

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

كريم اللحام

سلسلة ورقات طباعة

رقم ٤ | ٢٠١٢

تأملات في بنية الإطار
المفهومي عند
محمد شحرور



كريم اللحام

سلسلة ورقات طباعة / رقم ٤ / ٢٠١٢
ISSN: ٢٠٧٧-٨٤٦٥

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور
ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-١٦-٦٣٨-٢

© ٢٠١٢، كريم اللحام

مؤسسة طباعة

ص.ب. ١٠٧٤٤٢

أبو ظبي، 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.

صورة الغلاف © ٢٠١٢ photolibrary.com

ملخص

القصء من هذا البحث عرضُ مقالةٍ نقديةٍ متكاملة تسبرُ غورَ البنية المفهومية التي تقوم عليها كتاباتُ محمد شحرور. وفي اعتقاد الكاتب أن كلَّ مفكرٍ وكاتبٍ إنما هو وريث سلسلةِ أفكارٍ أو نظامٍ فكري يظهر جليًا بالضرورة في كتاباته بوعي منه أو بغير وعي. أي لا وجود لفكرةٍ يتيمة أو فكرة بلا أصل مفهومي. وهذا يعني أن صحة أيِّ فكرةٍ أو سلامتها تعتمد اعتمادًا دقيقًا على أرومة سلاتها. وعلى ذلك فإن قيمة فكرٍ شحرور حتمًا مرتبطةٌ بقيمة منشأ أفكاره، الذي سعينا بإيجاز لتقفي أثره وتقييمه في هذا البحث.

والأمل منعقد في أن يفضي هذا النموذج من النقد إلى أن يصبح أداة ذات تأثيرٍ وفعاليةٍ في فهم الآليات والمسالك الخاصة بالنظم المفهومية الغربية المتقلبة والهجينة التي سبق أن قدمها إلى العالم الإسلامي من يُطلق عليهم «مصلحون»، أو ربما ينبغي أن يُقال عنهم «مغامرون فكريون».

نبذة عن الكاتب

كريم اللحام، ماجستير (كلية الفنون الملكية)، ماجستير (جامعة أكسفورد)، دكتوراة (جامعة كمبردج)، محامي «الهيكل الداخلي». وهو مؤلف «موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني»؛ وستصدر له قريبًا طبعة محققة من كتاب «التنزلات الموصلية» للشيخ محيي الدين بن عربي.



تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

حين يواجه ذو القدرات المتواضعة على الفهم ظواهر أسمى مرتبة، تراه بدلاً من بذل الجهد لفهمها، والرقى إلى الرؤية التي يلزمه النظر منها إلى الموضوع، يصدر أحكاماً وفق منظوره الأدنى؛ وبقدر ما يقل فهمه لما يتحدث عنه، يتقد حماسه وتتعزز ثقته في الحكم عليه.

ليو تولستوي^(١)

إذا لم تكن تعرف إلى أين أنت ذاهب، فكل طريق سوف يأخذك إلى مبتغاك.

لويس كارول

١ انظر «مملكة الله» *The Kingdom of God*، ترجمة كونستانس غارنت، لندن، ١٨٩٤، صفحة ١٢٨.

توقف

فاعلية النقد على ما يلتزم به من معايير ومبادئ. وفي مقاربة أي نقد أو تحليل لطائفة من الأفكار، كالتالي يأخذ بها في زماننا هذا من يسمون أنفسهم «مصلحي» الإسلام، من المهم أن نحدد التيار الفكري الذي يرفد البرامج التي يتطلعون إلى فرضها على الآخرين، ويجدون فيها بديلاً للموروث التأويلي الإسلامي، الذي يتسم بوحدة عضوية واتساق منطقي. بيد أنَّ القارئ العابر لهذه الانتقادات سرعان ما يلحظ تلهفاً عدائياً للتناول على مجالات يخشى حتى الفلاسفة الأقدمون الخوض فيها. إذ إنَّ المفاهيم والتصورات التي كانت موضع نقاش فلاسفة بحجم سقراط (Socrates) أو ألسبياديس (Alcibiades) في أوج قواهما، تتعرض لجدل هؤلاء بجموح غير منضبط وبتفريط فكري؛ وأئمة من طراز الإمام الشافعي أو الغزالي، أعلام العبقرية والاستقامة البشرية في كل العصور، يُنبذون أو يُخطَّؤون دون حرج وبغياح كامل لأي ضابط أو تحفظ. وهذا يعدُّ بطريقة ما تجسيداً للروح العصر التي تهيمن الآن على كثير من بقاع العالم الإسلامي؛ مع أنه - على نحو غريب متناقض - يصدر عن موروث فكري منفصل تماماً.

على أنَّ الريح السائدة لهذا النوع من الخطاب تدور حول استقلالية الفرد؛ ومنها إلى مذهب الفردانية السياسية والأخلاقية^(٢). إذ يزعم أصحاب هذا المذهب

٢ اشتقت كلمة «الفردانية» *individualism* مباشرة من الفرنسية *individualisme*، في أربعينيات القرن التاسع عشر. وكان ألكس توكوفيل (Alex Tocqueville) قد استحدث هذا المصطلح في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» *De la Démocratie en Amérique* (انظر الجزء الثالث، الكتاب الثاني، الفصل ١١)، حيث يقول: «الفردانية تعبير جديد نشأت عنه فكرة جديدة، إذ لم يكن أباًؤنا يعرفون سوى الأناية... والفردانية إحساس هادئ وشعور واضح، يوجه كل عضو في الجماعة إلى عزل نفسه عن جمع أقرانه من الخلائق؛ وبعد أن يشكل حلقة صغيرة تخصه، يترك طوعاً المجتمع ككل لنفسه... والفردانية ذات أصول ديمقراطية تعدد بالهيمنة على نحو ما حدث مع المساواة في الظروف. وقد انتقل المصطلح إلى الإنكليزية حين ترجم ذلك الكتاب على يد هنري ريف (Henry Reeve). وحسب تعليق دكتور أ.د. لندسي (A.D. Lindsay) في «موسوعة علم الاجتماع» *Encyclopedia of Social Science*، «المعنى الأساسي للكلمة هو حالة أو موقف ذهني ينتج بشكل

أن الإنسان قد تجاوز طور الوصاية وأنه يتعين عرض النظريات والبنى المؤسسة لموروث الإسلام الحي على البحث والتقصي باستخدام آليات يمكن التوصل إليها دون عون خارجي. ووفق هذا التوظيف لمثال التنوير الكانطي^(٣) حين يفهم أنه الزعم بقدرة المجتمع على تحرير نفسه بفضل تبني أبنائه أفكاراً بعينها فإن «العلماء» يوصفون بأنهم رجال دين احتكاريون لم تعد ثمة حاجة إليهم،

طبيعي في نوع بعينه من المجتمعات يسهل وصفه بتعبيرات سلبية، فهو مجتمع لا يحظى فيه الموروث ولا السلطة إلا بقدر ضئيل من الاحترام». وفي «قاموس الدفاع عن المسيحية للإيمان الكاثوليكي» *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*، يقول ماركيز دي لا تور دو بن (Marquis de la Tour du Pin): «الفردانية حالة شذوذ ذهنية غير عادية، وعلى الرغم من أنها كثيراً ما تنشأ تحت تأثير سطوة ما، فإنها تتسم بإفعال منتظم للمواثيق والواجبات الاجتماعية، كما تتسم بعبادة (النفس) أو (الأنا) (*le culte du moi*). الحالة غير عادية واستثنائية، لأن طبيعة الإنسان اجتماعية أساساً؛ إنه لا يستطيع العيش إلا في ظرف اجتماعي، وهذا مصدر تسمية الجنس البشري بالمجتمع البشري. وتكاتف هذا المجتمع لا يحدث في فترات بعينها فحسب بل باق إلى الأبد. وأول تعبير عن الفردانية وثقة التاريخ هو قابيل، حين تساءل: (وهل أنا وصي على أخي؟) وآخره والقادر على البقاء هو قاطع الطريق، كما في مقولة (أمل في أن أعيش حياتي الخاصة) وعيش حياته الخاصة يعني دائماً العيش لنفسه وعلى حساب الآخرين... ومذهب الفردانية هذا إنما ينتهي بفوضى في كل مجالات الاقتصاد البشري، والمجتمع، والمجتمع المدني، والمجتمع السياسي بمعناه الدقيق».

بخصوص الاقتباسات السابقة، راجع الدراسة التأسيسية التي أعدها ر.س. ديفان R.S. Devane «فشل الفردانية» *The Failure of Individualism*، براون ونولان، ١٩٤٨، صفحة ١-٦. وقد أضاف نيكولاس بردييف (Nicolas Berdyaev) في كتابه: «نهاية زمننا» *End of Our Time*، شيد وورد، ١٩٣٣، صفحة ٨٧-٨٦: «بالوضع الحالي لا نستطيع أن نعتبر الفردانية إلا رد فعل، على الرغم من أنها تثني على نفسها لكونها رائدة الحرية والنور والتقدم. والنزعات الليبرالية، والبرلمانية، والدستورية، والصورية التشريعية، والعقلانية، والفلسفة التجريبية (الإمبريقية)، ثمار عديدة للروح الفردانية وتأكيد الذات، جميعها ردود أفعال؛ لقد غر زمانها وضيعت مغزاها الأصلي، وجميع هذه الأشكال فقدت رهافة مخططاتها الأولى بانبلاج فجر التاريخ الحديث».

إيمانويل كانط (Kant) في مقالته *What is Enlightenment* (ما هو التنوير؟)، فينست ج بوتر، «قرارات في نظرية المعرفة» *Readings in Epistemology*، مطبعة جامعة فوردهام، ١٩٩٣، صفحة ٢٢١: «التنوير هو تحرر الإنسان من قصوره عن الفرض على نفسه. والقصور يعني عجز المرء عن استخدام فهمه دون توجيه جهات أخرى. وهذا القصور لم يُفرض بسبب نقص في الفهم بل بسبب نقص في العزم والشجاعة على استخدام الفهم دون توجيه الآخرين. *Sapere Aude!* [اجرؤ على المعرفة]، تحل بالشجاعة على استخدام فهمك!» هذا هو شعار التنوير.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

فيما يوصف موروث الإسلام التأويلي بأنه على غرار تعاليم الكنيسة التي تخدم مصالح ذاتية. وضمن محفل العطاء هذا الذي يصطبغ بمسحة كانطية حديثة، لا مجال للمعارضة، لأن من يرفض هذا «الإصلاح» إنما ينتهك حقًا مقدسًا^(٤). باختصار، واجب على الفرد أن يكون مستنيرًا، والتلكؤ في تأدية هذا الواجب إن هو إلا مسلك غادر وناوئ للمجتمع.

من منحى آخر، يحض كانط (Kant) الفرد على الاعتماد على نفسه في عملية التفكير ومقاومة دعاوى الامتثال للسلطة الدينية^(٥)، على الرغم من أنه لا يتحرج في فرض مقولاته الفكرية متوقعًا من كل فرد الامتثال لمبدأ الاستقلالية. وفي خضم الصراع من أجل الاستقلالية الفردية، ما يتم الدفاع عنه أساسًا هو تفكر المرء لنفسه في المسائل الدينية، تعبيرًا عن حرته الأساسية. وكما علق أناندا كوماراسوامي (Ananda Coomaraswamy) ذات مرة، أن يفكر المرء لنفسه لا يعني عمليًا سوى أن يفكر في نفسه^(٦).

٤ كانط، المرجع السابق، صفحة ٢٢٥: «قد يتجنب المرء التنوير فيما ينبغي عليه أن يعرف، ولكن لفترة وجيزة وفيما يتعلق بشخصه فحسب؛ أما حين ينكره على نفسه، وأكثر من ذلك، حين ينكره على الأجيال اللاحقة، فإنه ينتهك حقوقًا إلهية ويدوسها بقدميه».

٥ يقول كانط، في المرجع السابق، صفحة ٢٢١: «حرص حماة الدين - الذين اضطلعوا بجدود سخّيّ منهم بمراقبة الناس - على أن يعتبر الجزء الأعظم من البشر (بها في ذلك الجنس اللطيف) اتخاذ خطوة صوب النضج خطرًا، ناهيك عن كونه صعبًا. فبعد أن جعلوا دواهم غبية، وبعد أن تأكدوا من أن هذه المخلوقات الوديدة لن تتقدم خطوة واحدة إلى الأمام دون أن تخر العريبات التي شدّت إليها، عرضوا عليها الخطر الذي يتهددها، إذا هي حاولت المشي وحيدة. غير أن هذا الخطر ليس عظيمًا في العادة، فبعد السقوط مرات قليلة، لا ريب أنها سوف تتعلم المشي؛ ومثال من هذا القبيل يجعل الناس جنباء، وعادة ما يجعلهم يخشون القيام بالمزيد من المحاولات».

٦ يقول أناندا كوماراسوامي في مقاله «فلسفة الفنون المسيحية والشرقية أو الحقيقية» "The Christian and Oriental, or True, Philosophy of Art"، ضمن كتابه: «فلسفة الفنون المسيحية والشرقية» *Christian and Oriental Philosophy of Art*، دوفر، ١٩٥٦، صفحة ٨٣: «ليس في وسع أي إنسان، بوصفه كذلك، أن (يكون) عبقرياً؛ ولكن (لدى) كل الناس عبقرية وميول إلى أن يخدموا أو يطاعوا، وعليهم أن يتحملوا مخاطر القيام بذلك. ليست هناك ملكية في الأفكار، فهي عطايا وهبتها (الروح)؛ ويجب ألا نخلط بينها

ورقات طبابة

والاستقلالية الأخلاقية حالة ذهنية لا تعترف بأية سلطة في المجال الأخلاقي سوى إرادة الفرد. غير أن غلبة الغرائز الحيوانية الهائجة التي يطلق سراحها دون رقيب، بحيث تسيطر على الشخصية الفردية، محتم أن تعوق استخدام العقل. وتشكل النزعة الاستقلالية عند كانط أمرًا مطلقًا يعد الإنسان بمقتضاه قانونًا بذاته، يعيش وفق مُثل أرادها لنفسه وأعدت خصيصًا كي تناسبه. وفي مثل هذا المخطط، تستبعد كل «التدخلات»^(٧) أو التوجيهات الخارجية في صالح تقرير الفرد لمصيره. وقد حاول يوهان فيشته (Johann Fichte)^(٨)، وهو خلف لكانط، حل متناقضات العقل والواقع المادي/الخارجي عبر المماهة بين مجمل الواقع والأنما، بحيث جعل الفكر الواقع الوحيد والنهائي. والنهاية المنطقية لهذا التيار الفكري هي النزعة الأنوية المتطرفة، الشبيهة بأنوية ماكس شترنر (Max Stirner) الذي كان يرى أن المرء لا بد أن يهدم صرح المقدس قبل الشروع في اعتباره أمرًا يخصه^(٩). وتحقيقًا لمقاصد هذه الدراسة، يشكل الموروث الفلسفي

وبين المواهب؛ فالأفكار لا تخلق، وإنما تلتفق، أي (تكتشف) وتأمل. وبصرف النظر عن عدد مرات (تطبيقها) على يد الآخرين، فإن كل من يكتف نفسه على فكرة ويجعلها خاصته سيفعل ذلك بشكل أصيل. لكن هذا لا يحدث إلا حين يعبر المرء عن أفكاره وآرائه. أن (تفكر لنفسك) هو أن (تفكر من أجل نفسك)؛ وما يسمى (بالفكر الحر) هو التعبير الطبيعي عن الفلسفة الإنسانية (Humanism). (نحن) تحت رحمة أفكارنا وما يقابلها من رغبات. والتفكير الحر عاطفة؛ فلسنا أحرارًا بقدر ما أن أفكارنا هي الحرة.

٧ يصفها كانط بأنها تابعة. انظر: ه.ج. باتون، «القانون الأخلاقي أو تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق عند كانط» *The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of* *Morals*، هتشينسون، لندن، ١٩٨٤، فقرة ٧٤، I، صفحة ١٠٠.

٨ (١٧٦٢-١٨١٤).

٩ "Wenn Du das Heilige verzehrst, hast Du's zum Eigenen gemacht". ماكس شترنر، «الأنا وخاصتها» *Der Einzig und Sein Eigentum*، ليزينج، ١٩٤٥، صفحة ١٢٨. هناك ترجمة لهذا العمل أنجزها س.ت. باينجتون (S.T. Byington). لم أقم بمراجعتها، بعنوان: «الأنا وخاصتها» *The Ego and His Own*، فيفيلد، لندن، ١٩١٢. انظر أيضًا مجموعة: ماكس شترنر، «الأنا وخاصتها» *The Ego and His Own*، اختارها وقدم عليها جون كارول، جوناثان كيب، ١٩٧١. يمثل فكر ماكس شترنر (١٨٠٦-١٨٥٦) فردانية كانطية تم الدفع بها حتى نتائجها النهائية. وفي صفحة ٤٩١ من النص المستشهد به يقتر

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

الأرسطي-التوماوي (Aristotelian-Thomist) إلى حد كبير، وإن لم يكن بشكل حصري، المذهب الفلسفي المؤسس الذي نستمد منه معيارنا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن انحراف الفكر الحدائني إنما ينجم مباشرة عن فسقه وانحلاله.

شحرور في السياق

يبدأ شحرور رصده لمشروعه الفكري بالاستشهاد بذكرى باقية في نفسه لواقعة يسأله فيها أبوه، حين كانا يتجولان في دمشق، عما إذا كان بمقدوره استنباط الأسباب التي أدت إلى هزيمة عام ١٩٦٧. ولا يلبث شحرور الأب حتى يجيب عن سؤاله بطريقة درامية عاطفية بالإشارة إلى ضريح الشيخ محي الدين «ابن عربي»^(١٠)، الصوفي الإسلامي المتوفى عام ١٢٤٠، ملقياً بلائمة الهزيمة العسكرية على هذا الشيخ وأفكاره. ومغزى شحرور من إيراد هذه القصة أن علم الإلهيات (الميتافيزيقا) والأفكار التأملية التي يقول بها هذا الشيخ وأمثاله أبهمت الدين وأورثت عناصر «التخلف» التي يعاني منها المجتمع العربي وأدت إلى هزيمته على أيدي من حصنوا أنفسهم من هذه التأثيرات الغربية. وتقترح وجهة النظر النفعية (البراجماتية) هذه رفض مجمل هذا التراث الفكري، بناء على روابط هشّة بلهاء.

بأن: «كل كائن أسمى مني، أكان إلهًا أم بشرًا، إنما يضعف الشعور بتفردني [أو انفصالي] ولا يبهت هذا الشعور إلا في ضوء اعتقادي أو إحساسي بذلك». (Jedes höhere Wesen über mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erlebte erst vor der Sonne dieses Bewusstseins Feuerbach): «من منظور المثالية، الشيء في ذاته، الله (الذي هو الشيء الحقيقي في ذاته) ليس سوى الأنا في ذاته، الأنا المتميز عن الأنا الفردي والتجريبي. وخارج هذه الأنا، ليس ثمة إله». لودفيغ فويرباخ، «مبادئ فلسفة المستقبل» *Principles of the Philosophy of the Future*، هاكيت، ١٩٨٦، صفحة ٢٨.

١٠ من المثير للغرابة أن الشيخ محيي الدين بن عربي شخصية معتبرة، اشتهر على نطاق واسع بأنه «سلطان العارفين»، وهو، فضلًا عن أشياء أخرى، أعمق عالم ميتافيزيقي في التاريخ الفكري الإسلامي. انظر: كلود أداس، «البحث عن الكبريت الأحمر: حياة ابن عربي» *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn 'Arabi*. ترجمة بيتر كينغسلي، جمعية النصوص الإسلامية، كمبردج، ١٩٩٣.

موقف شحورور الفكري يناصر في الوقت نفسه مذهباً يتفاعل فيه الدين والعلم الحديث في لعبة تبوح بنوايا أصحابها^(١١). فالعلم الوضعي يحقق معطيات الدين، والدين يعرض إشارات تعين على تشكيل النظرية العلمية. والعلم المقصود في مجموعة أعمال شحورور من التنويع الماركسية المبتهجة بانتصاراتها، حيث يعمل العلماء بتفان وإنكار للذات من أجل تحسين أوضاع البشرية دون عون من المعتقدات الذاتية والمفترضة مسبقاً. عند شحورور، العالم بسيط وأحادي الأبعاد، والخصوم من أمثال «العلماء» الظالمين (obscurantists) ليسوا سوى «عوائق»، رجال من قش، تقلقهم الخشية من افتضاح احتكارهم للدين^(١٢). والدين عنده يتعلق قبل كل شيء بالقوة، وبتوظيف الواقع الخارجي في تحقيق مصالح ذاتية؛ وهو أيضاً مذهب فكري (أيديولوجيا)^(١٣)، وأداة للتوافق الاجتماعي. ويستبين

١١ «إننا نستغني عن القياس مصدرًا للقانون لأننا نطلب العمومية في التشريع الإسلامي. والتشريع الإسلامي يعوقه هذا المنهج الذي أغلق على أجيال من القضاة داخل أفق الجزيرة العربية القانوني والفكري في القرن السابع. إن نظرية الحدود تقوم بوظائفها كاملة دون قياس، وهذا يسمح للمجتهدين بأن يكونوا متواصلين بشكل راسخ في سياقتهم المعاصر ويستعوضوا عن المقارنات بالإسلام المبكر بالإحالات إلى أحدث نتائج البحث العلمي. وهو يسمح لهم أيضاً بالربط بين التشريع الإسلامي والتقدم المعرفي الذي ينجز في العلوم». أندرياس كرستان (محرر و مترجم)، «القرآن والأخلاق والعقل النقدي: أعمال محمد شحورور الأساسية» *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential*، بريل، لايدن، ٢٠٠٩، صفحة ٢١٥. بدءاً من الآن، سأشير إلى هذا المصدر بـ QMC.

١٢ يقول كرستان: «لقد ضحى الفقه التقليدي... بالعمومية في صالح أجدات ثقافية وقومية ضيقة لا تعكس مصالح سياسية بعينها بقدر ما تعكس رسالة (الكتاب) الأخلاقية. إننا نقترح تحرير التشريع الإسلامي من المنظور الثقافي الضيق بما يسمح بتنوع ثقافي يتجاوز التعاليم القانونية المحددة في الجزيرة العربية القديمة». QMC، صفحة ٢١٥.

١٣ يوظف شحورور الإسلام في طرح نظرية فعالة في المجتمع بأسلوب موجه شطر النتائج. والنظرية تعني عنده المذهب الفكري (الأيديولوجيا). ويقول: «حين كنت في روسيا فهمت أن الناس في حاجة إلى تصورات عن المجتمع، بحيث إذا سئل رجل في الدار البيضاء وآخر في دمشق السؤال نفسه، وجب أن يعطيا إجابة واحدة وأن يتخذا الموقف نفسه. وهذا ما نسميه اليوم بالمذهب الفكري (الأيديولوجيا) أو الثقافة، وفي روسيا سميتة نظرية. لقد أحسست أننا جميعاً في حاجة إلى نظرية، وقد جعلني هذا أقرأ المزيد من الكتب عن كيفية صياغة النظرية. شعرت أيضاً أن النظرية التي تعوزها القوة والتقدم لا تعني

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

أن البعد المتعلق بعلم الإلهيات غائب كلية عن هذا المخطط ذي النزعة المادية. والسبب الذي يجعل كرستمان (Christmann) في تقديمه لأعمال شحرور الرئيسة يرفض بأسلوب متودد نقاده من علماء الدين هو أن تقدمهم مؤسس على فهم ميتافيزيقي للواقع.

ومنذ صدور عمل محمد شحرور الأول «الكتاب والقرآن»^(١٤) عام ١٩٩٠ ظل إنتاجه كثيرًا، على الرغم من أني سأقتصر، تحقيقًا لمقاصد هذه الدراسة، على أعماله الرئيسة^(١٥) كما جمعها وترجمها أندرياس كرستمان، الذي يصف ما قام به بأنه «... محاولة لعرض مجمل أعمال شحرور الكاملة في كتاب واحد، يكاد يغطي عقدين من منشوراته و(تقريبًا) مجمل طيف فكره»^(١٦). ولذلك يبدو أنه من المعقول عدّ هذا تعريفًا بأطروحة شحرور كما هي موجهة إلى الغرب وخلاصة وافية لكتبه العربية ذات الحجم الكبير. وفي هذا المشهد الأدبي والتحريري (الليبرالي) الحديث، يعد كرستمان إلى حد كبير وصيف شحرور. تعرض مقدمة المحرّر خلاصة مفيدة لفكر شحرور مع محاولات متنوعة وغير واقعية لوضع الكاتب ضمن موروث أوسع^(١٧). بيد أنه يتضح أن كرستمان لا يشعر بوجه عام أن شحرور قد قطع شوطًا كافيًا^(١٨)؛

شيبًا. QMC، صفحة ٥٠٨.

١٤ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، دار الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠.

١٥ انظر الهامش ١١.

١٦ المرجع السابق، صفحة xviii.

١٧ يبدو أن كرستمان هنا (انظر QMC، صفحة xxxiii) يشير ضمناً إلى أن شحرور وريث دراسات توشيهيكو إزتسو (Toshihiko Izutsu) اللغوية للقرآن التي أجراها في بداية ستينيات القرن الفائت. غير أن دراسة موجزة للفصلين الأولين من عمل إزتسو «الله والإنسان في القرآن» *God and Man in the Koran* تكفي لدحض هذا الزعم. ويمكن وصف مقارنة إزتسو بأنها بنوية أساسًا، وهي تعارض إلى حد كبير نقد شحرور الجدلي. فضلاً عن ذلك، فإن إزتسو لم يشكك إطلاقاً في الإرث الدلالي للموروث التأويلي، فنظرياته أكثر انشغالاً باكتشاف مكملات تعكس علم الدلالة العلائقي.

١٨ QMC، صفحة xlvi-xlvii: «ولأنه يشعر بأنه لا يسهل تناول القانون الإسلامي بالتفصيل من وجهة نظر فلسفية بحتة، ولأن رؤاه الفلسفية تعرض جميعها باستخدام مفردات

ورقات طابة

وتركز مقدمة كرستمان على سياق شحورر الاجتماعي الفكري والإرعاب العاطفي البادي الذي يفترض أن تسببه أفكاره للمجتمع الإسلامي^(١٩). والأسلوب متعنّت حقيقة، وذلك أنّه كلّما اشتط شحورر أو ارتكب في حججه أغاليط شخصية انبرى كرستمان ملء النص بهوامش توضيحية لكنها متسلطة^(٢٠). غير أن هناك عرضًا عامًّا لأفكار بطله شحورر يتسم بقدر عال من الأناقة والصدق نجده في المقابلة التي أجراها مع إيكلمان (Eickelman)، والمضافة إلى ما كان له في غيابها أن يكون عملاً مترابطاً لدار بريل (Brill) للنشر. الحال أنه عرض لشحورر يخلو من تدخلات كرستمان، وهو يتباين بشكل واضح مع سائر الكتاب^(٢١).

وليس من مقاصد دراستنا هذه معارضة أطروحة المؤلف في قراءته الجديدة للتاريخ الإسلامي وفهمه للتراث الديني كما نقلتها وفهمتها المدارس الفقهية، فثمة آخرون أنجزوا هذه المهمة باقتدار^(٢٢). إن غايتي تقتصر ببساطة على فحص وتبيان بعض المقدمات الفلسفية الرئيسة في ضوء العرض السالف الذي يسمح بتقديم هذه الأطروحة أصلاً، بدلاً من تناول مذهبه أو دحض كل فكرة من أفكاره^(٢٣). وتكفي أية دراسة عابرة لأعمال شحورر لحشد عدد لا يستهان به من الشواهد

قرآنية، يشعر المرء أحياناً أنه يطبق على الأخلاق الشمولية والدين والقانون منظوراً (إسلامياً في الغالب)، ولا يطبق عليه منظوراً فلسفياً أو علمياً خالصاً. المفارق أنه في محاولة شحورر وضع إله القرآن أو قانون (الشريعة) في قالب نسق وإيتيهيدي حديث، تضعيع فيما يبدو أجزاء من شمولية هذا النسق الحقيقية والصريحة».

١٩ انظر مقدمة QMC.

٢٠ انظر مثلاً مقدمة QMC، صفحة ٤٦، الهامش ٤١؛ ١٤٧، الهامش ٣٣؛ ٢٠٥، الهامش ٢٣. انظر أيضاً المقابلة الثانية حول الكتاب مع كرستمان حيث تجري أسئلة هذه المقابلة تعديلات على المفاهيم الغامضة في المقابلة الأولى مع ديل إيكلمان (Dale Eickelman). انظر خصوصاً سؤال كرستمان فيما يتعلق بالنظرية والمذهب الفكري (الأيدولوجيا)، QMC، صفحة ٥٢٧.

٢١ QMC، صفحة ٥٠١-٥٣٥.

٢٢ انظر مقدمة كرستمان لمراجعته لأعمال تنتقد شحورر في QMC، صفحة xxii-xxvii.

٢٣ ذلك أنه يصدر معظم إقراراته بطريقة ذاتية، ويدعو إليها بلا مسوغ عقلي كاف.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

على تأثير مفاهيم فلسفية غربية ذات طابع ما بعد تنويري، شبيه بما يوصف باللغة الإنكليزية بـ«Cargo Cult» في دراسات علم الإنسان (الأنثروبولوجية)^(٢٤). وهكذا تشكل الـ«Cargo Cult» أو الفلسفات المهجينة موضوع هذه الدراسة، المعنية بالأسلوب الذي استُخدمت به براءة بحيث تبدو معايير موضوعية حديثة قبالة الموروث الإسلامي وعلومه الفكرية الفرعية والضرورية.

في المقام الأول، يسعى شحرور إلى إحداث تغيير في التعريفات، سواء تعلق الأمر بتعريف الإنسان أو «الدين»، وهذا مسلك راجح في الأربعين عامًا الفائتة بكثافة اختلفت حدتها باختلاف الضغوطات السياسية التي واجهتها المجتمعات الإسلامية. ونقد شحرور مؤسس على مقارنة تشير تحديًا مزدوجًا لمرجعية نقل «التراث» وتأويله، تحديًا لاحتكارهم التراث، وآخر لاحتكارهم التعريف المفترض للظرف البشري نفسه. وفكرة التغيير هذه متغلغلة في خطاب شحرور بابتدال لاهت متخم بالاستعارات الكوزموبولوتية [الحديثة ومتعددة الثقافات] المستمدة غالبًا من أدبيات العلوم المبسطة^(٢٥) غير أن مقدمته الأساسية بأن بنية معرفة التراث الإسلامي تستدعي إعادة تأويل توظف نهجًا ماركسيًا من قبيل النقد الجدلي^(٢٦) لا بد أن تقع في شرك النزعة الذاتية، التي أيدها كانط بأسلوب

٢٤ لا يتحرج كرسنتان في الإشارة إلى هذا في QMC، صفحة xxvii-xxii: «التوليف بين فلسفة وإتهيد التأملية، والمثالية العقلانية الألمانية، وبنوية عقله الرياضي الهندسي، منح عمله الخاصية المميزة ضمن أعمال مفكرين فلاسفة آخرين».

