

اَعْتِقَاد

لِلدِّرَاسَاتِ الْكَلَامِيَّةِ وَفَلَسَفَةِ الدِّينِ

مجلة فصلية محكمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين



السنة الثانية - العدد (٧)

ربيع ٢٠٢٥ م - ١٤٤٦ هـ

الدِّين - الْعِلْمُ أزمة معرفية مصطنعة

■ **مفتح:** « الدِّين والعِلْمُ في أفق مجتمَع الانتظار

■ **المحور:** « المعرفة العلميَّة والمعرفة الدينيَّة

« المنهج العلمي التجريبي والإيمان بالله

« التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت (عليهم السلام)

« الدِّينُ بين رَيْبِ النَّسْبَةِ وِيقِينِ الْعِلْمِ

« أزمة الأخلاق في العلم الحديث

■ **دراسات وبحوث:** « أصالة الروح: إطلالة على رؤى القرآن والفلاسفة المسلمين

وعلماء الغرب المعاصرين

■ **قراءة في كتاب:** « "العِلْمُ في إطار الدِّين" »

الدين - العلم

أزمة معرفية مصطنعة

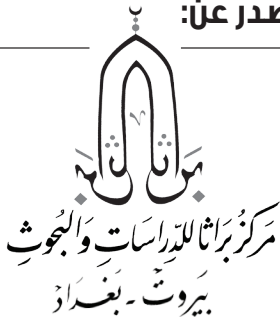
السنة الثانية - العدد (٧): ربيع ٢٠٢٥م - ١٤٤٦هـ

ISSN:

ISSN: 3005-9577
ISSN: 3006-9513

اعتقاد
للدراستات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:



مجلة فصلية محكمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com

Eitiqad.barathacenter.com

Eitiqad.magazine@gmail.com

التابع لجمعية براهثا الثقافية المرخصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

العدد (٧)
ربيع ٢٠٢٥

اعتقاد

لِلدِّرَاسَاتِ الْكَلَامِيَّةِ وَفِلَسَفَةِ الدِّينِ

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين
بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات
المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة
مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز
براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد:
بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 0096176791076

البريد الإلكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

مجلة «اعتقاد للدراسات
الكلامية وفلسفة
الدين» (Eitiqad for
Theology and Religion's
Philosophy Studies). مجلة

فصلية محكمة. تصدر عن
مركز براثا للدراسات والبحوث
في بيروت وبغداد.

وتُعنى المجلة بدراسات
القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم
الكلام وفلسفة الدين.
وهي إذ تقدم الرؤى
المحمدية الأصيلة في هذه
المجالات، فإنها تهتم في
نفس الوقت بمقاربة
الشبهات والإشكاليات
المتعلقة بهذه
الموضوعات، وتناقشها
بمنهج موضوعي عقلاني.

■ المشاركون في هذا العدد:

- شهرام شهرياري (إيران)
- سامر توفيق عجمي (لبنان)
- د. سيد زهير المسيليني (تونس)
- حسين حسن السعلوك (لبنان)
- د. محمد عبد الحفيظ (مصر)
- مهدي غلشني (إيران)
- نبيل علي صالح (سوريا)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالتالي:

١. نشر الثقافة الأصيلة حول القضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشك واللاأدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

الشَّرُّ فِيهِ مُوَاجَهَةُ الْإِيمَانِ
اللَّيْبَرَالِيَّةُ فِيهِ مُوَاجَهَةُ التَّوْحِيدِ

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد - الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ.د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلامية - جامعة بغداد - العراق).
- أ.د. محمد هادي همايون. (الثقافة والاتصال - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربية - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:

الشيخ جلال الدين الصغير

(العراق)

رئيس التحرير:

د. محمد محمود مرتضى

(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:

الشيخ حسين درويش

(لبنان)

المدير المسؤول:

الشيخ سامر عجمي

(لبنان)

المدير الفني:

أ. خالد معماري

(سورية)

التدقيق اللغوي:

د. محمود الحسن

(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:

أ. لينا السقر (انكليزية)

(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلبي (فارسية)

(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)



قواعد النشر في مجلة «اعتقاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فيإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقيّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنية، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبقاً.
- المراسلات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:
رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

خُلُقِيَّاتِ النُّشْرِ

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقومين (المحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقومين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلًا إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقومين

- إن المهمة الرئيسة للمقوم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أن عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:
 - أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.
 - ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.
 - ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

- د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.
- ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وارتباطها.
- و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.
- ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.
- ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.
- ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.
- ي. تحديد درجة حجم البحث.
- ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.
- ل. يحدد المقوم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.
- يحدد المقوم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوم الأول مناقشة البحث مع المقوم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوم.
- تعتمد ملاحظات المقومين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرجه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
 - سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
 - سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
 - في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.
- مثال على نظام شيكاغو المعدل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

● أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

■ عنوان البحث باللغة العربية.

■ اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربياً)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).

■ ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.

■ الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.

■ تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.



تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث):

صاحب البحث الموسوم بـ:

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براءات للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث):

صاحب البحث الموسوم بـ:

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

١٥

■ الدين والعلم في أفق مجتمع الانتظار

د. محمد محمود مرتضى

المحور

٢٧

■ المعرفة العلمية والمعرفة الدينية: التماثل المنهجي وتبعات ذلك

شهرام شهرياري
ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي

٤٩

■ المنهج العلمي التجريبي والإيمان بالله

سامر توفيق عجمي

٦٩

■ التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت (عليهم السلام)

د. سيد زهير المسيليني

٨٩

■ الدين بين ريب النسبية ويقين العلم

حسين حسن السعلوك

١١١

■ أزمة الأخلاق في العلم الحديث

د. محمد عبد الحفيظ

دراسات وأبحاث

■ أصالة الروح: إطلالة على رؤى القرآن والفلاسفة المسلمين ١٣٥

وعلماء الغرب المعاصرين

مهدي غلشني

ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي

قراءة في كتاب

■ "العلم في إطار الدين" ١٥٧

نبيل علي صالح

الدِّين والعِلْم في أفقِ مجتمعِ الانتظار

رئيس التحرير

د. محمد محمود مرتضى

لطالما شكّلت العلاقة بين الدِّين والعِلْم واحدة من القضايا الإشكاليّة التي شغلت الفكر الإنساني؛ حيث طُرحت أسئلة جوهرية عن طبيعة هذه العلاقة: هل هما في حالة صدام دائم، كما تدّعي بعض التيارات الفكرية، أم أنّ هناك تكاملاً بينهما يتيح للإنسان تحقيق فهم أعمق للوجود؟ ولماذا ارتبط الحديث عن العِلْم والدِّين، في كثير من الأحيان، بصراع تاريخي، رغم أنّ الهدف الأسمى لكليهما هو الوصول إلى الحقيقة؟

في السياق الغربي، ارتبطت هذه الإشكاليّة بتاريخ طويل من المواجهة بين المؤسّسة الدِّينية والعُلَماء؛ حيث كانت الكنيسة في العصور الوسطى تفرض سلطتها المطلقة على المعرفة العلميّة، وتمنع أيّ بحث يتعارض مع رؤيتها الكونيّة، ما أدّى إلى نشوء تصوّر يرى أنّ العِلْم والدِّين لا يمكن أن يلتقيا، بل هما نقيضان متصارعان. غير أنّ هذه التجربة التاريخيّة لم تكن بالضرورة قاعدة كونيّة تنطبق على جميع الأديان، وهنا يطرح السؤال: هل ينسحب هذا الصراع على الإسلام أيضاً، أم أنّ العلاقة بين الدِّين والعِلْم في الرؤية الإسلاميّة مختلفة جذرياً؟

في القرآن الكريم، لا نجد أيّ تعارض بين الإيمان بالله والسعي وراء المعرفة العلميّة، بل نجد العكس تماماً؛ حيث يضع القرآن طَلَب العِلْم باعتباره واجباً دينيّاً وخلقياً، ويحثُّ الإنسان على اكتشاف أسرار الكون، والتأمّل في الطبيعة، واستخدام العقل أداة لفهم آيات الله في الوجود. يقول تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١].

لا تمثل هذه الآية مجرد دعوة للنظر العابر، وإنما هي أمر إلهي بالتأمل والتفكير والتحليل، ما يعني أن الدين يحفز على العلم، ويضعه في إطار مفهوم متكامل للمعرفة؛ حيث يكون العلم وسيلة لفهم البنية العميقة للكون وربطها بالحكمة الإلهية.

