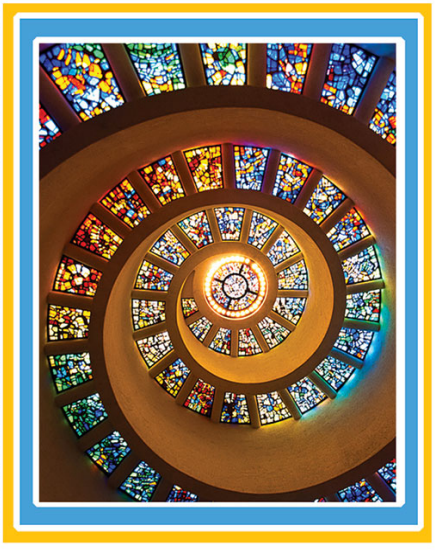
العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

4

اللاهوت المعاصر

دراسات نقدية

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
وتأثيره في العالم الإسلامي



الموضـــوع

العلم الديني

اللاهوت المعاصر

يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي

وتأثيره في العالم الإسلامي

(4)

العلم الديني

بسم الله الرحمن الرحيم

اللاهوت المعاصر : العلم الديني : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي، مجموعة من المؤلفين.- الطبعة الأولى.- بيروت، لبنان : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 هـ. = 2019.
224صفحة : ايضاحيات ؛ 24 سم.-(سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر ؛ 4)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922604398
1. اللاهوت--مقالات ومحاضرات. أ. العنوان.

LCC : BT75.3 .L34 2019
DDC : 230
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

هوية الكتاب

اللاهوت المعاصر

يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
وتأثيره في العالم الإسلامي

(4)

العلم الديني

رئيس التحرير

محسن الموسوي

مدير التحرير

محمد رضا الطباطبائي

مجموعة مؤلفين

آية الله علي عابدي شاهرودي، علي رضا قائمي نيا، قاسم إبراهيمي پور، محمد عارف محبي، قدرة الله قرباني، نبيل علي صالح، جعفر مروارید، رضا أكبري، مسعود فكري

التعريب

محمد زراقط، حسن على مطر، حيدر نجف، اسعد مندي الكعبى، علي رضا شرارة،حسنين الجمال

الناشر

العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة

الطبعة: الأولى 2019م / 1440هـ

فهرس المحتويات

ـ مقدمة المركز 7

ـ نظريّة العلم الديني على ضوء معادلات العلم والدين

آية الله علي عابدي شاهرودي..... 9

ـ هندسة العلم الديني (نظريّة التلاقح في حقل العلم الديني)

علي رضا قائمي نيا..... 39

ـ اتجاهات العلم الديني.. دراسة تحليلية

قاسم إبراهيمي پور ـ محمد عارف محبي..... 79

ـ نظريات العلم المسيحي في العالم الغربي

قدرة الله قرباني..... 109

ـ العلمانيّة والعلم الدّيني في المعنى والمنهج والبنى الفكريّة

نبيل علي صالح 131

ـ نقد نماذج العلم الديني المبنية على أسس ما بعد الوضعية

جعفر مروارید ـ رضا أكبري..... 155

ـ دراسةٌ تحليليةٌ حول العلم الديني

مسعود فكري..... 175

ـ جدليّة العلم والدين في عصر الحداثة

د. غيضان السيد علي 203

مقدّمة

يتمحور البحث في أوّل جزء من سلسلة مقالات اللاهوت المعاصر حول دراسة وتحليل مواضيع عامّة ومفاهيم أساسية في هذا المضمار، وموضوع «العلم والدين» هو الثاني في هذه السلسلة، حيث تمّ تخصيص ثلاثة أجزاء له.

وأمّا هذا الجزء فهو يتمحور حول موضوع «العلم والدين» على ضوء مسألة العلم الديني، وقد اعتمد الباحثون في هذا المضمار على آراء علماء اللاهوت والمفكّرين المتديّنين من مسلمين ومسيحيين.

يبحث هذا المجلد في مسالتين اساسيتين في موضوع العلم الديني:

الاولى: ما هو العلم الديني أو العلم المقدس؟

الثانية: هل يمكن للعلم الديني أن يكتب له التحقق أم لا؟

يعمل بعض المنظرين في حقل العلم الديني على عرض آرائهم في إطار حل التعارض بين العلم والدين. بينما يعمل البعض الآخر منهم على بيان جهة ارتباط الدين بالعلوم التجريبية، وما إذا كانت هذه الجهة دينية أم علمانية؟

المنظّرون الذين تطرّقوا إلى طرح آراء ونظريات بخصوص العلم الديني، يصنّفون في فئتين أساسيتين، فمنهم من حاول وضع حلٍّ للتعارض المدّعى بين العلم والدين، ومنهم من سعى إلى بيان أوجه الارتباط بين الدين والعلوم التجريبية من حيث كونها أواصر دينية أو علمانية.

يتضمّن هذا الجزء مجموعة من مختلف الآثار والنظريات لعدد من المفكّرين الذين يتبنّون مشارب فكرية متنوّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثية حول بسط شتّى المسائل المرتبطة بالعلم الديني.

وكما هو معهود فالمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ضمن التزامه بمبادئ الأمانة العلمية، قام المعنيون بالشأن فيه بجمع المقالات التي وقع عليها الاختيار واستعرضها بين يدي القرّاء الكرام دون تغييرٍ وتصرّفٍ، لكن غاية ما في الأمر ذكرت بعض وجهات النظر الانتقادية وجملة من الإيضاحات في المقدّمات الخاصّة التي تمّ تدوينها لكلّ مقالة على حدة تحت عنوان «كلمة التحرير».

نتقدّم بالشكر الجزيل لكتّاب المقالات التي وقع عليها الاختيار في هذه السلسلة، ونرجو من القرّاء والباحثين الكرام إتحافنا بانتقاداتهم وآرائهم القيّمة.

رئيس المركز/ هاشم الميلاني

نظريّة العلم الديني على ضوء معادلات العلم والدين[1]

آية الله علي عابدي شاهرودي[2]

إشارة:

تهدف هذه المقالة إلى شرح مفهوم العلم الديني على ضوء موازنة المعادلات القائمة بين العلم والدين. وتقوم هذه المعادلات المُدَّعاة على ركيزة قانون «الملازمة بين العقل والشرع»، ذلك القانون المطروح في علم الكلام قديمِه وجديدِه، كما في الأبحاث والدراسات التي تنظر للاجتهاد الفقهي في علم الأصول وغيره.

وكانت لي محاولاتٌ بحثيَّةٌ متواضعةٌ حول هذا القانون الحيوي في ميان استنباط الأحكام الشرعيَّة نشرتها تباعاً في مجلة «كيهان أنديشه»[3]. ويمكن تبويب المحاولات المشار إليها ضمن مراحلَ ثلاثٍ. فقد حاولت في المرحلة الأولى تحليل قانون الملازمة وإرجاعه إلى مكوِّناته الأساسيَّة. وفي المرحلة الثانية عمدت إلى حاصل هذا التحليل لتنسيق أحكام الأجزاء الناتجة وتنظيم خواصِّها ونتائجها المترتبة عليها. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة حاولت التدقيق في التركيب المحتمل بين أجزاء هذا القانون لفحص إمكانيَّات التعميم والاستخدام للتراكيب المنتجة. وسوف أستفيد من نتائج ذلك البحث بوصفها أساساً، أُقيم على ضوئه مباحث هذه المقالة.

---

[1] . المصدر: عابدي شاهرودي، علي، كتاب «**سنجش و اكتشاف**»، دفتر چهارم، «**دين ومعادلات ومناسبات، نظريه علم دينى**»، ص 296، انتشارات موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، چاپ اول، 1394.
تعريب: محمد زراقط.

[2] . آية الله علي عابدي شاهرودي (أستاذ في الحوزة العلمية بقم)، ومن أعماله: 1- مقدمهي عربي بر مفاتيح الغيب ملاصدرا با تصحيح محمدخواجوي، 2- مقدمهي فارسي بر ترجمهي مفاتيح الغيب ملاصدرا با تصحيح محمدخواجوي، 3- مقدمهي عربي بر شرح اصول كافي ملاصدرا با تصحيح محمدخواجوي، 4- خلق جديد و حركت جوهري طبع شده در سير فلسفه و عرفان در ايران، 5- الحاوي در شرح و تفسير اساتيد و احاديث اصول كافي، 6- نقد وشرح نظريهي ترتب، 7- عاقل و معقول با تتمهاي مشتمل بر معاد جسماني، 8- مدخل اصول فقه، 9- تحقيق دورهي اصول فقه از منظر منطق اكتشاف و نقد عقل براساس مبادي عامه آيات و احاديث، 10- نظريهي اكتشافي اجتهاد كه بخش عمدهاي از آن در كيهان انديشه انتشار يافته است، 11- طرح واژهي فلسفهي اسلامي به معني اخص، بخشهايي از آن در كيهان انديشه انتشار يافته است، 12- تفسير سورهي تكاثر، 13- حركت تركيبي جوهر و نقد تئوري نسبيت اينشتين، 14- نقد شناختشناسي، 15- منطق اكتشاف انتقادي، 16- نقد عقل نظري، 17- نقد عقل عملي، 18- متافيزيك اخلاق، 19- تعليقات بر مصباح الانس فناري، 20- تعليقات بر تمهيد القواعد ابنتركه، 21- تعليقات بر اسفار، 22- مدخلي بر عرفان نظري و عرفان سلوكي، 23- مدخل تفسير، 24- مسلك تجميع در شرح و تحقيق اسناد و احاديث، 25- سنجش قواعد علم دراية.

[3]- كيهان انديشه، الأعداد: 36-30 و 45-45 و 54-53 و 57-56.

ومن هنا، سوف تعالج هذه المقالة مجموعةً من الأسئلة المركزيَّة هي:

1. ما هو المراد من الدين عند البحث حول «العلاقة بين العلم والدين»؟ أو ماذا يمكن أن يكون، أو ماذا يجب أن يكون مراداً؟

2. ما هو العلم؟ أو ماذا يمكن، أو ماذا يجب أن يكون؟

3. لمَّا كان الاجتهاد وسيلةً من وسائل اكتشاف الأحكام الشرعيَّة والمواقف الدينيَّة من المصادر المعتمدة شرعاً، كان من الطبيعي البحث حول كيفيَّة نفوذ الدين إلى المعرفة البشريّة واستخراجه بعض المواقف الدينيّة من خلالها. (أنظر: عابدي، علي، سنجش واكتشاف، ص: 55).

4. ما هي الصلة بين الاجتهاد الذي هو معرفةٌ غيرُ ضروريَّةٍ (مكتسبةٌ وغيرُ بديهيَّةٍ) وهو نشاطٌ عقليٌّ خاصٌّ وتدريجيٌّ، أو فلنقل زمنيٌّ، ما هي الصلة بين هذا الاجتهاد وبين سائر وجوه المعرفة البشريَّة؟

5. إذا كان الاجتهاد نشاطاً ذا طبيعةٍ استنباطيَّةٍ واكتشافيَّةٍ، فما هي الصلة بينه، وبين أشكال الاكتشاف الأخرى التي تقع خارج منطقة الاجتهاد؟

6. ما هي العلاقة أو النسبة القائمة بين فرضيَّات العلوم البشريَّة وبين الطبيعة، وما بعدها، وبين الإنسان والمجتمع. وبعبارة أخرى: ما وجه الصلة بين هذه الفرضيَّات، وبين القوانين في الواقع أو في نفس الأمر على حدِّ تعبير الفلاسفة؟

وهذه المسألة الأخيرة هي من المسائل الحيويَّة للعلم في العالم المعاصر، حيث تسعى كلُّ نظريَّةٍ إلى تقييم موقعها وفق الموازين والمعايير المتوفَّرة لديها. وكلُّ سؤالٍ يُطرَحُ يُعدُّ مرحلةً ومحطَّةً على طريق استكمال العلم والمعرفة السابقة عليه، على الرغم من أنَّ كلَّ سؤالٍ يولِّد أسئلةً وإشكاليَّاتٍ ويبدو أنَّ هذا الأمر لا مفرّ منه، لأنَّ أبرز صفةٍ في المعرفة البشريَّة هي كونها تدريجيَّةً ومحتملةَ للخطأ، وبالتالي تحتاج إلى مراحلَ أكثرَ تقدُّماً ودقَّةً، دون أن يعني ذلك بالضرورة سقوط المرحلة السابقة عن وصف العلميَّة، وإنْ أدَّى ذلك إلى إبطال بعض أجزاء النظريَّات المبتنَّاة في مراحلَ سابقةٍ، حيث إنَّ الإبطال نفسه هو محاولةٌ علميَّةٌ تؤدي إلى استكمال نقصٍ وتعميق فهمٍ.

المدخل

إنَّ البحث عن العلاقة بين العلم والدين يمكن أن يشمل مجموعةً من المسائل منها: صلة كلٍّ من العلم والدين «بالواقع العام». ونقصد منه الواقعَ بالمعنى الذي يشمل الواقع التجريبي، والواقع ما بعد الطبيعي والواقع النفس أمري.

والمراد من العلم في هذه المقالة معنيان لا يخلو الواقع من أحدهما:

المعنى الأول: العلم بمعناه العام المشترك والملازم للطبيعة الإنسانيَّة، بل الملازم لكلِّ عاقلٍ إنساناً كان أم غيرَ إنسانٍ، مثل: قانون عدم التناقض، قانون الهويَّة، بطلان الدور، واستحالة التسلسل في العلل، قانون حاجة الحادث إلى علَّة، وحاجة الممكن إلى علَّة، وغير ذلك من القوانين العقليَّة التي لا تحتاج إلى استدلال وإثبات.

المعنى الثاني: العلم المكتسب الذي يمكن تحصيله من خلال التجربة أو دونها، وهو كلّ ما يتوقَّف على الاستدلال والإثبات.

وهذا العلم هو محاصرٌ بما يهدِّده، فهو من جهةٍ في معرض الخطأ وعدم إصابة الواقع، ومن جهةٍ ثانيةٍ هو تدريجيٌّ ومحدودٌ ومفتوحٌ على احتمالات الإضافة إليه والزيادة عليه. ولأجل ذلك كلِّه نجده لا يستغني عن النقد والتكميل والإضافة. وعلى هذا الأساس نصل إلى القانون صفر في تقييمنا للعلم البشري وهذا القانون هو الذي يحكم مستقبل المعرفة البشريَّة في مستوياتها اللاحقة.

القانون صفر

يقتضي هذا القانون الأساس الحاكم على المعرفة البشريَّة المكتسبة، بأنَّ كلَّ قضيَّةٍ علميَّةٍ تابعةٌ لمعاييرِ مجالِها العلمي وقوانينه الناظمة له، وأمَّا بالنسبة إلى العقل الناظر إلى هذا القضيَّة من الخارج فهي في معرض الاحتمال، أي أنّ كلّاً من صدقها وكذبها محتملان. وإذا كان لا بدَّ من الاستدلال لإثبات عموميَّة هذا القانون وشموله، نقول:

الإمكان مصطلحٌ فلسفيّ يدلُّ على معنيين:

1. الإمكان الذاتي الخاصّ وهو الإمكان الذي يُسنَد إلى الممكنات، ويُسمَّى في اصطلاح الفلاسفة

بالإمكان الماهوي. وأعتقد بصحة توسعة دائرة هذا الإمكان ليُسند إلى الوجود الإمكاني. وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ المراد من هذا المصطلح عندما يُسند إلى الماهيَّة: سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم عنها، وتساوي نسبتها إلى كلٍّ من الوجود والعدم. وهذا الإمكان هو مفهومٌ فلسفيٌّ ميتافيزيقيٌّ يلازم الماهيَّات الممكنة حتى بعد وجودها. ولم يكتف الفلاسفة بمصطلح الإمكان على عمومه بل حاولوا الوصول إلى أقسامٍ وأنواعٍ له فطرحوا مصطلح الإمكان الوقوعي، ومصطلح الإمكان الفقري الذي أبدعه الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي.

2. المعنى الثاني للإمكان هو الإمكان بمعنى احتمال الصدق والكذب، وهذا المصطلح يبدو واضحاً لا يحتاج إلى الكثير من البيان، ولكن مع ذلك ربَّما لا يكون من باب التطويل بلا طائلٍ الحديث عن بعض أحكامه وشروطه رغبةً في المزيد من الوضوح:

توضيح مفهوم الإمكان بمعنى الاحتمال

يرتكز الاحتمال على الإمكان الذاتي الخاص، أو على عدم العلم بالواقعة أو الشيء أو القضيَّة. وعلى الحالين يتمتَّع الاحتمال بقوانينَ فلسفيَّةٍ ورياضيَّةٍ تحكمه وتنظِّم أبعاده. ويكتفي الذهن الإنساني بالتقريب والحدس لحساب قيمة الاحتمالات في الحياة اليوميَّة العاديَّة، وفي الحالات التي تحتاج إلى الدقَّة حاول الذهن الإنساني تنظيم الاحتمالات على أسسٍ رياضيّةٍ يتولَّى أمرها ما يعرف بـ «حساب الاحتمال» في علم الرياضيَّات، كما اخترع هذا الذهن بعض القوانين الفلسفيَّة لدراسة الاحتمالات وتقييمها.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما نقصده من الاحتمال والقانون صفر هو أنَّ كلَّ قضيَّةٍ من القضايا المترتِّبة على العلم البشري والناتجة عنه تتمتَّع بحد ذاتها بقيمةٍ احتماليَّةٍ هي: (صفر) لصدقها، أي أنَّها في حد ذاتها لا تبلغ درجُتها من الصدق أكثرَ من صفرٍ.

إثبات القيمة صفر للاحتمالات الأوليَّة

كلُّ قضيَّةٍ من القضايا عندما ننسبها إلى الوجود الإنساني غير المعصوم والمعرَّض للخطأ والاشتباه، يتساوي فيها احتمال صدقها وكذبها في حدِّ نفسها. وهذا الاحتمال وإن كان بمعنى احتمال الصدق

والكذب، إلا أنَّه في الوقت عينه ناتجٌ، أو هو أثرٌ من آثار الإمكان الذاتي. ومضمون هذا الإمكان هو أنَّ الموجود غير المعصوم وغير المصون من الخطأ لا يحمل في ذاته واقعَ القضايا، بل واقعُ هذه القضايا قائمٌ خارجَ ذاته وهو يحاول اكتشافها والاطلاع عليها، وبالتالي لا مرجعَ أوّلياً وضرورياً لصحة معرفته أو كذبها. ويمكن تقرير البرهان على هذه القاعدة على النحو الآتي:

على الرغم من أنَّ الإمكان لأيِّ شيءٍ هو إمكانٌ بالقياس إلى ماهيَّته، أي أنَّ نسبة هذه الماهيَّة إلى كلٍّ من الوجود والعدم متساويةٌ، بحيث لا يُرجَّح وجودُها على عدمِها ما لم يكن هناك علَّةٌ تُرجِّح جانب الوجود. ولكنَّ هذا الإمكان بحسب نفس الأمر مساوٍ لعدم الشيء، ومن هنا فإن كلّ الممكنات في حد ذاتها معدومةٌ، وعدمها النفس أمري متقدِّمٌ على وجودها، وبالتالي فهي مسبوقةٌ بالعدم. وبعبارةٍ أخرى: هي حادثةٌ بالحدوث النفس أمري وتتمتَّع بالوجود بعد إفاضة واجب الوجود الوجود عليها.

وعندما نطبِّق هذا القانون الفلسفي على المعرفة، نرى أنَّ كلّ قضيَّةٍ علميَّةٍ يتساوى فيها احتمال الخطأ والصواب، بل هي مسبوقةٌ بالعدم. نعم هذا العدم أو تساوي احتمال الخطأ والصواب هو مع غضِّ النظر عن العلل الموجدة للعلم بالقضيَّة. وهذا ما نقصده بمساواة احتمال القضيَّة لـ «صفر» وذلك أنَّ العلمَ بالقضيَّة حادثٌ مسبوقٌ بالعدم بالقياس إلى العالم بالقضيَّة الذي هو في محلّ كلامنا موجودٌ يجوز عليه الخطأ، وهو فاقدٌ لأيِّ ضمانٍ ذاتيٍّ لنيل الواقع كما هو في نفس الأمر. نعم ذلك كله في القضايا المكتسبة. هذا مع الالتفات إلى أنَّ القضايا المكتسبة عندما تُقطع صلتها بالعالِم تكون قيمة احتمال صدقها رياضياً 2/ 1 لا صفراً؛ لأنَّها تحتمل الصدق والكذب بشكلٍ متساوٍ.

ويترتَّب على ما تقدَّم كلِّه حاجة العلوم المكتسبة إلى التقوية والتمتين، وبالتالي هي فمضطَّرةٌ لإفساح المجال لغيرها من القضايا الأكثرِ قوَّةً. ولا يعني هذا القانون الأوَّلي الذي عبَّرنا عنه بالقانون صفر، أو القانون الأوَّليّ ترجيح قضيَّةٍ على قضيَّةٍ أو احتمالٍ على احتمالٍ. وما هو في الواقع إلا جرسُ إنذارٍ للعقل الإنساني، يدعوه إلى ممارسة النقد الذاتي لكلّ القضايا العلميَّة المكتسبة التي يؤمن بها. وربما يمكن التعبير عن هذا القانون ووصفه بأنَّه «قانون إمكان المعرفة البشريَّة»، وذلك لأنَّه يدعو الإنسان إلى تجنُّب الحكم بضرورة الصدق على القضايا التي يكتسبها، ويؤدِّي إلى وضعها في خانة إمكان الصدق.

ولمزيدٍ من الوضوح نضيف: إنَّ كلمة «الضرورة» عندما تُستعمل في سياق الحديث عن ضرورة صدق قضيَّةٍ، لا يتنافى هذا مع إمكانها الذاتي، عندما تكون القضيَّة ممكنة مادةً «وجهةً». وكذلك كلمة الإمكان في هذا المبحث يُراد بها احتمال صدق القضيَّة. وأمَّا الإمكان المستعمل في حامل القضيَّة، فهو الإمكان بالمعنى الفلسفي (الميتافيزيقي) وهو الإمكان الذاتي الماهوي.

فضاء الضرورة في العلم

يتمتَّع العلم بفضاءين ضروريين:

1. فضاء المفاهيم والقضايا العامَّة التي لا تحتاج إلى استدلالٍ أو إثباتٍ. ويتوقَّف وجود العلم واستمرار مسيرته على وجود هذه المجموعة من الضروريَّات حيث هي المنطلق لأيِّ قضيَّةٍ علميَّةٍ. وهذه المفاهيم والقضايا لا تحتاج إلى إثباتٍ وإن كانت في مقام الشرح والتوضيح تُقرن أحياناً بما يشبه الاستدلال، ولكنَّه استدلالٌ ظاهريٌّ لرفع الشبهة وتوضيح البديهيَّات وشرحها. ومن أمثلة هذه الضروريَّات: الوجود، العدم، العلة والمعلول، الشرط والمشروط، استحالة التناقض، استحالة الدور، واستحالة التسلسل.

2. فضاء العصمة من الخطأ في الواقع ونظام الإمكان الذي يمثِّل معياراً لبعض المعارف وللأخلاق. وقد فتح الله هذا الباب في وجوه البشر عن طريق المعصومين(ع)، حيث أشرق العلم اللَّدُني على قلوب مجموعةٍ من الناس ليكونوا حجةً وضماناً لتوجيه الإنسان. وهكذا يتَّضح أنَّ الوصول إلى الدين وأصول معارفه كما إلى أصول القيم الأخلاقية، ميسَّرٌ من خلال طريقين: الأوَّل منهما هو العلم اللَّدُني المتوفِّر عند الأنبياء والأوصياء (ع). والثاني منهما هو المصدر المستقر في كافَّة العقول والأذهان. وهذا المصدر هو مجموع القضايا العامَّة المستقرة في العقل الإنساني: العملي منه والنظري، مثل: وجوب الصدق وامتناع اجتماع التناقض.

مفهوم الدين في هذه الدراسة

نستخدم كلمة «الدين» في هذه الدراسة في معنًى قريبٍ في ماهيَّته من ماهيَّة العقل العام والأخلاق، بعيداً عن اختلاف وجهات النظر حول بعض التفاصيل. وقبل شرح هذا المعنى وتوضيحه،

نرى ضرورة توضيح مفهوم «التديُّن» من جهةِ ما له من المعنى المتعارف عليه بين الأذهان، كما من جهة ما له من معنًى يمكن أن يُراد منه، أو يُنقل من ذهن إلى ذهن عند استخدام هذه الكلمة.

تشير كلمة «التديُّن» إلى الإرادة العامَّة والمشتركة بين العقل والأخلاق على تبنِّي حقيقةٍ، تَرجُح كفَّتُها دون أيِّ شرطٍ أو حدٍّ على سائر الحقائق والخيارات. وعندما يتحقَّق هذا العزم وتلك الإرادة، ويتوصَّل الفرد إلى اختيار تلك الحقيقة، ويوجد فردٌ بالذات لها في النفس الإنسانيَّة، يتحقَّق الإيمان وبتبع ذلك يتحقَّق ما يُطلق عليه في الروايات الشرعيَّة «روح الإيمان».

وبتحقُّق التديُّن وما له من درجاتٍ متعدّدةٍ، يتحقَّق ما يلازم كلَّ درجةٍ من هذه الدرجات من ترجيحاتٍ خاصَّةٍ بتلك الدرجة من التديُّن. مثلاً: يميل الإنسان بالطبع إلى تحقيق منافعه ويفضِّلها على غيرها ولولا أنَّ العقل العملي يحول بينه وبين الأَثَرة والطمع لسعى للحصول على مصلحته ومنفعته ولو على حساب مصالح الآخرين ومنافعهم. ولكن عندما يتحقَّق في النفس الإنسانيَّة درجةٌ من درجاتٍ التديُّن نرى هذا الإنسان، وبما يتناسب مع هذه الدرجة يميل إلى الإيثار بدل الأَثَرَة، فيميل إلى العمل بما يُملي عليه مبدأ الأخلاق والوجود ومصدرهما الأوَّل. وبالتدقيق في مصدر هذا الميل ومنشأه نجد أنَّ له مصدرَيْن هما العقل والأخلاق من جهةٍ، وهما ينبعان من داخل النفس الإنسانيَّة بمقتضى فطرتها. والمصدر الآخر هو مصدرٌ منفصلٌ عن النفس الإنسانيَّة ويقع خارج حريمها وفضائها الخاصّ بها. وبين هذه الحقيقة وبين العقل والأخلاق وشائجُ قربى تدعو إلى الخضوع بين يديها دون أيِّ إحساسٍ بالتكلُّف والانفصال. وهذه الحقيقة هي الله وهي مصدر التديُّن ومنبعه الأصيل. وسوف نشير لاحقاً إلى أنَّ الدين مرتبطٌ بحقيقةٍ هي الأصل للوجود والأخلاق في آنٍ معاً، بل لا معنى للأخلاق ولا ضمان لها من دون وجود هذه الحقيقة التي هي الله.

إذاً، الميل إلى الترجيح غير المشروط ولا المقيَّد بأيِّ قيدٍ للإحسان معادلٌ ومساوٍ لترجيح الإحسان على الميول والرغبات والنوازع والحاجات، وبما أنَّ الأمر المطلق بالإحسان أمرٌ خالدٌ، فهو مستقلٌّ عن الإنسان وعن أيِّ موجودٍ ممكنٍ، ومرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمصدر الوجود والأخلاق.

وبعدما تقدم، يبدو من المناسب الشروع في تعريف الدين وتحديد ماهيَّته، بحسب خواصِّه وشروطه، كما بحسب مصدره ومنشأه وحقيقته المقوِّمة له. والمراد من ماهيَّة الدين، ماهيَّتُه في سياق تركيب «العلم والدين».

وبالنظر إلى ما تقدم من إشارةٍ إلى حقيقة التديُّن وأنَّه الميل الأخلاقي والعقلي نحو التعلق بحقيقةٍ تستحقّ الشكر والتقدير بذاتها، بالنظر إلى ذلك يمكن البحث حول الدين من جهة ارتباط العقل الأخلاقي بالحقيقة الإلهيَّة بوصفها المتعلَّق الأوَّلي والذاتي للتديُّن. ويجدر بنا الإشارة إلى أنَّ تركيب «العقل الأخلاقي» مفهومٌ مختصرٌ يعبِّر عن نظام الأخلاق والعقل، نشير به إلى الأبعاد المتعدِّدة للعقل النظري والعقل العملي في بعده الأخلاقي.

بناءً على ما قررناه في محلٍّ آخرَ في مقالة **حول العقل العملي**[1]، وكذلك بناءً على ما حقَّقناه في أبحاثنا النقديَّة حول العقل يمكننا القول هنا: إنَّ العقل الأخلاقي منقادٌ بالطبع للقوانين الأخلاقيَّة الأبديَّة، وهو يعطيها صدر مجلس وجدانه. ومن هنا، فإنَّ كلّ قضيَّةٍ أخلاقيَّةٍ لها وجودها بالحمل الشائع في منزلة العقل الأخلاقي. وهكذا يبدو أنّ العقلَ أخلاقيٌّ بالذات ولا يصل إلى الأخلاق بعد التأمل والبحث أو الاكتساب. وبالتالي فإن الإنسان أخلاقي بالطبع، يتلمَّس أثر قوانين الأخلاق في مرحلة الوجدان الأوَّليّ الضروريّ وهذا يكشف عن عدم استناد هذه القوانين إلى مبدأٍ ممكنٍ.

وهكذا يتّضح أنَّه يتوفَّر للعقل ومن داخله مصباحٌ هادٍ له نحو الرقي والتطوُّر في نظامه الأخلاقي، ومثل هذا النظام الأخلاقي ليس من صنع المخلوق، فهو بالتالي مستندٌ إلى حقيقةٍ هي مبدأ الوجود والأخلاق في آنٍ، وتُسمَّى هذه الحقيقة التي هي الله تعالى بـ «الشارع» من حيثُ سنُّها مجموعةً من القوانين الناظمة للفعل الاختياري الصادرعن المخلوق القادر على الاختيار.

وعليه، فإنَّ ماهيَّة الدين تتحدَّد وفق مقتضيات العقل النظري والعقل الأخلاقي بأنَّها: نظام أصول الإيمان وقوانين العمل في حدود منطقة الاختيار. مع الالتفات إلى فكرة الأمر بين الأمرين التي تضبط حدود كلٍّ من الاختيار والجبر. وقد أبلغ الله هذه الأصول وأقرَّ تلك القوانين آخذاً بالاعتبار حدود قدرات الإنسان وحدود دائرة اختياره.

والدين بعد إبلاغه إلى الأنبياء، وعرضهم إياه على الإنسان يصبح في متناول قواهم المدرِكة من طريقين: الطريق العام البديهي المتاح لجميع الناس بالفطرة، وعن طريق الاكتساب والتعلم المتوقِّف على الوعي والاختيار. ولهذا الدين في واقعه من حيث هو معيار لتقويم المفاهيم والقضايا الدينيَّة مرحلتان طوليَّتان بينهما تطابقٌ تامٌّ؛ المرحلة الأولى: هي مرحلة نزول الدين واستيداعه. وتؤشِّر هذه

[1] .مجلة **نقد ونظر**، السنة الرابعة، العدد 1و2، شتاء ربيع 1376-1377، ص: 121.

المرحلة إلى الدين كما نزل على **النبي محمد** (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) وأُودع عند أوصيائه (عليهم السلام)، وهي المرتبة الأولى لواقع الدين في عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق بالنسبة إلى الأديان السابقة التي نزلت على الأنبياء السابقين على نبينا محمد (صلى اللّه عليه وآله وسلّم).

المرحلة الثانية: هي مرحلة صدور الدين وإبلاغه بواسطة النبي (صلى اللّه عليهم وآله وسلّم) ومن بعده أوصيائه (عليه السّلام). وهذه المرحلة أو المرتبة للدين تقع في طول المرتبة السابقة وهي متأخرةٌ عنها رتبةً، وأحياناً هي متأخرةٌ عنها زماناً أيضاً. وفي هذه المرحلة تنتقل القوانين والأحكام والأصول من عالم الجعل والتشريع النظري إلى عالم الفعليَّة، ويترتَّب على هذه النقلة وجوب البحث عن التكليف.

بينما نلاحظ أنَّ المرحلةَ الأولى خاصّةٌ بمثلي الله ورسله، أو فلنقل هي خاصّةٌ بالوسطاء بين الله والعباد، ولا يترتَّب على هذه المرحلة أيُّ أثرٍ من آثار فعليَّة التكليف، ما لم يتمَّ إبلاغُ هذه الأحكام وتحوُّلُها إلى عالم الفعليَّة. وهذه المرحلة ليست مجرد طريق لتحقق المفاهيم والأحكام والماهيَّات التشريعيَّة، بل هي مرحلةٌ ذاتُ صفةٍ موضوعيَّةٍ، حيث إنَّها الطريق المضمون والنموذجي (استناندارد) لوصول الأحكام بواسطة النبي (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) والأوصياء (عليهم السّلام).

والمقصود من موضوعيَّة هذه الطريق، هي أنَّها ليست طريقاً فحسب، بحيث يمكن إبداله بغيره من الطرق والوسائل، بل هي طريق مؤثرةٌ في مضمون الرسالة الإلهيَّة، ولولا هذه الطريق لانسدَّ باب التواصل بين الله وعباده. ومن هنا، فإنَّ محاولات اكتشاف الأحكام الدينيَّة والمفاهيم التشريعية، هي محاولاتٌ بشريَّةٌ توصل إلى الدين في مرحلته الثانية لا في هذه المرحلة الخاصَّة بمن له صلةٌ وحيٍ، أو ارتباطٌ مباشرٌ بمتلقي الوحي.

ويشمل هذا الحكم المشار إليه أعلاه كلّ الأدلَّة الاجتهاديَّة والفقاهتيَّة التي يُراد منها إثبات الحكم الشرعي أو اكتشاف الوظيفة العمليَّة، فهي جميعُها ناظرةٌ إلى الدين في مرحلته الثانية، أي مرحلة الإبلاغ. وعلى هذا الأساس يكون طرفَا الملازمة في قانون الملازمة بين حكم الله وحكم العقل، هما الدين والعقل في المرحلة الثانية أي مرحلة الإبلاغ. ولا ينفع قانون الملازمة لإثبات التكاليف ما لم يكن مستنداً إلى مصدرٍ موثوقٍ هو ما أبلغه وسطاء الله وحملة رسالته إلى عباده. ولا طريق للعقل إلى المرحلة الأولى من مراحل تحقُّق الدين، وذلك لأنه عقلٌ محدودٌ وغيرُ معصومٍ من الخطأ،

ولا يملك أيَّ ضمانةٍ تحميه من الوقوع فيه. وذلك على الرغم من دعوى بعضهم القدرة المتعالية (**ترانسندنت**) للعقل في مجال الميتافيزيقا.

ومن الآثار التي تترتَّب على دعوى قدرة العقول الخاصَّة على الوصول إلى التشريع والدين في مرحلته الأولى، هو أن نقرَّ هذه العقول المحدودة وغير المعصومة من الخطأ، بحسب الفرض، على ما تدَّعيه وقد يكون في كثير من الأحوال متناقضاً، ونسمح لهذه العقول بنسبة ما تكتشفه إلى الله. ولا يخفى ما في ذلك من لوازم لا يمكن القبول بها أو اعتقادها.

العلم والدين ككفتَيْ ميزانٍ

ما تقدَّم كلُّه هو حول كلٍّ من العلم والدين بحدِّ ذاتيهما، ومن هذه الجهة هما يتوفَّران على حقيقةٍ قائمةٍ بنفسها، بغضَّ النظر عن جهاز الإدراك البشري الذي يرتبط بمرحلة الكشف والاستنباط. وقد عُلِم مما تقدَّم أنَّ جهاز الإدراك الإنساني في مرحلة الضرورة والأحكام الضروريَّة (البديهيّة) يتلمَّس حقيقة الدين ومقتضياته الكليَّة، بل ويمكنه أن يأمر بالعمل بها إذا أراد، ولا يشعر بأيِّ غربةٍ بينه وبين هذه الاقتضاءات الكلية.

وإذا كان العقل النظري يتمتَّع بهذه الصفة فإنَّ العقل العملي أيضاً هو «عقلٌ دينيٌّ»، وذلك لأنَّه بحسب طبعه الأوَّليِّ وحالته الأصيلة يميل إلى ترجيح القوانين الأخلاقيَّة على المصالح والحاجات، وقد تقدَّم أنَّ القوانين الأخلاقيَّة ترتبط بمبدأ الوجود والأخلاق.

وعلى ضوء النتائج التي انتهينا إليها حتى الآن، يمكننا القول أنَّ العلم والدين يسيران على خطٍّ واحدٍ، وبينهما تلازمٌ وانسجامٌ تامّان، وذلك بالنظر إلى اقتضاءات حقيقة الدين من جهةٍ واكتشاف العلم بحسب حقيقته الأوليَّة من جهةٍ أخرى. وبعبارةٍ أوضحَ: إنَّ العلم في مرحلة الضروري منه لا يُدرِك ولا يكشف إلا القوانين الصحيحة المطابقة للواقع، والدين كذلك في مرحلة استيداعه عند المعصوم (عليه السّلام) وفي المرحلة اللاحقة له لا يقرُّ حقيقةً غيرَ مطابقةٍ للواقع أو بعيدةً عن إلزامات القانون الأخلاقي، وعندما يكون المِلاك والمعيار هو المطابقة للواقع، لا يبقى مجالٌ للتضارب أو التنافي والتضادّ بين مقتضيات كلٍّ من الطرفين. وما يستحقّ البحث هو مرحلة ما بعد العلم الضروري.

إشكاليَّة إصابة العلم البشري للواقع

إذا كان العلمُ، في مرحلة الضرورة والبداهة، لا يعاني من أزمة إصابة الواقع والقبض عليه، فإنَّ الإشكاليَّة الأبرز تظهر عندما نتجاوز مرحلة الضرورة، إلى منطقة العلم المكتسب؛ وذلك لأنَّ العلم المكتسب الذي يحاول العثور على الحقيقة الدينيَّة والقبض عليها تابعٌ للجهاز الإدراكي من جهةٍ، وتابعٌ للمناهج المعمدة في مقام الاستنباط من المعطيات التي يوفِّرها الدين للعقل الإنساني. ومن هنا، تحوَّل البحث عن سبل الوصول إلى الدين ومدى إصابة مفاهيمه وتشريعاته، طالما أنَّ هذا العلم الحاصل من الاشتغال البحثي هو علمٌ تدريجيٌّ وغيرُ ضروريٍّ (ممكن الصدق)؟

والسؤال نفسه ينطبق على مدى إصابة علومنا المكتسبة للواقع ونفس الأمر: كيف يرتبط عقلنا -التدريجي غير المعصوم عن الخطأ- بالواقع ونفس الأمر وكيف يكتشفه، وتتَّسع دائرة السؤال لتضمَّ في محيطها العقل النظري والعلمي والأخلاقي؟ وتقع مسؤوليَّة الإجابة عن إشكاليَّة العقل والواقع على عاتق نقد المعرفة والعلم ونقد مصادرهما، فلا بدَّ من تقويم مصادر المعرفة وتحديد الصالح منها لإنتاج المعرفة وغير الصالح. وبعد هذه المرحلة من النقد لا بدَّ من النظر في شروط إنتاج هذه المصادر وإمكانيَّات تعميمها، كما ونقد النتائج التي تمَّ التوصُّل إليها، ليُعلم بعد ذلك مدى قدرة الجهاز المعرفي للإنسان العادي على إدراك الواقع، ولتُحدَّد دائرة الميادين والمجالات التي يمكن لهذا الجهاز الإدراكي أن يسرح فيها ويصول ويجول. ولتُعلَم أيضاً الحدود والسدود التي تحاصر العقل الإنساني تكويناً وتمنعه من التطاول على ما لا يُطال، وليَكِفَّ عن السعي في تناول ما لا ينال. وبالتالي لا بدَّ من الإجابة عن مجموعةٍ من الأسئلة منها: هل للعقل حدودٌ تكوينيَّةٌ لا يستطيع تجاوزها؟ هل تمنع السدود الوجوديَّة والماهويَّة جهاز الإدراك البشري من الوصول إلى ميادين أوسع مما يناله فعلاً؟ أم أنَّه لا حدَّ للعقل والإدراك ولا سدودَ تكوينيَّةً تحول بينه وبين التوثُّب إلى ما يرغب في الوصول إليه ونيله؟

ولا يتَّسع المجال للإجابة عن هذه الأسئلة جميعاً، ولا لتحليل الإشكاليَّات كلِّها؛ ولذلك أحيلُ القارئَ الكريمَ إلى بعض كتاباتي في موضوع تقويم المعرفة تحت عنوان: «نقد العقل التركيبي» و «نقد تمامية العقل» ولكن لا بأس من الإشارة إلى أنَّنا في تلك الكتابات أشرنا إلى أنَّ العقلَ جهازٌ مركَّبٌ وذو مراحلَ ومستوياتٍ. وكما أنَّ الإنسان بل إنّ كلَّ موجودٍ مشابهٍ له يتمتَّع بالعقل النظري والعملي، والعقل الأخلاقي، والعقل الشهودي، كذلك يتوفَّر على شبه العقل (العقل في مرحلة القوة الواهمة والقوّة المتخيّلة) والعقل الحسي والعقل الوجودي، وهذه المراحل أو

المفاهيم جميعاً تشكِّل ما يُعرف بالعقل دون إضافةٍ إلى شيءٍ آخرَ وتعطيه قوامه.

وعلى هذا الأساس، تنال الموجودات العاقلة عقلها الخاصَّ. وفي هذه المرحلة أي مرحلة العقل الخاصّ تُتاح إمكانيَّة نقد العلم المكتسب والاستدلالي. فالعلوم البشريَّة بأسرها من العقل المحض إلى العقل الحسي والتجريبي، إلى العلوم المتعلقة بالقضايا والعلوم المفسِّرة، هذه كلّها من نتائج العقل الخاصّ وثماره. وما نقصده من مفهوم «العقل الخاص» هو العقل المنظِّر أو المبتكر للنظريَّات في القضايا العقليَّة والنظريَّة أو في الأمور الحسيَّة.

ولما كان هذا العقل محدوداً وغيرَ مصونٍ من الخطأ وتدريجيّاً كذلك، فهو محتاجٌ إلى معاييرَ مستقلَّةٍ عنه. وهذه المعاييرُ موجودةٌ في العقل المشترك، في القضايا والمفاهيم العامَّة المستقلَّة عن النظريَّات. وأمَّا في العقل الذي يقع خارج الذهن فتتجلَّى هذه المعايير في العلمِ اللَّدُنيِّ المعصومِ من الخطأ الذي يحمل مؤشِّرات عصمته وحفظه من الخطأ. وهذا العلم اللَّدُني من خصائص وسائط الله ورسله إلى عالم الإمكان. ولدينا برهانان تامان يُثبتان وجود هؤلاء الرسل في عالم الممكنات أحدهما برهانٌ لمّيٌّ والآخرُ إنِّيٌّ.

تقرير البرهان الإنِّيّ

إنَّ المعاييرَ التي طرحوها واضحةٌ للعيان، وظاهرةٌ لكلِّ ذي عقلٍ بحيث لا يحتاج إدراكها وتوضيحها للعقول إلى أيِّ جهدٍ من العقل الخاصّ ونظريَّاته. ولمَّا كانت قوانين الأخلاق وأصول شريعة الدين، وهما متطابقان في جوهرهما، لمَّا كانت هذه الأمور قائمةً بذاتها ومستغنيةً عن النظريَّات، كان إبلاغ المبلغين عن الله وتعليمهم لشرائعه سبحانه مستغيناً أيضاً عن النظريَّات وأفكار العقل الخاص، وإلا كان جهاز العقل البشري وأساسه وقوانين الأخلاق بحاجةٍ إلى هذه النظريَّات، ولتوقَّف الحكم بالصحة وعدمها والحسن وعدمه على معونة هذه النظريَّات وغوثها.

ومن هنا، نعرف أنَّ أساس العقل البشري وحده يكفي لتثبيت القوانين الأخلاقيَّة، كما أنَّه يكفي لتثبيت مقتضيات العقل النظري ومفاهيمه. كذلك يكتفي العقل بنفسه ليقرِّر القانون القاضي: بـ «عدم جواز تعميم حكم العقل المحدود الصادر من غير المعصوم من الخطأ على سائر الموجودات». وهذا القانون هو أساس استقلال العقل المشترك، وهو الدافع للعقل الخاصّ نحو اللجوء إلى مصدرٍ معصومٍ من الخطأ مستقرٍّ في عالم الإمكان والممكنات، ولولا ذلك لما كان للعقل

والعقلانيَّة معنًى، ولا للقانون الأخلاقي قيمةٌ، ولا للاستدلال والحجة ركنٌ يمكن الاعتماد عليه.

ويترتَّب على ما تقدَّم من الحديث حول طبيعة العقل ومراحل تقييمه ونقده وحول الدين وماهيَّته ونسخه مجموعةٌ من النتائج نوردها في ما يأتي:

1. العقل على نوعين، لكلٍّ منهما خواصّه وأحكامه ومقتضياته التي لا تُتَوقَّع من الآخر.

النوع الأول: العقل المشترك الذي يقرِّر أو يكتشف المفاهيم والقضايا والأوامر الضروريَّةِ الصدقِ التي لا تحتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ، وهي بالتالي خارج دائرة العقل الخاصّ.

النوع الثاني: العقل الخاصّ، وهو العقل المكتسب وهو أداةُ أو مجموعةُ المعارف التي يكتسبها ويتّحد هذان النوعان في الإنسان المعصوم، وبسبب هذا الاتحاد فهو منزَّهٌ عن الخطأ في الحكم وعن السهو.

2. الاستدلال على أنواعه من متعلّقات العقل الخاصّ. ولأجل هذا الارتباط بالعقل الخاصّ، فإنَّ وجوه الاستدلال محاصرةٌ بالقانون الثلاثي، أو فلنقل هي تتميَّز بصفاته الثلاثة وهي: كونها محدودةً وتدريجيةً ومحتملةً الخطأ.

3. وبناءً عليه، فإنَّ الأدلَّة وإن كانت تبرِّر نتائجها وتُثْبتها، إلا أنَّ إثباتها مشروطٌ ومحدودٌ ولا يُتوقَّع من الدليل المحدود، الإثباتُ المطلقُ والمجرَّد من الحدود. ومن هنا يقسِّم الأصوليون الأدلَّة إلى ثلاثة أقسامٍ:

الأول: الدليلُ «العام الشمول» وهو منحصرٌ بقول المعصوم وفعله وتقريره، وفي العقل الضروري مثل قانون عدم التناقض، وقانون حاجة الممكن إلى علَّةٍ مرجِّحةٍ، وبطلان الدور والتسلسل.

الثاني: الدليل «الشامل» وهو الدليل الحجَّة الذي يجوز الاعتماد عليه لمن لا ينال الدليل من النوع الأوَّل، وأهم سمات هذا الدليل تكمن في اشتراط الاعتماد عليه بخبرةٍ، وفي أنَّه لا يحصِّل الواقع ولا يصيبه بالضرورة، بل يحدِّد الوظيفة

العمليَّة لمن لا يعلم بالتكليف. بينما الدليل الأوَّل مُثبِتٌ للتكليف ومصيبٌ للواقع.

الثالث: الدليل «اللازم» وهو الدليل الخاصّ بصاحبه، ومثل هذا الدليل ينجِّز الواقع على صاحبه ولا يُلزِم غيره. ومثاله القطع الشخصي غير المستند إلى الدليل الأوَّل. فمثل هذا الدليل إذا تجاوزنا الخلاف بين الأصوليين في جواز الاعتماد عليه، إلا أنَّه على أيِّ حالٍ ليس حجةً على غير القاطع.

ويولد من رحم اعتبار الاستدلال من صنف الدليل «اللازم»، تساؤلٌ حول موقع الاجتهاد واستنباط المجتهد للأحكام الشرعيَّة؟

ونجد أنفسنا مضطَّرين إلى التوقُّف عند هذا التساؤل، ولو مع مراعاة الاختصار قدر ما يتاح لنا ذلك:

إنَّ الاستدلال الاستنباطي الذي يُسمَّى الاجتهاد، هو عملٌ يستند إلى الخبرة كغيره من الأعمال المشابهة التي تعتمد على الخبرة، مع فارقٍ بينه وبينها في كونه محدّداً ومقيّداً بخبرةٍ خاصّةٍ يُشترط فيها الاستناد إلى نوعٍ معيَّنٍ من الأدلَّة هي المصادر التي اعتمدتها الشريعة وأقرتها وساطةً بين الإنسان وبين تكليفه الشرعي. بينما غير الاجتهاد من الأعمال الخبروية لا تُقيَّد بهذا القيد. فالطبيب مثلاً يرجع إليه كلّ من يثق بخبرته كائناً ما كان منشأ هذه الخبرة. وأمَّا المجتهد، فلا يجوز الرجوع إليه والعمل بفتواه، إلا إذا كانت مستندةً إلى نمطٍ خاصٍّ من الأدلة، وأمَّا الفتاوى والاستنباطات التي تعتمد على غير الأدلَّة الشرعيَّة، فهي حتّى لو أفادت اليقين وولَّدت القطع، إلا أنَّها لا تكون حجَّةً إلا على صاحبها. وبالتالي فهي دليلٌ «لازمٌ».

هذا، وبين الأصوليين والأخباريين خلافٌ في حجيَّة الدليل اللازم حتى على صاحب الدليل والقاطع به. والرأي المشهور بين الأصوليين هو أنَّ القطع مهما كان مصدره ومنشأه حجةٌ على القاطع ينجِّز ويعذِّر. وأمَّا الأخباريون فهم يرون انحصار الحجة بالدليل غير العقلي.

4. إنَّ جوهر الدين وروحه هو حقيقةٌ قائمةٌ بذاتها وهي عامَّةٌ تستحق الاحترام والتقدير بل والتضحية، في كلِّ زمانٍ ومكانٍ. ولما كان عالم الإمكان في بُعديْه العملي والنظري يخلو من كلِّ فكرةٍ تستحقّ التضحية بهذا الشكل، فإنَّ الله وحده وما يصدر

عنه من أحكامٍ، هو الذي تنطبق عليه هذه الصفة. وبالتالي فإنَّ في الدين ما يدعو العقل إلى الطاعة والانقياد.

وعليه، فإنَّ مفهوم الدين وحقيقته أمرٌ مستقِرٌّ في عمق العقل الإنساني، وهذه الحقيقة مستقلَّةٌ عن أيِّ أمرٍ سببيٍّ أو مُسببيٍّ. ومعنى ذلك أنَّ:

تصوُّر الدين والتصديق به هو من التصوّرات والتصديقات الأوّليّة والشاملة المستقرّة في العقل. ومن هنا، فإنَّ نظام الدين وما يتولَّد عنه بالذات مساوٍ ومطابقٌ لنظام العقل وما يترتَّب عليه بالذات. وهذه المساواة هي مكمن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وأؤكِّد أنَّ العقل عند الحديث عن الملازمة هو العقل المشترك الضروري لا العقل الخاصّ المحدود، وذلك لعدم إمكان الحكم بالتلازم بين الدين المعصوم بالذات وبين العقل غير المصون من الخطأ.

5. بناءً عليه، لا ملازمة بين ما يصدر عن العقل وبين الشرع، إلا في ظروفٍ خاصَّةٍ وضمن شروطٍ محدَّدةٍ.

العلاقة المحدودة بين العقل الخاصّ والشرع

ينحصر التلازم بين العقل الخاصّ والشرع بحالة مطابقة ما ينتج عنه للواقع، ولمقتضيات العقل المشترك. وأمَّا في غير تلك الحالة، فلا ملازمة بينهما. ولكنَّ مشكلة هذه القضيَّة الشرطيَّة هي في فقدان العقل الخاصّ لمعيارٍ يثبت توفُّر الشرط وهو مطابقة الواقع، ولذلك نحتاج إلى العقل الضروري المشترك للعودة إليه بوصفه مالكاً للمعايير التي تقطع التسلسل وتُبعدنا عن الدور، وذلك بالرجوع إلى ما عند العقل المشترك من قضايا ضروريَّةٍ لا تتوقَّف على الإثبات والاستدلال.

إذاً، يتوقَّف الحكم بالملازمة بين العقل الخاصّ والشرع على ضماناتٍ يقدِّمها العقل المشترك. وأمَّا إذا بقينا في إطار العقل الخاصّ، فلا تتوفَّر بين أيدينا أيُّ ضمانةٍ للحكم بتحقق شرط الملازمة وهو مطابقة الواقع. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّه عندما تتوفَّر ضمانات العقل المشترك، لا نبقى مع العقل الخاصّ المكتسب. وعليه، فإنَّ العقل الخاصّ بما هو عقلٌ خاصٌّ، سمته الأساس وخصوصيَّته الأبرز هي المحدوديّة وعدم العصمة من الخطأ. ولا يعني ذلك أبداً التشكيك في نتائج هذا العقل وما يصدر عنه، فإنَّ بين الاستدلال والاكتشاف، وبين الاستنباط من هذا الاكتشاف، والحكم بملازمتها

للشرع فرقاً شاسعاً. فالدليل الصالح لاستنباط الحكم الشرعي هو الكتاب والسنة، وعندما يضم إليهما الإجماع والعقل، يلتئم شمل الأدلَّة الأربعة التي يتحدث عنها الفقهاءُ والأصوليّون في كتبهم وأبحاثهم الأصوليَّة والفقهيَّة.

وفي هذا السياق توجد أسئلةٌ عدَّةٌ تدور حول الإجماع والعقل من قبيل: ما المراد منهما عندما يقرنان بالكتاب والسنّة في مجموعة الأدلَّة الأربعة؟ وما هو مبرر حجتيهما ومدى هذه الحجيَّة، مع عدم كونهما من المصادر الشرعيَّة المباشرة؟ هذه الأسئلة وغيرها من أهم أبحاث علم الأصول وأكثرها حيويَّةً له. وقد أعمل علماء الأصول عقولهم في هذه المسائل وفكّكوا كثيراً من عُقدها. ولكنَّه العلم الذي لا غاية لأمده ولا منتهى لطريقه يظل يسعى في طرح الأجوبة واختبارها، وإخضاعها لمحك التقويم. وهذا ما فعله علماء المسلمين منذ صدر الإسلام وحتَّى يومنا هذا. ولكن قيمة ذلك الجهد لا تتجوهر وتزداد ألقاً وبريقاً، إلا بالاستعداد الدائم للنقد ونقد النقد. ولسنا الآن بصدد معاودة التعرُّف على أسس تلك الانتقادات، وإنَّما بصدد بيان أهميَّة البحث حول دليليَّة العقل والإجماع في التراث الإسلامي. ولذلك لا نجدُ بدّاً من الخوض في ما خيض فيه من قِبل علَّنا نعثر على جديدٍ.

الإشارة إلى دليليَّة العقل والإجماع

الإجماع بوصفه دليلاً

من الواضح أنَّ اجتماع عددٍ من الأشخاص غير المعصومين على رأيٍ من الآراء لا يُعدَّ بحد ذاته، مصدر شرعيَّةٍ أو أساساً لثبوت الحكم الشرعي، لأنَّ الحكم الشرعي يستند في الواقع ونفس الأمر إلى إرادة الشارع وأمره أو نهيه، بواسطة النبي (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) وأوصيائه المعصومين (عليهم السّلام)، الذين جعلهم الله واسطةً في ثبوت الحكم الشرعي ونقلةً لإرادته، مع فارقٍ بينهم هو أن النبي (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) سببٌ مباشرٌ لوصول الشريعة إلى مرحلة الفعلية، والوصي (عليه السّلام) سببٌ لبقاء هذه الفعلية واستمرار الشريعة على مستوى البلاغ والوصول. وقد تقدَّمت الإشارة إلى انحصار الوساطة في الإبلاغ برسلٍ يختارهم الله ويحصر هذه المهمة فيهم. وأشرنا أيضاً إلى أنَّ إرادة الله وحده وجوهر الدين هو الذي يستحق الخضوع المطلق والكامل. ومن هنا، فإنَّ محلَّ بحثنا ليس في الإجماع ووجوب الخضوع له بالذات، وإنَّما البحث في مدى قدرة الإجماع على الكشف عن إرادة الله؟ وبعبارةٍ أخرى: البحث حول الإجماع

يشبه البحث عن الأمارات وإمكان الاعتماد عليها لاكتشاف إرادة الله وأحكام شريعته.

وباختصارٍ يجيب الفقه الإمامي: إنَّ الإجماع ليس حجَّةً بذاته، وحجيَّته تُستمدُّ من كشفه عن موقف المعصوم بأيِّ طريقةٍ كان هذا الكشف سواءً كان من باب الملازمة أو التضمن. ويقيِّد فقهاء الإمامية حجيَّة الإجماع في دائرة الأحكام والشريعة ولا يُوسِّعون دائرته إلى أصول الدين والعقائد، لأنَّ هذه الأخيرة لا تثبت إلا بإرجاعها إلى العقل المشترك أو إلى حجة الله على عالم الإمكان.

العقل بوصفه دليلاً

لا يتعدَّد العقل ولا يختلف من فردٍ إلى آخرَ، وما يتعدَّد هو مراتبه. فالمرتبة الأولى منه هي مرتبة العقل المشترك الذي يُسمَّى بالعقل الضروري. وتوصف هذه المرتبة من العقل بـ «المشترك» بالنظر إلى عدم الاختلاف فيها بين شخصٍ وآخرَ، وبين ظرفٍ وظرفٍ. وتتجلَّى هذه المرتبة في مجموعةٍ من القضايا البديهية مثل: «استحالة التناقض»، «استحالة التسلسل والدور»، «حاجة الممكن إلى علةٍ». وكذلك في القضايا التي تحمل قياساتها معها. ومن أبرز سمات هذا العقل أو هذه المرتبة من العقل، عمومها وحجيتُها وملازمتُها لأحكام الشرع.

والمرتبة الثانية من العقل هي مرتبة العقل الخاصّ المحدود بالزمان والمكان وبالشخص العاقل، وهذه المرتبة هي من امتيازات الإنسان وخصائصه التي تميِّزه عن سائر المخلوقات. وهذا العقل وإن كان حجَّةً على صاحبه إلا أنَّه لا يمكن تعميمه بحدِّ ذاته وإلزام الآخرين به ما لم ينتهِ إلى مصدرٍ مشتركٍ هو العقل الضروري أو الشرع. ولذلك لا يمكن الحكم بالملازمة بينه وبين الشرع، أو بكونه دليلاً مستقِلّاً عن الشرع وأحكامه. وهنا مكمن البحث، وهو هل من طريقٍ لضمان مطابقة مدركات هذا العقل لأحكام الشرع؟ وهي مسألةٌ على درجةٍ عاليةٍ من الحساسية والخطورة ولكنَّها تقع خارج إطار بحثنا في هذه المقالة. ولكن لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الإشكاليَّة تختصُّ بحالة الاستدلال العقلي المعتمد على العقل الخاصّ وحده دون أن يستند إلى أمرٍ من خارجه. وأمَّا إذا مدّ يد الاستعانة إلى المصادر الدينيَّة لا يعود استدلالاً عقليّاً، بل يتحوَّل إلى اجتهادٍ ملزَمٍ بمراعاة حدود الفتوى وشروطها. وفي مثل هذه الحالة، يتحوَّل العقل إلى وسيلةٍ من وسائل الاستنباط. وعندما يقرِّر الفقهاء حجيَّة العقل يقررونها في حدود هذه الدائرة، ولا يوسعون دائرة عمل العقل إلى غير الكشف والاستنباط.

العبور من مفهومَيِ العلم والدين إلى العلم الديني

المقصود من مفهوم الدين أو جوهره بحسب ما تقدَّم في عباراتٍ، هو الدين المحض كما هو في واقعه بحسب ما نزل على النبي (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) في مرحلة التأسيس وبحسب ما أودعه النبي (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) عند أوصيائه (عليهم السلام) في مرحلة الحفظ والاستمرار. ووعاء هذا الدين ومستودعه هو كتاب الله وقول المعصوم وفعله وتقريره وبهذا المعنى للدين تقاس سائر المواقف والأفكار ليُحكم لها أو عليها.

وأمَّا الدين بحسب العقل المشترك، فقد تقدَّم توضيحه. ونعيد تحصيلاً للفائدة فنقول:

إنَّ الدين بحسب العقل المشترك هو ما يراه العقل ضروريّاً، ويؤمن به بالضرورة، ويرى وجوب طاعته والخضوع له، ولمَّا كانت مثل هذه الفكرة الدينيَّة غيرَ موجودةٍ في العقل بحدِّ ذاته كان اللهُ تعالى هو المُنشِئ لها والمقرّرَ لحقيقتها. وبعد هذا التوضيح يمكننا العبور إلى مركَّب «العلم الديني»، أو بعبارةٍ أخرى إلى معرفتنا بالعلم وبالدين ومستوى هذه المعرفة وكيفيَّتها. ولسنا نقصد بهذه المعرفة معرفتنا للعلم أو الدين، الأمر الذي تقدم شرحه وتوضيحه. بل المقصود هو المعرفة الاجتهاديَّة التي هي العنصر المقوِّم لمفهوم «العلم الديني».

الاجتهاد بوصفه مقوِّما للعلم الديني

رغم الخوف من الإطالة إلا أنَّنا لا نجد مفرّاً من بيان معنى طرفي العنوان المذكور أعلاه:

الاجتهاد: لقد قدَّم الفقهاء والأصوليون تعريفات عدّة للاجتهاد وناقشوا وأكثروا النقاش في الطرد والعكس والجامعيّة والمانعيّة. ولكنَّنا نرى ضرورة تعريف الاجتهاد بما يشمل الاجتهاد في الفقه وغيره من العلوم؛ ولذلك يبدو أنَّ التعريف المناسب هو: «الاجتهاد هو استخراج المفاهيم والقضايا والمعارف والأحكام من النصوص الدينيَّة وفق قواعد وضوابط محددة تقرها الشريعة وترضى بها منهجاً ووسيلة للاستنباط، سواء استندت هذه الضوابط إلى العقل المشترك، أو إلى غيره مما ثبت جواز الاعتماد عليه. مع الالتفات إلى أنَّ نتيجة الاجتهاد، وإن كانت حجَّة ويجوز بل يجب الخضوع لها وامتثال مقتضاها، إلا أنها ليست ضروريَّة الصدق، وإلا لو كانت ضروريَّة الصدق لما كانت اجتهاداً».

هذا هو التعريف الذي نتبنّاه للاجتهاد، ونرى أنّه تعريف جامع شامل، ويبدو في هذا التعريف التفاته

إلى أنَّ الاجتهاد هو وسيلة وطريق إلى اكتشاف الأمور الشرعيَّة. وينطبق هذا التعريف على الاجتهاد في الفقه والاجتهاد في غيره من العلوم الدينيَّة. ويشمل كذلك مسلك كلّ من الأصوليين والأخباريين؛ حيث إنَّ كلا منهما يهدف إلى الغاية نفسها والفرق ليس إلا في شروط سلوك الطريق نحو الغاية وحدودها. وأهم وجوه الاختلاف بين المسلكين تكمن في الموقف من العقل وأمَّا في غير العقل فالاختلاف أقل حدة.

مفهوم العلم الديني

ربّما يكون ما تقدَّم حول العقل والدين في مقام شرح مفهوميهما وبين حدودهما وماهية كلٍّ منهما، مقدمةً تسمح لنا بالبحث حول مفهوم «العلم الديني» وبيان موقعه. وعلى ضوء ذلك نرى أنَّ العلم الديني له شكلان أو هو ينقسم إلى نوعين:

الأول: العلم الذي يسعى إلى دراسة الدين بما هو دينٌ، بهدف شرحه وتعليمه وترويجه، مقدمةً لتطبيقه.

الثاني: العلم الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينيَّة، على الرغم من عدم كون الدين، بما هو دينٌ، ضامناً له وملتزماً ببيانه بالضرورة.

ولكن مع ذلك، وبالنظر إلى شمول الدين واستيعابه لعالم الإمكان، فإنَّه يتولَّى وبغرض تحقيق الانسجام في هذا العالم، تقديم بعض المعارف وتعليمها ولو على نحوٍ عامٍّ وإجماليٍّ. وعليه فإنَّ المعارف التي يتولَّى الدين تقديمها بشكلٍ خاصٍّ وتفصيليٍّ هي علمٌ دينيٌّ خاصٌّ، وأمَّا العلوم والمعارف التي يقدِّمها الدين على نحوٍ كليٍّ وعامٍّ فهي علمٌ دينيٌّ عامٌّ. وربما يحتاج وضوح المطلب مزيدَ بيانٍ.

تعريف العلم الديني الخاص

هذا القسم من العلم الذي يلتزم الدين والنصوص الدينيَّة ببيانه، ربما يمكن الإشارة إلى مرتبتين له، هما:

المرتبة الأولى: وهي العلم الديني المشترك والعام، وهذه المرتبة تشتمل على ماهيَّة الدين بوجهٍ عامٍّ كما ماهيَّة العقل الكلي وتوضحها وتبين حدودها. ومن هنا فإنَّ الأصول والقوانين المشتركة بين جميع الكائنات العاقلة والتي هي ضروريَّةٌ وبديهيَّةٌ هي من العلم الديني في هذه المرتبة من مراتبه. وأمثلة هذه الأصول كثيرةٌ منها: أصول معرفة الربوبية، والأصول الملازمة لها كالنبوّة والوصاية وما شابه من القوانين البديهيَّة لكل العقول. وميزة

هذه الأصول في كليَّاتها العامَّة عدم إمكان الاجتهاد فيها، بالنظر إلى وضوحها وبداهتها كما بالنظر إلى عمومها وعدم الاختلاف فيها.

المرتبة الثانية: العلم الاجتهادي، وهذه المرتبة من العلم متوقِّفةٌ على إعمال أدوات الاجتهاد المقرَّرة ووسائله ومصادره النبي أمضتها الشريعة، وهي الكتاب والسنة كما عُرِّفت في الفقه الإمامي، أي قول المعصوم وفعله وتقريره. وأمَّا الإجماع والعقل فهما وإن كانا من الأدلَّة، إلا أنَّهما ليسا من المصادر، بل هما دليلان يقعان في طول المصادر الأصليَّة لا في عرضها. وقد بيَّنا ذلك في محلٍّ سابقٍ.

وهكذا يتَّضح أنَّ العلم الديني الاجتهادي هو مرتبةٌ من العلم ومحاولةٌ لاكتشاف الدين أو موقفه من القضايا التي يُتوقَّع أن يكون له موقفٌ منها على ضوء الأدلَّة الأربعة المقررة في المنهج الاجتهادي. ولكن لا ينبغي أن يغيب عن الذهن أنَّ العلم الاجتهادي محاصرٌ بحدود إمكانيَّات استفادتنا من الأدلَّة وقدرتنا على توظيفها، كما هو محاصرٌ بقانون احتمال الخطأ، ومحاصرُ أيضاً من جهةٍ ثالثةٍ بحدود قدراتنا الإدراكية التي وإن كانت موصولةً بالعقل المشترك ومعتمدةً عليه، إلا أنَّها موصولةٌ به ضمن نطاق قوانا الإدراكية وقدراتها. وعليه فإنَّ علمَنا الدينيَّ هذا هو علمٌ اكتشافيٌّ قد يخطئ وقد يصيب وهو حجَّةٌ، إلا أنَّ حجيَّته لا تؤهِّله لتعميم نتائجه لتكون بمثابة العلم الديني من المرتبة الأولى. وهو محاولةٌ قد تنسخها محاولةٌ جديدةٌ أو تجلعها أكثرَ غوصاً في الأعماق وأشدَّ وضوحاً أو خفاءً. ولذلك كلِّه فإنَّ العلم الديني ممكنٌ، ولكنَّه تدريجيٌّ وممكنُ الخطأ، وبالتالي لا يَسدُّ الباب أمام الاجتهادات اللاحقة ولا يسحب منها مشروعيَّة التعبير عن ذاتها. ويبدو لي أنَّ هذا المعنى هو المراد من شعار فتح باب الاجتهاد في غياب المعصوم، الأمر الذي أرسى أركانه النبيُّ (صلى اللّه عليه وآله وسلّم) ومَنْ بعده من أوصياؤه (عليهم السلام) ليتاح للأجيال تحديد موقف الشريعة من الوقائع التي تحبل بها الأيام والليالي، وفق أصولٍ وقواعدَ منظمةٍ في منهجٍ اجتهاديٍّ واضحِ المعالم.

سمات العلم الاجتهادي الخاص

ربما يمكننا حصر أهم سمات العلم الاجتهادي في ما يأتي:

1. يعتمد العلم الاجتهادي الخاصّ على الكتاب والسنة، بوصفهما معيارين أساسين

ونهائيين لكلّ المواقف الاجتهاديّة. والعقل والإجماع لهما دورهما الذي يؤديّانه وفق الأسس التي تحدَّثنا عنها في ما تقدَّم.

2.الأصول والقوانين العامَّة التي تسمح أو تُنظِّم عمليّة الاجتهاد بمعناها العام تُعدَّ قوانينَ للاجتهاد بمعناه الخاص، ولكن يبقى لكلِّ عمليةِ اجتهادٍ منطقُها الخاصُّ الذي يدير وينظّم حركتها.

فعلم الأصول وما يشتمل عليه من قواعدَ وقوانينَ يمثل منطقاً خاصّاً للفقه، ويلعب دور المنطق الذي هو قوانين لتنظيم عملية التفكير في الميدان الأرحب. وكما نحن بحاجةٍ إلى منطقٍ خاصٍّ ينظم الاجتهاد في الفقه، كذلك نحن بحاجة إلى منطقٍ ينظم الاشتغال الاجتهادي على الدين في مجالاته الأخرى التي لا تستغني عن ضوابطَ خاصَّةٍ بها، ولا يمكنها أن تكتفي بالمنطق بما هو مجموعةٌ من المعايير الناظمة للفكر بشكلٍ عامٍّ.

العلوم الاجتهاديّة الخاصة

ينطبق التعريف الذي ذكرناه للاجتهاد الخاصّ (الفقه) على سائر العلوم الاجتهادية التي تعمل في إطار الدين وتجعله محوراً لاهتمامها، وهي كما قلنا تحتاج إلى منطقٍ خاصٍّ بها قد يختلف من علمٍ إلى آخرَ. ولسنا فعلاً بصدد بيان كلٍّ منهما على حدةٍ وشرحِ حدودٍ، وإنما نكتفي بالإشارة إلى هذه العلوم الاجتهادية بما هي مجالاتٌ يجمعها عنوان مشترك سواء كان الموضوع أو الهدف أو المنهج.

1. العلم الإلهي بالمعنى الأخص، وهو العلم بالله بواسطة الأدلَّة الأربعة المشار إليها وهي الكتاب والسنّة والعقل والإجماع. ومن متفرِّعات هذا العلم ما يتعلق بأصول النبوّة والإمامة والمعاد، وأمَّا العدل فهو من العلم الإلهي بالنظر إلى كونه صفةً من صفاته تعالى.

2. الكلام الإسلامي بمعناه الخاصّ وهو المستنبط من الأدلَّة الأربعة بطريقةٍ اجتهاديّةٍ.

3. الفلسفة الإسلاميّة بمعناها الخاص، وهي العلم المستنبط من الميتافيزيقا بالطريقة المعروفة للاستنباط.

4. علم التفسير وهو محاولة اكتشاف مراد الله تعالى من كلامه، وكذلك يشمل محاولة فهم مراد المعصومين في ما رُوي عنهم من أقوالٍ. وتتسع دائرة هذا العلم لتضم إلى حدودها المعاني المحتملة من هذه النصوص.

5. علم الفقه وقد تقدم الكلام عنه وأوضحنا حدوده من خلال الحديث عن بعض ما يحيط به .

6. علم أصول الفقه وهو العلم الآلي الذي ينظم عملية الاجتهاد في الفقه وفي غيره أحياناً من خلال الاستناد إلى الأدلَّة الأربعة. وهو في أهم أبعاده يتولَّى بيان ما يصح الاستدلال به وما لا يصح.

العلم الديني بالمعنى الأعم

ونطلق على هذا العلم الديني وصف الأعم بالنظر إلى أنَّ الدين بما هو دينٌ لا يلتزم بشكلٍ أوّليٍّ أمر هذه المعارف ولا يتولَّى تعليمها ولا ترويجها. ولكنه يتصدَّى لهذا الأمر بالعرض، ومن حيث إنَّه مظهرٌ من مظاهر كمال الله وتماميَّته، ومن هنا، يتصدَّى الدين لتوضيح بعض الأمور التي تكشف وجوه النظام في عالم الإمكان أو تساعد على تحقيق الانسجام بين أجزائه.

وبعبارةٍ أوضحَ: دور الدين من حيث هو دينٌ لا يؤدَّى، إلا إذا تصدى الدين لمهمة توضيح بعض الأمور التي تدخل في دائرة اختصاصه وتحقق أهدافه وغاياته. وأمَّا في الدائرة الثانية وهي دائرة العلم الديني بمعناه الأعم، فالهدف هو تقريب الكائنات العاقلة من ساحة العناية الإلهيّة، وتحقيق الانسجام بين النظام الفردي للكائنات وبين النظام الأحسن القائم في كيان العالم بأسره.

بيان إمكان العلم الديني العام

العلم من حيث هو علمٌ كائناً ما كان، يتوفَّر على بنيةٍ من الأنظمة، والعلاقات، والقواعد، والفرضيَّات، والاستدلالات، والمسائل، والحلول والاكتشافات والاستنباطات. والكائنات العاقلة المكتشِفة والحاملة للعلم والمعرفة، لا تتمتَّع بالعلم ولا تناله في مرتبة ذاته، أي ليس هو ذاتيٌّ من ذاتيَّاتها. وتدرك هذه الموجودات العاقلة عدم كون العلم ذاتيّاً لها، وتؤيد التجربةُ والبرهانُ ذلك أيضاً.

وفي نظام الممكنات ليس سوى المعصوم الذي جعله الله واسطةً في هداية المخلوقات، يتمتّع بالعلم اللَّدُني المكتسَب بالفيض دون حاجة إلى توسيط النظر والفكر.

وعليه يمكن القول: إنَّ الكائنات العاقلة العادية تنال العلم وتحصل عليه من طريقين:

أحدهما: داخليٌّ يوصل هذه الكائنات إلى العلوم والمعارف من خلال الفطرة والاستدلال معاً، أو من خلال أحدهما.

ثانيهما: الطريق الذي فتحه الله في وجه الممكنات، وهو طريق من اختارهم الله واسطةً بينه وبين المخلوقات.

ويُسمِّي الفلاسفة هؤلاء الوسائط بالعقول، وفي الدين والنصوص الدينيَّة يسمى هؤلاء بالمعصومين وهم: الأنبياء وأوصياء الأنبياء (عليهم السّلام). وعلى رأسهم نبينا خاتم الأنبياء (صلىاللّه عليه وآله وسلّم) ويليه في الفضل المعصومون الأربعة عشر (عليهم السّلام) كما يعتقد الإماميَّة. ويتمتَّع هؤلاء مضافاً إلى علمهم بالكتاب بالعلم اللَّدُني وغيره من الكمالات التي تجعلهم في صدر عالم الممكنات وفي أعلى قبته.

وعلى ضوء ما تقدم، يتضح البرهان المثبت لإمكان العلم الديني بالمعنى العام. وهو العلم الذي لا يهدف منه إلى بيان ماهيَّة الدين وحقيقته، ولم يخصص ذلك أيضاً. ولكن هذا العلم من اللوازم التكوينيَّة التي تحف بالأغراض التشريعيَّة وتساعد على تحقيقها.

تقرير البرهان على إمكان العلم الديني العام

يمكن تنظيم البرهان المشار إليه آنفاً على النحو الآتي:

إنَّ الدين يهدف إلى سَوْق البشر والأخذ بأيديهم نحو الله [سواء كان هذا الأخذ بمعنى الهداية أم كان بمعنى السَّوْق والقيادة.] وهذا الأخذ بالأيدي نحو الله مساوٍ ومتوازٍ مع التطور المعرفي في نظام الكائنات.

وعليه يجب أن يتوفر في الهداة المعصومين كمالاتٌ تتناسب مع كمالات نظام عالم الإمكان. بل يجب أن يكون ما يتوفَّر لهذه الموجودات من كمالاتٍ أرقى مما في غيرهم من موجودات عالم الإمكان. والأمر عينه يصدق في حق كتاب الله الذي يجب أن يكون جامعاً لمراتب العلم والهداية. ويجب أن تظل هذه الهدايات وهذه الكمالات متوفِّرةً ومتاحةً ما لم تمنع من توفرها الموانع وتحجبها الحواجب، وهذه الهدايات مستودعةٌ على نحو الإجمال في النصوص ولا بدَّ من أن تبقى ما بقي الإنسان محتاجاً إلى الهداية، وعلى نحو التفصيل عند المعصوم الذي إمَّا أن يكون حاضراً بين

الناس، وإمَّا أن يغيب لأسبابٍ تدعو إلى غيابه مع تعلُّق الآمال بعودته وظهوره من جديدٍ.

أسلوب استخراج العلم الديني العام من الدين

لم يكن الفقهاء في محاولتهم تنظيم قواعد العمل الاجتهادي بدعاً بين العلماء، ولا فنُّهم بدعاً بين العلوم والفنون. بل إنَّ كلّ العلوم تحتاج إلى منهجٍ ينظم عمل الباحثين فيها ووجوه اشتراك العلوم في المنهج كثيرةٌ على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل والخصوصيَّات. وقد بيَّنا في محلٍّ آخرَ ما يصلح ليكون منهجاً عامّاً للاجتهاد. ربما يكون بعض ما ذكرنا في ذلك المحل صالحاً بوصفه منهجاً لاستخراج العلم الديني العام أيضاً. ويمكن تلخيص أهم ما أسّسناه في ذلك المحل في النقاط الآتية بوصفها مراحلَ لا بدَّ من طيِّها لاستخراج العلم الديني العام من الدين:

1. تحديد مسائل العلم المستهدف وتحديد مفهومٍ جامعٍ بين هذه المسائل للبحث حوله.

2. الرجوع إلى النصوص الدينيَّة للنظر فيها واكتشاف ما يمكن أن تقدِّمه حول هذا العنوان الجامع.

3. التحقيق في الكتب والأسانيد على المباني المتاحة كافَّةً كي لا نطرح جانباً ما يمكن أن يكون من الدين وفيه ما ينفع لهذا المفهوم الجامع.

4. البحث في أنواع الاكتشافات الممكنة من النصوص الدينيَّة. وتشمل هذه المرحلة ما تقدَّم من المراحل السابقة وتستوعبها.

5و6. وضع النتائج المكتشفة من مجموعةٍ من النصوص وضمها إلى بعضها، ومقارنتها بما يكشف أو يمكن اكتشافه من مجموعةٍ أخرى من النصوص.

7. عرض النتائج التي تمَّ اكتشافها من النصوص جميعاً على كتاب الله وعلى السنّة القطعية الصدور. كما يحصل في الفقه حيث تعرض النتائج التي يتوصل إليها الفقيه على كتاب الله ليُقبلَ منها ما يوافقه ويُردَّ ما يخالفه. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا العرض يتم على صعيدين وفي حالتين هما: حالة التعارض بين النصوص المستفاد منها، وحالة الرغبة في تثبيت النتائج حتى لو كانت النصوص غير متعارضةً.

