



هُويّة التّفكير بين المعرفتيّين: الدّينيّة، والحدائيّة

قراءة تحليليّة مُقارنة للعلوم المُعاصرة

كمال إسماعيل لرّيق *

تمهيد

تناول الباحثون الدّينيّون والّادينيّون، في العقود الثلاثة الأخيرة، قضية الدّين والعلمانيّة في عصر «ما بعد الحدائيّة» Post-Modernism، من خلال العديد من المسائل والقضايا الفكرية المعاصرة ذات الاهتمام الإنسانيّ العام؛ حيث وُضعت أُسس التّفكير الحدائيّ ومبانيه تحت النّقد، خصوصاً لجهة القطيعة الأصوليّة Fundamentalism التي أوجدها ذلك التّفكير مع الدّين، أو كما يُعبّر سيد حسين نصر أنّ تلك الحدائيّة الغربيّة ما هي إلّا الوجه الآخر للأصوليّة التي يسمّ الغربُ بها الحركات الإسلاميّة¹.

يُمكن أن نتناول، المراجعة التي طرحها الفيلسوف الألمانيّ يورغان هابرماس Jürgen Habermas، صاحب نظريّة الفعل التّواصلية، Theory of Communicative Action، بوصفها شاهداً على أزمة الحدائيّة، في خطابه حول

* أستاذ مساعد في اختصاص الفلسفة، معاون عميد كليّة الأديان والعلوم الإنسانيّة، في جامعة المعارف، بيروت.

1- Hossein Nasr, Seyyed, Islam: Religion, History and Civilization, HarperCollins Publishers (Australia), P. 182.

تأهيل الدور العام للدين في السياق العلماني، بخصوص تطوُّر الفصل بين الكنيسة والدولة من الحياد إلى العلمانية الحادة؛ فهو يطرح تساؤلاً عميقاً: هل السُّلطة السياسيَّة، التي لا تأخذ مشروعيتها من الدين، ممكنة بعد استكمال القانون الوضعي¹؟ لم تكن مقولة هابرماس، بالطبع، أطروحةً دينيةً في مقابل الحدائنة الأوروبيَّة (الغربية)، لكنها كانت مراجعةً عميقةً للأزمة الفكرية والسياسية التي عصفت بالعالم نتيجة الفعل العدائي تجاه الدين ومقولاته الإنسانية العامة. وبحسب هابرماس، يظهر اليوم من جديد صدى نظرية تؤكد أن الدين وحده هو الذي يمكنه أن يساعد الحدائنة المتكسرة بتأسيسها على أساس مُتعالٍ من أجل إخراجها ممَّا أوقعت نفسها به؛ ما يُسوّغ السُّؤال: هل الحدائنة الغربية بحاجة إلى تصحيح من وجهة نظر المقارنة الثقافية والسوسيولوجية للدين؟ وبناءً عليه، كانت محاولته سعيًا وراء الأسس الفكرية لمجتمع يُحصن الكرامة الإنسانية؛ إذ إنَّ التوازن القديم في الحدائنة بين وسائل الإعلام الكبيرة للاندماج الاجتماعي قد أصبح في خطر؛ لأنَّ الأسواق والسُّلطة الإدارية تفضي أكثر فأكثر على التضامن الاجتماعي².

من هنا، كان إصرار هابرماس على ضرورة أخذ الدولة المُشرِّعة للقوانين تمثيلات كلِّ الثقافات، بما فيها الدينية، التي تعيش بين ظهرائها في الحسبان، والاعتراف لها بفضاءٍ خاصٍّ في إطار ما سمَّاه بالوعي «الما بعد علماني» للمجتمع؛ حيث تكون نقطة الانطلاق، بالنسبة إلى الخطاب الفلسفي حول العقل والدين، هي أن يكتشف العقل في عمقه العميق أصله في جذورٍ مُغايرةٍ له، وأن لا يسقط في خطر تمجيد قوة الذات لتوجهه العقلاني المُتمركز حول جذوره الأصلية.

الإشكالية البحثية

لذلك، قد تُشكّل مقولة هابرماس، وإن كانت دعوته هي دعوة ذرائعية لتسوية فشل علمانية الحدائنة، واستخدام الدين وقيمه بوصفه أداةً ووسيلةً لترميم التهاؤت

1- كتاب جدلية العلمنة: العقل والدين، الحوار بين هابرماس والبابا بندكتس السادس عشر: جوزف راتسينغر، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر، بيروت، 2004م، ص 46. (الحوار الذي تمَّ في العام 2004م، في الأكاديمية الكاثوليكية في ميونخ، في إطار العلاقة الصراعية بين الدين والعقل في الغرب).

العلماني في أطروحاته، قد تُشكّل إقراراً لمرحلة «ما بعد الحداثة»؛ أي ما بعد المجتمع المدني، والاستفادة من الدين؛ في الحقيقة هي دعوة لا تستبطن تغييراً حقيقياً في نظرة علمانية ما بعد الحداثة لحقيقة الدين ودوره في المجتمعات؛ إذ الدين ليس منظومةً قيميةً فحسب؛ بل هو فلسفة متكاملة يشمل مختلف جوانب الحياة. ومن هنا، تنبثق إشكالية هذا المقال حول مسألة مهمة تتعلق بالنظرة الكلية التي تحكم العلوم، وخصوصاً الإنسانية منها، ونتائجها ومناهجها.

ظهر مفهوم «العلوم» في القرن التاسع عشر الميلادي في خضم محاولات تحديد ضيق لها وربطها بالعلوم الطبيعية، في إطار إعطائها البعد الكوني من حيث المسائل، والموضوعات، والمناهج، والرؤى الكلية التي نشأت في ظلها وأحضانها تلك العلوم؛ إذ وصلت في نهاية مطافها ومآلها إلى الوضعية العلمية والمنطقية.

سيقوم البحث بتحليل قضية العلوم ومقارنتها «إنتاج المعرفة» في بناها التأسيسية الجامعة لهويتها الفكرية والحضارية والقيمية، مُستعرضاً نظريتين أساسيتين تحكمان العلوم المعاصرة: النظرية الدينية، والنظرية العلمانية الحداثية وما بعدها.

لقد أثار هذا الهاجس اهتمام العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي؛ حيث ذهب عددٌ من المفكرين، أمثال: محمد نقيب العتاس، وإسماعيل الفاروقي، والسيد حسين نصر، والشيخ جواد الأملي، ومهدي گلشنی وغيرهم إلى الإيمان بالعلم الديني، وقالوا بأسلمة الجامعات، بينما ذهب جمعٌ من العلمانيين إلى إنكار العلم الديني، وقالوا بوجود مجالين مُستقلين لكلٍّ من: العلم، والدين¹.

ففي النظرية الدينية، لا مكان للاستقلال والتجزئة المعرفية من زاوية الرؤية الكلية والمنهجية؛ فالمعرفة التجريبية، على سبيل المثال، غير مُستقلة استقلالاً تاماً عن المعارف الدينية من حيث البعد الفلسفي والفهم الكلي للمنظومة الدينية؛ ومن ثم، لا يمكن بسط العلوم التجريبية بوصفها علوماً كونيةً بريئةً من الأبعاد الكلية والقيمية. أما في الرؤية اللادينية الكلية والقيمية فيُنظر إلى العلوم التجريبية بوصفها مُستقلةً استقلالاً تاماً عن المعارف الدينية؛ ومن ثم، تتمتع العلوم، وخصوصاً التجريبية منها، بصفة العالمية.

1- عبد الحسين خسروناه؛ و قاسم بابائي، العلم الديني عند الشيخ جواد الأملي: قراءة في الهوية والمساحة، مجلة نصوص معاصرة، ترجمة وسيم حيدر، العددان: 56 و57، خريف

لذلك، نحن أمام نظريّتين في المقام:

1. النظرية الأولى:

حيث تتحكّم الثنائيّة والازدواجيّة في رسم العلاقة بين العلوم، الأعمّ من المعارف الطبيعيّة، والمعارف الدينيّة. وعليه، تمّ تقسيم المعرفة إلى دينيّة وديويّة (أي لا دينيّة)؛ ومن ثمّ، عُدتّ المعارف الدنيويّة معارف مستقلةً استقلالاً تامّاً عن المعرفة الدينيّة؛ أي أنّ للعلم الدنيويّ صفةً العالميّة والكونيّة، مُتحرّراً من قيود النّصّ الدينيّ، والرؤية الكونيّة؛ فالعلاقة المرسومة بينهما علاقة عرضيّة.

2. النظرية الأخرى:

وهي النظرية التي تقول: إنّ العلوم، أو المعارف الدنيويّة غير مستقلةً استقلالاً تامّاً عن المعارف الدينيّة، أو البُعد الفلسفيّ للعام؛ أي ليس للعلم الدنيويّ صفةً العالميّة والكونيّة؛ فالعلاقة المرسومة بينهما علاقة طوليّة. ومن ثمّ، لا يُمكن بسط العلوم بوصفها علومًا كونيّةً بريئةً من الأبعاد الكليّة والقيميّة.

بين العلم الدينيّ والعلم العلمانيّ: بيان تصوّريّ للمفاهيم المُنبثقة

1. العلم العلمانيّ:

تعدّدت المصطلحات حول التسمية التي تُطلق على «العلوم» بمفهومها المعاصر في مقابل العلم الدينيّ على أُسس القطيعة بينهما انطلاقاً من مناهج وأدوات وأساليب كلّ منهما في التحقيق والإنتاج المعرفيّ؛ لقد فرض الغرب الحضاريّ والفكريّ، بما أنتجه من علوم ومعارف، وبما تركه من بصمات التبعية الثقافيّة والسياسيّة خارج حدوده، فرض رؤاه المنهجية عبّر التسلّل إلى العقل الجمعيّ للأنظمة التربويّة الحاكمة في مختلف المؤسسات الاجتماعيّة: الأسرة، والمؤسسات الدينيّة، والمؤسسات الإعلاميّة، والمؤسسات التربويّة والتعليميّة على مختلف مستوياتها، شبكات التّواصل الافتراضيّة وغيرها من التكتّلات المجتمعيّة والأدوات والآليات التّواصلية.

على أنّه يُقصد بالعلم العلمانيّ¹ العلوم ونتائجها، سواء العلوم الطبيعيّة، أو الإنسانيّة، أو الفلسفيّة، بناءً على المناهج العلميّة التجريبيّة (المادّيّة)، التي تستند

1- يُمكن عدّ تسميات أخرى مرادفة لمصطلح العلم العلمانيّ من قبيل: العلوم الحديثة،

العلوم التجريبيّة، العلوم المعاصرة.