أولاً: الدين والعلم في الرؤية القرآنية

في الوقت الذي يُنظر فيه إلى العلاقة بين الدين والعلم على أنها علاقة صدامية في بعض الفلسفات الحديثة، نجد أن القرآن الكريم يقدم تصوّرًا مختلفًا تمامًا؛ حيث لا يرى في العلم جزءًا من المسار الطبيعي للإنسان نحو معرفة الله. فالقرآن يدمج بين المعرفة الروحية والمعرفة التجريبية في رؤية متكاملة، تجعل من العلم وسيلة لفهم النظام الإلهي في الكون. ولطالما طرح الفلاسفة والمفكرون سؤالاً جوهرياً: هل الدين والعلم طريقان متوازيان لا يلتقيان أبداً؟ أم أن هناك تكاملاً بينهما؟

في الرؤية القرآنية، العلم هو وسيلة للتقرب من الحقيقة الإلهية. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]. إن الآيات الكونية التي يعرضها القرآن هي إشارات عقلية تستدعي التفكير والتحليل. وهذا يؤكد أن القرآن يشجّع الإنسان على البحث والتدبر والتفكير، مما يدل على أن العلم والدين ليسا نقيضين، وإنما هما وجهان لمعرفة الحقيقة.

ثانياً: القرآن الكريم يقدم نفسه بوصفه مصدراً للمعرفة، لكن ما نوع هذه المعرفة؟

صحيح أن القرآن لا يقدم نفسه كتاباً علمياً بالمعنى التجريبي، لكنه أيضاً لا يقف موقف العداء من العلم، بل هو يوجّه الإنسان نحو البحث والاكتشاف. فهناك نوعان من المعرفة يطرحهما القرآن:

١. المعرفة الغيبية: وهي المعرفة التي تأتي عبر الوحي، وتتعلّق بالمفاهيم الماورائية مثل الحياة بعد الموت، والملائكة، والروح.
٢. المعرفة التجريبية بمعناها العاذم: وهي التي يحصل عليها الإنسان عبر الملاحظة، والتجربة، والاستنتاج العقلي.

يرى القرآن هذين النوعين أنهما مكملان لبعضهما بعضاً؛ حيث تحتاج المعرفة التجريبية إلى مرجعية خلقية، كما تحتاج المعرفة الغيبية إلى أدوات عقلية لفهم أبعادها.

ثالثاً: كيف يربط القرآن بين المعرفة الحسية والمعرفة الإيمانية؟

يمثل القرآن الكريم رؤية متكاملة للعالم؛ حيث لا يقوم على العقل وحده، كما في الفلسفات المادية، ولا على الوحي وحده، كما في بعض الاتجاهات الصوفية المغالية، بل يجمع بين الاثنين في نظام متوازن. يقول الله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧].

تشير هذه الآية إلى أن الاقتصار على المعرفة المادية وحدها يجعل الإنسان ناقصاً في فهمه للوجود، كما أن الاقتصار على البعد الروحي دون الاستفادة من أدوات العلم يؤدي إلى ضعف في بناء الحضارة. ومن هنا، فإن القرآن يدعو إلى تكامل المعرفة الدنيوية والمعرفة العلمية؛ بحيث يكون الإنسان قادراً على التمييز بين الظواهر المادية ومعانيها الروحية، وبين الحقائق العلمية وارتباطها بالنظام الإلهي الشامل.

رابعاً: لماذا وقع الغرب في الصدام بين الدين والعلم؟

حين ننظر إلى التصورات الحديثة التي تحدثت عن صراع بين الدين والعلم، نجد أنها في جوهرها مستمدة من التجربة الأوروبية التي عاشت صداماً عنيفاً بين الكنيسة والعلماء، ما أدى إلى ظهور تيارات فكرية تعتبر الدين عائقاً أمام التقدم العلمي. ولكن هل هذا الصراع هو حتمية تاريخية تنطبق على كل الأديان، أم أنه حالة خاصة بالسياق الأوروبي لا يمكن تعميمها على الإسلام؟

خلال العصور الوسطى، كانت الكنيسة الكاثوليكية تتحكم في الفكر والمعرفة في أوروبا، وكانت تفرض رقابة صارمة على الأبحاث العلمية التي قد تتعارض مع التفسيرات اللاهوتية الرسمية. وكانت هذه السيطرة ناتجة عن تبني الكنيسة فلسفة أرسطية ثابتة؛ حيث اعتبرت بعض القضايا العلمية مثل مركزية الأرض وعدم تحركها جزءاً من العقيدة الدينية، ما أدى إلى اضطهاد العلماء الذين طرحوا أفكاراً تخالف هذه النظرة.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك:

■ اضطرهاد (غاليليو غاليلي-Galileo Galilei) بسبب دعمه لنظرية (كوبرنيكوس- Nicolaus Copernicus) بأن الأرض ليست مركز الكون.