بخصوص معنى الـ«Cargo Cult» الذي هو في دلالته الأصلية مشحون بمضامين عديدة تشمل الاستلاب الفكري (بما يرتبط به من انبهار ثقافي وامثال قيمي) والازدراع المفهومي (بما يورثه من تلفيق وعوز في التساوق ورفض من البيئة المزدرع فيها) والاستمداد الروحي (بما يستدعيه من تهبؤ نفسي واستحضار طقسي)، انظر: هانس توخ، «النفسية الاجتماعية للحركات الاجتماعية» *The Social Psychology of Social Movements*، ميثوين، لندن، ١٩٦٦، صفحة ٣٨-٤٣.

٢٥ مثال على ذلك، QMC، صفحة ١٧٨.

٢٦ فيما يتعلق بالماركسية والنقد الجدلي، اللذين سنعود إليهما لاحقًا، يقول شحرور، QMC، صفحة ٥٣١: «أعتقد أنه من الجدير دراسة الماركسية، باعتبارها منهجًا، أي النقد الجدلي،

ورقات طابة

غاية في البيان حين رفض المعيار الموضوعي لصالح تأسيس الذات العارفة مقياسًا وحيدًا للحكم على المعرفة.

وفي هذه الدراسة، سوف أعين المحور المفهومي الأبرز في أعمال شحرو وهو تبنيه مذهبًا طبائعيًا حديثًا في العلم الحديث توطئةً لتحليل أصوله، وعرض تداعياته. ويضم هذا الموقف محاور فرعية مثل فكرة أن التأويل الصحيح «للتراث» يحتم التخلي عن كل الآراء الموروثة والبدء من نقطة الصفر. وهذا بدوره يشمل تأييد فكرة أن الأسلوب أو المنهج يشكل المعايير الأهم في تقويم المعرفة، أي فكرة القواعد ذات الأهمية القصوى التي يمكن تطبيقها بشكل آلي وفي جميع الأحوال. هناك أيضًا محور فرعي ثانٍ يتقصى فكرة العلم الحديث في مقابل اجتهاته للفلسفة الطبيعية بناءً على تصنيف تاريخي خاطئ، بما أفضى إلى استخدام غير متفق مع قواعد النقد التزيه لنظرية القرن التاسع عشر بشأن التقدم الحتمي وتأثيرها في تعريفات شحرو المستتبطة للإنسان بوصفه حالة صيرة لا بوصفه كائنًا.

ومن بين أسباب اختيار هذين المحورين، فضلًا عن محاور أخرى، أنها يبينان الطبيعة الخادعة كثيرة الهذر لمقاربة شحرو لدراسة الإسلام وأنها محل اشتباه بسبب اعتمادها على مفاهيم فلسفية خاصة بالثقافة الغربية. والواقع أن الاستنباط الكامل للأغلوطة «الطبائعية»^(٢٧) المؤدية إلى رؤية متميزة في الطبيعة الفيزيائية، وظهور العلم الوضعي الحديث باعتباره معيارًا لليقين، قد نجم عن التخلي المتعمد عن الفلسفة المدرسية المتأخرة في القرن السابع عشر. فعبر هذه

وليس باعتبارها مذهبًا فكريًا (أيدولوجيا). وبودي أن أتقصى الارتباطات السببية بين شكل الأفكار ومحتواها (وتفسيراتها) في اللحظة التاريخية المعطاة، والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والفكرية (الأيدولوجية) التي شكلت وحدت المحتوى والشكل. هذا ما يجعل النقد الجدلي مهمًا إلى هذا الحد في نظرية المعرفة لدي. أما ما عدا ذلك، فإني لا آخذ شيئًا من الماركسية».

٢٧ يستخدم المصطلح هنا بالمعنى الحرفي، على أنه أغلوطة المذهب الطبيعي، وليس بالمعنى الفلسفي الذي يعزو إليه علماء القانون المعارضون للقانون الطبيعي.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

الحركة الفكرية تشرب أدعياء الإصلاح، من أمثال شحرور، استبعادَ المبادئ الأولى لصالح مبادئ علم فيزيائي رياضي. وبقينا أن هذه المفاهيم غير قابلة للتطبيق الشامل وتعوزها الأهمية ويستحيل عزلها عن التطور الديني والثقافي المحدد الذي نشأت عنه، والمختلف عما حدث في تاريخ الإسلام. وتكشف محاولة إقحامها في التراث الإسلامي، سواء كانت بوعي أم دون وعي، عن سوء فهم ذي شقين؛ سوء فهم للإسلام وتراثه الكوني (الكوزمولوجي)، وسوء فهم للغرب ما بعد المسيحي. ونرى أيضًا أن هذا ما حدث في أعمال شحرور عبر استخدامه الساذج لمفاهيم غريبة كطلاسّم تحدث أثرها في القارئ الغرّ، دون أن يكون تأثيره استجابة لفهم مناسب. ويمكن تشبيه هذا بأثر ديديرو (Diderot) الثقافي^(٢٨)، حيث توظف تلك الأعمال لتكون محورًا نفسيًا يمكن أن تدور حوله إعادة تأويل المشهد الإسلامي الفكري في حال انقياد المسلمين إلى دعوته المغوية. ويتعين النظر إلى هذه المفاهيم في سياق الإطار الطاغوي لفكرة استقلالية الأخلاق. ذلك أن هذه الفردانية الأخلاقية، كما ستستقصى لاحقًا، هي التي تسمح لشحرور بالحكم على التراث وتجعله يشعر بأنه أهل للقيام بمهمة كهذه.

ومهما يكن من أمر، فإن كتاب «القرآن، والأخلاق والعقل النقدي»
(*The Qu'ran, Morality and Critical Reason*) - الذي يجمع أعمال شحرور

٢٨ أثر ديديرو (Diderot effect) معروف عند مستشاري التسويق والإعلان. ومنشأ هذا الأثر من المثال ذي السمعة السيئة الذي ضربه دينس ديديرو في مقالة له عنوانها «أسفي على أن تخلت عن لباسي البيتي القديم» (*Regrets on Parting with My Old Dressing Gown*)، حيث لاحظ أن دراسته التي كانت مضطربة تغيرت جذريًا بعد شرائه وحصوله على لباس بيتي جديد. فقد كان تأثير هذا الشراء في أنه أوجد حاجة لاشعورية في نفسه لصقل دراسته بحيث تعكس صلة مستمرة بين رداءه باهظ الثمن وما يحيط به. فالرغبة في أن يكون لدى الإنسان صلة مستمرة وترابط منطقي لهما فعل انعكاسي في الطبيعة البشرية، فما إن يتخذ مبدأ أو شيئًا ما «محورًا»، حتى يدفع أجزاء أخرى من حياته إلى التوافق معه. انظر: جيمس ب. تويتشل، «تقودنا إلى الإغواء: انتصار المادية الأمريكية» (*Lead us into Temptation: The Triumph of American Materialism*)، مطبعة جامعة كولومبيا، نيويورك، ١٩٩٩، صفحة ١٩٨-٢٠٠.

الرئيسة - كتاب مخيب للآمال وسطحي ولا يقدم إلا القليل للقارئ. وتكمن خيبة الأمل في سذاجته الفكرية وتحاملاته الدينية الرديئة المعروضة في كل فصل من فصول كتابه، فضلاً عن قطعياته السلطوية المتكلفة التي يصعب فهمها. وأسلوبه شبيه بأسلوب المستشرقين التبشيريين في بداية القرن العشرين، وإن كان أسوأ ذوقاً وأقل أناقة. وأسلوب كتابة شحور الساخراً^(٢٩) عدواني جارح باختراله للمجتمع الإسلامي في مجتمع هزلي (كاريكاتوري)، على غرار الرسوم المعتادة في الصحف الشعبية الرائجة في شمال أوروبا، فهو يعزز مثلها الرؤى النمطية للمجتمعات العربية. فيصوّر العرب بأنهم أفضاظ، قدراتهم الفكرية محدودة، وهم أشبه بالأطفال في عجزهم عن إظهار المبادرة في المجالين الاجتماعي والديني، وهذه بالمناسبة رؤية قريبة من نظرة الكولونيل بلمب (Colonel Blimp) للسكان الأصليين الأجانب^(٣٠). والإسلام عنده دين صلاة، لا دين حضارة شمولية، وهذا وصف يذكر برؤية ماركس (Marx) الاختزالية للدين القاصرة في تركيزها على أنه فقط إبياءات خارجية للمتدينين بلا اعتبار لحقيقتهم الروحية الباطنية^(٣١). واللافت في أعمال شحور رفضه المتسرع لموروث الفكر الإسلامي واستمراريته

٢٩ يكاد لقب «الموقر» أو «المبجل» يسبق كل انتقاد يوجهه «للعلماء»، ما يبين أنه يستخدم مثل هذه الألقاب للسخرية منهم والاستهزاء بهم. على سبيل المثال: QMC، صفحة ٧١-٧٢.

٣٠ انظر على سبيل المثال QMC، صفحة ٤٦٢: «خلال مدة طويلة، أصبح الإذعان طبيعة ثانية للعرب المسلمين، فيما ترسخت ذهنية الاستسلام (السياسي) في عقولهم. لقد أصبح الحاكم الجلاد الذي يستبد بشعبه وفق منطق الاستسلام هذا مثال البطل الوطني... وقد تلازم مع هذه الذهنية الخائعة إحساس العرب المسلمين بالدونية إبان مواجهتهم بموروثهم وتراثهم ومن يمثلون ماضيهم».

٣١ انظر QMC، صفحة ٤٦٤: «ما يسمى بالصحوة الإسلامية احتيال كبير. فبدلاً من الصحوة الأخلاقية ظفرنا بثقافة لا يعول عليها تعج بالنفاق والخيانة. وبقدر ما يمعن الناس في التركيز على صلاتهم وشعائهم، وتستمر النساء في ارتداء الحجاب، سوف نشهد المزيد من التفسخ في النظام والأخلاقيات العامة».

وفي الصفحة ٤٦٥ من المصدر نفسه: «يروج علماءنا المبجلون لذهنية انصياع تقنع الجموع بالقيام بما يأمرهم به القادة الدينيون. وهم لا يرغبون في سماع أسئلة نقدية من أتباعهم بل يفضلون أن تكون أدمغتهم مغلقة تماماً».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

في الوقت الراهن. إنه يقارب الدين كما لو أنه لا وجود للدراسات التقليدية لعلوم إسلامية مثل علم الكلام وعلم الكونيات (الكوزمولوجيا) وعلم الإلهيات واللغة والفلسفة؛ وكما لو أنه لم يبقَ من الأنصار التاريخيين إلا أئمة ظلاميون وجهورٌ من السذج يقبعون في أركان المساجد؛ وإن كان هذا مشهداً ملامئاً ولا يقاوم نشر الرسالة التي أراد تبليغها^(٣٢).

ويتفق موقف شحرور هذا مع أهداف متنوعة دافع عنها ضمناً أو صراحة. فحسب زعمه، سيطر العلماء لأكثر من ١٤٠٠ عام على الناس وتلاعبوا بعقولهم كي يتسنى لهم الاستمرار في السيطرة عليهم^(٣٣)؛ وقد قاموا بذلك بسبب حماقتهم وارتباطهم الخانع بالعهد النبوي^(٣٤). وقد أدى هذا إلى نوع من التنطع يشكل الإرهاب آخر مظاهره. وما المشاكل السياسية والاجتماعية التي تواجه المسلمين اليوم إلا نتيجة مباشرة لهاجس التكلس هذا. غير أننا لو دققنا في القرآن لوجدنا - فيما يزعم شحرور - أن الديمقراطية التحررية (الليبرالية)، والنجاح الاقتصادي، والتقدم العلمي، والأخلاقيات الجنسية العادلة كامنة جميعها فيه. ومن يقفون

٣٢ حين يرد أي ذكر نادر وموجز عن عالم من التاريخ، فإنه يُستعمل مثلاً لإطلاع القارئ على ذكائه غير الكافي استناداً إلى الحقبة التي تصادف عيشه فيها. ومن الأمثلة النمطية غير السائغة ما نجده في QMC، صفحة ٣٤٣: «وكان المفسرون المتأخرون من أمثال الرازي والزمخشري ضحايا مواقف اتخذها العلماء كانت تعدّ الصحابة شخصيات معصومة، وتأخذ رواياتهم على أنها مقدسة، مما أفضى إلى اعتقادات حولت «الإسلام التاريخي» إلى «تاريخ إسلامي»؛ نموذج من التنقيحية (revisionism) تحوّلت عبرها مجرد سرديات تاريخية إلى تراث مقدس، والتراث إلى تشريع. وفي العصر الذي كتب فيه الرازي والزمخشري، لم يكن في وسعها سوى قبول القيمة الظاهرة لنصوص التراث التي اكتسبت سلطة لم يكونا قادرين على تحديها».

٣٣ يعني شحرور «بالعلماء» إلى حد كبير «الفقهاء»، مقابل رتب القيادات الفكرية والروحية العديدة التي نجدها في العلوم الفكرية الإسلامية.

٣٤ انظر على سبيل المثال QMC، صفحة ١٥٠: «يتعين أن يُحوّل القرآن بعيداً عن العلماء الموقرين لأن موقفهم لا يختلف عن موقف غير المتعلمين: إنهم يجعلون أدمغتهم تستسلم بشكل غير نقدي لضغوطات التقوى. وهم لا يطرحون أسئلة ترضي العقل الحديث، أو الذهن العقلاني، ولا يفهمون السعي الفلسفي وراء الحقيقة، بل يستخدمون القرآن بشكل أساسي أداة للمواعظ الأخلاقية والشعائرية كي يجعلوا عموم الناس يفكرون على طريقتهم. ثمة حاجة إلى أن يدرس القرآن بطريقة متنورة، متعلمة، ومنفتحة فكرياً».

ورقات طابة

في طريق هذا الثراء الثقافي هم «العلماء»، وشريعة سنتهم المختلفة، التي توقع المسلمين في شَرَكها. والتقدم إنما يكون بالاستغناء عن الشريعة بقوانين مدنية وجنائية تتأسس بشكل مرن على هذه الشريعة وتحفظ بقدر كافٍ من السمات الثقافية لتأمين عنصر هوية إسلامية واضحة^(٣٥). أما بخصوص النبي ﷺ - كما يرى شحرور - علينا أن نستمر في توقيره، بل لنا أن نغرم به، كما هو الشأن مع توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) أو جورج واشنطن (George Washington)، وليس أكثر من ذلك^(٣٦).

يظل شحرور يتبنى بطريقة ساذجة نظرية التقدم الحتمي، ونظرية التطور التحويلي، وانتصار الدقة الرياضية تعبيرًا عن اليقين الديني، «وترهات» عديدة أخرى غرست في نفوس الناس في أوروبا وأمريكا قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية. وتتخلل هذه النظريات نص شحرور بأكمله، وهو لا يرتاب فيها لأنه يعتبرها أمورًا إيمانية محكمة ومحصنة ضد كل شك. أما نظريته في الديمقراطية التحررية (الليبرالية) فتتسم بطابع ترويجي وتفتقر إلى المسوغ العقلي، كما أن عرضه وتأنيده لمذهب العقد الاجتماعي سطحي ولا تاريخي^(٣٧).

٣٥ انظر على سبيل المثال QMC، صفحة ٤٩٧: «لقد اقترحنا خلال هذا الكتاب أنه يتعين على القانون الإسلامي أن يطبق بوصفه تشريعًا مدنيًا ضمن الحدود التي وضعها الله. وهو يتطلب مبدأ «الحنيفية» الذي يسمح بالتغير وتعديدية الآراء، كما يتطلب مؤسسات المجتمع المدني ووجود هيئات قضائية ونظام انتخابي عادل وانتخابات ديمقراطية وإمكان إصلاح وتعديل الفتاوى الدينية». عند شحرور، «الحنيفية» هي «التعديل» أو التأويل البشري المتغير للقانون وفق أحدث النظريات العلمية!

٣٦ انظر QMC، ص. ١٨-١٩: «سوف يكون من المميت أن تقتفي المجتمعات أثر دولة محمد (ص) في الجزيرة العربية منذ ١٤٠٠ عام. وسوف نمنى بالهزيمة والكساد لو ظلت أقواله وأعماله المثل الأعلى للسلوك البشري، فهي تشمل كل شيء بحيث تغطي كل مجالات الحياة إلى قيام الساعة؛ وذلك بأن نعطي أقوال محمد (ص) وأفعاله، بما فيها الطريقة التي كان يأكل بها والطريقة التي كان يسوك بها أسنانه، قدسية (الكتاب) وتعاليمه». انظر أيضا رؤاه غير التقليدية في النبي ﷺ بصورة ملحوظة، في ص. ٨٠-١٠١ من المصدر ذاته.

٣٧ بخصوص نظريته في الديمقراطية ومذهبه في العقد الاجتماعي، انظر: QMC، صفحات ٢٣٧-٢٣٨، ٣٩٣ و٤٦٤.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

فضلاً عن كل ذلك، تصعب طبيعة نصه المراوغة، وتعبيره عن نفسه المتنكر في زي فلسفة، من طرح نقد مفهومي موجز لمذهبه، ومن ثمّ فلا يبقى إلا فحص لأغاليطه البارزة، ولفاهيم يتعين على كل قارئ أن يعي مضامينها في أعقاب الخطاب المهيمن الذي يسهّر البيان الكانطي لصاحبنا. وقبل ذلك، لعله من المناسب أن نعرض بإيجاز الأخلاق التي سعى كانط إلى تأسيسها عبر نقده.

معاينة نظرية كانط الأخلاقية ومضامينها

نلاحظ بداية أن من يُدعون «مصلحي» الإسلام يتسمون جميعاً برغبة في انتقاء مزاعم فلسفية وتطبيقها في غير سياقها دون أي فهم مبرر لحقيقة أن هذه المزاعم أجزاء ضرورية من بنية مفهومية أوسع تلتحم بها. ولا تنفصل الرغبة في استقلالية أخلاقية تتوسل التحرر من السلطة الدينية على طريقة شحرور عن المغزى الأوسع لهذا المسلك في ضوء البيان الكانطي حول التنوير:

لقد حقق الجنس البشري ككل تقدماً عظيمًا، فلم نعد نحتاج إلى نبي آخر أو وحي آخر، وأصبح بمقدورنا أن نعول فحسب على العقل وعلى خبراتنا الناضجة بهذا العالم. لقد ورثت مؤسسات العلم في العصر الحديث نبوءات وأنبياء، فيما ورثت الهيئات القضائية والبرلمانات رسلاً أقدمين ورسالات. غير أنه مع «خاتم الأنبياء» توقف التدخل الأخلاقي الخارجي، وانتهى بذلك دور الخبراء الدينيين^(٣٨).

وتعرض هذه المزاعم رؤية كونية (كوزمولوجية) لا تلبث إلا أن تصبح عاملة حال استحضار هذه المزاعم. والتلخيص الموجز لطبيعة هذه الاستقلالية

٣٨ QMC، صفحة ٧٥. انظر الفصل الثاني حول استحدثاته الاعتبارية لمعنى جديد لمفهومي الرسالة والنبوة.

ورقات طابة

ولمصدرها غاية في الأهمية لوضع ظاهرة كمشحورور في مكانها وفهم ما يجعله يشعر بأنه أهل لإصدار الأحكام على النحو الذي يفعل.

لم يكن كانظ أول من تناول مفهوم الاستقلالية الأخلاقية. إننا نجد في أعمال جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau)، وكريستيان فولف (Christian Wolff) من بعده، فكلاهما عارض قيام الأخلاق على مبدأ الطاعة، كما نجد أن روسو يمثّل بين القيمة البشرية والعاطفة بدلاً من العقل، الفضيلة المشتركة بين كل البشر. وكانت دعوته لعودة الإنسان إلى الطبيعة دعوة للتحلل من كل رابط اجتماعي يقيد حرية الإنسان ويعوق المساواة بين البشر^(٣٩). ويمكن عرض الحجة التي توجز موقفه على النحو التالي^(٤٠): سوف يحكم الله (العادل) على الإنسان وفق استيفائه لاستحقاقات العدالة. ولأنه من الظلم أن يحكم الله على الإنسان

٣٩ حسب روسو، كل العواطف خيرة وأي كبح لها انتهاك للحرية. كل قانون يفرضه المجتمع من الخارج تقييد للحرية لأن البشر ولدوا أحراراً. ولأن العودة إلى حالة الطبيعة البدائية غير قابلة للتصور تاريخياً، فإن الإجابة تكمن في نظرية «العقد الاجتماعي» المستعارة من جروتوس (Grotius). وفي عمله «إميل» (Émile)، الكتاب الثاني، الفقرة ٢٣٢، يقول روسو: «ليست القوة أعظم الخيرات بل الحرية. والإنسان الحر حقيقة لا يريد إلا ما يقدر عليه، وهو يقوم به كما يشاء. هذا هو مبديني الأساسي». وفي الفقرة ٢٦٧، يضيف: «دعونا نقر بوصفه مبدأً أولاً لا سبيل لإنكاره وهو أن أول حركات الطبيعة (البشرية) صحيحة دائماً». أما في كتابه «أحلام اليقظة للمتجول الوحيد» (Rêveries d'un promeneur solitaire)، (viith promenade) يقول: «لم تعد لدي أية قاعدة سلوكية أخرى سوى الانصياع لما أميل إليه دون قيد». انظر: *Reveries of a Solitary Walker*، ترجمة تشارلز بترورث، هاكيت، ١٩٩٢، صفحة ٨٩. ولكن، إذا كان كل إنسان قانون نفسه، فكيف تسير الدولة شؤونها؟ ومن له حق سن هذه القوانين، سوى الناس جميعاً، وأنى لهم أن يقوموا بذلك؟ يرى روسو أن هذا ممكن عبر الامتثال «للإرادة العامة»، حيث يستطيع كل إنسان أن يظل في آن واحد حراً ومقيداً بالقانون. وفق تقديره، لا قانون يمكن أن يكون مضاداً للخير الحقيقي، لأن الناس خيرون أساساً، ويعرفون صالحهم بالغيرة. وهكذا فإن الحرية هي قبول «الإرادة العامة» بصرف النظر عن وجهاتها، بحيث يقضى على الإنسان وبشكل مفارق أن يكون حراً وإن لم يكن راغياً فيما يلزمه القيام به.

٤٠ هذه الحجة بعينها، التي تبنّاها العديد من الفلاسفة، يعرضها بوضوح هربرت تشربري (Herbert Cherbury) (١٥٨١-١٦٤٨)، مؤسس ما يعرف الآن بالمدسة الحدسية (intuitionism). انظر: ج.ب. شنيويند، «اختراع الحكم الذاتي» *The Invention of Autonomy*، مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٩٨، صفحة ٥١٣.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

على هذا النحو لو لم يكن وهبه المعرفة «القبليّة» والقدرة على تحديد طبيعة هذه الاستحقاقات لنفسه، فإن الإنسان قادر على أن يحدد بنفسه ما يحتاجه للفعل، وهذا يستلزم أنه لا حاجة به إلى سلطة خارجية توجهه.

وبوصفه فيلسوفاً، يُخضع كانط العقل البشري لعملية نقدية شاملة سعياً إلى حل التضارب بين النزعتين العقلانية والتجريبية (الإمبريقية)، وذلك عبر استحداث نوع من الظاهراتية (phenomenalism). وكان كانط يحاول تحصين إيمانه بنزعة التقوى اللوثرية في وقت نزلت فيه العقلانية إلى درك تأليه المظاهر (pantheism)، بسبب فشل أنصارها في إثبات تعالي الله على الطبيعة، فيما انحدرت النظرية التجريبية إلى درك الارتياحية (scepticism)، بسبب إخفاق أشياعها في حل مسألة الفصل بين العقل والطبيعة. غير أن المدرستين قالتا بعجز الإنسان عن معرفة الأشياء مباشرة، وبأن مبلغ ما نحصل عليه انطباعات عنها بوصفها ظواهر^(٤١). وقد تقصى العقلانيون الانطباعات التي تطبعها الأشياء على الملكة العقلية، فيما عاين التجريبيون الانطباعات التي تطبعها على الملكات الحسية. وقد حاولت المدرستان العثور على منهج لتحديد ما إذا كان في وسع الذات العارفة التيقن من موضوع المعرفة، فكان لديكارت (Descartes) أن التمسها في الرياضيات، فيما عثر عليه فرنسيس بيكون (Francis Bacon) في المنهج

٤١ تدين هذه الرؤية في تاريخ الفلسفة بطريقة ما إلى مذهب كانط في المعيار الفاصل بين الفلسفة الحديثة والعلم عبر مماهة لب الفلسفة قبل الكانطية بنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، وبتأسيس العلوم تحديداً، ومن ثم تميزها. وحسب رورتي (Rorty)، السرد المعترف به لتاريخ الفلسفة الحديثة هو أنها صراع بين العقلانية التي رغبت في رد الإحساسات إلى المفاهيم، والتجريبية التي سعت إلى اختزال المفاهيم إلى الإحساسات، صياغة قدمها أول من قدمها كانط. وكان له أن يعرض الفرق بين المعسكرين وفق العلاقة بين القضايا ودرجة التيقن اللازمة، بدلاً من عناصرها المفترضة. وحسب رورتي، كان لهذا أن يغير الطريقة التي أدركت وفهمت بها إشكالية الفلسفة تاريخياً. انظر: ريتشارد رورتي، «الفلسفة ومرآة الطبيعة» *Philosophy and the Mirror of Nature*، بازل بلاكويل، أكسفورد، ١٩٨٠، صفحة ١٤٨-١٤٩. ثمّة مراجع (ببليوغرافيا) مفيدة في تاريخ الفلسفة قبل كانط وبعده، انظر: رورتي، المرجع السابق، صفحة ١٣٢-١٣٣.

الاستقرائي^(٤٢).

غاية كانط الأساسية من «نقد العقل المحض» (*Critique of Pure Reason*) ضمان أساس ميتافيزيقي للعلم النيوتوني الطبيعي^(٤٣)؛ وعرض دفاع قوي عن نزعة التقوى والإيمان تحديداً بالله والحرية وخلود الروح^(٤٤). وفي هذا الخصوص، رغب في وضع نظرية لعلم الإلهيات مؤسسة على الملاحظات التجريبية بدلاً من التعريفات المجردة. وفي حين حاول ديكارت إثبات نظريته لعلم الإلهيات عبر مبادئ رياضية، حاول كانط الحصول على إثبات مبني على الفيزياء.

وفي كتابه «نقد العقل المحض» الذي ألفه عام ١٧٨١، تناول كانط العقل البشري وقدراته، وما إذا كان في وسعه تحقيق اليقين العلمي. وكان ديكارت قد أكد أن العقل البشري يحوز أفكاراً جبليّة فطرية^(٤٥) تمكّن من الحصول على معرفة كلية بطبيعتها باعتبار أن كل العقول قد حظيت بمثل هذه الأفكار. وقد توفّر عنصر الضرورة على أساس وجوب أن تكون كل معرفة علمية ضرورية وكلية، وفق ما يتطلب الاستنتاج الاستقرائي (*inductive reasoning*). غير أن المشكلة

٤٢ المثير فعلاً، حسب ألفرد نويس (*Alfred Noyes*)، أنه حين أعلن جاليليو عن اكتشافه بخصوص النجوم، أصر ببيكون مخترع أول تلسكوب في أوروبا عام ١٦٠٠، المفترض أنه ذو عقل متفتح، على وجود خلل في هذا الجهاز لكونه استخدم في استنباط مثل هذه النتائج. انظر ألفرد نويس، «الإله المجهول» *The Unknown God*، شيد وورد، لندن، ١٩٣٤.

٤٣ المنهج الحقيقي في علم الإلهيات (الميتافيزيقا) هو أساساً المنهج الذي طرحه نيوتن في العلم الطبيعي، والذي أفضى هناك إلى نتائج مثمرة. مقتبس من: كانط، «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» *Inquiry Concerning the Clearness of Principles in Natural Theology and in Ethics*، ١٧٦٣؛ في: إيتيان غيلسون، «وحدة التجربة الفلسفية» *The Unity of Philosophical Experience*، شيد وورد، ١٩٣٨، صفحة ٢٣١-٢٣٢.

٤٤ نورمان كيمب سميث (محرر)، «نقد العقل المحض لإيمانويل كانط» *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*، ماكميلان، ١٩٣٣، صفحة ٢٩، (Bxxx).

٤٥ انظر التأمل الثالث في: رينيه ديكارت، «خطاب حول المنهج والتأملات» *Discourse on the Method and the Meditations*، ترجمة ف. إي سوتكليف، بينغوين، ١٩٦٨، صفحة ١١٦.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

كامنة في الفصل بين ما هو معروف، وما هو قابل لأن يعرف، ونظام الأشياء الطبيعي.

وتكمن المعضلة المعرفية الأساسية التي عزم كانط على حلها في طبيعة الإضافات التي تسهم بها الذات البشرية في المعرفة. وكان ديكارت قد رَسَخَ في نسقه فكرة أنه لا يتسنى لعقل الإنسان أن يعرف سوى أحواله الباطنة، وأنه عاجز عن تخطي حدود وعيه. وهكذا أورثت الثنائية الديكارتية التي طرحها تشعباً بين العقل والجسم، حيث العقل (*res cogitans*) مسؤول عن التفكير والإدراك الحسي وكل الأنشطة الإرادية؛ وعالم الجسم (*res extensa*) هو عالم الامتداد غير الواعي الخاص بالطول والعرض والارتفاع^(٤٦). والعقل لا يتحد بالجسم إلا عبر الغدة الصنوبرية التي في مركز الدماغ، رغم أن ديكارت لم يجربنا عن الكيفية التي يتم بهذا الاتحاد. ومن المهم أن نلاحظ أن الاتحاد هنا ليس معرفياً، لأن جوهر المادة هو الامتداد وجوهر العقل هو الفكر. وقد خلص ديكارت إلى القول بهذا الاتصال عبر رفض التمييز التقليدي المدرسي والواقعي بين الجوهر والعرض. ويكمن خطؤه الأساسي في إدراكه أن تمييزه بين الجوهر والصفة التي نعرفه بها تمييز منطقي وليس تمييزاً واقعياً؛ وتفضي فكرته إلى اختزال الجوهر المادي في امتداد ليس إلا، ويجعل الفكر غير قابل للتمييز عن الجوهر الروحي^(٤٧). وليس من العسير رؤية كيف يصل المرء حينئذ إلى نزعة كانط «القبليّة»^(٤٨).