إلى رؤية كونية تستبعد النَّصَّ والثَّقافة الدِّينيَّتين في فهم الإنسان للحياة وللوجود؛ إذ اختزلَ الوجود ببعده الحسِّي المباشر، واهتمَّ الإنسان في «الآن»؛ أي في «الآن»، فتقلَّص اهتمامه ونظره على العالم «هنا»، بعيداً من: من أين؟ وإلى أين؟ ومن ثمَّ، فإنَّ أنصار العلم العلماني استندوا إلى رؤية كونية كليَّة تضع عالم الغيب جانباً؛ ما جعلهم يهتمون بالأخلاق الدُّنيويَّة، وجعلهم أسرى عبثيَّة الوجود والغايات، واستعاضوا عن المعنويَّات لمصلحة «ميكانيكيَّة» العالم. لذلك، تغيَّرت ملامح الوجود والحياة والقيم، كما تغيَّرت الرُّؤية الكليَّة الحاكمة عليها؛ «لأنَّ الفرضيَّة والسِّياق الاختباري الذي يتحرَّك العلم في إطاره لا يتمتَّعان بقيمة دائمة»¹.

لا بُدَّ، في هذا الإطار، من التَّمييز العلمي بين مصطلحي: العلوم الطَّبِيعيَّة، والعلوم التَّجريبية؛ فالأولى: تُعنى بدراسة الطَّبِيعَة Nature بكلِّ موضوعاتها؛ والأخرى: أعمَّ من الأولى؛ إذ تشمل العلوم الطَّبِيعيَّة، إضافة إلى ما اصطُح عليه بالعلوم الإنسانيَّة: الاجتماعيَّة والنفسية والتربويَّة وغيرها من العلوم التي تدرس الإنسان. لذلك، نرى، ومن المنظور الغربيِّ الوضعيِّ الوحيدة الرُّويويَّة، والاختزال المنهجيِّ التَّجريبِي في النَّظر إلى العلوم الطَّبِيعيَّة والإنسانيَّة، على قاعدة «التَّكْميم» (من الكم). بناءً على ذلك، فإنَّ السِّياقات الرُّويويَّة التي فرضتها الحضارة الغربيَّة حصرت مفهوم العلم بالجانب التَّجريبِي.

2. العلم الديني:

بغضِّ النَّظر عن تقسيمات العلوم المُعتمَدة من قبل الفلاسفة والمُفكِّرين الإسلاميِّين قديماً؛ ما يعيننا، في حدود هذا البحث، المعنى الاصطلاحيِّ المُتجدِّد والمعاصر لما فهمه الباحثون المسلمون المعاصرون، بالاستفادة من تراث هؤلاء الفلاسفة والمُفكِّرين قديماً وحديثاً، من مصطلح «العلم الديني»².

يُقصد بالعلم الدينيِّ تحكيم الرُّؤية الإلهيَّة في مختلف العلوم ومناهجها، سواء منها العلوم الطَّبِيعيَّة، أو الإنسانيَّة، أو العقليَّة، أو العرفانيَّة، أو العلوم الآليَّة؛ بمعنى

1- مهدي كلشني، قضايا إسلاميَّة معاصرة: من العلم العلماني إلى العلم الديني، ترجمة سرمد الطائي، مراجعة: صادق العبادي، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع دار الهادي، بيروت، 2003م، ص 14.

2- خسرو باقري، فلسفة التربية والتعليم الإسلاميَّة، ترجمة ونشر مركز الأبحاث التربويَّة، دار البلاغة، بيروت، 2014م، ص 249-255.

الاشتغال بالعلوم عن موقفٍ إيمانيٍّ بالله سبحانه وتعالى، لا يختزلُ العالمَ ببعده المادّي، ويستبطن هديّة الوجود، ويلتزم نظاماً أخلاقياً قيماً بعيداً من النفعيّة والأنائيّة. ولا نعني بالعلم الدينيّ إلغاء البحث العلميّ المعاصر ومناهجه وأدواته وأساليبه، وعدّ القرآن الكريم والسُنّة النبويّة الشريفة مرجعيّةً مباشرةً لبحوث العلوم الطّبيعيّة.

العلاقة بين العلم والدين في المنظور العلمانيّ الحدائثيّ وما بعده

تُمثّل العلوم، بحسب النظرة الحدائثيّة، كيّاناً يتّسم بالعلميّة والتّجرّد والموضوعيّة في قراءة العالم الموضوعيّ، وهي بذلك تستقلّ استقلالاً تامّاً عن الدين ومعارفه المؤسّمة بالأدلجة، وعدم الموضوعيّة بكونها لا تتّسم بالعلميّة؛ بل هي شأن ذاتيّ؛ أي أنّ للعلوم صفة العالميّة والكونيّة، وأنّ للدين صفة المحليّة التّراثيّة؛ فالعلاقة بينهما علاقة استقلال وصراع وتناقض في الموضوعات والمناهج؛ ومن ثمّ، فإنّ أيّاً منهما لا يمارس أدنى تأثيرٍ على الآخر¹، وأنّ التّسبب بينهما نسبة التّباين التّام. إنّ المفارقة، التي يُمكن أن نقع عليها، هي أنّ أنصار التّراثيّة والتّمييز بين الدينيّ واللّادينيّ لم تستحوذ على رؤى المُفكرين الغربيّين العلمانيّين فحسب؛ بل دخلت إلى عمق التّفكير عند بعض الإسلاميين المعاصرين (أو حتى بعض العلماء التّراثيين القدامى)، وإن بطريقة غير مباشرة، أو غير قاصدة للأبعاد العلمانيّة والحدائثيّة الغربيّة.

1. التّراثيّة الحدائثيّة وما بعدها في رسم العلاقة بين الدينيّ واللّادينيّ:

أخذت العلاقة بين الدينيّ (تعاليم الكنيسة) واللّادينيّ (العلميّ بحسب المعنى والسّياق الغربيّين) شكلاً مُتوتّراً ومتناقضاً، بلغ أوجه في القطيعة المنهجية بينهما، وبروز الأسئلة المحوريّة في طريق الوصول إلى الحقيقة في الغرب مع صعود نجم العلوم التجريبيّة والرياضيّة، ومع ظهور علماء، أمثال: غاليلو وديكارت ونيوتن؛ حيث وُلد وتطوّر العلم الحديث بشقيّه: التجريبيّ، والرياضيّ؛ وأعطى المنهجان الرياضيّ والتجريبيّ أبعاداً علميّة ميكانيكيّة، أدت إلى ضعف وإقصاء المناهج الباحثة عن الغايات في قراءة الظواهر الطّبيعيّة ووصفها. ويصف إيان بربور² Ian

1- مهدي كلشني، قضايا إسلاميّة معاصرة: من العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ، مصدر سابق، 9-5.

2- إيان بربور (1923) Ian G. Barbour (2013 م): فيزيائيّ، وأستاذ جامعيّ أمريكيّ. ←

Issues (1923م - 2013م) Brabour العلاقة بين الدين والعلم في مُقدّمة كتابه: on Religion & Science : إنها على طرفي نقيض وفصل منهجيّ تامّ بينهما لأسباب تعود إلى تاريخ العلاقة بين الكنيسة والعلم لعدة قرون خلت حول تفسير علاقة كلٍّ من الله والإنسان بالطبيعة؛ من خلال صياغة الإجابات على أسئلة من قبيل: هل الإنسان مجرد آلة ميكانيكية بيو كيميائية مُعقّدة؟ وكيف يتصرّف الله إذا كان العالم خاضعاً للقوانين؟

لقد كان المنطق المنهجيّ السائد تاريخياً أنّ طرق تحقيق المسائل الدينية تختلف اختلافاً جذرياً عمّا هو رائج في تحقيق القضايا العلميّة؛ إذ إنّ طبيعة القضايا الدينية طبيعة كليّة في حين أنّ القضايا العلميّة ذات طبيعة تقنيّة موضوعيّة يقينيّة لا شأن لها بالغايات؛ هذا الجو التاريخي، وبحكم غلبة النظريّة العلميّة على النظريّة الدينيّة، اللّاعلميّة بحسب الرؤية الحداثيّة، حرّض علماء الطّبيعة على جعل النّظريّات العلميّة أصولاً كونيّة Cosmic، تتمتع بنظّم وأنساق فلسفيّة كليّة، مثل نظريّة الارتقاء والتطوّر بوصفها شاهداً على الإلحاد.

لقد تطوّرت الرؤية الحداثيّة إلى العلم خلال القرن العشرين الميلاديّ في تأطير العلوم ضمن سياق منطقيّ مجرد عامّ في عصر الحداثة، يرى أنّ الاكتشاف العلميّ وتسويغاته تتمتع بالحسّ المنطقيّ العامّ؛ إلّا أنّ الاهتمام اليوم في عصر «ما بعد الحداثة»، بدأ يزداد بالمقاربات التّاريخيّة والسّياقيّة والاجتماعيّة للعلم؛ حيث تعرّضت إنجازات المناهج والطّرق العلميّة للنّقد بوصفها مبادئ منطقيّة وخطوات، أو عمليّات procedures عالميّة، لمصلحة ما يُسمّى الباراديم paradigms ، أو السّياقيّة الاجتماعيّة¹.

من هنا، تطوّرت مفاهيم فلسفة العلوم في إطار الباراديم التي ركزت على

← ولد في العاصمة الصّينيّة بكين. أمضى دراسته في مجال الفيزياء في بريطانيا، ثمّ واصلها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حتّى نال شهادة الدكتوراة في الفيزياء سنة 1950م. ثمّ قاده شغفه بعلم اللاهوت إلى جامعة ييل، ليحصل هناك على شهادة في علم اللاهوت في العام 1956م، ليشغل بعدها بالتّدريس والتّحقيق في جامعة كارلتون. توفي سنة 2013م بالجلطة الدماغيّة، عن عمر ناهز التسعين عامّاً، تاركاً وراءه تراثاً كبيراً للمجتمعين: العلميّ، والدينيّ. (المعرب).

1- SIMON BLACKBURN, Oxford Dictionary of Philosophy, 2nd Edition, Trinity College, 2015, P. 861.