■ محاكمة (جيوردانو برونو-Giordano Bruno) وإعدامه، بسبب تبني أفكار كونيّة تخالف تعاليم الكنيسة.

هذا التوتر بين العلم والدين أدى إلى تأصيل فكرة أن الكنيسة تعيق المعرفة العلميّة، ما مهد الطريق لاحقاً لحركات فكريّة تدعو إلى فصل الدين تماماً عن الحياة العلميّة والفكريّة. ومع دخول أوروبا عصر النهضة، بدأ العلماء والمفكرّون بالتحرّر من الرقابة الكنسيّة، ما أدى إلى نهضة علميّة وفلسفيّة كبرى. لكن نتيجة للصراع الذي سبق، نشأت حالة عدائيّة بين العلم والدين؛ حيث بدأ يُنظر إلى الدين باعتباره بنيّة تقليديّة جامدة تعيق التقدّم العلميّ، وتمنع حُرّيّة البحث والتفكير. وفي القرنين السابع والثامن عشر، قاد فلاسفة مثل (ديكارت- Descartes)، و(سبينوزا- Spinoza)، و(روسو- Rousseau)، و(فولتير- Voltaire) موجة من النقد العنيف للسلطة الدينيّة، داعين إلى عقلانيّة مستقلة عن الدين.

وفي القرن التاسع عشر، جاءت نظريّة (داروين- Charles Darwin) في التطور، التي اعتُبرت تحديّاً مباشراً للنصوص الدينيّة في الكتاب المقدّس، ما زاد من تعميق الهوة بين العلم والدين في الفكر الأوروبيّ.

أما خلال القرن العشرين، فقد عزّزت الماديّة الجدليّة والإلحاد العلمي فكرة أن التفسير العلميّ للكون يُغني عن أيّ تفسير دينيّ، ما أدّى إلى تصاعد الإلحاد بوصفه ظاهرة فكريّة متأثرة بنظريّات علميّة جديدة.

وبعد قرون من الصدام بين الدين والعلم، أصبحت العلّمانيّة في أوروبا بمثابة حلّ وسط يهدف إلى إنهاء هذا النزاع، عبر فصل الدين عن المجال العام، ومنع تأثيره على البحث العلميّ والسياسات الفكريّة. وقد حملت العلّمانيّة ثلاثة مبادئ رئيسة:

■ فصل الدين عن الدولة: بحيث لا تتدخل المؤسّسات الدينيّة في قرارات الحكومات والتعليم.

■ حُرّيّة البحث العلميّ: بحيث لا يكون هناك رقابة دينيّة على الأفكار العلميّة الجديدة.

■ اعتماد المنهج المادي والتجريبي في دراسة العالم: ما أدى إلى استبعاد

التفسيرات الدينية للظواهر الطبيعية.

لكن هذه الرؤية لم تكن خالية من التحيز؛ حيث انتقلت من مجرد فصل الدين عن السياسة إلى محاولة إقصاء أي بُعد ديني من تفسير الواقع، ما أدى إلى ظهور مدارس فكرية ترى أن الدين والعلم نقيضان لا يمكن أن يتكاملا.

خامساً: اختلاف السياق الإسلامي عن السياق الغربي

بينما كان الغرب يعيش هذا الصراع بين العلم والدين، نجد أن التجربة الإسلامية كانت مختلفة تماماً. ففي الحضارة الإسلامية، لم يكن هناك سلطة دينية كهنوتية تتحكم في المعرفة، بل كان هناك تداخل بين العلماء الشرعيين والعلماء التجريبيين، ما جعل العلوم الإسلامية والطبيعية تتطور بشكل متزامن؛ إذ لم تقف النصوص الإسلامية ضد الاكتشافات العلمية، بل إن العلماء المسلمين في العصر الذهبي دمجوا بين الفلسفة والعلم والدين في مشاريع فكرية متكاملة. فالقرآن لم يفرض نموذجاً علمياً محدداً للكون، ولم يقدم فرضيات علمية جامدة، وإنما نجد أنه دعا إلى البحث والتدبر دون أن يضع حدوداً للمعرفة.

لقد كان العلماء المسلمون مثل (ابن الهيثم)، و(الخوارزمي)، و(البيروني)، و(ابن سينا) من رواد العلوم التجريبية، ولم يُنظر إليهم بوصفهم خارجين عن الدين، بل كانوا جزءاً من المنظومة العلمية الإسلامية.

إن الفكرة القائلة بأن الدين والعلم لا يمكن أن يلتقيا هي نتاج تجربة غربية خاصة، وليس بالضرورة حقيقة تنطبق على جميع الأديان.