إذ إنه بالنسبة إلى كانط، قد يكون العالم الذي من وراء العقل موجوداً، غير أننا لا نستطيع أن نعرف عنه أي شيء باستثناء الظواهر التي خلقتها عقولنا

٤٦ انظر التأمل الثاني والسادس على التوالي في: ديكارت، المصدر السابق، صفحة ١٠٢ و ١٠٥.
٤٧ انظر: «مبادئ الفلسفة» *Les Principes de la Philosophie*، الجزء ١، الفقرة ٦٣، صفحة ٦٠١، في ديكارت، «مؤلفات وأعمال أدبية» *Oeuvres et Lettres*، Bibliothèque de la Pléiade، غالليارد، ١٩٥٣.

٤٨ يعني الإدراك المعرفي القبلي العلم الذي يُجرب به المرء من غير أن يكون معلوماً لديه عن طريق الخبرة الحسية.

ورقات طابفة

لتفسيره. وهكذا يعد البشر - بمعنى ما - صنّاع واقعهم، وعلى هذا النحو تتكامل الثنائية الديكارتية مع حلولية المثاليين (idealist immanentism). ويعبر كانط في كتابه «نقد العقل المحض» عن فكرة الجوهر بحكم تركيبي «قبلي»^(٤٩)، ما يعني أن الجواهر تخلو من كل قيمة وجودية (أنطولوجية) وعاجزة عن إخبار البشر بأي شيء عن طبيعة الواقع أو ماهيات الأشياء.

بيد أن الفرق عند كانط بين الموضوعي والذاتي ليس هو الفرق المعتاد. إنه فرق في الدرجة وليس فرقاً بين متضادين. ذلك أن الموجودات عنده موضوعية إذا كانت محددة من قبل علة فيزيائية خالصة، وذاتية حين ترتب بظروف وظيفية (فسيولوجية) ونفسية (سيكولوجية)^(٥٠).

فعند كانط تنقسم الأشياء إلى صنفين، «الظواهر» (فينومينا)، أي انطباع الأشياء الذاتي أو مظهرها، و«الأشياء في ذاتها» (نومينا)، أي الأشياء كما هي في ذاتها. بعد ذلك يفترض كانط ثلاثة إمكانات معرفية متاحة للعقل النظري، هي الحس والفهم والعقل. وكل نوع فرع من الآخر، وليس مضاداً له. والحواس موهوبة بعنصري الزمان والمكان «القبليين». فحين تثير الظواهر نشاط الملكة الحسية، تسهم هذه الملكة في عملية التفاعل المعرفي بعنصري الزمان والمكان اللذين يقولبان إدراك الظواهر^(٥١). وما إن يحدث هذا، حتى يصبح حدساً تجريبياً يثير بدوره الفهم بحيث يؤثر على هذا الحدس ويشكله وفق مقولاته «القبلية» الخاصة، التي يوجد منها ١٢ مقولة^(٥٢).

٤٩ نورمان كمب سميث (محرر)، المصدر السابق، صفحة ٤٨٣-٤٨٤ (A565/B593-A566/B594).

٥٠ نورمان كمب سميث، «تعقيب على نقد العقل المحض لكانط» *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*، ماكميلان، ١٩٢٣، صفحة ٢٧٩.

٥١ من المثير أن نلاحظ أن نيوتن (Newton) يقول أن فيزياءه تتطلب بالضرورة وجود مكان مطلق وزمان مطلق. انظر: إيتيان غيلسون Etienne Gilson، المصدر السابق، صفحة ٢٣٤.

٥٢ يصعب تبرير وجود ١٢ مقولة فقط، أو العثور على قاعدة تبرر هذا العدد على وجه الضبط.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

وما إن يتشكل الحدس التجريبي أو ينتظم ويصنّف على هذا النحو حتى يصبح حكمًا. والمقولات القبليّة الرئيّسة أربع، الكم والكيف والعلاقة والجهة؛ ولكل منها ثلاثة فروع. والمقولات والأحكام تثير بدورها العقل بصوره «القبليّة» التي تعرض في شكل ثلاث أفكار رئيّسة: فكرة الأنا أو النفس، التي توحد كل الظواهر الباطنية؛ وفكرة العالم أو الآخر المغاير للأنا، التي توحد كل الظواهر الخارجيّة؛ وفكرة الإله أو ما يتعالى على الأنا، التي توحد كل الظواهر. وحين تقولب الأحكام بواسطة هذه الأفكار الرئيّسة، التي تنتمي إلى عالم «الأشياء في ذاتها»، تصبح عندئذٍ معرفة مبررة.

وتأسيسًا على هذا، ثمة نوعان من الأحكام: تحليلية وتركيبية. الحكم التحليلي «القبلي» هو ما يتبناه العقلانيون، لكن كانط يرى أن هذا النوع من الأحكام غير قادر على تطوير العلم لأنه غير قابل للتمدد. أما التجريبيون فيستخدمون أحكامًا تركيبية، وهي أحكام «بعديّة»، لأن المحمول فيها مستمد من الخبرة، وهذا يحول دون عمومها وضرورتها. في المقابل، الأحكام التركيبية «القبليّة» التي يستنبطها كانط وجودية وقابلة للتمدد، كما في الحكم بأن «كل الأجسام ثقيلة»، حيث يستحيل اشتقاق مفهوم الثقل (المحمول) بطريقة تحليلية من مفهوم الأجسام (الموضوع). ويشترط الحكم التركيبي القبليّ عنصرين: صورة يؤمّنهما الفهم قبليًا، بوصفه أسلوب المعرفة ووظيفتها وقانونها؛ ومادة تتعين في الإدراك الحسي التجريبي الذي يحصل عليه الإنسان من العالم الظاهري. وهكذا تضمن الصورة عنصرَي العموم والضرورة، فيما توفر المادة المعرفة التجريبية.

ويشكل الحكم التركيبي «القبلي» حجر الزاوية المعرفي (الابستمولوجي) في تصور كانط، الذي يسمي نسق المفاهيم التي تشكل المعرفة «القبليّة» بالنسق المتعالي (الترانسندنتالي)، في مقابل النسق التجريبي الذي يتعلق بضروب المعرفة.

ورقات طابة

وتكمن الصعوبة هنا في استحالة استيعاب الواقع بوصفه واقعاً، إذ مبلغ ما يتسنى إنجازهُ هو استيعاب «تشكيل» ما للواقع. ذلك أن الحكم التركيبي «القبلي» مقولة متوهمة وليس بمقدورها في التحليل الأخير تجنب أن تكون تحليلية^(٥٣). وهكذا يُحتزل الواقع في أثر الظواهر على الإدراكات الحسية وحدها. وخلف هذا النطاق الحسي يُحتزل الواقع بأسره في عالم الذهن. وفق هذا التصور، فإنّ الظواهر مسؤولة عن إثارة الإدراكات الحسية فقط بحيث تقوم بنشاطها؛ فيها تستحيل معرفة «النومينا» إطلاقاً، أي معرفة الجواهر أو الأشياء في ذاتها. فالموضوعية في المعرفة إذن مستحيلة، وهذه الذاتية المحتملة لا بد أن تؤدي إلى نزعة ارتيائية لا مناص منها. وإذا كانت المعرفة ذاتية، فإن من حقنا أن نساءل: بأي معنى يعد عمل كانط نقدياً وليس تعصبياً دوغماتياً؟ وإذا تعينت المحصلة النهائية في الريبة، فكيف يتأتى لنا الحديث عن الإلزام الأخلاقي؟ وإذا استحال اليقين، فكيف تكون هناك نظرية ما لعلم الإلهيات فعالة؟

إنّ العامل الحاسم الواجب تذكره حين نقرأ كانط هو أنه ينتمي بقوة إلى

٥٣ السير جيمس جينز، «الفيزياء والفلسفة» *Physics and Philosophy*، كامبردج، ١٩٤٢، صفحة ٤٧-٤٨: «لنا أن نقول إن القضية الكلية، $2 + 2 = 4$ على سبيل المثال، قد تصدق إما بعدياً أو قبلياً. وهي لا تصدق على أشياء العالم الخارجي ما لم تمثل هذه الأشياء إلى اشتراطات بعينها. غير أنه لا سبيل حتى لبيان هذه الاشتراطات، ناهيك عن تطبيقها، دون دراية ما بالعالم الخارجي، بحيث تشكل حال تطبيق القضية على الأشياء الواقعية معرفة بعدية؛ إننا نختر في البداية ما إذا كانت القضية صادقة بالنسبة إلى فئة الأشياء قيد الاعتبار، وبعد ذلك لا نحصل من القضية إلا على المعرفة التي سبق أن أودعناها فيها. غير أنه يمكن للقضية أن تطبق أيضاً على فئة أشياء نتخيلها في أذهاننا بحيث تلي الاشتراطات اللازمة لصدق القضية. حين تستخدم على هذا النحو، تشمل القضية معرفة قبليّة خالصة، غير أنها لا نتجرنا بأي شيء عن العالم الخارجي بل نتجرنا فحسب عن تخيلات ذهنية...»

«وهكذا، حين تطبق القضايا الرياضية على الأشياء بطريقة بعدية، لا يكون بمقدورها توفير معرفة عن العالم الخارجي تتجاوز ما سبق أن وضعنا فيها، وفي حال تطبيقها بالطريقة القبليّة، لا يكون في وسعها تأمين أية معرفة عن العالم الخارجي *ex nihilo nihil fit* (لا شيء يخلق من عدم)».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

الحركة الرومانسية الألمانية، التي تحاول تجنب كل نزعة عقلانية صارمة تفضي إلى الحدسية والحلولية اللتين يقول بهما لسنغ (Lessing) وغوته (Goethe). وما يصادر عليه كانط، كثورة كوبرنيكية في الفلسفة، هو أن السؤال عن كيفية الفعل سابق على أي تطوير لمبادئ علم الإلهيات يستهدف تحديد وجهة هذا الفعل وطبيعته. ويتعين تأمين الكيفية عبر العقل العملي، بمعنى أن الأمر من اختصاص الإرادة. وحسب افتراض كانط، لا سبيل للعثور على الواقع الموضوعي للقانون الأخلاقي باستخدام العقل التأملي أو الاستنباط، ولا سبيل لإثباته بعددًا عبر الخبرة، «مع أنه مؤسس بإحكام»^(٥٤).

وفي كتابه «نقد العقل العملي» (*Critique of Practical Reason*)، الذي ألفه عام ١٧٨٨، حاول كانط إثبات أن قانونه الأخلاقي، باعتباره أمرًا مطلقًا، يفرض إلزامًا مطلقًا قابلاً للتطبيق الكلي. وقصد كانط بالأمر المطلق الشكل الذي يؤمر وفقه القانون الأخلاقي؛ فكما يذكر في الجزء الثاني من أطروحته، «تأسيس ميتافيزيقيا للذهن» (*Groundwork of the Metaphysics of Mind*)، والأوامر المطلقة ليست مقيدة بأي قصد، كما لو أنها تعبر عن قانون الضمير العام. وفي مقدمة هذا الكتاب^(٥٥) يقول كانط إن الغاية الوحيدة منه هي البحث عن مبدأ الأخلاق الأعظم والعمل على إثباته^(٥٦). وبعد ذلك يضيف:

٥٤ انظر: «تحليل العقل العملي المحض» *The Analytic of Pure Practical Reason*، في ت.ك. أبوت (ترجمة)، «نقد العقل العملي ومؤلفات أخرى عن نظرية الأخلاق لكانط» *Kant's Critique of Practical Reason and other works on The Theory of Ethics*، لونغمانز، الطبعة الثالثة، ١٨٨٣، صفحة ١٢٠ و١٣٦. كل الترجمات ستكون من هذه الطبعة، ما لم يُذكر خلاف ذلك.

٥٥ «القانون الأخلاقي أو تأسيس ميتافيزيقيا للأخلاق عند كانط» *The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*، ترجمة جديدة مع تحليل وحواشي تفسيرية له.ج. باتون، هتشينسون، ١٩٤٧. وانظر أيضًا «المبادئ الأساسية لميتافيزيقيا الأخلاق» *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* في أبوت، المصدر السابق.

٥٦ باتون، المصدر السابق، صفحة ٦٠، فقرة viii؛ وأيضًا أبوت، المصدر السابق، صفحة ٧.

ورقات طابة

لقد تبينت في هذا العمل منهجاً أعتقد أنه الأكثر مناسبة، فهو يصعد تحليلياً من المعرفة المشتركة إلى تحديد مبدئها الأخير، ثم يهبط تركيبياً من فحص هذا المبدأ ومصادره إلى المعرفة المشتركة التي وجدنا أنه يُستخدم فيها^(٥٧).

غير أن هناك معضلة يثيرها هذا القول، فكانظ يركن إلى مقدمة تتألف من «معرفة مشتركة» دون محاولة تعريف ما تكونه هذه المعرفة ولا تحديد كيف يشارك الناس فيها. وفي الجزء الأول من الأطروحة^(٥٨)، يشير ثانية إلى «الفهم المشترك» دون أي تعريف. والسؤال هو: هل المقصود هنا الفهم المشترك بوصفه نوعاً من المعرفة، وفي هذه الحالة يكون المادة الخام للفلسفة ومن ثم يُعدّ أدنى مرتبة منها؟ أو الفهم المشترك بوصفه موضوعاً للمعرفة، وفي هذه الحالة هو مرادف للمبادئ الأولى؟ وهذا إغفال أساسي لأن نسق كانظ يقول بعموم هذه الفكرة، بمعنى أنها تصدق على كل الأشياء في كل الأوقات. وعلى أي حال، تصعب رؤية كيف يتأتى لفكرة ذاتية من هذا القبيل أن تسمو إلى مرتبة العموم امتثالاً لأمر يصدر عن قلم فيلسوف.

قد يقال إن كانظ لا يحاول هنا سوى إثبات الأخلاق على أساس العقل بدلاً من الحس أو العاطفة. وكون العواطف ذاتية تختلف من شخص لآخر هو ما يجعل كانظ يؤسس أخلاقياته على العقل الذي يعتبره كلياً. ولأن قوانين العقل تنهاى مع قوانين المنطق، فإنه يعتبرها مطلقة، ولذا فإن عملية الاستنتاج العقلي صحيحة للمرء مثلما هي صحيحة لغيره. وإذا كانت كلية وفق هذا، لن يكون هناك تنوع في الأخلاق، وإذا كانت مؤسسة على العقل، سوف تكون صحيحة في نظر كل البشر. وهكذا، أن تتصرف بأسلوب مناف للأخلاق هو أن تتصرف

٥٧ باتون، المصدر السابق، صفحة ٦٠، فقرة xiv؛ وأيضاً أبوت، المصدر السابق، صفحة ٧.
٥٨ باتون، المصدر السابق، صفحة ٧٢ I فقرة ٢١، يسميه باتون «العقل العادي». وأيضاً أبوت، المصدر السابق، صفحة ٢١.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

بأسلوب مناف للمنطق، فكانت يفترض أيضاً أن قانون عدم التناقض أسمى قوانين العقل. وسوف نعود إلى هذا القانون لاحقاً.

وفي الجزء الأول من كتاب «تأسيس ميتافيزيقيا الذهن» يبدأ كانط بقوله إن الإرادة الخيرة تعرّف على هذا النحو ليس بسبب ما تقوم به أو تسببه بل بفضل اختيارها^(٥٩)، أي بفضل فعلها الإرادي. وعلى هذا النحو يتوقف التقويم الأخلاقي على نية الإرادة. وإذا كان كل شيء في الطبيعة يؤدي وظائفه وفق قوانين بعينها، فإن الكائن العاقل وحده القادر على حيازة فكرة القانون أو مفهومه، وعلى ملكة السلوك وفق القانون والمبادئ. وهذه القدرة هي التي يسميها كانط الإرادة. وبعد عرض أولوية الإرادة على العقل، «لكونها فكرة سابقة الوجود في الفهم الطبيعي الصحيح»، يشرع كانط في عرض مفهومه في «الواجب».

الواجب هو تطبيق الإرادة الخيرة حين تتعارض مع الأهواء. ولا يصح تقويم الفعل على أنه خير، أي وفق قيمته الأخلاقية، إلا حين يكون انصياعاً لواجب لا امتثالاً لهوى^(٦٠)؛ هذه هي القضية الأولى. وإذا اتفق الواجب مع الهوى، لا يكون الفعل خيراً إلا إذا كان الواجب وحده الدافع لهذا الفعل. قد يكون هذا إسرافاً في التزعة المعيارية، ولا يتضح أي وزن يعزوه كانط للطبيعة التي يؤدي فيها الفعل. وهناك أيضاً حاجة إلى حجة تعزز القول بأن اللامبالاة جائزة طالما تم القيام بالواجب. ويضرب كانط مثلاً على الواجب الذي يحض على محبة الجار الذي أمر به الكتاب المقدس^(٦١). ففي حين أن الأمر بمحبة الجار واجب، إلا أن المحبة من حيث إنها عاطفة لا يصح بحال الأمر بها، ولعله يلزم الأمر بالإحسان (أي العطف العملي أو الفعال) حتى إن كان ضد ميول الشخص المعني. هذا ما

٥٩ باتون، المصدر السابق، صفحة ٦٢ I فقرة ٣؛ وأيضاً أبوت، المصدر السابق، صفحة ١٠.

٦٠ باتون، المصدر السابق، صفحة ٦٥ I فقرة ٨-٩؛ وأيضاً أبوت، المصدر السابق، صفحة ١٤.

٦١ باتون، المصدر السابق، صفحة ٦٧ I فقرة ١٣؛ وأيضاً أبوت، المصدر السابق، صفحة ١٥.

ورقات طابة

يسميه المحبة العملية، في مقابل المحبة المرصية. إنها محبة متأصلة في الإرادة وفي مبدأ الفعل وليس في التعاطف الحنون. وهكذا فإن القضية الأولى تقضي بوجود قيمة أخلاقية مرتبطة بالفعل طالما تم القيام به بسبب الشعور بالواجب. وسواء تحققت أهداف الفعل أم لم تتحقق فذلك لا يهم في التقويم الأخلاقي للفعل.

وفي قضيته الثانية يبيّن كانط أن الفعل المؤدى بسبب الواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الغاية التي يسعى إليها (على سبيل المثال إطعام الفقير^(٦٢))، بمعنى أنها لا تتوقف على تحقق موضوع الفعل، بل ترتب بمبدأ الاختيار الذي أدّى الفعل وفقه، دون أي اعتبار لسبب القيام به. غير أنه يصعب أحياناً فهم هذه القضية لأنه يبدو منطقياً أنه ليس ثمّة ما يربطها بالأولى. الحال أنه وفق هذه التّزعة الصورية الجديدة لا يحد الواجب بما يوجب به بل بمجرد كونه واجباً.

وفي القضية الثالثة يقرّر كانط أن الواجب هو ضرورة الفعل انطلاقاً من احترام القانون. وإذا كانت القضية الأولى تستبعد الهوى، والقضية الثانية تستبعد العواقب، فإن القضية الثالثة تفرض الاحترام الخالص للقانون. غير أنه لنا أن نتساءل عن ماهية القانون. إنه ما نفضه على أنفسنا ونعتبره ضرورياً في ذاته. إنه ما نفضه علينا الإرادة. هكذا يقول كانط:

لأنّ حَرَمْتُ الإرادة من كل هوى قد ينأى بها عن طاعة القانون، لا يبقى سوى امتثال أفعالها بوجه عام للقانون، الذي يجب أن يقوم وحده بخدمة الإرادة بوصفها مبدأ...^(٦٣)

وبالمبدأ هنا يعني كانط الأمر المطلق، الذي هو الصورة التي يعبر بها عن أمر القانون الأخلاقي. ويقدم كانط صياغات متعددة للأمر المطلق «تصرف

٦٢ من المجدي مقابلة هذا بنموذج أرسطو الأكثر معيارية للإنسان الأخلاقي، مثل الذي يتصدق على الفقراء لأنه يجب الفقراء وليس بدافع احترام القانون. انظر: «الأخلاق النيقوماخية» *Nicomachean Ethics*، ١، ٨، ١٢.

٦٣ باتون، المصدر السابق، صفحة ١٧٠ IV فقرة ١٧؛ وأيضاً أبوت، المصدر السابق، صفحة ١٥.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

وفق تلك القاعدة السلوكية»^(٦٤) - أي المبدأ الأخلاقي - «الذي بوسعك إرادة أن يصبح قانونًا كليًا»، وهو يعرض مبدأه العملي الثالث للإرادة على أنه «فكرة الإرادة عند كل كائن عاقل بوصفها إرادة تضع القانون الكلي»^(٦٥). وحسب هذا المبدأ العملي:

...تبطل كل قاعدة تتعارض مع سن الإرادة للقانون الكلي.
ولذلك فإن الإرادة ليست خاضعة للقانون فحسب، بل خاضعة له إلى حد يوجب اعتبارها «واضعة القانون» لنفسها، وهذا ما يجعلها في المقام الأول خاضعة للقانون (الذي يمكن لها أن تعتبر نفسها واضعته)^(٦٦).

هذا أساس الاستقلالية عند كانط. إذ الإنسان خاضع للقوانين الكلية التي وضعها هو نفسه، وهو ملزم فحسب بالفعل وفق إرادته التي تتعين غايتها في جعل القانون كليًا. ويمكن وفق هذا تلخيص فحوى الأمر المطلق في السلوك حسب القاعدة التي يكون بمقدور المرء دومًا الرغبة في سريانها على الجميع. وما يجعل المرء يقوم بهذا هو العقل العملي الخالص، الذي يتعين مثله الأعلى المحفّز في أن يستيقن من «تبني المرء مصالحه الخالصة وفق طاعة مبنية على احترام يوقر القانون الأخلاقي باعتباره الباعث الكافي للفعل على نحو يستوفي شرط قانونية

٦٤ أبوت، المصدر السابق، صفحة ١٧، الهامش ١: «قاعدة السلوك هي المبدأ الذاتي في الاختيار. والمبدأ الموضوعي (أي ذلك الذي يوظف ذاتيًا بوصفه مبدأ عمليًا لكل الكائنات العاقلة فيها لو كان العقل يسيطر كليًا على ملكة الرغبة) هو القانون العملي». ويضيف كانط تعريفًا آخر في صفحة ٣٨، الهامش ١: «القاعدة هي المبدأ الذاتي في الاختيار، ويجب أن يميز عن المبدأ الموضوعي، أي القانون العملي. يشمل الأول القاعدة العملية التي وضعها العقل وفق ظروف المرء (غالبًا جهله أو هواه)، بحيث يكون المبدأ الذي يسلك المرء وفقه؛ لكن القانون هو المبدأ الموضوعي الصحيح لكل كائن عاقل، ومن ثم هو المبدأ الذي ينبغي الفعل وفقه والذي يعد أمرًا مطلقًا».

٦٥ باتون، المصدر السابق، صفحة ٩٨-٩٩ I فقرة ٧١.

٦٦ باتون، المصدر السابق، صفحة ٩٨-٩٩ I فقرة ٧١.

ورقات طابة

القانون»^(٦٧). وهذا يستدعي بعض التفصيل. الوظيفة العملية الأولى التي يقوم بها العقل هو جعلنا ندرك الأمر المطلق على أنه معيار عملي وعيني، عبر شرط قانوني، للحكم على مبادئنا المادية. ولكن ما شرط القانونية هذا؟ إنه يتعين في حالة الأمر المطلق في رغبتنا في السمو بمنزلة فعلنا إلى مرتبة القانون الكلي^(٦٨). وهذا يعني أن تكون مبادئ أفعالنا، حال تعميمها، متسقة مع العالم الطبيعي الذي تؤدّى فيه^(٦٩).

فضلاً عن ذلك، يطلب منا كانط التعامل مع الكائنات الأخرى على أنها كائنات عاقلة تنتمي إلى مملكة الغايات، أي اتحاد من الكائنات العاقلة يقيدتها نظام من القوانين المشتركة. في هذه المملكة ينبغي على كل الكائنات العاقلة أن تعامل بعضها البعض على أنها غايات لا وسائل. وسوف نحظى بعضوية هذه المملكة عبر نشر وتطبيق هذه القوانين الكلية فيها، وسوف ننتمي إليها وفق قدرتنا على السيادة الشخصية، لأننا بوضع القوانين لانخضع لإرادة أي كائن عاقل آخر^(٧٠). ثمة في الظاهر معنيين لفكرة استقلالية الأخلاق. يرتبط المعنى الأول بالاستقلالية بوصفها خاصية من خصائص الإرادة يمكن اعتبارها شكلاً من تقرير المصير، حيث يجدد الكائن العاقل لنفسه كيف يتصرف وفق مبدأ عملي يرغب في جعله قانوناً كلياً. وهذه الإرادة هي التي تجعل المرء مسؤولاً ومحاسباً وقادراً بشكل متأصل على أن يكون كائناً أخلاقياً. ووفق المعنى الثاني تشير

٦٧ بول ديتريشسون، «ماذا يعني كانط بالتصرف من تلقاء الواجب؟» «What does Kant mean by 'Acting from Duty'»، في كتاب روبرت بول وولف، «كانط: مجموعة مقالات نقدية» *Kant: A Collection of Critical Essays*، مطبعة جامعة نورثام، ١٩٦٨، صفحة ٣٢٤-٣٢٥.

٦٨ هذه هي الصورة الثانية التي يتخذها الأمر المطلق. انظر: أبوت، المصدر السابق، القسم الثاني، صفحة ٣٩ و٥٦.

٦٩ هذا هو التفسير الذي يقترحه ريتشارد نورمان، «الفلاسفة الأخلاقيون» *The Moral Philosophers*، مطبعة كلارندون، أكسفورد، ١٩٨٣، صفحة ١٠٢.

٧٠ أبوت، المصدر السابق، القسم الثاني، صفحة ٥٤.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

الاستقلالية إلى استقلالية الإرادة بوصفها مبدأ أخلاقياً مسؤولاً بمفرده عن الإلزام بتبني الكائن العاقل للقانون، كما تشكل أساساً لأي فعل قد يقوم به لتعزيز الإلزام القانوني^(٧١). وليس في وسع هذا الكائن أن يلزم من قبل أي مبدأ أو غاية أخرى. وحسب كانط^(٧٢)، يجب أن تكون إرادة الكائن العاقل مصدر القانون، فهي التي تشرّع لنفسها. وهذه «الحرية» هي التي تسمح بأن يكون للإرادة إلزام أخلاقي. وفي هذا المخطط، يتوجب على كل قانون تلزمني طاعته أن يكون نابعاً من إرادتي وليس من أية سلطة خارجية، مثل الله^(٧٣) أو الوحي. في المقابل، فإن قانون التبعية يلزم الكائن العاقل وفق «اليوديمونيا» (*eudaimonia*) [السعادة] أو مبادئ الصالح العام. وهكذا فإن الأمر المطلق إنما ينشأ عن الحكم بأن استقلالية الإرادة هي المبدأ الأخلاقي الوحيد.

ومن أمثلة كانط على الواجبات التي توضح أن تطبيق الأمر المطلق واجب أن لا نعد بما ننوي عدم القيام به^(٧٤)، حيث يستبعد الجمع بين مبدئين يناقض أحدهما الآخر^(٧٥). والقاعدتان أو المبدآن المعنيان هما على التوالي: «يجب على الناس تصديق ما يقال لهم من وعود»، وفي الوقت نفسه، «من الصواب ألا يعتقد أي شخص في مثل هذه الوعود»^(٧٦). غير أنه في حالة تعميم القاعدة الأخيرة، سوف

٧١ انظر: ج.إي. أتويل، «الغايات والمبادئ في الفكر الأخلاقي عند كانط» *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*، مارتينوس نيهوف، ١٩٨٦، صفحة ١٤٧.

٧٢ أبوت، المصدر السابق، القسم الثاني، صفحة ٩٨.

٧٣ نورمان كيم سميت (محرر)، «نقد العقل المحض عند إيمانويل كانط» *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*، ١٩٣٣، صفحة ٦٤٤، (A819/B847): «حتى الآن، بقدر ما يكون للعقل العملي الحق في أن يكون الموجه لنا، يتعين ألا نعتبر الأفعال ملزمة لأنها أوامر إلهية، بل نعتبرها أوامر إلهية لأننا نشعر إزاءها بالزمام داخلي».

٧٤ أبوت، المصدر السابق، القسم الثاني، صفحة ٤٠.

٧٥ أي مبدأ عدم التناقض.

٧٦ للاطلاع على موجز عن المهامة بين الاتساق المنطقي والقيمة الأخلاقية انظر: و.ت. ستيس، «مفهوم الأخلاق» *The Concept of Morals*، ماكميلان، ١٩٣٧، صفحة ٣٢-٣٥.

ورقات طابة

تفقد الوعود قيمتها. ولأن الاعتبارات المنطقية توجب ألا يناقض الفعل نفسه، فإنه ثمة واجب يلزم بالبر بالوعد امتثالاً لمبدأ عدم التناقض.

ومن المهم أن نلاحظ أن كانط يباهي هنا بين اتساق الفعل المنطقي والخيرية الأخلاقية، على الرغم من أن مبادئ الاتساق المنطقي، أو السلوك حسب مبادئ منطقية صورية، عاجزة بذاتها عن طرح تعريف لما هو صادق أو خير أخلاقياً. يتعين دائماً في تعريف الصدق أن يرتهن بقوة فوق منطقية، لأنه ليس بمقدور المنطق أن يتحقق من صدق القضايا إلا عبر لزومها من قضايا صادقة. وبوجه عام، ليس بمقدور المنطق، بوصفه علماً، تأمين الحجج على صدق القضايا، فهذه مهمة علم الإلهيات، علم المبادئ الأولى. ولئن كانت كل قضية صادقة متسقة منطقياً، فإنه لا يلزم أن تكون كل قضية متسقة منطقياً صادقة (من منظور ما بعد منطقي). قد يكون الفعل الشرير متسقاً منطقياً، كما في المجتمع الذي يعتبر أكل لحوم البشر مسلماً جائزاً أخلاقياً، وبالرغم من أنه غير مقبول أخلاقياً عند الكائن العاقل، قد يعدّه كانط تطبيقاً لنزعه الصورية. ثمة إذن إخفاق في التمييز بين الأخلاقي واللاأخلاقي وفق أسس ليست نسبية، وهذه هي أغلوطة كانط الأساسية.

وفيما يتعلق بالتبعية، يقرّر كانط بأسلوب مرتبك في كتابه «تأسيس ميتافيزيقيا للذهن»، و«تحليل العقل العملي»، أن السعادة بوصفها غاية شيء مرغوب فيه عند الكائن العاقل، وأنه عاجز عن تجنب هذا الميل نحوها^(٧٧). وهذا

٧٧ هناك فقرتان توضحان هذا التكرار للمذهب الأرسطي، يستهل الأول بقوله: «غير أن هناك غاية» واحدة «يمكن افتراض نسبتها إلى كل الكائنات العاقلة (بقدر ما تسري الأوامر عليها، باعتبارها كائنات تعول على غيرها)، ومن ثم فإن هناك هدفاً واحداً ليس لديها فحسب، بل لنا أن نفترض يقيناً أنه لديها بضرورة طبيعية، وهو السعادة». انظر: أبوت، «المبادئ الأساسية لميتافيزيقيا الأخلاق» القسم الثاني، صفحة ٣٢.