الأسئلة التقدّية للعلوم لاكتشاف مناهجها، ونتائجها، وصحة افتراضاتها حول العالم، واكتشاف المنطلقات المنطقية المزعومة لتلك المناهج والأساليب من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين الدليل evidence والفرضية hypothesis؟ إلى أيّ درجة يمكن للدّعاءات العلمية أن تتطابق مع بيانات الملاحظة observational data؟ ما كيفية ارتباط معنى النتائج العلمية المفترضة ومحتواها الوثيق بالميتافيزيقا؟ ما طبيعة القوانين العلمية؟ ما مدى القيمة المعرفية للنظريات العلمية للأمر غير القابلة للملاحظة¹؟

لقد فرض عصر «ما بعد الحدث» وقائع جديدة لم يعد بالإمكان تجاوزها؛ ترتبط تلك الوقائع بما وصل إليه الإنسان المعاصر من أزمات وتحديات اجتماعية، وقيمية، وسياسية، واقتصادية، وعولمة ثقافية، وفرضتها الرأسمالية المتأخرة، أو الليبرالية المتوحشة. تميّز مفكرو عصر «ما بعد الحدث» الغربيون باتخاذهم موقفاً شكياً Skeptic نحو السرديات والأيدولوجيات الحدائثة التقليدية، كما اتّجاه ما سُمّي بعقلانية عصر الأنوار، وتناولوا مسألة الحقيقة من زاوية السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية، ورفضوا المبدأ الحدائتي بحصرية الحقيقة الموضوعية والواقعية بالعلم.

وضع جان فرنسوا ليوتارد Jean Francois Lyotard في كتابه: The Post Modern Condition: A Report on Knowledge، أسس نظريته على أن الحقيقة متوقّفة على شروط تاريخية واجتماعية أكثر ممّا هي كونية ومُطلقة؛ فالحقيقة دائماً جزئية؛ فلم تعدّ الحقيقة محاولة حكاية المعطيات العلمية عن الواقع الموضوعي حكاية كونية مطلقاً.

طوّرت النظرية البراغماتية كلامها حول الحقيقة التي أخذت شكلاً متقدماً في عصر ما بعد الحدث، ويُعدّ ريتشارد رورتي (Richard Rorty)² أحد رُوّادها

1- ROBERT AUDI, the Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd Edition, Cambridge University Press, 1999, P. 700.

2- ريتشارد رورتي (1931- 2007) (Richard Rorty)، فيلسوف أميركي، براغماتي، ما بعد تحليلي، عمل في جامعات: Princeton, Virginia, and Stanford. ينكر المناهج الفلسفية التمثيلية القائمة على مبدأ «مرآة الطبيعة». هو من رُوّاد البراغماتية الجديدة، القائمة على المنفعة والعقد الاجتماعي بفعل التجربة الاجتماعية الحسية. رفض العقل الفلسفي الكليّ اليقيني الكانطي، ودمج بين البراغماتية والطبيعانية، التي تتخذ من العلم أداة لليبرالية. ←

الآن. فأصل المبدأ لدى المذهب الذرائعي ليس إدراك الواقع كما هو على الشكل اليقيني، أو النسبي، أو المثالي، فهو خارج تلك الصورة بالتمام، وليس إيجاد نظام فلسفي معرفي تمثيلي هدفه إثبات، أو إبطال مزاعم معرفية تشكل تمثلات للواقع؛ إنما المبدأ، أو المُحرِّك للحقيقة هو الفائدة، أو المنفعة العملية، فريتشارد رورتي يعلن في عصر ما بعد الحداثة: «آن الأوان للتوقف عن إلقاء الأنظمة، والانخراط في عمل تفريق «المعطي» عن الإضافات الذاتية التي ينشئها العقل»¹، فالمنهج المعرفي لإدراك الحقيقة يجب إبعاده من كل المنظومات التقليدية التي يُحكيها العقل بفعل إضافاته للواقع، سواء كانت كانطية، أو ديكارتية، أو غيرها، حيث العالم لم يعد أسير التقليد القائل بالتماس الواقع، وموضوعية العلم، ولم تعد الحقيقة أمراً ساكناً؛ بل متحرِّكاً بالتجربة الاجتماعية، ومحاكاة المنفعة العامة للوجود الإنساني الاجتماعي، وإبعاد الميتافيزيقا بكل أشكالها، حيث إنَّ «الحديث عن كائنات عقلية هو حديث عن نزعات سلوكية»². ومن ثمَّ، التحرُّر ممَّا سمَّاه الفلاسفة عبر القرون السابقة «المنظومة» لمصلحة «اللامنظومة».

بناءً على ما تقدّم، لم تعد العلاقة بين الدين والعلم في عصر «ما بعد الحداثة» علاقة تناقضية تماماً، قائمة على القطيعة المطلقة؛ حيث تبنى الكثير من مفكرى الغرب موقفاً أقل حدة من الدين، وإن لم يكن لدوافع تصبّ في مصلحة الدين منهجياً وقيماً؛ إذ إنَّ الغرب ما زال عموماً يميّز بين القضايا ذات الطابع الديني والأخرى غير الدينية لأسباب منهجية باقية في المدى المنظور؛ إلا أن ما يحصل - في حد ذاته - يشكل موقفاً متراجعاً، وإن كانت مسوغاته من الناحية العملية تصبّ في مصلحة الفكر الديني نظراً إلى عدم قدرة مفكرى عصر «ما بعد الحداثة» تجاوز السياقات التاريخية والسياسية لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم في الغرب، وإغفال الأبعاد الفطرية والنفسية للشعور الديني المتأصل في الوجود

← أشهر كتبه وأهمها، هو الكتاب الذي اتّخذناه مرجعاً في هذا البحث وهو «Philosophy and the Mirror of the Nature»؛ أي ما تعريبه: «الفلسفة ومرآة الطبيعة».
بتصرّف عن موقع ويكيبيديا: www.wikipedia.org.

1- Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of the Nature, New Jersey, Princeton University, 1980, p.133.

2 Ibid., p.17.

الإنساني. إنَّ المتغيّرات والتحدّيات التي فُرِضت على المُعطيات العلميّة بحكم الأبعاد غير العلميّة، بالمعنى التجريبيّ، للوجود الإنسانيّ، وما نتج منه من أزمات تتعلّق بهذا الوجود غير الماديّ والتجريبيّ، فرض كلّ ذلك إعادةً في القراءتين: المنهجية، والتاريخية لطبيعة العلاقة بين الدينيّ واللادينيّ.

لقد تغيّرت النظرة نحو العلوم الطّبيعيّة اليوم، حتّى من قبل هؤلاء الطّبيعيين (الماديّين)؛ فلم يعد متوقّعا من العلوم الطّبيعيّة أن تقوم بأدوار، مثل: إطلاق رؤية كونية، أو فلسفة للحياة؛ إذ لم يعد التحقيق العلميّ ولا المُعطيات التجريبيّة قادرةً على تأكيد القضايا الدينيّة، أو نفيها¹. فمنهج التجربة أصبح غير مفيد حتّى في الكثير من البحوث الطّبيعيّة المُعقّدة، مثل: العمل في المعطيات الفيزيائيّة الحديثة، فكيف تكون لها السّلطة في تحقيق القضايا الدينيّة؟!؛ لذلك، أُعلن سقوط تلك القطيعة المعرفيّة بين الدين والعلم وإن بشكل نسبيّ وجزئيّ. ومن هنا، فإنّ فكرة تقديس العلم وتأليهه، بمعناه التجريبيّ، قد سقطت، وإن لم تكن لمصلحة الدين وقضاياها بشكل كليّ.

هناك رأي علميّ يؤكّد أنّ التعميمات، أو الاستنتاجات العلميّة لا تُمثّل حكايةً حقيقيّةً يقينيّةً عن العالم؛ بل هي من قبيل الإنشاءات²؛ لذلك، فإنّ القوانين العلميّة لا تعكس، بالضرورة، الواقع التجريبيّ الحسيّ على الوجه اليقينيّ. ومن ثمّ، لم تعد لمناهج العلوم صفةً موضوعيّةً، أضف إلى أنّ تلك المناهج نفسها تتعرّض للنقض بحكم عملها في المتغيّرات التي يحددها العالم. ومن ثمّ، تخضع لمبدأ الاختيار Selectivity لقياس العلاقة بينها؛ ما يؤكّد الطابع الذاتي لها.

لذلك، يطرح بربور أنموذجًا لتحديد العلاقة بين الدين والعلم قائمًا على اللّغة التّكامليّة³ Complementary Language بوصفها نقطة انطلاق، وأن لا تقوم على الاستقلال والقطيعة؛ حيث يمكن أن تسهم تلك المحاولة في تجنب أخطاء التاريخ، وأن تؤدّي تلك المقاربة بكلّ من الطّبيعيين والأهوتيين إلى التخلّي عن ادّعاءات الحصريّة المنهجية Reductionism والعلميّة للحقيقة.

1- IAN G., BARBOUR, Issues on Religion & Science, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1996, p. 2.

2- IAN G., BARBOUR, Issues on Religion & Science, Ibid, p. 3.

3- Ibid, p. 3-6.

صحيحٌ أن هناك نوعاً من الفصل والاختلاف بين القضايا الدينية والعلمية التجريبية، بحسب إيان بربور، إلا أنه لا يجب أن تقوم علاقة الطلاق النهائي بينهما؛ بل يمكن إقامة نوع من الحوار لأسباب عديدة:

1. على الرغم من الانفصال بينهما إلا أن توازياً بارزاً في طريقيهما ومناهجهما؛ حيث يُمكن أن يقوم ذلك التوازن على قاعدة التفاعل بين التجربة وتفسيرها من خلال استخدام النماذج Models، والمقارنات أو الأقيسة Analogy، كما من خلال التحيزات Involvement الشخصية في كلٍّ من العلم والدين التي قد تختلف في الدرجة؛ إذ لا يكون للذات تعارض تام Dichotomy مع الموضوع، كما يمكن إبعاد العوامل الذاتية في مسائل العلم والدين.

2. العمل على إيجاد رؤية كونية متكاملة Integrated World View، أو ما يُسمى «المنظورات المتكاملة» Complementary Perspectives، يستخدم كلاهما مقولات ميتافيزيقيا.

3. هناك ضرورة، ومن منظور علمي، أن تقوم رؤية جديدة عن الطبيعة تختلف عن النظرة الميكانيكية الآلية تقرر إعادة النظر بأفكارنا عن علاقة الله بالطبيعة، بحكم تغيير الصورة الحاكمة على الطبيعة من حالة الثبات إلى وضعيّة الديناميكي لها، بفعل التحوّلات العلميّة الكبرى حول العالم الطبيعيّ، مثل رفض، أو نقض نظرية التطور، والتحوّل الفيزيائيّ من مرحلة التقليديّة إلى مرحلة الفيزياء الحديثة والنسبية؛ ما يؤكد نظرية «الخلق المستمر» Continuity Creation، التي هي قضية فلسفية دينية في صلب التفلسف الإسلاميّ تصف كيفية ارتباط العالم الطبيعيّ بما هو وراء الطبيعة.