سادساً: القرآن والعلم بين التحفيز والتوجيه

لطالما كان السؤال عن موقف الدين من العلم محورياً في الجدل الفلسفي والفكري. فبينما يُقدّم الدين أحياناً على أنه قوة محافظة تحد من البحث العلمي، نجد أن القرآن الكريم يقدم نموذجاً مختلفاً تماماً؛ حيث يجعل البحث عن المعرفة جزءاً من الهوية الإيمانية للإنسان، بل يعتبر الجهل من أكبر التهديدات التي يمكن أن تواجه الأمة. فالقرآن لا يضع حدوداً للعلم، لكنه

في الوقت نفسه يوجّهه ليكون أداة للبناء لا للهدم، وللإصلاح لا للإفساد. فحين نستعرض الآيات القرآنية التي تتحدّث عن الكون، والظواهر الطبيعية، والخلق، والحياة، نجد أنّها دائماً تتبع منهجاً تحفيزياً يدعو الإنسان إلى البحث، لا إلى التسليم الأعمى. فالقرآن لا يقدّم تفسيرات مُغلّقة للظواهر الطبيعية، وإنّما يدفع الإنسان نحو التأمل والاستكشاف، واعتبار الكون كتاباً مفتوحاً يستحقّ البحث والتدبّر. يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠]. فهذه الآيات تدعو الإنسان إلى النظر بتمعّن إلى الطبيعة من حوله، والتفكّر في كيفية عمل النظام الكوني. فهي لا تقدّم تفسيراً مباشراً، لكنّها تفتح المجال للعقل الإنسانيّ لبحث ويدرس ويكتشف بنفسه. وهذا ما يجعل القرآن كتاباً معرفياً يدعو إلى إطلاق العنان للعقل كي يبحث عن الحقيقة.

سابعاً: كيف يمنع الدّين الانحرافات الخُلقية للعلم؟

رغم أنّ القرآن يشجّع على البحث العلمي، لكنّه يضع ضوابط خُلقية لحماية العلم من أن يتحوّل إلى أداة تدمير. فالقرآن يدرك أنّ الإنسان، إذا تركّ دون ضوابط، يمكن أن يستخدم العلم لأغراض غير خُلقية، كما حدث في سباق التسلّح النووي، والهندسة الوراثية غير خُلقية، والاستغلال التجاري للعلم. يقول الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وهذا يضعنا أمام قاعدة مُهمّة: ليس كلّ ما هو ممكن علمياً، هو مشروع خُلقياً. فالعلم قد يتيح للإنسان إجراء تجارب على الأجنّة البشريّة، أو تطوير أسلحة دمار شامل، أو التحكم في جينات الإنسان، لكن القرآن يدعو إلى التعامل مع المعرفة بحكمة وأخلاق، كي يكون البحث العلميّ في خدمة الإنسان، لا أداة لإفساده أو استعباده.

ثامناً: القرآن يجعل العلم جزءاً من المشروع الإلهي

عند مراجعة النصوص القرآنية، نجد أنّ القرآن لا يرى العلم عدوّاً للدين، بل جزءاً من المشروع الإلهي للإنسان في الأرض. فالمعرفة وسيلة لفهم دور الإنسان في الوجود، واكتشاف قوانين الكون، والارتباط بالحكمة الإلهية. وبالتالي، فإنّ أيّ حديث عن صراع بين العلم والدين في

الإسلام هو إسقاطٌ لتجربة غربيّة خاصّة، وليس حقيقة موضوعيّة. فالإسلام يجعل التفكير والتدبر والبحث العلمي جزءاً من العبادة، ويعتبر الجهل والتقليد الأعمى من أخطر ما يمكن أن يهدّد الإنسان. ومن هنا، فإنّ النهضة العلميّة في أيّ مجتمع إسلامي لن تتحقّق إلا إذا استعاد هذا المجتمع رؤية القرآن للعلم، وحرّر العقل من الجمود، وربط بين البحث العلمي والأخلاق؛ بحيث يكون العلم وسيلة لبناء الحضارة، لا وسيلة لتدميرها.