أما الفقرة الثانية: «السعادة بالضرورة منتهى أمل كل كائن عاقل، ولذا محتم أن تكون مبدأ محددًا لرغبة هذا الكائن». انظر: أبوت، «تحليل العقل العملي المحض» *Analytic of Pure Practical Reason*، صفحة ١١٢.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

مربك تمامًا لأنه يستبعد اعتبار الرغبة في السعادة دافعًا لأخلاقية الفعل، وهذه عمليًا فكرة مستحيلة. وفي «تحليل العقل العملي»^(٧٨)، يسهب في هذا بتوضيح أن لدينا رغبات تثير مشكلة مفروضة علينا بسبب طبيعتنا المتناهية، وإشباع حاجتنا في هذه الظروف يرتبط بشعورنا الذاتي بالألم والمتعة. وهو يسمي هذا مبدأ التحديد المادي الذي لا يُعرّف إلا تجريبيًا ومن ثم يعدّ ذاتيًا وليس كليًا. ووفق هذا المبدأ، فالألم والمتعة الذاتيان عند كل كائن عاقل هما اللذان يحددان مكن سعادته، وهذا يرسّخ بسبب طروئه مبدأً عمليًا عارضًا يختلف عما هو مطلوب كي يصبح قانونًا. غير أن تعريف كانط يعتبر الألم والمتعة وقائع حسية، ومن هنا يعدّهما متجاوزين، بينما السعادة (اليوديمونيا) ليست مقيدة بالحسي مجردًا أو الفهم المشترك للسعادة، بل تعني نشاط النفس وفق الفضيلة الكاملة^(٧٩). وحسب أرسطو (Aristotle)، هي ليست مجرد حالة من السعادة الزائلة، بل هي أقرب إلى أن تكون حالة وجودية.

ولا سبيل عند كانط لتجاوز العارضية حتى لو كان هناك إجماع بين أفراد مجتمع ما حول ما يشكل ألمًا أو متعة، وذلك بمقتضى عجزنا عن تجنب ميولنا الخاصة. غير أن الشعور بالسعادة بسبب سماع أخبار سارة أو إرضاء الله بفعل ما من غير الممكن تحديد موضعه في جزء بعينه من الجسد، فهو يعمّ مجمل كيان المرء، كما أنّ السعادة الأخلاقية قد تكون كلية لأنها تؤثر في كيانه الجوهري. وباستطاعة المرء أن يلحظ هذا في تأدية صلاة الجماعة، التي هي سمو بالنفس إلى فضاءات موضوعية ومتعالية، يحدد الإرادة ويشكل موضوعها.

ومهما يكن من أمر، يمكننا القول إن إصرار كانط على دافع الفعل، يعدّه اعتبارًا وحيّدًا، لا يكفي لتأسيس أخلاق ذات دلالة كلية، لأن القول بأن مبرر

٧٨ أبوت، «تحليل العقل العملي المحض» *Analytic of Pure Practical Reason*، صفحة ١١٢-١١٣.

٧٩ و.ف.ر. هاردي، «النظرية الأخلاقية عند أرسطو» *Aristotle's Ethical Theory*، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٦٨، صفحة ٢٠.

ورقات طابة

خيرية الفعل الأخلاقية هو قابليته للتعميم يستثني قطاعاً واسعاً من الأفعال الأخلاقية. ولا ريب أن الزاهد الذي يقوم بأعمال تقشفية يؤدي أفعالاً أخلاقية، على الرغم من أن أفعاله ليست مطلوبة من الجميع، ولا سبيل لجعلها قوانين كلية. وعلى نحو مشابه، من يمارس عملاً تفليلاً يؤدي دون شك عملاً أخلاقياً، على الرغم من أنه لا سبيل لجعل عمله قانوناً كلياً. وفي هذه الحالة الأخيرة، لا يسمح نسق كانط بترتيب الخير أخلاقياً، لا من حيث الكيف ولا من حيث الكم. وفيما يتعلق بالاستقلالية، سيء كانط فهم حقوق الله الوجودية علينا. الكائن المخلوق مستقل بمعنى ما، غير أن هذه الاستقلالية مستمدة من فعل الخلق نفسه. وهذا يستلزم أن المخلوق فقير إلى الله أو «الوجود»، بوصفه أساساً جوهرياً لظرفه. بتعبير آخر، إن طبيعتنا التابعة وجودياً تفرض أن تكون استقلاليتنا موضوعاً للإرادة الإلهية لا لإرادتنا. فالله موجود عند كانط بمعنى اختزالي، كطريقة في تبرير أخلاقياتنا لأنفسنا بوصفنا بشرًا، من حيث إنه مصادرة أخلاقية (مُسلّمة أخلاقية)؛ وهكذا فيعني ذلك ضمناً أن الإيمان بالله إيمان عملي صرف وليس نتيجة قناعة كونتها أسباب عقلية^(٨٠). وكما سبق ذكره، فإن حجة النفع هذه واهية وغير مقبولة في علم الوجود (الأنطولوجيا).

وفي الجزء قبل الأخير من كتاب «نقد العقل المحض»^(٨١) يولي كانط اهتمامه للبراهين التقليدية على وجود الله وابتدائها وفق موقفه المعرفي (الإبستمولوجي) الأحادي. ففي المقام الأول، أي لجوء يقوم به عقلنا التأملي إلى مبدأ السببية/ العلية من أجل الحصول على برهان، هو لجوء إشكالي لأنه محتم على المبدأ أن يكون مجرد مبدأ ذاتي للعقل تعوزه الشرعية الوجودية^(٨٢). وللسبب نفسه، لا جدوى

٨٠ نورمان كيم سميث (محرر)، المصدر السابق، صفحة ٢٩، (BXXX).

٨١ انظر: الكتاب الثاني، الفصل الثالث من «الجدل الديالكتيكي المتعالي» *Transcendental*

Dialectic، نورمان كيم سميث (محرر)، المصدر السابق، صفحة ٤٨٥-٥٣١.

٨٢ انظر نقاشاً حول هذا في: ر. غاريغو-لاغرانش، «الله الواحد: شرح على الجزء الأول من

الخلاصة اللاهوتية للقديس توما» *The One God: a Commentary on the First Part*

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

من البرهان المبني على عارضية الأشياء. عند كانط، الإله نتاج للعقل الخالص في بحثه عن وحدة غير مشروطة تؤلف بين كل المحاميل^(٨٣). هذا أساس فكرة الإنسان عن الإله، فهو مصادرة يحتاجها لممارسة حياته وفق أساس أخلاقي ذي معنى. وفيما يشترط كانط، الوعي بالقانون الأخلاقي حقيقة لا سبيل لاشتقاقها من أي شيء أكثر نهائية من القانون الأخلاقي نفسه^(٨٤)! على ذلك فإنه لا يكون عنده مشروعاً إلا إذا ثبت أنه مؤسس ذاتياً (نومينا)، لأن إمكان هذا الوعي إنما يرجع تحديداً إلى نشاط الاستقلالية الذي يمارسه كائن حقيقي ذاتي، هو الله.

والخلل الأساسي في نسق كانط هو رفضه السماح لمبادئ علم الإلهيات بأية سطوة خارج العالم الظاهري، ومن ثم سماحه لها في هذا العالم بشرعية ذاتية فقط. وهو يانكار البرهان الوجودي إنما يشكك في صحة الأفكار الأولية والمبادئ الأولى من منظور وجودي. وبسبب هذا الإنكار تتمزق العلاقة الضرورية بين العقل والمعقول، وبناءً على ذلك يُنكر أيضاً العقل بموجب عدم وجود معقولٍ مقابل. وإذا كان موضوع العقل الأساسي والصورى كائناً معقولاً^(٨٥)، فإن هذه العلاقة بين الاثنين تُنكر في نسق كانط عبر الاستعاضة عن المبادئ العقلانية بمبادئ تركيبية «قبلية» لاعقلانية. ومن ثمّ يعني هذا استحالة وجود معرفة بالوجود ولن يكون - كما أكد أرسطو - في وسع المرء آنذاك أن يؤكد أي شيء عن الوجود أو عن وجود نفسه أو أفكاره. فإذا أنكرت الشرعية الوجودية للعقل فلن يكون هناك بعدئذٍ شيء معروف، وإنّما فكرةٌ عن شيء. وإذا كانت هذه هي الحالة فلن يكون هناك تمييز بين فكرة الشيء ووسيلة العقل في الحصول على معرفة به. وعلى هذا تصبح علّة الفهم ملازمة لفعل الفهم المباشر لا تنفصل عنه.

of St. Thomas' Theological Summa، ترجمة دوم بيد روز، هيردر، ١٩٤٣، صفحة

١٠٨، تنمة.

٨٣ نورمان كيم سميث (محرر)، المصدر السابق، صفحة ٣٦٦ (A403-A405).

٨٤ أبوت، المصدر نفسه، صفحة ١٢٠.

٨٥ أرسطو، «الميتافيزيقا» *Metaphysics*، الكتاب الرابع، الفصل الرابع والخامس.

ورقات طابة

وإذا كان الله موجودًا - حسب كانط - فسوف نخضع لقوانينه لا لقوانيننا. وإذا كنا خاضعين فقط لقوانيننا، فإن هذه الاستقلالية تعاني من خلل وغير قادرة على خلق إلزامات حقيقية. أما إذا كنا الجهة التي شرّعت قوانينها، فيلزم أن يكون بمقدورنا نقض أي قانون ننشره - مثل أي مشرّع. غير أن كانط يرى أننا مشرّعون تعوزنا هذه القدرة، ومن ثم لنا أن نسأل عن الجهة التي ندين لها بفضل حيازة سلطة التشريع؟ أين إذن استقلاليتنا، أين حريتنا؟ من جهة أخرى، إذا كنا قادرين على إلغاء قوانيننا، فما الذي يقيض وجود أية إلزامات حقيقية؟ وإذا كان الأمر المطلق محتمًا بسبب طبيعتنا، فمن شكّلها بحيث تكون على هذا النحو؟

لقد كانت هذه معاناة موجزة، ولا غرو، فنحن لم نبغ من هذه الدراسة دحض كل الآراء الكانطية. فهذه مهمة غير واقعية وعصية بسبب ضيق مقام الدراسة وحدود قدرات صاحبها. إننا لم نرد سوى تشكيل سابقة لوضع الخطاب الإسلامي الساعي إلى التحرر من السلطة الدينية في السياق الذي يناسبه. وكان كانط قد قام بدور حاسم في فتح الباب لمفكرين من أمثال شلايرماخر (Schleiermacher)^(٨٦)، الذي مهدت مناصرته للاستقلالية الدينية ورفضه للسلطة الدينية التقليدية الطريق أمام المسيحية الإنجيلية وأشكال عاطفية أخرى من البروتستانتية، كما كان المسار الذي رسمه كانط محاولة ضمن الموروث البروتستانتي لحماية صورته من نزعة التقوى اللوثرية. وقد كرس أساسًا افتراض الفردانية التحررية (الليبرالية)، حيث يتعين حسم مسائل الحقيقة بشكل مستقل عن رغبات أو آمال أي شخص، في مقابل مسائل القيم، القابلة للتكييف والاختيار الفردي وفق معايير بعينها^(٨٧).

٨٦ انظر: «حول الدين» *On Religion*، تحرير وترجمة جون أومان، كيجان، بول، ترنتش، تروبنر وشركائه، لندن، ١٨٩٣، صفحة ٤٧: «ولكن متأكدًا من أن الإنسان لا يمكن أن يكون نقيًا، مهما كمل فهمه لهذه المبادئ والتصورات [أي اللاهوتية]، ومهما اعتقد أنه يجوزها في ضميره وبأوضح صورة، ما لم يستطع إثبات أنها نشأت في نفسه، وأنها تخصه وحده لكونها نتاج شعوره».

٨٧ انظر: ألساير ماكينتاير، «ضد صور الذات للعصر» *Against the Self-Images of the Age*، دو كورث، ١٩٧١.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

غير أن التأثيرات أو المؤثرات التي نجمت عن هذه الأفكار أحدثت تشعبات تجاوزت العالم المسيحي. ومن المفارقة الغربية أن من يدعون أنهم مصلحون من أمثال شحرور يؤيدون إصلاحًا للإسلام تأسيسًا على تطهير مزعوم للعقيدة من إضافاتها التاريخية الخارجية^(٨٨)، وفق فلسفة لم تكن سوى إضافة خارجية غريبة للموروث المسيحي البروتستانتي.

أغلوطة «الصفحة البيضاء»

أعني بهذه الأغلوطة فكرة أن التراث الإسلامي قابل لأن يؤول من جديد عبر تجريد نفسه من التطورات التاريخية، التي يعدّها أديعاء الإصلاح إضافات خارجية غريبة، سعيًا إلى رؤية صحيحة وموضوعية ومحيدة. وفي حين يرغب هؤلاء «المصلحون» في العودة إلى حقبة نقية بعينها، على طريقة أتباع حركة محمد بن عبد الوهاب في منطقة نجد في الجزيرة العربية، فإن شحرور يفضل البدء من نقطة الصفر. وتتعين خطته في إعادة تأويل الدين وفق الواقع الراهن، مستبعدًا أكثر من ١٤٠٠ عام من التاريخ الإسلامي. ويبدو أنه قد فاتته سخف هذه الفكرة التي وضعت في مأزق. ذلك أن القيام بهذه المهمة يجب أن يؤسس على سلطة لا يمتلكها شحرور وليس له أن يمتلكها، أو يؤسس على حجة مبررة محكمة، وهذا ما يفشل في القيام به عبر اكتفائه، مستخدمًا أساليب ذاتية،

٨٨ انظر مقابلة شحرور الصريحة عام ١٩٩٦ مع ديل إيكلمان في QMC، صفحة ٥٠٨: «فهمت بشكل غامض في الفترة ١٩٦٤-٦٥ أن أية نظرية فكرية (أيدولوجيا) لا تشمل نظرية في المعرفة ليست مكتملة حقيقة. وقد لاحظت آنذاك أن أولى الخطوات تتعين في تشكيل نظرية في المعرفة والوعي البشري، العلاقة بين الأشياء خارج نفسي والأشياء في ذهني... هذه العلاقة هي المسألة الأساسية في الفلسفة، وستظل كيفية تحسين فهمنا لها يظل دوماً المسألة الأساسية». وعلى نحو ملاحظ تشرب شحرور الصياغة الكانطية للواقع، فهو يمثل لفكرة أن المشكلة الأساسية في الفلسفة هي التفكير في الطريق المعرفي الفكري المسدود سالف الذكر.

ورقات طابة

بفرض دلالات وتعريفات ماثوثة في نصّه^(٨٩). وما يصرح به هو أن دين الإسلام كما وصلنا عبر التاريخ تعرض لسوء فهم، وسوء تأويل، ولم يتحقق لأكثر من ١٤٠٠ عام، إلى أن رأّت شروحات شحرور النور^(٩٠)! وهذا الوهم المتخيل لم يكن ممكناً إلا بسبب اعتقاد شحرور في خرافة التقدم الحتمي، التي تهيئ البشر، بفضل التقدم التقني الذي يشهده العالم المعاصر، للاعتقاد بأنهم أكثر حكمة من أنبياء وأولياء الماضي، كما لو أن هذا التقدم قادر بنفسه على ضمان تفوق فكري وأخلاقي عند كل إنسان^(٩١).

ويجهد شحرور نفسه في عرض الإسلام على أنه دين وقع مذهبياً في شَرَك «علماء» استحواذيين ملكت عليهم الشعائر أنفسهم، وأساؤوا فهم رحابة القرآن بسبب ارتباطهم بتأويل تأسس على حياة الرسول ﷺ، التي يعتقد شحرور أنها فقدت أهميتها بسبب انتهائها إلى عصر بدائي. وتشكيل أركان العقيدة وفق حياة

٨٩ من الأمثلة الواضحة على هذا إعادة تعريف شحرور لكلمتي «الإسلام» و«الإيمان» في QMC، صفحة ٤٤-٥٥: «الفرق الأساسي بين هذين النوعين من العقيدة هو أن الإسلام هو الميل الفطري (الباطني) عند كل الناس في هذا العالم، في حين أن الإيمان شكل من العبادة الشعائرية يتناقض مع ميل الإنسان الفطري».

٩٠ انظر QMC، صفحة ١٧٩: «نحن اليوم في وضع أفضل لفهم الآيات التشريعية في الرسالة الإلهية بسبب التقدم الذي حققته العلوم الإنسانية والطبيعية. ولنا أن نقول بثقة إننا تجاوزنا صحابة الرسول في هذا الخصوص، إذا ما استثنينا بطبيعة الحال ما يتعلق بمجال الشعائر».

٩١ لخص كرستمان بأسلوب بليغ هذا السخف في مقدمته التي يختتم بها، في QMC، صفحة xxxviii: «تكمن أول خطوة في التفسير القرآني في مقارنة القرآن وفق فهم معرفي للواقع المتجذر في خطاب الطبيعة والكون والمجتمع الإنساني الأكثر تقدماً. وما إن يقارب على هذا النحو، يلزم ألا يحدث تناقض بين أية قراءة لآية من آيات النص والعقل البشري (وفق ما غذي بيانات علمية من العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية)، أو الواقع التجريبي (أي المسير كلية للإدراك الحسي البشري). ويلزم من هذا وجوب أن تسبق دراسة البيانات التجريبية المستمدة من الواقع الموضوعي دراسة فقرات بعينها في النص القرآني، ووجوب التوقف عن الإحالة إلى التأويلات الراهنة للقرآن التي تعوزها النظرة المعرفية المعاصرة وتفشل في اعتبار أحدث الاكتشافات (وهذا يشمل بالطبع الأعمال التي أنجزت في العصور الوسيطة)».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

الرسول ﷺ لا ينجح عنده إلا في إرهاب الدين بتركة لا تحسن توظيف إمكانات القرآن، الذي يتوجب تأويله بعد إزالة هذه العوائق وفق استحقاقات الحداثة^(٩٢)، سعيًا إلى التحرر من السلطات الدينية الخادمة لمصالحها الذاتية، والانعقاد من تدين يتضارب مع المصالح التجارية والاقتصادية والسياسية التي تحرص عليها الأمم المتقدمة ويلزم الأمة الإسلامية التآسي بها والحرص عليها.

وينجز شحرور هذه المهمة عبر إعادة تعريف اعتبارية لمفردات مألوفة باستخدام دلالات وفروق دقيقة ومنعزلة كليًا عن دعائمها التقليدية، ثم تطبيق هذه المفردات بأسلوب يبدو سلسًا حسب فهمها الجديد^(٩٣). وهذا يسمح له فوق كل شيء بالتفصيل في محاوره دون خشية من التعرض إلى أي نقد، لأن عزوه للدلالات المتسم بطابع ذاتي سوف يكون بالضرورة غريبًا على أي باحث. ويشكل هذا الاستخدام لتصنيفات تقليدية وتصورات مألوفة بدلالات محرفة ومنزوعة من سياقاتها أداة فعالة في تضليل الناقد التقليدي، وفي إعطاء القارئ العابر قليل الخبرة انطباعًا بأن المؤلف على دراية بالمجال الذي يطعن فيه. ومن المرجح أن يؤول رفض العلماء التقليديين له على أنه يعكس عجزهم، بل زيفهم، في مقابل تأويل أفضل وصحيح للدين.

ومن المفيد أن نبدأ بتقصٍ موجز لأساس الرؤية التي تقضي بأن الموروث الديني قابل لأن يعاد تأويله «من نقطة الصفر» في فترة زمنية بعينها. وكانت فكرة التخلي عن كل الآراء السائدة في مقاربة الموروث قد هيمنت في أوروبا بعد عصر

٩٢ انظر مثلاً QMC، صفحة ٤٩٤.

٩٣ يتضح هذا بشكل رائج في المعاني التي يستحدثها لمصطلحي المسلم والمؤمن؛ حيث يرتبط الأول عنده بالإسلام والثاني بالإيمان. المسلمون هم المصادقون على الإسلام، من لديهم اعتقاد عام بوجود الله على الرغم من أنهم قد ينتمون إلى دين آخر أو لا ينتمون إلى أي دين؛ والمؤمنون هم أتباع النبي ﷺ في ممارسة الشعائر وتطبيق أركان الإسلام الخمسة. QMC، صفحة ٥٥-٦٠. المثير أن كانط وبرجسون ووايتهد يسلكون مسلكًا مشابهًا، وبأسلوب يشي بتعقيد الفكرة. ولكن كما هو الحال دائمًا، التعقيد ليس أمانة على العمق الفكري.

ورقات طابفة

النهضة. وأول من افترض هذه الفكرة هو فرنسيس بيكون في عمله «الوسيلة الجديدة» (*Novum Organum*) الصادر عام ١٦٢٠^(٩٤)، حيث حرص على تجديد العلوم النظرية والعملية عبر خلق منهج بحثي جديد^(٩٥) يزاوج بين العقل والملكمة التجريبية، «في ضوء حقيقة أن الفصل بينهما قد أربك شؤون الجنس البشري»^(٩٦). ويعرض بيكون منهجه الجديد على النحو التالي:

ثمة سيبلان لا ثالث لهما للبحث عن الحقيقة واكتشافها. ينطلق الأول من حواس وجزئيات أكثر البديهيات عمومية؛ ومن هذه المبادئ، التي تعتبر حقيقتها ثابتة وراسخة، يخلص إلى الحكم وإلى اكتشاف البديهيات المتوسطة. وهذه هي الطريقة السائدة الآن. أما السبيل الثاني فيستمدّ البديهيات من الحواس والجزئيات، وترتفع في صعود متصل، إلى أن تصل في النهاية إلى أكثر البديهيات عمومية. وهذه هي الطريقة الصحيحة إلا أنّها لم تجرب بعد^(٩٧).

وخصوصاً المنهج سالف الذكر المطبق في العقل البشري هي المذاهب الرائجة. ووفق هذا يجب ألا يؤسس تقدم العلم على «إضافة» أشياء جديدة «أو تطعيم»

٩٤ «لم يأت حتى الآن شخص ذو عقل وهمية بما يكفل تمكينه من رفض كل النظريات والأفكار السائدة، وتطبيق الفهم، الذي بينا إنصافه وعدله، على تقص جديد للجزئيات. وهكذا فإن المعرفة البشرية كما اكتسبناها مجرد كتلة مختلطة أسيء هضمها، مليئة بالكثير من السداجة والعرضية، فضلاً عن الأفكار الصبائية التي تشرّبناها في البداية... لا أمل إلا في ولادة جديدة للعلم؛ أي في تنميته بشكل منتظم من الخبرة وتشكيله من جديد؛ وهذا (في تقديري) شيء لن يزعم أحد أنه قام به أو فكر فيه». انظر: الحكمة XC VII في كتاب *Novum Organum* «الوسيلة الجديدة» ضمن «أعمال فرنسيس بيكون» *The Works of Francis Bacon*، تحرير جيمس سيدنغ وروبرت ليزلي إليس ودينون هيث، المجلد الرابع، لندن، ١٨٥٨، صفحة ٩٣.

٩٥ انظر، مقدمة كتاب «التأسيس العظيم» *The Great Instauration*، ضمن المصدر السابق، صفحة ١٨-١٩.

٩٦ المصدر السابق، صفحة ١٩.

٩٧ *Novum Organum* «الوسيلة الجديدة» في المصدر السابق، الحكمة XIX، صفحة ٥٠.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

أشياء قديمة بأخرى جديدة.

يتعين علينا أن نبدأ من جديد من الأسس، ما لم نرغب في
الدوران إلى الأبد في حلقات من التقدم المتواضع الذي لا
يستحق سوى الازدراء^(٩٨).

ويتحدث ببيكون بنبرة تثير القلق عن رغبته في أن «يلج» مذهبه العقول
المهيأة «دون إحداث جلبه»^(٩٩). وما يقف في طريق هذه التهيئة أربعة أصناف من
الأصنام. الصنف الأول هو «أصنام القبيلة»، التي لها أساس في الطبيعة البشرية.
فليس الإنسان مقياسًا للأشياء لأن إدراكاته الحسية تتم وفق المقياس الفردي لا
الكوني، هذا يعني أن الذاتية في الطبيعة البشرية أمر لا مناص منه^(١٠٠). الصنف
الثاني هو «أصنام الكهف»، وهي أخطاء الاستعداد الذاتي^(١٠١)، وهي على مستوى
أدنى حتى من ذاتية الطبيعة البشرية. أما الصنف الثالث فيسميه «أصنام السوق أو
الفضاء العام»، وهي أخطاء الرأي العام واللغة^(١٠٢). والصنف الرابع هو «أصنام
المسرح»، التي تمثل الأخطاء التي تروج عبر الأنساق الفلسفية^(١٠٣). وهذه الأنساق
السايدة لا تختلف عن المسرحيات التي تحكي عن عالم خيالي أو غير واقعي، وهي
تؤدي إلى إفساد الفلسفة عبر مزجها بالخرافات والافتراضات اللاهوتية.

وأساس منهج ببيكون هو تمكين الإنسان من السيطرة على العالم الطبيعي عبر
فكرة الصور. والصور المعرفية عنده هي الجواهر أو العلل الصورية. فأن تعرف
صورة ما هو أن تستوعب وحدة الطبيعة في جواهر قد تكون متباينة تمامًا. وفي
هذا المخطط، غاية ببيكون من حصر المعرفة في علة فاعلة ومادية هي حبس المرء

٩٨ المصدر السابق، الحكمة XXXI، صفحة ٥٢. وانظر أيضًا الحكمتين XXXVI-XXXII.

٩٩ المصدر السابق، الحكمة XXXV، صفحة ٥٣.

١٠٠ المصدر السابق، الحكمة XLI، صفحة ٥٤.

١٠١ المصدر السابق، الحكمة XLII، صفحة ٥٤.

١٠٢ المصدر السابق، الحكمة XLIII، صفحة ٥٤-٥٥.

١٠٣ المصدر السابق، الحكمة XLIV، صفحة ٥٥.

ورقات طابة

في عالم الحواس. وبعد قيامه بالعمل الشاق (بتنظيف الاصطبلات) من الأصنام المحددة آنفًا [بمعنى إزالة العقبات]، يشرع في تشييد نسقه الخاص المؤسس على المنهج الاستقرائي، وذلك بتشكيل جداوله الأربعة^(١٠٤). بيد أن نهج الاستبعاد والرفض^(١٠٥) الذي تعرضه هذه الجداول ليس عمليًا، إذ يستحيل تشكيل القوائم المفترض لزومها لعزل علة فردية من آلاف العلل لتفسير النتيجة. ثم إن منهج الاستبعاد لم يطبق تاريخيًا حتى من قبل بيكون نفسه. إلا أن فكرة «الصفحة البيضاء» (*tabula rasa*) استوعبت تاريخيًا وأحدثت أثرها في الفكر الفلسفي اللاحق.

مرة أخرى، يتعين الخلل الأساسي في نسق بيكون في إنكار نظرية علم الإلهيات، التي يرفضها مباشرة في صالح فلسفة مشحونة ذاتيًا لا تتجاوز حدود صاحبها. وقد تسرب هذا إلى الفكر الغربي عبر الدعوة إلى تطهير الذهن من المذاهب المقبولة، حيث أنجز ديكارت عملية التطهير هذه في كتابه «خطاب في المنهج» (*Discourse on Method*) لتوضيح ضرورة تشكيل منهج بحثي للتحقق مما يمكن الاعتقاد في أنه متيقن^(١٠٦). أصبحت عند هذين الفيلسوفين فكرة

١٠٤ جدول الحضور؛ جدول الانحراف أو الغياب في الجوار؛ جدول المقارنة؛ جدول الغياب أو الرفض. الطريقة التي تعمل بها هذه الجداول على هذا النحو، إذا رغب المرء في تحديد طبيعة شيء ما، سوف يستخدم الجدول الأول كي يشكل قائمة بالأشياء أو العمليات التي يعرض فيها الشيء المعني نفسه؛ الجدول الثاني قائمة بالأشياء أو العمليات التي يغيب فيها، دون أن يكون هناك ما يعارضه؛ والثالث قائمة تقارن فيها درجاته؛ أما الجدول الرابع فقائمة بالأشياء أو العمليات التي تتضارب مع الشيء قيد الدراسة. ومن مقارنة هذه القوائم يتعرف المرء على علة الشيء ويحصل على فهم لطبيعته. وفي هذا السياق، يستخدم بيكون طبيعة الحرارة مثالاً. بيكون، المصدر السابق، صفحة ١٢٧-١٥٨.

١٠٥ «يتعين على الاستقراء المفيد حقيقة أن يفصل الطبيعة عبر عمليات رفض واستبعاد مناسبة». بيكون، المصدر السابق، i، ٥٠١. وبالطبيعة يقصد بيكون العلة.

١٠٦ يضع ديكارت أربع قواعد أساسية لتطبيق منهجه. «أولها أن لا أقبل أي شيء بوصفه صادقًا ما لم أكن أعرف بشكل يبين أنه كذلك: أي أن أحرص على تجنب الاندفاع والمحابة، وأن لا أضمن في أحكامي إلا ما يعرض نفسه بوضوح ويتميز لذهنني على نحو يحول دون الشك فيه». الخطاب الثاني في «خطاب في المنهج والتأملات» *Discourse on*

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

المنهج^(١٠٧) أو الأسلوب السمة المهيمنة على المذهب الفلسفي، وإن كان ديكرارت أكثر تحفظاً في هذا الشأن^(١٠٨). غير أن كليهما يفشل في التمييز بين المذهب والمنهج. المنهج هو السبيل التي يمكن أن يصل به المرء إلى المذهب، بوصفه نظاماً تتعين ملاحظته في سلسلة من الأفعال من أجل الوصول إلى هدف بعينه. وقد يكون المنهج فعالاً (أي جيداً) أو غير فعال (أي رديئاً)، لكنّ أحدًا لا يمكنه الحديث عن المنهج بأنّه صحيح أو باطل. والتركيز الديكارتي على المنهج إنما هو على حساب المذهب، ولا سبيل لاستخدامه في حسم مسألة صحة المذهب أو بطلانه، لأن المنهج يعمل على أساس ترجيحي^(١٠٩).