إن الكثير من القضايا العلميّة، أو الفلسفية تؤكد إمكانية العلاقة التكاملية بين البحوث الطبيعيّة والفلسفية والدينية، وفي مقدمة تلك القضايا قضية الحركة الجوهرية الذاتية في الطبيعة لتصل إلى مرتبة الروحانية والتأله؛ وهذا النوع من القضايا فيه تجاوزٌ لكثير من الرؤى التقليديّة لكلٍّ من العلم وفلسفة الدين.

فكما حصل التطور في النظر إلى المعطيات العلميّة بفعل تطوّر الأدوات والوسائل العلميّة، كذلك وصل التطور في فلسفة الدين إلى تغيير الكثير من الرؤى الفلسفية التي كان يُعتقد على أنّها من داخل النص والفكر الدينيين، مثل: قضية ثنائية الوجود الإنسانيّ بين جوهر مادّي هو البدن، وجوهر روحانيّ هو النفس، كما

أمن ديكارت وابن سينا؛ ما مهّد للفكر الإنسانيّ القطيعة بين الدينيّ واللادينيّ. إن تطوّر العلوم والمناهج، وإن اكتشاف الإنسان من خلال التجربة أنّ هناك نوعاً من العلاقة بين البدن والنفس لم تعد قائمة على الثنائيّة، وإن عدم تفسير الوجود الإنسانيّ تفسيراً تقنياً كيميائياً، كل ذلك أدى إلى الاعتراف بأنّ الشعور النفسيّ الإنسانيّ فيه جنة بيولوجيّة، وأنّ الشعور الدينيّ مرتبط، لا محالة، بالوجود النّفسانيّ للإنسان. لذلك، لا يُمكن إنكار العلاقة بين الجنبتين: الماديّة وغير الماديّة من الإنسان؛ ما يجب أن ينعكس في مناهج العلم والدين في مرحلة تكاملية.

2. الثنائيّة في رسم العلاقة بين الدينيّ واللادينيّ عند بعض الإسلاميين:

أ. بعض الإسلاميين القدامى:

لقد تكرّس الفصل بين ما هو دينيّ وغير دينيّ عند بعض الأعلام في سياق الفكر الإسلاميّ قديماً؛ فمع تدهور العلوم الطّبيعيّة والعقليّة في القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي، سيطر المنهج الأشعريّ؛ ما أدى إلى تقسيم العلوم إلى عقليّة وشرعيّة، أو برهانيّة ونقليّة؛ ما أوقع هؤلاء الأعلام في تبني الثنائيّة في فهم العلاقة بين الدين والعلوم والعقل؛ ومن ثمّ، إهمال العلل الوسيطة، مثل: قوانين الطّبيعة، أو قوانين العقل؛ فكانت المُحصّلة أنّ وصلوا، عن علم، أو عدمه، إلى النتيجة الآتية: الله هو مصدر النقل وعلومه، أمّا مصدر الفلسفة والبرهان فهو الإنسان؛ وبما أنّ الله هو العلة الأولى للأشياء بما فيها الطّبيعة، فلا داعي للاهتمام بعلوم الطّبيعة، أو العقل.

فالغزالي، على سبيل المثال، رأى أنّ: «الطّبيعيّات، فالحقّ فيها مشوب بالباطل، والصّواب فيها مشتبّه بالخطأ، فلا يُمكن عليها بغالب ومغلوب»¹؛ يقول الغزالي ما فحواه، في ما يرتبط بالعلوم الرياضيّة، على الرّغم من أنّ علميّ: الحساب، والهندسة (الرياضيّات) يشحذان الذّهن، ويقويان النّفس، فإننا نمنع من تعاطيها لما تتضمّنه من تبعات ومحاذير؛ ومع أنّها لا تتضمّن مذاهب فاسدة تتعلّق بأمر الدين، ولكنّي أخشى أنّ تؤدّي إلى ذلك. ويقول في «المنقذ من الضّلال»: «أمّا الرياضيّة فتتعلّق بعلم الحساب والهندسة، وعلم هيئة العالم، وليس يتعلّق شيء منها بالأمر الدينيّة: نفيّاً أو إثباتاً؛ بل هي أمور برهانيّة لا سبيل إلى مُجادثتها بعد فهمها ومعرفتها...

1- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م،

فيحسن بسبب ذلك الاعتقاد بالفلاسفة، فيحسب أنّ جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم... فقلّ مَنْ يخوض فيها إلا وينخلع من الدين»¹.

كما يقول ابن تيمية: «العلم الموروث عن النبي هو الذي يستحقّ أن يُسمّى علماً، وما سواه، إمّا أن يكون علماً فلا يكون نافعا، وإمّا أن لا يكون علماً، وإنّ سُمّي به، ولئن كان علماً نافعا، فلا بدّ أن يكون في ميراث محمد»². إضافة إلى ما ورد عن ابن خلدون في مُقدّمته: «مسائل الطّبيعيّات لا تهّمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب علينا تركها»³.

يبدو أنّ ما فكّر به بعض هؤلاء الأعلام، في محاولة لتنزيه الدين وحفظه عن الأغيار الباطلة التي صنّفوها خارج إطار الدين وعلومه، قد أوقع التفكير الديني، عموماً، في محذور رفض تلك الأغيار الباطلة (بحسب دعوهم)، وإبعادها من كل ما هو إلهي وديني؛ ما جعل هذا الأنموذج الفكري أنموذجاً علمانياً من الناحية العمليّة.

لذلك، رأينا، بعد النهضة الغربيّة الحديثة في القرون الأخيرة، كيف تمّ رفضُ الدين ومقولاته ونصوصه الأصليّة والتراثيّة، سواءً على مستوى العهدين: القديم والجديد، أو على صعيد القرآن الكريم. لقد كان ذلك الرفض هو المقولة المركزيّة في التفكير الغربيّ العلمانيّ الحداثيّ؛ نحن هنا لا نلقي باللأئمة على ما ينتجه المفكّرون الإسلاميون التّراثيون القدامى، وما يُمكن أن تستثمر به الثقافة العلمانيّة من الهنات في التّراث الدينيّ؛ إلاّ أنّه لا يمكننا، في الوقت نفسه، أن نغفل عمّا قد يكون أوجد حافزاً للتفكير العلمانيّ في ما يراه من عدم قدرة الفكر الدينيّ على متابعة التطوّر الفكريّ الإنسانيّ على مستوى التّجديد في العلوم ومناهجها المتعدّدة.

ب. بعض الإسلاميين المعاصرين:

أمّا حديثاً، فيعتقد بعض المُفكرين الإسلاميين المعاصرين أنّ التّطوّر العلميّ

1- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تصحيح: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1358هـ، ص96-98.

2- ذبيح الله صفا، تاريخ المعقول في الحضارة الإسلاميّة، جامعة طهران، طهران، 1951م، ص149-131.

3- ابن خلدون، مُقدّمة ابن خلدون، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ص516.

والتّقنيّ بخلفيّاته التجريبيّة، الذي هو ميزة غربيّة معاصرة، لا علاقة له بالأساس الفلسفيّ والمعرفيّ؛ على أساس أنّ تلك العلوم تتّصف بالعالميّة، ولا هويّة محدّدة لها؛ لأنّ العلوم التجريبيّة لها منهجها الخاصّ المتمثّل بالتّجربة، بعيداً من المنظومات المعرفيّة والقيميّة الحاكمة في المجتمعات العلميّة الغربيّة. وعليه، تتبدّد الخصوصيّة الإنسانيّة للجماعات.

فالسير أحمد خان في الهند (1817م - 1898م) اعتقد أنّ تخلف المسلمين نابعٌ من رفضهم معطيات العقل وتسليمهم الأعمى للتّقليّات، وأنّه لا بُدّ من تفسير أصول الإسلام على ضوء العلم الحديث.

كما ظهر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مفكرون، بفعل حملة نابليون على الشرق، تأثّروا بظاهرة العلوم الحديثة الغربيّة، مهّدت الطريق لبروز التّيّار العلمانيّ في الشرق، وتهميش الفكر الدينيّ.

اعتقد جمال الدين الأفغاني أنّ العلم الغربيّ الحديث غير مُرتبط بالبعد الثقافيّ للغرب، مُفنداً مقولة تقسيم العلم إلى: علوم المسلمين، وعلوم الإفرنجية، ومعتقداً بضرورة انتساب البشر إلى العلم وليس العكس؛ فكيف يُمكن الجمع بين إقبال المسلمين على علوم أرسطو، ورفض علوم نيوتن وغاليليو، مُعتقداً أنّ الإسلام أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة¹. إلّا أنّ الأفغاني، كما هو حال محمد عبده ورشيد رضا، قد أيد العلم الحديث في الإطار الإسلاميّ للدّفاع عن الدين، وإنّ لم يكن بالعمق المطلوب.

كما وسم رفاة الطهطاوي العلوم التّطبيقية العمليّة في الغرب «بالمحايدة»، على الرّغم من تمييزه بين علوم الغرب التّطبيقية، وبين ديانته الوضعيّة وفلسفته اللّادينيّة؛ حيث دعا إلى التّلمذ على الغرب في العلوم التّطبيقية العمليّة بوصفها «مُشتركاً إنسانياً عامّاً»، مع رفض ثقافته وفلسفته وقانونه الوضعيّ، بوصفها «خصوصيّة حضاريّة»².

1- مهدي كلشني، قضايا إسلاميّة معاصرة: من العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ، مصدر سابق، ص38 وما بعدها.
وجمال الدين الأفغاني، الجماليّات، جمعها: لطف الله خان أسد آبادي، خاور للنشر، طهران، ص95.

2- محمد عمارة، الانتماء الحضاريّ: للغرب؟ أم للإسلام؟ نهضة مصر، القاهرة، 2009م، ص20.

قال الطهطاوي: «يتسنى للشرق أن يلحق بركاب الغرب»¹. وهذا زكي نجيب محمود أبرز دعاة الفلسفة الوضعيّة في العالم العربيّ، يرى أنه لا ينبغي في عصر العلم أن نواصل مثل أسلافنا اتّخاذ الوحي مرجعيّة معرفيّة؛ بل على الفيلسوف المعاصر أن يتبع المنهج التجريبيّ، ورفض الأصول الميتافيزيقية، وإقصاء الدين عن ميدان العلم.