8. تحرير جهاز المعرفة من تأثير القسم الاكتسابي لهذا الجهاز، حيث إنَّ هذا القسم المركَّب من العقل والحس الخاصَّيْن يعيقان في بعض الأحيان عن قبول بعض النتائج العلميَّة. وهذه الإعاقة موجودةٌ في العلوم العادية؛ ولذلك لا بدَّ من تحرير الجهاز المعرفي من كلّ ما يعيقه عن قبول النتائج الصحيحة. وهذا ما يحصل في الفيزياء الذي هو علمٌ تجريبيٌّ في قسمٍ كبيرٍ منه، فإنَّ إجراء بعض التجارب أو التفكير فيها متوقفٌ على تحييد بعض النظريَّات ولو بشكلٍ مؤقَّتٍ. والأمثلة على ذلك كثيرةٌ منها بعض التجارب على الطاقة وحالاتها ومنها حالة نقد القانون الأول من قوانين ميكانيك نيوتن الذي يسمى بقانون Inertia (القصور الذاتي).

وعلى أيِّ حالٍ، تشير هذه المرحلة إلى ضرورة إقامة القوانين والاكتشافات العلميَّة على معاييرَ واضحةِ المعالم عامَّةً، ليسمح ذلك بتعميم القوانين حتى لو كان مأخذها خاصّاً، دون أن يؤدي إغفال بعض النظريَّات العلميَّة إلى الإضلال ببنية الدليل ونظامه.

نظرية امتناع تجريد الحسيَّات عن الأمور العقليَّة

لا يبدو أنَّ نظريَّة العلم الديني تصل إلى ما نريد لها من الوضوح والجلاء دون تسليط بعض الأضواء والتكميليّة عليها، ولهذا الغرض نرى ضرورة الحديث عن أمورٍ متمَّمة ثلاثةٍ هي ما يأتي تباعاً:

أولاً: التجريد عن النظريَّة

لقد ساد في بعض المراحل من تاريخ فلسفة العلم في الغرب، وهي فترة أوج المذهب التجريبي، ساد في تلك الفترة الاعتقاد بإمكان تفريغ التجربة من النظريَّة، وازداد هذا الاعتقاد عمقاً ورسوخاً مع المدرسة الوضعيّة المنطقيّة، ولكن بيَّنت التجارب الواقعية للعلم عدم إمكان الفصل بين التجربة والنظريَّة وتجريدهما. وممن رفع لواء النقد في وجه هذه الرؤية واتهم المعرفة الحسية بالطرق في النظريَّات فيلسوف العلم المعروف كارل بوبر.

وأما في الفلسفة الإسلاميَّة فالموقف السائد منه هو أنّ التجربةَ تركيبٌ بين الحس والعقل. وقد ميَّز الفلاسفة المسلمون بين الحس والشهود وبين التصوّر والتصديق، كما ميَّزوا بين العلم الحضوري والعلم الحصولي، دون أنْ يؤدِّيَ ذلك إلى الفصل بين هذه المجالات وتشتيتها وقد توصّلتُ في بعض

دراساتي إلى عدم إمكان وجود قضيَّة حسيّةٍ محضٍ، وبالتالي لا يمكن لأيِّ موضوعٍ حسِّيٍّ خالصٍ أو موضوعٍ كذلك أن يعرف إلى عالم القضيَّة طريقاً؛ وذلك أنَّ الأمر الحسي عندما يجعل موضوعاً في قضيَّةٍ أو محمولاً فيها عليه أن يغادر حسيَّته الخالصة ويلبس لبوساً عقليّاً، وإلا لا يسمح لها بالدخول إلى حرم القضيَّة.

حل مسألة التجريد عن النظريَّة

ووفق هذه الرؤية نقترح تبديل التساؤل من إمكان «تجريد الأمور» عن النظرية، إلى التساؤل عن إمكان تجريد المعطيات الحسيَّة الواقعة جزءاً في قضيَّة عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة. وموقفي الذي توصَّلت إليه في نقد جهاز العقل، وربَّما يكون تكميلاً أو تعميقاً للموقف المعروف في الفلسفة الإسلاميَّة في عصورها العشرة، هو: أنَّ تجريد القضيَّة، حتَّى لو كانت حسيَّةً، عن العناصر والعلاقات والصور العقليَّة، غيرُ ممكنٍ، كما أنَّ تجريد مورد السؤال والبحث عن القضيَّة غيرُ ممكنٍ. وأمَّا تجريد الشيء أو الدليل أو النظريَّة المكتسبة من النظريَّات المكتسبة التي لا تمثِّل أساساً ومنطلقاً للأمور المذكورة، فهو ممكنٌ ومتاحٌ.

ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنَّ بين الإمكان والوقوع عموماً وخصوصاً مطلقاً، من جهةٍ، وعموماً وخصوصاً غيرَ مطلقٍ من جهةٍ أخرى. وبين إمكان التجريد ووقوعه عقباتٌ كأداءُ لا بدَّ من اقتحامها. وعليه، إذا كان المراد من النظريَّة القائلة باستحالة التجريد عن النظريَّة وأنَّ الذهن والعقل الإنساني يتعامل مع الأمور وينظر إليها من خلال عدسة النظريَّة، حتَّى لو كانت هذه الأمور حسيَّة، إذا كان المقصود من هذه النظريَّة هو: عجز الذهن أو الجهاز المعرفي البشري عن السير في مسيرة الاكتشاف العلمي، مع التحرُّر من النظريَّات والانعتاق من أسرها، فإنَّ هذا الكلام يبطله ملاحظتنا بالوجدان، قدرة العقل على اختراق حصار النظريَّات، أو بعضها على الأقلّ والعمل على الكشف العملي بعيداً عن بعض النظريَّات.

وقد يُقبَل هذا الكلام إذا أُريد به عدم قدرة الجهاز المعرفي على التحرُّر من مقتضيات العقل المشترك وإلزاماته. وكذلك يصحّ إذا كان المراد من النظريَّات التي لا يمكن التحرُّر منها هو تلك التي تمثل أساساً ومرتكزاً تقوم عليه أحكام الموضوع محل البحث والدراسة.

العقلُ المشتركُ هو أساسٌ وهادٍ

كائناً ما كان موضوع البحث ومتعلقه، فإنَّ الجهاز المعرفي لا يخلو من قضيةٍ ترتبط بمتعلَّق المعرفة العام. وهذه القضايا التي تشمل القضايا الحسيَّة أيضاً، على أنواعٍ:

1. القضايا العامَّة المشتركة التي يتشكَّل منها العقل: النظري، والعملي، والأخلاقي، والحسي.

2. القضايا الأساس التي يقوم عليها متعلقا البحث والاستدلال والتقويم.

3. القضايا الهادية التي تضفي على موضوع المعرفة وضوحه، سواءً كان هذا الوضوح افتراضيّاً، أم واقعيّاً وحقيقيّاً. كالقضيَّة التي تبيِّن لنا أنَّ الجسم هو الشيء الذي يشغل حيزاً من المكان. أو القضيَّة التي تخبرنا بأنَّ الزمان هو ذلك الشيء الذي يصلح لقياس الحركة، أو الذي يقاس به مكث الشيء في مكانٍ محدَّدٍ. أو مثل تلك القضية التي تكشف لنا افتراضياً عن أنَّ الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) هو: الجسم الساكن في مكان أو المتحرك الذي لا يقبل القسمة، ولا يمكن نسبة الطول والعرض أو العمق إليه. نعم لا يمكن تجريد هذه الأشياء وما شابهها عن القضايا المعرِّفة لها، لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى استحالة تصوُّر الأشياء وعدم إمكان فهمها.

ثانياً: خواصُّ العلم الديني[1]

إذا افترضنا استخراج علمٍ من العلوم كالفيزياء أو الكيمياء أو الميكانيك من النصوص الدينيَّة، فإنَّ هذا العلوم على الرغم من اتحادها مع نظرائها من العلوم غير الدينيَّة (إلّا أنّ المفروضَ توفُّرُ كلِّ علمٍ على بنيةٍ خاصَّةٍ به. ولا يعني استخراج العلم من النص الديني اختلافه في البنية مع نظيره، إلا في منظومة علاقاته وفي خواصِّه وفعاليته، وذلك لأنَّ مهمَّة العلم العاديّ تنتهي بانتهائه إلى غايته وهي الاكتشاف. وأمَّا العلم الديني فإنَّه مشبعٌ بروح الدين التي تضجّ بالرغبة في أو الترغيب باستكمال الإنسان، والسير به نحو الدخول إلى ساحة العناية الإلهيَّة. ولتوضيح الفكرة نستعين بمثالٍ محدَّدٍ يُلقي الضوء على ما نرمي إليه.

إنَّ علم الحياة يسعى في سبيل فهم الحياة من خلال التعرّف على: شروط الحياة وأقسامها، وعلاقاتها، وإمكاناتها، وخواصِّها، بهدف توضيحها وبيانها من خلال النظريَّات. وهذه الأفكار جيمعاً حتَّى لو أصابت الواقع، فإنَّها لا ربط لها بالهدف الأصيل للإنسان وهو السعادة عن طريق تحقيق القانون الأخلاقي. وأمَّا علم الحياة المستنبط من النص الديني، فلا يمكن أن يكون محايداً تجاه هذه

[1] . وهو العلم المستنبط أو الممكن استنباطه من النص الديني.

الهدف، بل إنَّه يربط كلَّ هذه الأمور والأفكار بالمبدأ والمعاد، وهذا ما نشاهده في بعض النصوص الدينية التي تتضمن مثل هذه الأفكار، ككتاب «توحيد المفضل» الذي أملاه عليه الإمام الصادق (عليه السّلام).

ثالثاً: مراتب المعاني في العلم الديني

إنَّ العلم الحاصل بواسطة نظام الأسباب والمسبَّبات، وهو النظام المعتمد في العلوم البشرية، لا يمكنه الانعتاق من أسر النظريَّات ولا استيعاب المعاني الخارجة عن حدودها، إلا إذا أُبطلت هذه النظريَّات، أو حُدَّت فعاليتها بحدودٍ خاصّةٍ. بل لا يمكن للعلم أن يشتمل على المعاني التي تنتمي إلى ماضي العلم نفسه، فإنَّ طبيعة العلم تنوء بالماضي، وتطرد المعاني القديمة، وتستبدلُ بها ما يتناسب مع إطارها الجديد.

وهذا الضيق والعجز عن استيعاب ما مضى، أو ما سوف يأتي هو نتيجةٌ من تنائج الحدود التي يقبع الكائن الإنساني داخلها، وأثر من آثار عدم عصمته عن الخطأ. ومن هنا، فإنَّ ما يدفع العلم إلى التسمك ببعض الماضي ليس قوةً وبسطةً فيه أو في جسمه، بل هو بدافع الرغبة في التمسك بشيءٍ كائناً ما كان، لعجز العلم عن الانطلاق من الصفر.

هذا بالقياس إلى الماضي، وأما حول المستقبل فإنَّ العلم عاجزٌ عن استيعاب، أو احتضان أيِّ جديدٍ في العلم فهو ابن اللحظة، إلا بالحدود التي تسمح بها أطره ومنطلقاته.

وعليه، فإنَّ علومَنا ونظريَّاتِنا ليست جمعيَّةً ولا شاملةً، والنصوص الحاملة لها والمعبرة عنها لا تملك القدرة على تقديم ما لا يتناهى. وأمَّا العلم الديني الذي يمكن استخراجه من النصوص الدينيّة، فإنَّه يكون دائما مشبعاً بروح النصوص الداعمة له، ألا وهي روح العلم اللَّدُني، ولذلك فهذا العلم من هذه الحيثيّة، لا من حيثية انتسابه إلينا، يحمل طاقات هذه النصوص وإمكانيَّاتها غير المتناهية.

إذاً، العلم الديني أو استنباطنا من النصوص الدينيَّة يتمتع بمجموعةٍ من الحيثيَّات المقوِّمة له التي تضفي عليه ماهيَّته الاجتهاديّة.

أولاً: حيثيَّة إمكان استخراجه من النص الديني.

ثانياً: حيثيَّة إمكان استنباطه من النص الديني، ولا يخفى أنَّ الحيثيَّة الأولى ممهدةٌ للثانية، وذلك لأنَّ الاستنباط هو المرحلة الأخيرة في النظريَّة الاجتهاديَّة. والاستخراج يشير إلى المعاني الممكنة. وأمَّا الاستنباط، فهو يشير إلى المعاني المقصودة لصاحب النص، وهو الشارع في محل كلامنا وذلك على ضوء القواعد والمعايير المعتمدة في إسناد النص واكتشاف دلالته.

ثالثاً: حيثيَّة مطابقة النظريَّات المكتشفة لنفس الأمر الذي هو مضمون كلام الله، في كتابه وفي كلام المعصومين.

رابعاً: حيثيَّة مراتب المطابقة، ومدى شمول النظريّات بالنسبة إلى تلك المراتب. وربما نكون في غنًى عن الإشارة إلى أنَّ هذه الحيثيَّة تتوقَّف على ما سبقها من الحيثيَّات الثلاث المتقدمة.

هندسة العلم الديني
(نظريّة التلاقح في حقل العلم الديني)[1]

علي رضا قائمي نيا[2]

يسعى كاتب السطور ـ من خلال الاستفادة من معطيات مختلف التيارات في فلسفة العلم ـ إلى إثبات العلم الديني ومسار تبلوره.

يعتبر العلم الديني -طبقاً لهذه النظريّة- نتاجاً للتلاقح المعرفي للعلم بأرضية الدين وخلفياته. إن هذا التلاقح يؤدي إلى تأثير الخصائص المعرفية للدين في العلم من ناحيتين، وهما:

الناحية الأولى: إعداد الأرضيّة المتناسبة والمتماهية مع الدين للعلم.

الناحية الثانية: تأثير الدين في البنية الداخلية للعلم.

وبعبارةٍ أخرى: إن الدين يؤثر على مسار التحوّل والتطوّر في العلم من جهتين، وهما:

1 . من جهة التدخل في الأمور الخارجية للعلم (المباني والقيم).

2 . من جهة التأثير في الخصائص والعناصر الداخلية للعلم (النظريّات والنماذج والمسائل وما إلى ذلك).

من الواضح أن هذه النظريّة تثبت التلاقح المعرفي بين العلم والدين. فكما أن التلاقح في علم

---

[1]. العنوان في لغته الأم: معماري علم ديني (نظريه بيوندي در باب علم ديني).
ـ تعريب: حسن علي مطر.

[2]. عضو اللجنة العلمية في (بژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي)، الدراسة الحوزوية: خارج الفقه والأصول، ماجستير في حقل الفلسفة من مؤسسة الإمام الخميني(ره)، 1379، دكتوراه: فى حقل الفلسفة والحكمة الإسلامية فرع الفلسفة المتعالية من جامعة تربية مدرس (طهران)، 1385، عضو الهيئة العلمية أستاذ مساعد في حقل علوم القرآن، النشاط التعليمي: لغة القرآن، مفردات القرآن، الهرمنيوطيقا، علوم القرآن، الفلسفة و.... في مختلف المراحل، من أعماله: اختلاف قرائتها، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، بيولوژى نص، در آمدى بر تفكر نقدى، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، ظهور و كمون تئوريک دين، انجمن معارف، معرفت شناسى متن، مدل طولى در علم دينى، تأملاتى در تعاملات علم و دين ومن المحققين والباحثين في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة للعتبة العباسيّة.

الأحياء بالنسبة إلى أوصاف وخصائص نبتةٍ ما -على سبيل المثال- تؤثر في نبتةٍ أخرى، وأن النبتة الأخرى تكون من جهةٍ تابعة للنبتة الأولى، كذلك الأمر في التلاقح المعرفي، إذْ تؤثر الأوصاف المعرفية للدين وعناصر المعرفة الدينية في العلم على أشكالٍ وأنحاء مختلفةٍ. إن الدين والعلم يتعاطيان في الذهن على شكل فضائين مفهوميين، حيث تظهر بينهما مختلف العلاقات والنسب والتلفيقات. إن حصيلة التلقيح في علم الأحياء والنباتات عبارة عن ثمرةٍ جديدةٍ تحمل خصائصَ مختلفةً وبديعةً، كما أن حصيلة التلفيق بين العلم والدين هي عبارةٌ عن علمٍ دينيٍّ يتّصف بخصائصَ جديدةٍ. بيد أن هذا التلاقح ـ خلافاً للتلاقح في علم الأحياء ـ لا يحصل في الغالب عن إرادةٍ واختيارٍ. وإنما هو يتحقق في ذهن المتديّن بشكلٍ طبيعيٍّ.

المقدمة

يعمل كلٌّ من العلم والدين على تأليف شبكةِ تلفيقٍ مفهوميةً[1]. إن هذا الكلام يعني أنّ كلّاً من العلم والدين يمثل فضاءً مفهوميّاً، ويوجد بينهما بعض المكتوبات والأعمال التأليفيّة، وفي هذا الخضم يتولد فضاءٌ مفهوميٌّ جديدٌ خاصٌّ (العلم الديني). وإنّ لهذا الفضاء الجديد بنيته الخاصة. وعلى هذا الأساس هناك قسمان لإدِّعائنا، وهما:

1 . إن العلم والدين يؤلفان شبكةَ تلفيقٍ مفهوميّةً.

2 . إن العلم الديني هو نتاج التلفيق المفهومي بين العلم والدين.

إن التلفيق المفهومي واحدٌ من الأبحاث الهامة في العلوم المعرفية. وفي هذا البحث يتمّ تناول طريقة تنظيم المعلومات وترتيبها في الذهن[2].

على الرغم من توصُّل العلماء المختصين في العلوم المعرفية إلى أهمية التلفيق المفهومي في مسار المعرفة، إلا أنهم لم يعملوا أبداً على الاستفادة منه في تحليل طبيعة العلم الديني، بل ولم يستفيدوا منه بوصفه طريقةَ حلٍّ لِمسائل العلم والدين.

[1]. Conceptual Blending.

[2]. في ما يتعلق بالتلفيق المفهومي، علي رضا قائمي نيا، معناشناسي شناخي قرآن، الفصل الثامن، وانظر أيضاً المصدر أدناه:
Fauconnier, Gilles & Turnner, Mark (2000). The way we think; Conceptual blending and the mind's hidden complexities, New York, Basic books; a member of Perseus Books Group.

إن هندسة العلم الديني تتمّ عبر مرحلةٍ هرمنيوطيقيّةٍ وضمن مسارٍ دَوْريٍّ. حيث يبدأ العالم والمفكّر من التعاليم الدينيّة، ويمضي قُدُماً من خلال فهمه لها، ليخوض في معالجة العلوم الجديدة. ثم يعمل بعد ذلك على التدقيق في هذه العلوم وتحليلها، ليتوصّل بعد ذلك إلى إعادة قراءة التعاليم الدينيّة. إن للعلم خصوصيةً تدريجيةً، بمعنى أنّ العلم عبارةٌ عن مسارٍ تدريجيٍّ، وليس حدثاً آنيّاً أو مؤقّتاً. وإنّما هو حصيلةُ نشاطٍ زمنيٍّ وتدريجيٍّ يشارك في صنعه وتكوينه مجموعةٌ من العلماء.

إن النظريّة التي قدمناها هنا لا تفيد "علماً دينياً واحداً" أبداً، بل إننا نواجه على الدوام علوماً دينيّةً متعدّدةً. فلن يكون لدينا -على سبيل المثال- اقتصادٌ إسلاميٌّ واحدٌ، أو ديموغرافيا إسلاميّةٌ واحدةٌ -على فرض تحقق هذا النوع من العلوم- بل سنحصل على اقتصاداتٍ إسلاميّةٍ متنوّعةٍ، وعلى ديموغرافياتٍ إسلاميّةٍ متعدّدةٍ. وعلينا في الوقت نفسه أن نتوقّع على الدوام ظهور اقتصاداتٍ إسلاميّةٍ وديموغرافياتٍ إسلاميّةٍ أخرى أيضاً. فإن التعدديّة في العلم أمرٌ لا محيص عنه، ولا مفرّ منه.

ليس هناك بين العلم والدين علاقةٌ ميكانيكيّةٌ وجبريّةٌ. بل إن الإبداع البشري والمناهج الإنسانيّة هي التي أحدثت شرخاً في هذا الشأن. إن طبيعة العلم ممزوجةٌ بالتعدديّة. ليس العلمُ مرآةً عاكسةً للواقع برمّته -كما كان يحلو للواقعيين قوله- بل العلم مزيجٌ من الكشف والإبداع، وإن خلاقية العالم تؤثر في العلم أيضاً. يسعى العالِم إلى صنع عالَمٍ قريبٍ من عالم الحقيقة والواقع. ومع ذلك فإن عالمه لن يكون متطابقاً تمام التطابق مع عالم الواقع.

إن الكلام أعلاه يشير إلى معنى "إسلاميّة" العلم. وإنّ إسلاميّة علمٍ ما، لا تعني تطابقه الكامل مع الدين أو الواقع أبداً، وذلك لأن العلم -أيّاً كان- هو إلى حدٍّ ما نتاج إبداع العالم، وهو مزيجٌ من الكاشفية والإبداع. وأما الدينيّة فهي تشير في الغالب إلى حدود العلم أكثر منها إلى التطابق الكامل والتام للمضمون والمحتوى. إن العلم ضمن إطاره لا يذهب إلى أبعدَ من حدوده، وإن العلم الديني هو بمثابة الشبكة التي يقع الدين ضمن حدودها. ويعمل العالم على ملء فضاء هذه الشبكة بما يمتلكه من الإبداع وتأليف المعلومات التي يحصل عليها من المجالات الأخرى.

إن الكثير من الذين أدلوا بدلوهم وتحدّثوا حول العلم الديني، إنما كان لهم توجُّهٌ كلاميٌّ إلى المسألة، وقد طرقوا هذا الباب ليقفوا على ما يجب توقعه من الدين. فلو أخذنا الدين بوصفه مفهوماً كليّاً، وجب بشكلٍ طبيعيٍّ أن نتوقع من الدين أن يقدم لنا علمَ اجتماعٍ وعلمَ اقتصادٍ وطبٍّ

وما إلى ذلك. وأما إذا نظرنا إلى الدين بوصفه مفهوماً جزئيّاً، فلا ينبغي لنا أن نتوقع من الدين أن يشتمل على هذا النوع من العلوم. ويذهب كاتب هذه السطور إلى الاعتقاد بأن الاتجاه الكلامي لتفسير حالة العلم الديني ينشأ من نوعٍ من المغالطة. ولتوضيح هذه المغالطة يجب الالتفات إلى الاتجاه البديل. والاتجاه الذي نريد أن نجعله هو المبنى في هذا الأثر لتحديد تكليف العلم الديني هو الاتجاه الأبستيمولوجي أو المعرفي. وعليه فإن المعرفة العلمية يجب أن تخضع للتحليل الأبستيمولوجي. فما هي عناصر هذا النوع من المعرفة؟ وكيف تتبلور؟ إن تحليل آلية المعرفة العلميّة، وبيان ماهية العلم، وكيفية تبلوره، من شأنه أن يوضح مصير العلم الديني ومآله.

كما تجدر الإشارة إلى اتجاهٍ غالبٍ آخرَ حيث يدافع عنه البعض مؤخَّراً. هناك جماعةٌ تؤكد على دور الفلسفة والحكمة المتعالية -على سبيل المثال- في تأسيس العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة. إن العلم الديني لا يعني أبداً أن نظهر تداعيات فلسفة ما -من قبيل: الحكمة المتعالية- في العلوم الإنسانية، ونقوم -بالالتفات إلى مباني هذه الفلسفة- بطرح بعض المدعيات في هذه العلوم. إن نقطة ارتكاز العلم الديني تقوم على الكتاب والسنة، لا على تيارٍ فلسفيٍّ خاصٍّ في الإسلام. فبدلاً من الحكمة المتعالية يجب علينا أن نجعل من القرآن والسنّة هما المبنى والأساس. إن هذا الكلام لا يعني رفض الحكمة المتعالية أو مخالفتها والاعتراض عليها، بل يعني تحديد المكانة والمنزلة الدقيقة لها في التفكير الإسلامي. إن الفلسفات الدينيّة مهما كانت على صلةٍ بمضمون الكتاب والسنة، إلا أنها ليست متحدةً معهما. وعلى هذا الأساس يجب في تأسيس العلم الديني، أولاً: أن نأخذ الموقع الخاص للكتاب والسنة بنظر الاعتبار. إذ لم يبرز حتى الآن مجموع الكتاب والسنّة ومجمل ظرفيات الدين في الفلسفة الإسلاميّة. وثانياً: يجب أن نأخذ مجموع المعرفة الدينية ومختلف المجموعات المنظوية تحتها -من قبيل: الفلسفة والكلام وما إلى ذلك- بنظر الاعتبار أيضاً. ثمّ إنّ تتبّع تأثير فلسفة ما -من قبيل: الحكمة المتعالية- في العلم، لا يحل مشكلة العلم، ولا يحل مشكلة الدين. فإن مشكلة العلم لا تُحَلُّ بمجرد تزريق المباني الفلسفية الخاصة. فهناك بين المباني والمساحة الظاهريّة للعلم بونٌ شاسعٌ. إن العلم ليس ثمرةً لتلك المباني، على الرغم من تأثيرها في صبغة ونكهة العلم ومسار تطوره. وإنّ مباني تلك القضايا ونظريات العلم لا ترتدي ثياباً تنكريةً، كي تتغير بتغير مباني العلم. كما أنّ الكشف عن طريقة ارتباط تلك المباني بقضايا العلم ونظرياته ليس بسهل المنال. ولا يمكن لنا أن نحصل من الدين على مختلف المباني الفلسفية، أو نحصل على مباني فلسفيّةٍ متفاوتةٍ ومنسجمةٍ مع الدين بحيث تحل

مشكلة العلم على نحوٍ أفضلَ. ومن هنا فإن هاجس العلم الديني لا يساوق تزريق المباني المذكورة ولا يتحد معها. إن عالم الدين يواجه على الدوام مختلف الخيارات في ما يتعلق بالمباني، ويتعيّن عليه اختيار الأنسب من بينها لحل معضلة العلم.

ما الذي سوف يحصل لو فرضنا دخول هذه المباني في العلم؟ وما هي المشكلة التي يمكن لأصالة الوجود وتشكيكيّة الوجود، وعشرات الأصول الفلسفية الأخرى أن تحلها عند دخولها إلى دائرة العلم؟ فما الذي سيحدث في علم الاجتماع وعلم السياسة وغيرهما من العلوم الأخرى على سبيل المثال؟ فهل بمجرّد التزام العلم بأصل العلية وغيرها يمكن لنا أن نضمن تحقق دينية العلم؟ أو يمكن ضمان دينية العلم حتى بعدم الالتزام بهذا الأصل أيضاً؟ إن جميع هذه الأسئلة تفرض نفسها على المباني الفلسفيّة، وإن الاكتفاء بها أو التأكيد المفرط عليها يعرضها للتشكيك والتردّد.

ويبدو أن علماء الدين في المرحلة الراهنة يحملون على عاتقهم مسؤولية معقدة للغاية. إذ يتعيّن عليهم الحصول من الدين على مباني جديدة متناسبة مع فضاء العلوم. حيث أن الاكتفاء بمباني فلسفية بحتة، أو مباني اتجاه فلسفي خاص لن يحل مشكلة. من الممكن للقارئ أن يتساءل ويقول: بالتالي فإن الاتجاهات الفلسفية الخاصة -من قبيل: الحكمة المتعالية- عبارة عن معطيات الثقافة التقليديّة للتفكير الإسلامي، وإن المسلمين قد بذلوا جهوداً عميقة ومضنية من أجل الحصول عليها. فلماذا لا ينبغي الاستفادة منها في العلم الديني، وما هي الأسباب التي تحول دون ذلك؟

وفي الجواب عن هذا السؤال يجب الالتفات إلى بعض النقاط: نحن لا نعارض الاستفادة من معطيات هذه الاتجاهات. بل ندعي أن بوابة دخولنا إلى العلم يجب أن تتمثل في مجموع التفكير الديني والكتاب والسنّة. كما يجب النظر إلى الاتّجاهات الفلسفيّة المختلفة في إطار نسبتها إلى هذه الكلية وفي نسبتها إلى الكتاب والسنة، ولا ينبغي تقليل الدين والتفكير الديني والتنزل به إلى مستوى تيار فلسفي خاص. ثم إن معادلة (تساوي هذا الاتجاه مع الإسلام) تحتاج في حدّ ذاتها إلى نقد. إذ أن هذه الفلسفة بدورها إنما هي مجرد مجهود بشري للاقتراب من الفضاء العقلي للدين، ولا ينبغي بالضرورة أن نعتبرهما شيئاً واحداً. يضاف إلى ذلك أنه لا ينبغي في العلم الديني الاستفادة من أيِّ مبنًى فلسفيٍّ، بل يجب اللجوء إلى تلك المباني الناجعة وذات الصبغة التطبيقية والعملانية. إن مشكلة العلم الديني لا تحل بمجرّد إضافة مبنًى فلسفيٍّ مقبولٍ، بل لا بد من أن

نُدخل فيها المباني التطبيقية ذات القرابة الخاصة مع العلم والمسائل العلميّة.

كما ينبغي عدم تجاهل مسألةٍ أخرى، وهي أن العلم لا يتبلور من خلال مجرّد ضم عددٍ من المباني الفلسفية وربطها ببعضها مثلاً. هناك بونٌ شاسعٌ بين المباني والنظريات. إذ إنّ المباني لا تقوم إلا بتوفير الأرضية المناسبة للنظريات. بيد أن هذا لا يعني أن تلك النظريات سوف تصل إلى مرحلة الفعلية من خلال طرح المباني. فإن العلاقة القائمة بين المباني والنظريات هي من نوع العلاقة بالقوّة. وإن هذه المباني المنشودة لا توفر -بحسب المصطلح الفلسفي -حتى القوّة القريبة من الفعل أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: من خلال طرح المباني موضع البحث يجب ألّا نتوقع تغيُّرَ العلم أيضاً. وإنّ هذا الكلام -بطبيعة الحال- لا يعني نفي موقع المباني في العلم، بل إننا نؤكّد على هذه النقطة وهي أن دور المباني في الكثير من الموارد شديد الخفاء، ويتعيّن على المحقق والباحث أن يتابع تأثيرها في العلم بدقةٍ وتأمُّلٍ كبيرين.

ومن المفيد الالتفات إلى نقطةٍ تاريخيّةٍ في هذا الشأن أيضاً. ففي العادة يتم الالتفات إلى مباني علمٍ ما بعد ظهور العلم نفسه. من ذلك على سبيل المثال أننا شهدنا ظهور ميكانيك نيوتن، وبعده بقرنين من الزمن عمد الفلاسفة والعلماء إلى البحث والتداول بشأن مبانيه. أو أن علم الاجتماع الحديث قد تأسس على يد أمثال **أوغست كونت و إميل دوركهايم**[1]، وبعد ذلك بقرنٍ -في الحد الأدنى- قام الفلاسفة بتحليل مبانيه. فلم يقم نيوتن أبداً بترتيب مبانيه أولاً، ليتابع تأثيرها في ميكانيكه، ويقوم على أساسه بالتخطيط لعلمه لاحقاً. أو لم يقم دوركهايم في بداية الأمر بتنظيم مبانيه الفلسفية، ليقوم بعد ذلك بعرض علم الاجتماع الذي يراه. بل إن ذهنيتهم كانت قد تبلورت بشكلٍ طبيعيٍّ في فضاءٍ خاصٍّ، وقدموا علمهم بشكلٍ تلقائيٍّ على أساسٍ من تلك الذهنيّة. فلم تتضح مبادئ ومباني تلك الذهنيّة إلا في المراحل الزمنيّة اللاحقة، حيث قام الآخرون بتحليلها[2].

إنّ كاتبَ هذه السطور مدركٌ لأهميّة الأفكار الفلسفيّة جيداً. ولكنه يذهب في الوقت نفسه

---

[1]. ديفد إميل دوركهايم (1858 ـ 1917م): فيلسوفٌ وعالمُ اجتماعٌ فرنسيٌّ من أصلٍ يهوديٍّ. يُعتبر من بين المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث. من أبرز أعماله: (حول تقسيم العمل الاجتماعي)، و (قواعد المنهج السوسيولوجي).

[2]. يقول جانياك (Janiak): "لقد كان نيوتن مفتقراً إلى نظامٍ ميتافيزيقيٍّ يمكّنه من توظيفه في مواجهة الأبحاث الثقيلة لسلفه الأعظم، أي رينيه ديكارت، أو أن يستعمله في مواجهة أكثر منتقديه مثابرةً ونعني به لايبنيتز. فقد كانت ملاحظاته وتحليلاته تقتصر في الغالب على بضعة موضوعاتٍ، وهي موضوعاتٌ في حقل معرفة وجود الفضاء والزمان، وقوانين الحركة والقوى الموجودة لها، ومعرفتنا للمادة في إطار علم الفيزياء، وارتباط ونسبة الله إلى العالم المادي. إن هذا الأمر يلقي الضوء على نقطتين، إحداهما: عدم الرغبة المعروفة من نيوتن في حضور المناظرات العلمية وما إلى ذلك. والأخرى: جهوده في إسقاط الانتقادات الميكانيكية من الاعتبار، إذْ كان قد دخل في نزاعٍ فلسفيٍّ مع الفلاسفة الميكانيكيين بشأن الفيزياء ذاتها". (أنظر: جانياك، آندرو، نيوتن فيلسوف، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سعيد جعفري، ص: 24 ـ 25).

إلى الاعتقاد بوجوب عدم تضخيم دور هذا النوع من الأفكار في تبلور العلوم وإعطائه حجماً أكبر من حجمه الطبيعي. فلا ينبغي اعتبار العلم والفلسفة شيئاً واحداً. كما لا ينبغي تحويل مجموع العلم إلى فلسفةٍ والتنزُّل به إلى مستواها. إذ يبدو أنّ هناك اليوم نوعاً من الفلسفة المتطرّفة قد فرضت هيمنتها على تيار العلم الديني. وهذه الآفة قد شكّلت عقبةً كأداءَ في طريق تحوّل العلوم.

إننا في ما يتعلق بدور الفلسفة في العلم نواجه تيارين يعاني كلٌّ واحدٍ منهما مشاكلَ وأزماتٍ خاصّةً به، أحدهما: التيار المناهض للفلسفة، والآخر: التيار المنبهر بالفلسفة. وقد كان التيار الأول هو السائد في بداية تبلور العلوم الإنسانية في المرحلة الحديثة. حيث كان الوضعيون ـ على سبيل المثال ـ يسعون إلى تشذيب العلم من الفلسفة، وقد بلغ بهم الأمر في هذا الشأن حدّاً غفلوا معه عن دور المباني الفلسفية في العلم. وفي المقابل نواجه اليوم في إيران نوعاً من الانبهار بالفلسفة بحيث يتم العمل على تحويل وتقليل العلم إلى فلسفةٍ بحتةٍ. إن لهذا التيار صفتين بارزتين، إحداهما: تضخيمه لدور المباني الميتافيزيقية للعلم بحيث يتم تناسي سائر عناصر العلم، بل ويؤدي حتى إلى تجاهل هوية العلم التي تميّزه من الفلسفة أيضاً. والأخرى: بدلاً من فلسفة العلم أو بدلاً من التأمل الفلسفي الدقيق في حقل طبيعة العلم، يتمّ الإقبال على الأبحاث الفلسفية والميتافيزيقية البحتة بشأن العلم.

من الواضح جدّاً أننا في الاتجاه الأبستيمولوجي ندخل في دائرة فلسفة العلم بالمعنى الواسع (الشامل للعلوم الطبيعيّة والإنسانيّة)، ونواجه كمّاً كبيراً من الأبحاث الدائرة حول طبيعة العلم الحديث وتشريحه. ولكي نعمل على تبيان العلم الديني يتعيّن علينا الالتفات إلى طبيعة العلم الحديث والاهتمام بفلسفة العلم. كما أن العلمَ الدينيَّ ذاتَه يغدو مشمولاً لأبحاث فلسفة العلم، ويجب الاهتمام بطبيعته وطريقة تبلوره أيضاً. وفي هذا الإطار تكون الفلسفة أداةً لحل المسائل المفهومية الجوهرية في العلم.

من الضروري الالتفات إلى هذه النقطة وهي أننا في فلسفة العلم في القرن العشرين نواجه أربعة تياراتٍ، وهي:

1 . الوضعيّة المنطقيّة.

2 . مدرسة علم الاجتماع المعرفي، المرتبطة ببنية الثورات العلميّة لـ "صاموئيل

كوهن[1]". وفي هذه المدرسة يتم التأكيد على دور النماذج وتأثير العناصر غير المعرفية - من قبيل: العناصر الاجتماعية - وغير العلمية -من قبيل: المباني الميتافيزيقية والأبستيمولوجية وغيرها- في تغيّر وتحوّل العلم.

3 . الواقعية العلمية التي تصرّ على إبراز واقعية المراحل النظرية، وقد ظهرت بوصفها تياراً في مواجهة النزعة الآلية.

4 . الدوران المعرفي[2].

وهذا التيار الأخير -الذي نشأ كنتيجةٍ للتحوّل في العلوم المعرفية- لا يزال آخذاً في الاتساع والتمدد، وقد ترك تأثيراً كبيراً في أبحاث فلسفة العلم. وفي هذا التيار الجديد يتم الاهتمام بمسار المعرفة وارتباطها بطريقة تبلور النظريّات العلميّة. وكان من بين الخصائص الهامّة للدوران المعرفي هو الاهتمام بالنظام المفهومي للعلم. وعلى الرغم من خوض صاموئيل كوهن -في كتابه "بنية الثورات العلميّة" وأبحاثه اللاحقة- في تحليل بنية المفاهيم العلمية ونمط تغيُّرها وتحوّلها، إلا أن هذا التحليل قد تواصل في الدوران المعرفي -بالالتفات إلى معطيات العلوم المعرفية- على نحوٍ جادٍّ.

تعريف العلم:

من الناحية الفلسفيّة يعتبر العلم (بمعنى: Science) في الأصل نشاطاً لحلِّ مسألةٍ[3] ما[4]. لقد أكّد فلاسفة العلم وعلماء المعرفة في الغالب على هذه النقطة، وهي أن الإنسان يتعاطى مع مختلف المسائل في الحقول المعرفيّة المتنوّعة، وقد ظهرت علومٌ مختلفةٌ من أجل حلِّ هذه المسائل. وبطبيعة الحال فإن هؤلاء يختلفون بشأن ماهية العلم.

ويجدر بنا في البداية الإشارة إلى هذه النقطة وهي أنه لا يمكن اعتبار أيِّ نوعٍ من حل المشاكل علماً. فالإنسان في حياته اليوميّة يواجه بعض المشاكل ويسعى إلى حلها. بيد أن حله لها لا يعني بالضرورة أنه قد أنتج علماً جديداً. فعلى سبيل المثال: لو أن شخصاً كان يبحث عن عنوان صديقٍ

[1]. **توماس صاموئيل كوهن** (1922 ـ 1996 م): مفكر أمريكي غزير الإنتاج في حقل تاريخ العلوم وفلسفتها، له كتاب بعنوان (**بنية الثورات العلمية**) وعنوانه في الأصل الإنجليزي: (***Revolutions Scientific of Structure The***) وقد تناول فيه تحليل تاريخ العلوم، وتحدّى فيه النظرة التقليدية للتقدّم في (العلم العادي).

[2]. Cognitive turn.

[3]. Problem-solving activity.

[4]. Laudan, Larry. Progress and its Problems, p. 11.

له، فإنه سيكون أمام مشكلةٍ يتعيّن عليه الوصول إلى حلها. بيد أنّه في مثل هذه الحالة لا يعمل على إنتاج علمٍ. وعليه فإن النشاط من أجل حلّ مسألةٍ لا يختص بالعلم فقط، بل يشمل جميع أبعاد حياة الإنسان. إلا أن العلم يعدّ نشاطاً مختلفاً عن سائر النشاطات البشريّة. وفي هذا الفصل سوف نبيّن تميّز العلم من سائر النشاطات البشريّة.

ذكرنا أن فلاسفة العلم قد أشاروا إلى هذه النقطة وهي أن العلم مسارٌ لحل المسائل. فهذا إيان بوبر -على سبيل المثال- من خلال طرحه للمعرفة التكامليّة كان يؤكد على هذه النقطة، وهي أن العلوم الطبيعيّة والعلوم الاجتماعيّة تبدأ على الدوام من مسألةٍ. وقد كان فلاسفة اليونان يرون أن المعرفة تبدأ بشيءٍ يذكي جمرة الحيرة والتساؤل في الأذهان. والعلم بدوره يبدأ بمسائل تبدو هامّةً بالنسبة لنا. والعلم يُستخدم في حل المسائل ذات الأسلوب الذي يستفيد منه العقل السليم. وهو أسلوب "الاختبار والخطأ". ونحن في هذا الأسلوب نتعاطى مع مجموعةٍ من طرق الحلول التجريبيّة، حيث يتم استخدام هذه الطرق واحدة تلو أخرى، ثم يتم التخلي عنها. وهذا هو الأسلوب والمنهج المنطقي الوحيد المتوفر في العلم، وحتى الكائنات الحية ـ من قبيل: الكائنات الأميبية ذات الخلية الواحدة ـ تستعمل هذا الأسلوب لحل مشاكلها أيضاً.

إن المعرفة العلميّة -سواءً في العلوم الطبيعيّة أو العلوم الإنسانيّة- هي حصيلة البحث عن الحقيقة. وإن الهدف والغاية المعرفيّة لكلِّ عالمٍ في كلا الحقلين تكمن في الوصول إلى الحقيقة. وإن حل المسألة يأتي بدوره في سياق الوصول إلى هذه الغاية. وبعبارةٍ أخرى: إن العلماء يسعون من أجل العثور على طريقة حلٍّ توصلهم إلى الحقيقة. وبطبيعة الحال فإن هذه الغاية تستلزم إلغاء المعتقدات الكاذبة والخاطئة أيضاً. حيث يسعى العلماء بالتدريج إلى حذف معتقداتهم الكاذبة في ما يتعلق بالواقعية والحقيقة. إلا أنهم في نهاية المطاف ينشدون الوصول إلى ذات الحقيقة بوصفها غايةً معرفيةً.

وباختصارٍ: إن العبارة القائلة: "إن المعرفة العلميّة هي نتاج نشاط ناظر إلى حل المشكلة"، لا بد من أن نضيف لها هذه النقطة وهي أنّ هذا النشاط يأتي في إطار الوصول إلى الحقيقة، وأنّ الهدف منها هو الكشف عن الحقيقة. إن العلم ليس نشاطاً غيرَ هادفٍ، وإنّ العالم يسعى إلى كشف الحقيقة. فأولاً: إن العلم نشاطٌ هادفٌ. وثانياً: إن الغاية من هذا النشاط هي الوصول إلى الحقيقة.

إن الإشارة إلى الآراء المتوفرة في حقل العلم والنظريّات العلميّة نافعةٌ لإيضاح الكلام المتقدّم. هناك في دائرة صدق النظريّات العلميّة ثلاثة آراء رئيسةٍ بين فلاسفة العلم، ويمكن بيان هذه الآراء على النحو الآتي:

الرأي الأول: هناك مجموعةٌ تعتقد بصدق هذه النظريّات، وتعتبر الصدق نوعاً من المطابقة للواقع.

الرأي الثاني: هناك مجموعةٌ بدلاً من الصدق تحلّ مفاهيم أخرى، من قبيل: الأمور التي تم إثباتها وتأييدها أو المنسجمة والقابلة للطرح والإظهار.

الرأي الثالث: هناك مجموعةٌ لا تقبل بصدق النظريّات، ولا بالمفاهيم البديلة أيضاً.

وقد اتسمت المجموعة الأولى بـ (**الواقعيّة**)، كما اتسمت المجموعة الثانية بـ (**البراغماتيّة**)، واتسمت المجموعة الثالثة بـ (**الفوضويّة**). والمجموعتان الأخيرتان تندرجان في دائرة المخالفة للواقعيّة.

1 . الواقعيّة: يذهب الواقعيون إلى اعتبار صدق النظريّات العلميّة بمعنى مطابقة لغة هذه النظريّات مع الواقع.

2 . البراغماتيّة: إن البراغماتين أو العملانيّين بدلاً من مفهوم الصدق، يعملون على إبداله بمعانٍ أخرى تحمل ثقلاً مفهوميّاً مختلفاً. وينقسم البراغماتيّون إلى أربعة أقسامٍ، وهم: البراغماتيّون التقليديّون (من أمثال: **وليم جيمز، وجون ديوي**)، والبراغماتيون الجدد (من أمثال: **ريشر، وريتشارد رورتي**)، والبراغماتيون المعارضون للواقعيين المفهوميين (من أمثال: **ميشيل دامت**)، والواقعيّون الباطنيون (من أمثال: **هيلاري باتنم، ورامیو توميلا**)، والنسبيّون من علماء الاجتماع والبنيويون (من أمثال: **ديفد بلور، وبرونو لاتور**).

3 . الفوضويّة: لا يؤمن الفوضويون بصدق النظريّات. وقد ذهب فايرابند إلى مثل هذا الرأي في ما يتعلّق بالنظريّات العلميّة. ولا تقول هذه الجماعة بأي معنى معقول للصدق.

مقامان للعلم

رغم كون العلم مساراً ناظراً إلى حل المشكل من أجل الوصول إلى الحقيقة، ولكن تجب الإشارة في هذا الشأن إلى بعض الأمور. إن هذا التعريف إنّما يشير في الحقيقة إلى ناحيةٍ واحدةٍ من العلم فقط. فأولاً: إن العلم يسعى إلى تقديم وصفٍ جامعٍ نسبيّاً للعالم العيني أي الخارجي المحسوس. وثانياً: إن العلم يساعد على بيان ظواهر هذا العالم. وإن هذا الوصف يحتوي في صلبه على تفسيرٍ للظواهر. وثالثاً: إن حقيقة أن العلم مهما كان إنما هو نشاطٌ بشريٌّ، تشير إلى إمكانية الخطأ فيه.

من الجدير أن نفرّق بين تطبيقين للعلم، وهما: العلم في مقام التعريف (**العلم الإثباتي**)، والعلم في مقام التحقق (**العلم الثبوتي**). وإن العلم في مقام التعريف يعني نوعاً من كشف الواقعية. والمنظور في العلم التجريبي هو الكشف عن الواقعيات التجريبيّة، وفي العلوم الإنسانيّة هو الكشف عن الواقعيّات الإنسانيّة. والعلم من هذه الناحية هو عبارةٌ عن مجموعةٍ من القضايا والحقائق الصحيحة.

إن التعريف الذي قدمناه للعلم يرتبط بالعلم في مقام التحقق. إن العلم في مقام التحقق يمثل مساراً لحل المشكلة في إطار الكشف عن الواقعيّة. والعلم بهذا المعنى ليس من اللازم أن يكون عبارةً عن مجموعةٍ من القضايا الصحيحة، كما أنه ليس مساوياً لكشف الواقعيّة. بل هو مسارٌ تدريجيٌّ وزمنيٌّ لحل المشكلة.

كما أن التطوّر التدريجي للعلم منوط بدوره بمقام الكشف وجمع المعلومات، كما أنّه رهنٌ بمقام الحكم أيضاً، حيث يعمل العلماء على جمع المعلومات المناسبة وذات الصلة على أمدِ فترةٍ زمنيّةٍ طويلةٍ وبشكلٍ تدريجيٍّ. هذا وإنهم يكتشفون على طول الزمان قابليّة وإمكانيّة الفرضيّات في بيان الظواهر والتكهّن بها.

إن العلم في مقام التعريف يستند إلى نوعٍ من الواقعيّة البسيطة، بمعنى أن العلم من هذه الناحية هو عبارةٌ عن مجموعةٍ من القضايا ذات التناظر المرحلي مع عالم الواقع. إن العلم هو المرآة العاكسة لعالم الواقع برمّته. وأما العلم في مقام التحقق فلا يمكن أن يكون مرآةً مُظهرةً لجميع الواقعيّة أبداً. إن العلم بهذا المعنى مهما كان واقعيّاً، لا يعدو أن يكون مزيجاً من الخطأ والحقيقة. إن أجزاء العلم تعمل على إظهار أجزاء الواقعية. كما يمكن للفيلسوف أن يكون ذا نظرةٍ آليةٍ ـ على

سبيل المثال ـ بالنسبة إلى العلم في مقام تحقُّق الواقعيّة أو ضد الواقعيّة. إلا أنه يتقبل كلَّ رأيٍ، فلا يعود يعتبر العلم مرآةً عاكسةً لجميع عالم الواقعيّة، وبعبارةٍ أخرى: العلم الإثباتي على أساس التعريف.

إنّ للعلم في مقام التعريف هويةً فرديّةً، وأما في مقام التحقق، فله هويّةٌ جماعيةٌ. إن العلم الإثباتي هو عبارةٌ عن مجموعةٍ من القضايا الصادقة الموجودة في ذهن الإنسان في ما يتعلق بالواقعيّات المنشودة. وأما العلم الثبوتي فهو مجموعةٌ من القضايا الخاصّة الحاصلة بفعل نشاط جمعٍ من العلماء. وإن المعرفة نتاجٌ اجتماعيٌّ، حيث يقوم مجتمع العلماء بإنتاج العلم. وعليه يمكن القول: إن العلم يتعلق بمجتمع العلماء، لا بعالمٍ واحدٍ. وإن النتيجة التي يتوصّل إليها العالم، لا يمكن إثباتها في سجلات العلم أبداً قبل أن تمرّ عبر غربال مجتمع العلماء. إن على مجتمع العلماء أن يعملوا على نقد وتمحيص تلك النتيجة، حتى إذا خرجت من الاختبار بنجاحٍ، تمّ تسجيلها في سجل العلم. ومن هذه الناحية يتم النظر إلى هذا السجل من قِبل مجتمع العلماء، لا من قبل آحادهم.

وقد أشرنا حتى الآن إلى معنيّين من اجتماعيّة العلم، أحدهما: أن مسار تحصيل العلم -على سبيل المثال- ليس مساراً لتحصيل النظريات الفردية. والآخر: أن لمجتمع العلماء دوراً في توجيه وتقبّل المعلومات الخاصة بوصفها معرفةً علميّةً. إن التبرير يتمّ على أساس المعايير الجماعية.

ذكرنا أن العلم في مقام التحقق يُعدّ نوعاً من النشاط البشري في إطار تحصيل الحقيقة. وإن العلم في مقام التعريف ليست له هويّةٌ تاريخيّةٌ. وأما في مقام التحقق فله هويّةٌ تاريخيّةٌ. إن اشتمال العلم على مسارٍ تدريجيٍّ يعني أن العلماء يصلون إلى حل المسألة في مرحلةٍ زمنيّةٍ خاصّةٍ.

إن الأبستيمولوجيا التكاملية لـ **بوبر** ترتبط بالعلم في مقام التحقق، لا بالعلم في مقام التعريف. إن النموّ والتطوّر التاريخي للعلم يتحقق بواسطة ظهور المسائل الجديدة، ومن خلال الاختبار والخطأ وطرح الفرضيات ومحاكمتها. إن مسار العلم من هذه الناحية لا يمكن تحديده، إذ لا نعلم ما هي الفرضية التي ستخرج ناجحةً من هذا الاختبار، كما لا نعلم الفرضية التي سيتم طردها وإخراجها من المعادلة.

إن العلم في مقام التعريف لا يبدأ من حل المشكلة، ولا يمضي قُدُماً من خلال الاختبار والخطأ،

إذ إنّ الاختبار والخطأ إنما يُكتب له التحققُ في إطار نشاط العلماء. والعلماء هم الذين يقومون بتقديم وطرح الفرضيات في مقام حل المسائل.

إن العلماء لا يتعاطون مع عالم الواقعية فقط، بل يتعاطون مع المجتمع والذهنية الاجتماعية العامة. لقد علّمنا تاريخُ العلم ألّا نعتبر العلم بوصفه مجردَ كشفٍ للواقعيّة، بل العلم هو عبارةٌ عن تبادلٍ وأخذٍ وعطاءٍ مستمرٍ من قِبل العلماء تجاه الطبيعة والنظريات الميتافيزيقية والاجتماعية، ومختلف تعاملات أذهان العلماء مع مختلف الحقول. يجب عدم اعتبار العلم مقياساً متبلوراً في الفراغ، وأن كل عالمٍ يمارس مهمته العلمية الخاصة منفصلاً عن الحقول المختلفة الأخرى. بل هناك تأثيرٌ للكثير من الأفكار الفلسفيّة والدينيّة والاجتماعيّة في النشاط العلمي.

إن العلم اللاحق (العلم في مقام التحقق) هو ثمرةٌ للتعامل والتعاطي بين العناصر الميتافيزيقية والاجتماعية والمعرفية، إذ لم يكن العلم مجرّدَ نتيجةٍ لانعكاس الطبيعة أو المجتمع في أذهان البشر. إن العلم في مقام التعريف هو عبارةٌ عن كشف الواقعيات الطبيعية والاجتماعية، وهو ذو جنبةٍ معرفيةٍ دائماً. وأما العلم في مقام التحقق - كما سبق أن ذكرنا - فيحصل بفعل امتزاج الأبعاد الميتافيزيقية والاجتماعية والمعرفية. إنّ العلم بهذا المعنى هو عبارةٌ عن نشاطٍ بشريٍّ يحتوي على خصائصه الخاصة، وليس مجرّدَ مواجهةٍ بحتةٍ مع الطبيعة أو الظواهر الاجتماعية.

ومن المناسب هنا أن نعمل على إيضاح ثلاثة عناصر للعلم في مقام التحقق، وهي:

1 . العناصر الميتافيزيقيّة: إن المراد من العناصر الميتافيزيقيّة هي الفرضيّات المطلقة للعلم. والمراد من الفرضيّات المطلقة للعلم هي الفرضيات التي تشكل أرضيّةً للمسائل العلميّة، إلا أنها في حدّ ذاتها ليست مسألةً علميّةً أو جواباً عن مسألةٍ علميّةٍ. بمعنى أنها على الرغم كونها من فرضيّةً للأسئلة العلمية، إلا أنها ليست جواباً عن أيٍّ مسألةٍ علميّةٍ. كما أن هذه الفرضيات هو عناصرُ خفيةٌ للعلم، بمعنى أنها عناصرُ لا يمكن من دونها أن يُكتب التحقق لأيٍّ نشاطٍ علميٍّ أو حلٍّ لمسألةٍ، بيد أنها لا تبدو للعيان على المستوى الظاهري للعلم.

2 . العناصر الاجتماعيّة: إن المراد من العناصر الاجتماعية هو كلُّ شيءٍ يمكنه أو يجب

أن يكون ذَا صبغةٍ اجتماعيّةٍ. من قبيل: المعتقدات الدينيّة والأيديولوجيّة والسياسيّة وغيرها. إن المعتقدات الدينيّة مهما كانت ذاتَ صبغةٍ فرديةٍ، إلا أنها تدخل ضمن دائرة المعتقدات المشتركة والجماعية أيضاً.

3 . العناصر المعرفيّة: إنّ العلم نتاجُ مواجهة ذهن الإنسان مع الواقعية أيضاً. فإنّ الذهن يحصل على معلوماتٍ عن عالم الواقع، ويعمل على التنظير بشأنها. ويجب اعتبار تطوّر العلم تطوّراً لمعناه المعرفي أيضاً. ومع تطوّر العلم يدخل إلى دائرته المزيد من المعلومات والفرضيّات بشأن هذا العالم. وقد شكلت الكفاءة المعرفية للعلماء في كل مرحلةٍ من مراحل تحديد المعلومات ذات الصلة وطرح الفرضيّات بشأنها، عاملاً مُهمّاً في التقدم العلمي. وإن المعلومات التي يحصل عليها الذهن عند مواجهته للحقائق تشكّل مجموع العناصر المعرفية للعلم. إنّ مجتمع العلماء يواجه المسائل المعرفية، ويقدم الفرضيات -كما أسلفنا- من أجل حلّها.

ميتافيزيقا العلم

اتّسعت رقعة الاهتمام بالمباني الميتافيزيقيّة للعلم بعد صدور كتاب "بنية الثورات العلميّة". إذْ تضمّن هذا الكتاب تأكيداً على دور النماذج والعناصر غير التجريبية له في العلم ذاته.

يرى بعض فلاسفة العلم أن ميتافيزيقا العلم عبارةٌ عن دراسة الفرضيّات المطلقة في العلم.

وقد تعرّض **إيرول هاريس** في كتابه "الأسس الميتافيزيقية للعلم" إلى تحليل القواعد الميتافيزيقية للعلم بهذا المعنى. إن كتاب **إيرول هاريس** أعمقُ وأدقُّ من كتاب بيرت بكثير. وإذا كان كتاب بيرت قد بقي مجهولاً، فإن حجم هذا الكتاب ظل مجهولاً بدرجاتٍ أكبرَ. لقد صدر كتاب **هاريس** سنة 1965م، وأعيد طبعه محققاً ومشتملاً على مقدمةٍ سنة 1993م أيضاً. يمكن لنا أن نعتبر هذا الكتاب من أوسع الكتب التي تمّ تأليفها في هذا المجال، حيث يتفوق على كتاب **بيرت وديلورث** من العديد من الجهات. فأولاً: يبدي هاريس اهتماماً كبيراً بالأسس الميتافيزيقية للعلم المعاصر، خلافاً لـ بيرت الذي يهتم بمبادئ المؤسسين للعلم الحديث. وثانياً: لا يهدف بيرت إلى تحقيق الميتافيزيقا المتناسبة

مع العلم الحديث، وأما هاريس فيسعى إلى تحصيل هذا النوع من الميتافيزيقا من خلال تحليل مبادئ العلم المعاصر. وثالثاً: لم يكتف هاريس بالنظر إلى مجرّد الفيزياء والنجوم فقط، وإنما خاض في بعض العلوم الأخرى، من قبيل: علم الأحياء، وعلم النفس أيضاً.

بالالتفات إلى النقطة الثانية هناك وظيفتان مختلفتان لميتافيزيقا العلم، وهما:

أولاً: دراسة ومناقشة الفرضيّات المطلقة التي شكلت أساساً للعلم والنظريّات العلميّة.

وثانياً: الفرضيات المطلقة التي هي من نتاج العلم. بمعنى أن بالإمكان طرح تلك الفرضيات بالنظر إلى معطيات العلم.

وبعبارةٍ أخرى: هناك نوعان من ميتافيزيقا العلم: الميتافيزيقا السابقة للعلم (أي: الميتافيزيقا المتقدمة على العلم، والتي تبحث في الفرضيّات المطلقة للعلم)، والميتافيزيقا اللاحقة للعلم (أي: الميتافيزيقا الحاصلة من العلم).

لقد أخذ هاريس تعريفه للعلم من **آر. جي. كالينغوود،** وعمل على بسطه وتفصيله من خلال الاستفادة من مفهوم النموذج. ومن هذه الناحية يمكن لنا أن نعتبر هذا الكتاب بسطاً وتفصيلاً لآراء كالينغوود في حقل المباني الميتافيزيقية للعلم.

وعليه لكي نفهم تحليل هاريس للمباني الميتافيزيقية، لا مناص لنا من بيان آراء كالينج وود في هذا الشأن. ومن هنا سوف نعمل أولاً على بيان الخطوط العريضة لرؤية كالينغوود، ثم نعمل إجمالاً على بيان رؤية هاريس. إن المحاور الرئيسة لرؤية كالينغوود على النحو الآتي:

1 . الأصلي المنطقي-النفسي: إنّ كلَّ قضيةٍ تُعتبر إجابةً عن سؤالٍ. وبعبارةٍ أخرى: لا يعثر أيُّ شخصٍ على أيِّ شيءٍ، إلا في معرض الإجابة عن سؤالٍ. إن هذه القاعدة تعبّر عن أصلٍ منطقيٍّ-نفسيٍّ، بهذا المعنى: "إنّ كلِّ قضيّةٍ يقوم شخصٌ بإظهارها، إنما هي في الأساس إجابةٌ عن سؤالٍ قد تمّ إظهاره". ويمكن لهذا السؤال أن يُطرح من قِبله أو من قِبل الآخرين. إن هذه النقطة تَرِد في جميع مراتب ومراحل التفكير، إلا أنها في التفكير

العلمي تبرز بشكلٍ واعٍ. إنّ السؤال لا يتقدم على الجواب من الناحية المنطقية فقط، بل يتقدم عليه حتى من الناحية الزمنية أيضاً.

2 . الفرضيات النسبية والمطلقة: إنّ كلَّ سؤالٍ يتضمّن فرضيّةً واعيةً أو لاواعيةً. كما أنّ السؤال نفسه منبثقٌ عن تلك الفرضيّة. انظر إلى المثالين الآتيين: "هل فرغ زيد من ضرب زوجته؟"، و "ما هي أسباب السرطان؟". إن المثال الأول قائمٌ على فرضية أن زيداً قد باشر في الزمن السابق بضرب زوجته. والمثال الثاني قائمٌ على فرضية أن لمرض السرطان أسبابه. ويمكن للفرضيّة أن تكون نسبيّةً أو مطلقةً. والمراد من الفرضيّة النسبيّة أن تكون الفرضيّةُ سؤالاً، وتكون في الوقت نفسه جواباً عن سؤالٍ آخرَ. وأما الفرضيّة المطلقة فهي التي تكون فرضيةً لسؤالٍ، ولكنها لا تكون جواباً عن سؤالٍ آخرَ. فإن القضية القائلة: "إن للسرطان سببه" تمثل فرضيةً نسبيةً، لأنها لا تُشكِّل فرضيّةً في القضية القائلة: "ما هي أسباب السرطان؟" فقط، بل هي في الوقت نفسه جوابٌ عن سؤالٍ أيضاً، كأن تكون جواباً للسؤال القائل: "هل لمرض السرطان أسبابه؟". وأما القضية القائلة: "إنّ كلَّ معلولٍ له علّة"، تمثل فرضيّةً مطلقةً، إذْ على الرغم من كونها فرضيّةً للقضية القائلة: "هل لمرض السرطان أسبابه؟"، إلا أنها لا تُمثِّل إجابةً عن أيِّ سؤالٍ.

3 . يرى كالينغوود أن ميتافيزيقا البحث والدراسة هي عبارةٌ عن فرضيّاتٍ مطلقةٍ. وبالالتفات إلى هذا الرأي تكون ميتافيزيقا العلم اكتشافاً ودراسة لفرضيّات العلم المطلقة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ميتافيزيقا العلم تقوم بدراسة الفرضيّات التي لا تُمثّل جواباً لمسائل العلم التجريبيّة، بمعنى أنها على الرغم من كونها فرضيّاتٍ لأسئلةٍ علميّةٍ، بيد أنها لا تُمثّل جواباً عن أيِّ مسألةٍ علميّةٍ.

الأمر الآخر المهم في رؤية هاريس هو مفهوم النموذج لدى كوهين. إن هذا المفهوم شبيهٌ بمفهوم "مجمع الكواكب في الفرضيّات المطلقة" لـكالينغوود. وقد عمد هاريس بدلاً من هذين الأمرين إلى استخدام مفهوم "**الخطط المفهوميّة**".وعليه فإن اكتشاف الفرضيات المطلقة وفهم الخطط المفهومية للعلم، هو من المهام الخاصة التي تقع على عاتق ما بعد الطبيعة. يثبت هاريس مطوَّلاً ومفصَّلاً أنّ

النظريّات العلميّة في القرن العشرين تفترض ميتافيزيقاً شموليّةً. إن الخطة المحورية للعلم المعاصر هي الشمولية. وعلى أساس هذه الخطة يجب علينا أن نعتبر العالم كلّاً منظّماً لا يتجزّأ.

أركان النظريّة

بعد بيان المقدمات الضرورية في حقل تعريف العلم ومقامَيْ تعريف وتحقيق العلم ودور ميتافيزيقا العلم، ندخل في بيان النظرية مورد البحث. إن أهم أركان النظرية هي عبارةٌ عن:

1 . إن الدين والعلم ليسا منظومتين مفهوميّتين مستقلّتين عن بعضهما. إنهما يعملان على رسم فضائين معرفيين خاصين في الذهن تقوم بينهما علاقاتٌ وروابطٌ بالغةُ التعقيد. ويتم التلفيق بين هذين الفضائين على نحو معرفيٍّ، ومن هذا التلفيق والمزج نحصل على فضاءٍ آخرَ نُطلق عليه عنوان "العلم الديني". وعليه يكون العلم الديني ثمرةً للتلفيق المفهومي بين العلم والدين.

2 . إن الدين قد عمل في هذا التلفيق المعرفي بوصفه طرحاً، وقام بتحديد البنية العامة للتلفيق. وبعبارةٍ أخرى: إن الدين هو الذي يعيّن بنية فضاء هذا التلفيق. وإن هذا الأمر يثبت أن العلم الديني ليس مجردَ ثمرةٍ لتأثير المباني الدينيّة الخاصّة في العلم، وأن تأثير الدين في العلم في غاية التعقيد.

3 . إن تأثير الدين في العلم إما خارجيٌّ أو داخليٌّ. وبعبارةٍ أخرى: إن الدين يمكن له أن يترك تأثيره على خشبة مسرح العلم، كما يمكن له أن يترك تأثيره خلف كواليس العلم. إن المراد من التأثير الخارجي (أو التأثير خلف كواليس العلم)، هو عبارةٌ عن التأثير في الأسس الفلسفية والمبادئ الميتافيزيقية للعلم والقيم الحاكمة على العلم. والمراد من التأثير الداخلي (أو التأثير على خشبة مسرح العلم) هو التأثير في المحتوى الداخلي للعلم، بمعنى التأثير في النظريات والنماذج والتلفيقات والمسائل وغيرها. إن الدين يشتمل في صلبه على أفكارٍ فلسفيّةٍ وميتافيزيقيّةٍ خاصّةٍ، ولا ينسجم مع أيِّ مبنًى فلسفيٍّ. وإن العلم في مواجهته مع الدين يكتسب صبغة تلك الأفكار والمباني.

4 . إن الدين يحتك بميتافيزيقا العلم على مستويين خارجيين، أحدهما: على مستوى

المباني والمبادئ الميتافيزيقية للعلم، والآخر: على مستوى الميتافيزيقا الحاصلة من العلم. إن العلم كما يقوم على ميتافيزيقا خاصّةٍ، أضحى بالنسبة إلى البعض مصدر إلهامٍ ميتافيزيقيٍّ خاصٍّ أيضاً. ويحتك الدين في بعض الأحيان بهذا النوع من الميتافيزيقات الثانويّة أيضاً. هناك في العادة مسافةٌ بين الميتافيزيقا الثانويّة والعلم، وإن النتائج الميتافيزيقيّة تحصل من خلال معطيات العلم في ضوء الفرضيّات الميتافيزيقيّة الخاصّة.

إن التأثير القيمي للدين -أو التأثير في القيم الحاكمة على العلم- ينحصر بمستوًى خاصٍّ، ويمكن للدين أن يترك تأثيره في الحد الأدنى على أربع مستويات للعلم، أي: جمع المعطيات، وتبويب هذه المعطيات، وأسلوب انتقاء النظريات في العلم، وبيان سلوك العناصر والعوامل.

5 . إن التأثير الداخلي هو إمّا تأثيرٌ مفهوميٌّ أو تأثيرٌ نظريٌّ. وفي التأثير المفهومي يتدخل الدين في المنظومة المفهوميّة للعلم وفي تصوراتها وتبويب مقولاتها، ويعمل على تغييرها. وبعبارة أخرى: إن الدين في مثل هذه الحالة يثير طرحاً مفهوميّاً جديداً في العلم، ويقدم منظومةً مفهوميّةً جديدةً إلى العلم. وأما في التأثير النظري فإن الدين يتدخل في المحتوى التصديقي وفي الفرضيّات والنظريّات والنماذج وما إلى ذلك.

6 . هناك ارتباطٌ مدلوليٌّ بين العلوم التجريبيّة والدين، كما يوجد ارتباطٌ شموليٌّ بين العلوم الإنسانيّة وبين الدين. ومن هنا فإن الدين لا يُحدث ثورةً مفهوميةً في العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، بيد أن بإمكانه أن يثير مثل هذه الثورة المفهومية في العلوم الإنسانيّة.

7 . إن الارتباط الداخلي للدين بالعلم قد يكون بالمعنى اللفظي أو بالمعنى الاستعاري، بمعنى أنه من الممكن أحياناً أن تؤثّر المعتقدات الدينيّة ومضمون الكتاب والسنّة في دائرة العلم الداخليّة بشكلٍ مباشرٍ وصريحٍ (الارتباط اللفظي)، أو أن يتدخل فيه بشكلٍ خفيٍّ وغيرِ مباشرٍ (الارتباط الاستعاري).

8 . يمكن للدين في الارتباط الداخلي أن يؤثّر في مسار تسقط الفرضيات والتبيان والتفسير، وفي الاستعارات والنماذج العلميّة، وأن يؤدّي إلى ظهور تلفيقاتٍ مفهوميّةٍ جديدةٍ.

9 . في إطار التلفيق بين فضاء العلم وفضاء الدين تقوم بعض الروابط، ثم يتبلور بعد ذلك فضاءٌ مفهوميٌّ جديدٌ. إنّ إمكان التلفيق المفهومي بين العلم والدين قائمٌ في دائرة العلم على الدوام، وهو يؤدي إلى ظهور فضاءاتٍ مفهوميّةٍ جديدةٍ في العلم.

10 . إن العلم الديني إنما يتناغم مع الفرضيّة الواقعيّة. فالعلم يتعاطى مع الواقعيّات الطبيعيّة أو الاجتماعيّة (الواقعيّة الأنطولوجيّة). والعلم يتوصّل في بعض الموارد إلى تلك الواقعيّات (الواقعيّة الأبستيمولوجيّة).

11 . يجب عدم اعتبار الواقعيّة في العلم الديني بمعنى أنّ كلَّ جزءٍ من العلم يتناظر مع جزءٍ من عالم الخارج، أو جزءٍ من الواقعيّة مورد البحث.

12 . إن عمليّة هندسة العلم الدينيّة تحصل بشكلٍ تدريجيٍّ. إن العلم مسارٌ تاريخيٌّ تدريجيٌّ. وعلينا ألّا نتوقع من العلم الديني أن يتحقق مرّةً واحدةً وعلى نحوٍ مطلقٍ أبداً. فهندسة العلم تحصل خطوةً خطوةً وعلى نحوٍ تدريجيٍّ. إذ لا إمكانية لتحقيق هندسة للعلم بشكلٍ مطلقٍ وبضربةٍ واحدةٍ. كما أن تبلور النماذج والفرضيّات والأمثلة وما إلى ذلك يحصل بشكلٍ تدريجيٍّ أيضاً.

1 . الدين والعلم: فضاءان معرفيّان

في البداية نشير إلى نقطةٍ في العلوم المعرفيّة، وهي أن ذهن الإنسان يحتوي على أنشطةٍ معرفيّةٍ مختلفةٍ. فهل يتم القيام بكل هذه النشاطات بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضها؟ أم أن هناك ارتباطاً وتبعيةً في ما بينها؟ نذكر لذلك مثالاً من العلوم المعرفيّة نفسِها. إن اللغة هي حصيلة المعرفة الذهنيّة، بل هي من أهمّ النشاطات المعرفيّة. كما أن الإدراك الحسي -من قبيل: النظر - نشاطٌ معرفيٌّ آخرُ. فهل اللغة تتحقق بشكلٍ مستقلٍّ عن سائر النشاطات المعرفيّة الأخرى؟ يذهب العلماء في حقل العلوم المعرفية إلى الاعتقاد بأن اللغة محكومةٌ للقوانين المعرفيّة، ولا ينبغي اعتبارها نشاطاً معرفيّاً مستقلّاً (ومن هنا فإن علم اللغة يعدّ بدوره واحداً من العلوم المعرفيّة أيضاً).

يجدر بنا التفريق بين اتجاهين في علم اللغة المعرفي، وهما:

1 . الاتجاه الشمولي: إن اللغة وسائر المسارات المعرفيّة الأخرى تُشكّل منظومةً واحدةً.

2 . الاتجاه المعياري: إنّ اللغةَ منظومةٌ مستقلةٌ نسبيّاً، بحيث هناك بينها وبين المنظومات المعرفية الأخرى تأثيرٌ وتأثُّرٌ متبادلٌ، وبفعل هذا التأثير المتبادل تتبلور تلك المنظومة المستقلّة نسبيّاً.

إن كلا الاتّجاهين يؤكّد على أنّ اللغةَ مسارٌ معرفيٌّ مستقلٌّ بالكامل عن سائر المسارات المعرفيّة الأخرى، بيد أن بينهما في الوقت نفسه اختلافات رئيسة أيضاً:

1 . إن الاتجاه الشمولي ينفي الاستقلال النسبي للمسارات المعرفيّة. وبالتالي لا نستطيع الحصول على منظوماتٍ معرفيّةٍ تحتيّةٍ، ولكن طبقاً للنظريّة المعياريّة، هناك منظوماتٌ معرفيّةٌ تحتيّةٌ مستقلّةٌ عن بعضها نسبيّاً. وإن جميع هذه المنظومات التحتيّة تُشكّل مساراً معرفيّاً.

2 . طبقاً للاتجاه الشمولي، لا نستطيع فصل معرفة اللغة عن معرفة العالم. ولكن طبقاً للنظريّة المعياريّة نجد المعرفة اللغويّة منفصلة نسبيّاً عن معرفة العالم.

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو نوع العلاقة القائمة بين المعرفة العلميّة والمعرفة الدينيّة؟ هل هما مستقلّتان عن بعضهما تماماً (الاستقلال الكامل)؟ أم أنهما مستقلّتان عن بعضهما نسبيّاً (النظريّة المعياريّة)؟ نرى أننا إذا رفضنا الاستقلال التام بين هذين الأمرين، سوف نواجه تقريراً معرفيّاً بشأن هذه المسألة.

إن من بين ادعاءات المخالفين لـ (العلم الديني) أن العلم الحديث قد تبلور ضمن إطارٍ مستقلٍّ عن الدين بشكلٍ كاملٍ، ولذلك يجب على العلم أن يحافظ على استقلاليّته عن الدين. منذ المرحلة القديمة وحتى اليوم حدث الكثير من الثورات العلميّة في الحضارات العالميّة الكبرى، وإنّ كلَّ واحدةٍ من هذه الثورات كانت غنيةً وزاخرةً بالثقافات العلميّة الواسعة. وفي هذه الثقافات والحضارات تم تقديم الكثير من المسائل الرياضيّة والفيزيائيّة والفلكيّة والطبيّة. ويمكن لنا أن نشير إلى الثورات العلمية الحاصلة في روما القديمة وفي العالم الإسلامي وفي الصين القديمة أيضاً. ولكنّ الذي تطوّر

ونما وكُتب له الخلود في البين هو الثورات العلميّة فقط، حيث احتدمت في العالم الغربي والمرحلة الحديثة. فما هو الاختلاف الذي يميّز هذه الثورات من سائر الثورات الأخرى، ويجعلها تنمو وتستمر بخلافها؟ من الواضح أنه على الرغم من أن الثورات العلميّة في المرحلة الحديثة متأثرةٌ إلى حدٍّ ما بالثورات العلميّة الأخرى في العالم، بيد أن النموذج الجديد الذي تبلور في الغرب كان يختلف عنها اختلافاً جذريّاً.

لقد حاول بعض مؤرخي العلم أن يُثبت أن اختلاف الثورات العلميّة في الغرب عن الثورات العلميّة في عالم الإسلام يكمن في الاستقلال عن الدين، وأن السرّ في استمرارها ونموّها يعود إلى خصوصيّة الاستقلال عن الدين.

إننا في دراستنا لهذه الإجابة يتعيّن علينا الفصل بين أمرين، أحدهما: نمط التبلور التاريخي للعلم الحديث، والآخر: البحث العقلي عن إمكان أو عدم إمكان الاستقلال الكامل للعلم عن الدين. وبعبارةٍ أخرى: يجب علينا أن نبحث هذا المدعى من الناحية التاريخيّة، لنرى هل تبلور العلم الحديث في إطار الاستقلاليّة الكاملة عن الدين واستمر إلى هذه اللحظة؟

لو قبلنا بأن العلم الحديث قد نشأ في استقلالٍ كاملٍ عن الدين، إلا أن هذا المدعى لا يصحّ بالنسبة إلى استمرار العلم الحديث على هذه الشاكلة. إن العلاقة بين العلم والدين في المرحلة الحديثة كانت متغيّرةً، فتارةً نجد أن العلم قد انفصل عن الدين وابتعد عنه، وتارةً عمد إلى تغيير مساره نحوه. لقد شهدنا في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد نوعاً من الانعطافة من قِبل العلم باتجاه الدين، حتى قال بعض المؤرخين: إن هذين القرنين من أكثر القرون الأوروبية تديّناً. وفي الحقيقة تمّ التأكيد في عصر التنوير على استقلاليّة العلم عن الدين. وقد أكد العلماء في هذه المرحلة على نقطتين، وهما: استقلال العلم، والمنهج العلمي. وقد رأوا أن العلم في القرن السابع عشر للميلاد -خلافاً للفلسفة الطبيعية في العصور الوسطى- قد انفصل بالتدريج عن القيود الدينيّة، واتّخذ لنفسه مساراً مستقلّاً بشكلٍ كاملٍ. وكانوا بالنسبة إلى المنهج العلمي يدّعون أن الخصوصيّة الرئيسة لهذا المسار المستقل تعود إلى أسلوبه. إن منهج العلم الحديث كمّيٌّ وتجريبيٌّ. وإن هذين العنصرين (الكمي والتجريبي) لا نشاهدهما في الفلسفة الطبيعيّة للعصور الوسطى.

كان علماء القرن السابع عشر للميلاد يسعون إلى عدم إفساح المجال أمام تسلّل المعتقدات الإلحاديّة إلى العلم. وقد أشار دامبيير إلى هذه النقطة قائلاً:

لقد كان جميع العلماء والفلاسفة قاطبةً في منتصف القرن السابع عشر [للميلاد] ينظرون إلى العالم من زاويةٍ مسيحيّةٍ. أما القول بالتضاد والطلاق البائن بين العلم والدين، فيعود إلى المرحلة الزمنية المتأخرة. وقد حاول بيير جاسندي عند إحيائه للفلسفة الذرية أن يتجنب السقوط في حمأة الإلحاد الذي خلعه سكان العصور القديمة على الفلسفة. وأما رينيه ديكارت -الذي اتهمه خصومه بشحن الآليات والعناصر الكونية المؤثرة إلى حدٍّ كبيرٍ، حتى لم يَبقَ موضعٌ للمشيئة الإلهيّة في البين- فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الله يمكن الإيمان به من طريقٍ آخرَ، وهو طريق التفكير، وفي هذا الإطار أعطى القياد للقوانين الرياضية في الطبيعة. صحيح أن توماس هوبز قد حصر الفلسفة بالمعرفة التحصيليّة التي هي نتاج العلوم الطبيعيّة، وهاجم اللاهوت واعتبر الدين خرافةً مقبولةً. إلا أنه مع ذلك كان يرى ضرورة لإقامة الدين المعتمد على أساس الكتاب المقدّس، والعمل على دعم الدولة من هذه الناحية. وبطبيعة الحال كانت رؤيةُ هوبز استثنائيةً. وبشكلٍ عامٍّ فإن جميع الباحثين إنما كانوا يؤمنون بهذا الأصل (الدين)، لا لأجل دفع إشكالات المخالفين، بل بلحاظ اعتبارهم أن أصل الدين يمثل مفهوماً مقبولاً للجميع، وأنّ كلَّ نظريّةٍ بشأن العالم يجب أن تقوم على أساس هذا المفهوم.