تاسعاً: التحديات المعاصرة للعلاقة بين الدين والعلم

مع تطوّر العلوم الحديثة، واتّسع آفاق المعرفة البشريّة، واجهت العلاقة بين الدين والعلم تحديات جديدة لم تكن مطروحة من قبل. فبينما كان الجدل في الماضي عن مدى توافق الحقائق العلميّة مع الرؤى الدينيّة، أصبح السؤال اليوم أكثر تعقيداً: هل يمكن للعلم أن يكون بديلاً عن الدين؟ وهل يحتاج العالم الحديث إلى «قيم دينيّة» لضبط تطوّر العلوم؟ إنّ هذه التحديات لا تقتصر على البعد الفلسفيّ فحسب، وإنّما تمتدّ إلى الممارسات الاجتماعيّة والتطبيقات التكنولوجيّة؛ حيث أصبح التقدّم العلميّ يطرح أسئلة جوهريّة عن الوجود الإنسانيّ، والأخلاق، والغاية من الحياة، ما يجعل من الضروري إعادة النظر في العلاقة بين الدين والعلم في العصر الحديث.

عاشراً: كيف تحوّلت بعض النظريّات العلميّة إلى أيديولوجيّات إلحادية؟

لقد شهد العصر الحديث انتشار تيّارات فكريّة تحاول تقديم العلم باعتباره بديلاً عن الدين، معتبرة أنّ الاكتشافات العلميّة ألغت الحاجة إلى أيّ تفسير ديني للكون. ومن أبرز هذه التيّارات: ■ الماديّة العلميّة: التي ترى أنّ الكون مادّة فقط، وأنّه لا توجد حقيقة تتجاوز الظواهر الطبيعيّة.

■ الإلحاد العلميّ الجديد: الذي يقوده مفكّرون مثل (ريتشارد دوكنز - Richard Dawkins) و(ستيفن هوكينغ - Stephen Hawking)، الذين يرون أنّ العلم قادر على

تفسير كلّ شيء دون الحاجة إلى فكرة الخالق.

لكنّ المشكلة في هذه التيّارات أنّها تتحول إلى أيديولوجيّات إلحاديّة تستغلّ العلم لتمير أفكار

مُسبقة. فالعلم التجريبي لا يستطيع نفي وجود الله أو إثباته، لأنه يعمل ضمن إطار دراسة الظواهر الطبيعية، ولا يستطيع الحكم على ما هو خارج نطاق المادة. يقول الله تعالى في إشارة إلى هذه النزعة المادية: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧].

حادي عشر: نحو تكامل بين الدين والعلم: رؤية مستقبلية

بعد استعراض الجوانب المختلفة للعلاقة بين الدين والعلم، يتضح أنَّ الصراع بينهما هو نتاج ظروف تاريخية وفكرية، وأنَّ الإسلام قدَّم نموذجًا مختلفًا يقوم على التكامل بين الوحي والعقل، وبين الإيمان والبحث العلمي. ولكن كيف يُمكن اليوم إعادة بناء هذه العلاقة بشكل صحي، بحيث يتحوَّل الدين إلى محفِّز للعلم، والعلم إلى وسيلة لفهم أعمق للوجود؟ في هذا السياق، لا بدَّ من تقديم رؤية مستقبلية تحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- كيف يمكن بناء علاقة صحيَّة بين الدين والعلم في العصر الحديث؟
- ما الدور الذي يجب أن يلعبه كل من العلماء الشرعيين والعلماء الطبيعيين في هذا التكامل؟

- كيف يمكن تجنب الأخطاء السابقة التي أدَّت إلى صراع مفتعل بين العلم والدين؟

إنَّ بناء علاقة متوازنة بين الدين والعلم يتطلَّب تجاوز بعض المغالطات التي سيطرت على الفكر الحديث، ومنها:

- رفض الفكرة القائلة بأنَّ العلم يلغي الحاجة إلى الدين:

فالعلم يجيب عن أسئلة "كيف؟"، بينما يجيب الدين عن أسئلة "لماذا؟"، أي إنَّ العلم يفسِّر آليَّة الظواهر الطبيعية، لكن المعنى والغاية من الوجود تبقى ضمن نطاق الدين.

- تصحيح فهم الدين؛ بحيث لا يكون عائقًا أمام البحث العلمي:

لا يجب أن يُستخدَم الدين بوصفه أداة لمنع التطوُّر المعرفي، بل يجب أن يكون إطارًا خُلقيًا وفكريًا يوجِّه البحث العلمي نحو ما يخدم الإنسانية، دون أن يقيّد حُرِّيَّة الاكتشاف.

- تربية أجيال تفكِّر بطريقة متوازنة:

يجب أن تكون المناهج التعليمية قائمة على التكامل بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية؛

بحيث يتعلم الجيل الجديد أن الإيمان لا يتناقض مع العقل، وأن البحث العلمي لا يعني رفض الدين.