3. بعض نتائج الثنائيّة بين ما هو دينيّ ولا دينيّ:

إنّ أبرز ما يُمكن ملاحظته على صعيد النتائج في التحليل العلميّ للازدواجيّة بين العلوم والدين في الغرب، وبين العلوم والدين في الشرق، هو الآتي:

1. اشتراك الرؤيتين في النتيجة العمليّة؛ أي الفصل بين ما هو دينيّ وما هو غير دينيّ (من نتائج العلمانيّة)، زمنيّ وروحيّ.

2. اشتراك الرؤيتين في تبنيّ «القطيعة» مع الدين؛ لحساب الدين في الشرق، ولحساب العلم في الغرب.

3. تخلف العلوم في الشرق، والابتعاد من المعنويّة والروحانيّة في الغرب (معنى الرُوحانيّة في الغرب هو ما يرتبط بعلم النفس الحديث، وليس ما يرتبط بالرُوحانيّة الدينيّة).

4. استبعاد العقلانيّة من المنظومة الدينيّة الجامعة في الشرق، فاكتساب المعارف الدينيّة ليست بحاجة إلى الاستعانة بالعقل؛ واستبعاد النصّ الدينيّ من المنظومة العلمانيّة في الغرب، فاكتساب المعارف العلميّة ليست بحاجة إلى الاستعانة بالله.

وقد نتج من ذلك تبعات عديدة، منها:

1. المغالاة في النزعة العلميّة، واعتقاد العلم قادرًا على حلّ المشكلات جميعها في جميع المجالات، على أساس أنّ العلم بديل من الفلسفة ومن الدين؛ فله الشرعيّة في رسم حدود العلم والفلسفة والدين جميعها، ورفض التفكير الشمولي للدين والفلسفة.

2. انقصاص في مسألة الهويّة: إذ إنّ النتائج العلميّة الهائلة في الغرب والرّفاهية التي ميّزت الحياة الفرديّة للإنسان الغربيّ؛ أدت بالمجتمعات والمفكرين المسلمين إلى عدّ العلم حلًّا كليًّا لهم، بديلًا من الأبعاد الحضاريّة الإسلاميّة، ما أدّى إلى عدّ الدين عقبةً أمامهم في التّطوّر، انطلاقًا من

1- زكي الميلاد، الفكر الإسلاميّ بين التّأصيل والتّجديد، دار الصفوة، بيروت، 1994، ص 83.

مشاعر المغلوب أمام الغالب: الدوئيّة الحضاريّة

3. تعميم النسبيّة في فهم الدين (العقائد والأصول)، دون العودة إلى المناهج الأصلية، واعتماد المناهج الغربيّة كما يقول طه عبد الرحمن؛ مع إنكار العديد من الحقائق، منها:
 - عدم اتفاق أهل العلم في الكثير من القضايا العلميّة (نظريّة التطوُّر والارتقاء...)، الشكّ في المنهج التجريبيّ ذاته.
 - التغيّر المُستمرّ في القوانين العلميّة ذاتها.
 - التفسيرات الفلسفيّة المتعدّدة لنتائج العلوم التجريبيّة، يؤدي إلى عدم عدّ العلم أمراً مُطلقاً كونياً.

أشكال العلاقة بين العلم والدين من منظور إسلاميٍّ معاصر

يعتقد بعض الإسلاميين المعاصرين أنّ العلاقة بين العلوم والدين ومعارفه غير مستقلّة استقلالاً تامّاً، وأنّ كلّاً منهما يمارس تأثيراً على الآخر. ومن ثمّ، تكون النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص مُطلقاً؛ فالعلوم لا يُمكن فصلها، أو انتزاعها من بُعديّتها: الفلسفيّ والمعرفيّ العام، حيث يبنى النصّ الدينيّ والمعارف المبنية عليه أطر تلك الرُّؤية الكلّيّة ومبانيها للعالم والوجود.

لذلك، لا تُمثّل العلوم كياناً يتسمّ بالعلميّة والتجرّد والموضوعيّة في قراءة العالم الموضوعيّ، بعيداً من المنظومة الفكرية والقيميّة الحاكمة، وهي لا تكتسب صفة الموضوعيّة والعلميّة؛ بمعنى محاكاتها للواقع الموضوعيّ.

1. مقارنة سيد حسين نصر:

رفض سيد حسين نصر الطاعة العمياء للعلم والتقنيّة الغربيّتين، وسجّل نقضاً ضمنياً صريحاً للنظام القيميّ للعلوم المعاصرة، والتي أعطاه تسمياتٍ أخرى، من قبيل: العلم العلمانيّ، العلوم الحديثة، العلوم الغربيّة؛ حيث بحث المسألة تحت عنوان: «الرُّؤية الكونيّة الإسلاميّة والعلم الحديث»¹، وعالج «العلاقة بين النظام

1- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المُفكرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْنَة العلوم، إعداد حميد رضا الحسني ومهدي علي بور ومحمد تقّي الأبطحي، ترجمة عبد الكريم الجنابي، مركز المصطفى (ص) العالميّ للترجمة والنشر، قم، 1431هـ/ 2010م، ص25-30.

القيمي وبين العلم الحديث» مُسَجَّلًا أَنَّ جِيلًا مِنْ الفلاسفة والنقاد الغربيين قد أوضحوا باستدلالات وبراهين قاطعة أَنَّ العلم الغربي، كغيره من العلوم، يركز على نظام قيميٍّ خاصٍّ، ورؤية كونية تمتد جذورها في الافتراضات الخاصة في مجال ماهية الواقعية المادية. فقد رأى سيد نصر، ضرورة دراسة الأسس الفلسفية للعلم الحديث حسب الرؤية الإسلامية؛ كي تتمكن وبشكل دقيق بيان ماهية النظام القيمي للعلم الحديث المُنسجم مع المسلمين ورؤاهم الأصيلة، وكيف أن ذلك النظام القيمي يتعارض، أو يكمل، أو يهدد النظام القيمي الإسلامي، المُتكى على الوحي الإلهي والعقل القطعي، وليس مجرد صورة إنسانية للعلم.

ركز سيد نصر رؤيته اتجاه العلوم الحديثة بحلّتها الغربية بنقض الرؤية الفلسفية الكلية الحاكمة ورفضها على تلك العلوم، المنغمسة كليًا في عالم المادية والطبيعية Nature، مُنكرة الأبعاد القدسية والمعنوية للطبيعية، رافضة لأي نوع من الربط والعلاقة بين ما هو إلهي مقدس وبين ما هو مادي مُدنس، المصطلح المُنتج بناءً على حسابات وسياقات تاريخية لطبيعة العلاقة بين علمانية الحداثة الغربية والكنيسة. فكانت النتيجة إقصاء كليًا للمنظومة الفكرية الدينية عن ساحة العلمية والموضوعية، واستقلالاً تاماً لكل ما هو علمي عن طبيعة البحوث الدينية.

اعتقد سيد نصر أن المشكلة الأساسية في تناول العلوم الحديثة هي في الأبعاد القيميّة والأخلاقية التي تحكم تلك العلوم؛ فلا يمكن الاستفادة من تلك العلوم، من الناحيتين: النظرية، والعملية؛ وما يرتبط بها من تقنيات وتكنولوجيات مُنتجة دون النظر إلى ما أفرزته المعطيات العلمية من منظومات اجتماعية واقتصادية وسياسية، فإذا أردنا، مثلاً، الأخذ بالمُعطيات التقنية التي أوصلتنا إلى استخدام الهاتف ووسائل التواصل الحديثة، فلا يمكننا فصلها عن طبيعة التغيرات الاجتماعية والأسرية، وغيرها من المسائل المرتبطة بالحياة الإنسانية، وما رافقها من تغيير في القوانين والعادات والتقاليد والأعراف في مختلف المجتمعات الإنسانية، التي سقطت في تبني أنماط الحياة الغربية دون تكلف.

إن مسألة توريد العلم من حضارة إلى أخرى، أو من مجتمع إلى آخر، لا يمكن فهمها إلا في السياقات الحضارية والثقافية والاجتماعية لعملية الانتقال تلك؛ فقد جرى توريد العلم، بمعناه الغربي العلماني، إلى العالم، بمن فيه العالم الإسلامي: العربي وغير العربي، في إطار من الهيمنة السياسية والثقافية الغربية التي اعتمدت

العلاقة الوثيقة بين الثقافة والسُّلطة؛ فكان أن استقبلته الأمم الأخرى في جوٍّ من الدُّونيّة دون أيّ تمحيص وروية. كلُّ ما في الأمر أنه بدى لتلك الأمم أن الخير والتّقدّم حاصلين، لا محالة، عبّر الأخذ بالعلم الغربيّ كيفما كان، حيث كانت النتيجة الخلط الكبير بين النظرة إلى العلم بوصفه وسيلةً، أو هدفاً يستتبعه التّبعيّة الحضاريّة والثّقافيّة؛ لذلك، لا يؤيّد سيد نصر فكرة: «أنّ المزيد من العلم يعني المزيد من القوّة»¹؛ إذ يعتقد أنّ تلك العقليّة الشّائعة في العالم الإسلاميّ هي في غاية الخطورة.

يُميّز سيد نصر بين النّاحيتين: النظرية والعملية لأخذ العلم الغربيّ، ولكن هل يُمكن، فعلاً ومن الناحية العمليّة، تحقيق هذا التمييز، وتجزئة الاستفادة العمليّة من العلم دون الوقوع في فخّ الأبعاد الرُّؤيويّة؛ فالعلم الغربيّ «يمتلك بُعداً شيطانيّاً يُدمّر معظم الجوّ الرُّوحيّ في داخل الفرد وخارجه»² على الرّغم من تقديمه الكثير من المنافع؛ فالإشكاليّة الرّئيسة تبقى: «عندما يكون الفرد مُتبنياً للنظرة الكونيّة التكنولوجيّة، حيث تحظى كلّ مشكلة بحلٍّ تكنولوجيّ»³؛ ما يعني الأخذ بالبعد الميكانيكيّ، لا القيميّ الإنسانيّ العام؛ إذ يجب الحفاظ على البعد الرُّوحيّ في النّظر إلى التكنولوجيا واستخداماتها، والعمل على تحقيق التّكامل بين وجوه العلوم الصناعيّة والطبّ وغيرها؛ لكي يتمّ: «التغلّب بشكل تدريجيّ على تلك الثّنائيّة»⁴. لذلك، يرى سيد نصر أنّ: «الاكتساب الكامل للعلم الغربيّ لا يتمّ إلا من خلال الإيمان برؤيته الكونيّة»⁵؛ ما يُحتّم على الأمم المستوردة لذلك العلم أن تلتفت إلى خطورة التجزئة والثّنائيّة بين العلم الغربيّ، أو العلمانيّ والقيم الحاكمة عليه؛ وكمثال على ذلك اليابان وتبعيتها للغرب الذي أوقعها في مأزق الانسحاب الحضاريّ، وكما هو حاصلٌ في بلاد العرب والمسلمين الواقعة تحت تأثير عوامل

1- نصر، سيد حسين، فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالتّورات العلميّة، مجلة الاستغراب، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، بيروت، العدد 13، خريف 2018، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص 19.