إن السرّ في تطوّر واستمرار الثورات العلميّة في الغرب لا يكمن في استقلالها عن الدين، بل في تحوّلها إلى ثقافةٍ. وبعبارةٍ أخرى: في بداية المرحلة الجديدة تبلورت الثقافة العلميّة في الغرب بالتدريج، وأخذ يشتدّ عودها ويزدهر شيئاً فشيئاً. وقد اتّخذت هذه الثورات طابعاً ثقافيّاً عامّاً في المراكز والمؤسّسات العلميّة.

من الناحية النظريّة لا استقلاليّة للدين والعلم عن بعضهما. كما أن الدين يتبلور في ذهن المتدين على شكل فضاءٍ مفهوميٍّ خاصٍّ بحيث يرتبط بسائر الفضاءات المفهوميّة الأخرى. إن هذه الفضاءات المعرفيّة تؤثر في بعضها ولا يستقلّ أحدها عن الآخر. فليس هناك متديّنٌ يتخلّى عن تعاليمه ومفاهيمه الدينيّة عند وصوله إلى فضاء العلم. بل إنها قد ملأت فضاءه الذهني، وبمجرّد دخول المعلومات العلمية يتم تحديد علاقتها بها.

إن العلاقة بين هذين الفضائين أعمقُ بكثيرٍ مما نتصوّر. فإنّ ذهن العالم ليس من قبيل المكتبة التي يتم فيها خزن المعلومات ذات الصلة بمختلف الحقول المستقلة عن بعضها. إنهم يُدعون إلى تفسير وإعادة قراءة بعضهم بعضاً. وإنّ كلَّ معطًى يعثر على مكانه في البين، ويحدد ارتباطه وصلته بالأمور الأخرى.

التأثير الاستعاري

قلنا: إن تأثير الدين على العلم في بعض الأقسام استعاريٌّ، بمعنى أن الارتباط الداخلي للدين مع العلم قد يكون لفظيّاً أو استعاريّاً، أي: إن المعتقدات الدينيّة ومضامين الكتاب والسنة قد تؤثر أحياناً في المادة الداخلية للعلم بشكلٍ مباشرٍ وصريحٍ (**الارتباط اللفظي**)، أو أن تتدخل فيه بشكلٍ خفيٍّ وغير مباشر (**الارتباط الاستعاري**). واضحٌ أن التعبير (الاستعاري) يدلّ على نوعٍ من عدم التصريح. وبعبارةٍ أخرى: أن تكون المعرفة الدينيّة قضيّةً لعلمٍ، أو أن تخضع القضايا العلميّة لتأثيرٍ غيرِ مباشرٍ.

يمكن للدين أن يؤثر في العلم ضمن مسارٍ تسقّط الفرضيات. وبعبارةٍ أخرى: قد يتأثر العالم بالدين في مسار تسقّط الفرضيّات. إن تسقّط الفرضيّة ليس تابعاً لمنطقٍ خاصٍّ، ومن المحتمل أن يكون للدين والأفكار الدينيّة تأثيرٌ عليه أيضاً.

ومن الأفضل قبل الوصول إلى آراء كلية وعامّة بهذا الشأن، أن نشير إلى نماذج من تأثير هذه المعتقدات الدينيّة في تسقّط الفرضيات العلمية. وفي البداية ندخل في بيان نموذجٍ من **رينيه ديكارت**. فقد كان ديكارت يذهب إلى الاعتقاد بأصل "بقاء الحركة" . إذْ يرى أن مقدار الحركة والسكون في العالم بأسره يبقى ثابتاً ولا يتغيّر. وبطبيعة الحال فإن الحركة والسكون لا يتم توزيعها في الأزمنة المختلفة والأقسام المتفاوتة من العالم بشكلٍ متساوٍ. فإذا كان عالمنا -على سبيل المثال- مؤلَّفاً من ثلاثة عناصر، وهي: (أ) و (ب) و (ج)، يكون (أ) و (ب) في الزمن الأول لـ (ص) متحركان، ويكون (ج) في حالة سكونٍ، وفي الزمان الثاني لـ (ص) يكون (أ) و (ج) متحركين، و (ب) ساكناً، وبذلك يكون مجموعُ الحركات والسكنات في كلا الزمانين ثابتاً، ولكن أمكنتها تختلف. وإذا كانت العناصر الثلاثة في زمنٍ آخرَ متحركةً بأجمعها، سيكون مجموع حركاتها بدوره مساوياً لمجموع الحركات السابقة أيضاً. إن مراد ديكارت من الحركة ليس مجرّد سرعة

الأشياء. فالحركة حالةٌ من الجسم، وليست شيئاً منفصلاً عنه. إن مقدار الحركة في العالم يساوي حاصل ضرب السرعة في مقدار الجسم، وكان ديكارت يقول بأن الحركة تبقى في العالم بهذا المعنى.

وقد توصّل ديكارت -على أساس عدم تغيّر الله- إلى أصل بقاء الحركة. فحيث إنّ الله يستحيل أن يتغيّر، يجب أن يكون مقدار الحركة في العالم (الذي هو مخلوقٌ له) ثابتاً لا يتغيّر. وإن عدم تغيّر الله يظهر حتى في الميكانيك الديكارتي في سائر قوانين الطبيعة أيضاً. وفي الظاهر قد لا يبدو هناك ارتباطٌ صريحٌ بين عدم تغيّر الله وبين أصل بقاء الحركة، بيد أنّ لهذه النقطة ظهوراً في تفكير ديكارت على شاكلة التأثير الاستعاري.

إنّ للتأثير الاستعاري مساحةً واسعةً، ومن الواضح أننا إذا أردنا أن نرسم طيفاً لتأثير الدين في العلم، فسوف يحلّ التأثير الاستعاري في أسفل مراتب هذا الطيف، وسوف تحتل الأقسام الأخرى سائر المراتب العليا من التأثير.

العلاقة المعيارية والارتباط الشمولي

إنّ العلوم الطبيعيّة ترتبط بالدين ارتباطاً معيارياً، بينما ترتبط العلوم الإنسانية بالدين ارتباطاً شمولياً. والمراد من الارتباط المعياري هو أن الدين بالقياس إلى العلوم التجريبيّة يمثل قسماً معرفياً أو معيارياً مستقلاً يؤثّر فيها ويتأثر بها. وبالتالي فإن للدين حضوراً جزئياً في العلوم التجريبيّة.

كما أن المراد من الارتباط الشمولي هو أن العلاقة بين الدين والعلوم الإنسانيّة من القرب والسعة، بحيث إن هذه العلوم تشكل مع المعرفة الدينيّة كلاً مترابطاً، يقضي بالتبعيّة للدين والعلوم الإنسانيّة. ومن هذه الناحية يكون للدين حضورٌ كليٌّ في العلوم الإنسانيّة.

يجب علينا التأكيد هنا على أمر يتعلق بالمراد من (**الحد الأدنى**) أو الجزئي، و (**الحد الأقصى**) أو الكلي في هذا المورد. إن المراد من الحضور الكلي أو الأقصى هو إمكان إيجاد التغيير المفهومي في العلم، والمراد من الحضور الجزئي أو الأدنى هو عدم إمكان إيجاد التغيير المفهومي. إن إمكان التغيير المفهومي في العلم يعني إمكانية حدوث ثورةٍ علميّةٍ. ومن الناحية المعرفية لا تحدث الثورة العلمية بمجرد تغيير الفرضيات والنظريات، ولا حتى تغيير الأسلوب والمنهج، بل لا بد بالإضافة إلى ذلك من حدوث تغييرٍ مفهوميٍّ في العلم أيضاً. وفي هذا النوع من التغيير لا يحدث التغيّر في المعتقدات العلمية

فحسب، بل التغيير هنا يحدث حتى في منظومة مفاهيم العلم أيضاً. وفي التغيير المفهومي يتم في الحدّ الأدنى حذف بعض المعتقدات أو إضافتها. كما تضاف بعض المفاهيم أو يتم حذفها، أو تحدث بعض التغييرات في سلسلة مراتب المفاهيم. وفي التغيير المفهومي يحدث التغيير في إطار العلم.

إن المراد من العلاقة المعيارية هو أنه يجب عدّ كلّاً من المعرفة الدينية والمعرفة العلمية جزءاً معرفيّاً مستقلّاً نسبيّاً، بحيث يؤثران في بعضهما. وبعبارةٍ أخرى: إنّ كلّاً من المعرفة العلميّة والمعرفة الدينيّة هما نتاج المسارات المعرفيّة المستقلّة نسبيّاً.

الدليل الأول: لا يمكن تغيّر المنظومة المفهوميّة للعلم الطبيعي على أساس المعرفة الدينيّة. وبعبارةٍ أخرى: إن المنظومة المفهوميّة تتبلور في العلم التجريبي بشكلٍ مستقلٍّ عن الدين. إن هذه المنظومة تتبلور صرفاً من أجل الأغراض التجريبية. إن مفاهيم من قبيل: الإلكترون والبروتون والحُفر السوداء في الفضاء والكوارك وما إلى ذلك من الأمور تحصل بأجمعها ضمن المواجهة مع العالم المادّي. إن هذا النوع من المنظومات المفهومية يحدث بشكلٍ متناسبٍ مع عالم التجربة. وبعبارةٍ أخرى: إن مجموعة المفاهيم المستعملة في العلم التجريبي، إنما تتبلور على أساس الأهداف والغايات التجريبيّة بالالتفات إلى العالم المادي.

الدليل الثاني: إن الالتفات إلى تبويب المقولات في العلم في هذا المورد يعدّ أمراً نافعاً. وإن للعلماء تبويباً للمقولات خاصّاً بالعالم والأشياء الموجودة في هذا العالم. وفي العادة فقد ارتبطت النظريات الجديدة بتبويب مقولاتٍ جديدةٍ للأشياء. وعلى هذا الأساس فإننا نتعاطى في العلوم الطبيعية مع تبويبٍ خاصٍّ للمقولات. فعلى سبيل المثال يتم في هذه العلوم رسم خطٍّ بيانيٍّ بين مجموعتين من الهويّات، أي: الهويّات التي يمكن مشاهدتها، والهويّات النظريّة. وبطبيعة الحال لا ننكر أن الحدود بين هاتين المجموعتين ليست واضحةً جدّاً. إن الهويات المشاهدة هي الهويات التي يقف العالم عليها أو على آثارها من خلال مشاهدتها بالعين المجردة أو بالعين المسلحة. وإن العلماء في مواجهتهم لعالم الخارج وبالالتفات إلى نسبة الأشياء والهويات الخارجية يعمدون إلى تبويبها على هذه الشاكلة مباشرةً أو بواسطة الأدوات.

كما أن تبويب المقولات في العلوم الطبيعيّة يتم بشكلٍ متناسبٍ مع أهداف وغايات هذه العلوم. وإن العالم في تبويب الأشياء الخارجية إنما يلتفت إلى علاقته وارتباطه الشخصي بها. من ذلك -على سبيل المثال- أن تقسيم الهويّات إلى ما يقبل المشاهدة، وما لا يقبل المشاهدة (الهويّات النظريّة)، يعبر عن تبويبٍ مقوليٍّ خاصٍّ يقوم به العالم بالالتفات إلى ارتباطه الخاص وأدواته العلميّة الخاصّة التي يستعملها عند البحث في العالم الخارجي.

لقد أثبتنا الارتباط المعياري بين العلم الطبيعي والدين حتى الآن من خلال الإشارة إلى نقطتين، إحداهما: من خلال الالتفات إلى المنظومة المفهوميّة للعلم، والأخرى من خلال الالتفات إلى نمط التبويب المقولي في العلم.

قلنا أنّ المراد من الارتباط الشمولي هو أن الدين والعلوم الإنسانيّة لا يؤلفان أشكالاً معرفيّةً مستقلّةً. بل إن الجميع يؤلف كلّاً مترابطَ الأجزاء. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ارتباط أجزاء العلوم الإنسانيّة بالدين من القرب بحيث لا يمكن فصلها عن الدين. كما أنّ الاستقلال النسبي للعلوم الإنسانية عن الدين غيرُ ممكنٍ أيضاً، بمعنى أنّ كلَّ عنصرٍ من هذه العلوم مرتبطٌ بعنصرٍ أو عناصرَ من الدين.

إنّ الشموليّة في هذا المورد تنطوي على عدّة مدعياتٍ، يمكن بيانها على النحو الآتي:

1 . إن الدين والعلوم الإنسانيّة يُعدّان منظومةً معرفيّةً واحدةً، بمعنى أن عرض المعلومات بشأن الدين والعلوم الإنسانيّة يتم في دائرةٍ واحدةٍ.

2 . إن ارتباط أجزاء الدين والعلوم الإنسانية من الشدّة والوثوق بحيث لا يمكن اعتبارها منفصلةً عن بعضها. إن العلوم الإنسانية تتعاطى مع (الإنسان). والدين في الأصل يتعاطى مع ذات الإنسان، حيث يطرح بعض المدعيات بشأنه وبشأن مصيره.

3 . ليس المراد من الارتباط الشمولي هو أن العلوم الإنسانيّة كانت كذلك من الناحية العملية. بل إن العلوم الإنسانيّة -التي تبلورت على طول التاريخ- قد تأثرت بالدين في الكثير من الموارد. إن المراد هو أن طبيعة هذه العلوم بحيث يمكنها أن ترتبط مع الدين بشكلٍ شموليٍّ. وبعبارةٍ أخرى: إن الشمولية تبيّن ادعاءً شرطيّاً، بهذا المضمون: "لو عمدنا إلى تقييم العلوم الإنسانية بمعيار الدين، فسوف يؤلّفان علاقةً شموليّةً".

4 . يمكن للدين أن يتصرّف في المنظومة المفهومية للعلوم الإنسانية، وإحداث منظومةٍ جديدةٍ من المفاهيم. وإن المفاهيم الدينيّة -وهي المفاهيم التي يمكن العثور عليها في الكتاب والسنة- تعمل على إيجاد منظومةٍ خاصّةٍ، من شأنها أن تؤثر في جميع العلوم الإنسانية.

إن موضوع العلوم الإنسانية هو (الإنسان). إن هذه العلوم تتعاطى مع روح الإنسان، لا مع البُعد الجسدي منه. وعلى هذا الأساس تكمن الرؤية الخاصة للعالم -بالنسبة إلى طبيعة الإنسان- في صلب تحليلات هذه العلوم. إن لهذه الرؤية تأثيراً في النظريات والنماذج والأساليب التي تستعمل في هذه العلوم. بيد أنّ للدين بدوره رؤيةً خاصّةً إلى طبيعة الإنسان. وإن هذه الرؤية هي التي تشكّل أساس المدعيات الدينيّة. وأما في العلوم الطبيعيّة فعلى الرغم من مشاهدتنا لآراء خاصةٍ في حقل طبيعة المادة، إلا أن الدين لا يبدي أهميّةً كبيرةً بالنسبة إلى طبيعة المادة. وهذا الأمر يثبت أن الدين لا يلعب دوراً في المستويات الرئيسة للعلوم الطبيعيّة.

إمكانيّة الخطأ في العلم الديني

كما أن دينية العلم لا تعني تمامية العلم وكماله المطلق أبداً. فالعلم الديني لا يعدو أن يكون أكثر من أن العالم يعمل -في حدود إمكاناته وقدراته-على متابعة تأثير الدين على مسرح العلم وما يحدث خلف كواليسه. إنه من خلال الالتفات إلى محتوى الدين، يعمل على تقديم فرضيّاتٍ ونماذجَ وتلفيقات. وإن هذه الفرضيّات والنماذج والتلفيقات ليست نهائيّةً أبداً، وهناك إمكانيّةٌ لوجود الخطأ فيها. إن العلم الديني ليس هو علم الله الكامل الذي لا تعتريه شائبة النقص، وإنما هو علمٌ بشريٌّ متأثرٌ بالدين. بيد أن هذا التأثير ليس بالحدّ الذي يجعل العلم الحاصل منه بالغاً حدّ الكمال الذي يجعله في مأمنٍ من الوقوع في الخطأ. كما أن خطأ قضايا العلم الديني لا يعني أن المباني والقضايا الدينيّة خاطئةً أبداً.

إن من بين خصائص العلم هي جواز الخطأ المؤقت فيه. فخلافاً لتصور الناس - الذين يرون في العلم مجمعاً للحقائق الموثوقة- يثبت تاريخ العلم أن المعارف المستجدة لا تعمل على إكمال المعارف السابقة فقط، بل قد تعمل في الكثير من الموارد على نسخها وإبطالها. ولقد ألفنا حقيقة أن معتقداتنا العلمية المقبولة قد يثبت خطأها في يومٍ ما. وفي هذه الحالة نقف على مفترق طريقين،

فنحن من ناحيةٍ نعتقد بمتبنياتنا العلميّة، ومن ناحيةٍ أخرى ندرك أنها قد تكون خاطئةً، وربما اتضح لنا خطأها لاحقاً بالقطع واليقين.

ويمكن في توضيح هذا الأمر أن نُمثّل لذلك بمثال بسيط. لنأخذ بنظر الاعتبار كاتباً يؤلف كتاباً ويضع له مقدمةً أو ديباجةً يعتذر فيها من القارئ بسبب الأخطاء التي اشتمل عليها كتابه سهواً أو جهلاً. وفي هذه الحالة نواجه وضعاً مزدوجاً أو شبهَ متناقضٍ. فمن ناحيةٍ نجد الكاتب يؤمن بما يكتبه، ومن ناحيةٍ أخرى نجده يعلم بوجود أخطاء في كتابه ويقرّ بذلك. إنه يعترف بأن هناك الكثير من الأشخاص الذين ساعدوه على إخراج كتابه على أفضل وجهٍ، ولكن مع ذلك لا يخلو كتابه من الخطأ، وإنه يعترف بمسؤوليته عن تلك الأخطاء ويلقي باللائمة على نفسه في هذا الشأن، ويبرّئ ساحة الآخرين منها. وعليه نتساءل ونقول:

لِمَ إذاً لا يبادر إلى إصلاح وتصحيح تلك الأخطاء؟ الجواب واضحٌ، إذ إنه في الحقيقة لا يعرفها بالتحديد. فلو كان يعلمها لقام بإصلاحها. إنها تكمن خلف سحابة من الجهل والغموض. إننا في هذا المورد نواجه نوعاً من التعارض المنطقي. لا يمكن لشخصٍ أن يعتقد بمجموعةٍ من الآراء، ويؤمن في الوقت نفسه أنها لا يمكن أن تكون صحيحةً بمجموعها على نحو الإجمال. من الناحية المنطقية إذا كانت آحاد قضيةٍ ما صحيحةً، كان تركيبها الكامل في المجموع صحيحاً أيضاً. وقد أطلق على هذا المورد مصطلح (شبه التناقض التمهيدي).

إن هذا التناقض البسيط يعكس إشكال المعرفة العلميّة. إن موقفنا تجاه المعرفة العلميّة شبيهٌ بموقف الكاتب الذي يعتذر في مقدمة كتابه من القارئ بسبب أخطائه. حيث نعلم أن العلم يشتمل على أخطاء مختلفةٍ، ولكننا لا نعرف ماهيتها ولا موضعها. وإن هذا الأمر كما يصدق بالنسبة إلى علوم عصرنا، يصدق على علوم العصور القادمة أيضاً. ومن هنا فإن العلم لا يمكن أن يكون كاملاً في الوقت الراهن، ولن يكون كاملاً حتى في الأيام القادمة. فالعلم لن يبلغ كماله النهائي أبداً. إنّ لهذه المسألة تبعاتٍ وتداعياتٍ هامةً في المعرفة العلميّة. وستبقى المعرفة العلميّة ناقصةً على الدوام. وفي هذا المورد نواجه شبهَ تناقضٍ. إن علمنا اليومي يشتمل على مجموعة من العقائد التي قبلنا بها. بيد أننا نعلم أن الخطأ محتملٌ في مجموع هذه العقائد. إن المعتقدات العلميّة هي معتقداتٌ من الدرجة الأولى، بيد أن الاعتقاد بوجود أخطاء بين تلك المعتقدات هو اعتقادٌ

من الدرجة الثانية، بمعنى أنه اعتقاد بشأن المعتقدات العلميّة. وفي هذا المورد يحدث تعارضٌ بين معتقداتنا التي هي من الدرجة الأولى وتلك التي هي من الدرجة الثانية.

من المفيد هنا أن نلتفت إلى نقطةٍ تاريخيّةٍ.

فمنذ عصر أرسطو وأفلاطون كان الاتجاه القائل بعدم الخطأ في المعرفة يمثل الاتجاه الغالب. وقد كان أفلاطون يفرّق بين المعرفة والظن. "بينما ذهب علماء المعرفة اللاحقون إلى اعتبار المعرفة بمعنى الاعتقاد الصادق". إنّ المعرفة منفصلةٌ عن الخطأ والظن. تعدّ الهندسة من وجهة نظر أفلاطون نموذجاً معرفيّاً. وأما من وجهة نظر أرسطو، فإن الأصول الأولية للعلم هي عبارةٌ عن الحقائق الضروريّة واليقينيّة بشأن طبيعة الأشياء. إن العلم يقدم لنا معرفةً برهانيّةً، لأنّه يتعاطى مع علل الأشياء، ومن خلال دراسة تلك العلل يتوصل إلى الظواهر المعلولة لها. يدعي العقلانيون الجدد -من أمثال **رينيه ديكارت**- أن بالإمكان الحصول على المعرفة السابقة من خلال الاستعانة بالأفكار الواضحة والمستقلّة.

وأما علماء الأبستيمولوجيا الجدد فإنهم في العادة يفرّقون بين نوعين من إمكانية الخطأ، وأحدهما هو الذي يدعي "أنّ كلَّ معتقدٍ يمكن أن يكون خطأً"، والآخر يدعي "أن معتقداتِنا ليست صادقةً بأجمعها". إن هذين الادعائين يرتبطان بمستويين مختلفين، أحدهما يرتبط بمستوى العقائد الانفرادية، والآخر يرتبط بتلك المعتقدات على نحوٍ مجموعيٍّ. إن الادعاء الأول يُسمّى "أصل قابلية الإلغاء"، والادعاء الثاني يسمى "أصل الاتجاه المنظومي لتقبّل الخطأ". "ونحن بدلاً من ذلك نستعمل مصطلح قابلية الخطأ الاستغراقي، وقابليّة الخطأ المجموعي". انظر إلى الادعائين أدناه:

1 . كلُّ اعتقادٍ علميٍّ لنا يمكن أن يكون خطأً (استغراقي).

2 . إن مجموع معتقداتنا العلمية ليس صادقاً (مجموعي).

إن هذين الادعائين ليسا مترابطين. وإن كلَّ واحدٍ من هذين الادعائين لا يستلزم الادعاء الآخر. فإن الادعاء الأول قضيةٌ ممكنةٌ، والادعاء الثاني يذهب إلى مجرّد القول بأن معتقداتنا العلمية على نحو الإجمال (في المجموع) ليست صادقةً. وكلا الادعائين يبدو مقبولاً. وبطبيعة الحال يجب علينا الالتفات إلى أننا في حقلٍ خاصٍّ لا نواجه إمكانية الخطأ. فعلى حدّ تعبير

الفلاسفة لا وجود لهاتين الحالتين في مورد البديهيات، بمعنى أنه لا يمكن للاعتقاد البديهي أن يكون خاطئاً، وإن مجموع المعتقدات البديهية أمورٌ صادقةٌ. بيد أن الادعائين أعلاه إنما يتبلوران بشأن الاعتقادات التي تحصل في العلوم. ولا بدّ من الالتفات إلى مبنيْهما في ذلك، وهما:

1 . إن قابليّة الخطأ الاستغراقي تقوم على أساس التمايز بين الصدق الظاهري والصدق الواقعي. قد ندخل في لعبة العلم ونراعي جميع قواعد هذه اللعبة، ومع ذلك لا نصل إلى نتيجةٍ صادقةٍ. إن رعاية قواعد هذه اللعبة والاستفادة من الأسلوب العلمي إنما ينتج الصدق الظاهري، بمعنى أنه يثبت أن الذي توصلنا له صحيحٌ وصادقٌ بحسب الظاهر. وأما الصدق الواقعي (أو الصدق في الواقع) فهو علاقةٌ بين المعتقد وعالم الواقع. يجب أن يكون الاعتقاد بالواقعية متطابقاً مع الواقع ليكون لدينا صدقٌ واقعيٌّ. إننا إنما نعتبر شيئاً ما في العلم صادقاً إذا كان قائماً على شواهدَ كافيةٍ أو كان مستدَلّاً. إن قيام الشيء على الشواهد أو كونه مستدَلّاً إنما يثبت الصدق الظاهري. ومن هنا يوجد على الدوام شرخٌ معرفيٌّ بين الصدق الظاهري والصدق الواقعي، بحيث لا يمكن لنا أن نردم الهوّة بينهما أبداً. وفي التنظير العلمي لا يمكن لنا أن نملأ هذا الشرخ ونثبت أن الصدق الظاهري هو الصدق الواقعي.

2 . لقد أثبتت لنا التجربة وتاريخ العلم أن مجموع العلم لا يمكن أن يكون صادقاً مرّةً واحدةً. إن الاتجاه القائل بقابلية الخطأ المجموعي يعني أن تصوّرنا العلمي للعالم يعاني من نقصاً جادّاً، وأنه سيتمّ التخلي عنه عاجلاً أم آجلاً. لقد علمتنا التجربة أن العلم في كلِّ مرحلةٍ من مراحله يبقى ناقصاً. إن العلم مسارٌ متواصلٌ، وهو في كلِّ مرحلةٍ من مراحله يعاني من النقص، ويجب علينا في مقدمة علمنا أن نقدم اعتذارنا على الدوام بسبب وجود الأخطاء، وأن نعتقد في الوقت نفسه بمتبنياتنا العلمية. وبذلك فإن العلم لا يضع الحقائق النهائية والحاسمة بين أيدينا أبداً.

إن الاتجاه القائل بإمكانية الخطأ ليس سوى القول بالتخطئة في العلم. نعلم أن الأصوليين الشيعة يقولون بالتخطئة في الاجتهاد. وأما الأشاعرة فكانوا يقولون بالتصويب، ويقولون: إنَّ كلَّ حكمٍ يصل إليه المجتهد، فإن الله سيكتبه في اللوح المحفوظ. وفي المقابل ذهب المعتزلة والشيعة

إلى القول بالتخطئة، وقالوا: إن المجتهد قد يصيب الحقيقة في استنباطه وقد يخطئها. فإن أصاب الحقيقة كان له أجران، أجر على اجتهاده في الوصول إلى الحكم الإلهي، وأجر على إصابة الحقيقة. وإما إذا أخطأ فليس له سوى أجر واحد هو أجر الاجتهاد، "للمصيب أجران، وللمخطئ أجرٌ واحدٌ". وإن لهذا البحث -بطبيعة الحال- جزئياتٍ وتفصيلاتٍ يجب الرجوع إليها في علم الأصول، وإنما أردنا الإشارة هنا إلى الشبه بين التخطئة في الاتجاه المعرفي والتخطئة في علم الأصول.

إن الاختلاف بين الاتجاه القائل بقابلية الخطأ وبين القول بالتخطئة في الاجتهاد واضحٌ. فالأول رأيٌ في حقل العلم، والثاني رأيٌ بشأن الاجتهاد. ومن هذه الناحية لا فرق بين الاجتهاد والمعرفة العلمية. نحن نعلم أن مجموع الاستنباطات الفقهيّة ليست صحيحةً بأجمعها، وإنَّ كلَّ استنباطٍ -يقوم على الأصول اللفظيّة- قد يكون خطأً، بمعنى أن قابلية الخطأ المجموعي والاستغراقي يصدق في هذا المورد أيضاً. كما أن القول بالتخطئة بدوره يمثل نوعاً من الواقعية القائلة بإمكانية الخطأ. وإن علم الأصول من حيث المبنى يقوم على الواقعيّة القائلة بإمكانيّة الخطأ.

إن الفرق بين القول بإمكانيّة الخطأ وبين التشكيك واضحٌ. نحن لا نستطيع أن ندّعي أن مجموع علمنا يثبت كلَّ الحقيقة مرّةً واحدةً. ثم إننا بالإضافة إلى ذلك لا نستطيع أن ندّعي بشكلٍ موجَّهٍ أننا لم نتوصّل إلى شيءٍ غير الحقيقة. وبهذا المعنى تكون المعرفة العلميّة على الدوام مؤقتةً وخاضعةً للاختبار وإمكانيّة الخطأ. وعلى هذا الأساس يجب علينا القبول أيضاً ببعض الأمور، وهي كالآتي:

1 . العلم الإجمالي بوجود الحقيقة في مجموع ما نعلمه.

2 . العلم الإجمالي بوجود الخطأ في مجموع ما نعلمه.

3 . في كل معرفةٍ علميةٍ هناك إمكانية للوقوع في الخطأ.

4 . لا يمكن لمجموع العلم أن يصحّ مرّةً واحدةً.

إننا في الأبستيمولوجيا لا نواجه خيارين، بل نواجه ثلاثة خيارات. ففي جهةٍ تقع الدوغماتية التعسفية التي ترى العلم زاخراً بالحقائق اليقينيّة وتقول بوجود المعرفة اليقينيّة، ومن ناحيةٍ ثانية هناك النزعة التشكيكيّة التي لا يمكن على أساسها الوصول إلى المعرفة اليقينيّة، ومن ناحيةٍ أخرى هناك القول بإمكانية الخطأ والذي على أساسه على الرغم من قلّة امتلاكنا للمعرفة اليقينيّة، نمتلك

الكثير من اليقين في المعرفة الحدسية. إن هذا الشق قد ارتبط بالواقعيّة في باب الصدق والإدراك الحسي والعلم.

هناك في الحد الأدنى اختلافان بين النزعة التشكيكيّة وبين الاتجاه القائل بإمكانية الخطأ، وهما:

أولاً: إن النزعة التشكيكيّة تدّعي أن جميع المعارف العلميّة خاطئةٌ وغيرُ صحيحةٍ وغيرُ يقينيّةٍ. في حين أن الاتجاه القائل بإمكانية الخطأ لا يرتضي هذا الادعاء. فنحن نؤمن على نحو اليقين بأن بعض المعارف العلمية صحيحةٌ، وأننا قد توصلنا إلى الواقعيّة إلى حدٍّ ما، ولا يمكن القول بأنّ جميعَ المعارف العلميّة كاذبةٌ.

وثانياً: إن النزعة التشكيكية تدّعي السلب الكلي (السالبة الكلية) بشأن المعرفة العلمية، وأن كلّاً من (أ، وب، وج، و...) ليس صحيحاً.

إن النزعة التشكيكية في المعرفة العلمية تقوم في العادة على أساس الاستدلال القائل بأنّ كلَّ معرفةٍ علميّةٍ نعتمد عليها يجوز في حقها الخطأ. وبعبارةٍ أخرى: إن المعارف العلمية التي كنا نعتمد عليها في السابق تبين لنا لاحقاً أنها كانت خاطئةً، وعليه فإننا في كلِّ معرفةٍ علميّةٍ نحتمل أن تكون خاطئةً، وعليه لا وجود بالتالي لأيِّ معرفةٍ علميّةٍ. والجواب عن هذا الاستدلال بسيطٌ: إذا كانت كلُّ معرفةٍ خاطئةٍ، لن يكون هناك لدينا طريقٌ لاكتشاف الحقيقة، ولا يمكن لنا أن نكتشف الأخطاء. فإن تشخيص الخطأ إنما يتم عبر الوصول إلى الحقيقة. إن القائل بإمكانية الخطأ -خلافاً للمشكك- يقول بأننا في مسار العلم نصل إلى بعض الحقائق، بيد أن العلم في كل مرحلةٍ من مراحله يبقى ناقصاً على الدوام.

إن مصير علم البشر هو عدم التمامية، فالعلم لا يصل إلى منتهاه أبداً. إن كلام المشكك إذ يقول أنّ العلم لا قيمة له، وأنه لا يوجد لدينا معرفةٌ علميّةٌ أبداً، غيرُ مقبولٍ. إن القول بإمكانية الخطأ ادعاءٌ متواضعٌ، وذلك لأن إمكانية الخطأ كامنة في طبيعة العلم، وأنّ علم البشر زاخرٌ بالأخطاء وعدم التدقيق، ولا يمكنه أن يحيط بالواقعيّة إحاطةً علميّةً، وأنّ معرفته بها ستبقى على الدوام معرفةً ناقصةً.

كما أن العلم الديني -على فرض تأسيسه- لا يمكن أن يُستثنى من هذه القاعدة. فإن العلم الديني متأثرٌ بالدين من جهةٍ، كما أنه مرتبطٌ بالمعارف البشرية ارتباطاً وثيقاً من جهةٍ أخرى. وعلى كلا القسمين يوجد هناك إمكان للخطأ، سواءً في نمط فهم العالم لتأثير الدين على المعرفة العلميّة، أو في المعارف البشريّة التي يمتلكها. وبعبارةٍ أخرى: إننا في العلم الديني نواجه نوعاً من قابلية الخطأ المزدوج: خطأ في نمط فهم الدين، والآخر قابليّة الخطأ في المعارف البشريّة.

النسبة إلى العلوم الدينيّة

لقد عمدنا حتى الآن إلى بيان نسبة الكتاب والسنة إلى العلم الديني. بيد أنه لا شك في أنّ للعلوم الإسلاميّة ابتداءً من الفلسفة والكلام إلى علم الأصول والفقه دوراً في هذا الشأن. وإن هذه العلاقة تحتاج إلى شرحٍ معرفيٍّ. كما أنّ للعلوم الإسلاميّة بدورها نسبةً معرفيّةً خاصّةً مع الكتاب والسنة. ويمكن بيان هذه العلاقات باختصارٍ على النحو الآتي:

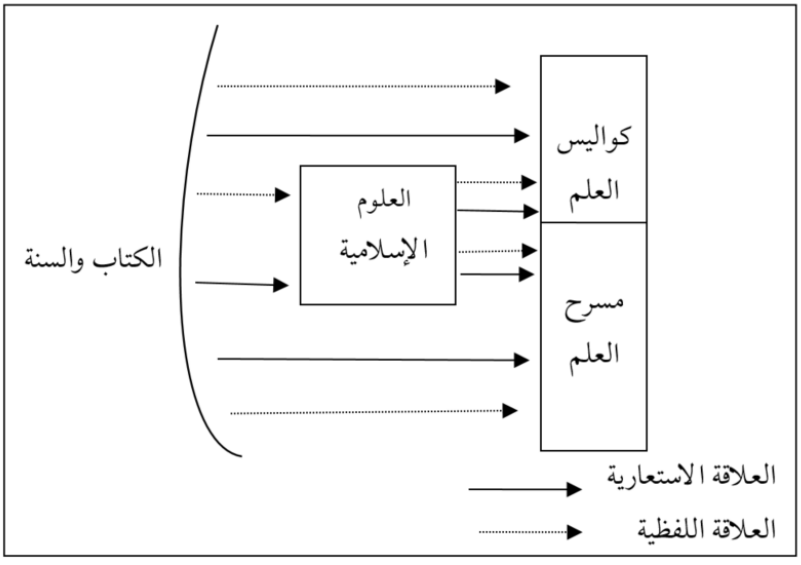
1 . إن المعرفة الدينية تُشكِّل شبكةً تشتمل على القضايا المستحصلة من الكتاب والسنة.

2 . إن العلوم الإسلامية (من قبيل: الفقه والأصول والكلام والفلسفة وما إلى ذلك) تقع ضمن هذه الشبكة. وإن قضايا هذه العلوم ومنظومتها المفهومية متأثرةٌ بالكتاب والسنة، حيث تقوم بينها العلاقات الاستعارية واللفظية.

3 . إن القضايا المستحصلة من الكتاب والسنة في العلم الديني تحتوي على مثل هذه العلاقة أيضاً، أيْ أنّ هذه القضايا ترتبط بقضايا العلوم ارتباطاً استعاريّاً أو لفظيّاً.

إن النموذج أدناه يبيّن جميع العلاقات المعرفية القائمة بين الكتاب والسنّة والعلوم الإسلاميّة من جهةٍ، والعلاقات القائمة بين الكتاب والسنّة والعلوم الإسلاميّة والعلوم الأخرى من جهةٍ ثانيةٍ:

نمودار عربی زیر اگر از حیث ظاهری به هم ریخت مانند تصویر فوق طراحی شود



إن هذا الرأي يقوم على الشمولية النصية[1]، بمعنى أن القضايا المستنبطة من الكتاب والسنة، هي التي تحدد دائرة شبكة المعرفة الدينية. وضمن هذه الشبكة تقع هناك الكثير من المعارف ومن بينها المعارف الدينية. إن هذا النوع من الشمولية في حقل المعرفة الدينية يشتمل على عدّة مدعياتٍ، وهي كالآتي[2]:

1 . إنّ للمعرفة الدينيّة بنيةً شبكيّةً: لا يمكن النظر إلى المعرفة الدينيّة بوصفها صرحاً أو هرماً. إن عالم الدين لا يعمل بحيث يتقبل مجموعةً من المعارف المألوفة، ثم يقيم عليها كلَّ نوعٍ من أنواع المعارف الدينيّة الأخرى. إنه لا يعمل أبداً على رصف لبنات برج المعرفة ليقيم صرح المعرفة الدينيّة. بل إنه بالمعنى الدقيق للكلمة يعمل على نسج شبكةٍ تتوفر حاشيتها على شرائطَ حدوديّةٍ. ويعمل على حياكة كلِّ متناغمٍ تكون حاشيته مقرونةً بالمحدوديات.

[1]. Textual holism.

[2]. لقد تم شرح جميع هذه المدعيات في مقالة تحمل عنوان (شبكة المعرفة الدينيّة)، مجلة قبسات، العدد: 28.

2 . إنّ لشبكة المعرفة الدينيّة شرائطَ حدوديّةً: إن هذه الشبكة بسبب بعض المحدوديات في الحواشي، تتواصل ضمن إطارٍ خاصٍّ. إن علاقة هذه الشرائط الحدودية بالشبكة ليست من قبيل علاقة الأسس بغير الأسس، وعلاقة البناء بالمبنى. إن عالم الدين لا يعمل على استخراج واستنباط المعارف والنظريات الدينية من تلك الحواشي خطوةً خطوةً. وإنما يقدّم نظرياتٍ منسجمةً مع الشرائط الحدوديّة.

3 . تعمل مجموع شبكة المعرفة الدينيّة على محاكمة تلك الحواشي والشرائط الحدوديّة: إن النظريّات الدينيّة والمعارف النظريّة للدين لا تذهب وحدها وبشكلٍ منفردٍ إلى محكمة اختبار تلك الحواشي أبداً، وإنما نحن على الدوام نحمل مجموعة من النظريّات الدينيّة والمعارف النظريّة للدين إلى محكمة اختبار تلك الحواشي. وحتى عندما نظن أننا نأخذ معرفةً ونظريّةً واحدةً إلى الاختبار، إنما نعمل في الحقيقة على أخذ النظريات والمعارف الأخرى المرتبطة بها إلى محكمة الاختبار أيضاً.

كما أن العلم الديني بدوره يقع ضمن دائرة هذه الشبكة أيضاً، بمعنى أن قضاياه تقيم نسبةً خاصّةً مع القضايا الحدوديّة والمعارف الداخليّة (العلوم الدينيّة).

رفض التصوّرات الخاطئة

من الضروري أن نتخلى عن بعض التصوّرات الخاطئة في حقل العلم الديني:

1 . كما سبق أن ذكرنا فإن العلم الديني لا يعني العلم الكامل. بل إن العلم الكامل غيرُ ممكنٍ أساساً. فالعلم أوّلاً وقبل كلِّ شيءٍ -أيّاً كان- إنّما هو نتاج الأساليب البشريّة. وإن الأسلوب هو الطريق الوحيد المتاح للإنسان في الوصول إلى الحقيقة، وهناك على الدوام شرخٌ بين الأسلوب والواقعية. وثانياً - كما أثبت الفلاسفة - لا يوجد هناك علمٌ نظريٌّ حاسمٌ ونهائيٌّ في أيِّ حقلٍ من الحقول العلمية. إن (النظريّة النهائيّة) هي حصيلة المعرفة الدوغماتية التي ترى أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة بشكلٍ كاملٍ. ويمكن البحث في هذه النقطة من جهتين:

الجهة الأولى: ما هو المعنى المراد من (النهائي) في هذا المورد؟

الجهة الثانية: هل يشمل هذا الحكم العلوم الطبيعية فقط، أم يشمل العلوم الإنسانيّة أيضاً؟

2 . يجب أن نتوقع من العلم الديني، ما نتوقعه من العلوم المتداولة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ العلم هو عبارةٌ عن مسارٍ لحل المسألة من أجل الوصول إلى الحقيقة. إنّ للعلم أسلوبَه ومنهجَه الخاصّيْن. وإنّ له أمثلته ونماذجه ونظرياته الخاصة التي يستعين بها في حل المسائل. وإن العلم الديني لا يُعتبر استثناءً من ذلك، حيث يمتلك بدوره الأمثلة والنماذج وما إلى ذلك من الأمور التي يعمل على توظيفها واستخدامها من أجل حل المسائل الخاصّة به. ويجب تقييم النجاح وعدم النجاح في هذا الشأن من خلال الالتفات إلى مِلاكاتٍ من قبيل القدرة على حل المسائل.

3 . لا ينبغي التصوّر بأن للعلم الديني إمكانية أكبر لإظهار الواقع. بل إن مسألة العلم الديني لا تكمن في إظهار الواقع. فإن الأجزاء والعناصر لا تناظر عالم الواقع في أيٍّ علمٍ من العلوم. إن العلم - كما سبق أن ذكرنا - هو مزيجٌ من الإبداع والاكتشاف. وإن دينية العلم إنما تكمن فقط في أن العالم لا يعاني هاجساً من ناحية الدين، حيث أنه يراعي المعتقدات الدينيّة في العلم ضمن حدود إمكانيّاته. إلا أن علمه ليس مجرّد انعكاسٍ للمعتقدات الدينيّة، بل العلم هو حصيلة الإبداع البشري أيضاً. ولربما يقوم الإنسان بالمضي قدماً في فهمه للدين والطبيعة معتمداً على إبداعه دون أن يصل إلى الواقعيّة. وإن العلم الديني إنما يتبع الدين في إظهار الواقع في حدود تماهيه مع الواقعيّات الدينيّة. بيد أن هذا الكلام لا يعني أن العلم الديني يظهر الواقع بجميع أجزائه.

4 . لا شك في أنّنا كما نمتلك علماً جيداً وآخر غيرَ جيّدٍ، يمكن أن يكون لدينا علمٌ دينيٌّ جيدٌ وعلمٌ دينيٌّ آخرُ غيرُ جيّدٍ. والعلم الجيد هو العلم الذي يعمل على حل المسائل المنشودة بشكلٍ جيدٍ، ويكون ناظراً إلى الواقعيات المطروحة في مجاله. وأما العلم غير الجيد فهو العلم الذي لا يلتفت إلى هذه الواقعيات، ولا يقوم بحل المسائل المنشودة على نحوٍ جيّدٍ. يمكن لهندسة العلم الديني أن تكون بحيث تعمل على حل المسائل المنشودة بشكلٍ جيد، أو أن تتمّ هندسته بشكل لا يمكنه معه أن يحلّ تلك المسائل. وعلى هذا الأساس يجب تقييم جودة العلم الديني وعدم جودته

من خلال الالتفات إلى عناصرَ مختلفةٍ، من قبيل: آلياته ومعطياته وما إلى ذلك.

5 . إن إدار العلم في العلوم الدينية تتمّ عبر إعادة قراءة المعارف الدينية وإعادة النظر في العلم المتداول. ولا يمكن لنا أن نبدأ العلم الديني من الصفر. بل يجب علينا في البداية أن نأخذ معطيات العلوم المتداولة ومسائله المنشودة بنظر الاعتبار، لنحصل بعد ذلك بالتدريج على علمٍ متناسبٍ مع المعارف الدينيّة أو متأثّرٍ بها من خلال الانطلاق في حركةٍ معرفيّةٍ من هذه العلوم إلى شبكة المعرفة الدينيّة وبالعكس.

المصادر:

1. إقبال، مظفر (1389هـ ش). اسلام وعلم، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: فرشته ناصري وعلي آخشيني، مشهد، انتشارات آستان قدس (العتبة الرضوية المقدسة).

2. پيترز، تِد (1386 هـ ش). بازى در نقش خدا؟، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرضا سالار بهزادي، طهران، نشر ني.

3. باربور، ايان. (1362هـ ش) علم ودين، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي.

4. جانياک، آندرو (1392هـ ش). نيوتون فيلسوف، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد جعفري، طهران: انتشارات نيلوفر.

5. تشيتيك، ويليم. علم جهان، ربط جهان شناسى اسلامى در دنياى معاصر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيد أمير حسين أصغري، طهران، انتشارات اطلاعات، 1388هـ ش.

6. دورتيه، جان فرانسوا (1392هـ ش). علوم انسانى؛ گسترة شناخت‌ها، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى كُتبي وجلال الدين رفيع پور وناصر فكوهي، طهران: نشر ني.

7. دامبيير، ويليم سيسيل (1371هـ ش). تاريخ علم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الحسين آذرنگ، طهران، انتشارات سمت.

8. فروند، جولين (1372هـ ش). نظريه‌هاى مربوط به علوم انسانى، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي كاردان، طهران، مركز نشر دانشگاهي.

9. قائمي نيا، علي رضا. (شبكه معرفت دينى) در قبسات، شماره 28.

10. French, Steven (2007). Science, Key concepts in Philosophy, London: Continium.

11. Andersen, Hanne & Barker, Peter & Chen, Xiang (2006). The Cognitive Structure of Scientific Revolutions, New York, Cambridge University Press.

12. Delanty, Gerard (1991). Social Science, Beyond Constructivism and Realism, Buckingham, Open University Press.

13. Fauconnier, Gilles & Turnner, Mark (2000). The way we think, Conceptual blending and the mind's hidden complexities, New York, Basic books; a member of Perseus Books Group.

14. Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds., (1970). Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press.

15. Laudan, Larry (1977). Progress and its Problems, California, University of California Press.

16. Hollis, Martin (1994). The Philosophy of Social Science, an introduction, New York, Cambridge University Press.

17. Niiniluoto, Ilkka (1999). Critical Scientific Realism, New York, Oxford University Press.

18. Scott, John. (2011) Conceptualising the Social World, Cambridge: Cambridge University Press.

19. Van Fraassen, Bas. (1980) The Scientific Image, Oxford: Clarendom Press.

20. Harris, Errol (1965). The Foundations of Metaphysics in Science, New Jersey and London: Humanities Press.

21. Reeves, Carol. (2005) The language of Science, London and New York: Routledge.

22. Thagard, Paul (1992). Conceptual Revolutions, Princeton & New Jersey, Princeton University Press.

23. Thagard, Paul (1988). Computational Philosophy of Science, London, The MIT Press.

24. Gaukroger, Stephen (2006). The Emergence of a Scientific Culture, Oxford, Clarendon Press.

25. Weinberg, Steven (1994). Dreams of A Final Theory, New York: Vintage Books.

26. Rescher, Nicholas (2003). Epistemology; An Introduction to the Theory of Knowledge, New York: State University of New York.

اتّجاهات العلم الديني.. دراسةٌ تحليليّةٌ بالتركيز على نموذج العلوم الاجتماعيّة[1]

قاسم إبراهيمي پور[2] ومحمد عارف محبّي[3]

تنقسم اتّجاهات العلم الديني بناءً على موقفها من العلاقة بين العلم والدين، إلى اتجاهاتٍ تهذيبيّةٍ وأخرى تأسيسيّةٍ. ويمكن تقسيم الاتّجاهات التأسيسيّة بدورها إلى «اتّجاهات تأسيسيّةٍ مبنائية» و «اتّجاهات تأسيسيّةٍ ما بعد مبنائيةٍ». تشمل الاتّجاهاتُ التأسيسيّةُ المبنائيةُ النظرياتِ الاستنباطيةَ، وفلسفةَ المنهج، والفلسفاتِ المضافةَ. ومع أن هذه الاتجاهات قد تبدو متعارضةً للوهلة الأولى، بيد أنّ مزيداً من التأمل سيُجلي لنا لا أنها تنبع من منبتٍ تحفيزيٍّ واحدٍ وحسب، بل وتمتاز بأنها تتابع المحاور الأصلية للعلم الديني في إطار منطقٍ مشتركٍ نسبيّاً. تتمثل الفكرة الرئيسيّة في هذه الدراسة في محاولة تبديد الغموض عن التعارضات وإمكانية ترميم نقاط الضعف والإشكال في كلٍّ واحدٍ من هذه الاتجاهات بنقاط القوة في الاتجاهات الأخرى. ولأجل تحقيق هذه الغاية حاولنا تركيز البحث على تحليل ماهية العلوم، وبناها التحتية، ومناهجيتها (علم مناهج العلوم) في كلٍّ اتجاهٍ من الاتجاهات. وفي نهاية المطاف تبيّن أن اتجاه فلسفة المنهج يعاني من مشكلة النسبيّة، بينما تتمكّن نظريّة الفلسفة المضافة (أو الفلسفات المضافة) من تأمين نواقص الاتجاهات الأخرى.

---

[1]. المصدر: ابراهيم پور، قاسم، محبي، محمد عارف، ترجمة لدراسة «**تحليل رويكردهاي علم ديني با تأكيد بر علوم اجتماعي**» المنشورة في مجلة «**معرفت فرهنگي اجتماعي**» (**المعرفة الثقافية الاجتماعية**)، العدد 23، صيف عام 1394هـ ش، 2015م.
تعريب: حيدر نجف.

[2]. عضو الهيئة العلميّة في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثيّة. من أعماله: رابطه نظريه و مشاهده در علوم اجتماعى بر اساس حكمت صدرايى، علم اجتماعى مسلمين؛ رويكردها و روش ها، تحليل رويكردهاى علم دينى با تأكيد بر علوم اجتماعى، كنش متقابل اجتماعى از منظر علّامه طباطبائى، روش شناسى انديشه اجتماعى دوركيم، وينچ و علامه طباطبايى، رويكرد تفهمى در علوم اجتماعى از ديدگاه فلاسفه اسلامى.

[3]. السطح الرابع في الحوزة العلمية بمدينة قم. من أعماله: عبور از خواب گردى اجتماعى، گفتارى درباره ى جامعه شناسى اسلامى، قشر بندى و نظام توجيهى نابرابرى اجتماعى در افغانستان.

المقدمة

العلومُ الإنسانيّة الحديثة هي ثمرة الحضارة الحديثة. الحداثة مدينةٌ فاضلةٌ منقطعةٌ عن المبدأ (المصدر-الله) والمعاد، ومحدودة بعالم الطبيعة. في هذا النموذج الحضاري، تهبط حقيقة الإنسان إلى مستوى الظواهر الطبيعيّة، وتتحدّد سعادة الإنسان بناءً على تأمين ميوله ونزعاته الغريزيّة. وبتسرّب الفلسفة الإلحاديّة إلى الفلسفات المضافة تكوّنت مدارس ومناهج العلوم في ضوء الطبيعة الماديّة للإنسان، وانصبت المحاولة على تفسير وتحليل تحولات الإنسان الداخلية وسلوكياته الخارجية بما يتطابق ومنطق فهم الطبيعة. وبناءً على مثل هذا المنطق المختل نجد العلوم الإنسانيّة عاجزةً لا عن التعبير عن واقع الظواهر الإنسانيّة وحسب، بل ونراها تعتمد واقعيّاتٍ وهميةً لتخلص إلى توصياتٍ وينبغياتٍ متعارضةٍ مع حقيقة الإنسان. وبذلك فهي تفرض خسائرَ جسيمةً على المجتمعات البشرية، وخصوصاً المجتمعات الدينيّة.

كانت هناك محاولاتٌ عديدةٌ وبدوافعَ ومنطلقاتٍ مختلفةٍ لتحليل ضرورة تدوين العلم الديني في العالم الإسلامي، ومن هذه الدوافع يمكن الإشارة إلى فكرة شموليّة الإسلام وجامعيّته، والإيمان بالمعتقدات الدينية، ومعالجة إشكالية التعارض بين العلم والدين، وإدراج المبادئ الأخلاقيّة في صميم العلوم الإنسانيّة. ولا مراء في أن كلَّ واحدٍ من هذه المطامح يمكنه أن يمثل مسوِّغاً معقولاً لتدوين العلم الديني، بيد أن الدافع الأعمق والأكثر مبنائيةً هو النزوع الفطري في البحث عن الحقيقة. العلوم الإنسانيّة الراهنة تنأى بنفسها عن الحقيقة فتبقى تعاني من نواقصَ عديدةٍ على صعيد العلاقة بالدين والأخلاق والكشف عن الواقع (التعبير عن الواقع). يحاول المفكرون المسلمون بتدوينهم علوماً إنسانيّةً إسلاميّةً قائمةً غالباً على منطق الكشف عن الواقع والتطابق مع الواقع، يحاولون إنتاج علومٍ إنسانيّةٍ شموليّةٍ كونيّةٍ تتطابق مع الدين، علومٍ تؤمِّن المتطلبات الماديّة في المجتمعات البشريّة، وتعين أيضاً على تعزيز أركان المجتمع التوحيدي والتمهيد لبناء حضارةٍ إسلاميّةٍ.

على الرغم من الجذور المتينة التي تمتعت بها اتجاهات العلم الديني في تاريخ الفكر عند المسلمين، وهي اتجاهاتٌ تُتابَع منذ أكثر من نصف قرنٍ من الزمان في المناخ الفكري للعالم الإسلامي، إلّا أن أوجه الاختلاف بين هذه الاتجاهات والقواسم المشتركة التي تجمع بينها لا تزال مغلَّفةً بهالةٍ من الغموض. تحليل اتجاهات العلم الديني يؤدي أولاً إلى فهمٍ أدقٍّ لماهية العلم الديني. وثانياً

تتسبب شفافية الحدود بين هذه الاتجاهات وتآزرها وتعاضدها إلى تمهيد الأرضيّة لتقييمها والحكم عليها بطريقةٍ علميةٍ. وثالثاً كلما أنجزت هذه التحليلات بدقةٍ أكبرَ كلما اتضحت درجات هذه المسافات الفاصلة وحالات التقارب أكثر، وكلما توفرت أرضيات التفاهم العلمي أكثر. بناءً على مثل هذه الرؤية حاولنا في هذه الدراسة، وحول محوريّة الاستفهام عن ماهية اتّجاهات العلم الديني، الإجابة عن الأسئلة الفرعية التالية:

1 . ما هي الملاكات والمعايير المناسبة لتبويب هذه الاتّجاهات؟

2 . ما هي الإشكالات التي يواجهها العلم الديني؟

3 . هل بمستطاع الاتّجاهات الشائعة تجاوز هذه الإشكالات؟

4 . ما هي المحاور المشتركة والمتعارضة بين هذه الاتّجاهات؟

5 . هل يمكن التوفيق والجمع بين الاتجاهات المتنوعة للعلم الديني؟

حيث إن الاتّجاهاتِ الراهنةَ كليةٌ ومتعلّقةٌ بمجمل العلم الديني غالباً، لذا سنحاول تحليل البحوث المطروحة بالتركيز على العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة.

1 . تعابير العلم الديني

إنّ نوعية التعبير عن أساس العلم الديني ومرتكزاته تعكس أصوله وجذوره ومضمونه وأهدافه. فكما أن تعبير «أسلمة العلم» يختلف عن تعبير «العلم الديني»، وكما أن تفاسير العلم الديني بأنه «علمٌ ينبني على الحضارة الإسلاميّة»، و «علمٌ يختص بتبيين الكتاب والسنة»، و «علمٌ متعارضٌ مع المكتسبات العلميّة البشريّة» (حسني، 1390هـ ش، 2011م، ص: 52)، و «علمٌ متطابقٌ مع الواقع» (جوادي، 1391هـ ش، 2012م، ص: 76)، لها انعكاساتها المختلفة في الأجواء العلمية في المجتمع، كذلك تفرز التعابيرُ المختلفةُ لمرتكزات العلم الديني انعكاساتٍ واستحقاقاتٍ متباينةً. ولما كان التنبّهُ لهذه التعابير ذا دورٍ مساعدٍ في فهمٍ أدق للعلم الديني واتجاهاته، كان من الضروري هنا الإشارة إلى بعض هذه التعابير والمصطلحات:

1 . الإطار المرجعي (پارادايم): الإطار المرجعي هو نوعٌ من النظرة الأساسيّة لموضوع

العلم تدل على أنه بتغيير تلك النظرة تتغير الأنظمة العلمية أيضاً (ريتزر، 1389هـ ش، 2010م، ص: 631). على الرغم من أنّ حسين بستان يعتقد بأن الإطار المرجعي لكوهني ينمّ عن نزعة نسبية، ويكتفي بوصف الوضع الموجود، ولا يحمل طابعاً تكليفياً ينبغيّاً، إلّا أنه يعتقد أن هذا الاصطلاح يُعدّ في الظرف الحالي تعبيراً مناسباً لـ «علم الاجتماع الإسلامي»، ويمكن تلافي نواقصه وثغراته بإعادة تعريفه (بستان، 1390هـ ش، 2011م، ص: 7ـ11). النقطة الجديرة بالانتباه هي أنه لا يمكن تفريغ المفاهيم من لوازمها المعنائية بحسب رغباتنا. لذلك من الضروري بدل استخدام هذا المصطلح، الاستعانة بتعبير مناسبٍ شفّافٍ غيره.

2 . الفكرة (انگاره): الفكرةُ أوسعُ وجهٍ للتوافق في إطار العلم الواحد، وتعمل باتجاه الفرز بين مجتمعٍ علميٍّ ومجتمعٍ آخرَ. الفكرة تعرِّف النماذج المحتذاة والنظريات والمناهج والأدوات الموجودة في نظامٍ علميٍّ، وتجعلها مترابطة في ما بينها (ريترز، 1389هـ ش، 2010م، 632). الفكرة الاجتماعيّة أرضيّةٌ تجعل عمل الفرد وإدراكه في ظرفٍ معيّنٍ ممكناً، وتضفي المعنى على الرموز والبضائع والمؤسسات (صفي خاني، 1391هـ ش، 2012م، ص: 126). الفكرة الاجتماعية مرادفةٌ لمصطلح الإطار المرجعي (پارادايم)، والبعض استخدموا هذا المفهوم لمجرد تحليل مرتكزات علم الاجتماع الإسلامي.

3 . المنهج الأساسي أو الأصول الموضوعة: يعتبر پارسانيا «علم المناهج الأساسي» اصطلاحاً مناسباً، ويقترح «الأصول الموضوعة» كتعبيرٍ آخرَ (پارسانيا، 1390هـ ش، 2011م، ص: 20 و 21).

4 . التراث: يشدد العطاس على مفهوم التراث للتفكيك بين مباني علم الاجتماع المستقل عن علم الاجتماع الغربي، ويرى أن العالَم الإسلامي يفتقر لمثل هذا التراث (قانعي راد، 1388هـ ش، 2009م، ص: 14 و 15).

5 . المدرسة: البعض يعتبرون مصطلح المدرسة (المذهب) تعبيراً مناسباً. والمدرسة عبارةٌ عن أسلوبٍ لحل المسائل العلميّة (عابدي، 1392هـ ش، 2013م، ص: 178). عادة ما تشيّد مدرسة علم الاجتماع الإسلامي على أساس مجموعةٍ من المعتقدات البديهيّة

والمفروضات المسلم بها. وتطرح مفاهيم المدرسة تحت عناوين القبليات والأصول الموضوعة (تنهائي، 1376هـ ش، 1997م، ص: 15). ويعد مفهوم المدرسة أنسب التعابير لجامعيته وشموله وماضيه التاريخي.

وفي خصوص عنوان «العلم الاجتماعي المبتني على الإسلام» تستخدم أيضاً تعابيرُ متفاوتةٌ متعدّدةٌ، بيد أن تفاوت التعابير على هذا المستوى يشي بتفاوت الرؤى والتصوّرات حيال أساس علم الاجتماع الإسلامي وأصله. البعض، ولأنهم يظنون أن علم الاجتماع الإسلامي مهمّةٌ صعبةٌ أو لا تقبل التحقق أصلاً، يذكرون هذه الفئة من المعارف بعناوين الإلهيّات الاجتماعيّة، وفلسفة العلوم الاجتماعيّة، والفكر الاجتماعي، أو النظريّة الاجتماعيّة (**محدّثي**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 98)، لكن الذين يؤمنون بإمكانيّة مثل هذا الحقل العلمي يستخدمون هذا التعبير نفسه (علم الاجتماع الإسلامي) في الغالب. جديرٌ بالذكر أن صفة الإسلامي في هذا التعبير لا يقصد منها ماهية العلم، بل لمجرد تمييز ذلك العلم عن سائر النظم العلميّة.

2 . اتّجاهات العلم الديني

جرى تبويب اتّجاهات العلم الديني من زوايا متنوعةٍ وبمعاييرَ متفاوتةٍ إلى حدٍّ ما:

1 . طبقاً لأحد هذه المعايير، تتوزع اتجاهات العلم الديني إلى فئتين عامتين هما: الإمكان والامتناع، وتقسّم الاتجاهات الإمكانية إلى نسبية وواقعية (**حسني**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 2 و 3).

2 . يذهب بستان من منطلق التوفيق بين العلم والدين أو دور الدين في تدوين العلم، إلى وجود اتجاهات أقلية (اتجاهات الحد الأدنى)، واتجاهات وسيطة، واتجاهات أكثرية (اتجاهات الحد الأقصى) (**بستان**، 1378هـ ش، 1999م، ص: 112).

3 . من زاويةٍ مناهجيةٍ، يعتقد سوزنچي باتجاهات أصالة النقل، واتجاهات أصالة التجربة، واتجاهات التنوع المنهجي (**سوزنچي**، 1389هـ ش، 2010م، ص: 194).

4 . ويرى باقري، في ضوء طريقة التعاطي مع العلوم الحديثة، أن اتجاهات العلم الديني ممكنة التصنيف إلى: استنباطيّةٍ، وتهذيبيّةٍ، وتأسيسيّةٍ (**باقري**، 1390هـ ش، ص: 106).

5 . وفق نظرةٍ حضاريةٍ، يوزع المجمع العلمي نظريات العلم الديني إلى تهذيبيةٍ، ومبنائيةٍ، وما بعد مبنائيةٍ، ومناهجَ مضافةٍ (**محمدي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 28).

بغض النظر عن الحسنات والهفوات التي قد تنسب لكلٍّ واحدٍ من هذه التصنيفات، يبدو أن بالمقدور تبويب تلك الاتجاهات بنحوٍ أكثرَ جامعيةً وشمولاً.

يطمح العلم الديني من ناحيةٍ إلى رسم العلاقة بين العلم والدين، ومن ناحيةٍ أخرى يتكوّن في ضوء العلوم الموجودة وعلى أساسها. إن نوع المواقف التي تتخذ في اتجاهات العلم الديني حيال هذين الموضوعين تميز ماهيتيهما أحدهما عن الآخر. من هذه الزاوية، يمكن أولاً تقسيم مجمل الاتجاهات إلى طائفتين عامتين هما: الإمكان والامتناع، كما أن الاتّجاهات الإمكانيّة ممكنة التقسيم إلى تهذيبيّةٍ وتأسيسيّةٍ. وتشمل الاتّجاهاتُ التأسيسيّةُ اتّجاهاتٍ استنباطيّةً، وفلسفةَ منهجٍ، وفلسفاتٍ مضافةً. ولا ريب في أن هذا التبويب سيعاني هو الآخر من نواقص وثغراتٍ، ولكن بسبب أن الهدف المحوري من تبويب الاتجاهات في هذه الدراسة هو عرضُ صورةٍ أجمعَ وأكثرَ شمولاً للاتجاهات بهدف تشخيص حالات التقارب والتنافر في ما بينها على جبهةٍ واسعةٍ هي جبهة نهضة العلم الديني، لذا يستشف أن بالمستطاع التوصل إلى نتائج أوضح على أساس هذا التبويب.

2 ـ 1 ـ امتناع العلم الديني

يمكن تصنيف معارضي العلم الديني إلى ثلاث طوائف:

1 . طائفةٌ مثل **عبد الكريم سروش ومصطفى ملكيان** ترى أن العلم الديني لا غير ضروريٌّ وحسب، بل وغيرُ متاحٍ وغيرُ ممكنٍ أيضاً لأنّه متناقضٌ داخليّاً مع ذاته من ناحيةٍ منطقيّةٍ (**ملكيان**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 319).

2 . إلى جانب الرؤية أعلاه هناك رؤية علي پايا الذي يميّز بين العلم والتقنية ويقول: مع أن العلم الديني غيرُ ممكنٍ إلّا أن التقنية الدينيّة ممكنةٌ، بل إنها قد تحققت بالفعل في بعض الحالات. إنه يرى للعلوم الاجتماعيّة شأناً تقنيّاً، لذلك يمكن من وجهة نظره أن تكون دينيّةً وبالمقدور تبيئتها وإضفاء الطابع المحلي عليها (پايا، 1390هـ ش، 2011م، ص: 274).

3 . فريقٌ آخرُ يميلون إلى العلم الديني لكنهم يعتقدون أنّ إنتاجه في الظروف الراهنة ولأسبابٍ شتّى صعبٌ (**أردكاني**، 1392هـ ش، ص: 32)، أو ربما متعذرٌ (**نصيري**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 630).

الركيزة الرئيسيّة لاتّجاهات الامتناع هذه هي القراءة الإيديولوجيّة للعلم الديني. بصرف النظر عن الدوافع الشخصيّة وغير المعرفيّة التي تسهم للأسف في جانب ملحوظٍ من هذه الممانعات، فإن المضمون الرئيسي لهذه الاتّجاهات هو عبارةٌ عن إشكالاتٍ ومؤاخذاتٍ يعتقد أصحابها أنها يمكن أن تَرِد على العلم الديني. من هنا كان السبيل الأنسب لتقييمها الدقيق التركيز على هذه الإشكالات. وبالمستطاع تنظيم كل الشبهات الواردة على العلم الديني ضمن المحاور الثلاثة هي: «فصل العلم عن الدين»، و «النسبية في العلم الديني»، و «ضرورة إنتاج علمٍ دينيٍّ». ولمّا كان مُنظِّرو العلم الديني قد قدّموا ردوداً دقيقةً إلى حدٍّ ما على كلِّ واحدٍ من هذه الإشكالات، لذا سيبقى الغرض الأساسي من هذا التنبيه الالتفات إلى مزالقَ جديرةٍ بالنظر في مضمار إنتاج العلم الديني وخصوصاً علم اجتماعٍ إسلاميٍّ. مضافاً إلى أننا نحاول تقديم البحوث حول هذه المحاور نفسها.

2 ـ 2 ـ إمكان العلم الديني

تشمل الرؤية القائلة بإمكانية العلم الديني طيفاً واسعاً من تصوراتٍ وآراء تعتقد أولاً أن العلوم الإنسانيّة الموجودة راهناً هي علومٌ ناقصةٌ وتعاني من عيوبٍ وثغراتٍ. وثانياً يرى أصحابها أن بالإمكان عن طريق التوفيق بين العلم والدين، إقامة العلم على أساسٍ متينٍ من الدين. طبعاً بسبب التصورات المتباينة لمنشأ هذه النواقص ودرجاتها وكيفية إسهام الدين في سدّها وردمها، تكوّنت اتجاهاتٌ مختلفةٌ تقريباً بدءاً من الاتجاهات التي توصي بتنقيح الموضوعات وتهذيب العبارات (القضايا) وصولاً إلى اتجاهاتٍ تقول بتغييراتٍ عميقةٍ أساسية في النظام الحضاري. النقطة الجديرة بالتأمل هي أنه متى ما جرى تصوُّر هذه الاتجاهات وكأنها منقطعةٌ بعضها عن بعض برزت اختلافاتها وتبايناتها أكبر مما هي عليه فعلاً، ولكن إذا نظر لها باعتبارها طيفاً واحداً فلن تنخفض التعارضات في ما بينها وحسب، بل وستعوِّض حسناتُ كلِّ واحدٍ منها سلبياتِ ونقاطِ ضعف الاتّجاهات الأخرى.

2 ـ 2 ـ 1 ـ النظريّات التهذيبيّة

يعد المنحى التهذيبي نموذجاً أوليّاً لمواجهةٍ فاعلةٍ خاضها العالم الإسلامي حيال الهيمنة العلميّة للعالم الحديث. إن ازدهار الحضارة الغربية الحديثة أصاب المسلمين بدايةً بنوعٍ من البُهت والحيرة والانبهار، فطفقوا يتعلمون العلوم الإنسانية الحديثة بطريقةٍ سطحيّةٍ غيرِ متفطنين لجذورها السابقة وتبعاتها المستقبليّة، ونزعوا إلى التحديث والتجديد بخطًى حثيثةٍ. ولكن بعد مدةٍ من الزمن حين استعاد المفكرون المسلمون ثباتهم النسبي عمدوا إلى المقارنة بين العلوم الغربيّة والعلوم الإسلامية (**موسوي**، 1391هـ ش، 2012م، ج 1، ص: 21 و 22)، ومن هذه المحطة بالذات انطلق تيار أسلمة العلوم باتجاهه التهذيبي. وحيث إنّ هذا الاتجاه فُسِّر تفسيراتٍ مختلفةً وذهبت بعض التحليلات إلى اعتبار اتجاهاتٍ عديدةٍ - تبتدِئ من اتجاهات تهذيب العبارات (القضايا) لتصل إلى اتجاهات التغيير الجذري في المرتكزات والمباني، ومن أسلوب الأسلمة عند نقيب العطاس وإسماعيل الفاروقي إلى الاتجاه الذي ساد مؤسسة الإمام الخميني (رض) ومركز أبحاث الحوزة والجامعة - تندرج ضمن إطار الاتّجاهات التهذيبيّة (**حسين نژاد**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 94)، لذلك يجب القول أنّ المراد من الاتجاه التهذيبي هنا اتجاهات على الرغم من مؤاخذاتها على العلوم الغربية لكنها تعترف بقالبها العام وتسعى إلى معالجة عيوبها في ضوء القيم الإسلاميّة.

يمكن تقسيم الاتجاه التهذيبي على المستويات المختلفة إلى: اتجاهٍ تهذيبيٍّ مسائليٍّ المحور، وموضوعيٍّ المحور، وغائيٍّ المحور، وفرضيٍّ المحور. في الاتجاه المسائلي المحور تقترح الظواهر المنسوبة إلى الدين والمجتمعات الدينيّة لدراستها دراسةً تجربيةً. أما الاتجاه الموضوعي المحور فيحاول إدخال القضايا الدينيّة الممكنة التجريب إلى دائرة العلم. وفي الاتجاه الغائي تنصبّ المحاولة على إدراج العلوم الشائعة ضمن سياق أهداف المجتمعات الدينيّة. وفي المنحى الفرضي المحور يجري التأكيد على أن العلم الديني يتحقق عندما تحل القيم الدينية محل القبليات الإلحادية (**مغربي**، 1389هـ ش، 2010م). المحور المشترك بين كل هذه الاتّجاهات الاستفادة الهادفة والمنتقاة من العلوم الحديثة لحل قضايا المجتمع الإسلامي.

العنصر الأساسي في تحليل الاتّجاه التهذيبي هو مناهجيته (أو علم مناهجه). على أساس هذا المنحى تحتوي العلوم الشائعة المعروفة على عباراتٍ صائبةٍ وغير صائبة. متى ما درس باحث هذه

العلوم برؤيةٍ إسلاميّةٍ، فقد يحتاج من أجل تدينها إلى تصحيحها وتهذيبها واستكمالها وتبريرها. يأتي التصحيح عندما تحتاج صحة عبارةٍ ما إلى قيدٍ. وبالتهذيب تتطهر ساحة العلم من العبارات الباطلة، والمقصود من الاستكمال هو إضافة معطياتٍ علميةٍ من المصادر الدينيّة إلى دائرة العلم. ومتى ما تم توجيه العلم باتجاه الأهداف الدينية كان الكلام عن التبرير والتسويغ (**حسين نژاد**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 105). وعلى هذا الأساس فإن الكثير من المفكرين المسلمين الذين يُعدُّون حسب الظاهر من معارضي العلم الديني، يمكن تصنيفهم ضمن طبقاتٍ معينةٍ من هذا الاتجاه. أما في القراءات الغالبة لهذا الاتجاه فتُطرح بحوثٌ أعمقُ تقترب به من تخوم الاتّجاهات التأسيسيّة.

يُعدُّ محمد نقيب العطاس من رواد أسلمة العلم، ويعتقد أن العلوم الحديثة بسبب انبنائها على الحضارة الغربيّة لا تستطيع إتحاف المسلمين بعلمٍ حقيقيٍّ. ولأجل التوفر على علمٍ إسلاميٍّ يجب إحلال العناصر الإسلاميّة محل العناصر المبنائية لهذه العلوم. وأبرز عناصر التراث الفكري الغربي التي ينبغي أن تُفصل عن جسم العلم هو ثنائيات الواقع والحقيقة، والنزعة العقلانية والنزعة التجربية، والنزعة الإنسانية والنزعة الدينيّة (**موسوي**، 1391هـ ش، 2012م، ج 2، ص: 44). ويُعدّ الفاروقي بدوره من الرواد والمتقدمين في هذا المضمار (**ميري**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 53)، فهو يرى أن إعادة بناء العلوم ممكنة التحقق عندما تتغير هذه العلوم بما يتناسب ومفهوم التوحيد الجذري (**باقري**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 109). يتسنى القول بناءً على كلا الرؤيتين أن أسلمة العلوم أساساً بدأت برؤية التغيير الجاد في العلوم الحديثة.

يعتقد ميرسپاه أن الاتّجاه التهذيبي لا يعني عدم الاكتراث للأسس والبنى التحتيّة، إنما الاهتمام بهذه المسائل (المناهج الأربعة) هو للاستفادة المثلى من المحتوى العلمي للعلوم المتوفرة. فهذه العلوم ليس كلُّ ما فيها خطأٌ، إنما هي مزيجٌ من الحق والباطل (**حسين نژاد**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 106). يعد بستان مفسِّراً لرؤية مركز أبحاث الحوزة والجامعة وصاحب رؤيةٍ قريبةٍ من الاتجاه التهذيبي، وهو يعرض تفسيراً للعلم الديني (راجع: **بستان**، 1378هـ ش، 1999م) والإطار المرجعي لعلم الاجتماع الإسلامي (**بستان**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 7) يفصح فيه على أحسن وجهٍ عن اعتقاده بضرورة إجراء تغييرٍ جذريٍّ في العلوم الاجتماعيّة الموجودة. في ضوء مجمل ما مرّ بنا من قولٍ يتبيّن أن الرؤية التهذيبيّة الرسميّة -وخلافاً لما هو شائعٌ- ليست إصلاحاً لعباراتٍ علميّةٍ متفردةٍ،

ولا هي حتى إصلاحٌ واستكمالٌ لبعض مرتكزات العلوم، إنما تنصبّ المحاولة في هذا المنحى على الاستفادة من التقدّم في العلوم الشائعة لإعادة إنتاج العلوم الإنسانيّة على أساس الإسلام.

في الاتجاه التهذيبي، مع أن عملية إصلاح العلوم الحديثة وإعادة تشكيلها على أساس الدين، جرت منطقتها (إسباغ الطابع المنطقي عليها) على نحوٍ مناسبٍ، بيد أن الملاحظة الجديرة بالتأمل هي أنه بتبنّي الإطار الكلي لهذه العلوم، فإن دخول الدين في ساحة العلم لن يؤدي لإنتاج علمٍ دينيٍّ، وليس هذا وحسب بل سيتحول الدين إلى منطقٍ لتبرير العلوم الغربية. إذا كان المرادُ من التهذيب والتصحيح هو إجراءَ تغييراتٍ مبنائيةٍ جذريةٍ في العلوم المتوافرة على أساس الدين، فمن الضروري في هذا الافتراض العدول عن منطق التهذيب، ومتابعة إنتاج العلم الديني بما يتناسب مع منطق التأسيس.

2 ـ 2 ـ 2 ـ النظريّات التأسيسيّة

تشدّد الاتجاهات التأسيسيّة على فكرة تعذُّر إصلاح العلوم الحديثة، وتتجه نحو إنتاج علومٍ إنسانيّةٍ إسلاميّةٍ طبقاً للقيم الدينيّة. على أساس هذا الاتّجاه تشيَّد الأنظمةُ العلميّة بما يتناغم والدين، وتتواجد التعاليم الدينية وتحضر في صميم العلم وقلبه، وتمارس دوراً جادّاً في صياغة الفرضيات والنظريات. وعلى هذا الأساس أيضاً لن تكون ثمة أصالةٌ للمنهج التجربي، بل يُدافعَ عن التعدديّة المنهجيّة (**بستان**، 1378هـ ش، 1999م، ص: 127). يتوزّع الاتّجاه التأسيسي إلى عدة اتّجاهاتٍ تأسيسيّةٍ فرعيّةٍ بسبب اختلاف هذه الاتجاهات في خصوص العناصر والركائز الأساسيّة التحتيّة للعلم الديني. في نظرةٍ عامّةٍ، يتسنّى تقسيم مجموعة هذه الاتجاهات إلى نظرياتٍ «مبنائيةٍ» و «ما بعد المبنائيةٍ».

2 ـ 2 ـ 2 ـ 1 ـ النظريّات ما بعد المبنائيّة

العنصر الأساسي في النظريّات ما بعد المبنائية هو التأكيد على الارتباط المتقابل والمتناسج بين العلم والعالِم والعالَم. كما أن ماهية العلم الحديث تُحلَّل على أنها متأثرةٌ بهوية الإنسان الحديث ولوازم العالم الحديث، يُعَدُّ إنتاجُ العلم الديني أيضاً غيرَ متاحٍ إلّا على يد عالِم متديِّنٍ وفي العالَم الديني. من الوجوه المعروفة في هذا التيار يمكن الإشارة إلى **رضا داوري أردكاني، وجميلة علم الهدى، وسعيد زيبا كلام، ومحمد رجبي، وحسن عباسي، وحسين كچوئيان، وإبراهيم فياض،**

ومهدي مشكي. ومع أن نقد العالم الحديث هو الخطوة الأولى في إنتاج العلم الديني لدى جميع هؤلاء الباحثين، ولكن بسبب الالتباس والغموض في البعد الإيجابي لهذا المنحى، أي تعيين النماذج الدينيّة للعلم والعالِم والعالَم، وأساليب تحقيق وتطبيق هذه النماذج، لا يمكن تقديم قراءةٍ واحدةٍ لنظرياتهم كلها. وبالطبع يمكن بالنظر لعمق رؤية داوري وثراء مضمونها، الاعتماد عليها كمحورٍ للبحث والاستفادة إلى جانب ذلك من الآراء المواكبة لها بشكلٍ توضيحيٍّ للخلوص إلى ملامحَ شفافةٍ قدر الإمكان لهذا الاتّجاه.