وقد بقيت النزعة المدرسية (scholasticism) التي حاول ديكرارت الإطاحة بها غاية في الوضوح فيما يتعلق بالمبدأ القائل بقدرة الفهم على تجاوز عالم المظاهر. ذلك أن الفهم عنده قادر على معرفة جوهر (ماهية) موضوع الإدراك المعرفي، وهو الذي يجعل الظواهر قابلة لأن تعرف. وقد حاول ديكرارت وضع أساس لليقين في مجالات لاهوتية وفلسفية شبيهة بما نجد في العلوم الرياضية، فيما اعتبر هذا الأساس أيضًا مبدأ معرفيًا (إبستمولوجيًا) موحدًا. وهذه مسألة لها صلة بشحرور لأن موقفه يشكل قيدًا على الحرية الفكرية، من حيث إنه يرى أن التقدم في المعرفة قد أثبت عدم مناسبة الاعتقاد الديني التقليدي للعصر. وعلى الرغم من

the Method and the Meditations، ترجمة ف. إي. سوتكليف، كتب بينغوين، ١٩٦٨، صفحة ٤١. وأيضًا: «... وفيما يتعلق بكل ما سبق لي قبوله من آراء، لا يسعني سوى التخلص منها جميعها كي أستعيض عنها بآراء أفضل أو حتى بالآراء نفسها، بعد أن أكون قد أجريت عليها تعديلات وفق معيار العقل». الخطاب الثاني في المصدر السابق، صفحة ٧٣. وأيضًا: «.. لقد ظللت دائمًا متشبّهًا بالقرار الذي أخذته.. على ألا أقبل أي شيء لا يبدو لي أكثر وضوحًا و يقينًا من براهين علماء الهندسة». الخطاب الخامس في المصدر السابق، صفحة ١٦.

١٠٧ يشير المنهج هنا إلى النظام أو العملية المستخدمة في السعي وراء اليقين أو الحقيقة. ويجب أن يقال إن العلم الحديث يعتمد المنهج عملية منتظمة.

١٠٨ الخطاب السادس في المصدر السابق، صفحة ٧٧.

١٠٩ بافتراض شيء، يلزم آخر.

أن تطبيق هذا القيد سوف يؤدي إلى نتائج كارثية، فإنه مبني على نتائج تم التوصل إليها وفق قاعدة فلسفية، نجزم ببطلانها^(١١١). وفي حالة ديكارت، لم تكن نتائجه بأهمية المنهج الذي استحدث لتمييز المعرفة الحقة، وقد أورث هذا المنهج تركة أثرت كثيرًا في الفكر المعاصر وفي الفكر الذي يوصف بالتقدمي^(١١٢).

وتوجد أساسًا ثلاثة عناصر في منهج ديكارت^(١١٣). يعلن الأول وجوب رفض كل معرفة قابلة للشك باعتبارها باطلة^(١١٣). وهذه قضية يصعد بها ديكارت إلى مرتبة المبدأ الوجودي، حيث يوظفها في الفصل بين القضايا الصادقة والقضايا الباطلة. وفق هذا المبدأ، يتوجب رفض كل قضية يساورنا حولها أدنى شك

١١٠ بخصوص تصور شحور (الغامض كلاميًا) للحرية في هذا العالم، انظر: QMC، صفحة ٥٩، هامش ٥٠: «لاحظ أن البشر عباد الله، وليس عبيده. عباد الله يحظون بحرية الاختيار، على المستويين الفردي والسياسي، في حين أن عبيد الله لا يحظون بمثل هذه الحرية. وعباد الله قادرون على تطبيق العدالة في المجتمع، في حين أنه ليست لدى عبيد الله مثل هذه القدرة. ما يطلبه الله من كل إنسان هو العبادة لا العبودية. ولذا فإننا عباده في هذا العالم (لكننا أحرار في الاختيار بين الطاعة والعصيان)، في حين أننا نصبح في الحياة الآخرة عبيده، لأنه لا خيار يبقى للبشر آنذاك».

١١١ حين سئل عما إذا كانت لديه شكوك، أجاب شحور: «نعم، حين كنت في روسيا، وبدأت في قراءة القرآن، علمت أنه علي أن أتخلص من شكوكي. كيف؟ لقد رغبت في امتحان مصداقية القرآن. ثمة شكوك مشابهة ساورت إبراهيم، ومن شكوكه بلغ اليقين. وكنت قرأت عن نظرية في الشكوك في كتاب ديكارت *On the Method of Seeking Truth in the Sciences* (طريقة الوصول إلى الحقيقة). من المفيد أن تكون لدينا شكوك، فنحن نصل إلى الحقيقة عبرها». QMC، صفحة ٥٠٩.

١١٢ بخصوص منهج ديكارت، انظر: أنتوني نوتنغ، «مدى ثبات الأساس» *How Firm a Foundation*، شيد وورد، نيويورك، ١٩٣٩؛ وجاك ماريتان، «حلم ديكارت» *The Dream of Descartes*، Editions Poetry، لندن، ١٩٤٦؛ وهنري غوهاير، «الفكر الديني عند ديكارت» *La Pensée Religieuse de Descartes*، فرين، باريس، ١٩٢٤.

١١٣ الخطاب الرابع في المصدر السابق، صفحة ٥٣: «لاحظت منذ زمن طويل أنه فيما يتعلق بأمور السلوك، يحتاج المرء أحيانًا إلى آراء يسترشد بها، كما لو أنها بمنأى عن كل شك، على الرغم من أنه يعرف أنه مشكوك في أمرها كما أسلفت؛ ولأني أردت أن أركز حصريًا على البحث عن الحقيقة، فكرت أنه يتوجب علي القيام بعكس ذلك، ورفض كل ما يساورني حوله أي شك على أنه باطل بطلانًا مطلقًا، كي أرى ما إذا كان يتبقى بعد ذلك أي شيء في معتقدي يتصف بأنه يقيني بشكل مطلق».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

باعتبارها باطلة. وفشل هذا الاختبار هو أنه غير مدرَكٍ بالقدر الكافي، فإذا بشأن القضية الصادقة؟ إن القضايا عنده لا تصدق إلا حال التمكن من ثبوت صدقها، وإلا فهي باطلة. وإذا رفضت قضية معينة باعتبارها باطلة فإنه يتأكد منطقيًا صدق نقيضها. فإذا جاء خبر عن طريق مرسال من أرض قضية مفاده أن من ستكون زوجة لشخص ينوي تزوجها اسمها ليلي، جميلة، إلا أن الخبر من جراء صعوبات في خطوط الاتصال قد يعتره شيء من الشك لسبب من الأسباب، فعندئذ سيعد جاهلًا المزعوم، وفق ديكرات، باطلاً. وأكثر من ذلك، فإن القضية المناقضة، وهي أن ليلي قبيحة، ستصبح على المستوى المنطقي صادقة، مما يوجب على هذا المستوى تبنيها. والأغلوطة الأساسية هنا تكمن في المماهة بين ما لا سبيل لإثبات صدقه وما هو باطل، بدلاً من مجرد استنتاج أن عجزنا عن إثبات صدق القضية لا يكفي لإثبات بطلانها. باختصار، بديل عدم التيقن ليس متاحًا هنا. وبتصنيف ما ليس يقينياً على أنه باطل، يفتح ديكرات الطريق أمام قبول قضايا يتضح أنها لم تثبت، كون ليلي قبيحة مثلاً، وهذا ما يجعل منهجه عاجزاً عن ضمان صدق القضايا.

ويعلن العنصر الثاني أن القضايا التي يمكن إثباتها بيقين ووضوح^(١١٤). مثل قضايا الرياضيات، وحدها التي يمكن اعتبار أنه لا يرقى إليها الشك ومن ثم فهي صادقة. وهذا العنصر يعدل العنصر الأول بطرح معيار للإثبات القياسي المشترك على القضايا الصادقة كي تتبوأ منزلة اليقين. غير أن القضايا الرياضية مشتقة تحليلياً من تعريفات منطقية سبق الاتفاق عليها. وممكن جاذبية هذا النوع من التيقن هو كونه أساساً لأحكام تحليلية. فالقضية $2 + 2 = 4$ محمولة على التعريف المتفق عليه لأن 2 تتشكل من وحدتين، ولأن علامتي الجمع والمساواة تصفان عمليات وظيفية بعينها، ولأن هناك استلزماً ضرورياً ومنطقياً ويقينياً للنتاج. هذا شبيه بما يحدث في الهندسة بخصوص ما يكونه المثلث أو المستطيل،

١١٤ أو تلك الأفكار التي تتصف بأنها واضحة ومتميزة. الخطاب الخامس في المصدر السابق، صفحة ٦١.

ورقات طابة

وهذا هو اليقين الذي يأمل ديكارت في اعتباره اختباراً لصدق أية قضية في أي فرع معرفي أو بطلانها. غير أن الأغلوطة تتعين في نقل اليقين الرياضي إلى علوم فلسفية أخرى. ذلك أن الرياضيات تتعامل أساساً مع مقادير أشياء مجردة من مواضيع محسوسة، حيث الموضوع عبارة عن علل قريبة. ومن شأن هذا التجريد أن يجعل موضوع الرياضيات بسيطاً يتألف أساساً من تشكيلات ذهنية لا توجد إلا في العقل. غير أن هذه الحوادث، بمقتضى جواهرها أو طبائعها، قابلة لأن تعرف بالكامل وعلى نحو لا يتاح إطلاقاً للجواهر العادية. وعلى الرغم من أنه في وسع المعرفة البشرية فهم الأجسام الحسية، فإنه ليس بمقدورها فهم كل شيء يمكن معرفته عنها. وهذا ما يمكن وصفه بمُرَكَّب (سيزيف) في الفيزياء الحديثة.

العنصر الثالث في منهج ديكارت هو أساس هذا المنهج، أي مقولة *cogito ergo sum* «أنا أفكر إذن أنا موجود». وكما سبق أن رأينا، يتعين معيار صدق الفكرة في عرض نفسها للعيان النفسي بوضوح وتميز. وحسب ديكارت، فإن صيغة «أنا أفكر إذن أنا موجود» حقيقة لا سبيل للشك فيها، لأنها حقيقة واضحة ومتميزة، كما هو حال القضايا الرياضية. ويحدد العنصر الثالث الطريقة التي يطبق بها العنصران الآخريان. غير أنه بصرف النظر عن السخف الوجودي المترتب على أسبقية فعل التفكير على الوجود، فليس في وسع مقولة «أنا أفكر إذن أنا موجود» تجنب الشك الشامل^(١١٥). لأن لهذا النوع من الشكوك طريقته في التعامل مع مبادئ الفكر، مبدأ عدم التناقض المنطقي مثلاً. ومن شأن هذا أن يحول دون الجزم بأن «أنا أفكر إذن أنا موجود» بمنأى عن الشك، لأن صحته المنطقية لا تثبت إلا عبر مبادئ قبلت قبل تأسيسه^(١١٦). وهذه هي مشكلة ديكارت التي لا سبيل للتغلب عليها.

١١٥ يكمن السخف هنا في اعتبار التفكير قادراً على إثبات صحة الوجود، لأنه يستحيل بحكم طبائع الأشياء أن يكون هناك تفكير أو فكر سابق على الوجود.

١١٦ ثمة تلخيص لمضامين هذا في: ج.غ. فانس، «الواقع والحقيقة» *Reality and Truth*، لونغمانز، ١٩١٧، صفحة ٨٦-١١٤.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

وأخيراً، فإن النزعة العلمية التي آتت أكلها في النهاية في القرن التاسع عشر دفعت بالديكارتية إلى نتائجها المنطقية، ليس فقط عبر اختزال المعرفي في اليقيني، كما فعل ديكارت بمنهجه، بل أيضاً عبر إنكار كل معرفة لا يتسنى للذهن فهمها. وتتأسس هذه النزعة المناهضة للفكر التي يعول عليها الكثير ممن يُطلق عليهم مصلحون، على الخلط بين العقل (intellect) والعقل الاستدلالي (reason)، وهذا الخلط ناجم عن سوء تطبيق للفكر المدرسي المتأخر.

التصنيف الأرسطي - البويثي

الموقف التقليدي الذي تبنته النزعة المدرسية مهم لفهم المسار الديكارتية، خصوصاً في سياق تصنيف العلوم التأملية^(١١٧). وهو أقدر على تحديد موضع مناسب للانحراف الذي سعت النزعة العلمية إلى تأسيسه، خصوصاً على النحو الذي توسطتها النزعة الظاهرية المتطرفة لأوغست كومت.

ويقدّم توما الأكويني (Aquinas) تمييزاً وتعريفاً واضحاً في كتابه «حول الحقيقة» (De Veritate)^(١١٨) بين العقل (intellect) والعقل الاستدلالي (reason). وإنّ الذهن (mind) بوصفه ملكة الاستدلال العقلي يُدعى العقل (ratio)، مقابل الذهن بوصفه ملكة مبادئ يُعرف بالفكر (intellectus). وهما يمثلان فروقاً في الوظيفة، إلا أنّهما مستقرّان في الإنسان باعتبارهما قوة واحدة. الذكاء (intelligentia) هو فعل العقل، الذي هو قوته، ومن ثمّ يتميز عنه، وليس

١١٧ المقصود بالعلوم التأملية أو النظرية العلوم التي تستهدف تأمل الحقيقة، المعنية بالحقيقة من أجل الحقيقة لا تحقيقاً لأية مقاصد عملية؛ ومثلها علم الإلهيات. انظر: برنارد فويلنر، «قاموس الفلسفة المدرسية» *Dictionary of Scholastic Philosophy*، بروس، ١٩٥٦، صفحة ١١٢.

١١٨ «حول الحقيقة» *De Veritate*، السؤال الخامس عشر، (2. i ad.)، مترجمة إلى الإنكليزية ضمن عمل القديس توما الأكويني، «الأسئلة المتنازع عليها حول الحقيقة» *The Disputed Questions on Truth*، ترجمة اليسوعي جيمس ماكغلين، المجلد الثاني، صفحة ٢٧٢-٢٧٥.

ورقات طابة

مرادفًا له. وفعل الفكر، هو «الفهم» (understanding)^(١١٩). يقال إن المرء يفهم (*intelligere*)، حسب الأكوييني، لأنه بمعنى ما يقرأ (*legit*) الحقيقة ضمن جوهر الشيء نفسه^(١٢٠). أما العقل الاستدلالي فيشير إلى نقلة من شيء إلى آخر تتوصل به النفس البشرية إلى معرفة شيء آخر^(١٢١).

ويتوقف موضوع العقل على الجانب الذي يعمل من العقل. فالعقل النظري هو حين يُدرك العقل معرفة دون إشارة إلى أشياء خارجه. والعقل العملي هو حين يُدرك العقل معرفة بالإشارة إلى نشاط أو أشياء بوجه عام. والفارق بين جانبي هذه القوة العقلية الواحدة يكمن في موضوعهما. فموضوع الأول هو «الحق»، وموضوع الثاني هو «الخير». وقد يبدو لأول وهلة أن هذا يخلط موضوع العقل العملي بموضوع الإرادة، «الخير». إذ إن «الخير» في العقل العملي هو بالإشارة إلى الحقيقة المعقولة، بينما «الخير» في الإرادة هو بالإشارة إلى «الخير» الذي هو مرغوب؛ أي بمعنى أن الإرادة موجهة إلى الخيرية كما أنّها موجهة إلى غاية^(١٢٢). ويتفرّع عن العقل أيضًا العقل الفعّال والعقل الممكن، بناء على مواضيعهما

١١٩ «الخلاصة اللاهوتية» *Summa Theologiae*، I، q. 79a، .Ioc.

١٢٠ ثمة تمييز مهم وغاية في الدقة بين الماهية والجوهر. ففي معنى من المعاني، هما قابلان للتبادل، وفي معنى آخر، هما غير قابلين لذلك. الماهية هي ببساطة ما هو الكائن. إنها الأساس القابل للفهم لهذا الكائن، *eidōs* (المثال) أو *ratio* (العقل) الذي يعرف هذا الكائن. والجوهر هو ماهية الكائن مقابل تقومه بذاته، هو الكائن في فرديته المعرفة له؛ إنه *quod est* معنى الجوهر وليس *quod quid est* ما هو الجوهر. وسوف نعود لاحقًا إلى هذا التمييز ومضامينه. انظر: جانهيرف نيكولاس، Jean-Hervé Nicolas O.P، «الماهية والجوهر» *Essence et Substance*، ضمن «المجلة التوماوية» *Revue Thomiste*، ١٩٤٧، III، صفحة ٥١٧-٥٢٤.

١٢١ «حول الحقيقة» *De Veritate*، السؤال الخامس عشر، (i ad. 2)، مترجمة إلى الإنكليزية ضمن عمل القديس توما الأكوييني، «الأسئلة المتنازع عليها حول الحقيقة»، *The Disputed Questions on Truth*، ترجمة جيمس ماكغلين، المجلد الثاني، صفحة ٢٧٢.

١٢٢ «حول الحقيقة» *De Veritate*، السؤال الخامس، (i ad.)، المصدر السابق، المجلد الأول، صفحة ٢٠١.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

المتباينة. فالقابل للتعقل فعلاً هو موضوع العقل الممكن، حيث يعمل عليه هذا العقل وينقله من القوة إلى الفعل. إنه يمثل قدرة النفس على استقبال صور قابلة للتعقل، ومن ثمّ يتعين جلبها إلى فعل الفهم^(١٣٣). أما ما يمكن تعقله فهو موضوع العقل الفعّال الذي يصبح عبره معقولاً بالفعل^(١٣٤).

عند الأكويني، يدرك العقل المعرفة عن طريق التجريد، الذي يعني سلب مادية الأشياء التي تعرضها الحواس عليه، وروحنة هذه الأشياء عبر إدراكها في شكل صور. في البداية تدرك الحواس الخارجية الشيء^(١٣٥)، ثم ترسل انطباعاً عنه إلى المخيلة، التي تؤدي دور مستودع للصور^(١٣٦). بعد ذلك يقوم العقل الفعّال بحصر الصورة في الخيال ثمّ يجعل ماهية الشيء معقولة. وما إن «يوضح» العقل الفعّال ماهية الشيء حتى ينتهي عمله، وعندما يستقبل العقل الممكن هذا، يبدأ حينئذٍ بعملية تجريد صورة الشيء أو طبيعته ومن ثمّ يصبح مفعّلاً. وبناء على نوعه، يستقبل العقل بموجب شرطي اللامادية والسكون أجساماً مادية متحركة، حيث يكون «المستقبل في المستقبل حسب نوع المستقبل». وهكذا تعرف النفس الأجسام، عبر العقل، «معرفة لامادية، كلية، وضرورية»^(١٣٧).

وقد اتسمت الثورة العلمية في القرن السابع عشر بتطور لافت فيما يتعلق بتصنيف العلوم، تقودها إلى حدّ كبير الرغبة في اكتساب شكلٍ محدّد من اليقين المعرفي. ويتألف التصنيف الأرسطي-البويثي (Aristotelian-Boethian) التقليدي للعلوم النظرية، التي كانت بارزة في ذلك العصر، من ثلاثة فروع

١٣٣ المصدر السابق، المجلد الثاني، صفحة ٤٥٩.

١٣٤ «حول الحقيقة» *De Veritate*، السؤال الخامس عشر، (ii ad.) المصدر السابق، المجلد الثاني، صفحة ٢٨٢.

١٣٥ من المفيد أن نشير إلى أن الحواس تدرك المعطيات، لكنها لا تكون قابلة عندنا للتعقل حتى يقوم العقل بهذا التجريد. لذا لا يصح القول بأن الحواس مصدر المعرفة.

١٣٦ «الخلاصة اللاهوتية» *Summa Theologiae*، I، q. 78a، c. 4.

١٣٧ توما الأكويني، «الخلاصة اللاهوتية» *Summa Theologica*، ترجمة الآباء الدومينيكان، بورنس وأوتس، لندن، ١٩٤٧، المجلد ١، صفحة ٤٢٢؛ «الخلاصة اللاهوتية» *Summa*

Theologiae، I، q. 84a، c. 1.

ورقات طابة

معرفية هي الفلسفة الطبيعية والرياضيات وعلم الإلهيات أو علم المبادئ الأولى؛ ويشار إليه أيضا بدرجات التجريد الثلاث، «التي تنسجم مع درجات اللامادية واللاحركية للشيء»^(١٢٨). وتصنف هذه الدرجات الثلاث أنماط المعرفة العامة المميزة بدقة وفق درجة نأي الذهن عن مادية الأشياء. ويمكن فهم علم ما في هذا المخطط وفق عادة الذهن أو ميله إلى شيء أو حقيقة بغية إحراز استيعاب معرفي، وهذا يوجب أن يكون تعريف العلم مؤسسًا على موضوعه الصوري، أو الشيء في قدرته أو صورته المتعقّلة^(١٢٩). وكما سبق ذكره، يتعين تصنيف المواضيع الصورية أو تمييزها بالنسبة إلى درجة لاماديتها، فكلما كان الشيء أقل مادية، كان أيسر تعقلًا.

الدرجة الأولى، الفلسفة الطبيعية، هي درجة معرفة الطبيعة المحسوسة، حيث يستحيل وجود الأشياء دون مادة؛ وهذا هو علم الفيزياء، الذي يعتمد في وجوده وتعريفه على المادة المحسوسة. وموضوع الفلسفة الطبيعية هو الكائن المتحرك (*ens mobile*)، لأن كل شيء يضمّ مادة فهو متحرك، أي عرضة للتغير^(١٣٠). الدرجة الثانية هي درجة معرفة الأشياء التي تعتمد كينونتها على المادة، على أنه يمكن تشكيل تصورها اللامادي ذهنيًا؛ وهذه هي الرياضيات،

١٢٨ جاك مارتان، «فلسفة الطبيعة» *Philosophy of Nature*، المكتبة الفلسفية، نيويورك، ١٩٥١، صفحة ١٣.

١٢٩ «بما أن كل علم في العقل، فيجب أن يفهم أن شيئًا ما يجعل قابلاً للتعلل بالفعل بقدر ما يُجرد بطريقة ما من المادة. ويقدر ارتباط الأشياء بسبل مختلفة بالمادة، فهي تتعلق بعلوم مختلفة. وأيضًا بما أن كل علم يثبت بالبرهان، ونظرًا لأن التعريف هو الحد الأوسط في البرهان، فيلزم التمييز بين العلوم وفق ضروب التعريفات المختلفة». انظر: الكتاب الأول، المحاضرة الأولى، رقم ١ في القديس توما الأكويني، «شرح فيزياء أرسطو» *Commentary on Aristotle's Physics*، ترجمة ريتشارد بلاكويل وريتشارد سبات وإدموند ثيرلر، روتلج وكيمان بول، ١٩٦٣، صفحة ٣.

١٣٠ يجب أن نلاحظ أن الكائن بوصفه كائنًا فهو غير قابل للتغير ما لم يكن ماديًا. وهذا ما يجعل الحركة الموضوع الصوري في الفلسفة الطبيعية. انظر: الكتاب الأول، المحاضرة الأولى، رقم ٣ في القديس توما الأكويني، المصدر السابق، صفحة ٣-٤.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

التي يعتمد وجودها، لا تعريفها، على المادة المحسوسة. أما الدرجة الثالثة، وهي الأسمى مرتبة، فهي درجة معرفة المبادئ الأولى التي تعد لا مادية، وهي بالضبط دراسة الموجود من حيث هو موجود (*ens inquantum ens*)، الذي يشكل الموضوع الصوري لعلم الإلهيات.

والعلاقة بين هذه العلوم الثلاثة أساس فهم النقلة التي قام بها ديكرات ومن بعده المثاليون. ومؤدى هذا الفهم التقليدي والمناسب للعلوم أن كل علم تابع إلى علم أسمى منه مرتبة. وهكذا تتبع الفلسفة الطبيعية الرياضيات، وتتبع الرياضيات علم الإلهيات^(١٣١).

هذا يعني أن كليهما مرهون بعلم الإلهيات من حيث مبادئها الأولى. مثال ذلك أن الرياضيات الحديثة لا تبدأ من مبادئ تفترضها بل من معطيات ليست صادقة ولا باطلة بل محتملة. وحقيقة أننا قد نصل إلى نتائج بعينها من معطيات قد تعد صادقة أو باطلة لا تغير المقدمات. ووفق هذا يتعين أن توجد المبادئ الأولى للرياضيات في موضع آخر. وتستخدم الفيزياء الحديثة، في جوانبها الاستنباطية، مبادئ صاغتها الرياضيات كي تؤمن لها مبادئ أولى. وعبر إمكاناتها الاستقرائية (المحاولات التجريبية) تبدأ الفيزياء الحديثة من مبادئها المشتقة الخاصة بها. وإذا كان العلم النظري يعرّف بدرجة لاماديته عبر التجريد العقلي، فإن الفيزياء الحديثة علم ناقص، لأن نتائجها، من حيث قدرتها الاستقرائية، محتملة وليست

١٣١ العلاقة بين العلوم النظرية الثلاثة وتصنيفها وتحولها هي تلك التي حددها ابن سينا في «رسالة في أقسام العلوم العقلية»، في «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات»، استانبول، ١٢٩٨هـ، صفحة ١٠٥-١٠٦. وقد استخدم الأكويني بدوره هذا التصنيف في العصور الوسطى المسيحية، ودعا إليه في شرحه لـ«الثالوث وبويثوس» *De Trinitate of Boethius*، «السؤالين» ٥ و٦. وما نشير إليه هنا على أنه علم الإلهيات، يشير إليه أرسطو على أنه لاهوت أو مبادئ أولى. أندرونيكوس الرودسي (Andronicus of Rhodes) هو الذي سمى الأطروحات الأرسطية الشهيرة «الميتافيزيقا»، التي تعني حرفيًا «بعد الفيزياء». ويجب أن نلاحظ أيضًا أن فلاسفة المذهب المدرسي (السكولاستيكيين) قد صنفوا اللاهوت المقدس علمًا نظريًا وعمليًا في آن واحد.

ورقات طابة

يقينية. أما من حيث إمكاناتها الاستنباطية، فتراها تعول كثيراً على الرياضيات فيما يخص مبادئها الأولى، ومن ثمّ تظل ناقصة.

والمقصود من مفهوم التبعية هو المذهب القائل إن العلم الأدنى يعول على علم أسمى من حيث كشفه عن الحقيقة^(١٣٢). هذا يعني أن العلم الأدنى يركن إلى علم أسمى فيما يتعلق بالمبادئ التي على أساسها ينطلق. وهذا ما يجعل الفيزياء تابعة للرياضيات، وإن كان ذلك لا يعني أن الفيزياء تستعير المبادئ من الرياضيات بوصفها علمًا، بل تعول على النتائج التي تخلص إليها الرياضيات بوصفها كذلك. وهكذا فإن الفيزياء تعول على الرياضيات وعليها أن تتوحد معها من حيث إتمها علم، على الرغم من حفاظها على تميزها في الوقت نفسه، كي تصبح أكثر كمالاً، بسبب عجزها عن تأمين مقدماتها. وكل من الفيزياء والرياضيات تابع لعلم الإلهيات، لأن المبادئ الأولى والنهائية فيها مبادئ هذا العلم. وفي غياب علم الإلهيات يظنان علمين وصفيين يقصران عن تفسير الحقائق التي يصلان إليها^(١٣٣).

وإذا عدنا إلى ديكارت فإننا نجد أن فلسفته تحاول فعلياً جعل علم الإلهيات تابعاً للرياضيات. وهو يقوم بذلك لأنه يربطه بنسق الفيزياء البطليمي الذي تبناه أرسطو، ثم أبطل على يد نماذج أحدث. وقد تعين خطؤه في الربط بين العلمين، وهذا ما جعله يعتقد أن بطلان فيزياء النزعة المدرسية يلحق تشوها بعلم الإلهيات الذي يرى أنها تابعة لها. ولحل هذه المسألة، أخذ ديكارت ترتيب التجريدات الثلاثة وقوّضه ليلائم مبدأه بخصوص الشواهد (أنه لا شيء يمكن أن يكون صادقاً طالما كان موضعاً للشك)، وهكذا جعل التجريد الأول هو علم الإلهيات،

١٣٢ هنريكو غرينير: *Vera subalternatio scientiarum definitur: dependentia unius scientiae inferioris ab aliqua scientia superiore in manifestatione veritatis.*

Henrico Grenier, *Cursus Philosophiae: Volumen Primum*, Les Presses

، 1961، Quebec، Universitaires Laval، صفحة ٢١١.

١٣٣ هنريكو غرينير، المصدر السابق، صفحة ٢١٣.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحور

والثاني هو الرياضيات، والثالث هو الفيزياء. وعلم الإلهيات هو التجريد الأول لأن منهج ديكارت يبدأ بأفكار واضحة ومتميزة، أي يبدأ بالقابل للتعقل ويهبط منه إلى المحسوس.

حتى ذلك الحين، كان الترتيب الأرسطي للاستنتاج العقلي البشري يبدأ بالمحسوس ويصعد منه إلى القابل للتعقل فيه أو اللامادي. وقد حاول منهج ديكارت تجاوز العالم المادي كلية في طلبه تأسيس مقدمة معرفية جديدة. وحسب ماريتان (Maritain)^(١٣٤)، شكل هذا التقويض محاولة ديكارت تحرير العقل (intellect) من حتمية المحسوس، عبر إنكار كونه مصدرًا لأصل أفكارنا. ويتجاوز المحسوس، دشّن ديكارت كابوس الحلولية المثالي، حيث الذهن مستقل عن الطبيعة. غير أن صيغة «أنا أفكر إذن أنا موجود» لم يكن بوسعها أن تبلغ إلى مستوى مبدأ أول، إذ إن التسلسل بين الفكر والوجود غير قابل للبرهنة بالصيغة ذاتها.

وفي محاولته الربط بين علم الإلهيات والفيزياء، رام ديكارت استحداث علم كلي يحمل هذا العبء؛ وفي سعيه للعثور على حامل يفني بالمراد، أسس علم الرياضيات الكلية، حيث استخدم معادلات جبرية في التعبير عن علاقات وأشكال هندسية. وتتبع كل العلوم الأخرى لهذه الرياضيات الكلية^(١٣٥). غير أنه لنا أن نتساءل عن موضع الفيزياء في هذا المخطط. إن علم الكونيات الديكارتية مشبعة بالرياضيات، من حيث إنها مؤسسة على فهم رياضي للامتداد، الذي يفترض أن تشتق منه كل الخصائص المادية. وفي كتابه «مبادئ الفلسفة» (*Principles of Philosophy*)، يباهي ديكارت هذا التصور للفيزياء

١٣٤ جاك ماريتان، «الإصلاحيون الثلاثة» *Three Reformers*، شيد وورد، ١٩٣٢، صفحة ٧٨-٧٩.

١٣٥ رينيه ديكارت، «قواعد لتوجيه العقل» *Règles pour la direction de l'esprit*، ضمن «مؤلفات وأدب» *Oeuvres et Lettres*، مكتبة البلاياد، غاليارد، ١٩٥٣، صفحة ٥٠-٥١، القاعدة ٤.