• ضرورة وجود خطاب ديني يعترف بالعلم دون أن يقع في «المادية المطلقة» وهناك اتجاهان متطرفان في التعامل مع العلم داخل الأوساط الدينية:

١. الاتجاه الأول: رفض الاكتشافات العلمية بحجة أنها تتعارض مع النصوص الدينية، وهذا يؤدي إلى جمود فكري يجعل الدين في مواجهة غير ضرورية مع الحقائق العلمية.

٢. الاتجاه الثاني: محاولة تأويل الاكتشافات العلمية بطريقة متكلفة لربطها بالنصوص الدينية، ما يؤدي إلى إقحام الدين في تفسيرات علمية قد تتغير لاحقاً. إن الطريق الصحيح هو الاعتراف بأن العلم له مجاله الخاص، والدين له دوره في تقديم الإطار القيمي والروحي، دون الحاجة إلى ليّ النصوص الدينية لتتوافق مع كل اكتشاف علمي جديد. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. وهذا يعني أن العلم البشري محدود بطبيعته، ولا ينبغي أن يتحول إلى أيديولوجيا تدعي القدرة على تفسير كل شيء بشكل نهائي.

إن العلاقة بين الدين والعلم يجب أن تتحول من حالة الصراع إلى حالة التكامل؛ بحيث يكون العلم أداة للكشف عن سنن الله في الكون، ويكون الدين المصدر الخُلقي الذي يوجه هذا العلم نحو خدمة البشرية لا تدميرها. ولهذا، يجب العمل على:

■ تصحيح المفاهيم الخاطئة التي ترى أن الدين ضد العلم، أو أن العلم يمكن أن يلغي الحاجة إلى الدين.

■ إعادة بناء مناهج التعليم؛ بحيث تعزز التكامل بين المعرفة العلمية والفكر الديني.

■ وضع ضوابط خُلقية للبحث العلمي مستمدة من القيم الدينية، لمنع تحول التكنولوجيا إلى أداة للهيمنة والفساد. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨].

وهذا يبين أن العالم الحقيقي هو الذي يرى في اكتشاف قوانين الكون طريقاً لفهم أعمق للخالق، وليس وسيلة لإنكار وجوده.

وبالتالي، فإن أي رؤية مستقبلية للدين والعلم يجب أن تتجاوز عقلية الصراع، وتؤسس لعلاقة قائمة على الاحترام المتبادل، بحيث يكون الإنسان قادراً على الاستفادة من العلم دون أن يفقد بوصلة الإيمان، وقادراً على فهم الدين دون أن يقع في الجمود والرفض غير العقلاني للمعرفة الحديثة.

ثاني عشر: الدين والعلم في أفق المجتمع المهدوي

بناء على كل ما تقدم، فإننا نعتبر أن العلاقة بين الدين والعلم ليست صراعاً، بل تكاملاً يهدف إلى بناء حضارة متوازنة، تجمع بين الروح والعقل، وبين الإيمان والمنهج التجريبي، وبين الغاية والقانون. فحين يتجرد العلم من القيم يصبح مجرد أداة للهيمنة والتدمير، وحين ينفصل الدين عن المعرفة يفقد حيويته في توجيه الإنسان نحو الاكتشاف والرفقي.

وفي أفق المجتمع المهدوي المنتظر والمُهدد، تتجلى ذروة التكامل بين الدين والعلم؛ حيث يتوقف العلم عن كونه أداة لسيطرة القوى المادية، ويتحول إلى رافد لتحرير الإنسان من الجهل والاستعباد، في حين يستعيد الدين دوره بوصفه منظومة قيمية تدفع البشرية نحو الاكتشافات التي تخدم العدل والسلام، لا التسلط والاستغلال.

إن التمهيد للمجتمع المهدوي لا يتحقق إلا بإعادة بناء العلاقة بين العلم والدين وفق رؤية تؤمن بأن الحقيقة واحدة، وأن العلم في جوهره بحث عن سنن الله في الكون، والدين في عمقه وحيي يكشف عن القيم التي تحكم هذه السنن. وحين يصل الإنسان إلى هذه الدرجة من الفهم، يصبح العلم وسيلة لصياغة حضارة تؤسس لظهور الإمام المهدي عليه السلام، وللمجتمع الذي ستسود فيه الحكمة والمعرفة والعدل.