يعتقد داوري في ما يتعلق بالطابع العام لهذا الاتّجاه أنه في كلِّ عالَمٍ يظهر العلم والعالِم سويةً. العلم الحديث هو حصيلة العالَم الحديث. وقد اتجه المجتمع الحديث نحو العلوم الاجتماعيّة عندما تجلت أزماته الداخلية. واليوم حيث اشتدت أزمات الحداثة مالت العلوم الاجتماعيّة نحو الفكر ما بعد الحداثي لنقد هذا العالَم. تتكون العلوم الاجتماعيّة وتنتشر بشكلٍ متناسبٍ ومتلائمٍ مع هيكلية المجتمع. ومن أجل تحقُّق العلم الديني ينبغي تجاوز العالم غير الديني. إذا كان عالم الحداثة في الوقت الحاضر محيطاً بالكلِّ فلا مناص للخروج منه من العبور من داخله. هذا الخروج والعبور ممكنٌ عندما يتغلغل تصميمٌ للمدينة الإلهيّة إلى أعماق أرواح الناس وقلوبهم ويسيطر عليها. في مثل هذا الظرف تتوفر أرضية تأسيس علومٍ اجتماعيّةٍ أخرى (**أردكاني**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 32).

بسبب هذه الآراء تركزت نشاطات داوري الفكريّة على نقد العالم الحديث وقلما خاض في بحوثٍ إيجابيّةٍ.

في الاتّجاه ما بعد المبنائي تنكر المباني والركائز الفلسفيّة للعلم، وتعدّ منظومة العلم والعالَم والعالِم انبساطاً وتمديداً لحقيقةٍ جذريّةٍ. العنصر المفتاحي لفهم هذا الاتجاه هو معرفة تلك الحقيقة وكيفيّة التوصل إليها. يعتقد رجبي أن ثمّة في أساس العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة فكرٌ يُكتشف من القرآن مباشرةً بمنهجٍ عرفانيٍّ، ويُعبَّر عنه ويوضَّح ويُبيَّن بأسلوبٍ استدلاليٍّ (**رجبي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 221). ويرى فياض أن ذلك الإطار المعرفي هو الفطرة والحكمة القرآنية ويعتقد أن الحكمة لا صلة لها بالفلسفة والعرفان. إن هذا الإطار مقولةٌ ما بين ثقافاتيةٌ «بين ثقافيةٌ» يُقال في بُعدها العرفاني أن الإنسان إذا أخلص مدة أربعين يوماً جرت الحكمة على لسانه (**فياض**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 355). ويذكر عباسي عنوان العقلانيّة الإسلاميّة (**عباسي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 521). وتركز علم الهدى

على مفاهيم العقل، والتعقّل، وعالم العقل، فتقول: يترافق العقل مع الحكمة والمعرفة والتدبير. عالم العقل هو العالم الأعلى والنوراني الذي يتأثر به عالم الناسوت (**علم الهدى**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 685). وعلى هذا المبنى يُصار إلى تفسير عموم العلم والعالِم والعالَم.

تترشح العلوم الإنسانيّة وتنبثق من ذات الإنسان ويمكن إنتاجها في العالَم الديني. ومعيار علميتها هو حجيّتها وكفاءتها للعالَم الديني (**مشكي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 719). بناءً على مثل هذه الصورة للعوالم والعلوم ستكون العلوم الغربية مما لا يمكن للعالَم الديني اجتذابه واستقطابه. هذا أوّلاً وثانياً تعتبر نسبية المعرفة من تبعات هذه الصورة وإن كانت تبعةً غيرَ حتميةٍ لها. ولهذا السبب يوافق البعض هذه النسبية ويعتقدون أن مفاهيمَ من قبيل القانون والشمولية غيرُ موجودةٍ بتاتاً في العلوم الاجتماعية. ثمة في أحسن الافتراضات فهومٌ خاصةٌ تتعين قيمتها واعتبارها على نحوٍ ثقافيٍّ (**كچوئيان**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 380)، غير أن فريقاً آخر يحاولون تجاوز منزلق النسبية هذا بسلامٍ مستعينين بمناهجيةٍ مناسبةٍ.

بشكل عامٍّ يمكن رصد ثلاثةِ اتجاهاتٍ مناهجيةٍ في النظريات ما بعد المبنائية. حجر الأساس في بعض التصورات هو المنهج العرفاني واكتشاف الحقائق من مصادرَ وحيانيةٍ (**رجبي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 221). وفي رؤيةٍ أخرى يُعدُّ المنهج النقلي هو المنهج المحوري الذي يجري التأكيد عليه، حيث يتحدث الدين عن مناهجية الموضوعات تزامناً مع بيانها. يذكر القرآن الكريم أساليب اكتساب المعرفة بعنوانٍ كلّيٍّ هو «التفقه»، وللتفقه في الدين قواعده النابعة من الدين (**عباسي**، 1391 هـ ش، 2012م، ص 534). بالتفقه في القرآن تحصل مناهجُ محددةٌ لفهم الظواهر الاجتماعية، مناهجُ من قبيل السير والتموضع في النص، والنظر والمشاهدة الفعالين، والتدبر والتعقل (**رجبي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 230). والركيزة الأصلية في الاتجاه الثالث هي المنهج العقلي بالقراءة القرآنية للتعقل. ويعتبر العقل ذا حيثيتين اثنتين على الأقل: حيثيّةٍ معرفيّةٍ تعمل على اكتشاف الواقع وحيثيّةٍ سيطريّةٍ أو إشرافيّةٍ تدبر عملية الوصول إلى الفضيلة (**علم الهدى**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 686).

في النظريّات ما بعد المبنائية على الرغم من تحليل الأسس العميقة للعلم الديني، إلّا أنه لا تزال هناك سحبٌ من الغموض الجاد تحيط بمناهجيتها: أولاً لا يمكن التشخيص بنحوٍ صحيحٍ بأيٍّ منهجٍ يمكن استخراج وتبيين مرتكزات العلم، أيْ الحكمة والفطرة، من المصادر الدينية، والمقصود

هنا تبييناتٌ لا تكون فلسفيّة على الرغم من أنها أنطولوجيةٌ، وحالاتُ شهودٍ عرفانيةٌ تُبيَّن بمنهجٍ استدلاليٍّ. إذا كان المراد هو المنهج التركيبي فيجب إيضاح ما فرق هذا المنهج عن المنحى الصدرائي (نسبةً إلى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي). وإذا كان المقصود التفقه في الدين فمن غير الواضح ما هو فرقه عن المنهج الاجتهادي. كذلك إذا كان ثمة صلةٌ حقيقيّةٌ بين العلم والعالِم والعالَم فلا مفرّ من النسبية في المعرفة.

2 ـ 2 ـ 2 ـ 2 ـ النظريّات المبنائية

تُعدُّ المبنائية تياراً محوره التحول في العلوم الإنسانيّة وتدّعي أن هذه العلوم قامت على أساس الفلسفة الإلحاديّة وتعمل في سياق تحقيق أهداف العالم الحديث. ليست الحداثة ثمرة الإنسان الحديث، إنما في خضم الحضارة الحديثة يُصنعُ الإنسانُ الحديث. وعلى ذلك، يرى هذا الاتجاه أنّ التحوُّلَ في العلوم الإنسانيّة الموجودة غيرُ ميسورٍ أو غيرُ مفيدٍ إلّا عن طريق التحول في بناها التحتية. بناءً على هذا الاتجاه، للعلوم الإنسانية الاجتماعيّة مبانيها وركائزها الأنطولوجيّة والأنثروبولوجيّة والإبيستيمولوجيّة الخاصة. إنتاجُ العلم الديني ممكنٌ عن طريق إنتاج هذه الركائز من مصادر الدين وبما يتناسق والرؤية الكونيّة الإسلاميّة. ولكن ثمة اختلافاتٌ في وجهات النظر في ما يتعلق بكيفية التمهيد للبنى التحتية للعلم الديني، ويمكن تصنيف وتحليل هذه التصوّرات المتفاوتة في نطاق ثلاث نظرياتٍ هي النظريّة الاستنباطيّة، ونظريّة فلسفة المنهج، ونظريّة الفلسفات المضافة.

أ ـ النظريّة الاستنباطيّة

يشدد النموذج الاستنباطي على إنتاج العلم الديني من المصادر الدينية ذاهباً إلى أن الدين ينطوي على علومٍ متنوعةٍ ويجب استنباط مواد العلم منه وتنظيمها ليمكن بذلك تنظيم هيكلية العلم (**باقري**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 107). تتمثل الركيزة الأصلية لهذه النظرية في التركيز على تنمية المنهج التفقهي وتشمل طيفاً واسعاً من التصورات يمتد من التصورات السطحية حتى التصورات المعقدة. من بين الشخصيات المعروفة التي تتبنى هذه الرؤية يمكن الإشارة إلى آية الله محيي الدين حائري شيرازي، وآية الله علي عابدي شاهرودي، ومهدي هادوي طهراني. وحسب المصادر المتوفرة يتاح القول أن رؤية آية الله عابدي شاهرودي تمتاز بأكبرِ درجةٍ من التناغم مع المنهج التفقهي، لذا سنعمد إلى توصيفٍ وتحليلٍ بالاعتماد عليها وفي ضوئها.

في هذا الاتجاه يكتسب العلم معناه طبقاً لنظريّة الكشف، ويتقسم إلى قسمين: عامٍّ واكتسابيٍّ. ويعتبر الدين حاكياً عن الواقع وعن نفس الأمر، وبالنتيجة يعتبر العلم والدين متناسقين متناغمين في مرتبة البديهيات والإبلاغ (**شاهرودي**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 197). ولا تعني هذه العبارة سوى أن قانون الملازمة العقلية لا يمكن البحث عنه إلّا بين المعطيات الضروريّة للعقل والدين، وليس في ثنايا الدين والعقل غير المعصومين والذين قد يقعان في أخطاء. لأجل إنتاج العلم الديني من الضروري الاستفادة من المنهج الاجتهادي الشامل. ومثل هذا المنهج هو عبارةٌ عن استخراج القضايا والعبارات والأحكام من النصوص الدينية بحسب المباني والقواعد الناتجة عن تلك النصوص وسائر الاكتشافات التي يؤيدها الشرع (م ن، ص: 211).

يعتقد آية الله شاهرودي أنه يمكن بالتدقيق في المصادر الدينيّة رصد فئتين من العلوم:

1 . علومٍ دينيّةٍ خاصّةٍ يتولى الدين بما هو دينٍ تعليمها وتبيينها وتطبيقها.

2 . علومٍ دينيّةٍ عامّةٍ يمكن استخراج مرتكزاتها ومبانيها من النصوص الدينية. من ناحيةٍ أخرى للعلم الديني مرتبتان: عامّةٌ واجتهاديّةٌ. المرتبة العامة هي تلك التي يفصح عنها الدين والعقل على السواء، بينما المرتبة الاجتهادية للعلم الديني منوطةٌ بممارسة الاجتهاد في المصادر الدينية. استخراج العلم الديني العام بالأسلوب الاجتهادي يعني أنه بعد تنظيم مباني ومرتكزات العلم المعني يُصار إلى تشخيص مسائله وقضاياه فتحلل وتستنبط بمنهجٍ اجتهاديٍّ (م ن، ص: 217). المراد من العلوم الإنسانية الدينية العلم الديني العام الاجتهادي والممكن إنتاجه بمنهجٍ اجتهاديٍّ مناسبٍ.

علم الفقه هو نموذج العلم الديني الاستنباطي. وكما أن علم الفقه ينبني على علم الأصول، يحتاج إنتاج العلوم الأخرى أيضاً إلى أصولٍ اجتهاديّةٍ عامّةٍ. تعبر هذه الأصول عن قوانين استنباط العلوم الدينيّة (م ن، ص: 220). الفقه والفقاهة (التفقه) يعادلان علم الدين، وما يُعرف اليوم بأنه فقهٌ ليس سوى جزءٍ يسيرٍ جدّاً من الفقه. لأجل رفع مستوى الفقه بغية التنظير للعلوم الإنسانيّة من الضروري أن يتجاوز موضوعُه وغايتُه ومِلاكاتُه الفقهَ الفرديَّ وأن تُعرَّف هذه الثلاثةُ (موضوعُهُ وغايتُهُ ومِلاكاتُهُ) وتُشخَّص حول مدار المصلحة العامة ومقاصد الشريعة العامة (**أرسطا**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 87). بمثل هذا المنهج سيمكن استنباط واستخراج كل أبعاد العلوم الاجتماعية

وطبقاتها وجانبٍ كبيرٍ من قضاياها ومسائلها من المصادر الدينيّة، وتنظيمها وإضفاء بنيةٍ علميةٍ منتظمةٍ عليها.

في تحليل النموذج الاستنباطي، تُعدُّ قضيّة الحجية وتوكّؤ العلم على الدين عنصرين محوريين. الحجية وإثبات دليلية الدليل من المباحث المهمة والمعقدة التي تدرس وتحلل بالتفصيل في علم «أصول الفقه». النقطة الأساسية في مناهجية العلم الاجتهادي هي أنه بخلاف النقد الذي يسجله بعض النُّقّاد حيث يتهمون الاتجاه المذكور بجعل العلومِ التجربية نقليةً (تنقيل العلوم التجربية إنْ صحّ التعبير)، فإن منظريه الأصليين يعترفون بمعيار التجربة، ويعتقدون أوّلاً أن التجربة تؤيد المعطيات الدينية، وما عدا الحجية يحتاج العلم الديني من أجل تثبيت علميته إلى المرور بمعيار التجربة (**حائري**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 92). وثانياً معيار كفاءة العلوم الدينيّة تابعٌ للأهداف الدينيّة، ونجاح الأنظمة العلميّة في سياق تحقيق هذه الأهداف ممكن التقييم بواسطة التجربة (**هادوي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 1690). وعليه، فالنظريّة الاستنباطيّة، مع أنها تعمل حول محورية النقل، لكنها تشدّد أيضاً على ضرورة المناهج العقلية والتجربية المعتبرة.

إنتاجُ علومٍ اجتماعيّةٍ إسلاميّةٍ على أساس النظريّة الاستنباطيّة يستلزم أولاً استخراج مرتكزات أنطولوجيا المجتمع من مصادرَ دينيّةٍ، وتنظيم وهيكلة الأصول المنهجيّة أي «أصول الفقه الاجتماعي»، ومن ثَمَّ تحرّي الموضوعات والمسائل الاجتماعيّة للمجتمع الإسلامي في المصادر الدينية، وذلك لصياغة القضايا موضع الحاجة كفرضيّاتٍ علميّةٍ لتحليلها واستنباطها بمنهجيّة الاستنباط الشامل. بغية تبديل الفرضيّات إلى نظريّاتٍ علميّةٍ ودينيّةٍ من الضروري أولاً أن تُعنى هذه الفرضيّات بمصلحة المجتمع التوحيدي وأن تكون من الموضوعات والمسائل الواقعيّة للمجتمع الإسلامي. وثانياً أن تتحلى بالكفاءة اللازمة من خلال مرورها بمعيار التجربة في سياق التمهيد للمقاصد العامّة للشريعة وتحقيقها.

في النموذج الاستنباطي، مع أن كيفية الحجية وانتساب العلم إلى الدين يشخّصان بشفافيةٍ أكبرَ، وتُعرض صورةٌ أدقُّ نسبيّاً لآلية استخراج الفرضيّات والقضايا العلميّة من المصادر الدينيّة، وذلك عن طريق مدّ جسور بين الفقه والعلوم الاجتماعيّة، مع ذلك لا تزال تكتنفه بعض النقاط الغامضة المهمة، ومنها:

1 . تَنْصبّ المحاولة في هذا الاتجاه، وعلى الرغم من التأكيد على المرتكزات الفلسفيّة للعلم، تنصبّ على استنباط هذه المرتكزات (المباني) من النصوص الدينيّة بمنهجيّةٍ اجتهاديّةٍ، ولكن يبقى هناك سؤالٌ بلا جوابٍ هو: كيف يمكن استخراج أمورٍ فلسفيّةٍ بجهازٍ غيرِ فلسفيٍّ.

2 . يَطرح منظِّرو هذا الاتجاه معياراً عامّاً هو المرور بمحك التجربة لإنتاج علمٍ شموليٍّ كونيٍّ، بيد أنهم لا يُوضِّحون ما الذي ينبغي فعله بكمٍّ هائلٍ من القضايا الدينيّة التي لا تخضع للتجربة.

ب ـ نظريّة فلسفة المنهج

مكتب مجمع العلوم الإسلاميّة في قم هو الذي يتابع أكثرَ من سواه نظريّة المناهج المضافة. لقد أسس المرحوم السيد منير الدين حسيني هذا المكتب بمنحًى حضاريٍّ لإنتاج العلم الديني. إنه يعتقد أنّ العلومَ ظواهرُ حضاريّةٌ وتتشكّل بأشكالٍ مختلفةٍ بما يتناسب مع الحضارات المختلفة. ولذلك يذهب إلى أن العلم الديني غيرُ ممكنٍ الإنتاج إلّا على خلفيةٍ حضارةٍ دينيّةٍ، وقد شدد على نقد الحداثة مؤسّساً لفلسفة نظام الولاية باعتبارها منطقاً عامّاً ومنسِّقاً لأنواعٍ خاصّةٍ من المنطق. يقوم هذا الاتجاه على أساسٍ ثلاثيٍّ يتمثل في: الأمور ما بعد المبنائيّة، والمباني الفلسفيّة، والمنهج الاجتهادي. وبعبارةٍ أخرى، يتسنى اعتبار هذه النظريّة قراءةً تركيبيّةً ومتكاملةً للاتجاه ما بعد المبنائي والنموذج الاستنباطي. الشخصيّات البارزة في هذا التيار هم **ميرباقري وپيروزمند**. ويمكن تحليل هذه النظريّة بناءً على آراء المرحوم **حسيني وميرباقري** باعتبارهما المنظرين الأصليين لها.

تقوم نظريّة فلسفة المنهج على ثلاثة أصولٍ رئيسيّةٍ هي: تقابل الحق والباطل، والآصرة المنتظمة بين المجتمع والعلم، ومبدأ اتجاهية العلوم (أنّ العلوم متّجهةٌ). يعتبر المجتمع والتاريخ انعكاساً للولائيّة والنظام الإرادي للأفراد، وتحلل الظواهر الإنسانيّة والاجتماعيّة على هذا الأساس. من هذه الزاوية، تسري في العالم ولايتان اثنتان: الولاية الإلهيّة وولاية الطاغوت. الانتماء الإرادي للأفراد لأحد هذين السياقين هو الذي يتسبب في انطلاق التاريخ الإنساني المكتظ بالاضطرابات فتتشكل المجتمعات والحضارات المتضادة ويظهر تضاد النور والظلام في متن الحياة الاجتماعيّة للبشر. وبمحوريّة نوع الولاية (الولاية الإلهيّة أو ولاية الطاغوت)، يُشادُ نظامُ المجتمع والعلم بما يتناسب مع

تلك الولاية (**موسويان**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 52). وبناءً على هذا الأساس نفسه، تُعدُّ الحرب الحضاريّة من المبادئ التي لا مناص منها، وتعتبر العلوم الإنسانيّة وخصوصاً العلوم الاجتماعيّة من الأدوات والمعدات المهمة في تلك الحروب.

الدلالة الواضحة على الحرب الحضاريّة هي حصريّة إنتاج العلم الديني في خلفية حضارةٍ دينيّةٍ وتحاشي العلوم غير الدينية. ولهذا تُمْنْطَقُ عملية إنتاج العلم الديني في ضوء إنتاج الحضارة الإسلامية. المفهوم المفتاحي في هذه العمليّة هو الاختيار والإرادة الإنسانيّة الحرة. من هنا تعتبر العلوم الإنسانيّة علوماً تُعنى بالكائن الحرّ المختار وتستطيع تغيير الاتّجاهات الاجتماعيّة. من جهةٍ تعتبر هذه العلوم قوانينَ تسود أطر الاختيار، ومن جهةٍ ثانيةٍ تعمل على تخمين ردود أفعال الأفراد والتنبؤ بها والسيطرة عليها. بعبارةٍ أوضحَ، يتم إنتاج علومٍ إنسانيّةٍ اجتماعيّةٍ لتقوم بتشخيص نظام الإرادات، ولتحصل -على أساس نسبية الإرادات- على قوانينَ أفضلَ للسيطرة (**ميرباقري**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 113). وفوق كلِّ هذا تُنتَجُ العلومُ الإنسانيّة الاجتماعيّة أساساً متأثرةً بالنظام الإرادي للأفراد، ويوجد النظامُ القيمي في صميمها.

تدل كيفيّة تعيين العلاقة بين العلم والقيمة في رؤية المجمع العلمي على أن العلوم الإنسانيّة تكوّنت أساساً بطريقةٍ قيميّةٍ، والواقع أن التوصيف العلمي تابعٌ للنظام القيمي. وبتعبيرٍ معرفيٍّ: العقل النظري تابعٌ للعقل العملي. الإنسان في حيز العقل العملي إما أنَّ له تَوَلٍّ بولايةٍ فتكون معرفتُهُ نورانيةً، أو ليس له تَوَلٍّ بولاية وبذلك تكون معرفته ظلمانية. وعلى هذا الأساس تتواجد الظلمة والأنوار في ماهية التوصيف (م ن، ص: 124). على أساس مثل هذه الآصرة التي تطرح بين الأنظمة العلمية والقيمية، يمكن تصور نموذجها النظري المتطابق مع الاتجاه ما بعد المبنائي للعلوم بثلاثة أضلاعٍ هي: العلم الديني والعالِم الديني والعالَم الديني. يقوم العلم الديني على أساس دوافع العالِم الديني، وعادةً ما تكون دوافع العلماء نابعةً من الاحتياجات الاجتماعيّة. ومن هذا المنطلق تتركز نشاطات المجمع العلمي على إنتاج منطقِ حياةٍ عامٍّ للعالَم الديني.

بناءً على هذه النظرية تفرز الحضاراتُ المختلفة احتياجاتٍ تتناسب مع أهدافها، وتصمِّم لتأمينها أنظمةً إنتاجيةً واستهلاكيةً مناسبة. إنتاج العلم الديني قائمٌ على الشعور بالحاجة ونظام الاحتياجات في الحضارة الدينية. يعتقد ميرباقري أن الأفراد يتصرفون داخل مناخِ عقلانيّةٍ اجتماعيّةٍ،

وهذه العقلانية هي أساس القرارات الصغيرة والكبيرة. يروم الغرب أن تكون هذه العقلانيّة علمانيّةً لكن ميرباقري يعتقد أن العقلانيّة العلمانيّة يجب أن تتبدل إلى عقلانيّةٍ دينيّةٍ. تشمل العقلانيّة الدينيّة العقلانيّة النقليّة، والعقلانيّة التجريديّة، والعقلانيّة التجربيّة. الخطوة الأولى للحؤول دون خلق تحديّاتٍ في قرارات المجتمع هي إقامة تناسقٍ وانسجامٍ بين هذه العقلانّيات (ميرباقري، 1392هـ ش، 2013م، ص: 43 و 44). ولأجل تحقيق هذا الانسجام يعتقد المرحوم حسيني أن عملية إنتاج العلم الديني لها المراحل التالية:

1 . تأسيس فلسفةٍ (منهجٍ) عامّةٍ لها القدرة على التغيير والحركة على أساس الفكر الديني.

2 . تأسيسٍ فلسفةٍ (منهج) دينيّةٍ على أساس الفلسفة العامّة.

3 . تأسيسٍ منهجٍ عامٍّ للبحث وإنتاج العلم.

4 . إنتاج مناهجَ خاصّةٍ في شتى مجالات العلوم (حسيني، 1390هـ ش، 2011م، ص: 132).

بعد توفير هذه البنى التحتيّة يُتوقَّع أن تتوفر القابليّة على إنتاج العلم ومن جملة ذلك العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة، واستثمارها والاستفادة منها.

رؤية المجمع العلمي مع أنها تُعدُّ -من خلال توفير البنى التحتية لإنتاج العلم الديني- نظريّةً منسجمةً متناسقةً نسبيّاً وذاتَ سياقٍ منطقيٍّ، لكنها بسبب تقديمها النظام الإرادي على النظام العلمي، تعاني من نزعةٍ نسبيةٍ لا يمكن تجاوزها أو الالتفاف عليها. يعترف المرحوم حسيني بهذه النسبية ويعتقد أن العلم أساساً ليس كشفاً بل هو حصول نوع من النشاط والفعل له صبغةٌ ذرائعيةٌ أداتيةٌ، وتابعٌ للدوافع والمحفزات (م ن، ص: 151 و 152). يحاول ميرباقري التقليل من وطأة هذه الثغرة عن طريق تركيب مناهج البحث. إنه يؤكد على أن المناهج المضافة لا تتغيّئ تجاهل مكانة الدراسات التجربية والشهودية والنظرية، وإنما تسعى إلى إقامة علاقةٍ بين الحسابات النظريّة والمشاهدات الروحيّة والتجربيّة على أساس التعبد بالوحي (**ميرباقري**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 46). النقطة الجديرة بالتفطن هي أن هذا الاتجاه يشدد على دور

تهذيب النفس في اكتساب العلم النوراني الإسلامي أكثر من الاتجاهات الأخرى.

على أساس هذا الاتّجاه تكتسب العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة قابليّتها للظهور والانبثاق (إمكانيّة إنتاجها) في مناخ العقلانيّة الاجتماعيّة الإسلامية، وتخوض في تبيين وتفسير النشاطات الاجتماعيّة والسيطرة عليها عن طريق المشاهدة الفعالة ومطالعة العوامل المؤثرة في النظام الإرادي للأفراد. تبدأ عملية إنتاجها من تدوين فلسفة منهجٍ للعلوم الاجتماعيّة على أساس فلسفة المنهج العامة، ثم تنظم مناهجيّتها بما يتلاءم والمناهجيّة العامّة. وفي حيز البحث والتحقيق، تراعى محورية المنهج التفقهي، ويستفاد أيضاً من المناهج العقليّة والشهوديّة والتجربيّة ويعد ذلك متاحاً ومسموحاً به، بل وضروريّاً في بعض الحالات.

على الرغم من المكتسبات العلميّة المهمّة التي تستبطنها نظريّة المناهج المضافة، إلا أنها تعاني من إشكالاتٍ جادّةٍ، كما يلي:

1 . النزعة النسبية من اللوازم الأكيدة لهذا الاتجاه، والاعتراف بالمناهج التجربية والعقلية تبعاً للمنهج النقلي وفي مرتبةٍ تاليةٍ له، لا يمكنه تلافي هذا النقص ومعالجته.

2 . بناءً على ربط العلم الديني بالعالَم الديني والاعتراف بعدم تحقق نموذج العلم الديني لحد الآن (حسيني، 1390هـ ش، 2011م، ص: 134)، يتكرس الاعتقاد بأن تحقق هذه العلوم غيرُ متاحٍ في الظروف الراهنة أيضاً.

3 . يصار في هذا الاتّجاه إلى تجاهل أفكار المفكّرين المسلمين بسبب عدم منهجيّتها، ويجري أيضاً تجاهل التقدّم العلمي في المجتمعات غير الإسلاميّة بسبب ماهيّتها الإلحاديّة. مقتضى مثل هذا المنحى البدء من نقطة الصفر وإنتاج العلم بذهنيّةٍ ودوافعَ بعيدةٍ عن تأثيرات العوامل المعرفية وغير المعرفيّة، والحال أن مثل هذا الشيء غيرُ ممكنٍ بناءً على هذا الاتجاه نفسه.

ج ـ نظريّة الفلسفات المضافة

تبحث نظرية الفلسفات المضافة عن مباني العلوم في الأجهزة والمنظومات الفلسفية. ولكن

بسبب اختلاف الآراء حول طاقات وإمكانيات المدارس الفلسفية الحالية، فقد تكوّنت اتجاهاتٌ متفاوتةٌ نسبيّاً في هذا الخصوص. ينقد **محسن غرويان** المنظومة الفلسفية الصدرائية ويعتقد أن «**أصالة الوجود**» مفهومٌ أجنبيٌّ على المنطق القرآني، ولأجل إنتاج العلوم المقصودة ينبغي إنتاج منظومةٍ فلسفيّةٍ قائمةٍ على أساس «**أصالة الملكوت**» (**غرويان**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 79). ويؤيد **عبد الحسين خسروپناه** عجز الفلسفة الصدرائية (فلسفة صدر الدين الشيرازي) فيهتم بتدوين «**فلسفةٍ ذاتيةٍ**» (**خسروپناه**، 1387هـ ش، 2008م، ص: 155). النزعة الأصليّة في هذه النظرية نزعةٌ صدرائيةٌ محدثةٌ تنحاز إلى الاعتقاد بإمكانيات الحكمة المتعالية وقدراتها، وبإمكانية تدوين فلسفة علومٍ على أساسها. من بين الوجوه البارزة في هذا التيار يمكن الإشارة إلى **آية الله عبد الله جوادي آملي، وآية الله الشيخ محمد تقي مصباح يزدي، والشيخ حميد پارسانيا، وحسين سوزنچي.** وفي ضوء المصادر المتوفرة تبدو آراء **آية الله الشيخ جوادي آملي** أكثر تفصيلاً، لذلك سوف نعتمدها محوراً في تسليط أضواء التحليل والدراسة على هذه النظرية.

يتمتّع آية الله الشيخ جوادي آملي بمرجعيّةٍ علميّةٍ أتاحها له تمكّنه من النظام المعرفي الإسلامي ومباني النظم المعرفية الشائعة في العالم. لقد خاض في دائرة إنتاج العلم الديني وأوضح ماهيته ومبانيه ومناهجه، ووفّر أرضيّاتٍ مناسبةً للتنظير العلمي. العنصر الأساسي لفهم العلم الديني من وجهة نظره هو تعيين العلاقة بين العلم والدين بشكلٍ صحيحٍ، فإنكار العلم الديني لدى البعض نابعٌ من افتراض التعارض بينهما، وإلى السبب نفسه يعود رفض البعض الآخر وبنحو كامل للنظام المعرفي الحديث ومنطق العلم التجربي، بغيةً أن يجعلوا العلوم نقليةً. إلّا أن الأستاذ جوادي آملي بتفسيره المناسب للعلم والدين، لا يدحض مثل هذا التعارض وحسب، بل وينتهج «نهجاً تركيبيّاً» ليوظف كل الطاقات العلميّة للدين وكل أنظمة العلوم الشائعة في سبيل إنتاج علمٍ دينيٍّ.

بناءً على «النهج التركيبي» تكتسب ماهية العلم معناها وفقاً لـ «نظريّة الكشف». الحقيقة والواقع ممكنا الكشف بالأساليب التجربية، ونصف التجربية، وبالبراهين التجريديّة والشهوديّة (**جوادي آملي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 64). الدين مجموعةُ عقائدَ وأخلاقٍ وقوانينَ ومقرراتٍ تُوضع تحت تصرف البشر عن طريق الوحي والعقل لإدارة الفرد والمجتمع وتربيتهما وتطويرهما. الدين يختلف عن المعرفة الدينية. الدين مخلوقُ إرادةِ الله وعلمه، وليس لأيٍّ عاملٍ آخرَ دورٌ

في تدوينه. ويعد العقل إلى جانب النقل من مصادر الدين المعرفية (**جوادي آملي**، 1385هـ ش، 2006م، ص: 27). تعبّر المعارف الدينية عن قوانينَ وتقاليدَ وسننٍ ثابتةٍ تبحث عنها العلوم المختلفة. المعرفة الدينيّة معرفةٌ اجتهاديّةٌ للدين (**جوادي آملي**، 1384هـ ش، 2005م، ص: 171)، والدين على هذا الأساس هو نظامٌ معرفيٌّ شاملٌ يغطّي ويستوعب كل العلاقات في الحياة البشريّة. والعلوم الإنسانيّة أنظمةٌ علميّةٌ معتبرةٌ ترنو إلى توصيف العلاقات في العالم الإنساني وتفسيرها وتبيينها.

العنصر الرئيس في تحليل هذا النهج هو التنبه إلى كيفية نفي التعارض بين العلم والدين. الفرضية الخاطئة التي تُعدُّ أساس كل النزعات المعارضة للعلم الديني هي فرضية المساواة بين مستوى العقل والعلم من ناحيةٍ ومستوى الدين من ناحيةٍ أخرى، والحال أن العقل والنقل والتجربة تكتسب معانيَها تحت مظلة الدين، وتكوّن المعرفةَ الدينية. كما يمكن طرح المعرفة الدينيّة على مستويين: مستوًى وحيانيٍّ ومستوًى نقليٍّ: المعرفةُ الوحيانيةُ معرفةٌ معصومةٌ ومن سنخ العلم الحضوري، يلقيها الله على أفرادٍ معينين، ولا سبيل لأيٍّ خطأٍ إليها. أما المعرفة النقلية فهي معرفةٌ للوحي غيرِ معصومةٍ، ومن سنخ العلم الحصولي، ويمكن اكتسابها عن طريق الألفاظ. والواقع أن العقل والدين من سنخين متفاوتين. الدينُ طريقٌ ومسارٌ، والعقل مصباحٌ كاشفٌ. ومن هنا لم يكن العقل والعلم متعارضين أساساً مع الدين، بل ليس بوسعهما أساساً معارضة المعرفة الوحيانيّة (**جوادي آملي**، 1386هـ ش، 2007م، ص: 32). إذاً، من الضروري قولبة ودراسة قضية التعارض بين العلم والدين في قالب إمكان التعارض بين المعطيات العقليّة والنقليّة والتجربيّة.

الدينُ نظامٌ معنائيٌّ يحتوي مبانيَ كل العلوم. ويعد الله في النظام المعرفي الديني محور الوجود وبدايته ومصدره، وكل ما يكشف عن هذه المصدريّة فهو دينيٌّ. على هذا الأساس، كما أن النقل المعتبر يحكي أقوال الله ويرويها، كذلك يكشف العلم النقاب عن وجه الخلقة وأفعال الله (م ن، ص: 39). لا مراء في أن إيضاح أفعال الله بطريقةٍ صحيحةٍ متطابقةٍ مع حقيقة الوجود، سيكون إسلاميّاً بالتأكيد (**سوزنچي**، 1389هـ ش، 2010م، ص: 302). وعلى هذا الأساس تندرج كل مكتسبات البشر العلمية ضمن دائرة العلم الديني، وتُنقد وتُقيَّم بمعيارٍ عامٍّ وشاملٍ هو معيار «الكاشفية» ودرجة التطابق مع الواقع. يعد إنتاج العلم الديني ضرورياً لأن العلوم الشائعة عاجزة عن الكشف عن الحقيقة والواقع.

بسبب انبناء العلوم الحديثة على منظوماتٍ فلسفيّةٍ تعتقد أن العالم لا بداية ولا مصدر له، ولا نهاية ولا معاد، فهي علومٌ تعتورها ثغراتٌ وخللٌ، وتعطينا علماً ميتاً لأنها تناقش وتدرس طبيعةً ميتةً. فالفلسفة هي التي تؤمِّن مبادئ العلوم ومبانيها ومرتكزاتها وتُسبغ عليها صبغةً إلحاديّةً أو إلهيّةً. الفلسفة في بدايتها علمانيّةٌ وغيرُ متقيّدةٍ، وتميل نحو الإلحاد بعد سيرها في طرقٍ خاطئةٍ فتجعل العلومَ أيضاً إلحاديّةً. لكنّها عندما تغدو إلهيّةً فستجعل العلوم أيضاً علوماً إلهيةً. الفلسفة الإلهيّة تمعنن مثلثَ العلم والعالِم والمعلوم حول مدار التوحيد. العالِم والمعلوم مخلوقان من قبل الله وما العلم إلّا عنايةٌ إلهيّةٌ. مثل هذه النظرة ستعتبر الجيولوجيا (علم الأرض) علماً دينيّاً شأنه شأن علم التفسير (**جوادي آملي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 68).

من وجهة نظر آية الله الشيخ جوادي آملي، يكفي لأسلمة العلوم إقامة الأنظمة العلميّة الشائعة على أساس الفلسفة الإلهيّة، وتنظيمها ضمن سياق تحقيق أهداف الدين. من هنا نراه في حيّز علم المناهج يعترف بكل المناهج المعتبرة، ويؤكّد على تطابق العبارات والقضايا العلميّة مع الواقع ليطلق نظريّة «هندسة المعرفة الدينيّة». وبناءً على هذا المعيار نفسه يُعتبر الوحيُ أرقى مراتب العلم، وتصنّفُ مجموعةُ المناهج العقلية والنقلية والشهودية والتجريبية في مراتبَ لاحقةٍ له. ومن هنا، يتسنّى اعتبار مناهجيته مناهجيةً وحيانيةً. وفي هذا المنطق المنهجي، تؤخذ الأمور التكوينية والظواهر الإنسانية باعتبارها ذاتَ أبعادٍ وطبقاتٍ متناسجةٍ متداخلةٍ، ويُعدُّ كلُّ واحدٍ من أساليب اكتساب المعرفة مناسباً لفهم مستوًى من مستويات الواقع.

المراد من العقل في المنهج العقلي هو العقل النظري لا العقل العملي. العقل النظري دليل (مرشد) الفكر النظري، والعقل العملي دليل (مرشد) الدوافع والمحفزات. العقل النظري قوة يُدرَك بواسطتها ما يوجدُ وما لا يوجد وما يجبُ وما لا يجب. والعقل العملي قوة تُستخدم للعمل. العقل من ناحيةٍ مفتاح الشريعة وجوازُ دخولٍ إلى ساحة الدين، وهو من ناحيةٍ ثانيةٍ مصباحَ الدين، ومصدرٌ لمعرفة الإنسان للدين إلى جانب المصدر النقلي. أي إن العقل في مستوى النقل، وموجودٌ في داخل الدين، وكلاهما مصدرٌ يؤمن المعرفة بالدين. في حال التعارض بين العقل البرهاني والنقل يمكن التخلّي عن ظهور النقل (ظاهر النصوص) لأن العقل البرهاني معصومٌ من الخطأ (جوادي آملي، 1384هـ ش، 2005م، ص: 210) ومستندٌ على أصولٍ بديهيّةٍ.

المقصود من النقل في المنهج النقلي هو إدراكٌ وفهمٌ غيرُ معصومٍ للوحي ولكلام المعصوم (سلام الله عليه). نموذجُ المنهج النقلي نموذجٌ اجتهاديٌّ. بمثل هذا الأسلوب يمكن إدراك المعارف الوحيانيّة حول شتى الموضوعات العلميّة، ذلك أن علم الأصول ليس علم أصول الفقه وحسب، بل هو أصول الحجة في الدين. علم الأصول هو الذي يشخّص الحجّة من غير الحجّة (**جوادي آملي**، 1391هـ ش، 2012م، ص: 73). كما أن فروع المسألة تُشرَح وتُبيَّن في علم الفقه على أساس الأدلة النقلية المحدودة، كذلك في العلوم التجربية يجب استخدام مثل هذه المنهجية (**واعظي**، 1390هـ ش، 2011م، ص: 183). طبعاً بسبب التباينات الجادة بين العلوم التجربية وعلم الفقه من الضروري تنمية علم الأصول وتطويره، بمعنى استخراج وتنظيم أصولٍ وقواعدَ مناسبةٍ انطلاقاً من معطياتٍ نقليةٍ قليلةٍ.

وتستبين أهميةُ المنهج التجربي وتُعْرَفُ من حجية العلوم التجربية. الحجة في الاصطلاح المنطقي بمعنى الكشف عن الحقيقة والواقع. الحجية الذاتية هي القطع والبرهان، أما الحجيّة الأصولية التي هي في حيز العقل العملي فتعني المُعذريّة والمُنجزيّة. يعتقد آية الله الشيخ جوادي آملي، في حيز العلوم التجربية، أن حجية هذه العلوم ناجمةٌ عن أنّ كثيراً منها مرتبطةٌ بمجال عمل المكلفين، ومتى ما وصلت القضايا العلمية إلى حد الطمأنينة العقلانية صحَّ إسنادها إلى الشارع المقدس. وهذا يشبه الدليل النقلي، ففي الدليل النقلي أيضاً قليلاً ما نصل إلى اليقين (**قراملكي**، 1392هـ ش، 2013م، ص: 249). بناءً على مثل هذه الرؤية يتسنى القول أنّ المنهج التجربي في هذا المنحى يكتسب الطابع الرسمي ويُستخدم بما يتناسب ومجالات استخدامه الواسعة.

توفر نظرية هندسة المعرفة الدينيّة أكبرَ قدرٍ ممكنٍ من الاستيعاب العلمي لتجعل من عملية إنتاج العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة عمليّةً ممكنة بسهولةٍ إلى جانب ثرائها وغناها. على أساس هذا الاتجاه تُدوّن أولاً فلسفة العلوم الاجتماعيّة بناءً على الفلسفة الإسلاميّة، ويمكن في هذا الخصوص الاستفادة خصوصاً من المنظومة االفلسفيّة الصدرائية، ولا سيما أفكار المفكرين الصدرائيين المحدثين. وبعد إنتاج المرتكزات وتصميم مناهجيةٍ مناسبةٍ يتوفر منطقٌ ومعاييرُ دقيقةٌ لانتقاء واستخدام جميع المكتسبات العلمية في العلوم الاجتماعية الموجودة. وعلى مثل هذه الأرضية الخصبة تُطرح وتُصمّم الفرضيّات العلميّة المناسبة ويتاح بسهولةٍ إنتاج نظريّاتٍ في العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة.

وعموماً، يُتاح القول أن نظريّة الفلسفات المضافة طبقاً لقراءة آية الله الشيخ جوادي آملي، تنهج نهجاً تركيبيّاً وتمتاز بأكبر القدرات وأعلى درجات الإقناع. في هذا الاتّجاه، أولاً لوحظت المحاور والهموم الأصلية لكل مناحي العلم الديني، وثانياً يمكن في إطار هندسة المعرفة الدينية الاستفادة من كل السعات المعرفيّة للدين والأنظمة الدينيّة الشائعة بصورةٍ منطقيّةٍ وبمعاييرَ شموليّةٍ كونيّةٍ. وثالثاً تمّت هندسةُ عملية إنتاج العلم الديني بحيث يمكن عن طريق تصحيح المرتكزات وتعيين الاتجاه، المصالحة بين العلم والدين خلال «أمدٍ قصيرٍ»، ومن ثَمَّ قطع خطواتٍ أساسيّةٍ لإنتاج علمٍ دينيٍّ ينبني على الدين خلال «الأمد المتوسط». وعلى خلفية كل هذه التمهيدات والخطوات يمكن التفاؤل بإنتاج حضارةٍ إسلاميّةٍ على «الأمد البعيد».

النتيجة

تذهب جميع الاتجاهات إلى أن ضرورة إنتاج العلم الديني تنبع من عجز العلوم الإنسانية الراهنة عن تأمين الاحتياجات الواقعية للمجتمعات البشرية، وتُردُّ كل نواقصها ومعايبها إلى مرتكزاتها المختلة. من هذه الزاوية، ثمة اتّفاقٌ في وجهات النظر على إنتاج العلم الديني من منطلق وعلى أساس الرؤية الكونيّة الإسلاميّة. بيد أن الاختلافات تعود غالباً إلى تعيين المصدر والمنظومة المعرفيّة المناسبة لتأمين هذه العناصر. في الاتجاه ما بعد المبنائي والاستنباطي ينصبّ التأكيد على الاستقاء المباشر من المصادر الدينية. يصرّ اتجاه فلسفة المنهج على إنتاج منظومةِ «فلسفةِ صيرورةٍ». في نظرية الفلسفة المضافة يدور الاعتقاد المحوري حول مدار قدرة «الحكمة المتعالية» على تأمين المرتكزات الفلسفية للعلوم. ويتسنى القول في هذا المضمار أنّ مثلَ هذه الاختلافات في وجهات النظر ممكنةُ الجمع والتوفيق ضمن إطار رؤيتين كليتين هما الفلسفة الصدرائية المحدثة وفلسفة الصيرورة.

في الدائرة المناهجية، تعترف كل الاتجاهات بالمناهج العقلية والنقلية والشهودية والتجربية، وترى إلى جانب ذلك أن تهذيب النفس أيضاً يحظى بأهميةٍ بالغةٍ. يعود اختلاف الآراء ووجهات النظر غالباً إلى درجة استخدامها في الكشف عن الحقائق والواقع. في الاتجاه ما بعد المبنائي، وعلى الرغم من الآراء المختلفة، ينصبّ أكبر التأكيد على التعاطي الشهودي مع المصادر الوحيانية. وترى اتجاهات فلسفة المنهج والاتجاهات الاستنباطية أن المنهج النقلي هو محور عملية إنتاج العلم

الديني. ويتسم التهذيبيون بهمومهم الجادة حيال المنهج التجربي، وفي منحى الفلسفة المضافة يبرز دور العقل بوضوحٍ أكبرَ. وفي هذا السياق وبسبب محورية مبدأ الحجية، يُعدُّ المنهج الاجتهادي الشامل النظام المنهجي المتفق عليه من قبل جميع الاتّجاهات. ويلوح أن اهتمامات وأهداف كل الاتجاهات تتأمّن في إطار «هندسة المعرفة الدينيّة» الذي يصممه ويطرحه آية الله الشيخ عبد الله جوادي آملي.

المصادر:

1. أرسطا، محمد جواد، 1382هـ ش، 2003م، «**دور الفقه في تطور العلوم الإنسانيّة**»، في: مجموعة التطور في العلوم الإنسانيّة، المحاضرات والندوات المصغرة (الطاولات المستديرة)، قم، كتاب فردا.

2. باقري، خسرو، 1390هـ ش، 2011م، «**النموذج التأسيسي للعلم الديني**»، في: مجموعة العلم الديني، آراء وملاحظات، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

3. بستان، حسين وآخرون، 1378هـ ش، 1999م، **خطوة نحو العلم الديني (*I*)، بنية العلم التجربي وإمكانية العلم الديني**، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

4. بدون اسم، 1390هـ ش، 2011م، «**الإطار المرجعي لعلم الاجتماع الإسلامي، الماهية وعلم المناهج**»، في: مجموعة محاضراتٍ، طهران، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

5. پايا، علي، 1390هـ ش، 2011م، «**ملاحظاتٌ ناقدةٌ حول مفهومَي العلم الديني والعلم المحلي**»، في: مجموعة العلم الديني، آراء وملاحظاتٌ، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

6. تنهائي، حسين، 1376هـ ش، 1997م، «**علم اجتماع الدين، علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي**»، دراساتٌ معرفيّةٌ في الجامعة الإسلاميّة، العدد 1، ص: 7 ـ 16.

7. جوادي آملي، عبد الله، 1391هـ ش، 2012م، حوار في: **مجموعة التطوّر في العلوم الإنسانيّة، لقاءاتٌ وحواراتٌ**، قم، كتاب فردا.

8. ـــــــــــــ 1385هـ ش، 2006م، **علم الدين**، تحقيق وإعداد محمد رضا مصطفى پور، قم، إسراء.

9. ـــــــــــــــ 1384 هـ ش، 2005 م، **الشريعة في مرآة المعرفة**، إعداد وتدقيق: حميد پارسانيا، قم، إسراء.

10. ـــــــــــــــ 1386هـ ش، 2007م، **منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينيّة**، إعداد وتحقيق: أحمد واعظي، قم، إسراء.

11. حائري شيرازي، 1391هـ ش، 2012م، حوار في: **التطور في العلوم الإنسانيّة**، المجلد الثالث، اللقاءات والحوارات، قم، كتاب فردا.

12. حسني، حميد رضا وآخرون، 1390هـ ش، 2011م، **العلم الديني**، آراء وملاحظات، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

13. حسين نژاد، يوسف، 1392هـ ش، 2013م، «**منحى تهذيب العلوم الراهنة**»، في: مجموعة التطور في العلوم الإنسانية، ج 2، الدراسات، قم، كتاب فردا.

14. حسيني، منير الدين، 1390هـ ش، 2011م، حوار في: **مجموعة العلم الديني**، آراء وملاحظاتٌ، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

15. خاكي قراملكي، محمد رضا، 1392هـ ش، 2013م، «**العقل والوحي في هندسة المعرفة الدينية، دراسةٌ نظريةٌ آية الله جوادي آملي**»، في: مجموعة التطور في العلوم الإنسانيّة، المجلد الثاني، الدراسات، قم، كتاب فردا.

16. خسروپناه، عبد الحسين، 1378هـ ش، 1999م، «**الحكمة الإسلامية الجديدة، الحكمة الذاتية**»، مجلة قبسات، العدد 50، ص: 155 ـ 179.

17. خيري، حسن، 1389هـ ش، 2010م، «مقارنة الإطار المرجعي الديني (الإسلامي) بالأطر المرجعيّة الوضعيّة والتفسيريّة والنقديّة»، مجلة معرفت فرهنگي اجتماعي، العدد 2، ص: 7 ـ 31.

18. داوري أردكاني، رضا، 1382هـ ش، 2003م، «**إشاراتٌ حول وضع العلوم الإنسانية في إيران**»، في: مجموعة التطور في العلوم الإنسانيّة، المجلد الثالث، المحاضرات والندوات المصغرة، قم، كتاب فردا.

19. دنيوي، محسن، ومحمد ميقاتي، 1382هـ ش، 2003م، **التطور في العلوم الإنسانية**، المحاضرات والندوات المصغرة، قم، كتاب فردا.

20. رجبي، محمد، 1391هـ ش، 2012م، حوار في: **مجموعة التطور في العلوم الإنسانية**، ج 3،

اللقاءات والحوارات، قم، كتاب فردا.

21. رضوي، عبد الحسين، 1291هـ ش، 2012م، «**المشروع الشامل للعلم الديني من منظار آية الله جوادي آملي**»، مجلة پژوهشهاي فرهنگي واجتماعي (صدرا)، العدد الأول، المجلد الأول، ص: 30-37.

22. ريتزر، جورج، 1374هـ ش، 1995م، **نظرية علم الاجتماع في العصر الحاضر**، ترجمه للفارسية محسن ثلاثي، طهران، علمي.

23. سروش، عبد الكريم، 1390هـ ش، 2010م، «**الإسلام والعلوم الاجتماعية، رؤيةٌ ناقدةٌ لتديين العلم**»، في مجموعة العلم الديني، آراء وملاحظات، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

24. سوزنچي، حسين، 1389هـ ش، 2010م، **المعنى والإمكان وسبل تحقيق العلم الديني**، طهران، مركز الدراسات الثقافية والاجتماعية.

25. صفي خاني، ثمرة، 1390هـ ش، 2011م، «**النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الاجتماعي المعاصر في إيران**»، مجلة مطالعات اجتماعي ايران، العدد الثاني، ص 121 ـ 144.

26. عابدي، أحمد، 1392هـ ش، 2013م، «**المدرسة على خلفية الدين، العلم على خلفيّة التجربة، دراسة في نظريّة العلامة الشهيد السيد محمد باقر الصدر**»، في: مجموعة دراسات التطوّر في العلوم الإنسانيّة، قم، كتاب فردا.

27. عابدي شاهرودي، علي، 1390هـ ش، 2011م، «**نظريّة العلم الديني على أساس فحص معادلات العلم والدين**»، في: مجموعة العلم الديني، آراء وملاحظات، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

28. عباسي، حسن، 1391هـ ش، 2012م، "**حوار في مجموعة: التطوّر في العلوم الإنسانيّة، اللقاءات والحوارات**"، قم، كتاب فردا.

29. علم الهدى، جميلة، 1391هـ ش، 2012م، حوار في مجموعة: التطور في العلوم الإنسانية، اللقاءات والحوارات، كتاب فردا.

30. غرويان، محسن، 1382هـ ش، 2003م، «**لوازم التطور ومراحله**»، في مجموعة: "**التطوّر في العلوم الإنسانيّة، المحاضرات والندوات المصغرة**"، قم، كتاب فردا.

31. فغفور مغربي، حميد، 1389هـ ش، 2010م، «**الاتجاه المبنائي في إنتاج العلم الديني**»، **مجلة آينه معرفت**، العدد 23، ص: 53- 88.

32. فياض، إبراهيم، 1391هـ ش، 2012م، **حوارٌ في مجموعة: التطور في العلوم الإنسانية**، المجلد الثالث، اللقاءات والحوارات، قم، كتاب فردا.

33. قانعي راد، محمد أمين، ومريم جوكار، 1388هـ ش، 2009م، «**العلوم الاجتماعية المستقلة / التحول والعينية المتعددة، إطلالة على آراء السيد حسين والسيد فريد العطاس**»، مجلة مطالعات اجتماعي إيران، العدد الخامس، ص 7 ـ 36.

34. كچوئيان، حسين، 1391هـ ش، 2012م، **حوار في: مجموعة التطوّر في العلوم الإنسانيّة، المجلد الثالث، مجموعة اللقاءات والحوارات**، قم، كتاب فردا.

35. محمدي، علي وآخرون، 1391هـ ش، 2012م، التطور في العلوم الإنسانية، المجلد الثالث، اللقاءات والحوارات، قم، كتاب فردا.

36. ـــــــــــــ، 1392 هـ ش، 2013 م، **التطور في العلوم الإنسانية**، المجلد الثاني، الدراسات، قم، كتاب فردا.

37. مشكي، مهدي، 1391هـ ش، 2012م، حوار في: مجموعة التطوّر في العلوم الإنسانيّة، المجلد الثالث، اللقاءات والحوارات، قم، كتاب فردا.

38. ملكيان، مصطفى، 1390هـ ش، 2011م، «**قبليات إعادة بناء العلوم الإنسانية**»، في: **مجموعة العلم الديني، آراء وملاحظات**، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

39. موسوي، مهدي، 1391هـ ش، 2012م، «**جغرافيا أسلمة المعرفة في رؤية طه جابر العلواني**»، **مجلة پژوهشهاي فرهنگي واجتماعي (صدرا)**، العدد الأول، ص: 20 ـ 31.

40. محدثي، محسن، 1390هـ ش، 2011م، «**الفرق بين النظرية الاجتماعية والنظرية السوسيولوجية، حل لمشكلة أسلمة علم الاجتماع في إيران**»، **مجلة مطالعات اجتماعي إيران**، العدد 4، ص 86 ـ 112.

41. موسويان، مريم، 1391هـ ش، 2012م، «**منطق إنتاج العلوم الإنسانية في رؤية محمد مهدي ميرباقري**»، مجلة پژوهشهاي فرهنگي واجتماعي (صدرا)، العدد الأول، ص: 50 ـ 60.

42. ميرباقري، محمد مهدي، 1391 هـ ش، 2012م، حوار في مجموعة: **التطور في العلوم الإنسانية، المجلد الثالث، اللقاءات والحوارات**، قم، كتاب فردا.

43. ـــــــــــــ 1392هـ ش، 2013م، «**تيارات إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية**»، في مجموعة: **التطور في العلوم الإنسانية**، المجلد الثاني، الدراسات، قم، كتاب فردا.

44. ميري، محسن، 1391هـ ش، 2012م، «**عملية أسلمة العلوم الإنسانية من وجهة نظر إسماعيل الفاروقي**»، **مجلة پژوهشهاي فرهنگي واجتماعي (صدرا)**، العدد الأول، ص: 52 ـ 65.

45. نصيري، مهدي، 1391هـ ش، 2012م، حوار في مجموعة: **التطور في العلوم الإنسانية**، المجلد الثالث، **اللقاءات والحوارات**، قم، كتاب فردا.

46. واعظي، أحمد، 1390هـ ش، 2011م، **العلم الديني في رؤية آية الله جوادي آملي، في مجموعة: العلم الديني، آراء وملاحظاتٌ**، الطبعة الخامسة، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة.

47. هادوي طهراني، مهدي، 1391هـ ش، 2012م، حوار في مجموعة: **التطور في العلوم الإنسانية**، المجلد الثالث، **اللقاءات والحوارات**، قم، كتاب فردا.

نظريّات العلم المسيحي في العالم الغربي وأسباب طرحه ونتائجه[١]

قدرة الله قرباني[2]

تبحث هذه المقالة عن علل وأسباب طرح نظريات العلم المسيحي، ولا سيما بالنظر إلى هيمنة وسيطرة العلم الحديث. وفي الحقيقة يتم طرح الإجابة عن هذا السؤال القائل: كيف كان تعاطي المسيحية وأحداثها التاريخية مع العلم، وكيف كان يفكر الفلاسفة الغربيون بشأن العلم الديني والمسيحي؟ ويتم تقديم الإجابات عن هذا السؤال من الزاوية الاجتماعية للعلم ومن زاوية فلسفة العلم أيضاً، وذلك بغية إثبات ما هي الخصائص التي كانت متوفرةً في العلم الحديث والتي أدّت إلى تأزيمه، وكيف تتمّ الإجابة على هذه الأزمة من قِبل المنظرين في حقل العلم المسيحي وفلاسفة العلم والدين، وهل كانت الحلول في هذا الشأن موفّقة.

1. أهميّة العلم الحديث

لا شك في أن إحدى التجليّات البارزة لحياة الإنسان الحديث إنما تقع ضمن إطار التقدّم الناشئ عن العلم التجريبي والتكنولوجيّة الحديثة. وبعبارةٍ أخرى: إن التطوّرات الحاصلة في العلوم التجريبيّة هي التي أحدثت تغيّراتٍ جذريّةً كبرى في الحياة الخاصّة والاجتماعيّة للإنسان الحديث، وجعلتها مختلفةً تماماً عما كانت عليه في العصور الوسطى. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار العلم التجريبي الحديث من أهم خصائص حياة الإنسان المعاصر والتي لعبت دوراً رئيساً ومحوريّاً في سعادة ورخاء الإنسان من جهةٍ، وفي خلق الآفات والأزمات المعنويّة والروحيّة له من جهةٍ أخرى. وبطبيعة الحال فإن التكنولوجيا إنما لعبت هذا الدور بعد العلم، إلى الحد الذي قال معه بعض

---

[1]. المصدر: قرباني، قدرة الله، **نظريه هاى علم مسيحى در جهان غرب**، دكتر قدرت الله قربانى، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، بهار 1392، چاپ اول، فصل 9، صفحه 213.

تعريب: حسن علي مطر.

[2]. أستاذ مساعد في حقل فلسفة جامعة أصفهان، من أعماله: **عليت از منظر تجربه گرايان غربى و نقد آن از ديدگاه حكمت متعاليه، هايدگر و جستجوى معناى زندگى، مناسبات انسان كامل و خلافت اللهى در انديشه ملاصدرا، تحليل ويژگى هاى عقلانى برهان جهان شناختى.**

المحققين: إن العلم والتكنولوجيا الحديثة بصدد أداء دور عقائديٍّ للإنسان المعاصر. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ظهور العلم الحديث يُعتبر أهمَّ متغيّرٍ في حياة الإنسان، أدى إلى حدوث تفاوتٍ رئيسٍ في ظروف حياة الإنسان الراهنة وجعلتها تختلف عما كانت عليه في السابق. وفي الحقيقة فإن العلم والتكنولوجيا الحديثة من أهم الصفات التي تميّز الحداثة من الحقبة المنصرمة، ولذلك فإن الحداثة والمعاصرة تُعرف بهما. وفي هذا الشأن يرى **هايدغر** أنّ أحد الظواهر الذاتية للعصر الحديث هو العلم، وأما الظاهرة التي لا تقلّ عن العلم في الأهميّة فهي التكنولوجيا الآلية. ويرى هايدغر أن التكنولوجيا الآلية كانت حتى الآن من أبرز معالم التحقّق الخارجي لماهية التكنولوجيا المعاصرة والتي تتحد مع ماهية ما بعد الطبيعة الحديثة[1]. إن ذاتيّة العلم بالنسبة إلى حياة الإنسان الحديث يمكن تشخيصها بسهولة من خلال ملاحظة آثارها الواسعة في الحياة المعاصرة، بحيث أصبح تقسيم البلدان والشعوب على أساس حجم الاستفادة من العلم والتكنولوجيا الحديثة من أهم المِلاكات على مستوى العالم الراهن. وفي الحقيقة فإن العلم والتكنولوجيا في عقيدة الحياة الحديثة من أهم معايير ومِلاكات الحكم بشأن أفراد البشر، ويلعبان دوراً كبيراً في تحديد هويتهما. وتكمن الأهمية الأخرى للعلم التجريبي الحديث في أنه مكّن الإنسان من التعرّف على الزوايا الخفية من الطبيعة، وجعله قادراً على تسخير العالم، بمعنى أن هذا العلم بدلاً من أن يقدِّم للإنسان رؤيةً فلسفيّةً بشأن العالم، منحه القدرة على قولبة العالم وصياغته وفقاً لرغبته في ضوء رؤيته الحديثة. وبعبارةٍ أخرى: إن العلم الجديد من أهم أدوات قدرة الإنسان في العالم المعاصر. وفي الحقيقة فإن هذا العلم قد هيأ للإنسان إمكانية إظهار معرفةٍ إنسانيّةٍ حديثةٍ تسعى إلى فتح العالم بالالتفات إلى محورية الإنسان بالنسبة إلى كل الوجود[2].

وعلى هذا الأساس فإن نسبة الإنسان الحديث إلى العلم التجريبي والتكنولوجيا الحديثة، نسبةٌ ذاتيّةٌ، ومن هنا يمكن اعتبار مكمن سعادة الإنسان الحديث وشقائه في الارتباط المباشر مع ماهية وآليات العلم والتكنولوجيا الحديثة.

[1]. هايدغر، **عصر تصوير جهان**، مجلة أرغنون، العدد: 11 و 12، ص: 1 (مصدر فارسي).

[2]. أبا ذري، **هيدغر وعلم**، مجلة أرغنون، العدد: 11 و 12، ص: 39 (مصدر فارسي).

1. خصائص العلم التجريبي الحديث

كما تقدّم أن ذكرنا فإن من أهم عناصر حياة الإنسان المعاصر هو العلم التجريبي الحديث، الذي له خصائصُ مستقلّةٌ عن العلوم القروسطية. ويمكن الإشارة من بين تلك الخصائص إلى أمورٍ من قبيل: ماهية الموضوع، والأسلوب، والغاية، والبيان وما إلى ذلك. فالعلم التجريبي -مثلاً- ينظر إلى موضوعه بوصفه موضوعاً يسعى إلى معرفته وتسخيره والعمل على توظيفه. وبالتالي فإن ذات الموضوع -الذي هو في الغالب يمثل المادة أو عالم الطبيعة- لا يحتوي على قيمةٍ ذاتيةٍ، وإنما يكتسب معناه في ضوء الغاية التي يسعى العلم إلى تحقيقها. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نعدّ تسخير عالم الطبيعة وتوظيفه واحداً من أهم خصائص العلم الحديث الذي بدأه **فرانسيس بيكون.** يقول **برتراند راسل** في بيان رؤية **بيكون:**

يُعرف بيكون - بشكلٍ عامٍّ - بوصفه الشخص القائل: "إن المعرفة هي القدرة"،... لقد كان أساس فلسفة بيكون أساساً عمليّاً بالكامل، بمعنى السعي إلى التغلّب على قوى الطبيعة من خلال الاكتشافات والاختراعات العلمية[1].

من هنا يبدو أن غلبة النزعة الغائية في العلم هي نتيجة تغيير رؤية الإنسان الحديث أيضاً، إذ حيث وضع الإنسان نفسه في المرحلة الحديثة بوصفه محور نظام الوجود، وأخذ يكرّس أكبر اهتمامه بتمشية وإدارة العالم المادي، فقد أصبح العلم الحديث بدوره في خدمة أهدافه وتطلعاته المادية.

إن الخصوصية الأخرى للعلم التجريبي -والتي تلعب دوراً أساسيّاً في تحديد هويّته- تكمن في أسلوبه، وعلى الرغم من أن **رينيه ديكارت** كان الداعم للأسلوب الرياضي، و**فرانسيس بيكون** هو المعمِّم للأسلوب التجريبي للاستقراء، بيد أن العلم التجريبي الحديث -على كلِّ حالٍ- قد تمكّن في ضوء الاستفادة من الأسلوب التجريبي (أي الاستقراء) من تحقيق نجاحاتٍ كبيرةٍ، وقد بلغت أهميّته مكانةً رفيعةً بحيث تحوّل الرأي القائل بتقدّم المشاهدة على النظرية إلى مذهبٍ فلسفيٍّ سائدٍ بين فلاسفة العلم، ليتحوّل لاحقاً - في إطار الوضعيّة المنطقية - إلى ردّ ونفي الآراء الدينية والأخلاقية وما بعد الطبيعة.

---

[1]. برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ص 749. (مصدر فارسي).

أمّا الخصوصية الثالثة -المرتبطة بالخصوصيتين المتقدمتين- فهي مساحة العلم التجريبي الحديث. بمعنى أن العلم الحديث هو العلم الذي تكون مساحته عبارةً عن عالم الطبيعة، ويسعى إلى دراسة موضوعاته في إطار عالم الطبيعة، ويعمل على ضمان أهدافه. إن محدودية العلم الحديث داخل دائرة الطبيعة، والاستفادة من الأسلوب التجريبي أدى بهذا العلم إلى عدم استخدام الأساليب غير التجريبيّة، واقتصار العلاقات التي يدرسها على العلاقات العلية التجريبية. وبالتالي فإن الفهم الذي يحصل هو مجرّدُ فهمٍ تجريبيٍّ، والتفسير الذي يمكن الحصول عليه إنما هو مجرّدُ تفسيرٍ تجريبيٍّ، وإن العقلانية التي يمكن الحصول عليها هي مجرّدُ عقلانيةٍ تجريبيةٍ يُطلق عليها مصطلح العقلانية العلمية.

2. محدوديّات العلم الحديث

في رؤيةٍ عامّةٍ يُلاحظ أن المحدودية في المساحة والأسلوب والأهداف والموارد الأخرى، تعتبر من ذاتيات العلم التجريبي الحديث، ولذلك فإن هذا العلم لا يستطيع الإجابة بشكلٍ صحيحٍ عن الأسئلة الجوهرية للإنسان وتقديم التفسيرات الجامعة بشأن مسار حياة الإنسان والعالم، والاستفادة من الأساليب غير التجريبية، من قبيل: الأساليب العقلانية والتاريخية والشهودية والوحيانية. والملفت للانتباه أنه كلما زادت المعرفة العلمية للإنسان، كلما ازداد بصيرةً ومعرفةً بهذه المحدوديات. يذهب **جورج إليس** - في كتابه (هل هناك قيودٌ مفروضةٌ على العلم؟) -إلى الاعتقاد بأنه كلما زادت معرفتنا للعالم، كلما ازداد إدراكنا للقيود المفروضة على العلم وكل ما يستطيع القيام به أيضاً، وقد اعتبر هذه الخصوصية في ذات الأسلوب العلمي، وقال: إن الأسلوب العلمي نفسه يشتمل على قيودٍ ومحدودياتٍ جوهريّةٍ، وهناك الكثير من الحقول الهامّة الخارجة عن هذه المساحة[1]. كما يمكن أخذ ذات هذه المحدودية في التفسير أيضاً، إذ بواسطة استناد العلم إلى المعطيات الحسية والتجريبية، والاستناد إلى العلاقات والروابط والعلية التجريبية في الظواهر، إنما يستطيع تقديم تفسيرٍ تجريبيٍّ فقط، ويبقى عاجزاً عن تقديم تفسيراتٍ عقلانيّةٍ وما إلى ذلك.

وعليه يمكن القول باختصارٍ: إنّ العلم التجريبي وإن كان في المرحلة الحديثة منشأً للكثير من التحوّلات في حياة الإنسان المعاصر إلى الحدّ الذي صار معه هذا العلم معياراً لفصل الإنسان والحياة

[1]. Ellis, Are There Limitations to Science, Printed in: God for the 21st Century, pp. 166 – 168.

الحديثة عن المرحلة السابقة، إلا أن العلم التجريبي ينطوي على محدودياتٍ جوهريّةٍ تجعله عاجزاً عن الإجابة عن الأسئلة الجوهرية للإنسان، كما تجعله غير قادرٍ على تقديم تفسيرٍ جامعٍ بشأن نظام الوجود والعالم والإنسان. وبالتالي فإنه على الرغم من ضرورة الاستفادة من ثمار ونتائج العلوم التجريبية، بيد أن الاعتماد المطلق على هذه العلوم وتوقّع الوصول إلى السعادة الحقيقية من خلالها يشتمل على تداعياتٍ وتبعاتٍ مريرةٍ، وإن أحد مشاكل الإنسان المعاصر تكمن في هذا الاعتماد والثقة المطلقة التي يمنحها الإنسان المعاصر للعلوم التجريبية الحديثة.

3. أبعاد الأزمة المعنويّة والروحيّة للإنسان المعاصر

يبدو أن بالإمكان تسمية الإنسان المعاصر بـ (الإنسان المأزوم)، لأن النسبة التي عرّفها لنفسه في ضوء الارتباط بنظام الوجود والخالق، وكذلك الفلسفة الدنيوية التي جعلها حاكمةً على حياته، والعلم الجديد الذي استخدمه لإدارة حياته الماديّة بما يضمن سعادته الدنيويّة، قد أدت إلى وضعه في أزمةٍ روحيةٍ وفقدانٍ للهوية. وبعبارةٍ أخرى: إن الإنسان المعاصر هو الإنسان الذي تعرّض إلى أزماتٍ حادّةٍ على مستوى الأبعاد الوجوديّة والمعرفيّة والأخلاقيّة والدينيّة، وذلك لأنه من الناحية الوجوديّة قد جعل من الإنسان محوراً للوجود، فكان بذلك هو الموضوع، وسائر الموجودات -الأعم من الله والعالم- تدور حول فلكه ومحوره. كما أنه من الناحية المعرفية عمد بالتدريج إلى تحديد علمه ومعرفته -من الأمور الميتافيزيقيّة وغير الماديّة- بالأمور التجريبيّة والماديّة، وكانت نتيجة ذلك هي التركيز العقلاني والعلمي للإنسان على العالم المادي فقط، والغفلة عن حقائق العالم غير المادي، وكذلك بالالتفات إلى محوريّته المعرفيّة والوجوديّة ومحدوديّة اهتمامه العلمي بالعالم المادي صارت هذه الرؤية هي المهيمنة عليه وهي أن الحقيقة لا توجد إلا في العالم المادي والتجريبي حيث يمكن الوصول إليها، ولذلك فإن أهم وسيلةٍ وأداةٍ للتعرّف على الحقيقة إنما هي الحسّ والتجربة فقط، وأما العقل فليس له من وظيفةٍ سوى البحث في معطيات الحسّ والتجربة فقط، ليعمل بذلك على إنتاج العلم والمعرفة.

ومن جهةٍ أخرى فإن محدوديّة الإنسان المعرفية في عالم المادة وتجربته ومحوريته الوجودية في نظام الكون قد دفعت به إلى التفكير، ليعمل على تعريف ماهية وكيفية بعض الحقائق الأساسيّة لحياته في ضوء خصائصه المعرفية والوجودية فقط. ونتيجةً لذلك فإن حقائق من قبيل: الدين

والأخلاق مما له آفاقٌ معنويّةٌ ومتعاليةٌ، إما أعيد تعريفها وإصلاحها طبقاً لمستوى الفهم الإنساني للبشر، أو تمّ نفيها وإنكارها في إطار الرؤية المعرفية للإنسان الحديث.

ومن ناحيةٍ أخرى يبدو أن الخصوصية الأخرى في الأزمة المعنوية للإنسان الحديث تكمن في نزعته العلمية[1]، وبعبارةٍ أخرى: إن إستغراقه العلمي أخذ يحظى بأهميةٍ فائقةٍ. إن الآفة العلمية تُعدُّ من جملة خصائص العصر الذي يلتمس فيه الإنسان جميع مطالبه وحاجاته من العلم، حتى أن شدّة اعتقاده بقدرة العلم التجريبي قد أدّت به إلى اعتباره ديناً وأيديولوجيةً مهيمنةً على حياته وعصره، وأخذ يطلب من العلم تلبية جميع احتياجاته الأساسية، من قبيل: ضمان سعادته المادية وحتى المعنوية والروحية أيضاً. ويمكن ملاحظة أهم تجليات هذا النوع من التعاطي مع العلم في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد -حيث عصر التنوير- ولا سيما في الآراء الوضعيّة، حيث السعي إلى الإجابة عن جميع المسائل الفلسفيّة والأخلاقيّة والدينيّة للإنسان بواسطة العلم التجريبي، وكان من نتائج ذلك أن تمّ إنكار ورفض الحقائق الآنف ذكرها. ومن بين خصائص هذه الرؤية انتشار الآراء التقليلية والتحويليّة[2] التي كان الإنسان فيها يسعى إلى خفض الحقائق غير المادية والتنزل بها إلى مستوى الظواهر الماديّة، والعمل على دراسة وتحليل مسائل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بوسائل وأساليب العلوم الطبيعيّة.

4. آليات الأديان في القضاء على أزمة الإنسان الحديث

إن مجموع حقائق العلم الحديث -بمعنى محوريته في تلبية الحاجات المادية (بل وحتى غير المادية) للإنسان، وكذلك الأزمات الناشئة عن اعتماده المطلق على قدرات العلم الحديث في إطار النزعة العلمية التي سادت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد- قد دفعت بالمفكرين المنتقدين للحداثة وكذلك المتكلمين والفلاسفة إلى التفكير من أجل إعادة قراءة دور الديانة المسيحيّة والاستفادة من هذا الدين في إيجاد الحلول لهذه الأزمة، إذ لم يكن بالإمكان -على ما يبدو- التعويل في حل الأزمة المذكورة على آليات ومعطيات العلوم التجريبيّة الحديثة والفلسفات البشريّة التي كانت (ولا تزال) سائدةً في المرحلة المتطوّرة. بل إن الدور والآلية الأهم في هذا المجال كانت تقع على عاتق التعاليم المعنويّة والروحيّة والدينيّة ولا سيّما الدين المسيحي في

[1]. Scientism.

[2]. Reductionism.

العالم الغربي؛ إذ أن الأديان السماوية -من قبيل الديانة المسيحيّة- وحدها هي التي تكفلت بتقديم التعاليم اللازمة للإنسان في ما يتعلق بالحقول الميتافيزيقية والمعنوية للعالم، وجعلته عالماً بالآفاق المعنويّة والمتعالية في حياته. وبعبارةٍ أخرى: إن الطريق الوحيد الذي يراه المنظرون للعلم المسيحي في حل الأزمة الحديثة يكمن في الرجوع إلى التعاليم المسيحيّة وتوجيه العلم الحديث من خلال توظيف تلك التعاليم وتطبيقها. ومن هنا نلاحظ أن المنظرين في العلم الديني والمسيحي يعملون على توظيف توجهاتهم الخاصة في طرح نظريّاتهم في حقل العلم الديني، ويسعون إلى فتح آفاقٍ جديدةٍ أمام الإنسان الحديث.

وعليه فإن أهمية دراسة آراء المفكرين المذكورين في هذا المقال، إنما تكمن في أنهم -ضمن اهتمامهم بأزمة العلم الحديث وقيوده ومحدودياته في العصر الراهن- يسعون إلى تحصيل الإجابة عن تساؤلات الإنسان الجوهرية من الدين، والعمل على توجيه العلم الحديث دينيّاً في إطار وضعه ضمن إطارٍ لاهوتيٍّ وميتافيزيقيٍّ. وفي هذا الشأن سوف نعيد هنا بحث آراء المفكرين المذكورين باختصارٍ بغية العمل -ضمن التقييم العام- على تشخيص مدى التوفيق والنجاح الذي حالفهم في تقديم نظريّةٍ ناجعةٍ في هذا الخصوص.

5. نظريّة العلم المسيحي لـجيلسون

بعد بحث كليات اللاهوت المسيحي في الفصل الأول من هذا الكتاب، وتناول العلاقات التاريخية بين المسيحية والعلم في الفصل الثاني، قلنا في الفصل الثالث -عند بحث رؤية جيلسون- أنّه وبعض التوماثيين[1] من الفرنسيين قد استفادوا في سياق إحياء التعاليم المسيحية من لاهوت توما الأكويني بشكلٍ مناسبٍ، وتمكنوا -ضمن تأسيس مجمع التوماثيين الفرنسيين- من نشر وإصدار الكثير من الكتب في هذا المجال. لقد كان جيلسون واحداً من الأعضاء المؤثرين في هذه الحركة الفلسفيّة والكلامية، حيث كان له دورٌ كبيرٌ في تظهير الفلسفة واللاهوت المسيحي، ولا سيما في دفاعه عن هوية الفلسفة المسيحية. يذهب جيلسون في شرح اللاهوت المسيحي إلى القول بأنّ هذا النوعَ من اللاهوت والكلام ذا المنشأ السماوي الذي يفوق العقل البشري هو العلمُ المقدّسُ[2]؛ لأن العلم المقدس أو الكلام إنما يقوم على الوحي الذي ألقاه الله على أشخاصٍ نُطلق عليهم مصطلح الرسل والأنبياء.

[1]. أتباع القديس توما الأكويني. المعرّب.

[2]. Sacred science.

إن هذا الوحي يمنح الأنبياء حجيةً وسنداً إلهيّاً قويّاً، ونتيجةً لذلك فإن علم الكلام يقوم بالكامل على إيماننا واعتقادنا بهذا السند وهذه الحجية الممنوحة للأنبياء[1]. إن كلام جيلسون هذا يثبت أن الكلام المسيحي هو عبارةٌ عن مجموعةٍ من التعاليم السماوية ذات المنشأ ما فوق البشري، ولذلك لا يمكن للعقل البشري أن يُصدر حكمه بشأنها، بيد أنها في الوقت نفسه لا تخالف العقل البشري أيضاً، بل هي متطابقةٌ مع الأصول والقواعد العقلانية للبشر، ويكمن اعتبارها في قيامها على حجيتها الممنوحة لها من قبل الوحي والسماء. وعليه هناك في ذات كلام الوحي نوعٌ من الوحدة الصورية، لأن بحثه بشأن كل شيء يقوم على أساس المنشأ السماوي والوحياني لهذا الكلام، ولذلك يمكنه الحديث عن كلِّ شيءٍ من أشياء هذا العالم. إن هذا الكلام وما شاكله من الموارد الصادرة عن جيلسون يعبّر عن أولوية المعارف الإلهيّة عنده. يؤكد جيلسون في هذا الشأن بشدّة على تبوّأ اللاهوت والكلام مكان الصدارة في المعارف البشريّة، ويعبّر عنه بالتعليم المقدّس، ليتعرّض بعد ذلك إلى الفلسفة المسيحيّة، ويتحدّث في نهاية المطاف عن الفلسفة الطبيعيّة المسيحيّة أو العلم الطبيعي المسيحي. وفي الحقيقة فإن رؤية أمثال جيلسون إلى مجموع التعاليم المسيحية تقوم على أساس العلاقة القائمة بينها، ومن هنا فإن العلم المسيحي المنشود له يقع في هامش اللاهوت والفلسفة المسيحية، حيث تستمدّ الطاقة منها، ويعملون على تعريف وتحديد أكثر فرضيات وقوانين ذلك العلم.