3- المصدر نفسه، ص 20.

4- المصدر نفسه، ص 23.

5- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْنَة العلوم، مصدر سابق، ص 31.

الجدب وسحر الغرب بالرفاهية والتقدم الماديّين والظاهريّين، والانسحاق الحضاريّ أمامه نتيجة تأليه العلم الغربيّ، وما ترتّب عليه من عوامل الجذب والدهشة؛ فإذا ألقينا نظرة على العالم، بما فيه العالم الإسلاميّ، فإننا سنجد حالة التمجيد والترنيم بمحامد العلم والتكنولوجيا المعاصرَيْن.

بناءً عليه، يستنتج سيد نصر أن مَنْ يعتقد بإمكانية امتلاك العلم المعاصر وقواه التكنولوجيّة القادم من الغرب، وبأنه سوف يبقى في الوقت عينه بشكل أصيل ضمن الرؤية الإسلاميّة، فهو كمنّ يحلمّ بالمستحيل، كم هو حال محمد علي باشا، والأفغاني، ومحمد عبده¹.

إذا درسنا السّياقات التاريخيّة والحضاريّة التي تعبّر عن خلالها العلوم العلمانيّة خارج حدودها الغربيّة لألفينا عدم التّكافؤ في العلاقة والتفاعل بين ما هو غربيّ وبين ما هو غير غربيّ؛ إذ العلاقة تسودها علاقة الغالب (أمة الغرب) والمغلوب (أمم غير الغرب) التي يصف طبيعتها ونتائجها ابن خلدون في الكتاب الأول من «مقدمته» المَعنون: «طبيعة العمران»، في الباب الثاني «العمران البدوي»، في الفصل الثالث والعشرون، من أنّ المغلوب مولع أبداً بالاقتراء بالغالب في شعاره، وزيّه، ونخلته، وسائر أحواله، وعوائده، على أساس أنّ المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه، وفي اتّخاذها وأشكالها؛ بل وفي سائر أحواله².

لذلك، لا نرى من الأمر دهشةً عندما ندرك أنّ: «بعض مظاهر الحضارة الإسلاميّة قُضي عليها ليس بوساطة الأوروبيّين فحسب؛ وإنّما بوساطة التّجديديّين من المسلمين»³؛ لأن ذلك من عوائد المغلوبين، خصوصاً إذا أضفنا إلى ذلك سحر الغرب، وحالة والانهزام النفسيّ والمعنويّ التي تأخذ شكل الإفراط في التقليد الأعمى، وعدم الشعور بقوة الثقافة الذاتيّة الإسلاميّة في حضراتنا العلميّة والثقافيّة والفكريّة، وما بُنيت عليه مناهج تلك الحاضرات العلميّة المغلوبة.

1- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالثورات العلميّة، مصدر سابق، ص 34.

2- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، عن طبعة باريس 1858م، مكتبة لبنان، بيروت، 1992م، ص 266-267.

3- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْئنة العلوم، مصدر سابق، ص 31.

فإذا ألقينا نظرةً موضوعيّةً على السّياسات الحاكمة في معظم الدول الإسلاميّة التي أخذت العلوم الغربيّة دون الأخذ في الحِسبان الأبعاد الحضاريّة الذاتيّة، فإننا نلاحظ عدم تطوُّر تلك الدول؛ بل تحوّلت تلك الدول وشعوبها إلى أفراد وجماعاتٍ مستهْلَكةٍ للسَّلع والعلوم والفنون الغربيّة التي تنتجها الآلة الغربيّة بكلِّ أنواعها. انظر وَضْع الجامعات ومراكز العلم والارتباط السطحي بالعلم وإنتاجه، فهو لا يُشكّل هدفاً لتلك الدول؛ فتلك المؤسّسات، التي تعيش على ما يفرضه الغرب من أنواع إنتاج البحوث، لا تُشكّل شيئاً في عالم التنمية الخاصّة بتلك الدول؛ فنرى كلَّ وجوه التقليد والسّطحيّة في الإنتاج العلميّ.

ما الذي جعل بعض أصحاب التّخصّصات الجامعيّة العالية من الملاكات العلميّة، في مختلف المجالات، ممّن تخرّجوا في الجامعات الغربيّة من أبناء العالمين: العربيّ، والإسلاميّ؛ ما الذي جعلهم يفكرون وفقاً لرؤى غربيّة علمانيّة، وإنّ بطريقة لاواعية، ترى في الدين عائقاً أمام التّقدّم الحضاريّ، وأنّه لا يمتلك القدرة والقابليّة على الخوض في مناهج التفكير والعقلانيّة؟ نحن نجد هؤلاء «يحملون نزعةً علميّةً عميقةً، ويُمكن القول إنهم يتمسّكون بها تقريباً كاعتقاد دينيّ»¹؛ أليست المناهج والبرامج التي خضعوا لها في أثناء مرحلة الدراسة، وما تخترنه من غايات وأهداف ظاهرة وخفيّة هي التي أسهمت إسهاماً فعّالاً في ذلك؟ لذلك، يقول سيد حسين نصر: «إنّ الإنسان المُتَمَسِّم بالتّقوى الفرديّة يلجأ إلى الموهبة العظيمة للإيمان... ولكنّه من النّاحية الفكرية يرى نفسه منفصلاً عن العالم الفكريّ التقليديّ للإسلام، فيعكف على نقده بكونه إسلاماً غير واقعيّ»²؛ إنّ فعل النزعة العلميّة المعاصرة وقدرتها تجعل من العالم المُتلقيّ، حتّى لو كان مُتديّناً من النّاحية الفكرية، أو الفلسفية، تجعله يتجنّب البُعد الروحيّ في أيّ من ملاحظاته، أو حساباته الماديّة³، ولا يتّصل بكيفيّة نظرتّه إلى دُنيا الطّبيعة، حيث تتمّ دراسة

1- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالتّورات العلميّة، مصدر سابق، ص 21.

2- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكّرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دُيُنّة العلوم، مصدر سابق، ص 32.

3- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالتّورات العلميّة، مصدر سابق، ص 33.

الطبيعة بشكل مُجرّد عن حقيقة الله.

فالمشكلة على اتّجاهين:

الاتّجاه الأول: عدم وجود رؤية كونيّة واضحة تُشكّل مظلةً ومنظورًا تدخل عبْرَه كلّ العلوم الغربيّة الوافدة؛

الاتّجاه الآخر: انهيار منظومة العلوم المُتعلّقة بالإنسان وفهم حقيقة الإنسان من منظور دينيٍّ إسلاميٍّ يُشكّل غطاءً يستر الانحراف في الوافد من العلوم المُتعلّقة بفهم الإنسان وحقيقته بحسب النّظرة الغربيّة.

يرى سيد نصر أن: «تلك الرّؤية الكونيّة ينبغي أخذها من الحقيقة الكامنة في جوف القرآن الكريم والحديث بوساطة المُفسّرين التّقليديّين الذين شرحوا ودوّنوا الجوانب التّعليميّة والفكريّة للتّصوّف والعلوم الإسلاميّة ذاتها من خلال ما بعد الطّبيعة والكوزموغرافيا الإسلاميّة»¹.

ينظر سيد نصر بكثير من الحذر والرّيبة إلى الجهود المبذولة في سبيل الرّؤية الثّنائيّة في العلاقة بين الدينيّ واللا دينيّ، حيث اعتقد أن تحديث الإسلام في الإمبراطوريّة العثمانيّة التي أصدرت مراسيم تحديث القانون الإسلاميّ، وكذلك في إيران خلال الاستعمار الأوروبيّ والثّورة الدستوريّة في العام 1906م، وأنّ الجهود الكبيرة التي وُضعت لإقرار السّلطة الدينيّة للأمة، إضافة إلى دعوات محمد عبده لاستخدام العقل، وجمال الدين الأفغاني لتوحيد الأمة الإسلاميّة، والسيد أحمد خان في الهند لتكريس العلاقة بين العلوم والنّص الدينيّ على قاعدة الانسجام؛ كلّ ذلك لم يؤدّ إلى النّتائج المرجّوة من طبيعة النّظرة إلى العلوم المعاصرة، وكيفيّة دمجها في الإطار الرّؤيويّ الإسلاميّ، الأمر الذي لم يمنع، في القرن العشرين أتا تورك من وُضع نهاية للخلافة العثمانيّة 1922م، والأخذ بالعلمانيّة. ويشير سيد نصر، في هذا الإطار، إلى أنّ محمد إقبال نفسه كان متأثّرًا بالفلسفة الغربيّة، وخصوصًا الألمانيّة منها.

كما أدّت عوامل عدّة دورًا بارزًا في غياب الرّؤية الكلّيّة للعلوم الحديثة، بعد الحرب العالميّة الثّانية، من قبيل انتشار الاشتراكيّة بفعل الحداثيين العرب والإيرانيين حتّى سقوط الاتّحاد السوفياتي، ومحاولات الجمع بين الإسلام

1- سيد حسين نصر وجمعٌ من أبرز المفكّرين، العلم في إطار الدين: آراء وملاحظات حول دَيْئنة العلوم، مصدر سابق، ص 32.

والماركسيّة إلى أن أتى عصر العولمة الثقافيّة، وانتشرت الثقافة الغربيّة، وخصوصاً الأميركيّة، ودخلت في مختلف نواحي الحياة في المجتمعات الإسلاميّة عبر ثورة الاتّصالات والتكنولوجيا؛ حيث يواجه العالم الإسلاميّ اليوم العديد من المشكلات والتّحديات، وفي مقدّمها التّحدّي الأكبر للعلمانيّة، علي الرّغم من أن العالم الإسلاميّ ما زال يستلهم أصالة تقاليد الدينيّة والحقائق التي سيّرت مصيره منذ نزول الوحي القرآنيّ على حساب مركزيّة التوحيد الألوهي، وضرورة العيش على وفق معاييرها على هذه الأرض¹.