ورقات طابة

بالهندسة^(١٣٦)؛ ولأن أساس الهندسة الانتقال من فرضيات بسيطة إلى فرضيات مركبة، فإنه يحدّد أبسط صفات الجسم بوصفها امتدادًا. وقد أرهص هذا بظهور ما يُعرف «بالعلم المنتظم الحديث»، مؤسسًا الرياضيات-الفيزيائية بوصفها معيارًا ومقياسًا لكل العلوم. ووفق هذا يمكن تعديل «أنا أفكر إذن أنا موجود» ليتقرّر إلى *cogito ergo res sunt* (أنا أفكر إذن الأشياء موجودة)^(١٣٧)، إذ يشير ديكارت إلى الأجسام المحسوسة بفكرته عنها بدلاً من السماح للأجسام المادية بتشكيل هذه الفكرة^(١٣٨).

وفي النسق الديكارتي، يصبح عالم الامتداد، مجال الجسم، عالم آلة منظمة تمامًا، إذ المجال الوحيد للذهن هو الوعي. ووفق هذا تُختزل الحيوانات في كائنات آلية، بما أفضت إليه هذه الرؤية من نزعات جُسيمية وحركية (ميكانيكية). وفي حين تحدد الصورة الجوهرية وتنجزها (entelechy) في رؤية العصور الوسطى الأرسطية للعالم معالم فكرية لأثروبولوجيا مقدسة، اختزلت الرؤية الجديدة حول الطبيعة نظام السببية في العلة الفاعلة، منكرة بذلك وجود غايات نهائية في العالم. غير أن إنكار العلل الغائية يحول دون وظائف الخلق العضوية، حيث الطبيعة عرض لعلل فاعلة فحسب. وعلى نحو مماثل، فإن العلم الناتج عن هذا الموقف يقلل من شأن الغاية بالاختصار على دراسة العلل الفاعلة، ما يعني أنه غير مناسب طبق قواعد علم الإلهيات، لأن الطبيعة تصبح مجرد وسيلة. وقد واصل

١٣٦ رينيه ديكارت، «مبادئ الفلسفة» *Les Principes de la Philosophie*، في المصدر السابق، الجزء الثاني، رقم ٦٤، صفحة ٦٥٢. انظر أيضا النقاش المثبت في: إيتيان غيلسون، «وحدة التجربة الفلسفية» *The Unity of Philosophical Experience*، شيد وورد، ١٩٣٨، صفحة ١٣٩.

١٣٧ انظر: مقالة إيتيان غيلسون، «المنهجية الواقعية» *Le Réalisme Méthodique*، في «الفلسفة الخالدة» *Philosophia perennis*، المجلد الثاني، ١٩٣٠، صفحة ٧٤٣.

١٣٨ وبالطبع فإن التنقيب بعمق في تشعبات ثورة ديكارت الكوبرنيكية وتفصيلها يتجاوز نطاق هذه الدراسة. وقد اكتفيت بعرض الخطوط العريضة للكيفية التي وصلنا بها إلى وضع أصبح العلم الوضعي فيه الحكم الفصل في كل المعارف.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

كانط بشكل فعال مسار اعتبار الناس غايات في أنفسهم واعتبار سائر الأشياء مجرد وسائل. وها هو في كتابه «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق» (*Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*)، يقول بنبذة تتسم بالتحدي:

إني أقول الآن: إن الإنسان، وكل كائن عاقل عمومًا، موجودٌ بوصفه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة تستخدم بشكل اعتباطي من قبل أية إرادة أخرى، بل يجب دائمًا أن يعدَّ في الوقت نفسه غايةً في كل أفعاله، أكانت تخصه أم تخص كائنات عاقلة أخرى... والكائنات التي لا يعتمد وجودها على إرادتنا بل على إرادة الطبيعة، ما لم تكن عاقلة... لا تحوز إلا على قيمة نسبية بوصفها وسيلة، ومن ثمَّ فهي تسمَّى أشياء؛ وفي المقابل، توصف الكائنات العاقلة بالأشخاص لأن ذات طبيعتها تميزها بأنها غايات في نفسها، الأمر الذي يحظر استخدامها على أنها مجرد وسائل، ويجعل حريتها في السلوك مقيدة (فضلاً عن كونها موضوع احترام)^(١٣٩).

وقد مهدت الرؤية سالفة الذكر للتدمير البيئي الذي شكل جزءًا كبيرًا من أسلوب الحياة الغربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى قرننا الحالي. ذلك أن إزالة كل قيمة في العالم البيئي، لا ترتبط ذاتيًا بنا، تتجذر في الفلسفة التي حاولنا رسمها. وبطبيعة الحال، فإن الرؤية الإسلامية تعارض تمامًا هذه الرؤية للعالم^(١٤٠)، تحديدًا لأنه ليست لدى التاريخ الفكري الإسلامي فلسفة ميكانيكية

١٣٩ الفقرة ٥٦ من مؤلف أبوت، «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق» *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*، صفحة ٤٦.

١٤٠ ويضيف كانط فيما يتعلّق بالحيوانات مثلًا: «...بخصوص الحيوانات، ليست لدينا أية واجبات مباشرة. وليس لدى الحيوانات وعي ذاتي، وهي موجود لمجرد أنها وسائل لغاية، وهذه الغاية هي الإنسان». انظر: «محاضرات في الأخلاق» لكانط *Lectures on Ethics*، هاكيت، إنديانابولس، صفحة ٢٣٩.

ورقات طابة

أو جُسيمية النَّزعة، ولم يحدث تاريخيًا أن تعرضت حرمة الخلق للتحدي الفكري في العالم الإسلامي، ولذا فإن مناصرة النَّزعة العلمية وتناجها الحتمية على أيدي من يُدعون بالإصلاحيين من أمثال شحرور لا تعوزها التساوق المنطقي فحسب، بل الأهم من ذلك أنه من غير الممكن فهمها إلا في بيئة فكرية بعد-مسيحية. ولم يحدث قط أن انتابت الفلسفة الإسلامية عبر تاريخها المستمر حالة ذعر ديكارتية، ولم يسبق أن استحوذ عليها تصور كانطي، لأن «علم اجتماع المعرفة» لهذه الأفكار لم يوجد مطلقًا ولم تكن هناك حاجة إليه قط في العالم الإسلامي^(١٤١). هذا وإن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) لم تنفصل عن علم الإلهيات في الفكر الإسلامي، وهذا ما حال دون فصل الوجود عن المعرفة. ووفق هذا فإن شحرور ممثل لشكل غربي من الانحطاط الفكري ووريثٌ له، ظهر عبر ديكارت وكانط واستقر في العدمية النيتشوية العبثية التي برزت إبان الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي يجعله أبعد ما يكون عن تبني منهج جديد أو مقارنة طليعية في الفكر المعاصر. إن أفكار شحرور ارتدت إزًا رثًا باليًا كي تحلّ عقدة فكرية واجتماعية متوهمة لا صلة لها بالهوية الإسلامية البتة.

١٤١ بخصوص إفضاء انحطاط النَّزعة المدرسية إلى الفلسفة الحديثة، انظر: فيليب شيرارد، «اغتناب الإنسان والطبيعة» *The Rape of Man and Nature*، غولغونوزا، ١٩٨٧؛ وإيتيان غيلسون، «وحدة التجربة الفلسفية» *The Unity of Philosophical Experience*، شيد وورد، ١٩٣٨. وبخصوص طبيعة النظريات الكونية الإسلامية وعلاقتها بالرؤية الإسلامية للواقع، انظر: سيد حسين نصر، «مدخل إلى العقائد الكونية الإسلامية» *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*، هارفارد، ١٩٥٨؛ وأيضًا كتابه «مواجهة الإنسان والطبيعة» *The Encounter of Man and Nature*، جورج آلن وأنوين، ١٩٦٨.

أغلوطة النزعة العلموية

حسب النقاش السالف، يركن شحرور في أعماله إلى سوء فهم شائع مؤداه أن التقنية ليست مجردة من القيمة الذاتية فحسب بل هي أيضًا محمّلة ذاتيًا بما ينفع الجنس البشري^(١٤٢). وفهمه المفضل للعالم المعاصر مؤسس على التقدم الذي أنجز في العلوم الطبيعية واعتبار التقنية بشير ثراء للمجتمع. وإنّ اهتمامنا في هذا الجزء منصب في عرض بعض الصعوبات الفكرية التي تتغاضى عنها هذه الرؤية. يطرح رورتي (Rorty) تعريفًا مفيدًا للعلموية يمكن الاتفاق معه هنا تحقيقًا لمقاصد هذه الدراسة^(١٤٣):

العلموية... من شأنها أن تقتضي التزامًا بواحد أو أكثر من المعتقدات التالية: أن العلم يتعامل مع «وقائع» معطاة بشكل مستقل عن الباحث؛ وأنّ المنهج التجريبي-التحليلي هو النمط الصحيح والوحيد لاكتساب المعرفة؛ وأنّه يتوجب بسط هذا المنهج ليشمل كل مجالات النشاط المعرفي؛ وأنّ نتائج هذا المنهج هي الصورة الصحيحة والوحيدة للمعرفة.

غير أن الشواهد المادية تناوئ في وقتنا الراهن نزعة الانتصار لدى نخبة المثقفين (التكنوقراط) نظرًا لما أورثته من كوارث بيئية. وثمة من يرى، حتى

١٤٢ «وكما يوضح الفيلسوف لويس ممفورد (Lewis Mumford)، التقنية ليست مجرد آلات. إنها تشمل أساليب تشغيل وتنظيمات اجتماعية تجعل آلة بعينها قادرة على العمل، كما أنها تعكس في الأساس رؤية للعالم. إذ إن رؤية معينة للعالم تعتمد على إدراكها للحياة والموت والإمكانات البشرية وعلاقات البشر بعضهم ببعض وبالطبيعة تنتج أشكالاً معينة للتقنية: آلات، وأساليب، وتنظيمات اجتماعية». انظر: تشيليس غليندينينغ، «ملاحظات حول بيان المناهضين للجدد للآلات» Notes towards a Neo-Luddite Manifesto، ضمن: روبرت شارف وفال دوسك، «فلسفة التكنولوجيا: الوضع التقني، مقتطفات أدبية» *Philosophy of Technology: The Technological Condition*، بلاكوبل، ٢٠٠٣، صفحة ٦٠٤.

١٤٣ ريتشارد رورتي، «الخيال التأويلي: مختصر نقد إيجابي للعلموية وعلم الاجتماع» *The Hermeneutical Imagination: Outline of a Positive Critique of Scientism and Sociology*، روتلج، كيغان وبول، لندن، ١٩٨٢، صفحة ١٤.

ورقات طابة

ضمن نقاد هذه الرؤية، أن العلاج الوحيد لا يتأتى إلا عبر شكل التقدم التقني نفسه، الذي سوف يمكن من الخلاص من أهوال العالم الآلي (الميكانيكي) المفسدة. بتعبير آخر، حتى في هذا المجال، يبدو التقدم محتوماً^(١٤٤).

ويقرر الزعم الأول الذي يلزمننا التفصيل فيه أن العلوم الطبيعية معيار الدقة القابلة للقياس الدقيق. هذا مهم لأن أعمال شحورر ليست مليئة فحسب بإشارات إلى العلم الحديث بوصفه معياراً للتفوق الفكري، بل أيضاً بوصفه المعيار الوحيد. أما الزعم الثاني فيقرر أن خرافة العلموية تستلزم اعتقاداً، يأخذ به شحورر، يقضي بأن التقدم العلمي، أو تحسين المنهج العلمي، يؤدي إلى صورة معززة للحرية المدنية والثراء الأخلاقي أو هو متلازم مع هذه الصورة.

بيد أن موقف شحورر - وهو نادر حتى بين فئة نخبة المثقفين (التكنوقراط) الجديدة في المجتمع العربي - مؤسس على تأييد عفا عنه الزمن للفيزياء النيوتونية وتفوقها المفترض^(١٤٥). وواقع الحال أن العلوم الطبيعية لم تعد محصنة بسبب ما طرأ من تطورات على فيزياء الكم. فمنذ ظهور قانون التحريك الحراري (الديناميكا الحرارية) الثاني، ومبدأ هايزنبرغ، جعلت فكرة «القياس» من معايير الموضوعية مثاراً للسخرية. ويدعو شحورر «العلماء» و«المجتهدين» إلى التخلي عن «القياس» التقليدي وتبني أحكام العلماء والرياضيين والخبراء^(١٤٦)، كما يدعو

١٤٤ لا داعي لذكر ما عزا إليه شحورر في تبني هذه الرؤية، وسأكتفي بإحالة القارئ إلى أمثلة ترد في الصفحات ١٧٨-١٧٩ و ٢١٩-٢٢٠ و ٣٣١ من QMC توضح اعتقاده الجازم في العلوم الدقيقة وتقدمها. والخلفية الفكرية لهذه الأغلوطة جرى تناولها سابقاً.

١٤٥ QMC، صفحة ٢١٩-٢٢٠: «لنا أن نقول دفاعاً عن علماء العصور الوسطى إن فهمهم لحدود الله لا بد أنه كان بدايئاً نوعاً ما، وأن منهجهم العلمي لم يكن في وسعه أن يتحسن بشكل كبير قبل ظهور نظريات إسحاق نيوتن الثورية، التي أعطت حدود الله دعامة رياضية مكنية. الحال أنه لم يتسن للأجيال اللاحقة من العلماء دراسة ظواهر الطبيعة وربطها بالحدود التي وضعها الله للمجتمعات البشرية إلا بعد نظرية نيوتن في «الحدود». غير أنه لم يعد بمقدور البحث الإسلامي الراهن أن يلجأ إلى هذا العذر».

١٤٦ QMC، صفحة ٤٩٢: «يتعين إجراء القياس بين قضيتين شرعيتين أو أكثر، على أساس الشواهد التجريبية والإثباتات العلمية التي يقدمها علماء الاجتماع والاقتصاد والرياضيات والعلوم الطبيعية، وأن يارس هؤلاء الباحثون وظيفة مستشارين للسلطات الحكومية

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

إلى ربط «القياس» بالعلم الحديث بدلاً من المصادر الدينية التقليدية^(١٤٧). وهذا سوء فهم سائد لدور العلوم الطبيعية في مقابل علم المبادئ الأولى كما سلف عرضه. ووفق سرديّة شحرور، يتعين أن تؤثر التغيرات التي طرأت على علم الفيزياء أو الرياضيات في تطبيق المبادئ الأولى. وتأييده هذه الرؤية إنما يعني أنه لا يفهم تصنيف العلوم، ولم يكلف نفسه عناء فحص مواقف الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين. مرة أخرى، فإن مبلغ ما نجد عنده هو مجموعة من الإقرارات والأحكام الجازمة.

وفي مسألة البحث الحديث في العلم الحديث، يجب أن نؤكد أنه ليست هناك ملاحظات مباشرة حقيقة، فثمة أدوات وسيطة أو مساعدة دائماً بين الملاحظ والملاحظ. حتى في حال عدم استخدام أدوات آلية (ميكانيكية)، تقوم العيون بدور الأدوات المساعدة. وهذا يقحم ظرفاً نسبياً وذاتياً في كل تجربة يجري رصدها، كما يؤثر ضرورةً في النتائج التي نحصل عليها، ويلوثها بتدخلات ذاتية. غير أنه لا سبيل لعلاج هذا الظرف النسبي أو حتى التكهن به لأنه قد يختلف في كل مناسبة خاصة في الاختبارات غير المرئية مجهرياً. وقد يكون هناك مجال للتخفيف من حدة هذه المشكلة في ملاحظة المرئي مجهرياً، حيث يمكن تضيق الاختلافات إلى حد كبير بما يسمح بالوصول إلى اتفاق ذاتي مشترك.

والمشرعين السياسيين، وألا يوكل الأمر إلى «علماء الدين» وفقهاء مكاتب الفتوى. إن المهمة الأساسية لهؤلاء الخبراء الدينيين إنما تتعين في النصح فيما ينبغي تحريمه أو جوازه في أمور العبادات، ولا ينبغي أن يستشاروا في مسائل مطلق التحريم أو الجواز (التي هي [هكذا حرفياً] من اختصاص الله وحده).

وفي صفحة ٦٥ وفي غيرها، ينتقد المؤلف «علماء الدين» لاختزالهم الدين في مجرد مسائل عبادية طقوسية وهو يرى أن ثمة قضايا أعظم تواجه المجتمع المدني ينبغي أن تشكل موضع انشغالهم. وفي هذا السياق يُبكر شحرور بشدة على العلماء جنوحهم عن حدود اختصاصهم، أي خروجهم عن ثوابت الدقة والشكلية في العبادة. غير أنه يصعب حمل هذا النقد على محمل الجد بسبب تناقضه، كما أنه يصبح من الصعوبة بمكان نقد مؤلف غالباً ما يغير رأيه.

١٤٧ انظر: QMC، صفحة ١٤٩.

ورقات طابة

ويمكن أن يقال إن نظرية الكم زعزعت منذ أمد مديد الزعم التقليدي بدقة العلوم الطبيعية، كما في نظرية الحركة (الميكانيكا) النيوتونية. ففي عام ١٩٢٥، طرح مبدأ الريبة لفيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) قيماً لا فكاك منه - على الرغم من جهد أينشتاين المنسق لتقويضه - على زعم عالم المعرفة الدقيقة. وفق هذا المبدأ، ثمة أزواج من الخصائص المادية أو الأشياء القابلة للملاحظة - كالوضع وكمية الحركة، والزمن والطاقة - غير قابلة لأن تعرف في آن واحد بدرجة كبيرة من الدقة. هذا يعني أنه كلما زادت دقة قياس أو معرفة أحد الزوجين، قلت دقة قياس الزوج الآخر وقابليته للمعرفة. وفي هذا الوضع، يستحيل أن تكون هناك دقة متزامنة في رصد الفئتين المعنيتين من الملاحظات.

المشكلة الأساسية التي تواجه الفيزياء الجديدة هي أن هناك احتمالاً كبيراً لفقد القدرة العلائقية البينية على المعرفة، في حال عزل قوانين الظواهر الطبيعية عن القاعدة المبدئية، أكانت لاهوتية أم متعلقة بعلم الإلهيات. والاهتمام الذي أولاه علماء الفيزياء للاهوت يتزايد، لأنه لا سبيل في النهاية لفهم فكرة السببية، بوصفها لب الوجود الظاهراتي، إلا عبر مسألة حرية الإرادة وتقرير المصير. ذلك أنه لا يوجد في العلم شيء اسمه «قياس مطلق». بتعبير موجز، ليس في وسع العلة الفاعلة أن تفسر العلة الغائية. وإذا لم يكن ثمة شيء من هذا القبيل، فما جوهر العلاقات السببية للظواهر وعلة وجودها؟ وما الذي يجعل شيئاً ما يقوم بشيء آخر؟ والأهم من ذلك، لماذا يقوم أصلاً بما يقوم به؟ قد يفسر عالم الأحياء عملية ما بناء على استجابات وخصائص بعينها، أي عبر ما يعرف بالعلل الفاعلة، ولكنه سيعجز ضمن إطار تخصصه عن الإجابة عن سؤال الغاية النهائية، دون الركون إلى الفلسفة أو بالأحرى إلى علم الكلام. لكن هذا يعني أن الطريق العلمي المسدود لا يفتح إلا عبر علم الكلام، القادر وحده على حسم المسائل الأولية في قلب كل تقص للظواهر.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

الزعم الثاني، المترتب على ما سلف، هو أن المنهج العلمي يقود إلى الاستنارة الأخلاقية ويعزز المعايير الثقافية. وإن أغلوطة هذا الاعتقاد بيّنة تاريخيًا في حالة ألمانيا النازية في ثلاثينيات القرن العشرين، فقد كانت ألمانيا آنذاك المجتمع الأكثر تقدمًا علميًا، ونموذجًا مثاليًا لاستخدام المنهج العلمي - الذي اقتفى الغرب أثره في فترة ما بعد الحرب - غير أن الحريات لم تتعزز في ألمانيا، وليس في وسع أحد أن ينكر فساد المعايير الثقافية في ذلك العصر. وكان الموقف العام إزاء الدين عدائيًا، بعد أن استحوذت الدولة والحزب على كل الولاءات، وعلى نحو يشكك في توظيف المقولات الدينية في دعم الأمة. لقد كان الوضع مشابهًا لما حدث في اليابان خلال الفترة نفسها، ولذا فإن التقدم العلمي لا يترادف ضرورة مع التقدم الأخلاقي أو الثقافي.

وقد يكون الانحلال الأخلاقي أيضًا عَرَضًا من أعراض الخرافة النسبية التي لوثت الجسم السياسي، حيث لا تمييز بين الصحيح والخاطئ، وبين الحق والباطل، إلا وفق رأي قد يتغير من وقت إلى آخر أو من شخص إلى آخر. لقد زُعم أن المنهج العلمي مسؤول عن هذا حين انتهك مجال الأخلاق أو المبادئ الأولى، فقد شكّل أساسًا ليكون منهجًا عمليًا يطبق على الظواهر وي طرح حلولًا لمشاكل عملية إبان ظهورها. وهذا الطابع «العملي» قادر، حال تطبيقه على الأخلاق، على تشكيل نوع من العبادة الفكرية «للنفع». غير أن قابليته الضمنية للتحقق تتناقض مع مفهوم الثبات الذي تشترطه المبادئ الأولى أو حتى الأخلاق. وليس في وسع أي نسق الحفاظ على سلامته أو سلطته طالما كان يلتزم بمعيار متغيّر باستمرار للحق والباطل.

والعَرَض الثاني من أعراض الانحلال الثقافي هو النزعة المادية، التي تُربط أيضًا بالتوسع في تطبيق المنهج العلمي. والمادية نزعة تتركس الاعتقاد في أن

ورقات طابة

الازدهار والثروة والوفرة غايات الإنسان وأنه لا غايات نهائية بعدها^(١٤٨). إنَّ المنهج العلمي بطبيعته ليس مهياً لفحص أي شيء يتجاوز نطاقه المادي، ولذلك فلا قيمة معرفية لأي حقل يتجاوز النطاق المادي. وهكذا يصبح الدين، الذي يتخطى المجال المادي خالياً من كل قيمة وفق هذه الخطة، إلا إذا قام بدور علاجٍ بديلٍ وهمي خادع لتحقيق الرفاهة الاجتماعية. ودائماً يعدّ مثل هذا الخطّ من قدر الدين مسلماً قصير الأجل على درب الإلحاد، وهذا ما أوضحته التجارب الشيوعية في بداية القرن العشرين.

وربما يكون العنصر الأهم في تطبيق شحورور للعلموية في جزمه بأن التفسير الصحيح الوحيد للقرآن ليس ممكناً إلا عبر فهم الاكتشافات العلمية الحديثة، أي عبر الظواهر.

قلت لنفسي، إذا كان القرآن من عند الله، سيكون بالمقدور تحليله باستخدام أحدث المناهج المتوفرة. وإذا لم يتسن تحليله بمناهج حديثة، فإنه ليس من عند الله^(١٤٩).

غير أن هذا ينم عن عدم دراية بالفهم التقليدي فوق-العقلاني أو فهم علم الإلهيات للوحي عند شحورور، وهو يرتبط قبل كل شيء بمقاربتة المعرفية لمفهوم الوحي بأنه مجرد داعم للأساس المادي للمعرفة، الذي يصنّفه بأنه مكتسب عبر

١٤٨ نزع شحورور التي تبدو في الظاهر مادية تعرض على أنها إحدى غايات اعتناق الدين. ثمة مثالان على هذا في QMC، صفحة ٦٨: «لسوء الحظ، فشلت أجيال من (علماء الدين) في جعل الإسلام ديناً عملياً وقابلاً للتطبيق الكلي. عوضاً عن ذلك، أسهمت هذه الأجيال في الترويج لنزعة عبودية طقسية ولثقافة الفرار من هذا العالم إلى العالم الآخر، وهي نزعة هروبية جعلتهم عاجزين عن ترشيد عموم الناس حول تلبية تطلعاتهم في هذا العالم». وفي QMC، صفحة ٦٩: «الحديث عن الإحياء الإسلامي الحالي الآن مجرد هراء. إذا أخذنا بالاعتبار مثال مصر ونظرنا فيما حدث في هذه البلاد منذ عام ١٩٧٠، سوف نجد أن الإسلام كاد يختفي. إننا لا نشهد استفادة بل غفوة عميقة! في المقابل، فيما يوصف بالبلدان غير الإسلامية، نلاحظ أن الإسلام في كل مكان، لأن الثروة والرفاهة فيها في نمو مستمر، ولأنها تسبق البلدان الإسلامية بألف ميل».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

معطيات تجريبية ثابتة بالإدراك الحسي. والفرق بين الاثنين، فيما يزعم، هو أن الإدراك الحسي يعطينا معرفة بملاحظات خارجية، في حين يعطينا الوحي معرفة بملاحظات أكثر حيودًا على المستويين الزماني والدلالي^(١٥٠). وفي وسع المرء أن يلحظ على الفور في هذا المأزق الكانطي الحديث الطريق المسدود، الذي تبناه شحرور في مقاربتة، بما يضمن عجز سبيليه المعرفيين عن الفرار من المجال الزمني.

أغلوطة أيديولوجيا التقدم: بعد هذا،

فهو أفضل من هذا^(١٥١)

يعرض شحرور في مقدمة «القرآن والأخلاق والعقل النقدي» (QMC) مبادئه الفلسفية التي تؤسس لقراءته للقرآن. وهو يوضحها بقوله إن ثمة حقتين في التاريخ، حقبة بدأت في عصر الهدي النبوي، وأخرى بدأت بعد وفاة النبي ﷺ واستمرت حتى يومنا هذا، وهي الحقبة التي لم يعد فيها الإنسان الناضج في حاجة إلى رسل الله ولا وحيه، ويأتي فيها أوان ما يسميه منهج «التشريع بعد-النبوي»، الذي يشمل الحقوق البشرية، وإلغاء الرق، وتحرير المرأة. وإذا ما استثنينا حقيقة أن هذا مثال على نسج مقولات من شعارات سطحية تفتقر إلى القيمة والاعتبار، فإن مبلغ ما يقوم به شحرور هنا هو طرح مقدمة التقدم الحتمي جزءًا من الاعتقاد الذي يؤسس لمشروعه.

إني أعتبر نوعًا في المرحلة الابتدائية من المجتمع الإنساني، وأن محمدًا جاء إلى البشرية في المرحلة الجامعية. أما الآن فإن البشرية تتحمل مسؤوليتها وحدها. إننا نكتشف الكون بأنفسنا، ونحن

١٥٠ انظر: QMC، صفحة ٤٨٧.

١٥١ بعد هذا، أفضل منه أو الأفضل سيأتي. أنشأ لويس وير (Louis Weber) هذه الصيغة حوًّا كلمات المبدأ القائل: *post hoc, ergo propter hoc* (بعد هذا، فهو بسبب هذا). انظر كتابه: «وتيرة التقدم، دراسة اجتماعية» *Le Rythme du Progrès: Étude Sociologique*، باريس، ١٩١٣، صفحة ٢٢-٢٤.

ورقات طابة

نستطيع أن نقوم بذلك، بعد أن أكملنا دراستنا وتخرجنا^(١٥٢).

في هذا المخطط الربوبي (deist) [يزعم أن الله هو الخالق، لكنه يدع الخلق وشأنهم]، وكما يقرّر شحورر أعلاه، فالقرآن نص من القرن السابع في حاجة إلى تأويل جديد يناسب إنسان القرن الحادي والعشرين المتقدم، ولا ينظر إليه غالبًا إلا باعتباره نصًا متعمًا لما وصل إليه الإنسان بنفسه عبر التقدم العلمي. ومن ثمّ فيمكن القول إن الاتصال بالله قد انتهى لأننا «تخرجنا».

وبطبيعة الحال، محتم على أي تحليل لفكر (أيدولوجيا) التقدم أن يظل ناقصًا بسبب الأساليب المختلفة التي يمكن استيعابها لإنجاز الدراسة، والتي يضيق المقام بالإحاطة بها هنا. غير أنه من المهم والمفيد وضع هذا الفكر (الأيدولوجيا) في سياق الصياغة المعاصرة للتخطيط الاجتماعي السياسي المستقبلي. لقد كاد يصبح بدهيًا في العقدين الأخيرين أن النظريات الفكرية (الأيدولوجيات) تقرّر نمطًا معينًا من السيطرة المفهومية على مجال المستقبل وتستبعد كل المفاهيم المتعالية التي لا تعين على الضبط الاجتماعي. وتصاغ هذه السيطرة وفق دعاوى حول المستقبل تتأسس على نظريات فكرية (أيدولوجيات) يعتقد أنها تشكل قمة المنجز الفكري عند البشر. وإنّ أي تدخل يستهدف تعديل هذا الحكم أو إنكاره يعد من قبل أصحابه معاديًا لما هو إنساني، مضافًا للتقدم، ومناوئًا للزدهار. وإلى حد كبير، فالأهداف الاجتماعية التي اعتبرت الأفكار الأساسية في تشكيل المستقبل ليست سوى سقط متاع المواريث المفهومية الأوربية ما بعد-المسيحية. وهذه المواريث، كما سبق أن أوضحنا، ليست مبنية على أكثر من توليفات ومقارنات وتمهجينات من فلسفات فاشلة تخدم بشكل متزايد مصالح أقلية نخوية توظف القطاع الأكبر من البشرية في صالحها^(١٥٣).

١٥٢ QMC، صفحة ٥١٨-٥١٩.

١٥٣ انظر: إريك غيل، «المال والأخلاق» Money and Morals، الطبعة الثانية، فابر، ١٩٣٧؛ وجفري مارك، «الوثنية الحديثة» The Modern Idolatry، تشاتو ووندوس، لندن،

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

إن الرؤية الإسلامية التقليدية للمستقبل تعارض بالكامل هذا الاندفاع المفهومي المستل من سياقه الفكري، فهي محددة من قبل غائية المسلمين. ذلك أن المأمول الطبيعي لحياة عظيمة علوية يعارض الاستخدام النفعي الذاتي الأناني قصير الأمد بوصفه غاية. ومعنى العدالة الاجتماعية المتأصلة والمعروفة بميزان العدالة الإلهية، بدلاً من المداولات البشرية، هو الذي يحدّد النظام الاجتماعي الإسلامي بكامله، الذي يقوم على الحفاظ على الخير، وتبني الحق، وخدمة «المطلق»، وفق تعاليم الوحي الإسلامي. وليس هذا بأي حال نشاطاً خارجياً أو أنوياً، إذ يخدم الإنسان عبر هذا النشاط تحقيق ذاته أو غايته النهائية حيث ينتقل فيه رأسياً من حالة النقص إلى حالة الكمال. والأغلوطة الأساسية التي يقع فيها مبدأ التقدم هو أنه يستعيز عن هذه الرحلة الرأسية برحلة أفقية؛ والمخطط أو الهدف الذي يُقجمه شحرور يقوم على الرغبة في نقل العالم الإسلامي من أصوله أو قواعده إلى أرضيات تقدم قوى العالم المعاصر الضارية^(١٥٤). وأمنيته في الأساس أن يحجر المسلمين - البعيدين المتغربين منهم على وجه الخصوص - من هويتهم الدينية القويمة، كي يستعيز عنها بهجين يسهّل من عملية صهرهم في بوتقة نظام اجتماعي-اقتصادي توجهه الأقليات سالفه الذكر نفسها. ومنهجية شحرور في هذا مصبوغة بأهداف وأحكام ماركسية، دمجت في أفكار قال بها وإتهيد (Whitehead) وأخرى قال بها برغسون (Bergson) كما نقلها عنه وإتهيد.