وعليه فإن مشكلة العلم الحديث من وجهة نظر جيلسون تكمن في انفصاله عن الهيكل الطولي المتسلسل للعلوم المسيحية المتقدّمة، وعدم استفادته من التعاليم والمباني الإلهية والفلسفة المسيحية، ومن هنا فإن العلم الحديث لا يبدو عاجزاً عن الإدراك الكامل والصحيح لحقيقة الوجود فحسب، بل إنه حيث يستند إلى المباني والتوجهات العلمانية لا يستطيع أن يضمن السعادة الحقيقية للإنسان المعاصر أيضاً.

بيد أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: مع القول بوجود المشاكل الراهنة في العلم الحديث، هل يكون العلم المسيحي المنشود لجيلسون قادراً على الإجابة على الأزمة الراهنة وإيجاد الحلول لها، وفتح آفاقٍ جديدةٍ أمام الإنسان المعاصر، وأنْ يُقيم العلم المسيحي المنشود؟ يبدو أنه على الرغم من أن إعادة قراءة الأفكار واللاهوت المسيحي من الضروريات البديهيّة للإنسان في العصر الراهن، لأن الغفلة عن التعاليم الدينيّة تُمثّل واحدةً من أهم أسباب جنوح الإنسان المعاصر والعلم

[1]. جيلسون، **توميسم (التوماثية)**، ص: 25، (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

الحديث نحو العلمانية، ولكن يجب الالتفات في الوقت نفسه إلى أن عجز اللاهوت المسيحي عن بيان المفاهيم والتعاليم الصحيحة للديانة المسيحيّة في مرحلة القرون الوسطى وما تلاه من عصر النهضة ومرحلة التنوير، من الأسباب الرئيسة لإعراض العلماء والمفكّرين عن ذلك الدين، وبطبيعة الحال يجب في الوقت نفسه عدم تجاهل التحريفات والإساءات التي قام بها رجال الكنيسة تجاه التعاليم الدينيّة من أجل تحقيق مصالحهم الشخصيّة الضيّقة. وعليه يجب القول: إن رؤية العلم المسيحي لجيلسون -لا سيما بالنظر إلى رؤيته تجاه اللاهوت والفلسفة المسيحيّة- في مقام التفسير الصحيح لمكانة العلم المسيحي، تحتوي على آليةٍ جيّدةٍ، ولكنها لا تبدو صالحة لحل أزمة العلم الحديث وتوجيه حياة الإنسان المعاصر، إذ لا يمكن من خلال مجرّد التمسّك بالتعليم المقدّس واعتباره سماويّاً وما إلى ذلك من الموارد، فهم وإدراك حقائق العلم الحديث، للوصول من خلال ذلك إلى تحقيق العلم الديني.

6. رؤية النزعة المعنويّة لـ إدي بيكر، وإرنست هولمز

سبق أن بحثنا الاتجاهات المعنوية وآراء **ماري إدي بيكر**، و**إرنست هولمز**. كما أشرنا إلى المباني المعرفية والمعنوية لهما، ولا سيما دور التعاليم والتجارب لشخص السيد المسيح في هذه الآراء أيضاً. إن من بين بعض النقاط الهامّة لنظرية العلم المسيحي لـماري إدي بيكر، التركيز على روحانية العالم، ونفي أصالة المادة والشر، ونسبة الخير إلى الوجود، ولا سيما التأكيد على إمكانية الشفاء الروحي وحتى المادي من الذنوب والأمراض. وفي الحقيقة فإن فهم العالم بوصفه حقيقةً معنويّةً واعتبار المادة مجرّدَ وهمٍ، يمنح القائلين بهذه النظرية إمكانية الاستفادة المناسبة من قدرة التأثير الروحي والمعنوي. ومن هنا يمكن للارتباط الروحي مع الله والسيد المسيح في هذا التوجه -من طريق الدعاء والصلاة والتضرّع- أن يحظى بأهميةٍ محوريةٍ. أما الأمر الهامّ الآخر من وجهة نظر ماري إدي بيكر وأتباعها، فيكمن في الاهتمام بقابلية العلوم الحديثة وحتى الاستفادة منها في الحياة، والمثال الواضح على ذلك يتجلى في علاج الأمراض، بمعنى أن بالإمكان الحصول على الشفاء بطريقة الطب الحديث، كما يمكن الشفاء الروحي من الأمراض أيضاً، في حين أن هذين الأسلوبين لا يتعارضان. وفي هذا الشأن تقوم ادعاءات **ماري إدي بيكر** في خصوص الحصول على الأساليب العلاجية للسيد المسيح، على التأكيد على تقدّم الإيمان على الشفاء، وأن الشفاء والنجاة يأتي من خلال الاستلهام من

السيد المسيح، وأولوية العبادة في الحصول على الشفاء. وفي الحقيقة فإن الشفاء -من هذه الزاوية- يُعدّ نوعاً من ردّة الفعل وانعكاس العبادة والنتيجة الروحية والمعنوية الحاصلة لدى الفرد. ثم إن شفاء الفرد يحصل أولاً على مستوى وجوده الروحي والمعنوي، ثم يتجلى في وجوده المادي لاحقاً، وأن طريق النجاة الوحيد من الذنوب يكمن في العبادة والحصول على الشفاء الروحي والمعنوي. يضاف إلى ذلك أنه لا بد من الالتفات إلى أهمية بعض النشاطات الاجتماعية لـ ماري إدي بيكر، من قبيل: تأسيس كنيسة العلماء المسيحيين، والكلية الميتافيزيقية في **ماساتشوسيت** أيضاً، إذ أمكن لهذه الأنشطة أن تلعب دوراً في نشر هذه النظرية -من الناحية الاجتماعيّة- على مستوى المجتمع المسيحي، كما أمكن لهذه الكلية خلال السنوات المنصرمة أن تخرّج الكثير من العلماء على طبق مبانيها، والعمل على بسط تعاليمها من خلالهم.

وعليه يبدو أن نظريّة العلم المسيحي لـ**ماري إدي بيكر** رغم عدم قدرتها الكافية في الإجابة على أزمة الإنسان المعاصر، وتقديم سبل الخروج من العلمانيّة، ولا تزال كذلك، إلا أنه وبسبب الافتقار إلى المعنوية في الحداثة، وتأكيد هذه النظريّة على محوريّة المعنويّة، والاستفادة من الأساليب الروحية في الشفاء الجسدي والروحي للإنسان، وكذلك رفض أصالة المادّة، في قبال التأكيد على الأصالة الروحيّة للإنسان والعالم، يضاف إلى ذلك الآليات الاجتماعيّة لهذه النظريّة بوصفها نظريّةً اجتماعيّةً وروحيّةً، فقد تمكنت إلى حدٍّ ما من تلبية بعض الاحتياجات المعنويّة والروحيّة للإنسان الحديث، ولكنها بقيت عاجزةً عن تقديم أسلوبٍ علميٍّ وضمان الإطار الديني والميتافيزيقي للعبور من العلمانيّة إلى العلم المسيحي الحقيقي.

وأما العلم الديني لـ**إرنست هولمز** فهو لا يختلف كثيراً -من ناحية التأكيد على المعنوية والروحية- عن نظرية العلم المسيحي لـماري إدي بيكر، بل هو متأثرٌ بها من هذه الجهة. إنّ لـ إرنست هولمز نوعاً من النظرة التوحيدية لكل الوجود. إن العلم الديني لـهولمز يعلّمنا أن بإمكان الناس أن يحققوا الكثير من النجاح في حياتهم من طريق معالجة أذهانهم روحيّاً على المستوى العلمي، وهو العلاج المتمثل بالعبادة. إنّ العلاج الروحي للذهن يحصل ضمنَ مسارٍ تدريجيٍّ، يعمل الإنسان فيه على بيان نتيجة ما يطمح إليه ويتمناه كما لو كان قد سبق له أن تحقق فعلاً. إن هذا الأسلوب يختلف عن الصلاة وعبادة الله التقليدية، ويصوّر الإنسان بوصفه مشاركاً ومساهماً

في العقل اللامتناهي من أجل تحقيق النجاح. إن العلاج الروحي بمنزلة القوّة المعنوية والحضور المقتدر الذي يهدف إلى تحصيل الشفاء الروحي والمعنوي، ليعمل على توجيه الإنسان وهدايته نحو التماهي والتناغم مع النتيجة. إن هذا الأسلوب العلاجي يظهر سلسلةً جديدةً من العلية في الذهن تدفع بالإنسان نحو الخير الذي يكمن فيه علاجه، أي العلاج الروحي للذهن المشتمل على خمس مراحل هامة، وهي: التعريف، والاتحاد، والفهم، والشكر، والتحرر. كما تأسّى إرنست هولمز بـماري إدي بيكر في تأسيس بعض المدارس المسيحيّة للعلم الديني وكنائس العلم الديني في عصره أيضاً، ومن الأمثلة على ذلك: كنيسة العلم الديني، ومؤسسة العلم الديني.

يبدو أن **إرنست هولمز وماري إدي بيكر** في ما يتعلق بالعلم الديني والمسيحي يؤكّدان على المعنويّة والبحث عن أساليب التأثير المعنوي على روح وجسم الإنسان، وقد عملا على تدوين آرائهما في هذا السياق. ولكن لا يمكن العثور في هذه النظريات -كما سبق أن ذكرنا، على الرغم من تأكيدهما على المعنويات وتأثيرها الاجتماعي الكبير نسبيّاً- على نماذجَ وأمثلةٍ ناجعةٍ عن العلم الديني والمسيحي، بحيث يمكن لها أن تقدم فرضيّاتٍ وأساليبَ ونظريّاتٍ ونماذجَ وما إلى ذلك من الخصائص البديلة للعلمانيّة.

7. بلانتينغا وفكرة العلم المتمحور حول الاعتقاد بالله

يُعدُّ بلانتينغا من فلاسفة الدين في القرن العشرين للميلاد، وهو من الذين كانت لديهم معرفةٌ دقيقةٌ بأبعاد الحداثة والعلم الحديث، وأزمات العلم والحياة الحديثة، وقدرة التعاليم الدينية المسيحية على الخروج من هذه الأزمة. وفي الحقيقة إنه من المفكرين الذين تنبهوا إلى الانتشار الواسع للعلوم الجديدة، وساورهم القلق من النزعة العلمانية والتي تعني تحوّل العلم إلى عقيدةٍ يعتنقها الإنسان المعاصر. ويرى سبب ذلك في اعتماد الإنسان المعاصر على تمكّن العلم الحديث من تفسير جميع حقائق الوجود. وقد أشار **بلانتيغا** -للخروج من هذا المأزق- إلى أهميّة التعاليم المسيحيّة الجوهريّة، ودورها في ضمان فرضيات العلم، ليثبت أن الاستعانة بمصدر الوحي لا تساعد على الحيلولة دون التمسّك بالتفسيرات الطبيعيّة الخاطئة في حقل أهم مسائل العلم من قبيل: نظريّة التكامل والنظم في الطبيعة والجد المشترك بين الإنسان والحيوان فحسب، بل من شأن ذلك أن يقرّبنا من التفسير الصحيح أيضاً. ومن هنا فإنه في نظريته "العلم المتمحور حول الاعتقاد بالله"

يؤكد على أولوية وأهمية الأرضيّات الدينيّة والمباني المسيحية في العلوم إلى حدٍّ كبير. ومن هنا فإنه بالنظر إلى مشاكل النزعة الطبيعية والنظرة المادية إلى العلم والعالم، تحدّث عن ماهية ومزية العلم المتمحور حول الاعتقاد بالله قائلاً:

"بالتالي فإن علينا كمسيحيين في جميع حقول الجهد العلمي أن نتأمل بشأن كل موضوع من الزاوية المسيحية، وبذلك نحن بحاجة إلى العلم المتمحور حول الاعتقاد بالله. وربما كان هذا الفرع العلمي يستلزم -عادةً ومن الناحية العمليّة- النزعة الطبيعيّة المنهجيّة. فإذا كان الأمر كذلك فإن ما نحتاج إليه ليس هو الإجابة عن تساؤلاتنا من تلك الزاوية المعتبرة في بعض الأساليب، بل إن الذي نحتاج إليه في الإجابة عن تساؤلاتنا من تلك الزاوية المنشودة هو جميع تلك الأمور التي نعرفها بشأن الله، وكل ما نعلمه من طريق الإيمان وطبقاً لأسلوب الوحي، بالإضافة إلى الأساليب الأخرى. وهذا الأمر يعني في الكثير من المساحات أن على المسيحيين أن يعملوا على إصلاح حقل تساؤلهم من هذه الزاوية. يمكن لهذه الرؤية أن تكون غيرَ متوقعةٍ وصادمةً، ولكنّها على كلِّ حالٍ رؤيةٌ جديدةٌ. إنّ لدى المسيحيّين المصلحين معرفةً طويلةً في هذا الشأن حيث يدركون أن الدين لا ينظر إلى العلم بسلبيةٍ أبداً"[1].

إن كلام بلانتينغا هنا وفي غيره من المواضع الأخرى، يعبّر بشكلٍ دقيقٍ عن المشاكل الرئيسة للعلم الحديث في فهم وتفسير العالم، حيث يُشاهد هذا الأمر في التفسيرات الطبيعية لنظرية التكامل، ونفي النظم ووجود الهدفية في العالم، ورفض أشرفية الإنسان على سائر الكائنات، وإثبات الجد المشترك بين الحيوان والإنسان، وما إلى ذلك من الأمور المتداولة بين العلماء والفلاسفة القائلين بهذه النظريات. وفي الحقيقة فإنه يثبت أن النظريات العلمية إذا لوحظت بشكلٍ مجرّدٍ لن تنطوي على لوازم إلحادية، وإن النتائج الإلحادية إنما تظهر عندما تقترن هذه النظريات العلمية بالتفسيرات الفلسفيّة للفلاسفة. من ذلك أنه يثبت -على سبيل المثال- أن التفسير ذي النزعة الطبيعية لنظرية التكامل هو الذي يستتبع نتائجَ إلحاديةً من قبيل: نفي الله والنظم في الطبيعة، في حين أن ذات هذه النظريّة لا تؤدي إلى هذه النتيجة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ نظريّة العلم المتمحور حول الاعتقاد بالله لـبلانتينغا في ما يتعلق بتحديد مشاكل وأزمات العلم الحديث نظريّةٌ ناجحةٌ في حدّ ذاتها وفي العصر الراهن، بمعنى أنها أثبتت بشكلٍ صحيحٍ أن الفرضيّات الإلحاديّة للعلوم الحديثة هي

[1]. Plantinga. "***When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible***", Christian Scholars Review XXI: 1, pp. 8 – 33.

التي تؤدي إلى الحصول على نتائج إلحاديّة من هذه العلوم، إذاً لا بد من بذل الجهود من أجل تغيير الفرضيات والمباني الإلحادية للعلوم وتحويلها إلى مبانٍ إلهيّةٍ، وفي هذا الإطار يسعى بلانتينغا إلى الاستفادة من التعاليم المسيحية. ومن هنا فإنه يقول: "إن السبب الرئيس في الحاجة إلى العلم الأوغسطيني يكمن في أن ما يحدث حالياً في العلوم الراهنة، ناقصٌ ولا يدعو إلى التفاؤل من وجهة نظر العقيدة المسيحيّة"[1]. بمعنى أننا إنما نستطيع الخلاص من أزمة العلم الحديث، إذا عملنا على تغيير رؤيتنا من النزعة الطبيعية الفلسفية إلى الرؤية الاعتقادية المسيحية. وهذا الكلام يثبت أن التغيير لا يقتصر على التحوّل من الفرضيات الإلحادية إلى الإلهية في العلم فقط، بل الأهم من ذلك هو التغيير في الفرضيات وفي عقيدة الإنسان، إذْ إن فرضيات اللاهوت المسيحي إنما تسود العلم الحديث عندما تتغير رؤية الإنسان الحديث بوصفه عالماً ومنتجاً للعلم، وتحقيق ذلك ليس بالأمر السهل، إذ يمكن طرح هذا السؤال القائل: هل المسيحية الراهنة -التي يقصدها بلانتينغا، بمعنى التعاليم الرسمية للكنيسة والكتاب المقدّس- قادرةٌ على توفير الفرضيات والرؤية الاعتقادية الصحيحة للإنسان المعاصر؟ فإذا كان الأمر كذلك، ما الذي دعا الإنسان في القرون الماضية إلى الإعراض عن هذه العقيدة، ويسعى -من خلال تأسيس الحداثة- إلى بناء عقيدةٍ جديدةٍ لنفسه؟ وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من أن رؤية بلانتينغا في العودة إلى الأفق المسيحي للعبور من النزعة الطبيعية الإلحادية، تمثل طريقاً وأسلوباً معقولاً، ولكن يجب الالتفات إلى أنه يجب أن يكون هناك في العقيدة المسيحيّة -ولا سيما الكتاب المقدّس- من الاعتبار والوثوق، بحيث يمكن لهذه العقيدة تلبية الاحتياجات الفكرية والفلسفية للإنسان المعاصر، وأن تمنحه رؤيةً دينيّةً وميتافيزيقيّةً يستطيع من خلالها إعادة تعريف علمه، والعمل على توظيفه في الاتجاه الجديد. في حين أنه بالالتفات إلى رؤية بعض المحققين القائلة بوجود بعض الأخطاء التاريخية والمعلومات غير العلمية في الكتاب المقدّس، وتمحوّر رجال الكنيسة حول تفسيره، يبدو أن التعاليم المسيحية القائمة على الكتاب المقدّس لا تستطيع الاضطلاع بهذه المهمة بشكلٍ كاملٍ، وإن كانت ناجعةً في حدّ ذاتها. وعلى هذا الأساس فإن نظرية العلم المتمحور حول الاعتقاد بالله لـبلانتينغا هي نظريّةٌ تؤكد في الحد الأدنى على ضرورة القول بالفرضيّات الدينيّة للخلاص من آراء النزعة الطبيعيّة الإلحاديّة، وهي بشكلٍ عامٍّ نظريّةٌ قيّمةٌ، من شأنها أن تتكامل من خلال الإصلاحات اللاحقة.

[1]. بلانتينغا، **علم اگوستيني يا دوئمي، جستارهايي در فلسفه دين**، ص: 157 (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

8. فلاسفة العلم والدين وإمكان العلم الديني

في القرنين الأخيرين، بالنظر إلى اتساع رقعة أبعاد نظريّات التعارض بين العلم والدين على أمد الفترة الواقعة ما بين القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر للميلاد، والتي أدت إلى تراجع الدين المسيحي عن مدعياته السابقة، نشاهد في المقابل نظرياتٍ تسعى إلى ردّ التعارض المدّعى، والعثور على طرقٍ جديدةٍ للحوار التوافقي بين العلم والدين. إن هذه الجهود -التي تعود في الغالب إلى القرن العشرين للميلاد- والصادرة عن فلاسفة العلم والدين من أمثال: إيان باربور، وتيد بيترز، ومك غراث، وآرثور بيكاك، ومك مولين، ونانسي مورفي، وبلكينغهورن، وماك كي، لم تتمكن من إبطال مدعيات نظريات التعارض إلى حدٍّ ما، والقول باستقلال الدين والعلم عن بعضهما فحسب، بل استطاعت من خلال بيان رؤية إمكانية الحوار والوحدة والتعاطي المتبادل بين العلم والدين، أن تفتح باباً من أجل تأثير الدين على النظريّات العلميّة، وإنما من خلال هذا الاتجاه يمكن لنا الاستفادة من نظريّات الوحدة بين العلم والدين، وتقوية تأثير التعاليم الدينيّة في النظريّات والقوانين العلميّة، للوصول والاقتراب من إمكانية الحصول على نوع من العلم الديني. وفي هذا الشأن تحدثنا عن جهود هؤلاء المفكرين للخروج من آراء التعارض وكذلك استقلال الدين والعلم، والوصول إلى النظريات الواردة في حقل الحوار والوحدة بين العلم والدين. وباختصارٍ فإن نظريّة التعارض تؤكد على عدم الواقعية النهائيّة للمعطيات العلميّة، وعدم إتقان نصّ الكتاب المقدّس، وأما نظريّة الاستقلال فتؤكد على الفصل التام بين العلم والدين، وعلى اختلاف أدواتهما وأساليبهما، وأما نظرية الحوار فتؤكد على وجود بعض أوجه الشبه بين العلم والدين، ودور الدين في إعداد فرضيات العلم، وبالتالي فإن نظرية الاتحاد تؤكد على التماهي والتناغم بين العلم والدين في الأساليب واللغات والنماذج والآليات والأهداف وما إلى ذلك. إن هؤلاء المفكرين من خلال التمسّك بنظرية الحوار يسعون إلى إثبات إمكانية الوصول -من خلال دراسة وملاحظة خصائص العلم والدين-إلى بعض أوجه الشبه بين أساليب ومفاهيم وموضوعات وأبعاد وآليات العلم والدين. وفي ما يتعلق بالمفاهيم والفرضيات، يأتي تأكيد أنصار النظرية المذكورة على دور الدين واللاهوت في تقديم الفرضيات الرئيسة للعلم والتحقيق العلمي. من ذلك -على سبيل المثال- يمكن لنا الإشارة

إلى أصول النظام[1]، وإمكانية فهم[2] ومعقولية العالم، إذ أنها من المبادئ الأولية للعلم والتحقيقات العلميّة، ومن ناحيةٍ أخرى هناك بعض التساؤلات الحدوديّة، التي هي على الرغم من انبثاقها من صلب العلم، إلا أن الإجابة عنها لا تقع على عاتق العلم، وإنما هي من وظائف الفلسفة والدين واللاهوت فقط. وبالنظر إلى الوحدة بين العلم والدين، فإنه على الرغم من الاختلافات القائمة بين العلم والدين والتي يذكرها المفكرون المؤيدون لهذه النظرية في بعض آرائهم بشأن خصائص العلم والدين، إلا أنهم يأخذون التماهي والتناغم الكبير القائم بينهما إلى حدودٍ كبيرةٍ بنظر الاعتبار أيضاً. ومن هنا فإن أكثر المحققين في حقل العلم والدين، يذهبون إلى الاعتقاد بأن إعداد الأطر العامة والفرضيات الأساسية في ما يتعلق بميتافيزيقا العلم، إنما يقع على عاتق الدين والتعاليم الدينية فقط، وهذا أقل ما يؤكد عليه هؤلاء المفكرون، إذْ إن الاعتقاد بهذا الأمر والتأكيد عليه يمكنه في الحدّ الأدنى أن يواجه تأسيس العلم الديني بالمستويات الدنيا. وفي هذا الشأن يذهب **مك غراث** إلى التأكيد على التماهي والتلاحم بين العلم والدين، بينما يؤكد جان بلكينغهورن على التعاطي والتعاون الثنائي، ويؤكد **تيد بيترز** على التناغم الأخلاقي، وتؤكد **نانسي مورفي** على أولوية اللاهوت بالنسبة إلى الأخلاق والعلم في ما يخص العلاقة الطولية بين العلوم، ويؤكد **ماك كي** على علاقة متممية الدين للعلم.

وفي هذا الشأن يُعدّ **إيان باربور** من أكثر المفكرين نشاطاً، حيث بذل جهوداً كبيرةً من أجل إثبات نظرية اتحاد العلم والدين. فهو ضمن أبحاثه التفصيلية بشأن نظريات التعارض، والاستقلال، والحوار بين العلم والدين، يذهب إلى بيان ذلك -بسبب تعلقه بالاتحاد بين العلم والدين- من خلال الاستفادة من اللاهوت التحقيقي **لـوايتهيد**. ولطرح هذه الرؤية، يعمل إيان باربور في الخطوة الأولى على بيان سهم الدين المسيحي في طرح الأسئلة الحدودية وإعداد الفرضيات العامة والكلية للعلم، ومن أهمها مفهوم الخلق. ولذلك فإنه يسعى -من خلال الاستفادة من آراء سائر المفكرين- إلى بيان دور الدين المسيحي في العلم. فهو يقول: أرى أن السهم التاريخي للمسيحية في تبلور العلم، مسألةٌ هامّةٌ ومقنعةٌ. كما أنه قد ذكر أن بإمكاننا مشاهدة بُعدٍ دينيٍّ في العلم أيضاً، لأن الأسئلة الدينيّة إنما تنبثق عن الآفاق أو الحالات الحدوديّة للتجربة البشريّة. ومن هنا فإنه

[1]. Orderliness.

[2]. Understandability.

يعمل على تشريح نوعين من الحالات الحدوديّة للعلم، الحالة الأولى: المسائل الأخلاقية التي تتجلى عند توظيف العلم، والحالة الثانية: الفرضيات أو الشروط الضروريّة لإمكان التحقيق العلمي. وإن مهمة عرض كلا هاتين الحالتين والموردين المذكورين يقع على عاتق الدين. بمعنى أن الدين، يمكنه أن يخلق إطاراً أخلاقيّاً وحاضنةً ميتافيزيقيةً للتحقيقات العلمية، ويبدو أن التقدم والتطور العلمي مستحيل التحقق دون أخذ هذا الإطار بنظر الاعتبار. ثم سعى **باربور** بعد ذلك -من خلال الاستفادة من اللاهوت المنظم المذكور في الفلسفة البحثية لـوايتهيد- إلى القول بأن العلم والدين إذا تعاونا في إطار الوصول إلى رؤيةٍ أيديولوجيةٍ منسجمةٍ يتم تشريحها في إطار ميتافيزيقيٍّ جامعٍ، يمكن عندها الاطمئنان إلى تحقيق وحدةٍ أكثرَ أصوليةً. إن ما بعد الطبيعة والميتافيزيقا -التي تعني البحث عن مجموعة من المفاهيم يمكن على أساسها تفسير مختلف أنواع التجربة- طرحٌ مفهوميٌّ جامع من شأنه أن يبدي الخصائص الرئيسة لجميع الأمور. يرى إيان باربور أن هذه الفلسفة قد تبلورت وتمّ تدوينها تحت تأثير التفكير العلمي والديني. وفي هذه الميتافيزيقا يتم توصيف علم الأحياء وعلم الفيزياء بوصفهما محملاً بليغاً للأحداث المرتبطة ببعضها بوضوحٍ، كما يتمّ وصف الطبيعة بخصائص من قبيل: التغيير، والاتفاق، والإبداع، والنظم أيضاً، بمعنى أنها لا تزال ناقصةً، وفي طور العمل على تحقيق تكاملها الذاتي. وفي هذا التفكير حيث المسار التكاملي للطبيعة والذي يكون الله فيه هو المؤثر، يعتبر الإنسان استمراراً للطبيعة، ومن هنا يمكن للتجربة البشرية أن تشكّل رأس الخيط الذي يأخذ بنا إلى تفسير تجارب الموجودات الأخرى. ومن الناحية الدينيّة يُعتبر الله مصدراً للنظم والإبداع. إن عملية الخلق لا تعبّر عن مسارٍ طويلٍ ينتهي عند حدٍّ، بل إنّ الله تعالى يخلق "الإبداع الذاتي"[1] في الموجودات الجزئية، وبذلك يتيح لها التمتع بالحرية والإبداع والنظم والبناء. إن الله ليس موجوداً مطلقاً وغيرَ مرتبطٍ أو محرّكاً غيرَ متحرّكٍ، بل هو على العكس من ذلك في حالة تعاطٍ متبادلٍ مع العالم، ويترك تأثيره على جميع الأمور، وإن كان في الوقت نفسه لا يمثل العلة المنفردة لجميع الحوادث. وفي نهاية المطاف يُبدي **إيان باربور** اهتماماً بالتشابه الوثيق جدّاً بين العلم والدين في الأساليب والنماذج والأمثلة، ويتعرّض إلى بيان أبعادهما المتنوّعة.

إن نظريّات فلاسفة العلم والدين -ولا سيما إيان باربور- في رفض القول بوجود التعارض بين العلم والدين، والقول في نهاية المطاف بإثبات الوحدة والتلاحم بين هذين الأمرين، تحظى بأهمية

[1]. Self creativeness.

قصوى، لأن هذا الأمر يحدّ من سطوة الإمبريالية العلمية والنزعة العلمية المهيمنة على النظريات الغربية، وتعمل في الوقت نفسه على التقريب بين العلم والدين، ويُعدّ الأرضية لإمكانية التعاون الوثيق بينهما. وبالإضافة إلى ذلك فإن تدني قوّة نظريات التعارض بين العلم والدين، والنزعة العلمية المتطرّفة في القرن العشرين، قد خلق مناخاً مناسباً للحوار والتعاطي الثنائي بين العلم والدين، حيث تكون هذه النظريات مؤثرةً في هذا الاتجاه، وفي حالة التفسير الصحيح للتعاون والاتحاد بين العلم والدين، ولا سيما في كيفية تأثير التعاليم الدينية على تبلور هوية العلم، يمكن لها أن تخلق الأرضية لبلورة العلم الديني. وفي المقابل لا بد من الالتفات إلى أنّ كلَّ واحدةٍ من هذه النظريات يتمّ تقديمها ضمن تفسيرٍ خاصٍّ للدين والعلم، فبعضها يؤكد على أزمة العلم والإنسان المعاصر، وبعضها يخضع لتأثير العلم المتمحور حول الإنسان، فيقدّم تفسيراً بشريّاً للدين والميتافيزيقية الدينية، وإن رؤية إيان باربور إلى اللاهوت البحثي تُعدُّ مثالاً على ذلك، ومن المحتمل أن تكون بعيدةً جدّاً عن اللاهوت المسيحي الحقيقي. وعليه فإننا في النظريات المذكورة إنما نستطيع تحقيق التعاطي والاتحاد الحقيقي بين العلم والدين، إذا كان فهمنا وتفسيرنا لهما أقرب إلى النصوص الدينيّة، وألّا يكون فهمنا للدين متأثراً -على وجه التحديد- بالتعاليم الحداثوية. لأن الفهم الحداثوي للدين الذي هو فهمٌ وتفسيرٌ إنسانيٌّ متأثرٌ بدوره بالعلم الحديث أيضاً، ولا يمكن له منفرداً أن ينجح في إيجاد الوحدة بين العلم والدين، وعندها لن يكون هناك معنًى للحديث عن العلم الديني أيضاً، بل إنه يؤدي كذلك إلى إساءة فهم هذين الأمرين أيضاً، وبالتالي لن يكون قادراً على الإجابة عن الأسئلة الجوهرية للعلم الحديث.

9. العلم القدسي للتقليديين: غينون وشوان

تعتبر النزعة التقليديّة الغربيّة في نوعها من أهم المدارس الفلسفية ذات المواقف الهامة. وإن من بين أهم خصائصها نقد النزعة الإطلاقية لدى الحداثة والعلم الحديث، والتأكيد على العودة إلى التقاليد القديمة والاستفادة من الحكمة الخالدة، وضرورة الرجوع إلى الوحي، والتأكيد على العلاقة الطولية للمعارف، حيث يكتسب العلم القدسي مفهومه ضمن إطار هذا النظام الطولي أيضاً. وقد سعينا في هذا الكتاب إلى بيان بعض الأوصاف العامة للنزعة التقليديّة الغربيّة من خلال النظر في آراء غينون وشوان. إن الاهتمام بذات التراث يثبت أنه -بالنسبة إلى التقليديين- عبارةٌ عن

مجموعةٍ من الحقائق الخالدة والثابتة، وأن الناس قد توصّلوا إلى تلك الحقائق منذ الأيام الأولى من الخلق[1]. ويمكن لهذه الحقائق الخالدة والأبديّة أن توضع تحت تصّرف الناس أو بعضهم على مختلف أنواع الصور الوحيانيّة أو العقلانيّة. بمعنى أنّ التراثَ تيارٌ أزليٌّ وأبديٌّ من المعارف والحقائق الوجوديّة التي يمكن للناس أن يستفيدوا منها في جميع العصور. وتكمن أهمية هذه الرؤية إلى التراث في فصلها عن الرؤية العامية إلى التقاليد والأعراف. ولذلك من خلال هذا التعريف للتراث يمكن القول: إن النزعة التقليدية تعني التفكير الواعي بشأن منافع وتطبيقات السنن، ولا سيما عندما تكون عرضةً للخطر. ولذلك فإن الشخص التقليدي هو الذي ينتمي إلى النزعة التقليدية من الخارج وبملاحظة الوضع الحديث، ليستعين به في حل الأزمات والمشاكل التي أوجدها العالم الحديث. وهذه الموارد تثبت أن النزعة التقليدية الغربية ليست مجرّدَ مذهبٍ انتزاعيٍّ ونظريٍّ بحتٍ، بل إنّها ناظرةٌ إلى الحقائق الاجتماعيّة، وتسعى -من خلال حل المعضلات الفكرية للمجتمع المعاصر- إلى هدايته نحو الطريق الحقيقي للخلاص والنجاة. ومن هنا فإن النزعة التقليديّة تدّعي رفع مشاكل الإنسان المعاصر والفكر العلماني، وتسعى إلى إبدال العلمانية بالعلم المقدس من خلال الاستفادة من تعاليم الحكمة الخالدة، لاشتمالها على مجموعةٍ من الحقائق المعرفية والوجودية التي يعثر فيها كل علم على المكان الصحيح المعدّ له، ويمكن له أن يؤدي دوره الخاص والمحدد له. وبعبارةٍ أخرى: تلك الميتافيزيقا التي تشمل جميع المعارف الإلهية والعقلانية والتجريبيّة وما إلى ذلك. ومن هنا يمكن القول: إن الذين ينظرون من زاوية الحكمة الخالدة -من وجهة نظر النزعة التقليدية- إنّما ينظرون إلى جميع أبعاد الدين، أي الفرد والوحي والفن المقدس، والمنظومات، والصور المتغيّرة، والشعائر والقوانين الدينية، والعرفان والأخلاق الاجتماعية، وما بعد الطبيعة، وعلم الفلك، واللاهوت، ولذلك يمكن لهذه المدرسة أن تقدِّم فهماً كاملاً وجامعاً للدين وأن ترشد المتدينين إلى طريق النجاة من الأزمات المعاصرة. وإن العلم يتم تعريفه من خلال هذا النوع من الحكمة الخالدة، لأنه على ارتباطٍ مباشرٍ مع التقاليد المقدّسة السابقة، ومن هنا فإن العلم يتمتع بجميع المواهب المعرفية والأنطولوجية للحكمة الخالدة. بل يمكن القول: إن العلم القدسي ينظر حتى إلى التجربة الحسيّة والمادية أيضاً، إذ يدخل عالم الطبيعة ضمن دائرة دراسته، على الرغم من أنّه لا يقيّد نفسه بحدود الطبيعة.

[1]. مصطفى ملكيان، **سنت گرايان**، ص 382 (مصدر فارسي).

قام **غينون** في هذا الشأن بنقد الحداثة والعلم الحديث، مؤكداً على الخصوصية الكمية والإنسانيّة للعلم الغربي. فهو يقول: إن النزعة الإنسانيّة هي أولى صور الشيء الذي تحوّل لاحقاً إلى العلمانية المعاصرة والحضارة الجديدة، وذلك بسبب توقها إلى تقليل كلّ شيءٍ والتنزل به إلى هذا المعيار القائل بأن الإنسان غاية ذاتية، فاتخذت مساراً نزولياً تدريجيّاً حتى بلغ بالعناصر الإنسانية إلى مستوى الحضيض، إذ لم يعد لها من هدفٍ أو غايةٍ سوى إشباع غرائزه المادية والطبيعية فقط[1]. إن هذه الخصوصية للحضارة الغربية الجديدة عند غينون، تؤدي إلى غلبة الناحية الكمية فيها، لأن الرؤية المادية وأصالة المادة هي من الخصائص الهامّة للعلم الحديث وصفته الكميّة حيث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتكنولوجيا الحديثة وتطبيقاتها العملية في الحياة اليومية؛ وذلك لأن التكنولوجيا هي التي تحدّد ماهية العلم ولا سيما آلية عمله الخارجية. ومن هنا يمكن القول: إن هذا العلم والتفكير الناتج عنه يسعى إلى سيطرة الكمية وسيادة المادّة على جميع شؤون الحياة والاستفادة منها لتحقيق أهدافه. بهذه الرؤية إلى الحداثة الغربية، يرى غينون أن طريق الخروج منها يكمن في الرجوع إلى التقاليد الأزلية، ويشير من داخل هذه التقاليد إلى العلم المقدّس. وهو يؤكّد في تفسيره للعلوم التقليديّة المقدسة على محوريّة ومركزيّة الشهود العقلاني في الحضارات التقليديّة، والاستفادة من الميتافيزيقا البحتة في نظرياته، حيث أثبت أنّ هناك في هذه النظريّات التقليديّة سلسلةً من مراتب الحقيقة دائماً وأبداً. وبالإضافة إلى ذلك يشير **غينون** إلى أنّ تعاليم العلوم التقليدية والمقدّسة مرتبطة بالحقائق الثابتة والأزلية، وأنها حاصلةٌ من طريق الشهود، الأمر الذي يمنحها صفة عدم الخطأ ولا سيما من الناحية الميتافيزيقية. وبعبارةٍ أخرى: إنها مرتبطة في ما بينها من جهاتٍ متنوعةٍ، وتستمد من بعضها بواسطة العلاقة الطولية ولا سيما ما بعد الطبيعية بين فروع العلوم في الاتجاه التقليدي.

كما أنّ **لـشوان** في هذا الشأن رأياً مشابهاً لرأي **غينون**. فهو مهتمٌّ بشأن الرؤية التقليدية إلى الوحي والحقائق العرفانية وما بعد الطبيعة. وعلى هذا الأساس فإن المنظومة الفكرية **لـشوان** تشتمل على نقدٍ للفلسفة الحديثة وسعيٍ إلى تقديم العلم المقدّس أيضاً. إن النقطة الهامة في نقد **شوان** على الفلسفة الجديدة، تكمن في اعتقاده واعتقاد أصحاب النزعة التقليدية على أهمية مقولاتٍ من قبيل: العقل الشهودي، والحكمة الخالدة، والعقل ، والعلم المقدّس، والارتباط بين

[1]. غينون، **بحران دنياي متجدد (أزمة العالم المعاصر)**، ص 33 (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

التراث والوحي، وموارد من هذا النوع، بمعنى أن الفلسفات الجديدة إنما تنتقد من ناحية أن المقولات والمفاهيم المذكورة فيها، إما قد تم تحريفها أو تغيّر محتواها، أو تم حذفها بالكامل، وتضمين مقولةٍ ذاتِ محتوًى مواجهٍ لها أو ضدّها. وإن العلم القدسي من وجهة نظره -كما من وجهة نظر سائر أصحاب النزعة التقليديّة- هو العلم بالأمر اللامتناهي أو العلم بسلسلةٍ من الحقاق الأبدية والثابتة والتي كانت موجودةً على طول التاريخ المنصرم. وبعبارةٍ أخرى: إن تلك الأصول هي أصول ما بعد الطبيعة، وهي ذاتها الحكمة الخالدة التي كانت موجودةً في تلك المرحلة[1]. وهنا يقوم شوان -ضمن تأكيده على نشأة العلم القدسي من الحكمة الخالدة- برصد وظيفةٍ لهذا العلم وتلك الحكمة في المرحلة الراهنة تتمثل في حل مشكلات العالم المعاصر، ولا سيما حل المشاكل البيئيّة، وتظهير مشاكل الحداثة، وكذلك تقديم البدائل وتصحيح رؤية الإنسان الحديث إلى مفهوم العدل الإلهي ومسألة الشر.

يبدو أن آراء أصحاب النزعة التقليدية من الغربيين، ضمن نقدها الجذري لكلية الحداثة والعلم الغربي الحديث، تجعل العودة إلى التعاليم الإلهية على سلّم أولوياتها، وتسعى إلى تعريف العلم القدسي من أجل رفع الأزمة المعنوية والروحية للإنسان المعاصر، بوصفه علماً بديلاً. وأما السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل الحداثة برمّتها والعلم الحديث يحتوي على مثل هذه الأزمة بحيث تجعل من العمل على تأسيس علمٍ جديدٍ ونفي الحداثة بالكامل أمراً ضرورياً؟ وهل يمكن من خلال إبطال مجمل العلم والحضارة الغربيّة الحصول على نموذجٍ من العلم الديني والمقدّس لا يحتوي على مشاكل الحداثة ويمتلك في الوقت نفسه القدرة على تلبية الاحتياجات وتحقيق السعادة الواقعيّة للإنسان؟ كما يمكن طرح هذا السؤال القائل: هل العلم الحديث ليس علماً كاشفاً عن الواقع بحيث يجب التخلي عنه تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف أمكن له أن يكون منشأً للتحولات والمتغيّرات الكبرى في العالم؟

لا بد من الالتفات إلى أن كاشفية العلم الحديث عن الواقع، وإن لم يمكن إثباتها، إلا أنه في الوقت نفسه لا يمكن نفيها بضربٍ قاطعٍ أيضاً، لأن الحقائق الخارجية الناشئة عن هذا العلم، ولا سيما تلك التي تعمل على حل المشاكل الكثيرة في حياة الإنسان لا يمكن إنكارها أيضاً. ومن هنا لا يبدو النقد التام والكامل للحداثة والعلم الحديث صائباً، ولكن كما أشار أصحاب النزعة التقليديّة أيضاً فإن غلبة الآراء الفلسفيّة الحاكمة على الحياة المعاصرة في ما يتعلّق بالعلم الحديث، كان له

[1]. إلدمدو، **سنت گرائي، دين در برتو فلسفه جاويدان**، ص: 115 (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

دورٌ رئيسٌ في خلق الأزمة الحديثة، ومن نماذج ذلك مفاهيم من قبيل: النزعة الإنسانيّة، والعلمانيّة، والرؤية الكميّة، ولا بد من أن نضيف إلى هذه المفاهيم إماطة اللثام عن أسرار العالم، وفقدان التقاليد الأبدية والأمور المقدّسة أيضاً. وهنا تكمن الأهمية الرئيسة لرؤية أصحاب النزعة التقليديّة في إعادة المفاهيم المعنويّة والأمور المقدّسة إلى حياة الإنسان المعاصر.

المصادر:

1. آيسلى، لورن، قرن داروين: **نظريه تكامل و مردى كه به كشف آن توفيق يافت**، ترجمه محمود بهزاد، تهران: خيام، 1339.

2. أباذرى، يوسف، هايدگر و علم، **مجله ارغنون**، ش 11 و 12، 1375، ص 39.

3. استيس، والتر ترنر، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء الدين خرمشاهى، چ 3، بى جا، سروش، 1368.

4. اعوانى، غلامرضا، اقتراح: سنت گرايى، در مصاحبه با دانشوران، **نقد و نظر**، ش 3 و 4، 1377.

5. أكرمى، غلامرضا، **معمارى دينى از ديدگاه تيتوس بوروكهارت**(چاپ شده در خرد جاويدان)، تهران، دانشگاه تهران و موسسه تحقيقات و توسعه علوم انسانى، 1380.

6. إنجيل، **كتاب مقدس**، ترجمه هزاره نو، انتشارات ايلام، 2006م.

7. ايلخانى، محمد، دين و فلسفه در غرب مسيحى، **هفت آسمان**، ش 15، 1381، ص 89 – 136.

8. باربور، إيان، **چهار ديدگاه درباره ارتباط علم و دين**، ترجمه پيروز فطورچى، نامه علم و دين، ش 29 – 32، 1384 – 1385.

9. ـــــــــ مدل ها و پارادايم ها در علم و دين، **نامه علم و دين**، ش 21 و 22، 1384.

10. ـــــــــ **راه هاى ارتباط علم و الهيات**، در فيزيک، فلسفه و الهيات، ترجمه دكتر

همایون همتی، بی جا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1386.

11. ـــــــــــ، **علم و دین**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ج5، تهران: نشر دانشگاهی، 1385.

12. برانتل، جورج، **آیین کاتولیک**، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1381.

13. بریه، امیل، **تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و رمی**، ترجمه دکتر علی مراد داودی، تهران: نشر دانشگاهی، 1374.

العلمانيّة والعلم الدّيني في المعنى والمنهج والبنى الفكريّة

نبيل علي صالح[1]

تمهيد

ما زالتْ تتصارعُ في حركةِ الفكر العربي والإسلامي ثنائياتٌ عديدةٌ، من أبرزها ثنائيّة «العلمانيّة والدّين»، ما جعلها من أهم القضايا الفكريّة والسياسية الحاضرة بقوّةٍ في مختلف النقاشات والدوائر الثقافيّة المتعدّدة، والتي لم يحسم الجدلُ بشأنها منذُ أن اندرجتْ كإشكاليّةٍ معرفيةٍ في فضاءِ الثقافة الإسلاميّة منذ عقودٍ طويلةٍ.

ولكنْ على الرغم من هاجِسَنَا الفكري كمثقّفين في حسمِ تلك الإشكالية، وتجاوُزِها معْرفيّاً لناحية القبول أو الرفض أو التّبيئة، فقد ظلتْ طاغيةً ومهيمنةً، لتتسبّبَ بمزيد من الاستقطابات العملية الحادّة بين مختلف تيارات الثقافة العربية والإسلامية، ولتفاقمَ من الخلافات المستحكمة القائمة أصلاً بين اتجاهات سياسيّةٍ وحزبيّةٍ من اليمين أو من اليسار... مستعصيةً على الحلّ الحقيقي والمعالجة العلمية الجدية في وعي نخبٍ فكريّةٍ وجماعاتٍ سياسيّةٍ وحركيّةٍ... وقد تكلّفتِ الأمة والمجتمعات العربية والإسلامية تكاليف كبيرة تنوء تحتها شامخات الجبال، نتيجة ترسّخ حالة الاستعصاء الفكري لأزمة اللا حسم السائدة إلى يومنا هذا.

ويذهب كثيرٌ من المفكرين إلى القول بعدم وجود أيٍّ تناقضٍ للعلمانية (بكل امتداداتها) مع الدين والعلم الديني (رغم اختلاف المناخات وأرضية البناء)، بينما آخرون، يقولون بوجودِ التعارض البنيوي بينهما... فهل يوجد عمليّاً ما يدل على أنّ هناك فعليّاً تعارضاً جزئيّاً أو كلّيّاً (يصل حدود التناقض الأوّلي) بين الفكرة العلمانية والدين، وبالتالي بين السياسة والدين؟ وهل التعارض (أو

---

[1]. كاتبٌ وباحثٌ سوريٌّ، من أعماله: المثقف الديني؛ من هو؟ ما هى مهامه وواجباته؟، دور الإسلام المحمدي الأصيل فى مواجهة النزعة القبلية والطغيان السياسي، بين العولمة والعالميّة الإسلاميّة، الإسلام والغرب، المسلمون ومسؤوليّة بناء مشروع التقدُّم التاريخي، التطرُّف الديني في العالم العربي.

التناقض) القائم واقعٌ بين العلمانية والدين ذاته، أم بين العلمانية وسلطة النصوص الدينية المشروحة والمؤوّلة القائمة؟ ثم هل من إمكانية للقاء الواقعي بينهما على أرضيةِ المصالح الجزئيّة الآنية بحيث نتمكن -في بيئتنا الإسلاميّة- من استيعاب روح الفكرة العلمانية (القائمة على تحرير سلطة الدولة من تسلّط الكهنوت، وتحرير الدّين من تدخلات السياسة وتلاعب السياسيين أيضاً، كآليةٍ للفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة)، من دون أيِّ مساسٍ بالدين ذاته، بحيث تُبنى التسوية بينهما على أسسٍ معرفيّةٍ وعمليّةٍ قويّةٍ كنوعٍ من «تعايش الأضداد»؟ ثم بالأساس ما الغاية من هذا اللقاء، وهل هناك ضرورةٌ موضوعيّةٌ لإيجاد تكييفٍ معرفيٍّ ما، يجمع بينهما؟! وهل الحاجة كامنةٌ في بيئة الدين وتراثه الفكري والعقدي المنصوص عليه -شرحاً وتأويلاً- بأحكامٍ زمانيةٍ قديمةٍ، انغلقتْ عليه حدود العقل الفقهي التقليدي، فلم تعد تناسب حاجاتٍ عصريةً كثيرةً مستجدةً في حركة الواقع البشري؟ ثم هل الدّين (بما يُمثّله من خطاباتٍ مفاهيميةٍ ونخبٍ وحركاتٍ وتياراتٍ وأفكارٍ وتعاليمَ وتشريعاتٍ واجتهاداتٍ فكريّةٍ وسياسيّةٍ) بحاجةٍ لجِسْرِ العلمنة بهدف الوصول إلى مواقع الحياة والسياسة والحداثة المعرفية والتقنية، بكل ما في حياتنا المعاصرة من متغيّراتٍ وتحولاتٍ ومستجداتٍ؟.. ألا يحمل الدين بذاته قابلية الانفتاح الفكري والعقدي، خاصةً وأنّ نصوصه -المحكمة منها بالذات- واضحةٌ وشفافةٌ وغيرُ مبهمةٍ، بحكم كونها قائمةً على معاييرَ رصينةٍ من الانفتاح والتيسير والإباحة، بما ينفي الحاجة إلى أيِّ توسُّطاتٍ فكريّةٍ تحاولُ الحلول محل الدين ذاته كنبعٍ للقيم الاجتماعيّة والرمزيّة والإنسانيّة؟!!..

أسئلةٌ كثيرةٌ تطرحها إشكالية العلمانية والدين، يمكن أن تفتح الإجاباتُ عنها، مساراتٍ فكريّةً جديدةً في بنية العقل «النظري» (عقل الطبع) الرابض على تلال (ومماحكات) الرفض أو القبول، دونما حسمٍ متوازنٍ على شكلِ صياغاتٍ معرفيّةٍ مقبولةٍ.

في هذا البحث، سنعمل على معالجة هذه الإشكالية المعرفية المتجذرة في الفكر العربي الإسلامي، وتفكيك مصطلحاتها وتحليل معانيها، وتحديد أسباب عدم قبولها في البيئة الإسلامية على الرغم من الجهود الحثيثة المبذولة على هذا الصعيد.. مع قناعتي المسبقة بأنّ عدم القبول ليس ناجماً عن حالة رفض وإنكار فقط، بقدر ما هو ناجمٌ عن حالة تأصيلٍ فكريٍّ من حيثُ وجودُ اختلافٍ بنيويٍّ نوعيٍّ بين معايير الدين ومعناه الحقيقي، ومعايير العلمانية، ومعناها وماهيتها الذاتية التي

كانت لها ظروف نشأة وولادة وواقعٍ تطوريٍّ مختلفٍ كثيراً، حيث إنّ لكل منهما قابلياته واشتغالاته واتجاهاته.. وبالأصل لا تجوز المقارنة بينهما، مع عدم وحدة الموضوع وتشابه الحالتين (التاريخ الكنسي والتاريخ الإسلامي)، وإلا سيبقى الشرط التاريخي مؤثراً في تحديد المصاديق.

المبحث الأول- ضبط المفاهيم النظريّة، لغويّاً واصطلاحيّاً

أولاً- العلمانيّة لغويّاً:

جاء في تعريفِ (ومعنى) كلمة «علماني» في قاموس المعجم الوسيط، أنها اسمٌ منسوبٌ إلى عَلْم، على غير قياسٍ، بمعنى عالِم غيرِ دينيٍّ يُعنى بشؤون الدُّنيا فقط. ويعتقد بفصل الدِّين عن الدولة... وعَلْمَانِيٌّ من (ع ل م)، (نِسْبَةٌ إِلَى عَلْمٍ بِمَعْنَى الْعَالَم). ويُقال رَجُلٌ عَلْمَانِيٌّ، بمعنى أنه: لَيْسَ رَجُلَ دِينٍ، وَهُوَ خِلَافُ الدِّينِيِّ أَوِ الْكَهَنُوتِيِّ»[1].

وهناكَ من يخلطُ بين كلمتي العِلم والعَلمانية، ويعتبر أنّ كلمة العَلمانية ناجمة أو مشتقة من كلمة العِلم. ولكن نشأةَ هذا المصطلح تدلّ على أنّه لا علاقة بين الكلمة العربية المستعملة وهي «العَلْمانية»، وبين كلمة «العِلم». فالكلمة هي اشتقاقٌ من كلمة «العَالَم»، أي الدنيا والدهر والحياة الأرضية. والكلمة ترجمةٌ خاطئةٌ للكلمة الفرنسيّة والإنجليزيّة (sécularisation) المشتقة بدورها من الكلمة اللاتينية الأخرى (saeculum)، ومعناها الجيل أو القرن. أي الأشياء المرتبطة بالعالم البشري وبالزمن الأرضي.

ويبدو أن الكلمة الأقرب للمعنى في المجال اللغوي العربي -إذا أردنا اشتقاق المفهوم- هي كلمة «الزّمن» أو «الدّنيا». وتكون العلمانية بذلك «زَمْنَنَة». وهناك كلماتٌ تشابهها بالمعنى موجودةٌ في لغاتٍ أخرى غير العربية واللاتينية. ذلك أنّ تفاعلَ وتعارضَ البشري النسبي مع المطلق الديني والمقدس «الإلهي» عرفته كل الحضارات والثقافات التي تطوّرت فيها التصورات والانطباعات والتعبيرات الحضارية منذ القدم حول شؤون الذات الداخلية والموضوع الخارجي. وفي السيرورة التاريخية، استُعملت الكلمة الفرنسية والإنجليزية للدلالة على انتقالِ ملكيات المؤسسة الكنسيّة -في بعض الحالات- إلى أشخاصٍ أو إلى مؤسّساتٍ دنيويّةٍ وزمنيّةٍ صِرفةٍ، وخاصةً بعد الحروب الدينيّة، خلال القرن السادس عشر والإصلاحات التي تبعتها في أوروبا[2].

---

[1]. **المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، طبعة: 4، عام 2004م، ص: 204.

[2]«Secularism», ***Cambridge Dictionary***, Retrieved 72017-4-. Edited.

ثانياً- العلمانيّة اصطلاحيّاً:

تذكرُ الوثائقُ أنّ أولَ من ابتدع ونَحَتَ مصطلح العلمانية في التاريخ، هو الكاتبُ البريطاني «**جورج هوليوك**»، وذلكَ في العام 1851م، حيث قامَ بتوصيف الصياغات الفكرية المتصلة بفكرة العلمانية، لمن سبقه من فلاسفة الأنوار، وعرّفها بأنها نظامٌ اجتماعيٌّ منفصلٌ عن الدّين غير أنه لا يقف ضده، ولا يناقضه. وأنها لا تقوم بفرض مبادئها وقيودها ومحدداتها على من لا يودّ أن يلتزم بها. وأنّ المعرفة العلمانية تهتم بهذه الحياة (الدنيا وما فيها)، وتسعى لتحقيقِ التطور والرفاه للبشر، وهي تختبر نتائجها في هذه الحياة[1].

أما الارهاصات الأولى والتلميحات المبكرة للفكر العلماني فتعود إلى القرن الثالث عشر، حين دعا «**مارسيل البدواني**» في مؤلفه «المدافع عن السّلام» إلى الفصل بين السلطتين الزمنيّة والروحيّة، وضرورة استقلال الملك عن الكنيسة، في وقتٍ كان الصراع الديني ظاهريّاً (والدنيوي باطنيّاً) بين بابوات روما وبابوات «أفنيون» في جنوب فرنسا على أشدّه[2]. وبعد قرنين من الزمن، أي خلال عصر النهضة الأوروبية كتبَ الفيلسوفُ وعالم اللّاهوت «**غيوم الأوكامي**» حولَ أهمية فصل الزمني عن الروحي، فكما يترتبُ على السّلطة الدينية وعلى السلطة المدنية أن تتقيدا بالمضمار الخاص بكلٍّ منهما، فإنّ الإيمان والعقل ليس لهما أيُّ شيءٍ مشتركٍ، وعليهما أن يحترما استقلالهما الداخلي بشكلٍ متبادلٍ... غيرَ أنّ العلمانية لم تنشأ -كمذهبٍ فكريٍّ وبشكلٍ مطردٍ- إلا في القرن السابع عشر. ولعلّ الفيلسوف «سبينوزا» كان أول من أشار إليها، إذ قالَ أنّ الدين يحوّل قوانين الدولة إلى مجرّدَ قوانينَ تأديبيّةٍ. وأشار أيضاً إلى أنّ الدولة هي كيانٌ متطوّرٌ، وتحتاج دوماً للتطوير والتحديث على عكسِ الشريعة الثابتة الموحاة (من الوحي). فهو يرفض اعتماد الشرائع الدينية مطلقاً، مؤكداً -في الوقت نفسه- على أن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية هي وحدها مصدر التشريع[3]. وفي الواقع فإنّ باروخ سبينوزا عاش في هولندا، وهي من أكثر دول العالم حرية وانفتاحاً آنذاك، حيث أنّه -ومنذ استقلالها عن الإسبان- قد طوّر الهولنديون قيماً جديدةً، وحوّلوا اليهود -ومختلف الأقليات- إلى مواطنين بحقوقٍ كاملةٍ، وأسهمَ جوّ الحريّة الذي سادَ في بناء إمبراطوريةٍ تجاريةٍ مزدهرةٍ، ونشوء

[1]. العلمانية بالإنكليزية، **الموسوعة الكاثوليكية**، 28 نيسان 2011.

[2]. جورج مينوا. «**الكنيسة والعلم**». دار الأهالي، سوريا/ دمشق، طبعة عام 2005، ص: 336.

[3]. كارين آرمسترونغ. «**النّزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام**». دار الكلمة، سوريا/ دمشق، طبعة عام 2005م، ص: 39.

نظامٍ تعليميٍّ متطورٍ. فنجاح الفكرة العلمانية في هولندا، وإن لم تكتسب هذا الاسم، هو ما دفع -حسب رأي عدد من الباحثين ومن بينهم كارين أرمسترونغ- باتجاه تطور الفكرة العلمانيّة، وتبيّنها كإحدى صفات العالم الحديث[1].

وتقدّم دائرةُ المعارف البريطانيّة تعريفاً اصطلاحيّاً للعلمانيّة، وهو أنها: حركةٌ اجتماعيّةٌ تتّجه نحو الاهتمام بالشّؤون الدُّنيويّة بدلاً من الاهتمام بالشّؤون الآخروية. وهي تُعتبر جزءاً من النّزعة الإنسانيّة الّتي سادت منذ عصر النهضة، والتي كانت تدعو إلى إعلاءِ شأنِ الإنسان وقيمه الإنسانية، ومختلف الأمور المرتبطة به، بدلاً من إفراط الاهتمام بالعُزوف عن شؤون الحياة والتّأمّل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثّقافيّة البشريّة المختلفة في هذا العصر (عصر النهضة) أحد أبرز منطلقاتها، فبدلاً من تحقيق غايات الإنسان من سعادةٍ ورفاهٍ في الحياة الآخرة، سعت العلمانية -في أحد جوانبها- إلى تحقيق ذلك في الحياة الحالية[2]. أي أنها الآلية القانونية لعملية فصل الدين -وكل ما يتعلق به من منظوماتٍ عقيديّةٍ ومعتقداتٍ دينيّةٍ- عن مجمل الواقع السياسي والسياسة والحياة العامة وشؤون الاجتماع المدني، وعدم إجبار أيِّ أحدٍ على اعتناق وتبني معتقدٍ أو دينٍ أو تقليدٍ معينٍ لأسبابٍ ذاتيةٍ غيرِ موضوعيّةٍ. ينطبق المفهوم نفسه على الكون والأجرام السماوية عندما يُفسّر بصورةٍ دنيويّةٍ بحتةٍ بعيداً عن الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته[3].

ويمكن القول، بعد تحليل واقع ومناخ نشأة الفكرة العلمانيّة، أنها جاءت على خلفية صراعاتٍ تاريخيّةٍ، تمحورت حول استباحة الدين -بمعناه الاكليروسي المسيحي الكنسي القروسطي- لكل مواقع الحياة الخاصة والعامة للفرد أو الإنسان الغربي.. دونما أيِّ تقديرٍ للتطور العقلي البشري، ولما وصل إليه الفكر الإنساني من تقدُّمٍ عقليٍّ وعلميٍّ في شتى ميادين الحياة بما انعكس انفتاحاً وازدهاراً على حياة الفرد وعلاقاته. بالعكس كان الاحتراب سيد الموقف، وكانَ الصراعُ محتدماً بين الكنيسة والعلوم، إذ كانت المُؤسّسة الكنسيّة تلتزم بقواعدَ وأنظمةٍ دينيّةٍ، وتتبنى مَجموعةً من النظريّات العلميّة القديمة، ربطتها مع الدين (بنصوصٍ مقدّسةٍ)، وعند تطوّر العلوم ظهرَ أنّ الكثير من أفكار الكنيسة وآرائها لم تكن صحيحةً، تناقض العلم والمعرفة العلمية، ما أدى إلى اندلاع

[1]. **النّزعات الأصوليّة في اليّهوديّة والمسيحيّة والإسلام**. مصدر سابق، ص: 102.

[2]. العلمانية بالإنكليزية، م. س.

[3]. موقع المعرفة، الرابط:https://marefa.org

سجالاتٍ وحروبٍ بين العلماء والمُفكّرين المتنورين من جهةٍ، والكنيسة (وجهازها الكهنوتي) من جهةٍ أخرى. وفي القرن السابع عشر للميلاد، تمّ تعزيز أفكار العلمانيّة بعد ظهور الحاجة إلى إجراء فصلٍ كاملٍ للدولة والاجتماع المدني عن الكنيسة (وعقائدها ونصوصها) في أوروبا، بسبب انتشار التأثير الكنسيّ على كلٍّ من السياسة والاقتصاد، إضافةً إلى ظهور العديد من التأثيرات السلبيّة الناتجة عن الحروب بين الطوائف المسيحيّة الأوروبيّة، والتحدّي الواضح بين العِلم والمَعارف الدينيّة. وفي نهايات القرن العشرين للميلاد أصبحت العلمانيّة من المُصطلحات والنُظم الفكريّة المُنتشرة على نطاقٍ واسعٍ[1].. ولاحقاً تطور هذا المفهوم واتسعت مديات تطبيقه، ليعني الحرية (السياسية والفكرية والاجتماعية) والمساواة في الحقوق والواجبات، وعدم التفضيل، وأنّ أيِّ قناعةٍ روحيةٍ يجب ألّا تتمتع بميزاتٍ ماديّةٍ أو رمزيّةٍ يسبب وجودها تمييزاً واضحاً.. ليكون المجتمع العلماني، هو نفسه المجتمع السياسي الذي يمارس الأفراد من خلاله يوميات حياتهم بناءً على قيمٍ مدنيّةٍ عقلانيّةٍ مستقاةٍ من عقدٍ اجتماعيٍّ مدنيٍّ، يستطيع جميع الناس (الخاضعين له) أن يعترفوا ببعضهم بعضاً، ويخدموا بعضهم بعضاً، وبحيث يبقى الخيار الروحي فيه شاناً خاصّاً لا يُفرض على الآخرين.. ويمكن أن يأخذ هذا الشأن الخاص بعدين اثنين: البعد الفردي الشخصي، والبعد الجماعي العمومي، وفي هذه الحالة فإنّ الجماعةَ التي تشكّلتْ بحرّيّتها لا تستطيع الادّعاء بأنها تتحدثُ باسم المجتمع كله، ولا تحتل المحيط العام.. ويتضمن المثل الأعلى العلماني فكرتين أساسيتين؛ **الأولى: الفصل بين ما هو مشتركٌ للجميع وبين ما يتعلق بالحرية الفردية والمحيط الخاص**، ويستهدف مثل هذا التّقاسم الإجراء العادل في حق التّشريع، ويستثني من ذلك النشاط الفكري الذي لا تطالُه أيُّ رقابةٍ، والقناعات الفرديّة المكتسبة من حرية المعتقد، وكذلك أخلاقية الحياة المستقلة في حدود الحق العام الذي يضمنُ تعايش الحريات كلها، **والثانية: فكرة سيادة الإرادة** التي هي أساس قواعد الحياة المشتركة وقواعد الضمير والعقل الذي ينيره على حدٍّ سواءٍ»[2].

ثالثاً- معنى الدّين لغة:

اشتُقّت مفردةُ «الدّين» في اللغة العربية، من الفعل الثلاثي «دَانَ»، وهذا الفعلُ تارةً يتعدّى بنفسه، وتارةً باللام، وتارةً بالباء. ويختلفُ المعنى باختلاف ما يتعدى به. فإذا تعدى بنفسه يكون

[1]. «Secular, Secularism, Secularization», Encyclopedia.com, Retrieved 72017-4-. Edited.

[2]. هنري بينا-رويث. **«ماهي العلمانية؟»**. ترجمة: ريم منصور الأطرش، سوريا/ دمشق، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، طبعة 2005م، ص: 144.

(دانه) بمعنى ملكه، وساسه، وقهره وحاسبه، وجازاه. وإذا تعدّى باللام يكون (دان له) بمعنى خضع له، وأطاعه، والتزم بأوامره. وإذا تعدى بالباء يكون (دان به) بمعنى اتخذه ديناً ومذهباً واعتاده، وتخلّق به، واعتقده. وهذه المعاني اللغوية للدين موجودةٌ أيضاً في المعنى الاصطلاحي للدين[1]. ويعني الدين من الناحية اللغوية، العادة والشأن. والتدين: الخضوع الذي ينبني على الدين المكافأة والجزاء، أي يجازى الإنسان بفعله، وبحسب ما عمل عن طريق الحساب. وجمع كلمة دينٍ: أديانٌ. فيقال: دانَ بديانةٍ، وتديّن بها، فهو متديِّنٌ، والتديّن: إذا وكل الإنسان أموره إلى دينه. ومن كلمة الدين تأتي صفة الديّان التي يطلقها الناس على خالقهم. والدَّيّانُ: اسمٌ من أَسماء الله عز وجل، معناه: الحكَم القاضي. وسئل بعض السلف عن الإمام **علي بن أَبي طالب** (عليه السّلام) فقال: «**كان دَيّانَ هذه الأُمة بعد نبيُّها**». (أَي قاضيها وحاكمها). والدَّيَّانُ: القَهَّار، ومنه قول ذي الإِصبع العدواني:

لاهِ ابنُ عَمِّك لا أَفضَلْتَ في حَسَب/ فينا ولا أَنتَ دَيَّاني فتَخْزُوني.

أَي لستَ بقاهرٍ لي، فتَسوس أَمري.

ويقول الخليل في العين:

«جمعُ الدَّين ديونٌ، وكل شيء لم يكن حاضراً، فهو دين. وأدنتُ فلاناً أدينه، أي أعطيته دَيْناً... والدين جمعها الأديان. والدِّين: الجزاء الذي لا يُجْمع لأنه مصدرٌ، كقولك: دانَ اللهُ العبادَ يدينهم يوم القيامة، أي يجزيهم، وهو ديّان العباد. والدِّين: الطاعة. ودانوا لفلانٍ أي أطاعوه. وفي المثل: كما تدين تدان، أي كما تأتي يؤتى إليك..»[2].

رابعاً- الدين (وفلسفته) في الاصطلاح الفكري والمعرفي:

ليسَ من السّهولة وضع تعريفٍ اصطلاحيٍّ جامعٍ مانعٍ للدين، نظراً لتعدد مستويات وعيه في المدارك والأفهام، والكثير منها يبدو أن لا علاقة له بالمعنى الذاتي للدّين الذي هو ظاهرةٌ أصيلةٌ في عمق فطرةِ وصميم ذاتِ الإنسان، وهو يعني حصراً الخضوع النفسي والعملي لمطلق خلق الوجود، (الله تعالى). بل نرى أنّ كلَّ اتجاهٍ فكريٍّ أو علميٍّ يحاول تقديم تعريفٍ ما للدين يتناسب مع

[1]. معجم المعاني الجامع. الرابط: almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86

[2]. الخليل بن أحمد الفراهيدي. «**كتاب العين**». ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي، لبنان/ بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام 2003م، جزء: 2، ص: 61-62.

أدواته ورؤيته، وما يملكه من معطياتٍ ومنهجيّةٍ فكريّةٍ وعمليّةٍ. لكن بالمحصلة يمكن القول أن الدين هو هذا الخطاب الفكري والرؤية الكونية الشاملة حول معنى الوجود وطبيعة الكون والحياة والإنسان، والغاية من خلقه ووجوده ككائنٍ عاقلٍ له حقوقٌ وعليه واجباتٌ. ويتضمن هذا الخطاب في داخله نسقاً من التعاليم والعقائد والرموز والطقوس المقدسة التي تعمل على بناء طبائعَ وإنشاءِ أمزجةٍ ودوافعَ روحيّةٍ وعمليّةٍ تتسم بالمتانة والرصانة والقوة وسعة الانتشار وطول المدى في ذات الإنسان عبر صياغة مفاهيمَ معياريّةٍ عن النظام العام للوجود في معناه ومبناه وغايته ومكوناته، بما يتصل بحركة الفرد، وتلبيس هذه المفاهيم بهالة الحقيقة المطلقة حتى تبدو الصيغ والمفاهيم واقعيّةً بشكلٍ فريدٍ.

وقوام الدين وجوهره -كما قلنا- هو وجود الإله الخالق، أي الإيمان بوجود قوّةٍ مطلقةٍ مدبِّرةٍ، وإلهٍ مطلقٍ (مفارقٍ) لا مثيل له، ولا نظير، خلق الكون والوجود كله، وأودع فيه قوانينه وأسراره ونواميسه، وبث الحياة في كلِّ شيءٍ فيه إبداعاً وإتقاناً، وإليه ترجع جميع الأمور والأشياء، فهو العلة الجوهرية، هو أولها وهو منتهاها.. وبالاستناد على العلة الأولى، يتقوم الدين بمجموعةٍ أخرى من المقدسات والمعتقدات والطقوس، لها أساسها في الروح والنفس والعقل، تبدو كمظهرٍ لمعنًى جُوَّانِيٍّ من معاني الدين.. وهنا يأتي دور فلسفة الدين لتقوم بشرح وبيان بواعث الدين ومعانيه ومنابعه، ونشأةِ المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية. ويمكن إيجازها -بحسب عبد الجبار الرفاعي[1]- بأنها التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين، شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير.. وتُصنَّف الاتجاهاتُ الأساسيّةُ في فلسفة الدين، حتى أواخر العقد الثامن من القرن الماضي، في خمسة اتجاهاتٍ، تتناول: اتجاه الوجود- معرفة الله، اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليليّة، الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية، وهو أيضاً على ثلاثة مسارات مهمة: المسار المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعيّة، المسار المتأثر بعلم النفس بشكلٍ عامٍّ، وبالتحليل النفسي بشكلٍ خاصٍّ، اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني، المتأثر بـــــ «فيتغنشتاين» المتأخر، اتجاه هرمنيوطيقا لغة الدين.

وبموجب تلك الرؤية، يعني الدينُ رؤيةً للكون والحياة، لا غنَى عنها في العالم، تحكم

[1]. عبد الجبار الرفاعي. «**تمهيد لدراسة فلسفة الدين**». مركز دراسات فلسفة الدين/ بغداد، دار التنوير بيروت، طبعة أولى لعام 2014م، ص: 15.

الأفكار الشخصية والأعمال والسلوكيات الخاصة والعامة للملتزمين به.

طبعاً هناك -كما قلنا- تعاريفُ عديدةٌ أخرى للدّين، تنحو المنحى الأكاديمي الأنثربولوجي والسوسيولوجي والأركيولوجي، ولكن عموماً، لا يمكن الركون كثيراً إلى تلك التعاريف الوضعية المادية التي قال بها كثير من مفكري العلمانية، والتي بنيت عليها مقتضياتٌ علميّةٌ ومعرفيّةٌ ثقافيّةٌ، وآلياتُ عملٍ اجتماعيّةٌ وسياسيّةٌ، كانت لها تأثيراتٌ سلبيةٌ ضربت -في كثير من اتجاهاتها التطبيقية الأداتية- صميم الأصول الأخلاقية الإنسانية وليس فقط القيم والأخلاقيّات الدينيّة.. حيث غدا الدين عندهم مجردَ بحثٍ وتنقيبٍ عن أصل فكرته بمعناه العضوي، ودراسة وتحليل الطقوس الدينيّة من خلال ما يكتشف من التنقيبات والحفريات الأثرية (الأركيولوجيّة). يعني تقلص الدين عندهم إلى مجموعةِ ممارساتٍ سلوكيّةٍ شكليّةٍ آليةٍ يمارسها معتنقو الأديان، مما لا علاقة لها بموضوع البعد المفاهيمي الروحي، والتكامل في حياة المؤمن من يومٍ إلى يومٍ، ومن لحظةٍ إلى لحظةٍ، بما يعني أنهم أفقدوا تعريفهم نكهة المعنى الفكري والفلسفي والبعد الروحي والمعنوي، وتعاطوا معه بأبعادٍ ماديّةٍ عضويّةٍ بعيدةٍ عن معاني وقيم الحق والعدل والمساواة وغيرها من الأخلاقيات والفضائل الدينية الإنسانية المعروفة.

المبحث الثاني- العلمانية والدّين.. تاريخٌ حافل بالخصومة والعداء

بدأت النخب العربية ومختلف تيارات الفكر العربي والإسلامي بالجدل وإثارة النقشات الواسعة حول المسألة الدينية والمسألة الدنيوية (السياسي) منذ زمنٍ طويلٍ جدّاً، ولعل الحاجة الدائمة للسّلطات السياسية القائمة في مجالنا السياسي إلى غطاءٍ دينيٍّ شرعيٍّ لتقوية نفوذها بين الناس، والاستعانة بما (ومن يمثله) لمعرفة الصواب للدول والمجتمعات في بحثها عن تثبيت أركان الدولة، وبناء أنظمتها القانونية الاجتماعية وتدبّر الشؤون المختلفة، كرّسَ هذه الثنائية التي مرت بمراحلَ متباينةٍ من العلاقة الصراعية أو الهادئة والسلمية، فكانت السلطتان الدينية والسياسية هما من يقود المجتمعات والأفراد، فتتحالفان أحياناً وتتصارعان في أحيانٍ أخرى.

وقد ظهرت الأحكام القانونية، باعتبارها منبثقةً عن الدين **(المعبد-الكاهن-الرموز والطقوس)**، في كل الحضارات القديمة كما في الحضارات المصرية والعراقية، والبابلية، حيث **كانت الفكرة الدينية**

لدى القدامى هي المبدأ الملهم والمنظّم لحركة الفرد والمجتمع ككلٍّ، في زمن السّلم كما في زمن الحرب. كان الدين هو الذي يوجه الأعمال جميعاً، وكان حضورُه كلّيّاً، يطوّق الإنسان من كلّ جانبٍ من جوانب الشؤون الخاصّة والعامّة، وكان كلُّ شيءٍ، الروح والجسد، والحياة الخاصة والعامة، والمآكل والأعياد، والمحافل والمحاكم والمعارك، كان كلُّ شيءٍ يخضعُ لسلطان ديانة الحاضرة (المدينة أو المملكة). كان الدين أهمَّ ناظمٍ لأفعال الإنسان، والمرجع الأول والأخير لكل ما يأتيه في كلّ لحظةٍ من لحظات حياته، كان ميزان عاداته وأعرافه، وكان الدين في تحكمه بالكائن الإنساني مطلق السلطان، فما كانت تقوم قائمةٌ لشيءٍ خارج إطاره. ولم تنعتق أنظمة الحقوق في الغرب من الدين شكلاً ومضموناً إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ولا يزال القانون الإسباني والبرتغالي والإيطالي موسوماً بطابعٍ طائفيٍّ واضحٍ، وقد كان للمسيحية -منذ اندماجها بالإمبراطوريّة الرومانيّة وحتّى قيام الثورة الفرنسيّة- تأثيرٌ حاسمٌ على السلطة والقانون. لكنْ تبلْور في العصر الحديث نموذجٌ ثالثٌ هو النموذج القانوني العلماني الذي تقف بموجبه الدولة موقفاً محايداً تماماً وغير متحيّزٍ على الصعيد الديني، ويكون القانون المدني على أساسه واحداً للجميع وعلى نحوٍ إلزاميٍّ[1].. وهكذا وصلتنا العلمانية المولودة في الغرب السياسي والاجتماعي، بما هي نموذجٌ فكريٌّ تاريخيٌّ ولد ونشأ في سياق الصراع بين كنيسةٍ قروسطيةٍ متخلفةٍ، وعَالَمٍ اجتماعيٍّ وبشريٍّ (غربيٍّ بالتحديد) يتطور ويتقدم بالعقل والمعرفة والعلم، ثم انطلق لينظم العلاقة بين الكنيسة والدولة.. وهي بما هي عليه من فصلٍ للديني عن الدنيوي، وللشأن السياسي عن الشأن الديني (أيّاً كان هذا الدين)، لا يمكن لهذا النموذج أنْ يعنيَ شيئاً لبلدانٍ لم تعشْ مطلقاً حالة التناقض بين دينها ودولتها، بين مجالها التاريخي القيمي الحضاري، وبين مجالها السياسي الاجتماعي، **ولا يمكن أن يؤثر شيئاً أو يقدِّم جديداً** -من الناحية القيمية المعيارية- **لمجتمعاتٍ لم تعشْ شيئاً اسمه نظام الكنيسة من الأساس**، على الرغم من أن العلمانية لم تكن تعني فقط أنها حالةٌ إجرائيةٌ سياسيّةٌ تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بل كانت تفسّر وتعني أيضاً -كما عرف لاحقاً- أنها عقيدةٌ فكريّةٌ تتكامل (بحسب منظّريها) لتعطي رؤيتها الوجودية (الكونية) حول معاني الحياة والإنسان، وقيم العيش البشري ذاتها.

وعندما وصلت فكرة العلمانية إلى بلادنا العربية والاسلامية تحولّت هذه الرؤية والنهج الفكري من حركةٍ فكريّةٍ إصلاحيّةٍ ذاتِ توجهاتٍ اجتماعيّةٍ عقائديّةٍ إلى شعارٍ (صراعِيٍّ) تبنّته النخب

[1]. جورج قرم. **«تعدّد الأديان وأنظمة الحكم»**. دار الفارابي، لبنان/ بيروت، طبعة عام 2011م، ص: 125.