إلا أن كلّ ذلك لم يمنع سيد نصر من التّفاؤل، ولو بحذر، من أن جهوداً جديدة تُضاف في الاتجاه الصحيح لطبيعة العلاقة بين العلوم والدين؛ فهو يرى أن هناك بعض التجارب النّاجحة، التي يقوم بها بعض العلماء بشكل مستقل عن الحكومات، تحصل حالياً في إيران، وماليزيا، وباكستان، وتركيا، والقسم الإسلامي من الهند، على شكل وحدات صغيرة يؤمّل منها أن تحقّق العديد من الإنجازات².

2. مقارنة جوادى آملي:

يرى العلامة جوادى آملي أن العلاقة بين الدينيّ واللا دينيّ، بحسب الاصطلاح الشائع للتمييز الحادّ والعرضي بينهما، هي علاقة طويلة من حيث الوجود؛ والمعرفة التي تحصل عند الإنسان تتّبع لمرتبته الوجوديّة النّاتجة من سلوكه العلميّ والعمليّ؛ فإذا فعل سلوكه العلميّ والعمليّ أدرك قوانين الطّبيعة والتّجربة، وإذا تجرّد أكثر في ذلك السلوك أدرك قوانين العقل، وإذا ارتقى في المعنويّة والروحانيّة أدرك ما فوق الطّبيعة والعقل.

والإنسان كلّ لا يتجزأ من حيث وحدته الجوهريّة، وهو يستبطن كلّ قواه الإدراكيّة في عالم من البساطة والتّجرّد؛ فقواه الإدراكيّة الطّبيعيّة (الماديّة) والعقليّة والروحانيّة ترتبط ارتباطاً طويلاً، لا تغيب عن بعضها ولا تتجزأ كالمادّة، تُهيمن فيها القوى العُلّيا في التّجرّد على القوى الدُّنيا في التّجرّد. وبناءً على ذلك، فإنّ الدينيّ واللا دينيّ، على مستوى الإدراك والمعرفة، هما أمران اعتباريان، وإنّهما مرتبتان من مراتب الوجود؛ وحيث إنّ مصدر الدين هو العالم الأعلى، فإنّ نصّه

1- Hossein Nasr, Seyyed, Islam: Religion, History and Civilization, Ibid, P. 183-186.

2- سيد حسين نصر، فضاء الإسلام أوسع من أن يضيق بالتّورات العلميّة، مصدر سابق، ص 26-27.

مشرفٌ معرفيًا على العالم المادّي المحسوس، ويمتدّ ذلك ليشمل العوالم الأخرى، الأوسع وجودًا من عالم الطبيعة.

لذلك، فإنّ العلم مراتب طولية يتبع العالم في تكامله؛ إذ العالم يُبدع المعرفة إبداعًا ذاتيًا، والعالم جوهرٌ نوعيٌ واحدٌ (لا ثنائي) تتطوّر المعرفة عنده طولياً؛ ما يؤدي إلى القول بوحدة العلوم؛ وحدة العلوم من وحدة النفس على الرّغم من تفاوت المعرفة في الكمال والتجرّد؛ وحيث إنّ العلم أمر وجودي، فالنفس تترقى وجودياً عبّر المعرفة بحسب كليتها (أي قدرتها على الجمع)، أو جزئيتها: «التفاوت الوجودي بين الكلّي والشخصي؛ أي إنّ الفرق بين الكلّي والشخصي في نحو وجودهما الواقعي، لا أنّ التّمايز بينهما في طريقة الإدراك فحسب؛ بل يختلفان بشكل كامل من ناحية الإدراك، ومن ناحية المُدرّك، ومن ناحية المُدرّك»¹.

إنّ الفعاليّات الإدراكيّة، بحسب ما تقدّم عند الأملي، سواء كانت فعاليّات تجريبية، أم عقلية، أم رياضية، هي جزء من الدين على المستوى المنهجيّ والنتائج؛ وإذا كان لا يوجد مكان للدين في المنهج التجريبيّ، أو العقليّ، فإننا نرى مكاناً للمنهج التجريبيّ والعقليّ في الدين؛ بل لا يتمّ الدين إلّا بأدوات المعرفة وقواها جميعاً.

نعم، تُشكّل العلوم التجريبية أدنى مستوى من المعرفة على الرّغم من أهمّيتها وعظمتها في حياة الإنسان بما تُوفّره له من الرفاهية والراحة المادّية، إلّا أنّها تبقى في مستوى تلبية الحاجات الإنسانيّة القريبة والسريعة والزائلة. ومع ذلك، فإنّ العامل في مجال العلوم التجريبية إنّما يقوم في بيان ماهية فعل الله تعالى في عالم المادّة. لذلك، فعمله يندرج في زمرة المسائل والقضايا الدينيّة. إنّ قضايا العلوم التجريبية وإنّ لم يكن لها علاقةٌ بسعادة الإنسان الأخروية، ولا تُعدّ جزءاً من العقائد الدينيّة من هذه الناحية، إلّا أنّها تُؤدّي دور الكاشف عن فعل الله تعالى تدخل في دائرة الدين الجامع: «إنّ دراسة ذلك النّوع من المطالب ستكون جزءاً من العلوم الدينيّة، على الرّغم من عدم كونها جزءاً من العقائد، ولا يترتّب عليها أثرٌ فقهيّ خاص»².

1- عبد الله الجواديّ الأملي، نظريّة المعرفة في القرآن، دار الإسراء، بيروت، 1417هـ/1996م، ص 48.

2- عبد الحسين خسروبناه؛ و قاسم بابائي، العلم الدينيّ عند الشيخ جواديّ الأملي: قراءة في الهوية والمساح، مصدر سابق، ص 208.

إنّ العلم الصائب هو تفسير للخلق والفعل الإلهيين، وما كان تفسيراً وبياناً لفعل الله فهو إلهيٌّ حتمًا، وإن كان المُدرِك لا يفهم تلك الحقيقة، مُتصوِّراً أن خلقه الله هي الطبيعة. ومن هنا، فإنّ العلوم في بداية نشأتها إلهية فقط، وفي بقائها واستمرارها توفر أرضية إلهية، أو إلحادية بحسب مُنطلق المشتغل بها¹. يقول العلامة الأملي: «إنّ المعرفة الصحيحة للنظام العيني للعالم (الطبيعة) علم ديني؛ لأن مبدأها الفاعلي هو الله سبحانه الذي تنشأ منه جميع النعم العلميّة والعينيّة... ولها الحجية في علم أصول الفقه، ووجوب الطاعة في علم الفقه... كل ذلك علامة ودليل على كون مثل هذه المعرفة دينية»².

هذا الإطار التأصيلي الإلهي للعلوم التجريبيّة، وكونها جزءاً حقيقيّاً من المعرفة الدينيّة؛ يسمح لمتلقّي تلك العلوم، وفقاً لتلك البنية، في بناء خلفيّة ثقافيّة معرفيّة كليّة تنظر إلى الحقائق، أو المعطيات العلميّة التجريبيّة في سياقها الأعلى من المادّة والطبيعة، وتضعها على بناءٍ متين من الانسجام مع باقي أجزاء العالم المادّي وغير المادّي، دون أن تختزل البعد الطّبيعي فيها. فعندئذٍ تميّز القيمة الأخلاقيّة لتلك العلوم، وتخرج من حصريّة واختزاليّة كونها وسيلةً لتحقيق الرغبات الشخصيّة فحسب.

أما في حال تمّ دمج الثقافة الإنسانيّة في إطار من الطّبيعيّة والميكانيكيّة البحتة؛ فعندئذٍ تكون القيمة الأخلاقيّة قيمةً نفعيّةً فردانيّة، الأمر الذي طبعت فيه العلمانيّة الغربيّة، وخصوصاً الليبراليّة الجديدة، أو الرأسماليّة المتأخّرة، القيمة الخلقية للسلوك الإنساني، على مستوى الثقافة والفن والاقتصاد والسياسة والاجتماع؛ حيث أصبحت تلك الثقافة تُمثّل استجابةً لأزمات وتحديات إنسانيّة عامّة تطوّرت بفعل عوامل تاريخيّة، بوصفها كارثةً وتقدّمًا في آن معاً؛ تبلورت فيها أشدّ الدوافع الثقافيّة تنافراً واختلافاً، تجلّت في الثقافة الجديدة: في السينما التجاريّة، والموسيقى، الثقافة المُعمّمة أو التجاريّة. لقد أطلق دانييل بل Daniel bell³ على مجتمع تلك

1- عبد الحسين خسروبنه، وقاسم بابائي، العلم الديني عند الشيخ جوادي الأملي، مصدر سابق، ص 217.

2- عبد الله الأملي، تسنيم في تفسير القرآن، تعريب عبد المطلب رضا، تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الإسراء، قم، 1431هـ/2010م، ج1، ص 242.

3- دانييل بل (1919-2011م) هو عالم اجتماع أميركي، عُرف بكتاباتاته حول «المجتمع ما بعد الصناعي»، أهم أعماله الفكرية:

الثقافة اسم «المجتمع ما بعد الصناعي»، الذي عادة ما يُطلق عليه أسماء أخرى، من قبيل: المجتمع الاستهلاكي، ومجتمع وسائل الإعلام، ومجتمع المعلومات، والمجتمع الإلكتروني، أو مجتمع التكنولوجيا المتطورة¹. كانت كل تلك العناوين محاولة لتحصيل الإنسان السعادة واللذة المباشرتين، أو تعميم ثقافة الـ Fast Food في كل الحاجات الإنسانية.

لم ينكر العلامة الأملي ما للحاجات المادية عند الإنسان من تأثير وأهميّة، فلإنسان أبعادٌ وحاجات ماديّة محسوسة سريعة؛ اعتقد العلامة أنّ الأنبياء جاؤوا: «ودعوا إلى تهيئة العلم الطبيعي بوصفه وسيلة لتأمين السعادة، وذلك العلم الذي هو زاد طريق الوحي يعطي ذلك العلم الطبيعي النور والحريّة، ويجعل الإنسان العالم عارفاً بكيفية الاستفادة من ذلك العلم، وكيفية تطبيق ذلك العلم»²؛ فلا فصل ولا تناقض بين العلوم الماديّة التي توفر الرفاهية والسعادة للحاجات السريعة، وبين إيمان الإنسان بالمعنويّة والروحانيّة، التي تجعله أقدر على استخدام تلك العلوم الماديّة والاستفادة منها في كل أبعاد الوجود الإنساني.