ويقترح هذا الجزء معاينة المقدمات المختلة في مذهبه القائل بحتمية التقدم، والفكرة البرغسونية التي تعدّ الإنسان كائناً في حال صيرورة دائمة. وأزعم

١٩٣٤؛ وفريدريك سودي، «دور المال» *The Role of Money*، جورج روتلدج وأولاده، لندن، ١٩٣٤؛ وك.ه. دوغلاس، «احتكار الائتمان» *The Monopoly of Credit*، تشابان وهول، لندن، ١٩٣١.

١٥٤ هناك تفصيل في الكيفية التي تسهل بها القوى الاجتماعية الثقافية هذا النشاط في: جون بركنز، «اعترافات قاتل اقتصادي ماجور» *Confessions of an Economic Hit Man*، مطبعة إيوري، لندن، ٢٠٠٦.

ورقات طابة

أن قراءة شحورر التوفيقية جعلته يتشرب مزاعم هرقليطيسية حديثة قال بها برغسون، على الرغم من أنه يرجح أنها تأثرت بقراءته لوايتهيد^(١٥٥). بعد ذلك سوف أتقصي مضامين استخدام نظرية النقد الجدلي التي استعارها من الماركسية. يذكر كرستان في مقدمته أن شحورر تأثر بمثالية وايتهد الكانطية الحديثة. وقد أسهمت نظرية وايتهد الكونية كثيرًا في إعادة تأهيل الموقف التقليدي في النظرة الدينية كما كانت قبل هيمنة الوضعية. غير أن نجاحه في العلوم جعله لسوء الحظ يحاول تحقيق انتصارات مماثلة في مجال علم اللاهوت^(١٥٦)، أي تأسيس ما أصبح يعرف بلاهوت الصيرورة^(١٥٧). على ذلك، ثمة تشابه بين مفهوم شحورر المشوش للصيرورة وفهم برغسون-وايتهيد لها. لقد حاول الأخيران عمليًا استحداث ديانة من دون الله. ونعثر أيضًا عند شحورر على أصدقاء للمذهب وايتهد القائل بوجود أن يتغير الدين كي يأخذ في اعتباره سقوط نظرية الحركة (الميكانيكا) النيوتونية بسبب التقدم الذي أحرزته النظرية النسبية.

الواقع عند برغسون ووايتهيد هو حال التدفق الذي يتخلل كل شيء. عند برغسون، الواقع هو الزمان المتحرك دومًا، الذي تحدث فيه الأشياء. هكذا يقرّر

١٥٥ اشتهر هرقليطس، وهو فيلسوف سابق لسقراط، بتأييده لفكرة أن كل شيء في العالم يتغير في كل الأوقات، وأن كل شيء في حال تدفق وجريان مستمر. بخصوص فلسفة هرقليطس الطبيعية، انظر: جوناثان بارنيز، «الفلاسفة قبل سقراط: المجلد الأول من طاليس إلى زينو» *The Pre-Socratic Philosophers: Volume 1 Thales to Zeno*، روتلج وكينان بول، لندن، ١٩٧٩، صفحة ٥٧-٨١.

١٥٦ انظر خصوصًا كتاب وايتهيد: «الدين في طور النشوء» *Religion in the Making*، ماكميلان، نيويورك، ١٩٢٦.

١٥٧ للاطلاع على مقدمة للاهوت الصيرورة انظر: جون ب. كوب وديفيد راي غريفين، «لاهوت الصيرورة: شرح تمهيدي» *Process Theology: An Introductory Exposition*، مطبعة ويستمنستر جون نوكس، لويسفيل، ١٩٧٦. وللإطلاع على نقد متعاطف لكنه مفيد انظر: روبرت كومينغز نيفيل، «الإبداع والإله: تحدٍ للاهوت الصيرورة» *Creativity and Process Theology: A Challenge to God*، مطبعة الجامعة الحكومية لنيويورك، ألباني، ١٩٩٥. وللإطلاع على دراسة دقيقة لميتافيزيقا وايتهيد، انظر: إيفور ليكليرك، «ميتافيزيقا وايتهد» *Whitehead's Metaphysics*، جورج ألن وأنوين، لندن، ١٩٥٨.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

برغسون في كتابه «التطور الخلاق» (*Creative Evolution*) أن الحياة تطور، وأن الجسم يغير صورته في كل الأوقات، وعلى حد تعبيره، الجسم لا صورة له، لأن فكرة الصورة ثابتة، والواقع حركة. والواقع هو بالضبط تغير الصورة المستمر، وليس الصورة بوصفها لقطة لنقلة في هذا الواقع^(١٥٨). وفق هذا، فأن تجزم بواقعية أي شيء، بما في ذلك الإله، هو أن تجزم بأنه متغيّر باستمرار. ولو أمكن التكهن بصور المستقبل الممكنة في خطة مبرمة في قضاء الله، لما كان هناك أي جدوى للزمان، وفق زعم برغسون. والمشكلة التي تواجه فلسفة برغسون هي أنه إذا كان مجمل الواقع موجودًا في الزمان، يتعين أن يكون لهذا الواقع قصد أو غاية يحققها، وإلا كان بلا معنى^(١٥٩). ومحتم على هذه الغاية، من جهة علم الإلهيات وبالضرورة كذلك، أن تكون خارج الزمان. وإذا كان الأمر كذلك، فلن يكون مجمل الواقع في الزمان، كما يجزم برغسون.

وإذا لم تتعين ماهية الشيء المادي إلا في حركته أو تغيره في الزمان، فهذا يعني استبعاد فكرة المكان، فكرة الطول والعرض، باعتبار أنها ليست من ماهية الشيء. وهذا يثير إشكالات واضحة لبرغسون، إذ يستبين أنه ليست كل الأجسام تحوز الامتداد نفسه، أو قابلة للتمييز بعضها عن بعض. والأغلوطة الجلية في فكر برغسون هي إنكاره الجواهر، التي اعتبرها مجرد أشباح خلقها الذهن، وهو ملكة ساكنة، في سياق تحديده «إطارًا» لقوة الحياة الثابتة. من منحى آخر، لو كانت الماهيات في حال تدفق دائم، لما استطعنا أن نقول عنها إطلاقًا إنها هي نفسها، لأنها سوف تكون دومًا في حال صيرورة ولا «تكون هي نفسها» إطلاقًا. ولنا أن نتساءل عن إمكان معرفة مثل هذه الماهيات، طالما أنه لا يتبقى منها شيء يمكن أن نعرفه. وهذا يستلزم أنه بالإمكان - عند برغسون - أن يكون هناك واقع

١٥٨ هنري برغسون، «التطور الخلاق» *Creative Evolution*، ترجمة آرثر ميتشيل، ماكميلان، لندن، صفحة ٣١٨.

١٥٩ برغسون، المصدر السابق، صفحة ٤٢.

ورقات طابة

حركة دون وجود محرك، وهذا حكم مناف للعقل.

ويقترح وايتهد أن يكون دينه الجديد على اتفاق تام مع أحدث ما أنجزته العلوم الاجتماعية من تقدم. ومفاد المبدأ الرئيس، الذي يقرره وايتهد ويتبناه شحورور، أن أساس علم الإلهيات متوفر في العلوم الطبيعية. وهو يقرر هذا حين يقول بوجود توظيف قوانين العلم ومبادئه أساساً للدين ومعيناً مرشداً له^(١٦٠). بيد أن درجة التجريد التي تمثلها الفيزياء، كما سبق أن أشرنا، أقل من درجة علم الإلهيات، ولذا فإن جعله تابعاً للفيزياء إنما يعبر عن إساءة فهم تامة لطبيعة علم الفيزياء^(١٦١).

لقد أصبح الواقع هو العالم المدرك وحده، كما يردد شحورور، لأنه لا شيء وراء العالم الزمني يمكن معرفته. وهذا يقود بالضرورة إلى تأليه المظاهر، حيث يرى وايتهد أن الله قد يكون موجوداً، لكنه ليس كائناً متعالياً. وإذا كان الله فوق الزمان والمكان، فهذا يعني أن معرفته مستحيلة، لأنه لا شيء فوقها قابل لأن يعرفه البشر^(١٦٢). وإذا لم يكن الله متعالياً فيجب أن يكون باطنياً، على أن يكون وجوده مجزوماً به. ويتبنى وايتهد البديل الأخير، مشيراً إلى الإله على أنه مبدأ التعيين المادي، قوة «جمالية»، وليس قوة أخلاقية أو روحية، تمثل نظام الكون^(١٦٣). وهذا الدين الذاتي غير مُجدٍ، لأن مقدماته تعريفيًا تتغير باستمرار، والرب الذي يدعو هذا الدين إلى عبادته غير معروف لأن ماهيته تتغير باستمرار، لكونه خاضعاً للمجالين الزماني والمكاني. إنه في حالة صيرورة، لكنه لا يملك وجوداً. ويكفي أن نقول إن إله وايتهد وبرغسون ليس ما يدرك في الدين التقليدي على أنه الذات العلية. إنه شخصية زمنية، مرحلة عابرة، مبدأ مفيد، لكنه بالتأكيد ليس الله.

١٦٠ هذا هو الأساس الكامل لعمله «دين في طور النشوء» *Religion in the Making*.

١٦١ بمقدور المرء تبني الحجة نفسها ضد الدمج المزعوم للعلوم في سياق تبني منهج علمي منتظم، وهذا بطبيعة الأشياء يعدّ هراء.

١٦٢ وايتهد، «دين في طور النشوء» *Religion in the Making*، صفحة ٧١-٩٠.

١٦٣ المصدر السابق، صفحة ١٠٥.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

ولا سبيل للفصل بين منهج الجدل النقدي، كما يزعمه شحرور، والبنية الفكرية للماركسية، ولذا فإن استخدام هذا المنهج يتضمن قبول نتائج هذه البنية وحتميتها. إن الماركسية تعلن أن معنى التاريخ هو كفاية الجنس البشري الذاتية بوصفه قوة إنتاجية، وهي بذلك تجعل كل شيء متعال زائدًا عن الحاجة. في هذا المخطط، يجب فهم الحاضر على أنه انتقال من عبودية الماضي إلى تحرر المستقبل. ويشكل الفكر الماركسي جزءًا من أساس مبدأ منتظم في الإلحاد، يتحدد جزئيًا باستخدامه نزعة لودفيش فويرباخ (Ludwig Feuerbach) الأنوية الإنسانية المتطرفة، وهي ديانة اختلقها البشر تعلن تفوق الإنسان. وقد عزز هذا بدوره الاعتقاد بعدم وجود دوافع أو مُثُل متعالية يضبط وفقها البشر سلوكياتهم. يقرر ماركس في فقرة من كتاب «رأس المال»:

العالم الديني في حقيقة الأمر انعكاس للعالم الواقعي. المجتمع الذي يأخذ نتاج العمل فيه شكل المتاجرة، ومن ثمّ تشكّل فيه العلاقة السائدة بين العمال المنتجين في مقارنة قيمة منتجاتهم - وتحت هذا المظهر للأشياء - في مقارنة جهودهم الفردية بمعايير العمل البشري المتساوي، هو مجتمع يعثر في المسيحية - بعبادتها للإنسان المجرد، خصوصًا أنماطه البرجوازية... - على المكمل الديني الأكثر مناسبة^(١٦٤).

هكذا، فإنّ الدين على الرغم من اختزاله في بيان اجتماعي (سوسيولوجي)،

١٦٤ كارل ماركس، «رأس المال» *Capital*، طبعة موسكو، ١٩٥٤، الكتاب الأول، صفحة ٧٩. كما هو شأنه دائمًا، يذهب فريدريك إنغلز (Friedrich Engels) إلى أبعد من هذا في «ضد دورنغ» *Anti-Dühring*: «الدين كلّه ليس سوى انعكاس موهوم في عقول الناس لتلك القوة الخارجية التي تحكم حياتهم اليومية؛ انعكاس تفترض فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق طبيعية». انظر: مؤلف السيد أويغن دورينغ «ثورة في العلم [ضد دورينغ]» *Revolution in Science (Anti-Dühring)*، ترجمة إيميلي برنز، لورنس وويشارت، لندن، ٥٥٩١، صفحة ٦٤٣.

ورقات طابة

ليس بالإمكان أن يُقوض إلا بتقويض الظروف الاجتماعية التي سمحت بوجوده. ومتأسياً بفويرباخ، يوافق ماركس على أن كل ما يقال عن طبيعة الإله في المسيحية ينتمي إلى طبيعة الإنسان. والدين بوصفه نظرية فكرية (أيدولوجيا)، فهو اختلاق يمثل تعويضاً موهوماً عن الواقع. والاضطراب هو المبدأ السائد الذي يتشابك في نسيج هذه الإنسية الوضعية. والإنسان بإنكاره لله، إنما يفرض الإنسان أو يفترضه. وعند ماركس، الدين نتاج الوعي البشري، شكلته القوى الاجتماعية العاملة عليه والمحددة له. وهذا المكون الاجتماعي الذي يسمح بسيطرة هذا الوهم الجمعي، وفق ماركس، شاهد على أنه نظرية فكرية مختلفة يتعين الخلاص منها^(١٦٥)؛ والنزعة الاختزالية التي نحن بصدها هي بخصوص اختزال الدين إلى فكر (أيدولوجيا)، بمعنى أن الدين نسق من الأفكار أو رؤية للعالم (Weltanschauung)، خلافاً للفكرة التقليدية القاضية بأن الدين يعتني ويهتم بعلاقة حقيقية مع الله.

ويمكن تمييز فكرة المادية الجدلية الديالكتية التي يطرحها ماركس عن المادية الميكانيكية، إذ تعدّ فكرة المادية الجدلية الديالكتية بشكل أساسي خليط بين مفهوم هيغل (Hegel) للجدلية الديالكتية مقترناً بنزعة فويرباخ المادية، ومدعوماً بنظرية برودون في علم الاجتماع. الواقع الوحيد عند هيغل هو «الروح» أو «الفكرة». ولأن «الفكرة» عليمه قادرة فإنها تجعل هذه الإمكانية واقعة عبر الكشف عن نفسها مظهرًا لمبدأ كينونتها أو قانونها. ويسمح هذا الكشف ببلوغ هدفها، ألا وهي معرفة كل شيء، أي معرفة نفسها. وعلى هذا فإن الكون هو حركة «الفكرة»

١٦٥ «الدين تنهيدة مخلوق مضطهد، عاطفة عالم بلا قلب، ونفس لأوضاع لا روح لها... إنه أفيون الشعب». انظر مقدمة ماركس لكتابه «نقد فلسفة الحق عند هيغل» Critique of Hegel's Philosophy of Right، ضمن «كارل ماركس: الكتابات المبكرة»: Karl Marx: Early Writings، ترجمة وتحرير ت. ب. بوتومور، لندن، ١٩٦٣، صفحة ٤٣-٤٤. وأيضاً في الصفحة ٤٠: «الحال أن الدين هو وعي الإنسان بنفسه وإدراكه لنفسه (selbstgefühl) طالما أنه لم يجد نفسه أو أنه ضيعها مرة ثانية».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

في طريقها إلى تحقيق المعرفة الذاتية باعتبارها هدفاً. ويتعين أن يكون هذا المرور رحلةً ترتدي فيها «الفكرة» وتخلع أقنعة الظواهر في شكل تجليات. وتُعين هذه العملية «الفكرة» على فهم الوجود ومن ثم فهم نفسها بوصفها الكائن الوحيد، حيث تجرب كل شكل، وتتغير وتتخلى وتتقدم باستمرار نحو هدفها^(١٦٦). والجدل هو المبدأ الذي يُحدثه هيغل لتفسير الكيفية التي تتقدم بها «الفكرة» من وجود إلى آخر في مسار تطوري.

غير أن الجدل ليس مجرد مبدأ بل عملية. فباستثناء تحقيق «الفكرة» غايتها، فإن كل كائن - حسب هيغل - يحتوي على خلافه أو نقيضه. ويخلق التفاعل بين الاثنین، الوجود والعدم، توليفة (synthesis)، وهي حركة توصف بأنها صيرورة. وتصبح هذه التوليفة موضوعاً للعملية الجدلية نفسها، وتغدو بدورها طرحاً (thesis) يتفاعل مع نقيضه (anti-thesis) كي ينتج توليفة أخرى^(١٦٧)؛ فإذا عن الإله؟ إنه «الفكرة» التي لا تتحدد حقيقتها المطلقة إلا في نهاية رحلتها إلى معرفة الذات: آنذاك فحسب تصبح مطلقة. وفي أثناء ذلك وخلال رحلتها تجسد «الفكرة» المبدأ الجدلي مع تكشف التاريخ^(١٦٨).

ويوظف ماركس جدل هيغل، لكنه يستبدل بالروح المادة. وإذا كان الواقع عند هيغل هو «الفكرة» فإنه عند ماركس المادة، التي هي كل شيء في الكون. وفي حين أن أسمى نشاط يقوم به الواقع عند هيغل هو المعرفة التي تسعى إليها «الفكرة» في رحلتها، فإن أسمى نشاط يقوم به الواقع عند ماركس هو الفعل البشري، بوصفه فعلاً جماعياً. ولئن كان أسمى إنجاز عند هيغل هو اكتساب «الروح» معرفة نفسها، فإن أسمى إنجاز عند ماركس هو تحقيق النظام

١٦٦ انظر: ف. ج. شيد، «الشيوعية والإنسان» *Communism and Man*، شيد وورد، لندن، ١٩٣٨، صفحة ٦.

١٦٧ شيد، المصدر السابق، صفحة ١٠-١١.

١٦٨ يبدو أنه ليس هناك تفسير لما يجول دون خضوع المبدأ الجدلي نفسه للتغير الجدلي بوصفه مبدأ. ولكن يتساءل المرء، لماذا يتنكب وحده عما يفرضه على الآخرين؟

ورقات طابة

الاجتماعي البشري الأكمّل على أنّه غاية في ذاته. ويعاين ماركس التاريخ كي يوضح عملية الواقع في سعيه نحو هدفه، أي المجتمع البشري الأكمّل، بدلاً من المنافحة عن هذه العملية^(١٦٩). وإذا كان الجدّل يعني أن صورة المادة هي حركة كل الأشياء في اتجاه معيّن، فإن ماركس يقرّر أن أصحاب النّزعة الحركية (الميكانيكية) يركزون على مفهوم المادة التي تكون في حركة بلا اتجاه، بدلاً من التركيز على قوانين الحركة بوصفها علمًا. وفي حين يعتقد أشياع النّزعة الميكانيكية أن الحركة ناشئة بسبب علة خارجية، يرى الماركسيون أنها مدفوعة ذاتيًا بسبب التناقضات المتأصلة في الشيء المعني^(١٧٠).

وحيث نعاين النقد الجدلي، تتضح لنا فاعليته في تحليل الأدب من وجهة نظر جدلية، أي فحص الأدب من منظور تاريخي واقتصادي واجتماعي على نحو يؤكد دور القوى التي شكلت بنيته. غير أن هذا يتضمن تعريفًا مسبقًا للتاريخ، ولأننا مازلنا في منطقة ماركس الدلالية، فإن التاريخ هو ما يحدده ماركس بوصفه تاريخًا. ووفقًا لماركس، تشكل بنية المجتمع الاقتصادية أساس البنى الفوقية، المشتمة على صور الوعي الاجتماعي، فيما تشكل هذه الصور تعبيرات المجتمع السياسية والدينية والجمالية، التي تتباهى مع فكرة النظرية الفكرية كما سبق تعريفها. أما العلاقة بين القاعدة والبنى الفوقية فأبعد ما تكون عن الحركية (الميكانيكية). ذلك أن عناصر هذه البنى المختلفة (الأدب مثلاً) تتداخل وتتفاعل مع القاعدة بحيث تؤثر في توجيهها.

وقبل أن نتقصى فكرة النقد ودوره، ينبغي علينا أن نبحث في معارضة ماركس الأساسية للفكر التأملي النظري بالكامل ضمن مخططه. إذ بالنسبة إلى ماركس كل المعارف مستمدة من جزئيات مجربة، وعلى نحو يحول دون وصول

١٦٩ شيد، المصدر السابق، صفحة ٢٥.
١٧٠ شيد، المصدر السابق، صفحة ٤٠-٤١.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

تجريد علم الإلهيات إلى الدراية بالأشياء الحقيقية^(١٧١). وإنّ التقدم الهائل الذي حققتّه العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر لا يعكس فحسب انحطاط العلوم النظرية وعوزها للبعد العملي، بل يؤكّد أيضًا أن المهمة الوحيدة أو الباقية للفلسفة تكمن في وضع حدود التفكير العلمي وقوانينه^(١٧٢). وتتعين طبيعة هذا النمط من التفكير في جانبه العملي الواضح. وحسب إنغلز، فإنّ مجال الممارسة العملية هو الساحة التي تثبت أو تدحض فيها رؤى المرء للعالم^(١٧٣). غير أنه لا يصح اعتبار قضايا القيمة في مجال الممارسات العملية صادقة أو باطلة، فالاعتبار الوحيد هو ما إذا كانت مفيدة أو غير مفيدة. وحين يتعلق الأمر بالأخلاق، فإنّ المعيار هو نفعية الفعل، وذلك باعتبار أن الغاية تبرر الوسيلة.

ومفهوم عملية المعرفة هذا يشبه فكر أوغست كومت العلمي الوضعي. فعند كومت، كما عند ماركس، العلوم الاجتماعية هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب المعرفة الحقّة. والنظريات العلمية تكتسب بدورها عبر الممارسة العملية، أي من خلال التجريب وتطبيق المنهج. وهكذا فإنّ هذه الممارسة - التحقق من فرضية ما - هو ما يوضع في معارضة الفكر النظري، أي علم الإلهيات، المنغمسة في التجريد بدلاً من التصارع مع عناصر الواقع كما يحدث في العلوم التجريبية. ووفق هذا، يشكل ما فوق الطبيعي، أو الفلسفة المتعالية، نوعًا من التأمل غير العملي، وهو غير قابل للتحقق منه بالعلوم التجريبية. وهذا العامل الوضعي هو المسؤول عن نزعة ماركس الإلحادية، أي لكون العلوم التجريبية عاجزة عن

١٧١ نقد ماركس موضح إلى حد كبير في: «الإيديولوجيا الألمانية» *German Ideology*، تحرير ر. باسكال، لندن، ١٩٣٨، خصوصًا الباب الخامس، الفصل الثاني، «سر البنية التأملية» "The Mystery of Speculative Construction".

١٧٢ ه.ب. أكتون، «وهم الحقبة الزمنية: الماركسية-اللينينية بوصفها عقيدة فلسفية» *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*، كوهين ووست المتحدة، لندن، ١٩٥٥، صفحة ٥٥.
١٧٣ أكتون، المصدر السابق.

ورقات طابفة

إثبات وجود الله فكان ذلك يكفي عنده لإثبات أن الله غير موجود. وللأسف الشديد، وعلى نحو متوقع، ثمة خطوة قصيرة تفصل بين ما يقترحه شحرور وما يطرحه هذا الخطاب الإلحادي نفسه. وعلى نحو يختلف عن كانط، يوظف شحرور مفهوم الإله - بدلاً من كونه مسلّمَةً أخلاقية - في صورة أداة ذات راتحة طيبة لغرض تخفيف قبح التنن الفكري لمعلميه اللأدرين. وإنّ نزعتة اللأدرية (agnosticism) تلوح في الأفق حين يجزم بأن وجود الله يطرح متناقضة لا سبيل لحلها^(١٧٤)، بدلاً من توكيد درب اليقين في علم الإلهيات الذي يشكل جزءاً من الموروث الإسلامي.

على الرغم من علمي أن احتمال وجود الله يشكّل ٥٠:٥٠، كما يقول ستيفن هوكينغ (Stephen Hawking)، يظل بمقدوري على أقل تقدير أن أخبر الناس عن سبب إيماني بالله، ثم أترك للآخرين أن يقرروا إلى أي حد حجتي مقنعة. ليس بودي هزيمة النزعة الإلحادية ولا أرغب في أن يقوم أي ملحد بدحض إيماني - كل ما لدي الآن هو حجة قوية على وجود الله سوف يحكم الناس على مدى قوتها^(١٧٥).

١٧٤ من المهم ملاحظة أن العلامة الفارقة للفلسفة الوضعية تتعين تماماً في نزعتها اللأدرية. وكما سلف أن بينا، فإن مؤسس اللأدرية في العالم الحديث هو كانط. غير أن المصطلح يعزى إلى توماس هكسلي (Thomas Huxley) الذي ابتكره خلال مؤتمر عقده «الجمعية الميتافيزيقية» عام ١٨٩٦. ففي مواجهة مندوبين إلى المؤتمر يتمون جميعهم إلى مدارس فكرية تنتهي أسماؤها بـ«ية» (ism)، استحدث هكسلي مصطلح «اللأدرية» كي يعرف بمذهبه واعتقاده؛ وقد اشتق المصطلح من سفر أعمال الرسل في الكتاب المقدس (١٧: ٢٣)، حيث يتحدث القديس بولس عن مذبح كنيسة رفعه الأثينيون إلى إله لا يدري به أحد (agnosto باليونانية). وقد تبنت فيما بعد وجهة النظر العلمية هذا النعت كي تشير إلى الاعتقاد بعجز العقل عن معرفة أي شيء يتجاوز الحس. انظر مراجعة هكسلي لكتاب آرثر بالفور «أسس الاعتقاد» Foundations of Belief، ضمن مجلة «القرن التاسع عشر» Nineteenth Century، شباط/فبراير ١٨٨٩، صفحة ١٧٣.

١٧٥ QMC، صفحة ٥٢٧. من المثير أن شحرور لا يعرض علينا إطلاقاً حجته على وجود الله. على العكس تماماً، فحين يأخذ المرء بأطروحاته حتى نهايتها المنطقية، سينتهي إلى الإلحاد

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

وإن أولوية المنهج عند شحرور مجرد عَرَض من أعراض التوكيد الماركسي للفعل على حساب التأمل. غير أن التأمل فعل أيضًا، وهذا أمر يتوقف على موضوع التأمل. ولأن شحرور منبهر بالعلوم التقنية الحديثة غاية الانبهار، فإنه لا يبالي كثيرًا بالصلاة والصوم، ولا بالأعمال التنفلية الأخرى التي يمارسها المؤمن^(١٧٦). والعبادات عنده ضرورة طغت في ممارسات المسلمين على الأخلاق من حيث الأهمية^(١٧٧). إلا أنه ليس واضحًا ما ينطوي على تكراره لهذه المغالطة^(١٧٨).

في الفكر التقليدي، الحياة الأخلاقية مؤسسة على تهذيب الشخصية. وهذا يستلزم تزكية حياة المرء القائمة على الصلاة والصيام وإنكار الذات. والتدين ليس بأي حال نشاطًا أنويًا، إذ إن فوائده لا تقتصر على المتدينين وحدهم بل تتعدى إلى المجتمع بأسره. هذا واقع يمكن التحقق منه تاريخيًا. وأن تُدِين الصيام والصلاة وحسن أدائها على أنها أنشطة ثانوية بالنسبة إلى الفعل الاجتماعي هو أن تسيء فهم نفسية البشر وآثارها، وتفترض كمال الواقع الاجتماعي بوصفه هدف الإسلام بدلًا من كمال النفس لدى الناس الذي من شأنه أن يفضي إلى كمال بيئتهم^(١٧٩). ولقد ظل دائمًا الذوق والتقدير الأخلاقي تاريخيًا نتاجًا مصاحبًا لحياة

لأنه ينكر ضمنيًا كل المجالات المتعالية.

١٧٦ انظر: QMC، صفحة ٣٩٣. «الشعارات السياسية التي تحمل اسم الإسلام [هكذا بالحرف] (مثل شعار الإسلام هو الحل)، هي مجرد هراء، لأن الدين عاجز عن حل مشاكل المجتمع الاجتماعية والسياسية، بل حتى مشاكل الناس أنفسهم. فالزيد من الصلاة، والصيام، والحج، لن يعالج أمراض المجتمع، بل تعالجها التشريعات الجيدة والمعتبرة والأخلاقية، ضمن الحدود التي وضعها الله».

١٧٧ انظر مثلًا: QMC، صفحة xxxii، ٤٩، ٦٧ و٦٨.

١٧٨ هذه الفقرة توضح الأمر، QMC صفحة ٤٨: «ما يجب أن يدركه كل مسلم عربي أنه خلاقًا لما هو معتقد الآن، فإن الواجبات الاجتماعية إزاء المجتمع هي أولاً وأساسًا واجبات أخلاقية وهي على نحو ثانوي فقط فروض دينية أو واجبات سياسية-شرعية». مرة أخرى، يعتقد شحرور أن الواجبات الأخلاقية متميزة عن الفروض الدينية، التي قد ترادف الواجبات السياسية-الشرعية. ولكن إذا لم تكن هذه الواجبات الأخلاقية فروض دينية، فلنا أن نتساءل عن مصدر الإلزام بها.

١٧٩ انظر الهامش ٦٥ أعلاه.

ورقات طبابة

التربية الباطنية والروحية.