السياسية والفكرية التي نشأت على خلفية مناخ النضال والكفاح ضد الاستعمار، والعمل على تحرر بلداننا (على الرغم من أنه اضطروا كثيراً لاستخدام مفردة «الجهاد» الدينية لتزخيم وإشعال حروب الاستقلال)، حيث تحالفت هذه الفكرة (العلمانية) مع دول ما بعد الاستقلال الشكلي عن المستعمر الخارجي.. لكن سرعانَ ما اصطدمتْ -بعدَ تغيّر مضمونها الاجتماعي والإصلاحي مع تراجع الدولة الوطنية وتهافتها وهشاشة تأسيسها- مع قيم المجتمعات العربية ونسيجها الحضاري الديني الإسلامي، بعد أن حوّلها رموزُ تلك المرحلة أفراداً وجماعات سياسيةً (ممن انهمكوا في صراعات على السلطة) إلى أيديولوجيةٍ وعقيدةٍ سياسيةٍ فوقيةٍ لاستثمارها في الموضوع السياسي السلطوي، فاقتربت من حدود الاصطدام المباشر مع الدين ذاته، على الرغم من أن نشأتها في مهدها لم تكن على هذا النحو الاستقطابي الحاد، ما أسهم في تشويه صورتها وإبرازها كقيمةٍ مناقضةٍ ورافضةٍ للدين ذاته، حتى أصبحت في نظر المجتمع (المؤمن والملتزم بالمعاني الدينية) مقترنةً بالكفر وبمفهوم الإلحاد. وهكذا تسلّحت الدولةُ منذ نشأتها بسلاح العلمنة الذي بات عقيدةً سياسيةً وكفاحيةً مناوئةً -كي لا نقول معاديةً- لعقيدة الأمة. هذه التحولات جعلت كثيراً من التيارات والنخب (التي أعطت لنفسها صفة الوطنية والتقدم والعقلانية) تضع العلمانية خياراً وحيداً للتقدم، وممرّاً إجباريّاً للولوج إلى جنة النهضة المنشودة وتحقق التنمية الاجتماعية والسياسية، وأنّ شرطَ ذلك -من الناحية الفكريّة والإجرائيّة- هو تغييرُ مفاهيم الدين وقيمه وطروحاته وتوجهاته القائمة، هكذا فهم أغلب حداثيي العرب فكرة العلمانية.. واتّخذوها منصةً للنيل من الدين، بل ومحاربته في صميم قيمه وجوهرانية وجوده وعلى آمادٍ زمنيّةٍ طويلةٍ من تحالفهم العضوي مع نظم الاستبداد والطغيان، فباتت في نظر الوعي الشعبي والرأي المجتمعي والجماهيري العربي والإسلامي، نوعاً من الدين أو ديناً جديداً قائماً بذاته (يواجه ويناهض) دين الأمة الأساسي وهو الإسلام، بما ينطوي عليه (هذا الدين الوافد الجديد) من قيمٍ ومحدداتٍ فكريّةٍ ومفاهيمَ ورؤًى اجتماعيّةٍ وكونيّةٍ «مميزةٍ!»، يمكن استثمارها لمزيد من التحكم والسيطرة على الناس، واحتكار البعد الرمزي والمعنوي للأمة، لينصب السياسيون (الطغاة) من أنفسهم خلفاء لله على الأرض، يحكمون باسمه تحت اسمٍ (ودينٍ) وافدٍ جديدٍ هو «العلمانيّة».

هنا تبدو خطورة موضوعة العلمانيّة في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، في **تحوُّلها أوّلاً إلى سلاحٍ فعّالٍ** لتشويه الدين وقيم مجتمعاتنا الإسلاميّة (مع اعترافنا بكل ما فيها من أمراضٍ مزمنةٍ)، ووصفها بالتخلف والتعصب والتطرف (واليوم بالإرهاب)، **وثانياً إلى عقيدةٍ سياسيّةٍ** أُريد من خلالها -بعدما

تبنّتها السلطات القامعة- تغيير عقائد الناس، واجتثاث قيم المجتمع والأمة، ورأسمالها الرمزي والمعنوي والروحي منذ أن قُدِمت كفكرةٍ خارجيّة المنشأ والمولد إلى عالمنا الإسلامي الذي كان يبحث عن مواقع قوة للنهوض الفكري والاجتماعي، فقُدِّمت له العلمانيّة كخشبة إنقاذٍ ضمن كثيرٍ من مشاريع النهوض والتقدم.. في وقتٍ كان من المفترض فكريّاً وأخلاقيّاً -ومن باب الوفاء للفكرة العلمانية ذاتها التي وُلدت في فضاء الغرب الثقافي- أن تكون هذه الفكرة مجردَ فكرةٍ وآليةٍ سياسيّةٍ غيرِ عقائديّةٍ، يتمحور دورها حول إعادة توزيع السلطة الاجتماعية ذاتها على النخب المختلفة والمتنوعة في اجتماعنا الديني، لا أن تكون أداةً (باطشةً) لمحاربة الدين الإسلامي ذاته، والتهكم على النسيج الحضاري والتاريخي لعقيدة الناس وثوابتها التي تحظى بالاحترام والتقديس، ومحاولات تلك النخب (التي تعسْكرتْ سياسيّاً وتخندقت حزبيّاً وتمفصلت مع الفكر الواحد والحزب الواحد) تحريف و «إبدال» الخطاب الديني بمنظوماتٍ تفكيريّةٍ «وأخلاقيّةٍ جديدةٍ» تحارب الدين ذاته في أصل وجوده وجوهر معانيه.. بما يعني أن تلك النخب حاولت «اصطناع» رؤًى دينيّةٍ أخلاقيّةٍ وسلوكيّةٍ تناسبها في صراعاتها المستمرة على الحكم والسلطة، فخلقتْ مؤسساتها الدينية الوعظية الخاصة بها والتابعة لها، والمتعيّشة على فتات موائدها، شخوصاً وأجهزةً ومؤسساتٍ... على عكس ألوانٍ ثانيةٍ وأشكالٍ أخرى من العلمانيات الغربية التي احترمتْ العامل الديني والبعد الروحي الحقيقي لمجتمعاتها (فكراً وبنيةً ومؤسّساتٍ)، فامتنعت عن الخوض والكلام في الدين، ولم تتدخل في الشأن العقيدي والأخلاقي الاجتماعي لأديان مجتمعاتها، بل كانّ جوهرُ فكرتها العلمانية ذا بعدٍ إجرائيٍّ سياسيٍّ بحتٍ وهو «الحيادية» وعدم الانحياز الديني، والتحرر من مراقبة أيِّ دينٍ للمجال السياسي العام الذي هو فضاءٌ تداوليٌّ عامٌّ متاحٌ للجميع (أفراداً وأحزاباً وهيئاتٍ اجتماعيّةً وغيرَ اجتماعيّةٍ)، يسمح فيها حتى لرجال الدين بممارسة أدوارٍ سياسيّةٍ تحت سقف الحرية والمواطنة والحكم المدني.

وعلى الرغم من كل تلك المعالجات، وعلى رأسها، أنّ العلمانيّة تقفُ على طرفَيْ نقيضٍ من موضوع الإسلام بالذات كدينٍ ورسالةٍ، وكشرعةٍ مدنيةٍ ودنيويةٍ وليست فقط أخرويةً مفارِقةً (كما يزعم العلمانيون) يجب أن نعترف ببقاء الصراع بين الفريقين، ما أثرّ على وضع الأمة ككلٍّ، وعلى مستقبل استراتيجياتها التنموية والاجتماعية، حيث كان للعقم التنموي والحرمان السياسي والظلم الاجتماعي بالغ الأثر في ظهور حركات التطرف والتكفير والإرهاب منذ عدة عقودٍ، واستغلالها واستخدامها من قبل النخب الحاكمة لتبرير البقاء والهيمنة.. وهذا كلّه ناجمٌ في تصوري، عن

بقاء كثيرٍ من القضايا المعرفيّة (والواقع صورته في النص والفكر) التي لم تُحسم بعد في فضاء الثقافة العربية والإسلامية على مستوى الرفض المطلق أو القبول المتوازن لجهة تحول تلك العناصر غير المحسومة (كإمكاناتٍ قابلةٍ) إلى عواملَ دافعةٍ للبناء ومحرّضةٍ على الانجاز والابتكار، وتفجّر شعلة التنمية العقليّة والعمليّة، وبناء أسّس التقدم الإسلامي المنشود بمعاييره المفاهيميّة والأخلاقيّة العمليّة، ومعطياته الماديّة تحضُّراً وبنًى علميّةً. وما نعنيه من الحسم هنا، هو بقاء «أيديولوجيا التوفيق والتكييف» مهيمنةً على عقولنا وأفكارنا منذ عقودٍ طويلةٍ، تتعايشُ فيها الأضداد، وتتصارعُ في داخِلها المتناقضات من مختلف نظريات وثنائيات الفكر العربي والإسلامي التي ظلّلتْ تاريخه منذ بدايات عصر الإحياء الديني في القرن الماضي. هذا المنطق الصراعي من اللاحسم -والقلق السلبي المستديم- أسهم عمليّاً في مراكمة فشلنا الحضاري وتقهقرنا التنموي كمسلمين، وزاد في مسافة ومساحة ابتعادنا عن الحضور في العصر والحياة، بل وفرّغ مشاريع النهوض الإسلامية المتعددة ذاتها التي طُرحت، من عناصر قوتها وزخمها الهائلة اللامنظورة الكامنة في بنية الإسلام ذاته، كدينٍ ورسالةٍ ومشروعٍ حضاريٍّ إنسانيٍّ، يمتلك أعظم مواقع القوة الروحية الدافعة للأصالة والإنسانية. كما أنه أسهم وبقوّةٍ في توفير حاضنةٍ اجتماعيّةٍ قويّةٍ لطروحاتِ جماعات التطرف الديني، ومن يدعو لهم، ويوجّه أفكارهم العقيمة المتشددة من أشباه الفقهاء والمثقفين الدينين.

ولعل من أبرز تلك الثنائيات المتنابذة غير المحسومة التي فرضت نفسها وحضورها على ساحة الفكر العربي الإسلامي منذ زمنٍ طويلٍ، وما زالت تثير النقاشات على غير صعيدٍ فكريٍّ وسياسيٍّ ونهضويٍّ عربيٍّ وإسلاميٍّ، هي إشكالية العلمانية والدين (العلمنة والسياسة).

وما زاد من رقعة التصارع والصدام بين موضوعتي العلمنة والدين، هو إصرار نخب الحكم السياسي العربي والإسلامي كما قلنا، على التدخل في الشأن الديني حتى على أضيق مستوياته ونطاقاته، من خلال استثمار (واستغلال) الدين، كمعطًى وغطاءٍ شرعيٍّ مهمٍّ وحيويٍّ للغاية، في آليات حكمهم وتثبيت مواقع سلطانهم وطغيانهم، وأيضاً حرص الكثير من الجماعات الإسلامية على موضوعة السلطة والتشريع السياسي السلطوي، ورغبتهم الجامحة في الإمساك بقبضة الحكم، بقطع النظر عن الوسائل والآليات (سلميّةً أو عنفيةً، لا فرق في نظرهم)، أكثر بكثيرٍ ربما من حرصها، على الجهاد الفكري العلمي، والبناء الثقافي والمعرفي، والاستنكاف -بقدرٍ كبيرٍ- عن استحضار شرعية

السلطة (وبالأخص منه مبدأ التداول والتعدّد) بعيداً عن مفردات التأصيل النصي والحاكميّة الدينيّة التقليديّة، وصولاً لقراءةٍ تجديديّةٍ حيّةٍ فيها، لا تناقضُ النص، ولا تلغي مفاعيله وإشعاعاته الخصبة.

.. هذا مظهرٌ من مظاهر تلك الخلافات الناشبة والثنائيات الخلافية المستحكمة ضمن موضوعة العلمنة والدين، بكل ما يتفرع عنها من «فكرويّاتٍ نقيضيّةٍ» كالإسلام والعلمنة، والأصالة والمعاصرة، والنقل والعقل، والتّراث والحداثة، والهوية والعصر، ووإلخ.. وفي اعتقادي أنّ تلك الثنائيات الفكريةٍ -التي اجتاحتْ فضاءَنا الثقافي والسياسي منذ عقودٍ طويلةٍ- قد استهلكتْ مجهوداتٍ فكريّةً كثيرةً ومشاريعَ نهضويّةً، تراكمتْ من خلالها طروحاتٌ نقديّةٌ ونصوصٌ معرفيّةٌ قيّمةٌ بلا شكٍّ، ولكن دونما حدوث أيِّ اختراقٍ أو تغييرٍ -أو حتى مجرد «حلحلةٍ» أو انزياحٍ بسيطٍ، إذا صح التعبير- في البنية المتصرّمة للتراث التقليدي (الفقهي الأشعري بالذات) المسيطر القائم على العقول والسلوكيات، مع أنها وبمعظمها (أعني مشاريع النهوض الإسلامي) كانت تستهدف إيجاد توسّطاتٍ ونسج خيوطٍ وجسورٍ للعبور في ما بين تلك الثنائيات المختلفة والمتباينة.

من هنا، لم يعد من الممكن البقاء في طور التكييف واستمرار محاولات التوفيق بلا حسمٍ نقديٍّ عمليٍّ صريحٍ وواضحٍ كما قلنا.. حيث يجب الإقرار هنا بأنّ الخلافَ بنيويٌّ ومستحكمٌ بين أطرافٍ ربما ثبتَ أنه لا يمكن التوسّط بينها أساساً، فلكلٍّ ماهيته القارّة ومجال اختصاصه واشتغاله الموضوعي، وبيئته الذاتية المناسبة التي ينمو فيها ويتحرك من خلالها باتجاهاتٍ أخرى..

واليوم حان وقت إنهاء التوسط بين تلك الأطراف حيث لا وسيط بينها. حان الوقت لتحريك البحر الجامد الذي تعفنت فيه أفكار الحداثة المزيفة التوسطية، وأفكار التطرف الديني العنفية.. والجمود لا يحرّكه سوى استثمار أجواء الهزيمة المعرفية والانقطاع الفكري عن العصر منذ قرونٍ نتيجة إغلاق باب الاجتهاد عند القسم الأكبر من المسلمين، دخولاً في طور العقل والعقلانية بمذاقها الإسلامي الأصيل المشرق الذي تحدث عنه تراثنا نفسه.. «.. **ليثيروا دفائن العقول**»..[1]. كما يقول **الإمام علي (عليه السلام)**.

[1]. ابن أبي الحديد المعتزلي. «**شرح نهج البلاغة**». الخطبة رقم: 1. تحقيق: محمد إبراهيم، دار الأميرة، لبنان/ بيروت، طبعة عام 2007م. ص: 45.

المبحث الثالث: العلمانية في الاجتماع الديني الإسلامي.. احتواءٌ أم رفضٌ، مقاربةٌ في التطبيق

لمْ ينفتحِ العربُ والمسلمون عموماً على مصطلح «العلمانية»، ولم تتقبله مختلف أوساطهم الفكرية والاجتماعية حتى اليوم كما قلنا سابقاً.. بل واعتبروه دخيلاً عليهم، ونبتاً غريباً عن تربتهم وتاريخهم الثقافي واجتماعهم الديني الإسلامي القائم على أنّ السيادة أولاً وأخيراً لله تعالى وليس للإنسان، على الرغم من معطى حريّته وخياره المسؤول. لقد وَفَدَ إليهم من سياق آخر، من سياق اللائكية (العلمانية) الغربية التي لا يمكن أن تلتقي أبداً مع الإسلام في البنية والجوهر.

هذا التناقض البنيوي بين الإسلام والعلمانية، زادت حدّته من خلال سوء ممارسات العلمانية العربية بحق المجتمع والأمة، وهي ممارساتٌ تطبّعت بطباع مريديها وحملتها من الديكتاتوريين والطغاة.. والعداء بينهما بات مستحكماً، والسجالات مستمرةً.. فالإسلام كدينٍ ورسالةٍ إنسانيّةٍ، يقوم على عنصر الوحي، وتقتضي تعاليمه الانقياد والاستسلام والإذعان لما جاء من عند الله ديناً ودنياً.. يقول تعالى:

«.. قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.. قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.. لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ»[1].. أما اللائكية (العلمانية) فتقتضي رفض المقدس، والتمرد على الوحي والكفر بمرجعيته في علاقة الدين بالحياة، على الرغم من أن قسماً كبيراً من العلمانيين يعتبر أنّ العلمانية ليست ضد الإسلام، بدليل أنها تدافع عن حرية الاعتقاد والعبادة لكل الناس والأديان والمذاهب، وهذا أمرٌ صحيحٌ ظاهريّاً، وخاطئٌ عمليّاً وباطنيّاً، لأن العلمانيين العرب أبعدوا -من جهةٍ أولى- الدين الإسلامي عن ساحة الحياة الرحبة التي جاء إليها ليمارس دور هدايةٍ وتبشيرٍ وإنذارٍ (ما يقتضي الحضور في الحياة والعصر)، وحجّموه، وحبسوه في القمقم، وحدّدوا دوره ووظيفته فقط في تأبيد السلاطين وتمجيدهم، والتهليل والدعاء لهم على منابر الدّين، من خلال وزارات الأوقاف وأرباب الشعائر الدينيّة.. بينما -من جهةٍ ثانيةٍ- حاربوا هذا الدين في جوهره القيمي والشرعي[2]، من حيث إنّه

[1]. سورة الأنعام: 161-163.

[2]. طبعاً علينا أن نقر بالمقابل، أن كثيراً من هؤلاء النخبة الملتزمة علمانيّاً (وعلى الرغم من قساوة بعضهم في هجومهم على الدين عموماً والإسلام خصوصاً) لم يطالبوا (من خلال قناعتهم وإيمانهم بفكرة العلمانية) سوى بإشاعة مناخات الحرية والديمقراطية والدعوة لإقامة حكم المواطنة الصالحة، ونبذ العنف

دينٌ في الفكر والإحساس والممارسة، دين يرنو للتغيير، كنظام حياةٍ عقائديٍّ. والأنكى من ذلك، أنهم عاملوه كضيفٍ، بينما هو في العمق صاحب الدار والمجتمع والأمة..

وبالنظر إلى عدم وجود تربةٍ وأرضيّةٍ شعبيّةٍ مناسبةٍ، واحتضانٍ شعبيٍّ إسلاميٍّ لمفهوم وصيغة «العلمانية» التي حددت لنفسها معاييرَ «مقدّسةً» جديدة، فُهمت على أساس أنها ستكون بديلاً عن الدين الإسلامي ذاته، وتدخلت في مختلف شؤون المتدينين وحياتهم وتجاربهم، حتى باتوا يؤمنون بالكفر والإلحاد والمروق على الدين الإسلامي... بالنظر إلى ذلك كله، انحصر تداول هذا المصطلح اليوم -على الرغم من تأثيراته الجمعية- إلى حدوده الدنيا في كتابات ومعارك المثقفين «النخبويين» فقط، ولم يعد كثير من المفكرين وأصحاب مشاريع النهوض العرب التقدميين وغيرهم من أبناء التيارات العلمانية العربية، يتداولونه في كتاباتهم ومجالسهم ونداواتهم، بل تراهم يتحدثون بكثرةٍ عن مصطلحٍ آخرَ، هو «المدنية» في محاولةٍ منهم لإيجاد بديلٍ عمليٍّ مقبولٍ شعبيّاً عن مصطلح «العلمانيّة»، يمكن من خلاله مد جسور الثقة مع الناس المتدينين بالفطرة والرافضين عموماً لمفهوم العلمنة القادم إليهم من الخارج.

ولكن على الرغم من كل الضغوطات المجتمعية، بقي قسمٌ كبيرٌ من مثقفينا العلمانيين متمسكاً بفكرة «العلمانية»، ولكن مع محاولة تبيئتها وتوطينها عربيّاً عبر ربطها بكلمة «مؤمنةٍ»، فظهر مصطلحٌ جديدٌ هو مصطلح «العلمانية المؤمنة» التي يسميها البعض بالديمقراطية العقلانية، لتمثل تياراً ثالثاً حقيقيّاً ومستقلّاً، يصدر من قلب مشكلات العرب والمسلمين، ومن واقعهم الحضاري، وينطلق من الثقافة العربية الإسلامية ومن تجلياتها المعاصرة في مجتمعات العرب والمسلمين..

وبالعودة إلى وجود تقاطعٍ واسعٍ وكبيرٍ بين فكرة العلمنة أو مصطلح المدنية أو معنى العلمنة المؤمنة من حيث تطابق هدفية التنفيذ، يمكن القول بأن ما يهم الناس حاليّاً بعد مماحكات المثقفين وتصارع الأفكار هو نجاح التطبيق وإنجاز المأمول والمنشود في إقامة دولٍ عربيّةٍ وإسلاميّةٍ تهتم ببناء مواطنها الفرد على قواعدَ متينةٍ من الحرية والمساواة والعدل ورفع الظلم وإحقاق الحق، وهذه أهدافٌ وغاياتٌ ومقاصدُ كبرى، تُشكّل ركائزَ لمنظومة الحقوق والمبادئ الإسلامية التي كان جاء من أجلها الدين، وكان يقول عنها النبي الأكرم محمد (صلى اللّه

والطائفية، واعتبار ذلك مقدمةً لإقامة ما أسموه بالسلطة المدنية أو الحكم المدني القائم على تعميم الحريات، وتداول الحكم سلميّاً وديمقراطيّاً عبر آلية الانتخابات الدورية النزيهة.

عليه وآله وسلّم) في حديث صحيح ومشهور: «**بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[1].

وشرط تحقق كل تلك القيم الحيوية المهمة هو أن تكون تلك الدول (بغض النظر عن اسمها) حياديةً تجاه أبنائها لجهة معتقداتهم وانتماءاتهم وتصوراتهم الفكرية والثقافية والدينية والمذهبية، أي أن تكون (علمانيةً=مدنيةً) توفر لهم جميعاً الظروف والعوامل الملائمة نفسها لتحقيق حرياتهم المتنوعة والمتعددة.. ومن جهةٍ ثانيةٍ أن تعمل الدولة الوطنية (المدنية) على إدماج مواطنيها طوعيّاً في عملية البناء والتنمية والفعل التاريخي، كمواطنين أحرارٍ وكعناصرَ مُشكِّلةٍ لقوتها البشرية (المتوزعة على انتماءاتٍ عرقيةٍ ودينيةٍ ومذهبيةٍ وجهويةٍ وطبقيةٍ متنافرةٍ أو متباينةٍ طبيعيّاً وتاريخيّاً).

وفي ظني أنّ هذا الاندماج المطلوب لتحقق فاعلية الدولة على الوجه الأكمل والأرقى لن يتم إلا بتوفير غطاءٍ أو إطارٍ «سياسيٍّ-مجتمعيٍّ» عادلٍ، يساوي بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ويرفع مبدأ «الاستحقاق والجدارة» أساساً لحيازة المواقع والمناصب والمكاسب داخل الدولة، ويجعل القانون -بقواعده العامة المجردة- حكماً وفيصلاً عادلاً بين الكل من دون تفرقةٍ، وينحاز إلى مدنية الحكم وبناء الدولة الديمقراطية الحديثة.. (وهذا برأيي أهم من شروط مدنية الدولة بعد توفر شرط علمانيتها).

أي بمعنى أن تكون دولنا (المدنية المبتغاة) مؤسسيةً، تظللها قيم الحرية والكرامة والعدالة والمساواة والعقلانية، وتحكمها سلطاتٌ مدنيةٌ منتخبةٌ سلميّاً وديمقراطيّاً تحت سقف الدستور، تعمل في ظل قوانينَ عادلةٍ تصون حق الفرد المواطن في حرية التعبير والمعتقد والقول، وحرية الانتماء السياسي، وحرية التجمع والتنظيم السياسي، وحرية الوصول للمعلومات، وحرية التعددية السياسية والحزبية..

وباختصارٍ شديدٍ أن تكون دولنا المدنية محكومةً بسلطاتٍ مدنيةٍ تتقوم بمبدأ العدل والقانون وحب الوطن وأهله، وهاجسها خيرهم وكرامتهم وعزتهم وإنسانيتهم من جانبٍ آخرَ.. وهذه هي أهم تجليات ومعاني الدولة المدنية (العلمانية) «دولة المواطنة الصالحة»، ودولة «المؤسسات المدنية»، دولة تكريس سلطة القانون وسيادة الدستور.

[1] حديث أشهر من نار على علم، رواه البخاري في «**الأدب المفرد**» رقم (273)، وابن سعد في «الطبقات» 192/1، وأحمد 318/2.

وعلى هذا الطريق اندلعت ما سمي بثورات الربيع العربي، وبهذه الدوافع تفجرت -بدايةً- كثوراتٍ «مدنيةٍ» غيرِ طائفيةٍ في كثير من بلداننا العربية، على عكس ما أرادتها بعض السلطات الرسمية العربية كثوراتٍ دينيّةٍ ومذهبيّةٍ لمحاربتها وبالتالي سهولة قمعها، في حين أرادها الشباب الثائر الواعي أن تكون صرخاتٍ مدوية لبناء دولٍ مدنيةٍ ونُظُمٍ ديموقراطيّةٍ، تكون في خدمة المجتمع، وتحقق العدالة للجميع دونما تمييزٍ، وتنظم ممارسة الحريات العامة، وتسعى لإسعادِ رعاياها وتوفيرِ العمل والحياة الكريمة اللائقة لهم أسوةً بباقي الناس في الدول المتقدمة، وحفظ كرامتهم، وإثبات موجوديتهم الإنسانيّة كذواتٍ فاعلةٍ ومنتجةٍ وحاضرةٍ في مجتمعاتها، ومستقبل دولها المدنية.

وفي النهاية المطلوب إنجازه فوراً وبلا أيِّ مواربةٍ هو إنتاج صيغةٍ للحكم التعددي الشوروي المرتكز على قاعدةٍ راسخةٍ من مبادئ وقيم «الإنسان-الفرد-المواطن» المنتج والفاعل والمأمون والحر في عيشه وفكره ومعتقده الديني والسياسي، والحاصل على كامل حقوقه الاقتصادية والسياسية وغيرها، من خلال إقامة مجتمعاتٍ مدنيةٍ تعدديّةٍ حرّةٍ محكومةٍ بسلطاتٍ سياسيّةٍ ونُظُمٍ ديمقراطيّةٍ تداوليّةٍ أساسها وجوهرها خدمة مصالح هذا «الفرد-المواطن» صاحب الكلمة الأولى والأخيرة في المبدأ والمنتهى، على قاعدة سلامة الوطن والدولة، وضمان حقوق الناس والحفاظ على أمنها واستقرارها.. وهذه قضية لا يرفضها الإسلام ذاته الذي يقوم على مبادئ الحق والحرية والعدالة وإتاحة الفرص والخيارات أمام الناس كما قلنا.. فالوطن المعافَ والخيِّر والمعطاء (والناس الحاصلون على حرياتهم وحقوقهم المدنية، والمستقبل والحياة الكريمة العادلة) هو حلم الجميع وهو غايتهم الأساسية.

واعتقادي أن ما تقدم من تجليّاتٍ لمعنى مفهوم الدولة المدنية، هو نفسه حكم المواطنة الصالحة، حكم الإنسان المسلم المنتج، حكم الدولة المؤسساتية العادلة، التي تنصهر فيها كافة الانتماءات لصالح الوطن ضمن أطرٍ قانونيّةٍ دستوريّةٍ ضامنةٍ، ومن خلال الالتقاء على أرضية المصلحة الوطنية العامة، ويتم ذلك بناءً على معطيات الفكر الإنساني العالمي اليوم، والتي يروج لها في ساحاتنا الفكريّة ومنتدياتنا الثقافية من خلال الأبعاد التالية:

1 - الهوية الإنسانية المنفتحة الواعية.

2 - الانتماء الحر التعددي المدني.

3 - التعدديّة وقبول الآخر، وإشاعة ثقافة التسامح.

4 - الحرية والمشاركة السياسية، والتداول السلمي للسلطة.

والدولة المدنية المنشودة هي -كما قلنا وكررنا- دولة القانون والمؤسسات والمساواة وفصل السلطات. وهذه الدولة -بقطع النظر عن تسميتها إسلاميّةً أو مدنيةً- لا تتناقض مع كون الله سبحانه وتعالى هو مصدرَ السلطات جميعاً، باعتبارها أجلى وأكبر حقيقةٍ جاءت الكتب والأنبياء، ومارسوها في معركتهم من أجل تحرير الإنسان من عبودية الإنسان. وهي تعني هذه الحقيقة أن الإنسان حرٌّ، ولا سيادة لإنسانٍ آخرَ أو لطبقةٍ أو لأيٍّ مجموعةٍ بشريّةٍ عليه، وإنما السيادة لله وحده. وبهذا يوضع حدٌّ نهائيٌّ لكل ألوان التحكم وأشكال الاستغلال وسيطرة الإنسان على الإنسان[1].

والدينُ الإسلامي يتحرك في هذا الاتجاه نفسه، لتمكين الفرد المسلم (والإنسان عموماً) من ممارسة دور الخلافة الطبيعي الحقيقي، كسيّدٍ للحياة (بحكم نظرية الاستخلاف الرباني)، جاءت الأديان كلها من أجل خدمته وتوفير ظروف تفعيل دوره وإنتاجه وإبداعه، ليصبح على صورة قيم الله تعالى وصفاته في العلم والمعرفة والحضور والبناء والإثمار المدني الحضاري «**.. وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا..**»[2]، «.. **يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ..**»[3]. والسبل هي سبل الحق والخير والقيم الربانية الأصيلة، وتحقق اللقاء مع قيم الله تعالى في السعي الحثيث والكدح الارتقائي إليها. وهذا كله يحتاج لجهادٍ بنائيٍّ خاصٍّ وعامٍّ في ظل دولة العدل.

طبعاً الدولةُ كظاهرة حية وتاريخية في حياة البشرية، حتى لو كانت دولةً متشكلةً وفقاً لمرجعيةٍ إسلاميةٍ، أو في إطار قيم الإسلام العليا، فهي لا تصل إلى مستوى المقدس.. هي دولةٌ تتحمل مسؤوليةً تاريخيةً في التعمير والبناء المادي والمعنوي، وتقوم بوظائفَ وتنفذ مهامَّ وواجباتٍ محددةً، ويحق لجميع المواطنين -إلى أيٍّ دينٍ أو مذهبٍ أو تيارٍ انتموا، دينيٍّ أم علمانيٍّ- أنْ يراقبوا مؤسسات هذه الدولة ويحاسبوها على أيٍّ تقصيرٍ. فلا دولةَ ثيوقراطيةً في الإسلام، وكلّ من يتبوأ موقع الحكم والسلطة في الدولة، فهو يصل إلى هذا الموقع باختيار الناس وانتخابهم، ولا يحق لأيٍّ

[1]. السّيّد محمد باقر الصدر. «**الإسلام يقود الحياة**»، منشورات وزارة الثقافة الإيرانية، طبعة عام 1982م. ص: 9.

[2]. سورة العنكبوت: 69.

[3]. سورة الانشقاق: 6.

أحدٍ أنْ يدّعيَ أنّه يحكم باسم الحق الإلهي.. لأنّه يحكم باسم الناس الذين انتخبوه لموقع المسؤولية. وعليه فإننا نعتقد أنّ إنهاء حالة الالتباس بين الإسلام كمنظومةٍ تشريعيةٍ وقيميةٍ ومفهوم الدولة المدنية التي تتعالى على انقسامات مجتمعها وتكون ممثلة لجميع مكوناته وتعبيراته، يستند إلى حضور الناس أفراداً وجماعات في الساحة، لكي لا تتغول الدولة وتتحول إلى دولةٍ تسلطيةٍ، ولكي لا يتعدى أحدٌ على موقع الشعب والمجتمع في العمل السياسي وإدارة الشأن العام.. لأنّ إنجازَ مفهوم (وحقيقة) الدولة المدنية في فضائنا العربي والإسلامي، يتطلب حضوراً وكفاحاً ومكابدةً، حتى تتعزز قواعد الممارسة السياسية بعيداً عن نزعات الغطرسة والهيمنة والشمولية، وحتى يتم إنجاز مفهوم التداول في كل مؤسسات ومستويات الدولة[1]. إنني وسيادة مفاهيم القانون والتداول والسلمية بحاجة لعقلانيةٍ تتحرك في عمق الفكر المجتمعي، تتغلب على الفكر الرغبوي والعاطفي السائد، وتضمن لنا مجتمعاً عقلانيّاً متسامحاً، بعيداً عن التطرف والخرافة واللامعقول. وبالفعل انطلقت الشعوب الغربية في تقدمها الحضاري بعد تحديد سلطة رجل الدين، فارتكزت إلى العقل بدلاً من من تعاليم الكنيسة وشقّت طريقها نحو التقدم الحضاري الهائل.. وما نقصده بالعقلانية، اعتماد العقل مصدراً أساسيّاً للمعرفة ونقد الواقع، وتشخيص الأولويات، وترشيد الوعي والعقل الجمعي، ومحاكمة الأنساق المرجعية للعقائد والفكر والثقافة، في مقابل مصادرَ معرفيةً أخرى لا تنتمي للعقل. تفرض نفسها سلطةً مقدسةً لا يطالها النقد من وحي اللامعقول والخرافة والغيب.. والمبرر لاختيار (العقلانية الشاملة) أنّ مجتمعاتنا عموماً هي مجتمعاتٌ دينيّةٌ، تتخذُ من الدين مرجعيةً مطلقةً لها، شاء من شاء وأبى من أبى، وهي ستبقى على هذا النحو، لا يمكن تغيير بوصلتها وشرعتها، حيث تستمدُّ تلك المجتمعات من الإسلام رؤيةً توحيديةً للوجود والكون والحياة، وتتخذ منه قاعدةً معياريةً لبناء منظومتها الأخلاقية الخاصة والعامة، فلا يمكن التخلي عن الدين مطلقاً، وهذه ليست إشكاليةً بطبيعة الحال. بل الإشكالية تكمن في موقعٍ آخرَ، وهو ما عاش على حواشي الدين وأطرافه من اتكاليةٍ، وما ساد تلك المجتمعات من بدعٍ وخرافاتٍ وشعوذاتٍ وسحرٍ وغيبياتٍ ما أنزل الله بها من سلطان، قُدِّمت (وتُقدَّم إلى اليوم) على أساس أنها من الدين.. يعني جاءت على حساب الدين وحساب العقل والمنطق العقلي، بل بعضهم يعرض عن التبريرات العلميّة، ويلجأ للتراث والمرويات الدينيّة (الضعيفة وغير المسندة) لتفسير الظواهر والأحداث. ولهذا ما

[1]. محمد محفوظ. «**الإسلام والدولة المدنية**». مركز آفاق للدراسات والبحوث. تاريخ النشر: 17/ 2/ 2012م. الرابط:
https//:aafaqcenter.com

لم تستتب النزعة العقلية في مجتمعاتنا (والدينُ عقلٌ كله)، وتمارس النقد والمراجعة والمساءلة العقلية على جميع المستويات، لا يمكن التمهيد لمجتمعٍ إسلاميٍّ متنوعٍ، تسوده قيم العدل والمواطنة والحرية والتسامح والتعدديّة، الدينيّة والثقافية[1]. وهذه القيم الإنسانية قارّةٌ في رؤية الإسلام ذاته، كمشروعيّةٍ مبادئيةٍ نظريةٍ، منذ أن نزلت رسالته السمحة على نبي الرحمة (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم)، وانطلق داعياً ومبشِّراً ونذيراً. والإسلام في نصوصه التأسيسيّة وتوجيهاته العامّة، لا يعارض ولا يناقض حقائق ومكونات الدولة المدنية، وغياب النموذج التاريخي العملي على هذا الصعيد (مع وجود مناخات الطرح النظري)، لا يعني بأيِّ شكلٍ من الأشكال، معارضة النصوص والتوجيهات الإسلاميّة للالتزام بكل متطلبات بناء دولةٍ مدنيةٍ في الاجتماع الإسلامي المعاصر. خصوصاً وأننا نعيش في أجواء سياسيّةٍ واجتماعيّةٍ صعبةٍ للغاية على صعيد الإسلام والمسلمين في هذا الهجوم على الدين ووصمه بالإرهاب، وتحطيم دولٍ ومجتمعاتٍ بأكملها تحت زعم ما يسمى بـــ «مكافحة الإرهاب»، مع أن الإسلام ليس هو المسؤول عن إنتاج التطرف والإرهاب، وتوليد العنف في المجتمع[2]. بالعكس العلمانيات العربية (بنماذجها المطبقة في بلداننا، قمعاً واستبداداً ومصادرةً للرأسمال الروحي الإسلامي) هي التي أنتجت نقيضها الإسلامي المتطرف والتكفيري، حيث مارست الدولة العربية الحديثة -التي تبنّت هذا الفكر العلماني (الحداثي شكلاً فقط)- شتى صنوف الإرهاب والفساد والإستبداد، بحق مواطنيها، بعدما فرضت عليهم الفكر العلماني (كوافدٍ عقائديٍّ غريبٍ) بالقوة والقهر والعسف الأمني، هذه العلمانيات العربيّة تسبب مباشرةً في الفشل السياسي والإعاقة التنموية والتخلف الحضاري، كنتيجةٍ طبيعيّةٍ لعدم مشاركة الناس بالتنمية، واستنكاف أبناء تلك المجتمعات عن الفعل والحضور في كل مواقع البناء الحضاري، بسبب تناقض معتقداتهم وأنسجتهم الدينية التاريخية مع ما فرض بقوة الحديد والنار عليهم سياسةً واقتصاداً.. فاندلعت الحروب الداخلية، واشتعلت الاحترابات الأهلية التي لم يخلُ منها بلدٌ عربيٌّ أو إسلاميٌّ.

تلك الصراعات لم تكن بين رجال الدين وبين نخبة الوعي العقلاني والتنويري، بل بين مجتمعاتٍ

---

[1] ماجد الغرباوي. «**الموقف من العلمانية**». صحيفة المثقف، العدد: 3963، تاريخ: 12/ 7/ 2017م. الرابط:
http://ns1.almothaqaf.com

[2]. وبالاستتباع هناك من يحمّل الدين مسؤولية الإخفاق التنموي الذي طال بلداننا، والحق يقال أن الدين لا علاقة له بما حدث من إخفاقٍ وفسادٍ تنمويٍّ، مهما كانت بنيته الفكرية والعملية، والمسؤول هو السياسة والقيادة التي استلمت الحكم ورهنت القرار بذاتها، آخذةً على عاتقها مهام التنظيم والتوزيع والاستثمار، وإدارة مؤسسات المجتمع ومختلف هياكله الإدارية. والسياسات الراهنة للقيادات القائمة، هي نفسها المسؤولة عن هذا الحطام المادي والخراب الروحي الهائل، وعن تدهور الأوضاع الدينيّة والسياسيّة الدينيّة عموماً إلى ما عليها اليوم، بما في ذلك من إعاقة حركة التجديد الديني، وحرمان الدين من إمكانيات التطور العقلاني والروحي..

مؤمنة بالدين كمجالٍ للفعل الوجودي الخاص والعام (ورؤية متكاملةٍ للوجود)، وبين نخبٍ عسكريّةٍ انقلابيّةٍ قمعيّةٍ، فسّرت العلمانية كعقيدةٍ سياسية حادّة، واتبعت مختلف أساليب الفرض على العامة، التي رأت أنّ العلمانية ليست سوى دينٍ جديدٍ يقف في مواجهة الدين السماوي، أو يرمي إلى إلغائه. بل وصل الأمر ببعض المثقفين والنخبة المفكرة (ممن يدورون حول فلك السلطات القاهرة) أن اعتقدت هي ذاتها (وهي المفترض أن تكون عقلانيةً ومالكةً لزمام التحليل المنطقي والموضوعي) بأنّ العلمانيّة مشتقة من العلم، وهي دين الدولة الجديد.. ولها سلطتها الكاملة على الجسد والروح معاً. ما جعل من الدولة سلطةً دينيّةً سياديّةً منافسةً جديدةً. وهذا هو خطرٌ كبيرٌ جعل الدولة (المؤمنة بدينها العلماني الجديد) سلطةً أوتوقراطيةً، وهو يماثل بالمقلب الآخر، سيطرة الدين على الدولة، وتحولها لدولة ثيوقراطية. وفي الحالتين، الغاية تبدو واضحةً في تمكين الفرد (السلطان) الواحد المتماهي ذاتيّاً وجسديّاً مع السلطة وفق نموذج (أنا الدولة والدولة أنا).

إنّ القيام بالتّحولات والتجديدات للنظم الاجتماعية اللازمة للتجدد الحضاري للأمة، لا تتطلب تغيير عقائد الناس، والتهكم على تاريخها، والاستهتار بتراثها ورأسمالها الرمزي والروحي، ومحاربته، ومحاولة إسقاطه، والطعن به على الدوام، كما جرى (ويجري) في اجتماعنا العربي والإسلامي منذ عقودٍ على يد نخبٍ فاقدةٍ لشرعيّتها التاريخيّة والجماهيرية.. وكأن عقائد الناس والتزاماتها الدينية عائق أمام التقدم والحداثة العلميّة، وتحقق التنمية الحقيقية والازدهار التنموي للفرد والمجتمع.. مع أن هذه العقائد نفسها وإيمان الناس نفسه، هو الذي يفترض أن يكون منبعاً ومحرّكاً للسياسة وقيم السياسة ذاتها، إذ كيف يمكن الحصول على الولاء والشرعية الطبيعية من دون استجابةٍ واعيةٍ لهذه القيم ولمن يؤمن بها، وهي بذاتها أضحت هويةً للفرد والمجتمع ككلٍّ، بحيث إنّه لا يمكن ممارسة السياسة أصلاً من دون هويةٍ وقيمةٍ هوياتيةٍ صحيحةٍ وأصيلةٍ راسخةٍ في معتقدات الناس ونسيجها الحضاري القيمي.. فلا معنى إذاً، للعلمانية وفقاً لما يطرحونها، كما جاءتْ في الفكر الغربي، ويريدون تطبيقها بالقوّة في مجالنا السياسي والاجتماعي الإسلامي، من حيث إنها تحريرٌ للدولة من سيطرة رجال الدين (سلطة رجال الكنيسة)، وتحرير العقل والوعي من الاستلاب والتبعية للقيم الغيبية والسحرية، لأنها عندنا لا تعني سوى تحرير الدولة من سلطة الحاكم المستبد المطلق، وإحياء القيم الدينيّة والتراث الروحي، كإطارٍ للتجديد وتحقق فعل التنمية الصحيحة.. والخطأ الكبير الذي وقع فيه المفكّرون العلمانيون ولا يزالون يقعون فيه في الغرب والشرق على السواء -كما

يقول برهان غليون[1]- هو تحويل العلمانية إلى قيمةٍ أو مصدرٍ لقيم السياسة (بحيث يتم التنصُّل من قيم المجتمع وتراثه)، والحال هو أنّ العلمانيّة لم تقدّمْ قيماً خاصةً للسياسة، وليس بإمكانها أن تقدّمِ القيم الضرورية لها، ولا أنْ تصنع لنفسها قيماً مناقضةً أو مغايرةً لقيم المجتمع التاريخيّة، أو أن تكون منبعاً لقيمٍ جديدةٍ متميزةٍ. هذه القيم تأتي من العقل المنفتح، ومن النقل المكرس لقيمٍ إنسانيّةٍ دائمةٍ وأبديّةٍ. وتتشارك الأديان -بما تُقدِّمه من معنًى وقيمٍ وأخلاقٍ- في خلقها وإبداعها، وهي ليست محلَّ سجالٍ ونزاعٍ أو موضعَ خلافٍ دنيويٍّ، وليست مجالَ إبداعٍ وتطويرٍ واجتهادٍ، بل هي -بعكس المعارف العلمية- مبادئُ رصينةٌ ومعياريّةٌ. وكل ما يحصل لها -في سياق تطبيقاتها العملية- هو إعادةُ صياغةٍ وتجديدٍ، لأنّ منبعها الثقافة الدينيّة ورأسمال المجتمع الروحي الديني، ومادتها الوحيدة هي التضامن والأخوة الإنسانيّة.

المصادر:

1. ابن أبي الحديد المعتزلي. «**شرح نهج البلاغة**». تحقيق: محمد إبراهيم، دار الأميرة، لبنان/ بيروت، طبعة عام 2007م.

2. **الإسلام المعاصر والديمقراطية**، نخبة من الكتاب، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004م.

3. برهان غليون. «**نقد السياسة.. الدين والدولة**». المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان/ بيروت، طبعة ثانية لعام 1993م.

4. جورج قرم. «**تعدّد الأديان وأنظمة الحكم**». لبنان/ بيروت، دار الفارابي، 2011م.

5. جورج مينوا. «**الكنيسة والعلم**». دار الأهالي، سوريا/ دمشق، طبعة عام 2005م.

6. الخليل بن أحمد الفراهيدي. «**كتاب العين**». ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد الهنداوي، لبنان/ بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة أولى لعام 2003م.

[1]. برهان غليون. «**نقد السياسة.. الدين والدولة**». المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان/ بيروت، طبعة ثانية لعام 1993م، ص: 409.

7. عبد الجبار الرفاعي. «**تمهيدٌ لدراسة فلسفة الدين**». مركز دراسات فلسفة الدين، العراق/ بغداد، الناشر: دار التنوير، لبنان/ بيروت، طبعة أولى لعام 2014م.

8. العلمانية بالإنكليزية، الموسوعة الكاثوليكية، 28 نيسان 2011.

9. كارين آرمسترونغ. «**النّزعات الأصوليّة في اليّهوديّة والمسيحيّة والإسلام**». دار الكلمة، سوريا/ دمشق، طبعة عام 2005م.

10. محمد باقر الصدر. «**الإسلام يقود الحياة**»، منشورات وزارة الثقافة الإيرانية، طبعة عام 1982م.

11. محمد محفوظ. «**الإسلام والدولة المدنية**». مركز آفاق للدراسات والبحوث.

12. ماجد الغرباوي. «**الموقف من العلمانية**». صحيفة المثقف، العدد: 3963.

13. **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، طبعة: 4، عام 2004م.

14. هنري بينا-رويث. «**ماهي العلمانية؟**». ترجمة ريم منصور الأطرش، سوريا/دمشق، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، طبعة 2005م.

15. »Secularism«, ***Cambridge Dictionary***, Retrieved 72017-4-. Edited.

نقد نماذج العلم الديني المبنيّة على أسس ما بعد الوضعيّة[١]

جعفر مرواريد[٢] ورضا أكبري[٣]

فى هذه السنوات الأخيرة، طرح مجموعةٌ من الأساتذة والمفكّرين في الجامعات والحوزات العلميّة نماذجَ مختلفةً حول كيفيّة إنتاج العلم الديني. فوجد البعضُ من هؤلاء المنظّرين أنّ في فلسفة ما بعد الوضعية نظريّاتٍ وإشكالاتٍ على العلم والممارسة العلميّة تمثّل نقطةُ انطلاقٍ مناسبةٍ نحو إنتاج العلم الديني.

ونعتقد أن ما بعد الوضعية ساهمت في تشكيل العديدِ من النظريّات المختلفة، التي تردّدت بين العينيّة والعقلانيّة وما بين الأذهانيّة وما شاكل، والتي تجاهلت نوعاً ما مبدأ النسبية. ومن أبرز هذه النظريّات وأشدها تأثيراً هي نظريّة النماذج (البارادايمات) للفيلسوف الأميركي توماس كون.

وجميع نماذج العلم الديني المذكورة في هذا المقال -ما عدا نظريّة العلم المقدّس للسيد حسين نصر ونظريّة سعيد زيباكلام- مبنيّةٌ على قبول مثل هذه النظريات. لكنّها تواجه مشكلةً أساسيّةً: فهي من جهةٍ تقبل بعض نظريّات الاتّجاه النسبي، ومن جهةٍ أخرى تميل إلى قبول ما تدعيه الوضعية. ويمكن القول بأن سر هذه الإشكاليّة هو عدم قدرتها على التوفيق بين ادعاءات بارادايمَيْن متخالفَيْن وبين نتائجهما النظرية.

---

[1]. المصدر: مراوريد، جعفر و أكبري، رضا، «**نقد و بررسى مدل هاى علم دينى مبتنى بر الگوهاى علم شناختى پساپوزيتيويستى**»، **مجلة فصلية علمى- پژوهشى قبسات**: صيف عام: 1395، السنة الحادية و العشرون، العدد: 80، من صفحة 95 إلى 116.
تعريب: علي رضا شرارة وحسنين الجمال.

[2] . أستاذٌ مساعدٌ في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد. أعماله بالفارسية: **بررسى و نقد مبانى انسان شناختى علوم اجتماعى پرسپكتيويستى، نقد و بررسى مدل هاى علم دينى مبتنى بر الگوهاى علم شناختى پساپوزيتيويستى، پرونده ويژه: درآمدى بر پرونده علم دينى، هايدگر و دور هرمنوتيكى.**

[3]. طالبٌ في مرحلة الدكتوراه في القرآن والعلوم الاجتماعية في «مؤسسه آموزشى عالى علوم انسانى قم».عضو اللجنة العلمية في جامعة الإمام الصادق (ع)، سائر أعماله: **نقد و بررسى مدل هاى علم دينى مبتنى بر الگوهاى علم شناختى پساپوزيتيويستى، تبيين رويكرد سلبى فخر رازى به زبان دينى با تأكيد بر مبانى آن، نظريه كاربردى معنا و تأثير آن در معرفت شناسى دينى، وابستگى معناشناسانه اخلاق به دين، جربه دينى سوئين برن و اصل زودباورى.**

الكلمات المفتاحيّة: العلم الديني، ما بعد الوضعيّة، نموذج (بارادايم)، الفرضيّات المتافيزيقيّة، القيم الثقافيّة، النسبيّة، نموذج العلم الديني، العقلانيّة.

1. المقدمة:

يوجد العديد من الآراء المختلفة حول العلم الديني وإمكانه وكيفيّة تحقّقه، وقد طُرحت في الجامعات والحوزات العلميّة من قبَل بعض العلماء والمحققين. فذهب سروش وملكيان إلى عدم إمكان العلم الديني (**الحسني**، 1930، ص: 15). بينما ذهب آخرون مثل بايا إلى إمكان ذلك، لكنّهم فكّكوا بين الحيثيّة المعرفيّة للعلم والحيثيّة التكنولوجيّة بلحاظ إمكان أن يكون العلم دينيّاً، فقالوا بإمكان ذلك في الحيثية التكنولوجية دون المعرفيّة. وبالتالي، صار الكلام عن التكنولوجيا الدينية لا العلم الديني (المصدر نفسه، ص: 273 – 292). وذهبت مجموعةٌ ثالثةٌ إلى إمكان العلم الديني بل إلى موجوديّته على أرض الواقع بحسب الشواهد التاريخيّة (المصدر نفسه، ص: 15).

وأما الذين قالوا بإمكان العلم الديني، فقد جاءوا بعدة نماذجَ مختلفةٍ حول كيفيّة تأسيس وإحياء العلم الديني. واعتمد بعضهم في نظرياته على مبانٍ مستوحاةٍ على ما يبدو من فلسفة ما بعد الوضعيّة، وقاموا باستغلال الفرص التي تساعدهم في نظريّاتهم في العلم الديني.

وتشتمل فلسفة ما بعد الوضعية على العديد من الآراء المختلفة والمتنوعة، لكن اشتراكها الواضح في الكثير من المسائل، دعانا إلى أن نصنفها تحت عنوان ما بعد الوضعية. ويمكن أن نعدّ الإذعان القاطع بوجود الفرضيّات المتافيزيقيّة والقيم الثقافيّة في العلم، من المسائل المشتركة المذكورة. كما يمكن ملاحظة هذا الأمر المشترك بشكلٍ واضحٍ في أسس العلوم المعرفيّة **لتوماس كون** (في، 1939، ص: 145 – 148) وفي نظريّة الألعاب اللغوية للفيلسوف **فيتغنشتاين** (تريغ، 1393، ص: 47 – 52).

لكن السؤال الأساسي هنا هو أنه كيف استعان أصحاب نظرية العلم الديني بالآراء المعرفية لما بعد الوضعية بشكلٍ عامٍّ، وبأسس العلوم المعرفية لتوماس كون ونظريته عن النماذج (البارادايمات) بشكلٍ خاصٍّ؟ وبعبارةٍ أخرى: هل استطاعوا التوفيق بين ادعاءاتهم المعرفيّة من جهةٍ وبين ادعاءات أسس ما بعد الوضعية من جهةٍ أخرى؟ وهل يمكن في الواقع كسب الجوانب الإيجابيّة فقط للعلوم المعرفيّة من دون الوقوع في جوانبها السلبيّة الخطيرة؟ وعلى فرض إمكان

ذلك، فهل استطاع هؤلاء تحقيق التناسب والانسجام بين معتقداتهم في ضمن أبحاثهم؟

فقد كتبنا هذا المقال لأجل الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال تحليل مجموعة من نماذج العلم الديني التي تعتمد على أسس ما بعد الوضعيّة في أبحاثها. وسيتمحور بحثنا حول نظريّة كوِن التي تُعدّ من أبرز النظريّات حول ما بعد الوضعيّة. وعلى الرغم من وجود اختلافٍ بين نظريّة كون وبين سائر النظريّات في هذا المجال، إلا أننا نعتقد بأن نظريّته تشتمل على جميع المسائل الأخرى، ما جعلنا نُدرجها هذه النظرية. وتلك المسائل الأخرى هي: عدم تحقق العينيّة، والعقلانيّة، ومابين الأذهانيّة في الممارسات العلميّة. وبناءً عليه، لن نتعرض إلى البحث عن الكثير من النظريّات الأخرى حول العلوم المعرفيّة، كنظريّة الألعاب اللغوية لفيتغنشتاين مثلاً، ونظرية المعرفة الاجتماعيّة لإدينبورا، وآراء ما بعد الحداثة. بل سنقتصر على المحاور الأساسيّة لنظريّة توماس كون.

أما في ما يرتبط بنماذج العلم الديني، فسوف نكتفي بذكر بعضها كنموذج **خسرو باقري، والسيد حسين نصر، وسعيد زيبا كلام، وآية الله جوادي آملي وحسين بستان**. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النماذج تشترك مع المسائل التي تربط بين نموذج كون مع آراء ما بعد الوضعية من قبيل مسألة وجود الفرضيّات المتافيزيقيّة والقيم الثقافيّة في المعرفة العلميّة. بل تأثرت نماذجهم بنظريّة كون بشكلٍ واضحٍ، حتى أنّ بعضهم سمّى نموذجه بالبارادايم مثل كون (**الحسني وعليبور**، 1390، ص: 3 – 12؛ **أكبري**، 1393، ص: 45؛ **كافي وأكبري**، 1393، ص: 3؛ **خيري**، 1389، ص: 8 – 31).

2. الرؤية العلميّة المعرفيّة لتوماس كوِن:

أدخل **توماس كون** التاريخ في فلسفة العلم (**كون**، 1996، ص: 3). كما بحث فيه بشكلٍ مفصلٍّ عن تاريخ التحولات العلميّة، وجاء بأمثلةٍ كثيرةٍ عن البحث العلمي. ثم أثبت بذلك أن العلم لا يخلو من القيم الثقافيّة والتحولات الاجتماعيّة كما يدعي الوضعيون. بل توجد عواملُ ومبانٍ أنتولوجيةٌ وابستمولوجيةٌ وانتروبولوجيةٌ لها دخالةٌ في خصائص العلم وطبيعته وفي النتائج العلميّة. وهذه المباني هي التي دعت الباحثين إلى عدم تلقي العلم بهذا الشكل وإلى ردّ دعوى العينيّة والعالميّة فيه، فالعلم مليءٌ بالآيديولوجيّات والنظريّات القبْلية غير العلميّة.

وهذه الرؤية تجاه العلم هي التي أفسحت المجال الادّعاء إمكان العلم الديني. ولكن قبل أن

نتعرض للبحث في أسسهم حول العلم الديني، لا بد لنا من عرض تصويرٍ إجماليٍّ عن أسس العلوم المعرفيّة لتوماس كون.

يعتقد كون أن البارادايم هو الذي يجعل العلم علماً ويميّزه عن سائر أنواع المعارف. ووظيفتُه هي المحافظة على دوام العلم واستمراره (**تشالمرز**، 1378، ص: 109). لكن ما هو البارادايم؟ لم يقدّم كون أيَّ معنًى أو تفسيرٍ واضحٍ لهذه الكلمة، لكنه ذكر لها عدةَ معانٍ مختلفةٍ في كتابه «بُنية الثورات العلميّة»، إلى حدّ أنهم عدّوا له ما يقارب العشرين معنىً لهذه الكلمة. بل إنّ كون نفسه سلّم بوجود إبهامٍ في هذه الكلمة، واستمر إلى آخر حياته يحاول أن يجد توضيحاً مناسباً لهذا المفهوم ولغيره من المفاهيم الأساسيّة والمفتاحيّة في نظريّته حول العلوم المعرفية (Godfrey – Smith, 2003, page 3).

ومن بين جميع معاني البارادايم المذكورة في كتاب **كون** -سواءً بشكلٍ ضمنيٍّ أو صريحٍ-، يوجد معنيان ينفعاننا، ويمكننا استخراج معنًى واحدٍ كليٍّ منهما للبارادايم وهو: «مجموعةٌ من الادّعاءات حول العالم، والطرق لجمع المعلومات وتحليلها، والعادات في التفكير والعمل». (المصدر نفسه، ص: 76).

ويبدو أنه غالباً ما كان يستعمل كون كلمة البارادايم في معناها الكلي، أي بمعنى الإنجاز الخاص أو النموذج. ويرى غودفري سميث أن هذا المعنى الثاني (النموذج) هو المعنى الدقيق لكلمة البارادايم. ويرى أن «البارادايمات بمعناها الكلي (أي الأساليب الكلية للتعلّم) يتضمن البارادايم بمعناه الخاص والدقيق (أي الأمور التي تعمل كقدوةٍ ملهمةٍ بالنسبة إلى باقي الأمور)». (المصدر نفسه، ص: 77).

ومن خلال ما تقدم، يتضح أن المعنى الثاني للبارادايم مندرجٌ تحت المعنى الأول الكلي. وهذه الفكرة موجودةٌ أيضاً في تحليل تشالمرز لمعنى البارادايم. ويرى تشالمرز أن البارادايم يشتمل على أجزاء ومقوماتٍ مختلفةٍ، منها: القوانين والمعطيات النظريّة المصرح بها (**تشالمرز**، 1378، ص: 109)، وما يتضمن بعض الأسس المتافيزيقية التي تقوم بهداية الأبحاث في داخل البارادايم الواحد (المصدر نفسه، ص: 110). فعلى سبيل المثال، بارادايم نيوتن يفترض أنه: «**يجب تفسير الطبيعة المادية على أنها بمنزلة الآلة الميكانيكية، وكلُّ آلةٍ تقع تحت تأثير القوى المختلفة تتحرك على طبق قانون نيوتن للحركة**» (المصدر نفسه).

ويتوسّع العلم العادي إذا ما جعلنا الإنجاز الخاص أو النموذج -الذي نعتقد أنّه المركز الأصلي للبارادايم- أساساً في البارادايم. وهذا العلم العادي «**يتم هدايته ومراقبته بواسطة بارادايمٍ واحدٍ. ويقوم البارادايم بتعيين المعاييرالمسموح بالبحث بها في داخل هذا العلم الذي يقوم بهدايته. ويقوم بترتيب وهداية العلماء العاديين في ممارساتهم العلمية وأثناء تحليلهم للمعضلات وتفكيكها**» (المصدر نفسه ص: 109).

ويمكن للعلم العادي أن يدوم عدةَ عقودٍ أو قرونٍ، لأنّه بناءً على فكرة البارادايم فإن التغيير في العلم لا يحصل بسهولة. هذا خلافاً لما كان يدّعيه الفيلسوف كارل بوبر. ويرى كون أن العلم لا يسد الأبواب على نقده وإبطاله، كما أنه «**بدلاً من أن يبطل العلماء نظريّاتهم، فإنّهم يدافعون عنها بقوّةٍ، حتى إذا لزم الأمر يقومون بشتى أنواع التغييرات فيها بدلاً من أن يطرحوا نظريّاتهم جانباً**» (**غلوفر**، 1383، ص: 107).

ويخالف كون بوبر في رأيه بأن من ميّزات العلم انفتاح مسائله على الانتقاد دائماً حتى في الأصول الرئيسيّة (**بوبر**، 1384، ص: 47). ويستدل كون على أنه من الخطأ أن نعتقد بأن أبواب العلم مفتوحة دائماً على الاختبارات الفكريّة الأساسيّة، بل لو كانت هذه الميّزة التي يراها الفلاسفة مهمة موجودة فيه، لكان وضعه أسوأ بكثير (Godfrey-Smith, 2003, page 78).

وتدل خصوصيّة عدم الانفتاح أمام النقد والإبطال، على وجود ميزة أساسيّة تميّز نظريّة كون في العلوم المعرفيّة عن سائر النظريّات. ويعتقد كون أن العلماء الذين يمارسون عملهم داخل البارادايم، يفترضون منذ البداية قدرة البارادايم على حل المسائل والمشكلات، وينسبون الإخفاق وعدم التوفيق في الأبحاث إلى عجز العلماء والباحثين وضعفهم، لا إلى ضعف البارادايم (**تشالمرز**، 1378، ص: 110 – 111؛ **محمدبور**، 1389، ص: 252). وهؤلاء العلماء ثابتون على إيمانهم بهذا المبدأ وليس لديهم أدنى شكٍّ أو انتقادٍ في قدرة البارادايم. كما أنّهم لا يختلفون في المسائل الأساسيّة. وعدم الاختلاف هذا هو ذلك الشيء الذي يميّز العلم العادي الواقع في بارادايم ما عمّا هو قبل العلم (**تشالمرز**، 1378، ص: 111؛ Godfrey-smith, 2003, p: 80؛ في، 1393، ص: 120 – 140). فعلى سبيل المثال، نلاحظ أن النظريّة السلوكيّة عند سكينر تشتمل على أصلين أساسيّين، هما:

1. تعلّم الإنسان في الأصل هو كتعلّم الفئران الصحراويّة والحمام وسائر الحيوانات.

2. عمليّة التعلّم تسير على مبدأ التحفيز أو الثواب، والتصرّفات التي تتّبعها نتائج جيّدةٌ تتكرّر أكثر بينما التصرّفات التي تتّبعها نتائجُ سيئةٌ لا تتكرّر كثيراً.

وبالإضافة إلى هذين الأصلين، يشتمل بارادايم سكينر أيضاً على المعدّات الاختباريّة ووسائل جمع المعلومات والإحصائيّات وغير ذلك من الأمور (Godfrey-Smith, 2003, p80؛ **ريتزر**، 1384، ص: 426). وبشكلٍ عامٍّ، قد اتّفق جميع السلوكيين -غير سكينر- المخلصون لهذا البارادايم على أصول هذا البارادايم. وقد أدّى هذا التوافق إلى نمو المدرسة السلوكيّة وتطوّرها.

وعلى هذا الأساس، فإن التغيير والتقدّم في النظريّات والقوانين ليسا تابعين لعقلانيّة العلم، وإنما لبعض الأحداث الثوريّة التي لها جذورٌ في التغيّرات الاجتماعيّة والنهضات الفكريّة العظيمة. ولم تكتفِ هذه النهضات الفكريّة بإدخال الشبهات إلى القوانين والنظريّات العلميّة الرائجة فحسب، بل استهدفت القواعد الأساسيّة للبارادايم بشكلٍ لا يمكن فيه رد الشبهات عنه بأساليب من قبيل: التوافق على الأصول، أو نسبة القصور والعجز إلى العلماء لا إلى البارادايم، أو عدم انفتاح العلم على النقد والإبطال.

2-1 النتائج واللوازم النظريّة لنظريّة كون

ما هو السبب الذي يدعونا لاختيار بارادايم من البارادايمات؟ هل ثمّة معيارٌ عالميٌّ لاختيار بارادايمٍ ما؟ وما الذي يجعل بارادايماً ما أفضلَ من غيره فى نظر العلماء؟ يرى كون أنّه لا يوجد برهانٌ منطقيٌّ يدل على أن أفضليّة بارادايمٍ ما على آخرَ تجعل العالِمَ يختار بارادايماً آخرَ، وإنّما يعود سبب ذلك إلى عواملَ خارجةٍ عن العلم، كبساطة البارادايم، أو ارتباطه باحتياجات المجتمع، أو قدرته على حل بعض المسائل (**تشالمرز**، 1378، ص: 116). ولكن يوجد عاملٌ آخرُ يلغي احتمال دخالة أيِّ برهانٍ منطقيٍّ في اختيار البارادايم، وهو أن الذين يختارون بارادايما معيناً يرَوْن فيه مجموعةً مختلفةً من الأصول والمعايير الميتافيزيقة والمقدمات الدخيلة في تشكيل البارادايم. وهذه المعايير بالنسبة لهم هي أفضل من المعايير الموجودة في البارادايمات الأخرى إذا ما قورنت معها (المصدر نفسه).

ومن جهةٍ أخرى، إذا افترضنا أن مجموعةً من العلماء أعجبت ببارادايمٍ لمجموعةٍ أخرى من

العلماء، وكانت المجموعتان تبحثان عن الموضوع نفسِه، فلو أرادت المجموعة الأولى أن تقارن نتيجة أبحاثها مع أبحاث المجموعة الأخرى، وأن تحدّد مدى اعتبار بارادايمها وقوته حتى تتوصل إلى البارادايم الأمثل، ففي هذه الحالة «تكون نتيجة البرهان مُلزمةً فقط في ما لو كانت مقدماتُه مقبولةً. لكنْ، كلُّ فرقةٍ تدافع عن بارادايمها ولا تُسلّم بمقدمات الفرقة الأخرى، وبالتالي، فلن يقبلا براهين بعضهما البعض» (المصدر نفسه، ص: 117). وبمثل هذا الاستدلال يستدل كون على وجود تشابهٍ بين الثورة السياسيّة والثورة العلميّة (المصدر نفسه).

وبالمجموع، يرى كون أن تأثير العوامل النفسيّة والاجتماعيّة على دورة البارادايم أكبر من تأثير العوامل الأخرى كالبرهان المنطقي مثلاً. ولا يمكن استكشاف هذه العوامل المؤثّرة إلاّ من خلال التحقيقات النفسيّة والاجتماعيّة. وقد ذكر كون أن الوظيفة الواقعيّة للبارادايم لها ارتباطٌ بسيطٌ بالنظريّات الفلسفيّة التقليديّة (Godfrey-Smith, 2003, p75).

كما يرى كون أن البارادايمات لا تقبل المقارنة في ما بينها. ولذلك لا يوجد أيُّ شكلٍ من أشكال التعامل ولا التحاكم بينها، لأن كلَّ واحدٍ من البارادايمات مختصٌّ بعالمه الفكري الخاص به، فيكون لكلٍّ منها حيثيّةٌ ابستمولوجيّةٌ وأنتروبولوجيّةٌ وقيَمٌ معرفيّةٌ ومنهجيّةٌ[1] خاصّةٌ به.

أما فِي، فيذهب إلى خلاف ما يعتقده كون حيث يرى أنّ البارادايماتِ غيرُ قابلةٍ للمقارنة، وأنّه «يوجد بينها حالة تنافسٍ أيضاً، كالتنافس بين بارادايم نيوتن وبارادايم أينشتاين في الفيزياء مثلاً، أو التنافس بين بارادايم كينز وبارادايم بولي في الاقتصاد. ويدّعي كون أن البارادايمات متنافرة في ما بينها بشكلٍ يستحيل فيه ترجمة القضايا المركبة داخل بارادايمٍ ما إلى قضايا أخرى مركبةٍ داخل بارادايمٍ آخرَ من دون أن تخسر بعض أشياءها المهمّة، كما يدّعي استحالة إطلاق الأحكام الحيادية عليها.

ويقول **كون: «بأن أتباع البارادايمات المتنافسة يعملون في عوالمَ مختلفةٍ»** (في، 1393، ص: 137).

وبناء عليه، نستطيع أن نلخص نظريّة كون والنظريّات الأخرى المشابهة لها، في النقاط التالية:

[1]. Methodology

1. الممارسة العلميّة في نظر كون ليست أمراً عقلانيّاً، خلافاً لما ذهب إليه الوضعيون.

2. طبقا للقاعدة التي تقول بعدم قابليّة البارادايمات للمقارنة، فإنه لا يوجد أيُّ معيارٍ مشتركٍ وشاملٍ لاختيار البارادايمات، ويكون العلم بين الأذهان في ما لو تمت مطالعته من خلال بارادايمٍ واحدٍ مشتركٍ.

3. تحديد ماهية العلم وطبيعته لا يتم عن طريق البراهين المنطقيّة والفلسفيّة فقط، وإنما يكون التاريخ والمسائل الاجتماعيّة دخيلةً في تحديده أيضاً.

4. المعرفة العلميّة أمرٌ نسبيٌّ، والصدق لا يحدَّدُ إلا داخل البارادايم.

وبشكلٍ عامٍّ، عندما جعلت أسس ما بعد الوضعيّة -خاصةً أسس العلوم المعرفية لكون- للتاريخ والعلوم الاجتماعيّة المعرفيّة حصّةً في مطالعة العلم، فإنها كشفت بذلك عن وجود نوعٍ من الجزمية في الوضعيّة، ورددّت العلماء في بعض الادعاءات كالعينيّة وبين الأذهانيّة والعقلانيّة. ولكنها نبهتهم إلى أن العلوم التجربيّة المتداولة (الطبيعيّة والإنسانيّة)، ما هي إلا صورةٌ واحدةٌ من الصور الكثيرة لمطالعة العالم، إلاّ أنّ هذه الصورة حجبت باقي صور المعرفة بسبب غلبتها عليها.

وعلى هذا الأساس، يمكن الحديث عن العلم المسيحي والعلم الإسلامي والعلم البوذي وغيرها. وطبعاً لا يمكن إنكار أن مدّعي العلم الديني، وخاصّة الذين سنذكرهم في هذا المقال، يدّعون في إثبات العلم الديني وجودَ أدلّةٍ وعللٍ غيرِ الّتي ندّعيها نحن. فهم يشيرون إلى عوامل أخرى من قبيل شموليّة الدين (**شريفي وآخرون**، 1392، ص: 43)، ومكانة العلم في الحضارة والميراث الإسلاميّين، وعيوب ونواقص العلوم الغربيّة (**نصر**، 1379، ص: 16)، والسيطرة الثقافيّة الغربيّة على المجتمعات الإسلاميّة بوسيلة العلوم الحديثة، وغير ذلك. ولكن لا ريب في أنه لا يمكن إنكار وجود دورٍ مهمٍّ لأسس ما بعد الوضعية وخاصة أسس كون في تشكيل بارادايم العلم الديني في إيران.

وقد زلزلت قاعدةُ كون الأسطورةَ التي تقول بأن العلوم الغربيّة خاليةٌ من القيم السياسيّة والأخلاقيّة. والتحليلات التي سنذكرها بعد قليلٍ حول ادّعاءات العلم الديني ستؤكد لكم كيف أن هذه المجموعة من المنظرين قد استعانت بالأسس المعرفيّة لما بعد الوضعيّة بشكلٍ مباشرٍ وغيرِ مباشرٍ.

3. نظريّة سعيد زيبا كلام

على الرغم من أن سعيد زيبا كلام لم يقدّم نموذجاً عن العلم الديني، إلا أنه يقول:

بإمكان ذلك. واستدلاله على ذلك مبنيٌّ على أسس ما بعد الوضعيّة ودور المسائل التاريخيّة والاجتماعيّة في ذلك. فهو يرى أنه قد آن الأوان لوضع أسس ما بعد الوضعيّة التي تدعي العينيّة والشموليّة جانباً، والبدء بتأسيس العلم الديني (زيبا كلام، 1382، ص: 195).

وطريقته في ذلك تستدعي قبول جميع أسس ما بعد الوضعية. ولا يخفى أن نظريته مليئةٌ بالنتائج واللوازم التاريخيّة التي عنونّاها سابقاً في هذا المقال تحت عنوان النتائج النظريّة لنظريّة كون والنظريّات المابعد الوضعيّة.

4. نموذج العلم الديني لحسين بستان

حسين بستان هو واحدٌ من المدافعين عن نظرية العلم الديني ومن الذين قدّموا نموذجاً عنه. وهذا النموذج الذي طرحه حسين بستان هو بارادايم العلم الاجتماعي الإسلامي (**بستان**، 1930، ص: 12). وكما هو واضحٌ من العنوان، فقد استعان بستان في نموذجه بنظريّة كون عن العلوم المعرفيّة، واستفاد منها في إثبات إمكانيّة وجود بارادايماتٍ متعدّدةٍ ومختلفةٍ، إلا أنّه على ما يبدو كان قلقاً من الإشكالات التي ستتسبب بها نظريّة كون في بناء نموذجه العلمي. ولذلك فقد كتب بستان في ذيل كتابه بأن استعماله لمصطلح البارادايم كان ضمن إطار الدلالة اللفظيّة لذلك المصطلح ليس إلاّ، ولم يكن ضمن الدلالة النظريّة لذلك المصطلح أو لأيٍّ نظريّةٍ أخرى مشابهةٍ (**بستان**، 1390، ص: 11).

والسؤال الذي يجب طرحه هو أنه إلى أيٍّ مدًى نجح بستان في استخدام البارادايم في إطار دلالته اللفظيّة وبعيداً عن دلالته النظريّة؟

وفي تتمة تعريفه لكلمة البارادايم، يكتفي بستان بعرض تعريفين أو ثلاثة لهذه الكلمة، ويتوصّل في نهاية بحثه إلى أن البارادايم ناظرٌ إلى مجموعةٍ من الفرضيّات الابستمولوجيّة والأنتولوجيّة والقيَم

المعرفيّة في المنهجيّة[1]. وهذا ما يمكن ملاحظته في نظرية كون أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: يختار بستان في النهاية المعنى نفسه للبارادايم الذي استعمله كون وأتباعه بكثرةٍ.

وينبني العلم الاجتماعي الديني لبستان على أسس الواقعيّة وعلى قبول العقلانيّة ورد النسبية. لكنّه في طي استدلاله على رد النسبيّة وطرح نموذج العلم الإجتماعي-الإسلامي، يقبل بدور المناهج الإثباتيّة الطبيعيّة في معرفة السلوك الإنساني (المصدر نفسه، ص: 39).

ويبدو على بستان أنه قد واجه تحدّياً مهمّاً وأساسيّاً. فمن جهةٍ يعتمد بستان على أساسٍ نسبيٍّ في نموذجه، ولكنّه من جهةٍ أخرى يتبنّى ادعاءاتٍ تؤكّد على العينيّة والعقلانيّة. وسيكون من الصعب عليه التوفيق بين العينيّة والنسبيّة. وفي الجزء الثاني من كتابه المسمّى بـ «گامی بسوی علم دینی» (خطوة نحو العلم الديني)، يذكر بستان في فقرةٍ قصيرةٍ تعرّض فيها إلى المباني الإلهيّة للعلم الديني، بعضاً من الادعاءات المبنائية دون أن يثبتها ويخوض فيها بشكلٍ استدلاليٍّ. فعلى سبيل المثال، يوجد مقطعٌ صغيرٌ في هذا الكتاب تحت عنوان العقلانيّة يحلّل فيه بستان النظريّات العقلانيّة وينتقدها، لكنّه يأخذ بالنظريّات المبنائية ويقبلها دون أن يجيب على الإشكالات الجديّة الواردة عليها، خاصّةً ما يرتبط بمجال فلسفة العلم وفلسفة الدين.

5. نموذج العلم الديني للسيد حسين نصر

إذا قمنا بمطالعة آراء السيد حسين نصر وأفكاره، نجد أنه عندما ينتقد العلم الحديث ثم يُبدي نظرية العلم المقدّس، فإنه لا يقوم بذلك عن طريق التمسك بالمعايير العينيّة والعقلانيّة أو الاعتباريّة، وإن كان قد أشار إلى هذه المعايير في بعض الأماكن إلا أنه ليس لها أولوية نظامه الفكري. وذلك لأنه من وجهة نظر الحكمة الخالدة، لا يؤثر النقد على العالَم الحديث إلا إذا كان الناقد قد ابتعد أولاً عن جميع أخلاقيّات العالم الحديث ومن جملتها معايير ما بعد الوضعية (**غينون**، 1384، ص: 2). ويمكن القول أن النقد التقليدي على العلم الحديث يعتمد على ما نسمّيه نحن بالفرضيّات البارادايميّة.

[1]. Methodology

ويعتقد حسين نصر أنه يجب ألّا نستبعد وجود علاقةٍ بين نظام القيَم والعلم، وأنه من الخطأ أن نعتقد بأن هذا النظام العلمي خالٍ من القيم. وقد أثبت الكثير من الفلاسفة والمنتقدين أن العلم الغربي كسائر العلوم الأخرى منبنٍ على نظام القيَم والرؤية للعالم الخاصة به، والذي له جذورٌ في الفرضيّات التي تبحث في ماهية الواقع المادي، وفي الذهن العالِم بهذا الواقع، وفي العلاقة بين الذهن والواقع (**نصر**، 1377، ص: 50).

ويمكن رؤية وجهة نظر حسين نصر حول تأثر العلم بالفرضيّات البارادايمية بوضوحٍ من خلال تفكيكه للعلم الإسلامي عن العلم الغربي الحديث. فهو يقول:

بوجودٍ فارقٍ أساسٍ بين العلم الجديد والعلم الإسلامي قبل انتقاله وانتشاره في أوروبا، لأن العلوم الإسلاميّة شديدة الارتباط بالرؤية الكونيّة الإسلاميّة. وفي هذه العلوم، مضافاً إلى سلطة الله تعالى على عالم الوجود، فإن جميع الأشياء مترابطةٌ مع بعضها البعض. وأما العلوم الغربية فتعتبر أن العالم الطبيعي له واقعيّةٌ ذاتيّةٌ ومستقلّةٌ عن الله تعالى، وعلى أحسن تقديرٍ يعتبرون أن الله تعالى هو الخالق ولكنه محروم من التدبير (المصدر نفسه، 1384، ص: 274).

ويعمّم **حسين نصر** رأيه بأن العلم منبنٍ على فرضيّاتٍ ثقافيّةٍ، ويُسريه إلى التكنولوجيا أيضاً. فيرى بأن حقيقة هبوط طائرة البوينغ 747 في ساموا وطوكيو وبيكين وإسلام آباد وطهران في اللحظة نفسها، ليس سببها أنّ هذه الطائرة مصنّعةٌ عالميّاً فحسب، بل لأنها ناتجةٌ عن تكنولوجيا مبنيّةٍ على أساس العلاقة الخاصّة بين الإنسان والقوى الطبيعيّة من حوله وإدراك الإنسان وفهمه (المصدر نفسه، 1377، ص: 50).

ويرى نصر أن الكثير من ادعاءات العلم الحديث من قبيل عموم وشمولية العينيّة والعقلانيّة، هي مجرد قيَمٍ، وهي بعيدةٌ كل البعد عن الواقع.

ويعتقد السيد حسين أن المفاهيم الاعتقاديّة الأساسيّة للإسلام كمسألة التوحيد وخالقية الله تعالى مثلاً، لا بد أن يكون لها مكانةٌ في نظريّة المعرفة. فهو يقول: «كيف يمكن للإسلام أن يقبل شكلاً من أشكال المعرفة التي لا يكون منشؤها الله تعالى ومنتهاها إليه تعالى أيضاً؟ وكيف يمكن للإسلام

أن يبيّن العالم من دون أيِّ إشارةٍ إلى العلّة المتعالية المذكورة في كل صفحةٍ من صفحات القرآن الكريم؟» (المصدر نفسه، ص: 52).

وباعتقاد نصر، فإن مكانة هذه الأصول وخاصةً أصل التوحيد أنّ: « هذا الأصل يمثّل قلب الوحي الإسلامي ولبّه. وكل العلوم والفنون في الإسلام مبنيّةٌ على أساس التوحيد، كما يتجلّى ذلك -كل مرة بتجلٍّ مختلفٍ- في جميع الشؤون والمراتب الأخرى في الثقافة والحضارة الإسلاميّة» (المصدر نفسه، 1359، ص: 16).

وبناء على ذلك، فإن حسين نصر بالتقليل من شأن الإدعاءات التقليديّة الوضعيّة في العلم وعدم الاعتناء لها، شابه إلى حدٍّ ما سعيد زيبا كلام، ولهذا السبب لم يقع في مشكلة التوفيق بين الادعاءات المتخالفة.