على هذا الأساس، فإنّ دائرة العلوم التجريبية تقتصر على مجرد الأمور المحسوسة، ولا يمكن أن تنظر بشأن الأمور الميتافيزيقية وما وراء الطبيعية، والخارجة من نطاق التجربة، لا سلباً ولا إيجاباً؛ إنّ لغة التجربة ليست لغة حصرية، ولا يمكنها الادعاء بأن منشأ التحقق منحصر بالعلّة التي تمّ العثور عليها؛ وذلك لعدم انتفاء احتمال أن تكون هناك علّة ميتافيزيقية أيضاً. ولكنّ يمكن تصوّر وقوع التعارض بين الدليل النقلي والدليل العقلي، كما يقع التعارض أحياناً بين الدليلين الثقليين، فيتمّ الرجوع لرفع التعارض إلى طرق العلاج المذكورة في علم أصول الفقه.

يرى العلامة الأملي أنّ: «العقل واقع في مقابل النّقل، وليس مقابل الدين؛ لأنّ الموضوع الديني تارة يُستنبط من العقل وحده، وتارة من النّقل فقط، وأحياناً يُستنبط من مجموع العقل والنّقل»³؛ «فالعقل من مصادر الدين، وهو إلى جانب

1- فريديريك جيمسون، ما بعد الحداثة: المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخّرة، ترجمة أحمد حسان، مجلّة الجراد، آذار 1994، ص 117.

2- عبد الله الجواد الأملي، الوحي والنّبوة في القرآن، دار الصفوة، بيروت، 1994م، ص 26.

3- عبد الله الأملي، تسنيم في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج 1، ص 237.

النصّ التّقلي يُعدّ مصدرًا من مصادر استنباط الفتاوى الدينيّة¹ لذلك: «إنّ حصر الدين في النصوص النقلية، وإخراج العقل ومبادئه البرهانية من دائرة الدين، توقّع تأييده من قبل النصّ التّقلي ليس صحيحًا»². «كما أنّ في الاستنباط من النصّ التّقلي يقع أحيانًا الانحراف... كذلك في الاستفادة من النصّ العقلي يوجد أحيانًا مثل ذلك الانحراف»³.

ليس هناك من تعارض بين العلم والدين، وإنّ أصل التّعارض منتفٍ؛ لأنّ العلم ثمرة العقل، وإنّ العقل، مثل النقل، يندرج ضمن مجموعة المعرفة الدينيّة، وكما أنّ القضايا الدينيّة تُعدّ ضلعًا من أضلاع المعرفة الدينيّة، فإنّ القضايا العقليّة بدورها تُمثّل جزءًا آخر من هندسة المعرفة الدينيّة؛ بمعنى أنّ للمعرفة الدينيّة مجموعتين، وهما: العقل؛ والنقل. وعلى هذا الأساس، يكون افتراض التّعارض بين القسم والمقسم منتفياً من الناحية العقليّة⁴.

لقد وضع العلامة الأملي رؤيةً متكاملةً للوجود بأبعاده الماديّة (الطبيعيّة) والعقليّة والقُدسيّة، انطوت على نظريّة في المعرفة ترى كلّ أنحاء الوجود ومراتبه بوصفها مصادر للمعرفة؛ فلا يُمكن التّجزئة في الوجود، كما لا يُمكن التّجزئة في المعرفة من حيث المصادر والقيمة. فللطبيعة وظيفتها ودورها، وللعقل مكانته، وللوحي معارفه وقُدسيّته؛ فلا الطّبيعة تتعارض مع العقل والوحي، ولا العقل نقيض الوحي والطبيعة، ولا الوحي يتعارض مع الطبيعة والعقل؛ بل كلّ ذلك في انسجام ووحدة في الوجود من حيث المنشأ والمآل. وبناءً على ذلك، تكون العلوم الحديثة (التجريبيّة) وما يتّصل بها من أنواع التقنيّات والمنهجيات المُنتجة لها، كما تكون العلوم العقليّة المنبثقة عن أدواتها وأساليبها ومنهجياتها، إضافةً إلى العلوم المرتبطة بالدين ومعارفه ومناهجه؛ تكون كلّ تلك العلوم في إطار من الوحدة التكامليّة في قراءة الواقع الموضوعي للوجود في كلّ أبعاده.

لذلك، لا نتوقّع، بحسب النّظر الأملي، إهمالاً، أو رفضاً للعلوم الحديثة الغربيّة

1- عبدالله الأملي، تسنيم في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص 238.

2- المصدر نفسه، ج1، ص 252.

3- المصدر نفسه، ج1، ص 238.

4- عبد الحسين خسروبنه؛ وقاسم بابائي، العلم الدينيّ عند الشيخ جواديّ الأملي: قراءة في الهوية والمساح، مصدر سابق، ص 219.

إلا في سياق تبني الحداثة الغربية لاستقلالها الفلسفي والمعرفي والرؤيوي عن ساحة البعدين: العقلي الاستدلالي، والوحياني. من هنا، نظر الآملي بكل إيجابية إلى العلوم الحديثة: الطبيعية والإنسانية والفلسفية بعد أن أقام صرحاً تأصيلياً فلسفياً ومعرفياً ودينياً، يُقوّم من خلاله تلك العلوم من حيث النتائج والمناهج، ويبني الأسس الجديدة لإطار حضاريٍّ معاصر، يُشكل منطلقاً متيناً لبناء العلوم والمناهج للتشكلات الاجتماعية والتربوية المعاصرة.

الخاتمة

هل انتهت، فعلاً، الحصرية المنهجية Reductionism في عدّ العلوم الحديثة الغربية المنشأ، سواء كانت علومًا طبيعية أم علومًا إنسانية، والتي سيطرت على فكر الحداثة، واتّسمت بالصّبغة الكونية واليقين الموضوعي عن العالم، في كونها المنظور الوحيد في تشخيص الواقع الموضوعي؟ وهل يُمكن للدين، بنصوصه وتراثه، في زمن المعاصرة، أن يملأ الفراغ المنهجي الذي حلّ بفعل التغيرات الفكرية، والسّياقات الاجتماعية والتاريخية؟

أدرك بعض مفكري الغرب في عصر «ما بعد الحداثة» حجم التّحديات والأزمات العالمية التي ظهرت نتيجة إقصاء الدين عن مسرح الحياة الإنسانية والفكرية والسلوكية. وثبت لديهم، على مستوى المنطلقات الفكرية والمنهجية، أنّ العلوم الحديثة لا تملك الحقّ الحصريّ المطلق والمُقدّس في تشخيص الواقع الموضوعي للأشياء؛ كما تأكّد عندهم أنّ معرفة الإنسان، وإدراك خصائصه الذاتية ومواصفاته العرضية لا تُحسّم فقط في أبعاده الكيميائية والميكانيكية الآلية؛ بل لا بدّ من ملاحظة الجوانب المعنوية والفطرية والدينية المتأصلة فيه.

لكن، وانطلاقاً من الحسّ الموضوعي في رؤية المسائل، لم ينطلق هؤلاء المفكرين «ما بعد الحداثيين»، في رؤاهم من خلفيات ترى في الدين مُنقذاً كلياً لم وقع فيه العالم من تطرّف أفكار الحداثة، خصوصاً في مسألة القطيعة النهائية مع الدين؛ بل يحسن أن نلفت النّظر إلى أنّ مسعاهم كان انطلاقاً من رؤية علمانية في الوقت عينه؛ ما يمكن تأكيده هو اعترافهم الرؤيوي بمختلف التّحديات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية العالمية؛ التّاجمة من تلك القطيعة.

على الرّغم من أنّ مسعى هؤلاء المفكرين لم يكن دينياً؛ إلاّ أنّه يُشكّل، بالحدّ

الأدنى، بدايةً جديدةً في نظرتهم نحو الدين، وإمكانية إسهامه في حلّ التّحدّيات الإنسانية المُستجدة؛ كما أنّ نظرتهم إلى العلوم الحديثة لم تحافظ على مكانتها القدسيّة والكونيّة، حيث جدّد الكثير من الفلاسفة الغربيّين «ما بعد حداثيين» نقدهم لحصريّة المناهج العلميّة، وقالوا بضرورة تناول السّياقات التاريخيّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة للمجتمعات الإنسانيّة وحضاراتها، ونظروا نظرةً إيجابيّة إلى الأديان وتراثها في صياغة الحقيقة الوجوديّة والاجتماعيّة لتلك المجتمعات. ما قدّمناه، في سياق هذا المقال، محاولة في قراءة المنظور الدينيّ من وجهة نظر بعض المُفكرين والفلاسفة الإسلاميين في وضع طروحات فكريّة وفلسفيّة ناضجة في صياغة الحقيقة الموضوعيّة دون إقصاء العلوم؛ بل بتجديد النّظر إليها وفيها، وتأكيدهم أنّ الحقيقة العلميّة المعاصرة وما رافقها من تطوّرات هائلة في التكنولوجيا والتّقنية، ذات المنشأ الغربيّ، لا يمكن استنساخها بعيداً من أبعادها الحضاريّة، الفكريّة، والثّقافيّة، والسلوكيّة، من الناحيتين: النظريّة، والعمليّة؛ بل لا بُدّ من فحصها وهضمها في إطار الرّؤية الفلسفيّة والقيميّة من قبل المجتمعات غير الغربيّة.

ختاماً، لقد رأى بعض الفلاسفة الإسلاميين، وخصوصاً العلامة الجوادي الآملي، أنّ المُعطيات العلميّة المعاصرة بفعل المناهج الماديّة والطّبيعيّة يُمكن رؤيتها والنّظر إليها من زاويتين: الأولى؛ أنّها يجب ألاّ تُشكل حصريّةً في رؤية الواقع الموضوعي؛ بل بوصفها جزءاً من الحقيقة الكلّيّة؛ والأخرى؛ أنّها تُشكل مرتبةً من مراتب الحقيقة الدّينيّة الكلّيّة على حساب أنّ مناهج العلوم التّجريبيّة والطّبيعيّة، إضافة إلى منهجيّ: العقل، والنّقل وخصوصاً الوحي، هي مناهج دينيّة في تحصيل المعرفة، مع ملاحظة العلاقة الطوليّة بين تلك المناهج ومساحة إدراكها للواقع الموضوعي.