ويعرض شحورر بشكل أساسي ما يصفه بالمفهوم الثلاثي للوجود، الذي يؤسس عليه ما يسمّى بالقوى المحرّكة (الديناميكا) للنمو والتقدم، حيث يقسم الوجود إلى وجود مادي، وعملية تقدم، وصيرورة. إذ يشير الأول إلى مجمل الوجود المادي، فيما تشير عملية التقدم إلى حركة الزمان، والصيرورة إلى التغير والنمو التاريخي^(١٨٠). وهذا النموذج الثلاثي، الذي يُعرض بشكل غامض في خمس صفحات، إنما يُطرح على أنه نظرية شحورر الكونية (الكوزمولوجية)، «حيث توظف في وصف الكون على وجه العموم وأيضًا في تحليل المجتمعات البشرية على وجه الخصوص»^(١٨١). ويمكن تسريع عناصر أو «إحداثيات» النمو الثقافي عبر المجتمع المتقدم علميًا وأخلاقيًا، وقد تبطؤ حركتها بالنظام الاجتماعي الراكذ والرجعي. ولا يشرح شحورر بأي تفصيل ما يقصده من الوجود المادي أو مفهوم التقدم. غير أنه يوضح مفهوم الصيرورة بالإشارة إلى النمو التاريخي المزعوم الذي طرأ على وحدة الإله، حين انتقل البشر من الاعتقاد في أرباب وثنية حلولية إلى الاعتقاد في إله «مجرد» متعال^(١٨٢). ولا يبدو أن هناك أي أثر للفهم الإسلامي للمعتقدات التوحيدية الأصلية التي كان عليها النبي آدم ﷺ والناس الأوائل. بيد أن سجل علم الإنسان (الأنثروبولوجي) يعارض بقوة ما يراه شحورر في هذا الصدد، بالإضافة إلى أن دخول الوثنية في المجتمعات البدائية شكّل في الغالب عَرَضًا من أعراض التقدم والتهجين الاجتماعي. وإن نظرية شحورر حول التقدم الثقافي في الواقع توظف أفكار ج.ج. فريزر (J.G. Frazer) في كتابه «الغصن الذهبي» (*The Golden Bough*)، حيث يطالب التقدم الاجتماعي بسابقة شرطية محددة. ويطرح فريزر فكرة المبادئ التطورية وحدها لتفسير مجمل

١٨٠ QMC، صفحة ١١-١٨.

١٨١ QMC، صفحة ١١.

١٨٢ QMC، صفحة ١٧.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

التقدم الاجتماعي. وهكذا يقول في مقدمة الطبعة الثانية بأسلوب أنيق:
تشكّل الفرضيات جسورًا بالضرورة - ولكنها غالبًا مؤقتة -
جسورًا مشيئة للربط بين حقائق منعزلة. وإذا حدث أن تهاوت
جسوري الواهنة عاجلاً أو آجلاً، أمل أن يظل كتابي محافظاً
على فائدته وأهميته بوصفه مستودعاً للحقائق^(١٨٣).

غير أن هذه الجسور الواهنة بدأت تتهاوى وتتلاشى منذ ذلك الحين،
جاعلة من نظرياته مجرد خرافات. وفي كتابه «الدين والثقافة» (*Religion and Culture*)^(١٨٤)، طور فريدريك شلايتر (Frederic Schleier) نظرية مبدأ التقارب
في مقابل مذهب نمو الثقافة التطوري الذي يقول به فريزر. إذ يقرّر هذا المبدأ
أن المزايا الثقافية المتشابهة قد تنشأ عن سوابق مختلفة. وإن فكرة المراحل الحقبية
في التطور الثقافي أحادي المسار، التي يألّفها قراء هربرت سبنسر (Herbert
Spencer) ويتبناها فريزر وشحرور، موضع اشتباه علماء الأجناس منذ بداية
القرن العشرين^(١٨٥). وهذا الصعود المتسلسل المزعوم للإنسان كان قد اقتفى ما
يسمى مخطط باتشوفن-مورغان (Bachofen-Morgan) حول التقدم الاجتماعي،
أي اقتفى مرحلة الاتصال الجنسي غير الشرعي، ثم مرّ بحقبة السيطرة النسائية، ثم
بعدها مرحلة سيطرة الرجال. وقد قام علماء الأجناس من أمثال ويليام أ. توماس
(William I. Thomas) عام ١٩٠٩ بنسف فكرة الصعود التبسيطية هذه من

١٨٣ السير جيمس جورج فريزر، «الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين» *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*، الطبعة الثالثة، المجلد الأول، مكميلان،
١٩٢٠، صفحة xx-xix.

١٨٤ فريدريك شلايتر، «الدين والثقافة» *Religion and Culture*، ليمكه وبويتشنر، نيويورك،
١٩١٩.

١٨٥ على سبيل المثال، انظر: روبرت لوي، «الثقافة وعلم الأجناس» *Culture and Ethnology*،
دي سي مكمرتري، نيويورك، ١٩١٧. في صفحة ٨٠، يجزم لوي بأن «الانقطاع ملمح
ضروري للتقدم الثقافي».

ورقات طابة

راعي المواشي إلى الظرف الحديث^(١٨٦). وهكذا يقول بشكل حاسم:

لا يسعنا النظر بقدر كبير من حب الاستطلاع في ترتيب نشوء الابتكارات، ولا أن نفترض خطأً مستقيماً ومنتظماً في النمو عند كل الأجناس... وإن محاولة تصنيف الثقافة وفق حقب زمنية محتم عليها هي الأخرى أن تفشل حين تكون مطلقة أكثر مما يجب. صحيح أن جني الثمار والصيد والرعي والزراعة أطوار تفترض في العادة. لكن الهندي كان صياداً حين كانت نساء الهنود الحمر يمتهن الزراعة، فيما كان الأفريقي راعياً أو مزارعاً أو صياداً كيفما اتفق، دون اعتبار للمكانة الثقافية. وقد كان المكسيكيون مزارعين، دون أن يسبق لهم احتراف مهنة الرعي^(١٨٧).

وفما يتعلق بالنزعة التوحيدية الأصلية، ثمة أعمال هائلة تكشف عن اعتقاد الإنسان البدائي في ذات عليّة أحادية^(١٨٨). وقد نجح علماء علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) في اكتشاف أن تعددية الآلهة لم توجد إلا في ثقافات تحللت من أوضاعها البدائية والأصلية. ويخلص علماء أجناس من أمثال كوبرز (Koppers) إلى أن:

١٨٦ من علماء الأجناس المشهورين الآخرين الذين دحضوا سلسلة باتشوفن-مورغان، نذكر: ستارك، ويسترمارك، غروسه، شميت، فونت، سوانتون، لوي، تورنفالدي، مالفينوفسكي، بليشكه، بيركت-سميث. يجزم هؤلاء الكتاب أن السلاسل تشكيلات ذهنية لا علاقة لها بالشاهد التاريخي والواقعي بأن الإنسان البدائي كان يقتصر على زوجة واحدة. انظر: فيلهلم كوبرز، «الإنسان البدائي وصورته عن العالم» *Primitive Man and his World*، ترجمة إيديث ريبولد، شيد وورد، لندن، ١٩٥٢، صفحة ١٢.

١٨٧ ويليام أ. توماس (محرر)، «مؤلفات في الأصول الاجتماعية» *Source Book for Social Origins*، مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٠٩، صفحة ٢٥.

١٨٨ انظر على وجه الخصوص العمل المحترم المؤلف من ١٢ مجلداً لفيلهلم شميدت، «أصل فكرة الإله» *Der Ursprung der Gottesidee*، (Münster i.W.)، ١٩٢٦-١٩٥٥.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

التأسيس العلمي للاعتقاد الواضح والمحدد نسبياً في ذاتِ عليّة عند الأجناس الأكثر بدائية وإيغالاً في القدم، وإن لم يكن بأي حال ضرورياً للبرهنة اللاهوتية على الوحي، إنما يشهد بلا ريب على فكرة التوحيد الأصلية. ولا سبيل لهذا ولا لأية حقائق متعلقة أخرى أن تدعم الفرضية المعارضة التي تؤسس للنظريات الرائجة التي يقول بها مؤرخو الأديان التطوريين، والتي تقرّر أن فكرة الروح الأعلى هي آخر حلقة في سلسلة طويلة من التطور^(١٨٩).

ومن بين هواجس شحرور المركزية الزعم بتكلس مواريث الجزيرة العربية في القرن السابع في دين الإسلام^(١٩٠). ولا يستغرب منه أن تجده يقرّر أحكاماً من هذا القبيل:

نلاحظ الآن خطر القول بأن «الصيرورة» في المجتمعات الإسلامية لم تحدث سوى مرة واحدة، في الجزيرة العربية في القرن السابع، وأنه لا ينبغي أن تحدث ثانية حتى يوم البعث. سوف يكون خطأ فادحاً أن نقول إنه حتى يوم الساعة ينبغي ألا يحدث أي نمو أو تجديد آخر. وسوف يكون من المميت أن تقتفي المجتمعات أثر دولة محمد (ص) في الجزيرة العربية منذ ١٤٠٠ عام. وسوف نمى بالهزيمة والكساد لو ظلت أقواله وأعماله المثال الأعلى للسلوك البشري، تهيمن بحيث تغطي كل مجالات الحياة إلى يوم الدين، وذلك بأن نعطي أقوال محمد وأفعاله، بما فيها الطريقة التي كان يأكل بها والطريقة التي

١٨٩ كوبرز، «الإنسان البدائي» *Primitive Man*، صفحة ١٧٨.
١٩٠ انظر الهامش ١١ أعلاه بخصوص الاقتباس الوارد في QMC، صفحة ٢١٥.

ورقات طابة

كان يسوك بها أسنانه، نفس حرمة تعاليم الكتاب. وسوف
يعني أيضاً اتهام كل من لا يسلك على طريقة محمد بالابتداع
والردة^(١٩١).

توجز الفقرة السابقة مقارنة المؤلف ورفضه الموروث التأويلي، فيما نلاحظ
رغبة في الكلية والضرورة، بوصفها معيارين، على غرار المواريث التجريبية-
العقلانية التي سلف لنا عرضها. غير أن ما يفشل شحورور في فهمه هو أن حياة
النبي ﷺ تجلٍ لحقيقة «الدين» اللاتاريخية، لأن ما قاله النبي ﷺ أو فعله لا يرتبط
بجزيرة القرن السابع العربية بحد ذاتها، بل هو إظهار للحقيقة اللاتاريخية الموحى
بها في القرآن. إن القرآن يتعالى على التاريخ، وهذا هو السبب في عدم التسلسل
في سرد السور. وإذا كان النبي ﷺ قرآنًا يمشي وكان حُلُقَه القرآن كما جاء في
الحديث، فإنه يلزم أن تعكس حياته بدرجة أو أخرى هذه اللاتاريخية. وحين
يختزل شحورور الحضور الرمزي للوحي في مجرد واقع اجتماعي تاريخي، فإنه يطبق
- بوعي أو بلاوعي - فهمًا للإسلام مادي النزعة. ففي البداية، يختزل واقع الدين
في الأخلاق، ثم يختزل الأخلاق في واقعها التاريخي فحسب. وقد قاده هذا الفهم
إلى إخضاع جزء من الوحي لتغير تاريخي مستمر بدلاً من إخضاع التاريخ معيارياً
للوحي.

وتطبيق النقد الجدلي، منهجًا، على نص مقدس كالقرآن إنما يدحض
افتراضات شحورور الزائفة، والمعيارية من حيث طبيعتها. إذا كان القرآن وحياً
من عند الله، فيكاد أن لا يكون في وسع النقد الجدلي، خلافاً لما يؤكده شحورور،
أن يمتحن أية قيمة تفسيرية^(١٩٢). إذ أولاً وأساساً ليس بوسع المنهج النقدي المختار

١٩١ QMC، صفحة ١٨-١٩.

١٩٢ QMC، صفحة ٧٢. «فضيحة حقيقية أن يتعرض الناس للمضايقة ويعاملوا كمنبوذين
إذا حاولوا الكشف عن تجاوز العصر لموروث السلف، وما يثير الغضب أنهم يتعرضون
للسخرية إذا طبقوا مناهج نقدية حديثة لتوضيح غوامض النص المقدس».

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

أن يُفصل عن المخططات (الإستراتيجيات) المادية التي تتبناها الماركسية^(١٩٣). ووفق النظرية الماركسية الأدبية، الانتقال من الأدبي إلى الاجتماعي-الاقتصادي أو التاريخي انتقال من تخصص مبعثر إلى تخصص محدد. وعلى هذا يتعين تأطير النص قيد التقصي ووضعه في سياقه، ثم فهمه بالاقتصار على استخدام عوامل اجتماعية-اقتصادية وثقافية. وقد يطرح النقد الأدبي عند كُتاب من أمثال فيلهلم فون هُمبولدت (Wilhelm von Humboldt) في دراسته لأفلوطين (Plotinus) فكرة الصورة الداخلية للنص التي يكشفها النقد كي ينفذ من خلالها إلى الدلالة النصية. وهذا في جوهره سلب لمركزية الموضوع الأدبي من أجل وضعه ضمن الواقع المؤسس الذي يعبر عنه ضرورة. وتمييزه اللغوي بين صورة اللغة الخارجية وقدرة المعنى الداخلية يوظف كشيفرة لمقاربتة التأويلية^(١٩٤).

ثم إن تقسيم شحرور للقرآن إلى «القرآن والكتاب»، حيث الأول امتثال لنواميس الطبيعة الكونية وطبيعة الواقع، والثاني التزام بقواعد السلوك البشري، تقسيم متناقض. ذلك أن «الكتاب» في هذا المخطط عرضة للتغير بسبب ما يتناوله من تاريخ وأعراف بشرية؛ أما «القرآن» فليس عرضة للتغير، فيما يزعم، لأنه لا يضاهاى^(١٩٥). ويكمن التناقض تحديداً في أن كلاً من «القرآن والكتاب» عرضة عنده لتأويل تاريخي يتقلب باستمرار. ويبدو وفق هذا المنطق أنه يرغب في

١٩٣ QMC، صفحة ١٤٩-١٥٠. يرى شحرور أن أي تأويل للوحي ملزم بالأيناقض العقل أو الواقع. والعقل في هذا السياق غير معرّف، ويمكن أن يُحمل معناه من سياق كتاباته، بأنه العقلانية. وهو يعرّف الواقع على أنه واقع (موضوعي) تدركه الحواس، ما يعني أنه يخضع تفسير القرآن لمستوى العلوم التجريبية وحدها. كل التأويلات مائعة تاريخياً، أي نسبية، ويمكن أن تبلور من أجل أن تتبعها الأجيال اللاحقة. ولهذا السبب فإن قيمة كل تأويل ذاتية ومحدودة زمنًا ومكانًا. ولكن لنا أن نتساءل، إلى أي حد يمكن للمرء أن يتوقع حفاظ الدين على سلامته أمام مثل هذه الذاتية في التأويل. انظر QMC، صفحة ٥٣١، بخصوص تأييده للنهج الجدلي النقدي.

١٩٤ انظر: فردريك جيمسون، «الماركسية والشكل» *Marxism and Form*، مطبعة جامعة برنستون، نيوجرسي، ١٩٧١، صفحة ٤٠١-٤٠٢.

١٩٥ QMC، صفحة ١٧٣.

أن يكون النص المقدس قابلاً لكل تأويل وضعي دائم التغيير، الأمر الذي سيؤدي إلى تحلل المعاني^(١٩٦).

خاتمة

من المفترض أن يأمل الذين يُطلق عليهم مصلحون ضمان العودة إلى النصوص الأولية أو قواعد الموروث الديني عبر تجاوز البنية العضوية للموروث نفسه. ومن منحي آخر، يرغب شحرور في استخدام الموروث سلمًا يصعد عليه المرء ثم يركله بعيدًا. وهذا سخف باطل على نحوٍ بيّن، لأن نقطة انطلاقه مدينة مسبقًا «للمعتقدات الدينية السائد قبولها»^(١٩٧).

وختلافًا لما يؤكده شحرور، ليست رسالة الدين للمسلمين التقليديين عرضة لثورة تدريجية بالمعنى الذي يريده أدياء الإصلاح، بل هي رسالة معتبرة ذات بنية تنمو عضوياً وطبيعياً، حيث يرتبط كل ما هو جزئي وعيني فيها بشكل كامل ومتواصل بمبادئ الإيمان الكلية. هذا يعني أن التراث الديني، من منظور علم الإلهيات، هو معرفة أشياء بمبادئها الأولى. وهذه المبادئ ضمنية وصرحة، وهي تضمن أن الدين لا «يتحجر» بقدر ما تضمن أنه لا يكون دوماً عرضة للتغيير. وبين الحركي والسكوني، اللذين يعتبرهما من هم على شاكلة شحرور البديلين الوحيدين، تقف المبادئ المتعالية في قلب هذا التراث. إن نفور شحرور من مظهر الإسلام المعاصر واعتقاده في ركود التراث في مواجهة «النمو» العلمي والسياسي في الغرب، هو ما يجعله يستنتج أنه ليس لدى الإسلام ما يقوله عن هذه المواضيع. غير أن التراث الإسلامي يشمل كل العلوم، بما فيها الاقتصاد،

١٩٦ QMC، صفحة ١٤٩-١٥٠، ١٦٣-١٦٤.

١٩٧ ولكي نقتبس استعارة محببة، نعزى على نحو مشكوك فيه إلى فرانك شيد (Frank Sheed)، لا يصح الحكم على أوامر الموروث من قبل أناس لا يعبؤون بها، تمامًا كما لا يصح الحكم على فعالية أدوية من قبل أناس يتخلصون منها في البالوعة.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

والفن، والسياسة والأخلاق. وقد تكون هناك فترات في التاريخ حيل فيها بسبب الأوضاع الاجتماعية-السياسية بين التراث وكشفه عن نفسه في كل هذه الميادين، لكنه لا يلزم من ذلك أنه ليس لديه ما يقوله فيها.

وإن إصرار شحرور على الاستقلالية، متأسيًا بالنموذج المعرفي الكانطي، هو دعوة مقنّعة للحرية الأخلاقية، ولأخلاق معرفة عمليًا وفق أسس زمانية-مكانية. غير أن للحرية بطبيعتها قيودًا لا سبيل للتغاضي عنها أو تنكبها، وهي، حين تُفهم طبق علم الإلهيات كما في التراث الإسلامي، تستلزم علاقة بالوجود وتحوز شروطًا معرفية مسبقة. ثم إن الحرية في الجهل تعبير متناقض، لأن المعرفة تعكس حالة وجودية. والجهل، في هذا المخطط، يفرض بالضرورة عجزًا في التحكم على من يؤثر فيهم، ويخلق حالة من التبعية على نقيض أي مفهوم للاستقلالية. وليست هناك حرية حين يغوص المرء في أحوال الجهل أو الخطأ. ووفق هذا فإن السؤال الذي يتعين طرحه هو: ما طبيعة حالة المعرفة التي يمكن أن تكون مستقبلًا مناسبًا للحرية؟ إن الحرية توجد بدرجات حيثما تكون الاستقلالية، التي تتطلب بدورها السمو على الذات وتهذيب الشخصية، وهذا شرط زهدي وروحي مسبق يتطلب انضباط العقل والجسم، لأن الحرية عند الفرد إنما تعني معرفته وتماهيه مع «الحقيقة».

وحين يأمر الوحي القرآني الإنسان باتباع النبي ﷺ وطاعته، فإنه بذلك يأمر بطاعة الله والامتثال لأوامره. وهكذا تكمن حرية المرء في اتباعه شريعة الله تعالى. وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الإسلام بيت الحضانة الذي يتربى فيه الأولياء ودار الشفاء لمن يعانون من اختلالات أخلاقية.

والوحي بطبيعته تجلٍ لحقائق إلهية ما كان لها لولاه أن تبلغ العقل البشري. وما الاستدلال على كون الإنسان مجرد مخلوق للتاريخ، أي للزمان والمكان، ومن ثمّ على وجوب فهم الإنسان بطريقة تاريخية فقط بوصفه جزءًا من الواقع

الذي يشارك فيه، إلا تطور نشأ عن مشاعر الإحباط إزاء الدين الوضعي في القرن الثامن عشر. وإذا كان الإنسان خاضعاً للزمان والمكان، فمن الممكن أن يقول أيضاً من هم على شاكله شحور إن فهم الإنسان أو تلقيه الوحي كان فقط خاضعاً لاعتبارات تاريخية ومقيّداً بها. وفي هذا المخطط، بمقدور الوحي الحفاظ على خاصيته «الخالدة»، غير أن فهمه لا يمكنه الفكك من قيود الظرف النسبي. ويكمن زعم شحور في الرغبة في إخضاع فهم الوحي الإسلامي لما يسميه «الواقع الموضوعي»^(١٩٨) - العالم المحسوس والظاهري من حولنا - وأي تأويل يتخطى هذا «الواقع» يعد لاعقلانياً، بل مخالفاً للأمر الإلهي. وإن هذا العوز والعجز في التمييز والوعي بالمستويات المختلفة للإدراك المعرفي والتفكير هو عرض من أعراض ما أصابه من الموروث الديكارتى في الفهم الاختزالي للمعرفة. يذكر شحور بوضوح أن منهج الحدود عنده سوف يسمح «للمجتهدين بأن يكونوا متواصلين بشكل راسخ في سياقهم المعاصر وأن يستعوضوا عن المقارنات مع الإسلام المبكر بالإحالات إلى أحدث نتائج البحث العلمي» وذلك

١٩٨ QMC، صفحة ١٤٩، ١٦٣-١٦٤ و ٤٨٣ يقول شحور في الصفحة ١٤٩: «تكمن الغاية من التأويل في تأسيس تناغم ثابت بين الواقع الموضوعي، الذي ندرکه عبر حواسنا، والنظريات والقوانين التي نستنبطها من قراءة القرآن. أحياناً نحقق تناغماً تاماً (حين يكتشف العلم حقيقة مطلقة، من قبيل أن الأرض كرة تدور حول الشمس)، وفي أحيان أخرى يظل التناغم مختلاً (إذا لم يتم بعد إثبات النظرية كلية، كما في حال نظرية دارون في التطور). أما التناغم الكلي فلن يتحقق حتى يوم البعث». وفي الصفحة ٤٨٣ يقول أيضاً: «تتبع مهمة دراستنا الأساسية في إثبات أنه لا سبيل لفهم النص إلا عبر التحليل العقلاني [أي الاستدلالي]. وبالتحليل العقلاني نريد دراسة النص الذي تطابق نتائجه الواقع الموضوعي من حولنا. وفي هذا الكتاب، أثبتنا أن أي تأويل يناقض الواقع فهو غير العقلاني ويقوض المقصد من وحي الله الذي أنزل لكي يفهمه الناس». الإشكالات المباشرة التي تنشأ هنا ذات صلة بعدم الكفاءة أو الدراية بعلم الإلهيات المصاحبة للإسهاب في هذه الأفكار. إذ ليس في وسع حواسنا تأويل الواقع الموضوعي في غياب الملكة العقلية. والعلم (الطبيعي) عاجز عن وهب قيمة لحقائق القرآن، بل القرآن هو الذي يهب قيمة لحقائق العلم، كما أن العلم عاجز عن اقتناص الحقائق المطلقة.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

عن طريق ترك القياس بفهمه التقليدي ليحل محله نمط جديد من القياس^(١٩٩). بيد أن البحث العلمي الأحدث، بطبيعته وقبل أي تقويم، هو نمط يمثل وهماً أو خيالاً أو سراباً، إذ إنه من حيث التعريف دائم التغير ومرحلي. وإن ربط «القياس» بمثل هذا النمط من شأنه أن يستدعي كارثة للنظامين الفكري والأخلاقي في المجتمع. غير أن شحرور لا يطرح أي تعريف للعلم؛ ولا يقدم أي تعريف لما يعدّه بحثاً علمياً صحيحاً؛ كما يفشل في وضع حدود أخلاقية على هذا البحث، لأنه ليس كل ما هو قابل للبحث ينبغي أن يبحث فيه. وهذه الحدود التي يتكهن بها ينبغي أن يضعها البحث نفسه، وهذا ركون غير ملائم إلى التوثن العلمي [scientific fetishism: أي الإسراف في تقديس العلوم].

وفي النهاية، إن النقاش بين من يدعون بالمصلحين وبين التراث الديني له صلة بتعريفات صحيحة لعلم الإلهيات. وإن المسلمين يلتزمون بالقاعدة التي تقول: «الوسائل لها أحكام المقاصد» أي إن الغايات المنشودة تحكم دائماً على الوسائل المستخدمة. فالحياة على وجه الأرض إنما هي وسيلة لتزكية النفس في السير إلى الله، والغايات المنشودة - أي الله تعالى ورضوانه - هي التي تقرر بشأن طبيعة الوسائل، إذ يجب أن تتوافق في اعتبارها وملاءمة صلتها مع الهدف المراد. فإن من يطلب الله أو الحق أو اليقين لن يكون موضع لوم أخلاقي في النطاق الاجتماعي ولسوف يعامل الآخرين وفقاً للشريعة الربانية. ولسوف يكون تفاعله مع محيطه وبيئته بالضرورة نافعاً وناهضاً وحافزاً مغيّراً من أجل خير المجتمع.

ومن الواضح أنّ شحرور قد عاد من إقامته المؤقتة في روسيا بعدد من الحقايب الفكرية الزائدة. وقد حاولت هذه الدراسة أن تفتحها وتعين بعضاً من محتوياتها، غير أنها تركت بعض الأشياء دون فحص. وقد افترض شحرور بشكل بيّن هدفاً يسعى إليه الإسلام بوصفه ديناً، وقد أصيب بخيبة أمل إذ إنه ليس ما

١٩٩ انظر الهامش ١١ أعلاه.

ورقات طابة

يريده السواد الأعظم من المسلمين. فتعريفه للإنسان ودوره في الحياة يعارض ما سعت المجتمعات التقليدية دومًا إليه، وخصوصًا العدالة التبادلية، والأهم من ذلك السمو على الذات. وإن استعارته لتعريفات من فلاسفة التنوير، ومحاولته اللاحقة لتكييفها مع الدين الأصيل، قد وضعت في مأزق فرض عليه أن يعيد تأويل مجمل الدين من نقطة الصفر، أو يصبأ إلى عقيدة أخرى. وأزعم هنا بقوة أنه قد عمد شحور في الأساس إلى تشكيل «Cargo Cult» خاصة به، بتصنيفاتها المعرفة والمحددة ذات الصلة بالفهوم والمنهجيات. وإن اندماجاته بفلاسفة التنوير مع فتات نصف مفهوم أو مستوعب التقطه من مؤلفين أكثر حداثة، لم تفض في النهاية إلى نسق مترابط منطقيًا. وللأسف فقد تأسى حرفيًا في مجمل أعماله بأقوال مثقلة بالاحتمالات كقول «همتي دمتي» (Humpty Dumpty)، حيث الكلمات لا تعني إلا ما اختار لها هو أن تعني^(٢٠٠).

والكتاب الذي يعرضه كرستان يمثل موجزًا شاملًا لعمل شحور الفكري، بصرف النظر عن مداخلاته المتكررة في الهوامش. وعلى الرغم مما نفترضه من أنها تعني توضيح ما ينطوي عليه النص، إلا أنها أيضًا تؤدي بشكل فعّال إلى إلقاء تعريفات وتأويلات لمفاهيم إسلامية معيارية^(٢٠١).

٢٠٠ لويس كارول، «الأعمال الكاملة» *Complete Works of Lewis Carroll*، ننستش برس، لندن، ١٩٣٩، صفحة ١٩٦. وانظر: QMC، صفحة ٩، للاطلاع على ما ألزم شحور به نفسه من التأويل الاعتباطي: «يكنم الجزم بعدم وجود المترادفات في لبّ منهجيتنا، وهذا أحد أسباب اختلاف مقاربتنا عن منهج المفسرين التقليديين الذين عملهم جميعًا قائم على افتراض أن المترادفات موجودة في كلام الله. ونحن نعتقد بأنه من الضروري من أجل فهم جديد بالفعل للنصوص أن نبذ وراء ظهورنا عهد علوم التفسير الذي يعتمد على مبدأ المترادفات. وهدفنا هو الوصول إلى فهم أكثر دقة وصحة للنص الإلهي الذي فيه كل كلمة في (الكتاب) تعبر عن معنى فريد».

٢٠١ انظر مثلاً QMC، صفحة ٢٠٥، هامش ٢٣، حول الشذوذ الجنسي؛ وQMC، صفحة ٢٠٨، هامش ٢٤، بخصوص رجم الزناة بالحجارة؛ وQMC، صفحة ١٦، هامش ١٣، بخصوص مفهومه الخاص عن القضاء والقدر؛ وQMC، صفحة ١٤٧، هامش ٣٣ بخصوص المهامة الزائفة بين مفهوم شحور في التأويل ومفهوم وايتهد في التحام لأجزاء المنفصلة؛ وQMC، صفحة xlviï بخصوص نقده لعيوب شحور الفلسفة.

تأملات في بنية الإطار المفهومي عند محمد شحرور

وختامًا، يمثل كتاب شحرور على نحو ينذر بالسوء عَرَضًا من أعراض السبيل الذي يميل المرء إلى اقتفائه طالما هناك تغاضٍ عن دراسة المصادر الفكرية التراثية أو بحثها. والخطوة الأولى في مثل هذا الوضع إنما تتعين دائمًا في الإصرار على أنّ حماة هذه المعرفة لا صلة لهم بالواقع ولا ضرورة لهم، فيما تتعين الثانية في إنكار وجود هذه العلوم أو إنكار أنها وجدت أصلًا. هذا وإنّ غياب التنشئة الدينية المحكمة والأصيلة والوهن الراهن الذي تعاني منه العلوم الفكرية المناظرة ربما قد أثار بعض الرياح في أشرعة شحرور، لكن يبدو أن سفينته لا تزال في الأساس غير صالحة للإبحار.



سلسلة ورقات طباعة رقم ٤ | ٢٠١٢

القصـد من هذا البحث عرضُ مقالَةٍ نقديةٍ متكاملة تسبُرُ غورَ البنية المفهومية التي تقوم عليها كتاباتُ محمد شحرور. وفي اعتقاد الكاتب أنّ كلّ مفكّر وكاتبٍ إنمّا هو وريثٌ لسلسلةِ أفكارٍ أو نظامٍ فكري يظهر جلياً بالضرورة في كتاباته بوعي منه أو بغير وعي. أي لا وجود لفكرةٍ يتيمة أو فكرة بلا أصل مفهومي. وهذا يعني أنّ صحّة أيّ فكرةٍ أو سلامتها تعتمد اعتماداً دقيقاً على أرومة سلالتها. وعلى ذلك فإنّ قيمة فكرٍ شحرورٍ حتّى مرتبطةً بقيمة منشأ أفكاره، الذي سعينا بإيجاز لتقفي أثره وتقييمه في هذا البحث.

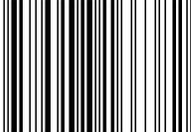
والأمل منعقد في أن يفضي هذا النموذج من النقل إلى أن يصبح أداة ذات تأثيرٍ وفعاليةٍ في فهم الآليات والمسالك الخاصة بالنظم المفهومية الغربية المقلّبة والهجينّة التي سبق أن قدّمها إلى العالم الإسلاميّ من يُطلَقُ عليهم «مصلحون»، أو ربما ينبغي أن يُقال عنهم «مغامرون فكريون».

كريم اللخام، ماجستير (كلية الفنون الملكية)، ماجستير (جامعة أكسفورد)، دكتوراة (جامعة كمبردج)، محامي «الهيكـل الداخلي». وهو مؤلّف «موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني»؛ وستصدر له قريباً طبعة محقّقة من كتاب «التنزّلات الموصليّة» للشيخ محيي الدين بن عربي.

 مؤسسة طباعة
Tabah Foundation
www.tabahfoundation.org

ISBN 978-9948-16-638-2

90000



9 789948 166382