6. خسرو باقري

يذكر **خسرو باقري** في كتابه «هويت علم دينى» نظريته في العلم الديني، ويبنيها على الرأي القاطع للوضعيين الذي يقول:

بأن العِلم يقدّمُ عمَله في الساحة العلميّة على التجربة التي تؤثر بشكلٍ كبيرٍ على فرضيّاتهم. ويتخذ بشدةٍ بعض العناوين مبنىً له، من قبيل الميتافيزيقيا والأنتولوجيا، والنموذج أو البارادايم، والرؤية العالميّة، والجوهر. لكنّه يسعى من جهةٍ أخرى أن يوكل معيار علمية القضايا المنتَجة إلى التجربة (باقري، 1374، ص: 6-7).

ويمكننا ملاحظة استعانة باقري بآراء ما بعد الوضعيّة بشكلٍ واضحٍ، إلاّ أنه لا يحدد بشكلٍ دقيقٍ المنهج النظري في العلم الذي يريده ممّا بعد الوضعية. لكن يبدو أن باقري يؤيّد وجهة النظر العامة حول مؤثريّة الفرضيّات المتافيزيقيّة في النظريّة العلميّة (المصدر نفسه، ص: 7).

وباعتبار أنه قد بنى نموذجه على أساس ما بعد الوضعيّة، فإنه يرى أن مفهوم العلم واسعٌ جدّاً لدرجة أنه يشمل أيضاً المعرفة غير العلميّة. لذا، فأساس العلم الديني لا يكتسب معناه الخاص إلا إذا أراد أحدٌ أن يفترض المعرفة الدينيّة مسبقاً في باب الإنسان، ويستلهمَ على ضوء

ذلك نوعاً معيّناً من مفاهيم الفرضيات والنماذج وأساليب التبيين، ثم يؤسس نظريةً علميّةً تتحدث بلغة التجربة (المصدر نفسه، ص: 13).

ويكمل باقري ادعاءه بقوله أنّ إمكان الحديث عن العلم الديني منوطٌ بإمكان جعل بعضٍ من الأفكار الإسلاميّة بمنزلة نُسَخٍ ميتافيزيقيّة احتياطيّةٍ للعلم الديني. ولو استطاعت هذه المضامين الميتافيزيقيّة أن تثبت تأثيرها في طرح مسئلة البحث وانتخاب المفاهيم، وفي طريقة التحليل والتحقيق والمشاهدة وطرح الفرضيّات، وتفسير المعطيات والمعلومات وفي التنبؤ، عندها سيكون العلم المنتَج دينيّاً. (المصدر نفسه، 1379، ص: 38).

ويسعى باقري إلى إيجاد توافقٍ بين نقتطي اتكائه الأساسيتين، وهما: الفرضيّات المأخوذة من ما بعد الوضعية، وعلمية العلم التي هي جنبةٌ وضعيّةٌ للعلم. ولذلك يؤمن باقري بأن التفسير الديني في مسألة الإنسان يُحمل على أنه افتراضٌ مسبقٌ، ومن ثَمّ بإلهامٍ من هذا التصوير تتشكل فرضيّاتٌ حول المسائل الاجتماعيّة والنفسيّة. وبطبيعة الحال سيكون ثمّة تناسبٌ بين هذه الفرضيات بسبب هذا التصوير المذكور. وإن توفرت الشواهد الكافية، يمكن عندها الحديث عن النتائج العلميّة التجربية. وتكون هذه النتائج علميّةً لأنها تكون قد اجتازت الانتقادات والاختبارات والتجارب، وتكون أيضاً نتائجَ دينيّةً لأنّ لها صبغةً تميل إلى الفرضيّات الدينيّة (المصدر نفسه، 1374، ص: 13-14).

والسؤال هو أنه إذا كانت التجربة هي المعيار لعلميّة العلم الديني، فستكون نتيجة ذلك أن الفرضيّات دخيلةٌ في مقام الكشف والجمع فقط لا في مقام الحكم. فكيف يمكننا الحديث عن العلم الديني مع أن علميته هي في مرحلة الحكم لا في مرحلة الجمع؟

ويجب باقري: «هذا التقسيم مخدوش ومنتَقَدٌ من الكثير من الفلاسفة، وثانياً إن مقام الكشف والجمع يفتقر إلى مرحلةٍ أخرى متوسطة بينه وبين مرحلة الحكم ولا بد من أن يمر بها قبل أن ينتقل إلى الحكم، وثالثاً أن علمية العلم ليست في مقام الحكم فقط، بل في مقام الكشف والجمع أيضاً» (المصدر نفسه، ص: 15).

وتبقى مسألة وهي أنّه على فرض قبول استدلالات باقري، إلا أنّه لا تكون القضايا علماً في عالم

الواقع إلا إذا اجتازت التجربة بنجاحٍ في مرحلة الحكم. ومهما كانت القضيّة صادقةً إلّا أنه لا بد لها أن تكون قابلة للتجربة. ومن هنا يعتقد باقري بأنه على الرغم من أن جميع الفرضيّات المستلهمة من الدين محكومٌ عليها بالخضوع للتجربة، وأنها تكتسب اعتبارها من التجربة، إلاّ أنها لا تفقد في مقام الحكم صبغتها وتعلقها بافتراضاتها الخاصة (المصدر نفسه، 15).

ويبدو أن دمج باقري لوجهات النظر الوضعيّة وما بعد الوضعيّة قد وضعه أمام إشكال أساس لمّا يجب عليه بعد. ولذلك ما زال نموذجه في العلم الديني في مرحلة الافتراض وتحديد الكفاءة فقط. وبالتالي، الرواية الوضعيّة عن العلم هي التي تحدّد علمية العلم، أمّا الفرضيّات الدينيّة فهي غير متواجدة إلا في مرحلة قليلة الأهميّة لا يكاد العلماء يعيرونها أي اهتمام.

7. النموذج العلمي – الديني عند آية الله الشيخ جوادي آملي:

في نموذج آية الله **جوادي آملي** -كسائرالنماذج المرتبطة بالعلم- تأكيدٌ على حضور المعطيات الميتافيزيقيّة. فهو يعتقد أنه في ما يرتبط بالمباني الفلسفيّة مثل بداية العالم ونهايته ووجود خالقٍ له، إما أن يكون العالِم علمانيّاً أو ملحداً أو متديّناً. وكذلك الأمر بالنسبة للعلم، فإنه لا يمكن للعلم أن يكون محايداً، لأن العلم لا بد أن يجيب بالنفي أو الإثبات عن هذه الأسئلة الأساسيّة. وكونُ العلم دينيّاً أو غيرَ دينيٍّ مرتبطٌ بجوابه عن هذه الأسئلة (**واعظي**، 1387، ص: 16).

ويذهب الشيخ جوادي إلى الاعتقاد بواقعية العلم. ويرى أن العلم والعقل يدخلان في هندسة المعرفة الدينيّة عندما يكون كلٌّ منهما مطلقاً وغيرَ نسبيٍّ وواقعيّاً (المصدر نفسه، ص: 12). وعمد إلى توسيع مجال الدين وحدوده. كما يرى أن الصراع بين العقل والدين أمرٌ موهومٌ، وأن العلم والعقل والنقل يؤمّنون لنا في الحقيقة المعرفة الدينيّة، والدين يظلل هذه المصادر الثلاثة (المصدر نفسه، ص: 10).

وقد اتبع آية الله **الآملي** استراتيجيّةً لجعل العلم التجريبي في ذيل العلم الديني. وبعبارةٍ أخرى: جعل العلم دينيّاً. فلا بد أولاً من تحديد مكانة العقل في الهندسة المعرفية للدين، ثم تعيين النسبة

بين العقل والعمل. وبيّن سماحته أن العقل على أربعة أنواعٍ: العقل التجريبي، والعقل النصف تجريدي، والعقل التجريدي، والعقل المحض (أو الصافي). وإن أدّى أحد هذه الأنواع الأربعة إلى حصول يقينٍ أو اطمئنانٍ عقلائيٍّ، فإنه سوف يحظى بمنزلةٍ خاصلةٍ في معرفة الدين (جوادي آملي، 1386 ألف، ص: 28).

فإن أصبح العقل مفيداً لليقين أو الاطمئنان العقلائي، فإنه سوف يأخذ مكاناً محدداً في المعرفة الدينيّة (**موحد الأبطحي**، 1391، ص: 7). ثم حدّد الشيخ **جوادي** العلاقة بين العقل والعلم التجريبي. فهو يرى العقل منشأً لتمام العلوم، وأن العلوم التجريبيّة والرياضيات والعلوم الفلسفيّة والكلام والعرفان يمكن الوصول إليها من خلال العقل، وأن العقل يتضمن هذه العلوم بأسرها (المصدر نفسه، ص: 14). وبالتالي، تكون العلوم التجريبيّة مستقاةً من العقل، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الوضعيّون. ولمّا وسّع معنى العلم وجعل للعقل مكانةً في المعرفة الدينيّة إن أفاد اليقين أو الاطمئنان العقلائي، صار العلم تلقائيّاً أمراً إسلاميّاً (المصدر نفسه، 1386 ب، ص: 117).

وبهذه الاستراتيجية، لم يعد ثمة صراعٌ بين العقل والعلم من جهة والوحي من جهة أخرى، بل لو تعارض النقل والعلم أو النقل والعقل، فإنه يكون أمراً عاديّاً كأيِّ تعارضٍ يقع بين خبرين نقليين، فيمكن علاجه بالطرق المعهودة (**جوادي آملي**، 1386، ص: 111). فلو أفاد معطَى علميٌّ ظنّاً معتبراً أو اطمئناناً، فإن مدلوله سوف يُنسب إلى الشرع. وبناءً عليه، سوف يُعتبر هذا المعطى العلمي دليلاً نقليّاً معتبراً، له حجيته الأصوليّة، ويصح نسبة مضمونه إلى الشارع، ويمكن تقديمه في بعض الموارد على الدليل النقلي وتخصيص الدليل النقلي به وتقييده به (**واعظي**، المصدر نفسه، ص: 14).

وبناءً على هذا الرأي، لا حاجة إلى رفض معطيات العلوم التجريبيّة، بل في موارد من هذه العلوم حيث يحصل لدينا يقينٌ أو اطمئنانٌ عقلائيٌّ، فإنه يمكن عدّ هذه المعطيات المطمأن بها جزءاً من العلم الديني. فالظاهر أن آية الله جوادي آملي قد حلّ التعارض بين المعطيات العلميّة وبين المعطيات الوحيانيّة، بل أصبحت العلوم التجريبيّة من مصادر المعرفة الدينيّة، فيصبح تعارضها مع النقل قابلاً للحل.

لكن يبقى ثمةَ سؤالٌ مرتبطٌ بالنموذج الذي قدمه وهو: من جهة قبِل سماحته -تصريحاً أو تلويحاً- بعض ما يرتبط ببارادايم ما بعد الوضعيّة، ومن جهةٍ أخرى أكّد على محورية العقل والاتجاه الواقعي، فكيف وُفّق إلى حل عدم الانسجام بين هذين البارادايمين المختلفين؟

لقد عدّ الشيخ جوادي آملي الفرضيات الميتافيزيقية المستقاة من التعاليم الدينيّة من أركان العلم الديني. كما أكّد على تأير العوامل النفسيّة والاجتماعيّة على المحصول المعرفي. ومن جهةٍ أخرى، تقدّم في بداية هذه الفقرة أن سماحته من المدافعين عن العينيّة والواقعيّة. وقد رآى أن سبب عدم الانسجام هو عدم معرفة بعض الباحثين في العلوم وبعض أتباع الدين للحدود، بمعنى أنهم لم يستطيعوا أن يحددوا أيَّ عقلٍ من العقول الرابعة يمكن أن ينفعهم في حل المسألة. ولو اتبعوا هذه المنهجية لابتعدوا عن الخطأ ولأمكنهم الوصول إلى معرفةٍ يقينيّةٍ أو مطمأنٍّ بها اطمئناناً عقلائيّاً (**جوادي آملي**، 1386 ألف، ص: 82).

وقد اتّضح لنا أن سماحته يرى أهميّة العوامل الاجتماعيّة والنفسيّة وبالفرضيّات الثقافيّة والميتافيزيقية في الفعاليّة العلميّة. والحاصل أنه تبقى مسألةُ كَوْنِ العلم دينيّاً وعدم رفع اليد عن العينيّة الواقعيّة وكون العلم بين الأذهان بلا جوابٍ (**موحد الأبطحي**، 1391، ص: 23).

نتيجة المقال:

بعد أن بيّنا في هذا المقال النموذج العلمي الذي طرحه توماس كون كأفضل نموذجٍ لتصوير العلم في ما بعد الوضعية، أشرنا إلى أهم النتائج النظريّة لهذا النموذج. وخلصنا إلى أنه يقبل النسبية لكن تختلف درجاتها. ثم ذكرنا في ما بعد بمنهجٍ سرديٍّ أهم نماذج العلم الديني، وأشرنا إلى مدى قربها من نموذج ما بعد الوضعيّة. ولأجل ذلك، لا زالت مبتلاةً بالتحديات نفسها التي واجهت نموذج ما بعد الوضعيّة.

ومن الساذج أن نقول بأن الباحثين في العلم الديني لم يلتفتوا إلى هذه الجهة. وأما نظريّة سعيد زيبا كلام ونموذج العلم الديني عند السيد حسين نصر، فهما متقاربان جدّاً من هذه الجهة. فقد

قِبل كلٌّ منهما تأثير القيم الثقافيّة والفرضيّات الميتافيزيقيّة في الممارسات العلميّة، ورفضا ادعاءات الوضعيين بالنسبة إلى العلم.

ولم يوص سعيد زيبا كلام بمنهجٍ خاصٍّ، لكنه يعتقد أنه في أفضل الحالات يمكن اعتماد تعدد المناهج، وفي أسوأ الحالات يمكن الذهاب إلى الفوضوية. وحتى لو كان هذا الذهاب إلى الفوضوية سوف يفتح الطريق أمام العلم الديني، إلا أنه في حالة تأسيس علمٍ دينيٍّ منبثقٍ من نظريّةٍ كهذه، كيف يمكن أن ندّعي أفضليته على سائر العلوم المتداولة حاليّاً أو على سائر أشكال العلم الناشئة من الحوادث الثقافيّة؟ مضافاً إلى ذلك، كيف يمكن لهذا العلم الديني أن ينسجم مع القضايا الدينيّة الإسلاميّة الكثيرة التي تقبل الواقعيّة والعقلانيّة والوصول إلى الحقيقة والمعرفة؟ وقد اشتركت نماذج **خسرو باقري وحسين بستان وآيت الله جوادي آملي** في هذه الجهة مع النموذجين السابقين. فهذه النماذج الثلاثة تقبل دخول القيم الثقافيّة والفرضيّات الميتافيزيقيّة، لكن كلّاً من هذه البارادايمات الثلاثة يتوافق مع دعاوى الوضعيّة بطريقةٍ خاصّةٍ من قبيل: الواقعيّة، والعينيّة والعقلانيّة. وتجد في نظريّة باقري وبستان أن معيار كون العلم دينيّاً -في مرحلة الحكم- هو المباني الأساسيّة للعلم، ومعيار كون العلم علميّاً هو مكانة الاختبار التجريبي فيه.

وعلى الرغم من كون التجربة معياراً في تحديد علمية العلم التجريبي، إلا أن المعطيات التجريبية لا تُشكِّل خطراً على نموذج العلم الديني الذي طرحه آية الله جوادي آملي. ففي حالة حدوث تعارضٍ، فإنه لا تعارض بين العلم والدين أو بين العلم والوحي، بل التعارض في الحقيقة هو مع النقل. وهذا التعارض شبيهٌ بتعارض النقل مع النقل، الذي يُحلُّ بطرقٍ مختلفةٍ مبحوثٍ عنها في علم الأصول في باب تعارض الأدلة أو باب التعادل والتراجيح.

لكنّه لم تنْحلَّ بهذه الطريقة أصل المسألة التي طرحناها في بداية المقال. كما أنّ التعارض وعدم الانسجام بين النسبة والواقعيّة لم ينْحلَّ أيضاً. مضافاً إلى أن هذه النماذج -مع كون هدفها هو بيان نموذج العلم الديني- تستفيد من النماذج النسبيّة في ما بعد الوضعيّة، من دون أن تلفت إلى كيفيّة جعلها منسجمةً مع الواقعيّة الموجودة في الدين.

المصادر:

1. القرآن الكريم.

2. أكاشا، سمير؛ **فلسفه علم**، ترجمة هومن بناهنده، طهران، فرهنگ معاصر، 1387.

3. أكبري، رضا، جايگاه عقل متعارف در پارادايم اسلامی علوم انسانی، رسالة الماجستير في علم الاجتماع، قم، جامعة المصطفى العالمية، 1392، ص: 45 – 76.

4. باقري، خسرو، **هويت علم دينی**، روش شناسی علوم انسانی، العدد 3، 1374، ص: 6 – 18.

5. ـــــ، **تبيين وجه تسميه علم دينی**، مصباح، العدد 35، 1379، ص: 37 – 76.

6. بستان (النجفي)، حسين، **گامی به سوی علم دينی (2)**: روش بهره گيری از متون دينی در علوم اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1390.

7. پايا، علي، **امتناع و عدم مطلوبيت علم دينی**، علم دينی: ديدگاه ها وتحليل ها، قم، انتشارات حكمت اسلامی، 1393.

8. پوپر، كارل ريموند، **اسطوره چهاچوب: در دفاع از علم و عقلانيت**، ترجمة علي پايا، طهران، طرح نو، 1384.

9. تريغ، راجر، **فهم علم اجتماعي**، ترجمة شهناز مسمی پرست، طهران، نشر گل آذين، 1393.

10. جوادي آملي، عبد الله، **منزلت عقل در هندسه معرفت دينی**، قم، اسراء، 1386.

11. ـــــ، سرچشمه انديشه، إعداد عباس رحيميان، ج 4، قم، اسراء، 1386.

12. الحسني، السيد حميد رضا وآخرون، **علم دينی ديدگاه ها وملاحظات**، قم، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1390.

13. علي بور، مهدي والسيد حميد رضا الحسني، **پارادايم اجتهادی دانش دينی (پاد)**، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1390.

14. خيري، حسن، **مقايسه پارادايم دينی (اسلامی) با پاردايم های اثباق تفسيری وانتقادی**، معرفت فرهنگی اجتماعی، السنة 1، العدد 2، 1389، ص: 7 – 31.

15. تشالمرز، آلن. اف، **چيستی علم درآمدی بر علم شناسی فلسفی**، ترجمة سعيد زيبا كلام، طهران، سمت، 1378.

16. ريتزر، جورج، **نظريه جامعه شناسی در دوران معاصر**، ترجمة محسن ثلاثي، طهران، انتشارات علمی، 1384.

17. زيبا كلام، سعيد، **از چيستی علم به سوی چگونگی علم روش شناسی علوم انسانی**، روش شناسی علوم انسانی، العدد 34، 1382، ص 171 – 198.

18. شريفي، عناية الله وآخرون، **جستاری درباره علم دينی ودينی كردن علوم**، قبسات، السنة 18، العدد 67، 1392، ص 33 – 60.

19. في، برايان، **پارادايم شناسی علوم انسانی**، ترجمة مرتضى مرديها، طهران، پژوهشگده مطالعات راهبردی، 1393.

20. كافي، مجيد ورضا أكبري، **نقش عقل متعارف در پارادايم اسلامی علوم اجتماعی**، روش شناسی علوم انسانی، السنة 20، العدد 97، 1393، ص 7 – 26.

21. غنون، رينه، **سيطره كميت وعلائم آخر الزمان**، ترجمة على محمد كاردان، إعداد إسماعيل سعادت، طهران، نشر دانشگاهی، 1384.

22. كلشني، مهدي وخسرو باقري، **امكان و چگونگی علم دينی**، روش شناسی علوم انسانی، العدد 18، 1387، ص: 10 – 20.

23. غلوفر، سترابريج وديفيد توكل ومحمد شيلاف، **جامعه شناسی معرفت و علم**، ترجمة شابوربهيان وآخرين، طهران، سمت، 1383.

24. محمد بور، احمد، **روش در روش درباه ساخت معرفت در علوم انسانی**، طهران، جامعه شناسان، 1389.

25. ملكيان، مصطفى، **راه به رهايی جستارهايی در باب عقلانيت ومعنويت**، طهران، مؤسسه نگاه معاصر، 13990.

26. موحد الأبطحي، السيد محمد تقي، **انحلال مسئله علم دينی در ديدگاه آيت الله جوادی آملی**، ذهن، العدد 50، 1391، ص: 5 – 26.

27. نصر، السيد حسين، **نظر متفكران اسلامی درباره طبيعت**، طهران، انتشارات خوارزمی، 1359.

28. ـــــ، **جهان بينی اسلامی وعلم جديد**، نامه فرهنگ، العدد 30، 1377، ص: 48 – 59.

29. ___، **نياز به علم مقدس**، ترجمة حسن مياندارى، قم، نشر طه، 1379.

30. ___، **جوان مسلمان ودنياى متجدد**، ترجمة مرتضى الأسدي، طهران، طرح نو، 1384.

31. واعظي، أحمد، **علم دينى از منظر آيت الله جوادى آملى**، روش شناسى علوم انسانى، السنة 4، العدد 54، 1387، ص 9 – 24.

32. Godfrey-Smith, peter; ***Theory and reality: an introduction to the philosophy of science***; Chicago: the University of Chicago Press, 2003.

33. Kuhn, Thomas; ***The structure of scientific revolutios***; Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

دراسةٌ تحليليّةٌ حول العلم الديني على ضوء نظريّة العلم المقدّس بأطروحة التقليديّين[1]

مسعود فكري[2]

نظريّة العلم المقدّس تعدّ واحدةً من الأصول الارتكازيّة لأصحاب النزعة التقليدية من أمثال سيّد حسين نصر وفريتيوف شون ورينيه غينون، إذ يمكن على أساسها صياغة نظريّةٍ علميّةٍ ذات طابعٍ دينيٍّ عامٍّ وإسلاميٍّ خاصٍّ، وهذه الصياغة تنمّ بطبيعة الحال عن أنّ التقليديين يندرجون ضمن المؤيدين للعلم الديني.

بعد أن تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان المفاهيم الأساسيّة التي يتمحور حولها موضوع البحث، مثل العلم المقدّس والتقليد والتقليديّة، أشار إلى المعايير المعتمدة في تبويب نظريات العلم الديني، حيث تطرّق إلى البحث والتحليل عن تبويب هذه النظريّات ضمن ثلاثة محاورَ أساسيّةٍ تمثّلت في نظرياتٍ أكّد بعضها على إمكانية تحقّق هذا العلم في أدنى مستوًى أو أعلى مستوًى أو بمستوًى متوسّطٍ؛ وكذلك سلّط الضوء على تقسيمها في إطار نظريّاتٍ تهذيبيّةٍ وتأسيسيّةٍ وتركيبيّةٍ.

الجدير بالذكر هنا أنّنا من خلال تجديد عملية البحث والتحليل حول ما طرحه أتباع النزعة التقليديّة من آراء ونظريّات، نستنتج إمكانيّة صياغة العلم الديني على أساس وجهةٍ تهذيبيّةٍ وإمكانية اعتبار العلوم التقليديّة كنماذج من العلم الديني، وذلك بفضل الارتكاز الفكري على العلم المقدّس رغم الاختلاف الموجود بين المنظّرين له.

يشار هنا إلى أنّ الدكتور حسين نصر تبنّى الرأي القائل بإمكانيّة وصف العلوم بكونها «إسلاميّةً»،

---

[1] . المصدر: فكرى، مسعود، «**بازشناسى و امكان سنجى علم دينى بر مبناى نظريه علم مقدس سنت گرايان**»، **مجلة فصلية: علمى-پژوهشى پژوهشنامه فلسفه دين**: ربيع و صيف عام 1392 - العدد 21، السنة 2013م، الصفحات 25 إلى 46.
تعريب: أسعد مندي الكعبي

[2]. أستاذٌ مساعدٌ في جامعة طهران. من مؤلفاته: شذى الحياة، رحلةٌ مع العربية، ندى الحياة، الأسرة من منظور الاسلام، الكلام الجديد، الجغرافيا السياسية في القرن الواحد والعشرين، لغة القرآن وقضاياها، علم نفس النمو، در جستجوى حقيقت، فرهنگ اصطلاحات حج وعمره، صدى الحياة، روشنفكران جهان عرب. من ترجماته: جذور المعرفة، التنمية وأسس الحضارة، العدالة اساساً ومقصداً و ... .

حيث أكّد على أنّ هذا الأمر أصبح فعليّاً وملموساً على أرض الواقع، لذا لا بدّ من الاهتمام بهذه المسألة في العصر الحديث، أي لا بدّ لنا من إحيائها.

كلماتٌ مفتاحيّةٌ: العلم الديني، النزعة التقليديّة، العلم المقدّس، سيّد حسين نصر، فريتيوف شون، رينيه جينون

مقدّمة

تمخّضت العديد من المسائل عن الدراسات والبحوث العلميّة التي أجريت في العصر الحديث حول العلاقة بين العلم والدين، وبما في ذلك المساعي الرامية إلى وضع حلولٍ للتعارض المدّعى بين العلم والدين، وقد طرحت آراء ونظريّاتٌ متنوّعةٌ على صعيد كلِّ واحدةٍ من المسائل المرتبطة بالعلم الديني.

اصطلاح «العلم الديني» هو تركيبٌ وصفيٌّ يختلف عن مفهومَيْ «علم الدين» الذي هو تركيبٌ إضافي، و «العلم والدين» الذي هو معطوفٌ ومعطوفٌ عليه؛ والمقصود منه تلك العلوم التي تتكفّل باستكشاف الدين وتعليم مبادئه وأصوله، وفي رحاب الدين الإسلامي يتبلور في العديد من العلوم مثل الفقه والحديث والتفسير والكلام وما شاكلها، فكلُّ واحدٍ من هذه العلوم يتكفّل ببيان جانبٍ من التعاليم الإسلاميّة.

التركيب الاصطلاحي «العلم والدين» يدلّ على وجود اختلافٍ إبستمولوجيٍّ بين كلٍّ من العلم والدين، وعلى ضوئه يطرح السؤال عن إمكانية أو عدم إمكانيّة التعامل معرفياً في ما بينهما؛ وفي هذا السياق تمّ تدوين دراسات وبحوث علميّة بغية بيان العلاقة المفترضة بينهما، حيث تمحورت حول شرح وتحليل الموضوع ضمن أربعة محاور، هي التطابق والتباين والتعاضد والتعارض.[1]

العلم الديني متقوّمٌ في أساسه على مبدأ إمكانية التعاضد والتطابق بين العلم والدين ونفي التعارض والتباين بينهما، ويتمّ بيان معالمه على ضوء السؤالين التاليين: ما هو الإطار الذي يصبح العلم فيه دينيّاً؟ ما هو الفرق بين العلمين الديني واللاديني؟

[1]. إيان بربور، **علم ودين** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، منشورات (مكتب نشر دانشگاهي)، 2000م، ص: 183 - 260. راجع أيضاً: عبد الحسين خسرو بناه، مسائل جديد كلامي (باللغة الفارسية)، قم، منشورات مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، 2009م، ص: 265 - 272.

يشار هنا إلى وجود ثلاثة أطرٍ يمكن التمييز في ما بينها على صعيد العلم الديني، وذلك كما يلي:

أوّلاً: الإجابة عن السؤال التالي: ما هي الطبيعة التي تميّز هذا العلم الذي يوصف بكونه دينيّاً عن سائر العلوم؟ ضمن الإجابة عن هذا السؤال يتمّ تعريف العلم الديني وبيان نطاقه.

ثانياً: تحليل إمكانيّة تحقّق العلم الديني المطروح ضمن تبوياتٍ متنوّعةٍ ذُكرت حولها نظريّاتٌ عديدةٌ، وبما فيها تحقّقه في أدنى مستوًى أو في أعلى مستوى، ومن جملتها أيضاً كونه تأسيسيّاً أو تهذيبيّاً -تحويليّاً- وكلّ واحدةٍ من هذه النظريّات أكّدت على إمكانيّة تحقّق هذا العلم وفق المباني الفكريّة لمن طرحها.

ثالثا: تحليل إمكانيّة المقارنة بين النظريات المطروحة ووضع المسوّغات اللازمة لها.

ومن بين العلماء المعاصرين نجد أتباع النزعة التقليديّة ولا سيّما التقليديون المسلمون الذي يؤكّدون غاية التأكيد على التراث الإسلامي ومختلف مقوّماته، قد طرحوا الكثير من الآراء والنظريات حول مختلف العلوم بحيث يمكن الاعتماد عليها بغية بيان وجهات نظرهم بالنسبة إلى العلم الديني؛ وهذا الموضوع يمكن أن يطرح في إطار السؤالين التاليين: هل إنّ التقليديين يعتقدون بوجود علمٍ يوصف بكونه دينيّاً؟ ولو كان الأمر كذلك، فما هي الرؤية الخاصّة التي يتبنّونها على هذا الصعيد من بين مختلف الرؤى المطروحة؟

وفي ما يلي نتطرّق إلى بيان تفاصيل البحث:

أوّلا: تحليلٌ دلاليّ

1) العلم الديني

بما أنّ العلم الديني في مفهومه التحليلي يشابه إلى حدٍّ كبيرٍ مصطلحاتٍ ودلالاتٍ أخرى، فالضرورة تقتضي بيان المراد منه في هذا البحث؛ ونستنتج من التعاريف التي طرحتُ في هذا المجال

أنّ المراد من العلم ليس المعرفة[1] أو الأسلوب العلمي،[2] وإنّما المقصود منه ذلك العلم[3] المتقوّم على أساس مفاهيمَ منطقيّةٍ منتظمةٍ في إطار موضوعٍ معيَّنٍ؛ وهذا المعنى بطبيعة الحال يعمّ العلوم التجريبيّة والطبيعيّة والإنسانيّة، وحتّى العلوم الماورائية.

على الرغم من أنّ البحث والتحليل حول العلم الديني وشتّى النقاشات المحتدمة بخصوص مختلف المسائل التي تتعلّق بمعناه ومدى صوابيّة وإمكانية وضع المسوّغات اللازمة له، لا يندرج ضمن دراستنا هذه، إلا أنّ المسائل المذكورة تُعتبر افتراضاتٍ أساسيّةً لقبول هذا العلم في جميع مستوياته وأطره؛ ومن جملة هذه الافتراضات إمكانيّة إيجاد نسبةٍ تركيبيّةٍ بين العلم والدين، أي وجود قابليةٍ فيهما للتعاضد كما يعبّر عنه البعض.

الجدير بالذكر هنا أنّ المقصود من الدين في مفهوم «العلم الديني» هو مجموعة التعاليم المقدّسة التي تتّصف بأنّها فوق بشريّةٌ، حيث تتبلور في إطار معتقداتٍ وأعمالٍ وأخلاقيّاتٍ، وهي بمجملها تنشئ السنن الدينيّة المتعارفة.

المرحلة الأولى من عملية البحث والتحليل في مجال العلم الديني تتمثّل في دراسة إمكانيّة وكيفيّة تحقّق هذا الموضوع في إطارٍ غير مقيّدٍ بأحد الأديان بالتحديد بحيث تكون رؤيته في معظم الأحيان في ما وراء نطاق الدين.

وأمّا المرحلة الثانية فهي تتمحور حول دراسة مختلف جوانب أحد الأديان كالإسلام، وفي هذه المرحلة يلجأ الباحث إلى مراجعة نصوصٍ خاصّةٍ بالدين الذي يتمحور حوله البحث واستطلاع مدى قابليّاته وتوجّهاته النظريّة والأهداف التي يروم تحقيقها لأتباعه، وهذه الأمور في الحقيقة لها تأثيرٌ ملحوظٌ في الدفاع عن العلم الديني، وهي بطبيعة الحال تجعل البحث يتمحور حول مواضيع من ذات الدين.

[1]. Knowledge.

[2]. Discipline.

[3]. Science.

2) النزعة التقليديّة

أصحاب النزعة التقليديّة[1] هم من جملة الذين أدلوا بدلوهم على صعيد العلم الديني، وهذه النزعة هي ضربٌ من التنظير المتقوّم على مفاهيمَ وأصولٍ يتبنّاها المدافعون عن التراث أو التقليد، حيث يعتبرون السنن الموروثة أكثر وثاقةً من الأفكار والأحاسيس والأفعال التي تتولّد لدى الإنسان إثر تجاربه ووجهات نظره الشخصيّة.[2]

إذاً، التقليديون يؤكّدون على أهميّة التقليد ويعتقدون أنّ إحياءه يضمن للبشريّة مستقبلاً أفضل مما جاءت به الحداثة من إنجازاتٍ، والتقليد الذي يدعون إلى الدفاع عنه ليس مجرّد سلسلةٍ من الأفكار والسلوكيات الموروثة من السلف والهادفة إلى إعادة بني آدم للأزمنة الماضية، وإنّما يقصدون منه تلك الحقائق الثابتة الحقّة التي لا يحدّها مكانٌ ولا زمانٌ؛ كما أنّها غير مقتصرةٍ على الحاضر والمستقبل؛ وفي هذا الصدد قال الباحث فريتيوف شون: «التقليد ليس عبارةً عن أساطير مسوخٍ أو حكايات أطفالٍ، بل هو ذروة الحقيقة»[3].

ومن جملة ما يعتقد به هؤلاء أنّ التقليد لا يمثّل مجموعةً من الأعراف والطقوس المتّفق عليها، وإنّما هو مجموعةٌ من الأصول الثابتة التي تضرب بجذورها في التعاليم السماويّة بحيث يعتبر تبلوراً لها أي أنّه حتّى وإن تجلّى في الحياة البشريّة لكنّه في الواقع ذو طابعٍ مقدّسٍ لكونه منبثقاً من عالم القدس، ومن هذا المنطلق اعتبروه دعوةً من السماء يراد منها عودة الإنسان إلى مبدئه الأوّل؛ وهو في عين ثبوته يعدّ من الحقائق السيّالة، إذ مع كونه ذا جوهرٍ واحدٍ وثابتٍ لكنّه مرنٌ يتفاعل مع جميع الظروف الزمانية والمكانية.[4]

ويمكن تلخيص أهمّ أصول التقليد حسب رؤية التقليديين بما يلي:

---

[1]. Traditionalists.

[2]. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنكنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006 م، ص 151 - 185.

[3]. سيّد حسين نصر، **معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006 م، ص 16.

[4]. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنكنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 151.

1) هو التزامٌ نظريٌّ وعمليٌّ بمجموعةٍ من الحقائق التي تسمّى تراثاً.

2) هو بحثٌ وسَعْيٌ لإقرار أصلٍ نظريٍّ معتمدٍ للدفاع عن التراث ولا سيّما مقابل الحداثة التي يسعى التقليديون إلى نفيها بالكامل.

3) هو طرحُ خطّةٍ -مشروعٍ فكريٍّ- للحياة على المديين المعاصر والمستقبلي وفق أنموذجٍ متقوّمٍ بالحقائق التراثية بحيث ينسجم مع الظروف الراهنة في حياة البشرية.

4) هو نقدٌ فكريٌّ للحياة المعاصرة وإبرازٌ للحقائق الكامنة في المنظومات الفكريّة المعاصرة والعلوم الناشئة منها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا خلال بحثنا وتحليلنا لآراء ونظريّات التقليديين، استنتجنا أنّهم يطرحون التقليد في إطار مفهومين، فحينما يطرحونه على ضوء بعده الاجتماعي الذي يقابل التجدّد أو العصرنة يقصدون من ذلك التمسّك بالتقاليد السالفة بكلا نوعيها المقدّسة وغير المقدّسة، حيث يعبّرون عنه في هذه الحالة بأنّه تقليدٌ زائفٌ أو شبه تقليدٍ؛[1] وبحسب هذا المعنى يمكن وصف جميع الملتزمين بالأفكار والمشاعر والطباع والتقاليد الموروثة من السلف سواءً كانت ذاتَ منشأٍ دينيٍّ ومرتبطةً بالحقائق المقدّسة أو كانت غير كذلك، بأنّهم تقليديّون.

التقليديّون باعتبارهم أتباعاً لتيارٍ فكريٍّ إبستمولوجيٍّ معيّن، فإنّهم حسب الأصول المشار إليها عادةً ما يسعون إلى إحياء السنّة الأزلية أو المقدّسة،[2] وهم بطبيعة الحال يعتقدون بوجود ارتباطٍ وطيدٍ وواسع النطاق بين التقليد والدين لكون الأوّل على غرار الثاني، حيث يجسّد في آنٍ واحدٍ حقيقةً وتواجداً في حياة البشرية، كما يناظره من حيث النشأة لأنّه منبثقٌ من مبدأٍ كلّيٍّ هو منشأٌ لكلّ شيءٍ في الكون وكلّ شيءٍ يعود إليه في نهاية المطاف. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود عناصرَ مشتركةٍ تجمع مبادئ الوحي والدين مع مبادئ التقليد من قبيل ارتباط الأخير بالأمر القدسي

[1]. Pseudo – tradition.

[2]. سيّد حسين نصر، **معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص 36.

ومفهوم الاستقامة (الأرثوذكسية)[1] والسلطة[2] والاستمرار والانتظام في انتقال الحقيقة والأمرين الظاهري (الدخيل)[3] والباطني (الخفي)،[4] وكذلك مثل ارتباطه بالحياة المعنوية والفنّ والتفسير المقدّس للعالم.[5]

إنّ فهم أتباع النزعة التقليديّة للدين باعتباره أهمَّ جانبٍ في التقليد قد أسفر عن اعتباره على الدوام كمصدرٍ معرفيٍّ موثوقٍ تضرب وثاقته بجذورها في المعرفة الشهودية الحاصلة جرّاء ارتباط الإنسان بالعقل الكامل، وهذا الاعتقاد يعدّ مرتكزاً أساسيّاً في طرح العلم الديني بصفته علماً أو علوماً تضرب بجذورها في المعرفة الدينيّة.

ثانياً: العلم المقدّس

العلم المقدّس أو القدسي[6] يعتبر واحداً من المحاور الأساسيّة في النزعة التقليديّة، إذ إنّه يرتبط بشكلٍ وثيقٍ بأصولها والآراء التي تطرح على أساسها.

من جملة الآراء التي يؤكّد عليها التقليديون أنّ العلم الأعلا -العلم الماورائي- يجب وأن يطرح على أساس مفهومه التقليدي بحيث تتمحور مواضيعه حول المنشا القدسي وتجلّياته في حياة بني آدم باعتبار أنّه ذات العلم الذي يمكن أن يوصف بكونه علماً مقدّساً في أسمى معانيه ودلالاته؛ وحسب رأيهم لنا القابليّة عن طريق العقل لبلوغ كُنه هذا العلم المكنون في نفس الإنسان وباطن جميع الأديان المستقيمة الأصيلة، فهو معرفةٌ أصيلةٌ لها جذورٌ في الأمر المقدّس حيث تصدر منه حقيقةٌ أصلها يرجع إلى الأمر المقدّس بما هو مقدّسٌ؛ إنّها معرفةٌ هي ذات الوجود والمنشأ للوحدة لكونها في نهاية المطاف تتجاوز نطاق الازدواجية الموجودة بين عالَمَي الذهن والخارج في رحاب الوحدة المطلقة التي هي مصدرٌ لكلّ أمرٍ مقدّسٍ وتجربةٍ مقدّسةٍ لتهدي من هو أهلاً إلى مبادئها.

---

[1]. Orthodoxy.

[2]. Authority.

[3]. Extrinsic.

[4]. Esoteric.

[5]. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنگنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 156.

[6]. Sacred.

وقد وصف الدكتور حسين نصر طبيعة العلم المقدّس كما يلي: «اصطلاح العلم المقدّس هو ترجمةٌ للعبارة اللاتينيّة[1] وهو بحدّ ذاته بمنزلة ذات المعرفة الماورائية، بل هو بمنزلة إطلاق الأصول الماورائية على العالم الكبير والعالم الصغير والعالم الطبيعي والعالم الإنساني.

العلم المقدّس بذات المستوى الذي تتمحور مواضيعه إلى حدٍّ ما حول مختلف جوانب الطبيعة ونفس الإنسان وفنّه وفكره وكذلك حول ذات المجتمع وفنّه وفكره، فهو علمٌ بالمعنى ذاته المصطلح عليه في العصر الراهن، لكنّه مختلفٌ إلى حدٍّ كبيرٍ معه من حيث معناه المتعارف لكونه يضرب بجذوره وأصوله في عالم الماورائيات أو العلم المقدّس».[2]

التقليديون يؤكّدون أحياناً على أنّ العقل الخالد أو الحكمة الخالدة أو ما بعد الطبيعة الأزلية، بمثابة العلم المقدّس؛ وأحياناً يعتبرون هذا العلم متبلوراً في رحاب استخدام الأصول الماورائية -ما بعد الطبيعيّة- في علم الكونيات والفنّ وسائر المجالات المعرفيّة؛ وفي أحيان أخرى يؤكّدون على انعكاسه في العلوم التي تتنامى وتزدهر في نطاق الأصول المذكورة.

على أيّ حالٍ، من الممكن اعتبار الجانب الثبوتي للأمر الذي فيه بعدٌ معرفيٌّ بحتٌ بكونه علماً مقدّساً على أساس التمييز بين مقامي الثبوت والإثبات، وهذا ما يسمّى بالحكمة الذوقية التي تترادف مع العلم الحضوري في تعاليم الثقافة الإسلاميّة،[3] ويمكن أن يُصطلح على جانبه الإثباتي بأنّه علمٌ مقدّسٌ، وهذا الجانب يتجلّى في إطار مفاهيمَ منسجمةٍ ومترابطةٍ مع بعضها ضمن مجموعةٍ من العلوم وبما فيها العلوم التقليديّة.

كما أنّ التقليديين يعبّرون عن العلم المقدّس أحياناً باصطلاح «الحكمة»[4] أو الحكمة الخالدة -الحكمة المعنويّة[5]- حذراً من الخلط بين المفهومين اللذين أشرنا إليهما، وقد عرّف الباحث رينيه غينون الحكمة بأنّها المعرفة بالأصول والمبادئ المطلقة، وعرّف العلوم بأنّها إدراكٌ للأمور النسبية،

[1]. scientia sacra

[2]. سيّد حسين نصر، **نياز به علم مقدس** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسن ميان داري، طهران، منشورات مؤسسة طه الثقافية، 2000م، ص: 25.

[3]. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنگنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 271.

[4]. Sophia.

[5]. Perennial Sophia.

حيث اعتبر المعارف التي يكتسبها الإنسان من هذه الأمور النسبية بمثابة تعلّقاتٍ أو تبعاتٍ وانعكاساتٍ للمعرفة المطلقة ويمكن اعتبارها جزءاً من أصول الحكمة الخالدة (المعنوية).[1]

التقليديون الذين يعتبرون العلم المقدّس أو القدسي هو العلمَ الماورائيَّ ذاتَه، حينما أرادوا التخلّص من المؤاخذات والشبهات التي تَرِد عليهم إزاء ما يقصدونه من العلم المقدّس، لم يجدوا بدّاً من إجراء تعديلاتٍ على نظريتهم، لذلك قالوا أنّهم يدركون المعنى الدلالي لهذا الاصطلاح باعتباره علماً غائياً حول «الحقّ» ومترادفاً مع العلم القدسي، وفي غير هذه الحالة بما أنّ اصطلاح «ما بعد الطبيعة»[2] يترتّب عليه الاعتقاد بوجود عددٍ من المعاني الضمنية غير المسوّغة[3]، فقد لجأوا إلى طرح اصطلاح الحكمة الخالدة (المعنوية) بصفتها علماً مقدّساً يتمحور حول ذات الحقّ؛ وهذا المعنى أكثر انسجاماً برأيهم مع الأساليب التي تتحقّق من خلالها المعرفة المشار إليها والتي تعمّ الوجود الإنساني بأسره.[4]

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المعنى الدقيق الذي يقصده التقليديون من العلم المقدّس هو العلم بالأمر اللامتناهي أو العلم بالحقّ أو العلم بذلك الموجود الذي هو أصل وأساس الحقيقة النسبية، أي حقيقة سائر الكائنات؛ وأمّا البنية الأساسية لإبستمولوجيا هذا العلم فهي لا تتبلور في المشاهدة والتجربة، بل تعتبر شهوداً -إدراكاً- وضرباً من البصيرة المباشرة التي لا واسطة فيها وليست تحليليّةً؛ وهذا الشهود يعدّ مكفيّاً بحدّ ذاته لدرجة أنّه في غنًى عن التفسير والتبرير؛ وأمّا العلم المقدّس الماورائي -ما بعد الطبيعي- التقليدي فهو برأيهم يفوق نطاق الفلسفة ويتحصّل للإنسان من التقاليد الموروثة التي تتنامى بشكلٍ أساسيٍّ عن طريق الوحي والتعاليم الدينيّة. وفي هذا السياق فقد اعتبر المفكّر فريتيوف شون العلم المقدّس بأنّه الجانب التصاعدي للحكمة الماورائية.[5]

العلم القدسي يؤكّد على كون الوجود ذَا مراتبَ متسلسلةٍ، ومن هنا يتبلور أحد أوجه اختلافه

---

[1]. رينيه غينون، **بحران دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات (أمير كبير)، 1999م، ص: 6.

[2]. Metaphysics.

[3]. الإضافة المركّبة (ما بعد) meta تدلّ على التعالي وتتضمّن سنخاً من المعرفة أو العلم الكامن في ما بعد الطبيعيّات، لذا فالعلم القدسي أو العلم أو الحكمة الأولى والأساسيّة، هي حقائقٌ موجودةٌ قبل جميع العلوم وتتضمّن على أصول هذه العلوم قاطبةً.

[4]. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنكنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص 274.

[5]. فريتيوف شون، **اسلام و حكمت خالده** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: فروزان راسخي، طهران، منشورات هرمس، 2004م، ص 141.

مع علم اللاهوت بمعناه المتعارف، إذْ إنّ مبادئ اللاهوت المقصودة هنا لها القابلية على التغاضي عن القول بالتسلسل الرتبي للوجود في مجال تلك الأمور التي تحظى باهتمام الإنسان بشكلٍ مباشرٍ وكذلك بخصوص الآراء الأكثر بساطةً حول الحقيقة المتقوّمة على الله تعالى والإنسان على الرغم من اعتقاد أتباع الكثير من المدارس الفكريّة بوجود مراتبَ وسيطةٍ للحقيقة حتّى وإن لم تتمحور حول مضمونها ومعناها التام.[1]

يشار هنا إلى أنّ الاختلاف الجذري الكائن بين الإيديولوجيا التي يتبناها الإنسان على ضوء العلم المقدّس وبين الإيديولوجيا العلميّة، يتجسّد في طبيعة سلسلة مراتب الوجود في العلم المقدّس والتي لا ترتضيها الإيديولوجيا العلميّة.[2]

فضلاً عمّا ذكر فالعلم المقدّس يتقوّم بركيزتين أساسيتين، إحداهما الاختلاف بين الحقّ -الوجود الكلّي- وبين الأمور الظاهرية -النسبية- والأخرى الاختلاف بين مراتب الوجود، وهاتان الركيزتان تشيران إلى تأكيد التقاليد عموماً على وجود سلسلة مراتب للحقيقة. ونلمس من آثار التقليديين وجود اختلافٍ بين العلم القدسي والعلم المقدّس، إذ إنّ الأخير برأيهم يطلق على العلوم التقليديّة المنبثقة من التراث والتي تكتسب أصولها منه، بينما الأوّل هو ذو مفهومٍ ما بعد الطبيعة المطروح من قبلهم والذي يعتبر المرتكز الأساسي في نشأة أصول العلم المقدّس ومبادئه.[3]

تبرير العلم القدسي

طرح التقليديّون العديد من الآراء والنظريّات على صعيد بيان طبيعة العلم القدسي وفي مجال إجابتهم عن السؤال التالي: لو أنّ هذه المعرفة موجودةٌ حقّاً، فكيف يمكن الوثوق بها وتبريرها[4]؟ المسألة الأولى التي تطرح في مضمار إبستمولوجيا العلم المقدّس تتمحور حول أنّ

---

[1]. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنگنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص 284.

[2]. سيّد حسين نصر، **معارف اسلامي در جهان معاصر** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مؤسسة نشر وتوزيع الكتب الصغيرة، 1992م، ص: 781.

[3]. سيّد حسين نصر، **نياز به علم مقدس** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسن ميان داري، طهران، منشورات مؤسسة طه الثقافية، 2000م، ص: 25.

راجع أيضاً: سيّد حسين نصر، اسلام و تنگنا هاي انسان متجدد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ان شاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 274.

[4]. Justified.

التقليديين قد تبنّوا الكثير من مبادئهم الفكريّة بصفتها أساساً للموضوع، ومن هذا المنطلق اعتبروا تبنّي هذه المبادئ الموضوعة أمراً متداولاً في معظم العلوم على ضوء تحقّق عددٍ من الفرضيات الأوّلية -البديهيّة[1]- كأصولٍ ثابتةٍ؛[2] واعتبر آخرون أنّ جميع الناس لهم القابليّة على إدراك مبادئ العلم المقدّس لكونها في غنًى عن البرهنة والاستدلال ما يعني أنّ كلّ توضيحٍ وتفسيرٍ يُطرح حولها ليس سوى تذكيرٍ وتنبيهٍ فحسب[3].

التقاليد المتحصّلة من الوحي تُعبتر المصدر الآخر المعتمد في العلم القدسي، فهي لها تبريراتها الخاصّة بها، إذ إنّ الوحي يعدّ مصدراً لهذا العلم باعتبار أنّ المعرفة القدسية كامنةٌ في باطن كلّ وحيٍ ولكونها محوراً لتلك الدائرة التي تعمّ التقليد وتحدّد نطاقه؛ وفي هذا السياق قال المفكّر حسين نصر موضّحاً إبستمولوجيا العلم القدسي: «الوحي والتعقّل -الشهود التعقّلي- هما المصدران المتلازمان لهذه الإبستمولوجيا، حيث يسهمان في إنارة قلب الإنسان وذهنه، كما يتضمّنان معرفةً مباشرةً لا واسطة فيها يمكن للإنسان تذوّقها وتجربتها، والحكمة الذوقية التي هي تقليدٌ سماويٌّ توصف بكونها علماً حضوريّاً».[4]

العلم القدسي ليس ثمرةً للتفكّر والاستدلال العقلي لدى البشر حول مضمون إلهامٍ معيّنٍ أو تجربةٍ روحيةٍ ليست ذات طابعٍ عقليٍّ، بل ما يتمّ الحصول عليه عن طريق الإلهام هو في الواقع ذو طابعٍ تعقليٍّ، إذ إنّ الإدراك العقلي لدى البشر والذي يهضم الإلهام ويدرك كُنه حقيقته، لا يمثّل طبيعةً ومضموناً تعقّلياً لتجربةٍ روحيةٍ ذات طابعٍ ذوقيٍّ، فالمعرفة المندرجة في هكذا تجربةٌ منبثقةٌ من مصدرها الأساسي الذي هو العقل الشهودي (البصيرة)[5] والذي يُعدّ مصدراً لكلّ حكمةٍ ذوقيةٍ وأساساً للمعرفة الأصيلة.[6]

---

[1]. Axiom.

[2]. مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «**اقتراح: گفت و گو در خصوص سنّتگرايي**»، نشرت في مجلة (**نقد و نظر**)، العددان 3 و 4، 1998م، تدوين: محمود بينا مطلق، ص: 16.

[3]. مصطفى ملكيان، **راهي به رهايي** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (**نگاه معاصر**)، 2002م، ص: 17.

[4]. سيّد حسين نصر، **معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 217.

[5]. Intelligence.

[6]. سيّد حسين نصر، **معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 272.

ويقال في هذا السياق أن عملية تحقّق المعرفة القدسيّة حسب آراء التقليديين تشابه إلى حدٍّ كبيرٍ نظرية إفاضة المعرفة من العقل الفعّال بحسب ما هو مطروحٌ في عددٍ من المدارس الفلسفيّة، وعلى هذا الأساس قال الدكتور حسين نصر: «مصدر العلم القدسي الذي يدركه الإنسان حسب رؤية النفس الكلّية الكامنة في كلّ نفسٍ، هو المحور الارتكازي لكُنه قوّة التعقّل الموجودة لديه، فالحقيقة تناظر هبوط صقرٍ على قمّة جبلٍ، حيث تهبط على ذهن الإنسان، أو أنّها على غرار بئرٍ عميقٍ تتدفّق مياهه فجأةً على هيئة ينبوعٍ سيّالٍ فتجري في الذهن وتسيل منه».[1]

كما يؤكّد التقليديون على أنّ المعرفة بمعناها القدسي لا تتحصّل لدى بني آدم إلا عن طريق الشهود -البصيرة- والوحي، ومن هذا المنطلق يقال أنّ المعرفة الشهودية مسوّغةٌ بحدّ ذاتها، ومن ثمّ فالمعرفة المتقوّمة على الإلهام والوحي تنبثق من الحقائق الثابتة العابرة لنطاق الزمان والمكان والتي تتجلّى في التقليد؛ وأمّا أقرانهم المسلمون فقد أكّدوا على أنّ الله عزّ وجلّ قد ضمن لبني آدم اكتساب مثل هذه المعرفة، إذ روي في الحديث القدسي: «**كنتُ كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف**».[2]

الدكتور حسين نصر ذهب إلى القول بخصوصية «ملاءَمةِ»[3] المعرفة أو كفايتها على صعيد انطباق المعرفة القدسيّة مع الواقع، وحسب هذه الخصوصيّة فالتعقّل يتطابق مع الحقيقة، وعلى هذا الأساس ذهب إلى القول بانطباق الأمر المعلوم لدى الإنسان مع الحقّ[4]. وأمّا الباحث فريتيوف شون فقد أكّد على عدم إمكانية تحقّق العلم القدسي لدى الإنسان ما لمْ يتسنَّ للعقل العمل وفق الأصول الصائبة، وقال إنّ التعقّل ناشئٌ من العقل الكامل[5]؛ وعلى هذا الأساس يصبح مقدّساً ويتمكّن من إدراك الحقيقة بشكلٍ مباشرٍ دون أيٍّ واسطةٍ وبفضل شهودٍ مقدّمٍ على التجربة، وهذا الإدراك في الواقع لا يتحصّل إثر التفكّر أو الاستدلال الناسوتي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ دور

[1]. المصدر السابق، ص: 273.

[2]. المصدر السابق، ص 289.

[3]. Ad - equation.

[4]. **سيّد حسين نصر، معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 373.

[5]. **فريتيوف شون، عقل و عقلِ عقل** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بابك عالي خاني، طهران، منشورات هرمس، 2005م، ص: 28.

الاستدلال في عملية التعقّل يقتصر على كونه محرّكاً، فالاستدلال بهذا المستوى ذو مرتبةٍ رفيعةٍ ويسفر عن حدوث تعقّلٍ لدى بني آدم[1]، لكنّه مع ذلك لا يمكن أن يعتبر علّةً له، ومن هذا المنطلق لا يمكن إبطال أو تفنيد النتائج التي يتمّ التوصّل إليها عن طريق التعقّل اعتماداً على الاستدلال الذي يستند إلى أفكارٍ شخصيّةٍ لدى المستدلّ وغالباً ما ينتهي إلى الوقوع في خطأٍ محضٍ.

الركيزة الأساسيّة في إبستمولوجيا العلم المقدّس هي أنّ القابليّة التعقّليّة حينما تبلغ ذروتها من الكمال، لا يمكن أن تكون بمعزلٍ عن الإيمان وذلك لأنّه يعتبر ضرورياً لتحقّق التعقّل بشكلٍ فعليٍّ في إطار الوحي، وعلى هذا الأساس تنشأ علاقةٌ متبادلةٌ في ما بينهما؛ وفضلاً عن أنّ القابليّة العقليّة مفتقرةٌ إلى صوابّة أداء عقل الباطن -العقل الشهودي- فهي مفتقرةٌ أيضاً إلى العقل الذهني[2]، وذلك لأنّ ناطقية الإنسان يترتّب عليها تجليّ القابليّة العقليّة على مستوى الذهن، وهذه العمليّة يطلق عليها ظهور التعقّل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العقل الذهني هو النطاق الذي يبرز فيه الشهود بشكلٍ فعليٍّ، كما أنّه هو الذي يساعد على تفسير ونقل النور الذي يتلقّاه القلب،[3] ووضّح المفكّر فريتيوف شون هذا الأمر قائلًا: «إنّ الحقائق الماورائيّة الأساسيّة كامنةٌ في باطن العقل المحض وفي عمق القلب، ولا يدركها سوى الخواصّ من الناس».[4]

نستنتج من جملة الآراء التي طرحها التقليديون حول العلم القدسي والعلم المقدّس أنّهم يعتبرون جميع أنماط المعرفة -وبما في ذلك المعارف الحسّية والتجريبيّة في العلوم التجريبيّة المتعارفة- مرتبةً من مراتب تلك المعرفة القدسيّة، ويبرّرونها على ضوء الشهود والبصيرة النفسانيّة والوحي والذوق.

---

[1]. **سيّد حسين نصر، علم در اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، طهران، منشورات مؤسسة نشر وتوزيع الكتب الصغيرة، بلا تأريخ طباعة، ص: 83.

[2]. Reason.

[3]. **سيّد حسين نصر، اسلام و تنگنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 304.

[4]. **فريتيوف شون، شناخت اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 2004م، ص: 316.

ثالثاً: نظريّة التقليديّين ومكانتها بين النظريّات المطروحة في العلم الديني

لو أردنا إيجاد ارتباطٍ بين الرؤية المنبثقة من نظريّات التقليديّين حول العلم الديني وبين النظريّات المطروحة من قبل سائر المفكّرين في هذا المضمار، فلا محيص لنا من طرح تصنيفٍ تسلسليٍّ لجميع الآراء التي ذُكرت حول طبيعة هذا العلم، وهذا التصنيف يرتكز على ثلاثة محاورَ فكريّةٍ أساسيّةٍ هي كالتالي:

المحور الأوّل: نطاق نظريّات العلم الديني، وهنا طرحت ثلاثة آراء، هي:

1) الحدّ الأعلى

2) الحدّ الأدنى

3) الحدّ المتوسّط

الرؤية الأولى التي تتبنّى فكرة أنّ نطاق نظريّات العلم الديني يبلغ الحدّ الأعلى، تتمحور حول مسألة كون أحد العلوم من شأنه الاتّصاف بطابعٍ دينيٍّ من جميع جهاته وخصائصه، وهذا يعني أنّ الدين فيه القابليّة الكافية كي تُستنبط منه مختلف العلوم؛ لذا فأصحاب هذه الرؤية يتّخذونه مرتكزاً لهم لاستنتاج شتّى المفاهيم والفرضيات، ويعتبرونه أساساً في أسلوب جمع البيانات وتقييم الأمور ومعرفة الهدف من العلم، وفي هذا السياق يعتمدون أحياناً على منهجٍ غيرِ دينيٍّ، أي عن طريق الاستدلال بالتشابه بين العلوم المتفرّعة على العلم الديني وبين سائر العلوم، إذ إنّهم في هذه الحالة بصدد تبرير وجهتهم الفكريّة المتقوّمة على مبدأ الحدّ الأعلا للعلم الديني[1]، وفي أحيان أخرى يلجأون إلى منهجٍ دينيٍّ لإثبات هذا المدّعى.[2]

أصحاب هذه الفكرة ينتقدون أولئك الذين يعتبرون الأسلوب التجريبي كمعيارٍ حاسمٍ وقطعيٍّ في تقييم الموضوع، ومن هذا المنطلق فإنّهم يدافعون عن رؤيةٍ إبستمولوجيةٍ أشبه ما تكون بالتعدّدية، حيث ترتكز على التركيب بين الأساليب المنبثقة من العقل والوحي والتجربة رغم إمكانيّة

[1]. **عبد الله جوادي آملي، شريعت در آينة معرفت** (باللغة الفارسية)، قم، منشورات (مركز نشر اسراء)، 1998م، ص: 97.

[2]. **مهدي نصيري، إسلام وتجدد** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (كتاب صبح)، 2002م، ص: 47.

الاعتماد على الأسلوب التجريبي في تقييم الفرضيّات الدينيّة المطروحة في رحاب أحد العلوم.

ويمكن تقسيم هؤلاء إلى فئتين أساسيتين، فمنهم من يعتقد بفكرة العلم الديني التفصيلي في المصادر الدينيّة، ومنهم من يذهب إلى القول بالعلم الديني الإجمالي؛ والفئة الأولى تعتقد بإمكانية الاستدلال على جميع المفاهيم والنظريّات العلميّة اعتماداً على المصادر الدينيّة في حين أنّ الفئة الثانية تعتقد بإمكانية الاتّكاء على المصادر الدينيّة بغية معرفة الخطوط العريضة للعلم والتي هي في واقع الحال تمثّل الأصول والمبادئ الأساسيّة لمختلف العلوم. ومن المؤكّد أنّ المرتكز الأساسي للرأيين المذكورين هو مبدأ جامعية التعاليم الإسلاميّة وكمالها، حيث إنّ هذين الأمرين يضمنان كون النصوص الدينيّة كافيةً لتحقّق العلم الديني.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك من انتقد هذه الرؤية المطروحة حول العلم الديني، ولا سيّما ذلك النقد المطروح على ضوء مراجعة المصادر الدينيّة والاستدلال على كونها غيرَ كافيةٍ لصياغة المفاهيم اللازمة لتدوين النظريّات التي تطرح بصفتها مواضيعَ محوريةً في مختلف العلوم التجريبيّة وغير التجريبيّة.

أمّا **الرؤية الثانية** التي تتبنّى فكرة أنّ نطاق نظريّات العلم الديني يبلغ الحدّ الأدنى، فإنّ أصحابها يعتقدون بأدنى مستوًى من التأثير والتأثّر بين العلم والدين، وفي هذا السياق لا يأخذون بعين الاعتبار الاختلاف الذاتي بين العلم الديني والعلم غير الديني. هذه الرؤية في الحقيقة تؤكّد أحياناً على كون العلم الديني قد نشأ وتنامى في أجواءٍ ثقافيّةٍ وحضاريّةٍ دينيّةٍ،[1] وفي أحيانٍ أخرى تؤكّد على كونه علماً مختصّاً بمعرفة المبدأ ويتناسب مع القيم والقضايا الماورائية بحيث يتولّى مهمّة تلبية الحاجات المشروعة للتديّن على المستويين الثقافي والاجتماعي[2].

وقد ذكرت العديد من الآراء لبيان طبيعة هذه الرؤية، ومن جملتها ما يلي:

أ- الحدّ الأدنى بمحوريّة الهدف

[1]. مهدي كلشني، **از علم سكولار تا علم ديني** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مركز دراسات العلوم الإنسانيّة والبحوث الثقافية، 2001م، ص: 167.
[2]. المصدر السابق، ص: 168.

ب- الحدّ الأدنى بمحوريّة الموضوع

ج- الحدّ الأدنى بمحوريّة العالِم (المفكِّر)

أصحاب الرؤية المتقوّمة بكون العلم الديني يبلغ الحدّ الأدنى بمحوريّة الهدف، يعتقدون بأنّ المعيار الوحيد لاتّصاف العلم بكونه دينيّاً هو قابليّته على أن ينصبّ في خدمة الأهداف والغايات الدينيّة وكذلك في خدمة المجتمع الديني؛ ونتيجة ذلك يقال أنّ العلم الديني هو ذات العلم الطبيعي أو الإنساني الموجود لدى البشرية والذي يسخّر خدمةً للأهداف الدينيّة والمجتمع الديني، وعلى هذا الأساس لا يبقى أيّ مجالٍ لتقسيم العلوم إلى دينيّةٍ وغيرِ دينيّةٍ إلا إذا أخذنا الهدف والغاية بعين الاعتبار.

أصحاب هذه النظريّة يعتبرون العواقب الوخيمة لبعض العلوم والتي أسفرت عن تخريب البيئة أو إبادة البشرية، ناشئةً من الطبيعة والتوجّه غير الديني لبعض العلوم، ومن هذا المنطلق يعتقدون بكون العلم الديني له القدرة على توجيه العلم نحو مساره العملي الصحيح بحيث يحول دون تسخيره في أغراضٍ عمليةٍ مدمّرةٍ[1].

وأصحاب الرؤية المتقوّمة على كون العلم الديني يبلغ الحدّ الأدنى بمحورية الموضوع، يقترحون على المعنيين بالدراسات التجريبيّة اللجوء إلى مواضيعَ معيّنةٍ مثل الدين وشتّى المسائل المنسوبة إليه والقضايا التي يتمحور حولها، كذلك يؤكّدون على ضرورة الاستناد إلى تلك الأمور التي تحظى باهتمام المجتمعات الدينيّة خلال الدراسات المذكورة، وهي بطبيعة الحال لا ترتكز على إطارٍ مغايرٍ للإطار الخاصّ بالعلم العلماني.

العلم الديني وفق هذه الرؤية يعتبر فرعاً من ذلك العلم الديني العام، حيث يتضمّن مجموعةً من المسائل الدينيّة؛ فالاقتصاد الإسلامي على سبيل المثال يعتبر فرعاً من فروع علم الاقتصاد العامّ، ويتضمّن مجموعةً من المسائل الإسلاميّة مثل الزكاة والصدقة والأنفال ومختلف أنواع المعاملات الاقتصاديّة.

وأمّا أصحاب الرؤية المتقوّمة على كون العلم الديني يبلغ الحدّ الأدنى بمحورية العالم، فهم

[1]. المصدر السابق، ص: 73.

يؤكّدون على دور العالم والمفكّر في إيجاد العلم الديني، وحسب التعبير الإبستمولوجي فإنّهم يعتقدون بفاعلية الفاعل المدرك، وعلى هذا الأساس يقال أنّ العلم الديني هو كلُّ إنجازٍ فكريٍّ ينشأ بفضل جهود العلماء والمفكّرين المتدينين الذين يسيرون على نهج العقيدة والإيمان، وبغضّ النظر عن الموضوع والهدف، أكّد هؤلاء على أنّ العلم الديني الإسلامي يعني كلَّ علمٍ شاملٍ لسلسلةٍ من المعارف التي صاغها العلماءُ المسلمون من أمثال ابن سينا والفارابي والبيروني والرازي على الرغم من وجود اختلافاتٍ عقائديةٍ في ما بينهم، فهذه الاختلافات لا تأثير لها على توجّهاتهم الإسلاميّة العامّة ومعتقداتهم الدينيّة المشتركة.

والجدير بالذكر هنا أنّ إطلاق مصطلح «العلوم الإسلاميّة» على العلوم التي ظهرت واتّسع نطاقها إبّان النشاطات العلمية الحثيثة للعلماء المسلمين، يندرج في ما ذُكر أعلاه، ولربّما كان من الأفضل تسميتها بـ «علوم المسلمين».

حسب ما تمّ تقريره فليس بإمكاننا وفق هذه الرؤية التمييز بشكلٍ مناسبٍ بين العلمين الديني وغير الديني على الرغم من عدم إمكانية إنكار الميزات الشخصيّة للعالم ومدى تأثيره على العلوم بفضل دراساته ونظرياته التي يطرحها.

وأمّا **الرؤية الثالثة** التي تتبنّى فكرة أنّ نطاق نظريات العلم الديني يبلغ الحدّ المتوسّط، يؤكّد أصحابها على وجود نطاقٍ للتعامل بين العلم والدين يفوق النطاق المطروح وفق رؤية الحدّ الأدنى، لكنّ هذا النطاق بطبيعة الحال أقلّ مستوًى ممّا هو مطروحٌ في رؤية الحدّ الأعلى، وعلى هذا الأساس يعتقدون بأنّ العلم الديني ينشأ على ضوء التعامل بين العلم والدين في حدٍّ متوسّطٍ.

المحور الأساسي لهذه الرؤية هو التأكيد على الفرضيّات غير التجريبيّة للعلم، أي الارتكاز على الأصول العلميّة الميتافيزيقيّة؛ وبطبيعة الحال فإنّ كون هذه الفرضيّات والأصول دينيّةً يعني اقتباسها من الأصول والمفاهيم الدينيّة الثابتة ما يعني أنّه يضمن للعلم أن يكون دينيّاً. على أساس هذه الرؤية لو أنّنا أدرجنا عمومية القضايا في نطاقٍ ميتافيزيقيٍّ دينيٍّ، سوف نحصل على أنموذجٍ من العلم الديني الذي يمتاز بطبيعة الحال بميزةٍ دينيةٍ ويتجاوز النهج الأساسي للعلم والذي هو ذات التجربة ويتبلور في جمع الشواهد؛ ولكنْ هناك احتمالٌ يبقى مطروحاً على هذا الصعيد فحواه

أنّ الفرضيّات الإبستمولوجيّة أو الأنطولوجيّة للعلم الديني لا تخلو من تأثيرٍ محدودٍ على أسلوب العلم ونوع الشواهد المعتمدة في فرضياته، ولكنّ هذا التأثير مقتصرٌ على نطاق الأسلوب التجريبي، لذا ليس من شأنه محو الميزة التجريبيّة للأسلوب والشواهد.

يُشار هنا إلى إمكانيّة الأخذ بعين الاعتبار فرضيات العلم إلى جانب الأصول الأكسيولوجية المؤثّرة عليه في رحاب هذه الرؤية، ومن هذا المنطلق فإنّ صيرورةَ العلم دينيّاً ذاتُ ارتباطٍ من جهةٍ بصيرورة فرضيّاته الماورائية دينيّةً، ومن جهةٍ أخرى فهي ذاتُ ارتباطٍ بصيرورة أهدافه وتوجّهاته الاستراتيجيّة دينيّةً؛ وأمّا الاختلاف بين العلم الديني وغير الديني في هذا المضمار، فهو يتبلور في صياغة النظريّات الإيديولوجيّة وفي التوجّهات العملية للعلم.[1]

الفرضيّة الأساسيّة المطروحة من قبل أصحاب هذه الرؤية هي امتناع تجريد القضايا الحسّية من المبادئ العقليّة، وعدم إمكانية تجريد المفاهيم الحسّية وغير الحسّية أيضاً من العناصر والصور والمبادئ العقليّة، وعدم جواز تجريد الذهن من النظريّات، إذْ إنّ الكثير من هذه النظريّات ليست منبثقةً من مَبَانٍ تجريبيّةٍ بحتةٍ.

المحور الثاني: تقسيم نظريّات العلم الديني إلى تأسيسيّةٍ وتهذيبيّةٍ -تحويليّةٍ- وتركيبيّة.

نظريّات العلم الديني التأسيسيّة تتقوّم بمراجعة النصوص الدينيّة حين صياغتها مبادئ العلوم الدينيّة التي حتّى وإن كانت مشتركةً في عناوينها مع سائر العلوم المتعارفة، لكنّها تكتسب طابعها من المبادئ الدينيّة في كلّ ما تتضمّنه من مواضيعَ وفرضياتٍ ومناهجَ تقييمٍ، وكافّة الجوانب العلمية الأخرى.

وبما أنّ الخلفيّات الميتافيزيقية لها دورٌ ملحوظٌ ودقيقٌ في مختلف مراحل طرح النظريّات العلمية وتوسيع نطاق شموليتها، لذا من الممكن إنتاج نظرياتٍ علميةٍ تتقوّم بمبادئَ ميتافيزيقيةٍ بحيث يسوّغ نسبتها بشكلٍ علميٍّ إلى هذه المبادئ[2].

[1]. المصدر السابق، ص 3.

[2]. خسرو باقري، **هويت علم ديني** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 2003م، ص: 47.

نظريّات العلم الديني التهذيبيّة -التحويليّة- تؤكّد على ضرورة إعادة العلوم الموجودة إلى التهذيب وتنزيهها من كافّة الأصول والمسائل التي لا تتناغم مع المعتقدات الدينيّة، لذا فإنّ أصحابها يعتبرون هذا الأمرَ الأسلوبَ القويمَ لنيل العلم الديني.

العلوم التي تتحقّق على أرض الواقع حسب هذه الرؤية تطرح للنقد والتحليل من منطلق نشأتها وتناميها في رحاب أربعة أساليبَ، هي تجريبيّةٌ وعقليّةٌ وروائيّةٌ وشهوديّةٌ، ويتمّ نقدها وتحليلها وفق معاييرَ إيديولوجيّةٍ خاصّةٍ، كما يتمّ نقضها أو التقليل أو التوسيع من نطاق عموميتها أو ترميمها أو تعديلها اعتماداً على الأصول والفرضيّات الدينيّة؛ وهذه المسألة تُعرف في التعاليم الإسلامية بعنوان «أسلمة العلم»[1] حيث طُرح هذا الاصطلاح لأوّل مرّةٍ من قِبل بعض المفكّرين من أمثال أبي الأعلى المودودي،[2] ثمّ بُسط على نطاقٍ أوسعَ وتمّ التنظير له في مختلف الجوانب من قِبل علماء آخرين كالعطاس وإسماعيل الفاروقي؛[3] حيث اعتبروا نظريّة أسلمة العلوم بمعنى إعادة صياغتها وتطعيمها بالأصول الإسلاميّة من حيث المنهجيّة والوجهة الفكريّة والأهداف المرجوّة، وخلال هذه العملية لا بدّ من طرح مختلف مكوّناتها التي تتمثّل في الأهداف والمنهجية والنتائج التجريبيّة وغيرها في إطار مبدأ التوحيد كركيزةٍ أساسيةٍ لها، ومن ثمّ فهي يجب أن تشهد تحوُّلاً وفق هذه الوجهة الدينيّة لكون التوحيد يتمحور حول وحدة العلم والحقيقة، ووحدة الحياة والخلقة، ووحدة الإنسان والتأريخ، وإلخ.[4]

وأمّا نظريّات العلم الديني التركيبيّة فهي تعتبر العلوم التي أبدعها المسلمون أنموذجاً للعلم الديني حتّى وإن كانت ذاتَ ارتباطٍ بالعلم التجريبي والشؤون المادّية في العالم المحسوس، والمنظّرون الذين يطرحونها يعتقدون بأنّ تلك الأصول العامّة التي وضعها العلماء المسلمون لها القابلية على إنتاج علومٍ جديدةٍ على ضوء تلك العلوم التي تُعدّ قدسيةً ومقدّسةً بحدّ ذاتها، وعلى هذا الأساس يمكن الحذر من الوقوع في فخّ النتائج المخرّبة التي تتمخّض عن العلوم الجديدة وتجاوز النواقص

[1]. The Islamization of science.

[2]. أبو الأعلى المودودي هو أحد العلماء والشخصيات التي تألّقت سياسيّاً وثقافيّاً في شبه القارّة الهندية في المنتصف الأوّل من القرن العشرين.

[3]. العطاس وإسماعيل الفاروقي هما أستاذان في جامعة ماليزيا، حيث قد تخرّجا من جامعاتٍ غربيةٍ وتتلمذا على يد الدكتور حسين نصر.

[4]. خسرو باقري، **هويت علم ديني** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 2003م، ص: 74.

الموجودة فيها؛ ومن جملة المفكّرين الذين تبنّوا هذه النظرية الدكتور حسين نصر[1] وتلامذته من أمثال عثمان بكّار.[2]

وأمّا أصحاب الرؤية المتقوّمة على كون العلم الديني يبلغ الحدّ الأدنى بمحورية الموضوع، فقد أكّدوا أحياناً على ضرورة تقسيم العلم الديني طبق موضوعه سواءً كان تجريبيّاً -طبيعيّاً أو إنسانيّاً- أم غيرَ تجريبيٍّ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلوم التي تتمحور مواضيعها حول القضايا الحسّية والأمور المادّية مثل الفيزياء والكيمياء والأحياء، تندرج ضمن قائمة العلوم التجريبية الطبيعية لكونها تطرح دراساتٍ وبحوثاً وفق منهجٍ تجريبيٍّ بهدف شرح وتحليل الفرضيات المرتبطة بالطبيعة؛ ولكن لو كان موضوع العلم يتمحور حول الإنسان وحالاته ومختلف خصوصيّاته والعوارض التي تطرأ على حياته بحيث يطرح للبحث والتحليل على ضوء المنهج التجريبي، ففي هذه الحالة يطلق عليه عنوان العلم التجريبي الإنساني مثل علْمَي النفس والاجتماع. هذه التسميةُ متقوّمةٌ على مبدأ افتراض وجود بعدٍ مادّيٍّ للإنسان وهي في مضمونها تقابل ما ذهب إليه الذين طرحوا مفهوم العلوم الإنسانيّة بقصد عدم الاعتماد على المنهج التجريبي في مجال المسائل الإنسانيّة، إذ إنّ العلوم غير التجريبيّة مثل التأريخ والفلسفة والآداب، لا يمكن أن تطرح مواضيعها على طاولة البحث والتحليل في نطاقٍ تجريبيٍّ.

حسب التصنيف المذكور طرح بعض العلماء والمفكّرين نظريّة إمكانيّة تحويل العلوم التجريبيّة وغير التجريبيّة إلى علومٍ دينيّةٍ، في حين أنّ آخرين قصروا هذه المسألة على العلوم غير التجريبيّة، كما ذهب غيرهم إلى الدفاع عن العلوم التجريبيّة الإنسانيّة وغير التجريبيّة.

إعادة صياغة نظريّة العلم الديني على ضوء آراء حسين نصر وفريتيوف شون وغينون

لا ريب في أنّ تتبّع الآراء التي طرحها التقليديون على صعيد العلم، ولا سيّما العلوم الجديدة وتأكيدهم على حقّانية العلم المقدّس والمعرفة القدسيّة والعلوم التقليديّة، يُعدّ خلفيّةً مناسبةً

[1]. مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «**جهان بيني اسلامي و علم جديد**»، نشرت في مجلة (فرهنگ) الفصلية، العدد 3، تدوين سيّد حسين نصر، ترجمها إلى الفارسية: ضياء تاج الدين، 1998م، ص 38.

[2]. عثمان بكار، **تاريخ و فلسفة علوم اسلامي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد رضا مصباحي، مشهد، منشورات مركز الدراسات الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدّسة، 2006م، ص: 24.

لمعرفة الخطوط العامّة لنظريّتم الخاصّة بالعلم الديني؛ وفي هذا السياق سوف نسلّط الضوء على آراء ثلاثةٍ منهم، وهم رينيه غينون وفريتيوف شون والدكتور حسين نصر.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ وضوح آراء هؤلاء المفكّرين الثلاثة حول العلم الديني ليس على نسقٍ واحدٍ، لذا من الصعب بمكانٍ التعرّف على رأيٍ مشتركٍ في ما بينهم وذلك لأنّ رينيه غينون وفريتيوف شون تبنّيا الرؤية التهذيبيّة وأكّدا على ضرورة إظهار نقاط الضعف الكائنة في العلم الجديد والمحدقة بمختلف جوانبه السلبية، وشدّدا على أهميّة بيان عواقبه المخرّبة وعدم نجاعته، ومن هذا المنطلق حاولا استقطاب أنظار مخاطبيهم نحو العلم أو العلوم التي لا وجود لهذه النواقص والسلبيات فيها باعتبارها علوماً دينيّةً أو مقدّسةً؛ ناهيك عن أنّهما اعتبرا العلوم التقليديّة كمصاديق متحقّقةٍ على ضوء العلوم العارية من عيوب العلم الجديد وسلبياته؛ ويشار هنا إلى أنّ هذه التوجّهات نلمسها بشكلٍ جليٍّ وعلى نطاقٍ واسعٍ في آثار رينيه غينون بشكلٍ خاصٍّ[1]، حيث ذهب إلى القول بإمكانية صياغة العلم الديني في نمطٍ تأسيسيٍّ على ضوء التقليد الموروث.

وأمّا الدكتور حسين نصر فهو إضافةً إلى اشتراكه مع كلٍّ من رينيه غينون وفريتيوف شون في مجال ما ذُكر، استند إلى العلوم الإسلاميّة وحتّى العلوم النظريّة البحتة ليدافع عن مبادئها مقارنةً مع العلوم الجديدة، حيث اعتبرها أنموذجاً لتحقّق العلم الديني في رحاب الإيديولوجيا الإسلاميّة.

إذاً، نستنتج ممّا ذكر أنّ الوجهة التي تبناها التقليديون على صعيد العلم الديني تتبلور في ثلاثةِ مسائلَ أساسيّةٍ، هي نقد العلم الجديد وإظهار الخفايا الإبستمولوجيّة المكنونة فيه والدفاع عن الأهميّة العمليّة للعلوم التقليديّة.

1) الرؤية التهذيبيّة

التقليديّون بادروا إلى نقد العلوم الجديدة من جهتين على ضوء رؤيةٍ شاملةٍ، وذلك كما يلي:

الجهة الأولى: نقد مبادئ هذه العلوم وفلسفتها المتقوّمة في معظم الأحيان على أصالة التجربة

[1]. للاطّلاع أكثر على آراء المفكّر رينيه غينون على صعيد ما ذُكر، راجع:
رينيه جينون، **بحران دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات (أمير كبير)، 1999م، ص: 60 - 81.
رينيه جينون، **سيطره كميت و علائم آخر الزمان** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي محمّد كاردان، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي، 2005م، ص: 82 - 88.

والنزعتين المادّية والإنسانيّة.

الجهة الثانية: نقد المبادئ المذكورة من حيث آثارها المدمّرة التي طرأت على حياة البشرية وفي عالم الطبيعة عن طريق العمل بها؛ وقال المفكّر فريتيوف شون في هذا الصدد: «النقص الكامن في العلوم الجديدة ناشئٌ في الأساس من غفلتها عن العلّية الشموليّة، ولا شكّ في كون المؤاخذة التالية تطرح على طاولة البحث: العلم لا علاقة له بالعلّية الفلسفيّة، وإنّما يتعامل في الواقع مع الأمور الثابتة. إلا أنّ هذه المؤاخذة ليست صحيحةً لكون الاعتقاد بالتكامل بكلّ ما للكلمة من معنًى ليس سوى ورمٍ ناجمٍ عن مرضٍ يجعل صاحبه ينكر العلل الحقيقيّة».[1]

فضلاً عمّا ذُكر فإنّ سيادة الإيديولوجيا المادّية على العلوم الجديدة وقطع ارتباطها بالمعاني الماورائية المجرّدة، قد حرمت الإنسان من بيان وتفسير حقائق العالم، لذلك قال فريتيوف شون: «الإنسان الذي يتبنّى تلك الآراء المطروحة في رحاب العلوم الجديدة قد أزالت من نفسه القابلية على امتلاك بصيرةٍ لفهم المعاني المكنونة، فهو ليس ملمّاً بجميع مواضيعها؛ وبما أنّ العلوم الجديدة حسب طبيعتها ليست ذاتَ نطاقٍ يفوق الحسّ والتجربة، فقد أغرقت البشريّة في وحل الجهل المطبق، وغاية ما في الأمر أنّها سخّرت قدرة التصوّر لديه لصالحها».[2]

ومن جملة النقد الذي طرحه شون على العلم الجديد أنّه متقوّمٌ على نزعةٍ عقليةٍ بحيث يجري في مسار الإدراك العقلي فحسب، حيث اعتبره سبباً في حدوث أخطاء على صعيد المسائل المحدودة الصرفة وخلفيةً ادّعى البعض على أساسها نسبة المسائل اللامحدودة إلى ما هو محدودٌ[3].

وأمّا رينيه غينون فقد أكّد على أنّ الميزة الفارقة للعلوم الجديدة أنّها تفسّر كلّ شيءٍ وفق مبدأ الكمّ بحيث تعتبر كلّ ما لا يخضع للقوانين الكمّية عديم القيمة، وعلى هذا الأساس فهي تصدر أحكامها بشكلٍ حصريٍّ على ضوء التشابه الموجود بين الظواهر والمعايير الخاصّة بالمعطيات العلميّة التجريبيّة؛ وهذه الأمور هي من جملة النقائص الموجودة فيها.[4] إضافةً إلى ذلك فقد تبنّى

[1]. فريتيوف شون، **اسلام و حكمت خالده** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: فروزان راسخي، طهران، منشورات هرمس، 2004م، ص: 87.

[2]. المصدر السابق، ص: 86.

[3]. فريتيوف شون، **عقل و عقلِ عقل** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بابك عالي خاني، طهران، منشورات هرمس، 2005م، ص: 145.

[4]. رينيه جينون، **سيطره كميت و علائم آخر الزمان** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي محمّد كاردان، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي، 2005م، ص: 83 - 85.

اعتقاداً جازماً بكون النظريّات العلميّة التي توصف بأنّها تعكس التقديس العلمي من قبل غالبيّة المعاصرين، من جملة الأوجه الخاطئة للعلم الجديد.[1]

ويرى الدكتور حسين نصر أنّ النزعة الوضعيّة -التجريبيّة الوضعيّة- هي أساس ومرتكز العلم الجديد، حيث تغلغلت في باطن شتّى العلوم وافدةً من العلوم الفيزيائيّة بحيث أثّرت على الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، كما ألقت بظلالها بشكلٍ تامٍّ على النظريّات التي يتبنّاها البشر؛ فهذه النزعة تقتصر في أطروحاتها على المنهج الحسّي التجريبي بشكلٍ خاصٍّ لدرجة أنّها ترفض سائر المعارف غير الخاضعة للحسّ والتجربة، لذلك أفسحت للعلم المجال في معرفة الظواهر فحسب ولم تُتِح له إدراك كُنه وجود الأشياء.[2]

إضافةً إلى ما ذُكر فالدكتور حسين نصر أكّد على أنّ الميزة الأساسيّة للفكر المتجدّد تكمن في فكرته التي ترتكز على الطبيعة التجسيميّة البشريّة[3] والتي ترفض كلّ حقيقةٍ في ما وراء الإنسان، حيث قال في هذا السياق: «العلم التجريبي الحديث يصوّر عالماً لا يمتلك الإنسان فيه أيّ مكانةٍ من شتّى الجوانب الروحيّة والذهنيّة والنفسيّة، والكائنات على هذا الأساس ليست إنسانيّةً[4] ولا تبلغ مرتبة بني آدم ولا مقامهم»؛[5] ومن هذا المنطلق تحدّث عن إمكانيّة تحوّل العلوم الجديدة إلى علومٍ دينيةٍ مقدّسةٍ على ضوء تنزيهها من النقائص الموجودة فيها، حيث قال: «لو أنّ هذه العلوم أدرجت في نطاق الفرضيّات الفلسفيّة المطروحة حول طبيعة الحقائق المادّية والأصول الإبستمولوجية والمنهجيّة، فسوف تعتبر مسوّغةً ومعقولةً».[6]

2) الدفاع عن العلوم التقليديّة

من جملة المسائل والمواقف التي يتمّ على أساسها فهم نظريّات التقليديين المطروحة بشأن

[1]. المصدر السابق، ص: 143.

[2]. للاطّلاع أكثر، راجع: سيّد حسين نصر، **اسلام سنتي در دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد صالحي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2007م، ص: 205.

[3]. Anthromorphic.

[4]. Unanthromorphic.

[5]. سيّد حسين نصر، **اسلام سنتي در دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد صالحي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2007 م، ص 172.

[6]. سيّد حسين نصر، **نياز به علم مقدس** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسن ميان داري، طهران، منشورات مؤسسة طه الثقافية، 2000م، ص: 28.

العلم الديني، تتمثّل في دفاعهم عن العلوم التقليديّة التي هي في الواقع عبارةٌ عن علومٍ نشأت وترعرعت في أحضان التقاليد والسنن، وأهمّ ميزةٍ فيها أنّها تنسجم مع الأصول الماورائية وتتناغم مع الإيديولوجيات المتقوّمة على مراتب الوجود والتي يتمّ إدراكها عن طريق العقل الشهودي -البصيرة العقليّة- لذلك فهي مصونةٌ من النقد الوارد على العلوم الجديدة.

هذه العلوم تتبلور بشكلٍ أساسيٍّ في فروعٍ عمليّةٍ متنوّعةٍ مثل الطبّ والكيمياء والأحياء والفلك والكوسمولوجيا، كما تتجلّى في فروعٍ نظريةٍ مثل الرياضيات والهندسة والفلسفة والفنّ والموسيقى، وعلى الرغم من وجود اختلافٍ في التقاليد والسنن التي اقتبست منها إلا أنّها قاطبةً تتضمّن أصولاً تراثيّةً مشتركةً؛ وحسب وصف المفكّر رينيه غينون فهي بمثابة ارتباطاتٍ أو نتائجَ أو انعكاساتٍ للمعرفة المطلقة والأصوليّة التي تنشأ على أساس الإشراق والشهود العقلاني[1]، وقد أكّد في آثاره على أنّ العلوم التقليديّة تمتاز بصفتين أساسيتين يمكن للعلم الديني أن يتّصف بهما، وهما عبارةٌ عمّا يلي:

الميزة الأولى: وجود علاقةٍ وطيدةٍ بينها وبين النظم الموجود في مختلف جوانب نظام الوجود، وهذه العلاقة توجد وحدةً تركيبيّةً كلّيةً.

الميزة الثانية: اعتبارها أرضيةً مناسبةً للمعرفة المتعالية وحركةً باتّجاه المعارف العليا لبلوغ مرتبة العقل الإلهي أو عقل العقل[2].

العلوم التقليديّة نشأت من الأعلى إلى الأدنى، وقد أنزلت على العقل الجزئي أو الاستدلالي من جانب السنّة المعنويّة والعقل الشهودي -البصيرة العقليّة- لذا فهي من حيث البنية على خلاف العلوم الجديدة التي تجري من الأدنى إلى الأعلى، أي أنّها تبدأ من مشاهدة المحسوسات وتجربتها لتنتهي إلى قواعدَ وأصولٍ أساسيّةٍ؛ والجدير بالذكر هنا إمكانية تهذيب هذه العلوم وتنقيتها عن طريق تقويمها بمبادئ وأصول التقليد الأمر الذي يؤدّي إلى ترسيخها وتأصيلها إلى أقصى حدٍّ.[3]

وقد أكّد الدكتور حسين نصر على أنّ كلّ واحدٍ من العلوم المستندة إلى السنّة والتقليد سواءً كانت

[1]. رينيه غينون، **بحران دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات (أمير كبير)، 1999م، ص: 60.
[2]. المصدر السابق، ص: 75.
[3]. فريتيوف شون، **عقل و عقلِ عقل** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بابك عالي خاني، طهران، منشورات هرمس، 2005 م، ص: 157.

عمليةً أو نظريةً بحتةً، مثل علوم الطبّ والفلك والكوسمولوجيا والكيمياء والأحياء والأجرام السماويّة والحيوان واللاهوت وما بعد الطبيعة، يُعتبر من أحد جوانبه علماً تقليديّاً، كما أنّه يمثّل أنموذجاً للعلم الإسلامي بحسب مدى قربه من العلم الماورائي الذي عبّر عنه بكونه علماً مقدّساً نهائيّاً[1].

3) العلوم الإسلاميّة

التقليديون المسلمون ومن ضمنهم الدكتور حسين نصر، دافعوا في مختلف آثارهم عن العلم الديني وفي هذا السياق تمحور دفاعهم بشكلٍ أساسيٍّ حول العلوم الإسلاميّة بصفتها علوماً مقدّسةً وتقليديةً من حيث كلّيتها وليس من حيث جميع أجزائها وتفاصيلها؛ وعلى هذا الأساس فقد تطرّق العلماء المسلمون إلى دراسة وتحليل شتّى جوانب العلوم نظراً لانسجامها وتناسبها مع الأصول الماورائية المرتكزة على العلم القدسي، ومن جملتها الهندسة الإسلاميّة وفنّ العمارة الإسلامي وعلم الرياضيات الإسلامي والطب الإسلامي والاقتصاد الإسلامي[2].

ويمكن القول أنّ الدكتور حسين نصر قد دافع عن العلوم الإسلاميّة من منطلق أنّ التعاليم الإسلاميّة في صدد تأسيس مجتمعٍ إسلاميٍّ متكاملٍ يحظى أبناؤه بسعادةٍ ورخاءٍ في معيشتهم، لذا إن أردنا بلوغ هذه الدرجة من الكمال الاجتماعي برأيه فلا بدّ من طرح أصولٍ تعمّ جميع المجالات لكي تُتّخذ كمرتكزٍ لسائر العلوم التي توصف في ما بعد بأنّها إسلاميةٌ[3]. وقد اعتمد الدكتور حسين نصر على هذا الرأي كأساسٍ لتحقّق علومٍ دينيّةٍ أخرى مثل السياسة الإسلاميّة والتعليم والتربية الإسلاميّين، وحتّى العلوم الطبيعيّة الإسلاميّة، إذ قال في هذا المضمار: «إمكانيّة وصف هذه العلوم بكونها إسلاميّةً ترجع في الواقع إلى أنّها مرتبطةٌ بشكلٍ وثيقٍ للغاية مع أصول ومبادئ الوحي الإسلامي وروح القرآن الكريم، فهذا الكتاب المقدّس بحسب الرؤية الإسلاميّة التقليديّة، يعتبر أصلاً وأساساً جذريّاً لجميع العلوم ولكن ليس على نحو التفصيل والجزئيات الكاملة كما يدّعي بعض المدافعين عن هذه الرؤية، فهؤلاء اعتبروه على غرار نصوص الكتب الدراسيّة المدوّنة في رحاب العلوم التجريبيّة الحديثة».[4]

---

[1]. سيّد حسين نصر، **دين و نظم طبيعت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات (ني)، 2007 م، ص: 165 - 300. حسين نصر، 1379، ص: 168.

[2]. سيّد حسين نصر، **قلب اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد صادق خرازي، طهران، منشورات (ني)، 2006م، ص: 143.

[3]. المصدر السابق، ص: 164.

[4]. سيّد حسين نصر، **معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م، ص: 210.

وعلى أساس هذه الأطروحة دعا الدكتور حسين نصر إلى إحياء العلوم الإسلاميّة ولا سيّما في مجالاتٍ خاصّةٍ، مثل علوم الطبّ والصيدلة والزراعة وفنّ العمارة.[1]

نتيجة البحث:

نستنتج من جملة المواضيع التي تمحور البحث حولها في هذه الدراسة أنّ التقليديين يندرجون ضمن التيار الفكري المدافع عن العلم الديني، لأنّهم يعتبرون السنّة الموروثة أو التقليد الذي يندرج الدين في نطاقه، كافياً لتلبية الحاجة المعرفيّة التي يمكن على أساسها إدارة شؤون حياة البشر في كلّ زمانٍ.

النظريّة التي طرحها هؤلاء على صعيد العلم الديني يمكن اعتبارها نظريةً شبهَ تركيبيّةٍ تندرج في نطاق العلوم التجريبيّة الطبيعيّة والإنسانيّة وغير التجريبيّة، وأمّا وصف بعض العلوم بكونها مقدّسةً في جميع تطبيقاتها العمليّة، فلا يعني أنّها تندرج حتماً ضمن العلوم التقليدية؛ وهذه الحقيقة دليلٌ جليٌّ على اعتقاد التقليديّين بإمكانية تحقّق العلوم المقدّسة أو الدينيّة.

مصادر البحث:

1. إيان بربور، **علم ودين** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، منشورات (مكتب نشر دانشگاهي)، 2000م.

2. خسرو باقري، **هويت علم ديني** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 2003م.

3. عثمان بكار، **تاريخ وفلسفة علوم اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد رضا مصباحي، مشهد، منشورات مركز الدراسات الإسلاميّة التابع للعتبة الرضويّة المقدّسة، 2006م.

4. مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «**اقتراح: گفت وگو در خصوص سنّتگرايي**»، نشرت في مجلة (نقد ونظر)، العددان 3 و 4، 1998م، تدوين: محمود بينا مطلق.

5. عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آينة معرفت** (باللغة الفارسية)، قم، منشورات (مركز نشر اسراء)،

[1]. مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «**جهان بيني اسلامي و علم جديد**»، نشرت في مجلة (**فرهنگ**) الفصلية، العدد 3، تدوين سيّد حسين نصر، ترجمها إلى الفارسية: ضياء تاج الدين، 1998م، ص: 38.

1998م.

6. عبد الحسين خسرو بناه، **مسائل جديد كلامي** (باللغة الفارسية)، قم، منشورات مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، 2009م.

7. فريتيوف شون، **اسلام و حكمت خالده** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: فروزان راسخي، طهران، منشورات هرمس، 2004م.

8. فريتيوف شون، **شناخت اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، 2004م.

9. فريتيوف شون، **عقل و عقلِ عقل** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: بابك عالي خاني، طهران، منشورات هرمس، 2005م.

10. مهدي كلشني، **از علم سكولار تا علم ديني** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مركز دراسات العلوم الإنسانية والبحوث الثقافية، 2001م.

11. رينيه جينون، **بحران دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ضياء الدين دهشيري، طهران، منشورات (أمير كبير)، 1999م.

12. رينيه جينون، **سيطره كميت وعلائم آخر الزمان** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسية علي محمّد كاردان، طهران، منشورات (مركز نشر دانشگاهي، 2005م.

13. مصطفى ملكيان، **راهي به رهايي** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (نگاه معاصر)، 2002م.

14. سيّد حسين نصر، **علم در اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، طهران، منشورات مؤسسة نشر وتوزيع الكتب الصغيرة، بلا تأريخ طباعة.

15. سيّد حسين نصر، **علم و تمدن در اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، طهران، منشورات (خوارزمي)، بلا تأريخ طباعة.

16. سيّد حسين نصر، **معارف اسلامي در جهان معاصر** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مؤسسة نشر وتوزيع الكتب الصغيرة، 1992م.

17. مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: «**جهان بيني اسلامي و علم جديد**»، نشرت في مجلة (فرهنگ) الفصلية، العدد 3، تدوين سيّد حسين نصر، ترجمها إلى الفارسية: ضياء تاج الدين، 1998م.

18. سيّد حسين نصر، **نياز به علم مقدس** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: حسن ميان داري، طهران، منشورات مؤسسة طه الثقافية، 2000م.

19. سيّد حسين نصر، **معرفت و معنويت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م.

20. سيّد حسين نصر، **اسلام و تنگنا هاي انسان متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2006م.

21. سيّد حسين نصر، **قلب اسلام** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد صادق خرازي، طهران، منشورات (ني)، 2006م.

22. سيّد حسين نصر، **اسلام سنتي در دنياي متجدد** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: محمّد صالحي، طهران، منشورات مركز بحوث ونشر السهروردي، 2007م.

23. سيّد حسين نصر، **در جست و جوي امر قدسي** (باللغة الفارسية)، باهتمام رامين جهان بگلو، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى شر آيين، طهران، منشورات (ني)، 2007م.

24. سيّد حسين نصر، **دين و نظم طبيعت** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات (ني)، 2007م.

25. سيّد حسين نصر، **معرفت جاودان** (باللغة الفارسية)، باهتمام حسن حسيني، ترجمه إلى الفارسية: رضا مليح، طهران، منشورات (مهر نوش)، 2007م.

26. مهدي نصيري، **اسلام و تجدد** (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (كتاب صبح)، 2002م.

جدليّة العلم والدين في عصر الحداثة

د. غيضان السيد علي[1]

عقب سقوط الدولة الرومانيّة الغربيّة في أواخر القرن الخامس للميلاد، غطت أوروبا في حالة من السبات العميق الذي دام بضعة قرون من الزمان، قيل أنها ألف عام، شاع فيها التخلف وانتشر فيها الجهل. امتد نصفها الأول الموسوم بعصر الآباء من القرن الخامس حتى القرن العاشر؛ إذ تعرضت فيه لظلام الجهل والتخلف، وعانت فيه الأقاليم الأوروبيّة من تدهورٍ ثقافيٍّ عام، عُرِف باسم عصر الظلام. وكان نصفها الثاني في عهد المدرسيين، الذي حاولت فيه أوروبا أن تبدد الظلام وتنفض عن نفسها آثار النعاس الذي استولى عليها طيلة ذلك الزمن. لكن لا جدوى من ذلك، حيث وقعت تدريجيًّا في مهاوي التعصب والتوظيف الأيديولوجي المتعسف للدين، الذي امتطاه الحكام وجعلوا منه وسيلة مثلى للاستبداد والتسلط، فوقعت الشعوب الأوروبيّة بين مطرقة رجال الإكليروس وسندان الحكم الإلهي المقدس.

ويقصد بالدين- هنا- دين الكنيسة الغربية حينذاك، وما ارتبط به من أفكار يرفضها العقل، وينكرها العلم. فكان بمثابة حجر عثرة أمام التقدم العلمي. أمّا العلم فيقصد به العلم بمفهومه الغربي المحدود؛ علم المادة وخواصها فحسب، الذي يخضع للملاحظة والتجربة والقياس الكمي، وإذا ما خرج الأمر عن دائرة المادة، فقد خرج عن دائرة العلم. وقد ارتضت الكنيسة الغربية في العصور الوسطى بعضًا من الآراء المعينة في الفلك والفيزياء والجغرافيا وغيرها من العلوم، وأضفت عليها لونًا من القداسة الدينية، ومن ثم كان من المحظور الخروج على هذه الآراء. وقد وافقت هذه الآراء هوى السلطة السياسية التي ارتبطت مصالحها- في كثير من الأحيان- بمصالح مشتركة مع رجال

---

[1]. أستاذ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف.

الإكليروس – كما سبق أن أشرنا- وقد كان لهذا الارتباط بين رجال الدين (البابوات) وبين السلطة السياسية (الإمبراطور) أثره المصيري على تراجع العلوم والثقافات في هذا العصر. فقد جاهر مؤرخو الفكر بأن أوروبا حتى في العصر المدرسي- ولا سيما بين بداية القرن الحادي عشر وبداية القرن الرابع عشر- كانت بيئةً غير صالحةٍ لنشأة العلم، فإن العلوم لا تثبت في أرض تنتشر فيها الأميّة، ويشيع فيها السحر وتفشّي الخرافة. وقد صاحب هذه الظواهر قلة الكتب، وفقر المكتبات، وندرة المدارس، وفوضى الجامعات، وفساد الأخلاق[1].

العداء بين العلم ورجال اللاهوت:

وفي ظل هذا المناخ السيئ كان من الطبيعي أن يظهر العداء بين الدين والعلم، الذي لم يكن أبدًا عداءًا حقيقيًا، فالعلم لا يعادي الأديان الحقيقية، وإنما يعادي نفوسًا أعماها الجهل والتعصب حتى ظنّت أنها مالكةٌ للحقيقة المطلقة، وأنها حاميةٌ حمى الدين وحارسة عقائده. حيث ظن رجال الإكليروس أنَّ الله لم يهدِ سواهم، فهم المتكلمون بلسان الإله والأعلم بمراده، المالكون لصكوك رحمته وغفرانه! ولذلك كان لزامًا عليهم أن يقفوا بالمرصاد لكل مهرطقٍ يخرج عن فهمهم الضيق لمفهوم الدين، فينزع إلى جديد في العلم، أو كل من يكشف عن حقيقة من حقائق الطبيعة.

وبناءً على ذلك لم يكن العداء الحقيقي بين الدين والعلم، وإنّما كان بين رجال اللاهوت والعلم؛ إذ إنّه قامت لدى هؤلاء اللاهوتيين فكرةٌ ثابتةٌ في أن العلم لا يجب مطلقًا أن يبشر بشيءٍ فيه مخالفة لظاهر ما جاءت به الأسفار المقدسة، والمتون ورسائل الحواريين. وقد رسخ هذا أنّ اللاهوتيين ومن ورائهم الكنيسة، وعلى رأسها البابوات المعصومون عن الخطأ، كانوا قد زكوا المذاهب اللاهوتيّة التي ذاعت في تفسير الإنجيل والتوراة بإجازتها حينًا بعد حين، فأصبحت تلك التفاسير في الواقع مقدسة كأصل المتون نفسها؛ لهذا كانت ثورة اللاهوت في القرون الوسطى- كما يقول إسماعيل مظهر- حامية ونارها محرقة تلظى[2].

---

[1]. توفيق الطويل، **في تراثنا العربي الإسلامي**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985، ص 206.

[2]. إسماعيل مظهر، «مقدمة الترجمة العربية لكتاب أندرو ديكسون وايت»، **بين الدين والعلم – تاريخ الصراع بينهما في القرون**

ما كاد القرن الخامس عشر أن ينصرم حتى كانت النزعة الاسميّة قد نضجت في انجلترا وفرنسا، وقضت على المحاولات المدرسيّة التي كانت تحاول إقامة فلسفة (الفلسفة هنا أم العلوم) تتفق مع الدين، كما تم تحطيم العلم الطبيعي الأرسطي في جامعة باريس، وعلا نجم الأمراء الذين تمردوا على السلطة البابوية. ومن ثم بدأت تتبلور ثقافةٌ جديدةٌ أقرب إلى الثقافة العلمانيّة منها إلى الثقافة الدينيّة.

التعليم السلمي في عصر النهضة والصراع بين العلم والدين:

احتكرت الكنيسة في عصر النهضة العلم وهيمنت على شؤونه، فسارت الجامعات في ركابها، وأخذت تتلقى الأوامر والتعليمات من رجالها، وتعلِّم طلابها وتُلقي عليهم ما يبيحه هؤلاء، وتحبس عنهم ما يُحَرِّمُونه، ومن هنا نشأت سياسة **التعليم السلمي** الذي جرت عليه الجامعات، وأصبح أساتذة هذه الجامعات لا يعنون بالحقيقة في ذاتها قدر ما يعنون بموافقتها لرأي الكنيسة أو مخالفتها إياه، فلا أهميّة لأن تكون الحقيقة وليدة نظر عقلي سليم أو اختبار تجريبي مؤكد، ولكنَّ الأهم أن تكون مستجيبة لطاعة الكنيسة وعدم الخروج على ما وافقته وأقرته. وهنا يقول الدكتور توفيق الطويل:

> **«فإذا تجلى لأستاذ الجامعة بطلان رأي شائع معتمد وأضحى على يقين من ذلك، كان عليه أن يجاري العرف الذي يقضي بالتزام التعليم السلمي في الجامعات وأن يحبس الرأي في حنايا نفسه، ولا يبشر به أحدًا من تلامذته أو سواهم، كما فعل الكثيرون من أمثال رينولد في منتصف القرن السادس عشر، أو كان على الأستاذ الذي يكشف خطأ رأي مألوف أن يغادر منصبه في الجامعة ... وإلا أُرغم على ترك منصبه»**[1].

وهكذا نصّبت الكنيسة نفسها رقيبًا وحسيبًا على ما ينتجه العلماء والمفكرون في كافة المجالات، وتباهت الجامعات بأنها لم تأذن بإدخال الفكر الجديد في برامجها التعليمية، بل أُتهم كل من يخرج

الوسطى إزاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 19.

[1]. توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011، ص 36.

عما ارتضته الكنيسة بالهرطقة والمروق عن الدين. ومن ثم تجب محاكمته محاكمةً رادعةً ليكون عبرةً لغيره لمن يريد أن يحذوَ حذوه أو يسلك مسلكه من رجال العلم. وهذا ما عطَّلَ أدوات البحث والاجتهاد، وفرض رجال الدين قيودًا شاملةً على العلماء وحرموهم من مزاولة أي نشاطٍ خارج ما تسمح به مبادئ الكنيسة المسيحية، فكانت نتيجة ذلك اتهام الكثير من العلماء بالهرطقة وممارسة السحر. بل إنَّ سلوك أي منهج معارض للكنيسة كفيل بأن ينال من السمعة أو يقضي على الحياة[1].

وقد توافقت الرؤى الكنسية مع الفلسفة الأرسطوطالية فاعتمدتها الكنيسة، ورأت أنَّ كل من خرج عليها فهو زنديق مُهرطق، حتى إن أحد الدارسين وهو **بطرس ريموس** (1515-1572)، كان قد أعد أطروحة للماجستير بعنوان «كل ما قاله أرسطو وهم وضلال» وتطرف فيها في هجومه على أرسطو، فضاق به أتباع أرسطو من المتعصبين الدينيين واغتاله أحدهم ليلاً!

وفي ظل هذا المناخ المثبط المعادي للعلم والعلماء، والذي لم يكن قاصرًا على مستوى الكنيسة الكاثوليكية بل طال البروتستانتية أيضًا، فمن المعروف أن مارتن لوثر وكالفن (أبرز مؤسسي المذهب البروتستانتي) رفضا نظرية كوبرنيكوس في الفلك بدعوى أنها مخالفة لما جاء في الكتاب المقدس. فتشابهت الكاثوليكية والبروتستانتية في مناهضة العلم والعلماء. فكان من الطبيعي أن ينتشر الجهل والخرافة والتنجيم والشعوذة، فدخلت الكتب الرخيصة كل بيت قارئ مؤكدة إمكانية تحويل المعادن الرخيصة ذهبًا، وساد الدجالون معظم أنحاء أوروبا يبيعون الأحجبة الواقية من الساحرات والشياطين، حتى أقبل الجند على التعاويذ والطلاسم التي تكفل تحويل رصاص البنادق عن هدفهن، كما استخدمت النذور والهبات المقدسة للكنيسة للنجاح والنصر، وتقلد الوظائف المرموقة والزواج وغيرها، وانتشر المنجمون بشكل غير مسبوق:

«فقد كان في باريس ثلاثون ألف مُنَجِّم في القرن السادس عشر كلهم على استعداد لكشف الطالع لقاء قطعة من النقود... حتى أنَّ فرانسوا الأول وكاترين دي مديتشي وشارل التاسع ويوليوس الثاني وليو العاشر وأدريان السادس كانوا كلهم يستشيرون

[1]. Look, Andrew Dickson White, New Chapter in the Warfare of Science, Popular Science, Vol.42, No.10.Dec, 1892, p.153.

المُنجمين، وقد غيَّر «ملانكتون» تاريخ مولد «لوثر» ليهيئ له طالعًا أسعد، وتوسل إليه ألا يسافر والقمر هلال»[1].

ومن ثم كان من الطبيعي في مناخ كهذا أن يُضطهد العلماء، فما أن نُسِب قول إلى العالم المتوفى «**وكليف**» أنّ عمر الأرض أكبر من اعتقاد الكاثوليك، الذين رأوا - بعد أن حسبوا أعمار الأنبياء والفروق الزمنية بينهم- أنَّ عمر الأرض 4004 عام قبل ميلاد المسيح، والمسيح هو المركز أو نقطة وسط الكون؛ ولذلك سينتهي العالم عام 4004 ميلادية. فما كان من الكنيسة إلّا أن أمرت بإخراج رفاته من مقبرته، وطحنوا عظامه ونثروها في البحر حتى لا تُنجّس بها الأرض. واعتقدوا أنَّ الكوارث الطبيعية من أعاصير وزلازل وبراكين من صنع الساحرات اللاتي يساعدن الشياطين في صنعها!! ولذلك أصدر البابا (أنوسنت) الثامن في سنة 1484 م أمرًا بقتل جميع الساحرات، ثم قام رجال الكنيسة بحملةٍ واسعةٍ في ألمانيا ضد الساحرات بتهمة ضلوعهن في فساد الجو وإظهار باقي الظواهر الغريبة! واستمرت هذه الحملة حتى منتصف القرن السادس عشر، ما أدى إلى قتل آلاف الساحرات حرقًا، وأيَّد رجالُ الدين ذلك من الكاثوليك والبروتستانت على السواء، حتى قال لوثر نفسه:

«إني لأرفض العطف على هؤلاء الساحرات، وبودي لو أحرقتهن عن بكرة أبيهن»[2].

وقُوبل **نيكولاس كوبرنيكوس** (1473- 1543) بجفاءٍ تامٍّ وسخريةٍ واستهجانٍ عندما همَّ بنشر كتاب له عام 1543، وهو في أيامه الأخيرة على فراش الموت. كتب فيه أنّ الأرض ليست هي مركز الكون، وأنَّه بإمكان الإنسان إذا نظر من نقطة من الفضاء إلى الأجرام السماوية بدت له وهي تدور حول الشمس، ولوجدنا كذلك تفسيرًا لضوء النجوم وحركة الكواكب، وبالتالي فإن الكواكب والنجوم هي من تدور حول الشمس، وأن الأرض ليست مركز الكون كما يسود الاعتقاد. وكل هذه الحركة (نجوم وكواكب) بفعل دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. فأغضب هذا الكلام رجال الكنيسة وقوبل بسخرية واستهجان، واُتهم صاحبه بضعف إيمانه بمسيحيته، وكان جزاؤه أن حُرِمَ من الشهرة

---

[1]. ول ديورانت، **قصة الحضارة – الإصلاح الديني/بداية عصر العقل**، ترجمة فؤاد أندراوس، المجلد الرابع عشر، الجزء 27، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص 117.

[2]. ول ديورانت، المرجع السابق، ص 118.

ومن ثمار اكتشافاته العلميّة، ووضع مؤلَفه في أدراج النسيان، وأضاف إليه رجال الدين عبارة:

«هذه ما هي إلّا مجرد نظرية، لا يجب أخذها في الحسبان»[1].

بل إنّهم لمّا خافوا أن ينزلوا العقاب المادي بجثة كوبرنيكوس الهامدة، فاكتفوا بألا يذكر على شاهد قبره شيئًا عن جهوده العظيمة، وأن ينحت على قبره دعاء قيل فيه:

«اللهم أنّي لا أسألك غفرانًا كما غفرت لبولص، ولا إحسانًا كما أحسنت إلى بطرس، ولكن أسألك أن تنعم علي كما أنعمت على اللص وهو معلق على صليب الإعدام»!! ومضى على ذلك ثلاثون عامًا، تجرأ بعدها صديق من أصدقائه أن يحفر على قبره تذكارًا يشير إلى استكشافه العظيم[2].

فلم يكن سهلاً – أبدًا- على الكنيسة قبول فكرة أنَّ الكرة الأرضية التي تغنت بصنعها وإبداعها الكتب المقدسة على يد **المبدع الكامل** ليست سوى مجرد جرمٍ سماويٍّ معتمٍ يستمد نوره من الشمس ويدور حولها صاغرًا لقواها وجبروتها، وأنَّ الإنسان ليس هو المركز الذي خُلق كل شيءٍ لأجله. إنَّ هذا الانقلاب الكوبرنيكي لا يبدو شيئًا مهمًا للكثيرين اليوم، ولكنه كان ثورةً عظيمةً آنذاك من شأنها أن تزعزع المنظومة الفكرية الأرسطية التي قامت عليها الأيديولوجيا الدينيّة. ولذلك عصف القلق بالكنيسة، وتطور في ما بعد إلى خوفٍ استدعى اتخاذ إجراءاتٍ سريعةً وحازمةً[3]. ولذلك لم يكن غريبًا أن يهاجم مكيافيللي المسيحية ذاتها ويتهمها أنها في أحسن أحوالها تعلم الناس الفضائل الخاطئة؛ لأنها تعلمهم: الذل، والخضوع، والخنوع، باسم التواضع، وتورثهم التواكل وعدم البحث عن الغبطة والفرح والسعادة لأنها لا توجد إلّا في الحياة الأخروية بعد الموت[4].

---

[1]. عبدالفتاح الشامخ، **جرائم الكنيسة في حق العلم والعلماء**، موقع كتاباتي للكتابة والنشر، على الرابط التالي .http://www maqalaty.com/9439.html

[2]. أندرو ديكسون وايت، **بين الدين والعلم- تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى إزاء علوم الفلك والجغرافيا والنشوء**، ترجمة: إسماعيل مظهر القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 40.

[3]. أيوب بوديّه، **علماء النهضة الأوربية**، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص 77

[4]. Ernesto Landi, Machiavelli in: ***Western Political philosophers***, edited by Maurice Cranston Background Books London, 1964, P.39.

وعندما أيَّدَ **جيوردانو برونو** (1548- 1600) ما ذهب إليه كوبرنيكوس من عدم مركزيّة الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس أُتهم بالهرطقة والزندقة، والطعن في العقيدة المسيحية، والاشتغال بالسحر، والتواصل مع بعض ملوك الدول الأجنبيّة الذين يهددون الكنيسة الكاثوليكية بدعوى **الإصلاح الديني**. وفي الحقيقة أن برونو كان يحلم بدينٍ عالميٍّ يزيل حزازات التعصب بين البشر، ويضع حدًا للمذابح والحروب الدينيَّة، فعاد إلى موطنه إيطاليا بعد طول ترحال وطواف بفرنسا وانجلترا وألمانيا ليبشر بدينه الجديد، ويؤيد نظرية كوبرنيكوس الفلكية، ويضيف إليها أبعادًا أخرى، فما كاد إلَّا أن قُبض عليه، ومكث في السجن أعوامًا ثمانية حتى أُحرق حيًا في 17 فبراير 1600م[1] وذريت مع الريح بقاياه الترابية.

وعاصر جيوردانو برونو العالم الفلكي الإيطالي **جاليلو جاليلي** (1564-1642) الذي اكتشف قانون تذبذب الأجسام الساقطة، ووضع أسس قانون القصور الذاتي واكتشف البقع الشمسية، وقوانين المد والجذر، واكتشف بعض التوابع غير المعروفة لدى القدماء، واخترع التليسكوب والميكروسكوب، وقضى حياته يدافع عن نظرية كوبرنيكوس ويؤيدها بكافة الأدلة والبراهين عبر مناظيره وتليسكوباته، فاتهمته الكنيسة بالهرطقة، وقُدم للمحاكمة بتهم مخالفته للكنيسة ولمعاني الكتاب المقدس، وحُكِم عليه بالسجن، لكنَّ البابا نظرًا لشهرة **جاليلو** في كافة الأقطار الأوربية، عَدَلَ عن سجنه وعين إقامته في قصر سفير توسكانا صديق **جاليلو**، وتركه يذهب حيث يشاء بعد بضعة أيام، وبعدها طلب **جاليلو** الإذن بالسماح له بالسفر إلى فلورنسا، فأذن له البابا فعاش هناك **سجينًا بالشرف** حتى كف بصره ومات هناك.

وعلى الرغم مما قد يشيعه البعض بأن جاليلو لم يُضطَهد من الكنيسة إلّا أنَّ هذا الرأي لا يصمد طويلًا أمام الدراسات التاريخية الجادة التي تؤكد أنَّ جاليلو قد قُدِّم للمحاكمة ذليلاً مُهانًا مُرغَمًا، وحُمِلَ على أن ينكر مشايعته لمذهب كوبرنيكوس تحت تأثير التهديد والوعيد، وأنه قُسر أخيرًا على أن يُعلن جاثيًا على ركبتيه، الاعتراف الآتي:

[1]. لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية**، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1987، ص 256.

«أنا جاليلو، وفي السبعين من عمري سجين جاثٍ على ركبتيَّ، وبحضور فخامتك، وأمامي الكتاب المقدس الذي ألمسه الآن بيدي، أعلن أني لا أشايع، بل ألعن وأحتقر، خطأ القول، وهرطقة الاعتقاد بأن الأرض تدور»[1].

ولمَّا مات جاليلو رفضت الكنيسة التصريح بدفن جثته في مقابر أسرته، ومانعت إقامة شاهد تذكاري على قبره، وصرَّح البابا **إربان الثامن** بأن السماح بتكريم رجل أدانته محكمة التفتيش أسوأ مثل يعطي للناس، ولم ينتصب الشاهد على قبره إلا بعد أربعين عامًا، ولم تنقل رفاته إلى مقابر أسرته إلا بعد مائة عام، ثم أقيم عليها نصب أجازت نصه مراقبة المطبوعات في محكمة التفتيش، ولقي أتباعه من بعده تعنتًا واضطهادًا، فكتب **كامبانيلا** دفاعًا عن جاليلو فكان هذا من أسباب تعذيبه واضطهاده، وأتمَّ **كبلر** مباحث كوبرنيكوس وأكملها فحذَّره المجمع الأكليروسي البروتستانتي في **سنتجارت** من بث الاضطراب في كيان العالم المسيحي، وطولب بالتوفيق بين مزاعمه والكتاب المقدس[2].

وفي روما أعدم سافونارولا بقرار من البابا إسكندر الخامس، فلم يشفع له إخلاصه للعقيدة الكاثوليكية، وتوقيره للمركز البابوي، وحرصه على حرفية النصوص المقدسة أمام تهجمه على أشخاص البابوات، وقيامه بدور سياسي قد مكن خصومه من التضافر عليه والنجاح في شنقه. وفي تولوز أدين **ليشيليوف أنيني**[3] جراء قوله بالتطور من أدنى الكائنات إلى أعلاها، فمُزق لسانه وأُعدم حرقًا. وهذا ما يحيلنا إلى الدور المخزي الذي لعبته محاكم التفتيش في قهر العلم والعلماء، فقد كانت بمثابة السيف المسلط على رقاب المبدعين من العلماء والمفكرين في كافة الأقطار الأوروبية، مما جعلها أبرز مظاهر الصراع بين العلم والدين.

محاكم التفتيش أبرز مظاهر الصراع بين العلم والدين:

---

[1]. أندرو ديكسون وايت، **بين الدين والعلم** ،، ص 66.

[2]. توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، ص 206-207

[3]. Luciliov Anini

تعد محاكم التفتيش أكبر سُبَّة في تاريخ عصر النهضة الأوروبي وتاريخ الكنيسة على الإطلاق، بل إنها مثَّلت العنصر الوحشي والهمجي ضد الفلاسفة والعلماء والمفكرين والنهضويين الحقيقيين، فكانت بحق أخطر سلاح تقلدته السلطات الكنسية لمحاربة العقل الحر والوعي النهضوي، وكل من يخرج على الطاعة العمياء، فشنت حملةً دمويّةً همجيّةً على كلّ من يخالفها - ولو كانوا أطفالاً أو نساءً- وتعقبتهم شنقًا وحرقًا وإعدامًا.

وتجلت المظاهر الوحشيّة والهمجيّة لمحاكم التفتيش تجاه العلماء في الحرمان والمصادرة والإقامة الجبريّة، وحظر النشر، وإحراق المؤلفات، والتعذيب والجلد، والمهانة والإذلال. والجدير بالذكر أن الكنيسة لم تقم بهذه المحاكم لمحاكمة العلماء والمفكرين، وبيان حقيقة وضعهم من الإدانة أو البراءة، وإنما للتفتيش والبحث في سراديب عقولهم، وفي سرائرهم وضمائرهم، ومكنونات صدورهم، عما يدينهم، فتقضي هذه المحاكم في شأنهم بالإعدام، وكان يشهد على المفكر اثنان عدلان وكانا في الحقيقة من شهود الزور من الخصوم، فإن تاب الفيلسوف أو المفكر اكتفوا بتحقيره، أو جلده، أو ألبسوه لباس الخزي والعار، وإن أصرّ على رأيه وحاول الدفاع عن نفسه نكّلوا به وحكموا عليه وعلى أسرته بالصلب حتى الموت ثم التحريق، أو بالتحريق فقط حيًا أو بالسجن في جُبّ مكبلاً بالأغلال، لا يرى النور وطعامه من غسلين، وشرابه من حميم[1].

وكان من الوسائل الفعالة في مطاردة المارقين **فرمان الإيمان** الذي جنَّد الناس في خدمة ديوان التحقيق أو محاكم التفتيش، وحتَّم على كلّ امرئ أن ينهي إلى مركز هذا الديوان كل ما يبلغه من شأن الملحدين من غير تردّدٍ أو تباطؤٍ وللمقصرين عقابهم الدنيوي والروحي معًا، ومن أجل هذا لم ينج أحد من اشتباه جيرانه وإساءة الظن به حتى في نطاق أسرته، ولم يكن أبرع من هذه الحيلة الماكرة في قهر السكان جميعًا وشل تفكيرهم وردهم إلى الطاعة العمياء، فإنها رفعت التجسس إلى مرتبة الواجب الديني الخليق بالإكبار[2].

---

[1]. أنظر، عبدالمنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، القاهرة، مكتبة مدبولي،الطبعة الثالثة، 2000، ص 752.

[2]. توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، ص 39.

وهكذا تم خنق الفكر الحر وسادت الوحشيّة وتم تحريم كل طريقةٍ معقولةٍ لتوكيد الحقيقة، فلم يكن المتهم بريئًا حتى تثبت إدانته بل أُعتبر كلّ سَجين مذنبًا..! ومن ثم وكلوا إليه عبء التدليل على براءته..! وكان قاضيه هو المدَّعِي عليه، وكل من تقدم للشهادة ضده قُبلت شهادته ولو كان من أرباب السوابق، وكانت قواعد ادّعاء الشهود عليه مرنة طلقة، وعلى عكسها كانت القواعد التي وضعت لرفض شهود الدفاع، فمن حق اليهود والمغاربة والخدم والأقارب حتى الدرجة الرابعة أن يقدموا ضد المتهم أدلة تثبت إدانته، ولكنهم ممنوعون من الشهادة في صالحه..! والمبدأ الذي اعتنقته محكمة التفتيش كان يقول:

«لأن يُدان مائة بريئ زورًا وبهتانًا ويعانون العذاب ألوانًا خيرٌ من أن يهرب من العقاب مذنبٌ واحدٌ..! ومن أَسهم في تقديم الوقود الذي يُحرق به المُلحد فقد استحق المغفرة»[1].

وفي الحقيقة أن هذه المحاكم الوحشية القاسية قد أُنشئت منذ البداية للمسلمين في أسبانيا بعد سقوط ممالك الأندلس، ولم يروا بأسًا أن تشمل اليهود، وكان هؤلاء وأولئك يعلنون عن ارتدادهم عن دينهم واعتناقهم النصرانية تقية، فما شفع لهم ذلك. ثم انبسط نفوذ هذه المحاكم على كل من يُظهر انشقاقًا على النصرانية من أصحاب الفكر، وخاصة العلماء والفلاسفة في إيطاليا، وفرنسا، وأسبانيا، والبرتغال، وألمانيا وهولندا، واستخدمت السلطة هذه المحاكم لتنكل بأعدائها منهم، وتزهق حرية الفكر، وتقف بالمرصاد لكل من يقدم جديدا في الفكر أو الدين أو العلم، وفي رأيي أن محاكم التفتيش هذه هي التي عاقت تقدم العلم والفكر في أوروبا طيلة العصور الوسطى، بل إنها كانت الدافع الأول لظهور العلمانيّة في العالم الأوربي إبان عصر التنوير.

فقد كان ما ترتكبه محاكم التفتيش في أوروبا في عصر النهضة شيء مخيف وفظيع، أقل ما يوصف به أنه همجية من الدرجة الأولى، حيث كان يُحَاكم المبدعين في الساحات والميادين وسط الجماهير الغفيرة، وكأنهم خانوا الوطن والأرض والدين والعِرض، فيُذبحون ويُحرقون بلا رحمة ولا شفقة، ويتم التمثيل

[1]. المرجع السابق، نفس الموضع.

بجثثهم فتقطع أطرافهم وأعضائهم وتفقأ أعينهم. والجدير بالذكر أن أصحاب هذه المحاكم كانوا يبررون وجودها بتبريرات دينية، فالله – حسب زعمهم- عقد محاكمة لآدم وحواء وأدانهما، وأصدر أول حكم بحق البشر بالحرمان والطرد من الفردوس والنفي إلى الأرض، وأن المسيح حاكم الفريسين والصدوقيين وقضى فيهم برأيه، ولعنهم في الدنيا إلى يوم الدين، وحرمهم من مغفرة الله. فتحول الحاكم- وقتها- إلى إله، والبابا إلى مسيح أو خليفة له يحمل توكيلاً مقدسًا باسمه لمحاكمة من يراه مخالفًا.

وتورد إلينا المصادر التاريخية أن عدد الذين صُلبوا وأُحرقوا من قِبَل محاكم التفتيش بلغوا نحو مائة ألف، كان منهم المُفكرون والعلماء، والمسلمون، واليهود، والمعارضون السياسيون، والمهرطقون الحقيقيون المارقون من الأديان جميعًا.

وهكذا مثّلت محاكم التفتيش في عصر النهضة مظهرًا همجيًا من الدرجة الأولى، وكانت بمثابة سيفا مسلطًا على رقاب العلماء والمبدعين فكانت كابوسًا مزعجًا أَرَّقَ الوعي الأوروبي طيلة تسعمائة عام؛ حيث أُنشئت تلك المحاكم في القرن العاشر واستمرت حتى ألغاها بالكلية جوزيف بونابرت سنة 1834، فأنطلق المبدعون الأوروبيون بحرية تامة ليشيدوا النهضة الأوروبية التي بلغت الأفاق وسادت الأرض.

ومن ثم ثارت الحداثة على تعالي الدين، وضاقت بخطابه الذي يتجاوز العقلنة، وببنية اعتقاده التي تصر على أن تضع نفسها فوق حدود المعرفة البشرية. ومن ثم ولت أوروبا وجهها في عصر الحداثة شطر النزعة العلمية المتطرفة كرد فعل لسيطرة الدين على كافة الأمور في العصور الوسطى وما قبل عصر الحداثة.

الحداثة والإيمان بالعلم والثورة على الدين:

انطلقت أوروبا في بناء نهضتها الحديثة وبناء المشروع الحداثي الغربي من إيمانها المطلق بالعلم وتهميشها التام للدين أو بالأحرى الثورة عليه، إذ حدث ما أطلق عليه دانيال بل[1] «الانتهاك

[1]. D.Bell.

العظيم لحرمة المقدسات»[1]. فقد تميزت تلك الفترة بالتحرر الديني وانتشار موجات الإلحاد. ويُرجع المؤرخون هذه الظاهرة إلى حركة الإصلاح الديني التي كشفت عيوب الكنيسة الكاثوليكية، ونادت بحرية قراءة الكتب المقدسة، وعدم التقيد بالتقاليد الكنسية المتزمتة، أضف إلى هذا ما نشأ من صدام بلغ أحيانًا درجةً كبيرةً من العنف بين العلماء ورجال الدين، وإلى ما بثته الآداب الإيطالية من حريةٍ وإباحيّةٍ؛ فأصبح إهمال الشعائر الدينيّة ظاهرةً عامةً في الأوساط الراقية، ومن بقي محافظًا على التقاليد الكنسيّة من أفراد هذه الطبقة إنما فعل ذلك لمجرد المظهر، بينما خبا الإيمان الحقيقي، وتحولت حرية الفكر إلى إباحيّةٍ وإلحادٍ، وضاعت القيم الروحيّة في تيار المادية الفكريّة، حتى قيل أنّه في مدينة باريس وحدها كان يوجد أكثر من خمسين ألف ملحد، وكتب أحد كبار رجال الدين في ذلك العهد يقول: إنّ آفة المجتمع لم تكن اللوثرية أو الكالفينية وإنما الإلحاد[2].

إذا، كان مشروع الحداثة الأوروبي بمثابة مشروع قام على تغليب العلم على الدين، والعقل على النقل، وفصل الدين عن السياسة، وحلمت بصورة جديدة للإنسان مغايرة لما كان عليها في العصور الوسطى؛ صورة تُعلي من شأن الإنسان وكرامته، وتحرص على أن يحيا الإنسان حياة أفضل في ظل حكومةٍ مدنيةٍ قويةٍ وخيرة.

ولذلك استعانت الحداثة الأوروبية بكل ما يعمل على مساعدة التقدم العلمي بلا حدود أو قيود، فآمنت بالعلم وتعددت المناهج البحثية، فقد بلغ الاهتمام بالمناهج مبلغه في القرن السابع عشر حتى سُمي هذا القرن على وجه الخصوص بعصر الاهتمام بالمناهج، أي تلك المناهج التي تعمل على هداية العقل البشري، أو إرشاده أو إصلاحه، مثل **الأورجانون الجديد** لفرانسيس بيكون عام 1620 م، وكتاب **اللوياثان** أو **التنين** لتوماس هوبز عام 1651 م، وكتاب **المقال في المنهج** لرينيه ديكارت في عام 1637 م، وأيضا **قواعد لهداية العقل** الذي ظهر بعد وفاة ديكارت بنصف قرن تقريبًا، أي عام 1701 م، وكتابي اسبينوزا **الأخلاق** 1660 و **إصلاح العقل** 1662 بالإضافة إلى كتاب ليبنتز

[1]. Daniel Bell, **The Return To The Scared? The Argument on The Future of Religion?** In: D. Bell ***the Winding Passage and Sociological Jurnies***, Cambridge, 1980, p326.

[2]. انظر، إيليا نعمان حكيم، **الخواطر لبسكال**، القاهرة، سلسلة تراث الإنسانية،المجلد الثاني، العدد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016، ص 78.

مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر عام 1695 م. وكتاب **مقال في الفهم الإنساني** عام 1690 لجون لوك، وكتاب **في التحليل**عام 1734 لجورج باركلي، وكتاب و **رسالة في الطبيعة البشرية** عام 1739 م لهيوم. وقد اتفقت كل هذه الأعمال على أن المنهج هو مفتاح الوصول على المعرفة، وان عقل الإنسان الطبيعي أخذ في الاضمحلال لافتقاره إلى المنهج الصحيح[1].

هل انتهى الدين بانتصار الحداثة؟

ظن البعض أن بانتصار الحداثة وقيمها العلميّة المحضة التي تستند إلى الملاحظة والتجربة والمشاهدة أن عهد الغيبيات قد طويت معالمه، بعد أن قامت دولة العلم، وسقطت كل قضية لا يمكن التأكد من صحتها معمليًا وتجريبيًا. لكن المفكرين والنقاد في الغرب ذاته أثبتوا زيف هذا الظن وبطلان هذا الإدعاء؛ ليثبتوا أن الدين ليس شيئًا طارئًا على الإنسان، ولا أمرًا على هامش الحياة، يمكن طرحه والاستغناء عنه في أي عصر من العصور؛ إذ تميز عصر النهضة بأمرين أساسيين، الأول قوة النزعة الصوفية التي تحاول الاتصال مباشرة بالله والعمل الشخصي الذي يفضي إلى النجاة. والثاني تلك الحركة المعروفة بالإصلاح الديني التي انبثقت عن البروتستانتية وغيرها من المذاهب الجديدة الحرة. هذه الحرية الدينية شملت كذلك الحرية العلمية التي لجأت إلى المشاهدات والتجارب لا الاعتماد على الأوهام والسحر. ولقد كان ما وضعه **جاليلو** من أسس للعلم التجريبي إرهاصًا لما وجد بعد ذلك على يد **بيكون** و**ديكارت**. ومن هنا ظهرت مشكلة الصلة بين العلم والدين في ثوبٍ جديدٍ، عبر عن هذه الصورة فلاسفة الحداثة كلٌ بشكل متميز عن الآخر.

فذهب **ديكارت** إلى الفصل بين ميدان العلم وميدان الدين؛ ورأى أن ميدان العلم الطبيعة، وأدواته الرياضة والتجربة، وميدان الدين مصير النفس في العالم الآخر، وهو يقوم على اعتقادات بسيطة لا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسي. فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر. ورأى ديكارت ـ أيضًا ـ في العقل الرابطة التي تجمع بين الإنسان والله، وبين الله والعالم. وبذلك وفّق بين العلم الطبيعي وبين المعتقدات الدينية. أمّا **سبينوزا** فوضع العلم فوق الدين، وهو

[1]. محمد يحيى فرج: **الأسس المنهجية للفلسفة الحديثة (دراسة تحليلية نقدية)**، القاهرة، مكتبة كلية الآداب - جامعة عين شمس).د.ت، ص 4-5.

الأمر الذي انتهى إليه **هيوم**- أيضًا- وشكك في كل ما لا يعتمد على التجربة الحسية. وواصل **ليبنتز** فصل العلم عن الدين، ورأى أنَّ العلوم تبحث في علاقة الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة، على حين يعني الدين بإدراك الحقائق الباطنة، وذلك التداخل المشترك بين الكائنات، وتطلع الناس إلى الخير. ولكنه أعلى من حقائق الدين وجعل بعضها مجاوزًا للعقل. وسار في هذا الطريق كل من **بسكال ومالبرانش وباركلي وجون لوك**. كذلك اهتم **كانط** ببيان حدود المعرفة الإنسانية، وذهب إلى أن العقل من جهة تكوينه ووظيفته جامع لشروط العلم والدين. فمن العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان والدوام والسببية وهي الشروط التي بدونها يصبح العلم مستحيلًا. أمّا العقل العملي فله مسلمات ثلاث لا غنى عنها، هي: الله، والحرية، والخلود. فالعقل نفسه يكون تارة نظريًا وأخرى عمليًا بحسب ما يواجهه من معرفة أو سلوك، فيؤسس العلم من جهة، والأخلاق التي ينبع منها الدين من جهة أخرى محققًا استقلال كل منهما، ورابطًا بينهما في الوقت نفسه. وقد وضّح خلفاء كانط هذه الصلة بشكل أوضح، وهو ما نجده عند فشته وهيغل[1].

فإذا ما أوغلنا في الحداثة أي بحلول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ حيث أخذ العلم يتقدم بسرعةٍ مذهلةٍ معتمدًا على التجربة الموضوعية وحدها؛ إذ أخذ يؤمن بالمناهج العلميّة البحتة متجاهلًا الدين بالكلية، بل إنَّ الذين راعهم هذا الوضع بدّلوا الأديان السماوية وقدّموا أديانًا أخرى استمدوها من العلم، وخير مثال على ذلك ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي **أوجيست كومت**[2] الذي رأى أنَّ الدين قد بات مرحلةً تاريخيةً في تطور الفكر الإنساني، ذلك التطور الذي قسمه إلى ثلاثة مراحل: الأولى، هي المرحلة اللاهوتية الدينية؛ حيث كان العقل الإنساني يبحث في كنه الموجودات وأصلها ومصيرها محاولًا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ غيبي مفارق للطبيعة. وفي الحقيقة قسَّم كومت هذه المرحلة الدينيّة إلى ثلاث مراحل: **الأولى**، عبد فيها الإنسان الأشياء الماديّة، ثم انتقل بعد ذلك إلى عبادة آلهة شتى، ثم انتهى إلى التوحيد. وهو هنا بلا شك لم يستند إلى دراساتٍ موضوعيةٍ مختلفةٍ في الأنثربولوجيا وعلم الأجناس اشتهرت في عهده، ورأت أن التوحيد

[1]. أحمد فؤاد الأهوانى، **العلم والدين لأميل بوترو**، سلسلة تراث الإنسانية، القاهرة، المجلد الثانى، العدد التاسع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016، ص 706.

[2]. A.Comte (1798-1857)

كان المعتقد الأول للبشرية. **الثانية**، وهي المرحلة الميتافيزيقية الماورائية؛ حيث استمر العقل الإنساني في هذه المرحلة في البحث في طبائع الأشياء وأصلها ومصيرها، لكنّه استبدل بالعلل المفارقة عللًا ذاتيةً مباطنةً للأشياء، ونسج الخيال الإنساني معاني مجردة يفسر بها الأشياء كالعلة والقوة والجوهر والغاية...إلخ. أما المرحلة **الثالثة** فهي المرحلة الوضعيّة وتعد المرحلة الأخيرة في تطور الفكر البشري؛ حيث يتجنب العقل البحث عن الأمور الدينية والميتافيزيقية، ويهتم بمعرفة الظواهر المحسوسة، واكتشاف قوانينها والعلاقات المطردة بينها، ويقيمها على أساس من الملاحظة والتجربة. ومن ثمَّ يمثل الدين في نظر كومت مرحلة الطفولة للعقليّة الإنسانية، في حين تمثل مرحلة الفلسفة الميتافيزيقية مرحلة المراهقة، أمّا مرحلة الكهولة والرشد فيمثلها العلم التجريبي الذي اعتقد أن ما عداه ما هو إلّا وهم وخيال وحذلقات غير قابلة للتحقق التجريبي.

ولكن لما رأى كومت أنّ الدين من مستلزمات استقرار المجتمعات، وهو ضروري من أجل تحقيق التقدم، رأى أن يُنشِئ ديانةً جديدةً تتلاءم مع مذهبه الوضعي فابتكر ديانةً أطلق عليها اسم **الإنسانية**؛ والإنسانية عند أوجيست كومت ذات دلالة وضعية، وليست مجرد لفظة جوفاء؛ ذلك أن آخر العلوم بعد الرياضيات والطبيعيات هو علم الاجتماع، وموضوعه دراسة الظواهر الإنسانية الجمعية. وفكرة الإنسانية هي فكرة التضامن بين البشر في الماضي والحاضر والمستقبل. ولما كانت كل الأديان تؤمن بعقيدتين هما: الله والخلق، وكان الله - بالمعنى الوضعي- هو الموجود الأول الأزلي الذي تتصل به نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية، وكانت فكرة الخلود هي مشاركة أهل الحق والعدل للموجود الإلهي، فإنّ الإنسانيّة هي التي تحقق هذين المفهومين. لا أن الإنسانية تجريدٌ فارغٌ أو مجموعةُ أفرادٍ في المكان، بل إنّها استمرارٌ وتضامنٌ في الزمان. فالإنسانية عند كومت هي هذا الإله، هي الموجود الذي يسمو بنا عن أنفسنا، وفي الإنسانية يتحابّ الناس ويتآخون، وينعمون بالخلود. إن الإنسانية – عند كومت- تتألف من أفكار الناس، ومن الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء، فإن الأموات يعيشون في ذكرى الأجيال الحاضرة. لذلك رأى كومت أنَّ هذا الدين دين الإنسانية، ليس سوى النمو الفعال للإيثار والمحبة. وهكذا ظن كومت أنه قد وفق بين العلم والدين عن طريق فكرة الإنسانية؛ إذ أصبح العلم مفضيًا إلى الدين، ووجد الدين في الإنسانية

ضالته التي يقوم بعبادتها دون أن يخرج من عالم الواقع الذي يدور العلم فيه[1].

ولا شك أن أفكار كومت عن دين الإنسانية ليست أكثر من أفكارٍ طوباويةٍ لا علاقة لها بأي واقع؛ بل إن قانون الأطوار الثلاثة (الديني- الميتافيزيقي- العلمي) يكذبه الواقع نفسه وينسفه من أساسه؛ فالحضارة اليونانية وجد فيها التفكير الديني بجانب التفكير الفلسفي والعلمي، فعرفت الدين اليوناني القديم بجانب هندسة إقليدس، وطب أبقراط، وطبيعيات أرسطو، وفلسفات سقراط وأفلاطون. وكذلك الحضارة الإسلامية وجد فيها في وقت واحد الفقهاء والمفسرون والمحدثون والمتصوفة، وبجوارهم الفلاسفة والمتكلمون، وإلى جانبهم العلماء من الأطباء والكيميائيين والفلكيين والفيزيائيين والرياضيين. وكذلك تشهد الحضارة الغربية المعاصرة بكذب وتهافت رؤية أوجيست كومت. وما يزيد من سذاجة طرحها أن صاحبها يدعي أن فلسفته تقوم على العلم ما جعل أندريه كريسون يصرخ في وجه كومت قائلًا: أيها العلم كم من تلفيقات صدرت باسمك؟![2]. ويقول أميل بوترو: إنَّ العلم نفسه يضيق ذرعًا في هذا المذهب، لأن صاحبه يفرض عليه قيودًا وهمية تحكيمية من صنع الخيال وحده. كما أنّ فكرة الإنسانية فكرة غامضة عاجزة عن تقديم مبدأ أول يحل محل الإله. كما أن مذهب كومت يجعل من الإنسان وحدة مقياس الأشياء، ما يؤدي إلى السفسطة الفارغة. ولذلك فإن نظرية كومت لا تعدو كونها يوتوبيا أفرزتها ظروف الاضطراب والقلق والانحطاط في فرنسا بعد الثورة[3].

وأرجع **فويرباخ** (1804-1872) الدين إلى الإنسان، ورأى أن اللاهوت اختراعٌ إنسانيٌّ محض. وهو الأمر الذي حاول البرهنة عليه في مختلف مؤلفاته، مثل: **الفلسفة والمسيحية** و **جوهر المسيحية**. فالإنسان هو الخالق الفعلي للأديان جميعًا. تلك الفكرة التي ستتطور مع تلميذه **كارل ماركس** (1818-1883) الذي سيعلن أن الإنسان هو الذي خلق الله لا العكس (تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرا). فقد قرّر فويرباخ أن سرّ اللاهوت هو الأنثربولوجيا، واللاهوت نفسه هو سرّ الفلسفة التأملية،

---

[1]. انظر، أحمد فؤاد الأهواني، **العلم والدين لأميل بوترو**، ص 707.

[2]. محمد عبدالله الشرقاوي، أحمد جاد، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، مكتبة الهائ، 1995، ص 165.

[3]. المرجع السابق، ص 166.

التي تتحول لتصبح لاهوتًا تأمليًا، فالمقدس يعود في حقيقته إلى هذا العالم، وما جعله مقدسًا إلا الخوف والجهل واللاوعي. فالدين هو حلم الإنسانية الأرضي، ووعي الإنسان اللاواعي بذاته. فإذا ما استرد الإنسان وعيه، وانتقل من اللاوعي إلى الوعي اختفى الدين. حيث يشفق فويرباخ على الإنسان المكبل بالخطيئة التي لم يرتكبها فيرفض أن يكون الإنسان إنسان الخطيئة، ولكن الإنسان هو الواقعي والتاريخي الذي يحيا في العالم المادي الملموس. خلاصة القول أن فيورباخ شأن تلميذه ماركس يرى في تقدم العلم نهاية الدين وهو الأمر الذي ستكذبه نظريات ما بعد الحداثة.

فقد رأى ماركس أن الدين هو زفرة الخليقة المقهورة، وهو مزاج عالم بلا قلب، وهو الروح لأحوال بلا روح، إنه أفيون الشعوب[1]. وبناء عليه ينتظر الفقراء- المؤمنون بالدين- الموت باعتباره يحمل الخلاص من القهر والظلم والاستبداد، فيستكينون ولا يتمردون، ولا يثورون، ويرضون بالذل والهوان، ويقبلون كافة النظم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات. فقط ينتظرون العدالة الأخروية التي ما هي عند ماركس إلا وهم كبير. ولقد أخطأ ماركس في تصوره للدين؛ فالدين الصحيح لا يخدر الشعب ولا يلهيه عن المطالبة بحقه في الدنيا استغراقًا بطلب النعيم في الآخرة! الدين الصحيح ثورة ضدّ العبودية لغير الخالق وحده؛ ثورة في عالم الفكر والضمير والشعور، وثورة في عالم الواقع والتطبيق.

وذهب **هربرت سبنسر** (1820-1903) أن الدين من الأشياء التي لا يمكن معرفتها والإلمام بكافة جوانبها وأعاد فكرة الدين إلى الأشباح أو إلى فكرة القرين القديمة، ورأى أن هناك موجوداً أسمى لا يمكن معرفته، ومن ثم انتهى به الحال إلى القول بلا أدرية مقنعة. أما أرنست هيكل (1834-1919) فنادى بضرورة تطبيق العلم، والعلم يقوم عنده على مبدأين: الواحدية والتطورية. فالموجود واحد، وهو متغيرٌ متطورٌ. والعلم والدين منفصلان مستقلان؛ الأول يقوم على التجربة، والثاني يقوم على الوحي. والواحدية التطورية هي التي تربط بينهما، فالفلسفة العلمية تفضي إلى عبادة الحق والخير والجمال، التي تحل محل ثالوث المسيحية، فالحق هو العلم، والجمال هو الفنون الطبيعية، والخير هو المحبة والشفقة والمعونة؛ ولذلك لن يحبس إنسان الغد نفسه في كنيسة، بل سيجعل الكون كله

[1]. نقلا عن: عبدالرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، ص 420.

معبده، فالفلسفة العلمية بديل عن الأديان، وهكذا يلغي هيكل الدين ليحل محله العلم[1].

وهكذا يقف عصر الحداثة موقفًا معاديًا للدين معليًا من شأن العلم مفتتنًا بإنجازاته، لكن هذا الأمر لم يدم طويلًا إذ جاءت ما بعد الحداثة لتبشر بعودة الدين مرة أخرى؛ إذ إنَّ المزاج المهيمن للحداثة جعل من العلم أيديولوجيا، ورفض تقبل أي أسلوب آخر للوصول إلى الحقيقة. ما مثل صورةً عكسيةً لإنسانية الإنسان التي جعل منها العلم نموذجًا أقرب إلى الربوت. فكانت بمثابة ردّ فعلٍ على تلك الصورة التي أحدثتها الحداثة على سيطرة الدين على كافة الأمور في العصور الوسطى، مما يعكس جدلية واضحة للعلم والدين في عصر الحداثة- احتجاجًا على الهيمنة غير الشرعية للغة العلم الجافة، وكبت منطق العلم لمنطق الروح، ومن ثم كانت العودة مرة أخرى إلى الدين في عصر ما بعد الحداثة.

ما بعد الحداثة والعودة إلى الدين:

توقع ماركس أن التقدم والتطور الذي ستشهده البشرية في العهود التالية على عهده، جدير بأن يلغي الدين وأثره في حياة المجتمعات. إلَّا أنَّ القرن العشرين وما بعده شهد عكس ما توقعه ماركس تمامًا؛ إذ عاد الدين بقوة في شتى المجالات الحياتيّة في ما عرف بين الباحثين الأوروبيين بـ «**العودة المفاجئة إلى الدين**». وتصاعد الاتجاه نحو الدين خاصة لدى الشباب في معظم بلدان العالم في الشرق والغرب. وبالنسبة للغرب تظهر هذه العودة من خلال تَمَسُّك الغربيين بهويتهم الوطنية والدينية، كما تتجلى في تزايد الحركات والجمعيات الدينية الظاهرة أو السرية التي باتت تعج بها المجتمعات الغربية حاليًا، فضلًا عن تلك الحمولة الدينية والعقائدية التي بات يتميز بها الخطاب السياسي للعديد من زعماء العالم الغربي.

كما أن الباحثين الغربيين بدأوا يربطون بين التقدم العلمي والعودة إلى الدين؛ فعندما كتب **جوليان هكسلي**[2] كتابا بعنوان **الإنسان يقوم وحده**[3] زعم فيه أن العلم ينكر وجود الله. رد عليه

[1]. انظر، أحمد فؤاد الأهواني، **العلم والدين لأميل بوترو**، ص 708.

[2]. Julian Sorell Huxley (1887- 1975)

[3]. Man stands Alone

عالم من أكبر العلماء الأمريكيين وهو كريسي موريسون الرئيس السابق لأكاديمية العلوم بنيويورك بكتاب عنوانه **الإنسان لا يقوم وحده**[1] والذي تُرجم إلى عدة لغات على مستوى العالم، وقد تُرجم إلى العربيّة تحت عنوان **العلم يدعو إلى الإيمان**[2]. وقد أخذ مؤلفه يبرهن استنادًا إلى رؤى ونتائج أحدث العلوم على أن عجائب علاقات الإنسان بالطبيعة، ووجود الحياة نفسها تتوقف كلها على وجود الخالق، وعلى وجود قصد من خلق الكون، ويتمثل هذا القصد في إعداد روح الإنسان للخلود. وقد استعان موريسون بأمثلة من علم الفلك، والجيولوجيا، وعلم الحشرات، وعلم النبات، وعلم الأحياء، وعلم النفس، والفلسفة، واشتق من هذه العلوم المختلفة المتشابكة حقائق عجيبة تجعل الإيمان بوجود الله مسلمة وبديهية لا تقبل الشك أو الجدل لكل إنسان سليم الفكر.

كما عمل كتاب **الله يتجلى في عصر العلم** - الذي كتبه ثلاثون عالما أمريكيا في مختلف التخصصات؛ حيث كتب كل منهم مقالة بيَّن فيها كيف عرف الله واهتدى إليه بوساطة علمه- على بيان الأسباب العلمية التي تدعوهم للإيمان بالله، وتدعيم هذا الإيمان بنتائج العلوم المختلفة التي توصلت إلى أسرار الذرة، وغزت الفضاء، وكشفت الكثير من سنن الكون وأسراره وظواهره؛ حيث اشتمل هذا الكتاب على إجابات طائفة من العلماء المتخصصين في سائر فروع العلوم من الكيمياء إلى الفيزياء إلى الأحياء إلى الفلك إلى الرياضيات إلى الطب وغيرها. واهتموا بإثبات أن هناك نظامًا معجزًا يسود هذا الكون، أساسه القوانين والسنن الكونية الثابتة، التي بلغت من الدقة ما جعل العلماء يتنبأون بوقوع ظواهرها قبل أن تحدث بفترات بعيدة[3].

كذلك تم تداول كتاب عالم النفس الأمريكي هنري لنك **العودة إلى الإيمان** على نطاق واسع جدا في الغرب الأمريكي حتى إنه طُبِع حوالي خمسين مرة في الولايات المتحدة وحدها، قبل أن ينتقل إلى أوروبا ويلقى مزيدا من الذيوع والانتشار. مما جعل أمر ترجمته إلى العربية ضرورة ثقافية تعكس ضرورة عودة عصر ما بعد الحداثة إلى الدين. رغم أن كاتب هذه السطور يرفض الربط بين العلم

[1]. Man Doesn't stand alone

[2]. انظر، كريسي موريسون، **العلم يدعو إلى الإيمان**، ترجمة محمود صالح الفلكي،دار وحي القلم، الطبعة الأولى، 2013.

[3]. انظر، نخبة من العلماء الأمريكيين، **الله يتجلى في عصر العلم** ، ترجمة الدمرداش عبدالمجيد سرحان، بيروت، دار القلم،د. ت.

والدين أو الاستدلال بالعلم على حقائق الدين؛ لأن العلم نسبيٌّ متغيّرٌ وحقائق الدين مطلقة ثابتة، فلا يجوز ربط النسبي المتغير بالمطلق الثابت. هذا فضلًا عن أن التدليل على حقائق الدين بالعلم قد يحدث بلبلةً ولبساً عند العامة إذا ما تغيرت قوانين العلم، وهي دائمة التغير.

خاتمة (العلم ليس بديلًا عن الدين):

وهكذا تتجلى الجدلية بين العلم والدين في جدليةٍ لا تنتهي؛ تبدأ بانتصار الدين وتهميش العلم في ما قبل عصر الحداثة، ثم ينشب الصراع بين العلم والدين في عصر الحداثة لينتصر العلم، وتتجه الثقافة كلها إلى نوع من العلمانية تتنصر للعلم على حساب الدين، ثم تأتي عصور ما بعد الحداثة لتشهد عودة الدين في عصر العلم أو ما عُرف بعصر **ما بعد العلمانية**. فالعلم ليس بديلًا عن الدين بأي حال من الأحوال، فمجال العلم غير مجال الدين، إذ نقصد هنا العلم بمفهومه الغربي المحدود لا بمفهومه الإسلامي الشامل الذي يشمل علوم الدين والدنيا. ولذلك لم يكن كافيًا لقيام حياة مكتملة، فهذا العلم التجريبي إذا كان قد يسّر للإنسان أسباب الحياة فإنه لم يفسر له ألغازها، وإذا كان قد أصلح ظاهر الإنسان فإنه عجز أن يصلح باطنه، وإذا كان قد وهب للإنسان جناحي طائر فحلق في الفضاء، وأعطاه خياشيم حوت فغاص في أعماق الماء لكنه لم يعطه قلب إنسان. وحين يعيش الإنسان بلا قلب تتحول أدوات العلم في يديه إلى مخالب وأنياب تقتل وترهب، وإلى معاول وألغام تنسف وتدمر، وإلى أسلحة نووية وهيدروجينية تشيع الذعر والرعب في قلوب بني البشر قبل استعمالها، وتدمر الأخضر واليابس، وتفني كل شيء حي بعد استعمالها لمئات السنين. ومن ثم لم يكن غريبًا أن نجد كافة الأقطار الغربية التي حققت تقدمًا غير مسبوقٍ في مجال العلوم والتكنولوجيا يشكو أهلها من الفراغ الروحي، والقلق النفسي، والاكتئاب والاضطراب الفكري، والشعور الدائم بالاغتراب والضياع. ونرى شبابها يتقلبون بين شتى البدع الفكرية والسلوكية، ثائرين على آلية الحياة، ومادية الحضارة.

ولذلك كان العلم بدون دينٍ مدمّرٍ، والدين بمعزلٍ تامٍّ عن العلم دعوة للتخلف؛ ومن ثم يكون السلوك الأمثل هو التأكيد على أهمية وجود الدين بوصفه مرجعية للمجتمع في أسسه التشريعية والأخلاقية والثقافية والاجتماعية. فحضارتنا الإسلاميّة في عصرها الذهبي جمعت بين العلم والدين

وقامت على أسسهما. وما المنهج التجريبي الذي تفخر به الحضارة الغربية سوى أحد منجزات الحضارة العربية الإسلامية كما شهد بذلك مؤرخو العلم من الغربيين أنفسهم. فدور الدين لم ولن ينتهي؛ فهو روح الحياة وجوهر الوجود. ومهما تقدم العلم في انعزاله عن الدين لن يستطيع أن يعالج الأمراض المجتمعية المستعصية المتفشية في المجتمعات الغربية، مثل: الشعور بالعبثية والملل، والفراغ الروحي، والقلق النفسي، والاكتئاب، والاضطراب الفكري وشيوع الجريمة، واليأس، والترقب، والشك، والاغتراب، والانتحار. فجلّ هذه الأمراض وغيرها كانت نتيجة للنظرة المتطرفة إلى الدين في العقلية الغربية، التي اعتمدت على العلم وتجاهلت الدين بالكلية، فأصبح الدين لديها مرتبطًا بالخرافة والجهل، والتقديس الأعمى، والمعتقدات غير المنطقية، والدوافع الانفعالية العمياء. أو إن شئت قل أنها نتيجة **الانتهاك العظيم لحرمة المقدسات** بعبارة دانيال بل الشهيرة.

Contemporary Theology

Critical Assessment

(4)

Religieus Science

Edited by:

Mohsen Mousavi

Mohammad Reza Tabatabaei

Contemporary Theology

Critical Assessment

(4)
Religious Science

هذا الكتاب

موضوع هذا المجلد، العلم والدين على ضوء مسألة **العلم الديني**، وقد اعتمد الباحثون في هذا المضمار على آراء علماء اللاهوت والمفكّرين المتديّنين من مسلمين ومسيحيين. يبحث هذا المجلد في مسالتين اساسيتين في موضوع العلم الديني: الاولى: ما هو العلم الديني أو العلم المقدس؟ الثانية: هل يمكن للعلم الديني أن يكتب له التحقق أم لا؟

يعمل بعض المنظرين في حقل العلم الديني على عرض آرائهم في إطار حل التعارض بين العلم والدين. بينما يعمل البعض الآخر منهم على بيان جهة ارتباط الدين بالعلوم التجريبية، وما إذا كانت هذه الجهة دينية أم علمانية؟

المنظّرون الذين تطرّقوا إلى طرح آراء ونظريات بخصوص العلم الديني، يصنّفون في فئتين أساسيتين، فمنهم من حاول وضع حلٍّ للتعارض المدّعى بين العلم والدين، ومنهم من سعى إلى بيان أوجه الارتباط بين الدين والعلوم التجريبية من حيث كونها أواصر دينية أو علمانية.

مركز الإسلام والدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

تطبيق المركز