وعلى أي حال، يعد هذا العدد من مجلة «اعتقاد» وقفة تحليلية معمقة يبحث في العلاقة بين الدين والعلم، والتي هي واحدة من القضايا الإشكالية التي شغلت الفكر الإنساني بصورة عامة، بعد قرون مديدة من الصراع بين المؤسسات العلمية والدينية، وانعكاس هذا الصراع على المفكرين والباحثين والعلماء، ما أدى إلى نشوء تيارات فكرية إما ملحدة وإما مغالية، دون

الوصول إلى تبيان ما يربط الدين والعلم في حقيقة الأمر والواقع، بعيداً عن التسييس والتوظيفات الأيديولوجية.

يفتح العدد المترجم (د. فراس الحلباوي) الذي قام بترجمة مقالة «المعرفة العلمية والمعرفة الدينية: التماثل المنهجي وتبعات ذلك» لـ (شهرام شهرياري)؛ حيث يوضح كيفية نشوء المعتقدات الدينية من فهم النص الديني متجاوزاً الدلالة الوضعية للكلمات، للوصول إلى القصد الواقعي لصاحب النص، وهذه العملية التفسيرية الاستنتاجية هي نفسها المعتمدة من قبل العلوم التجريبية. أما (الشيخ سامر عجمي) فيجيب في بحثه «المنهج العلمي التجريبي والإيمان بالله مقارنة فلسفية في ضوء أطروحتي (الصدر) و(مطهري)»، عن سؤال أشكالي، مفاده: إذا كنا بصدد دراسة موضوع يرتبط بعالم الغيب وما وراء الطبيعة والمادة، هل يصلح معرفياً استعمال المنهج التجريبي القائم على أساس مقدمات حسية؟!

فيما يقدم الأستاذ (د. سيد زهير المسيليني) بحثاً تأصيلياً في «التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت (عليه السلام) - رؤية تحليلية-» في ضوء ما ورد عنهم من نصوص وروايات؛ حيث يُبين البحث أن أهل البيت (عليه السلام) قدّموا نموذجاً فريداً يُعلي من شأن العلم، ويجعله طريقاً للتقرب إلى الله تعالى. أما (الشيخ حسين السلوك)، فيبحث في دراسته «الدين بين ريب النسبية ويقين العلم مقارنة نقدية فلسفية-» حقيقة التأثير الذي يمكن لنظرية النسبية أن تفرضه على عنوان الدين، وذلك من خلال استعراض النظرية أولاً، واستعراض أثرها على الدين ثانياً، ثم النقد عليها، بالاستناد إلى منجزات الفلاسفة المسلمين فيما يخص حقل المعرفة البشرية.

وفي مجال تقويم السلوك العلمي التجريبي على مستوى القيم والأخلاق؛ يناقش (د. محمد عبد الحفيظ) في بحثه «أزمة الأخلاق في العلم الحديث: نحو نموذج تكاملي بين المنظور العلمي والرؤى الدينية» أبعاد الأزمة الخلقية التي تواجه العلم الحديث، من خلال استحضار إمكانية التكامل المعرفي والقيمي بين (العلم) و(الدين). أما باب دراسات وبحوث، فيكتب فيه الباحث (مهدي غلشني) بترجمة (د. فراس الحلباوي) بحثاً بعنوان: «أصالة الروح: إطلالة على رؤى القرآن والفلاسفة المسلمين وعلماء الغرب المعاصرين»، يستعرض فيه بعض التطورات الحديثة والمقاربات المختلفة لمسألة الوعي والروح، من منظور حكماء (الإسلام) والعلماء (الغربيين) المعاصرين.

ويُختتم العدد بقراءة لكتاب "العلم في إطار الدين - آراء وملاحظات عن دَيَنَةِ العلوم-"؛ حيث بينَ (نبيل علي صالح) ما يتناوله الكتاب من البحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين العلم والدين، والسعي إلى تحليل إمكانية وجود علم منبثق من الرؤية الدينية، خاصة في المجتمعات الإسلامية. كما بينَ لنا أنَّ مؤلِّفي هذا الكتاب حاولوا تقديمَ تأطيرٍ معرفيٍّ جديدٍ حولَ طبيعة العلاقة المُلتبسة بين العلم والدين، وإعادة ضبط مساراتها وسبلها.

وأخيراً، نسأل الله العزيز القدير، أن ينال هذا العدد من المجلة استحسانَ القراء، وأن يكون رافداً للمكتبة العربية، ولكلِّ مهتمٍّ بمتابعة العلاقة بين العلم والدين وما يترتب عليها من آثار ونتائج على مستوى فلسفة الدين والكلام المعاصر.

والحمد لله أولاً وآخراً

رئيس التحرير

المعرفة العلمية والمعرفة الدينية: التماثل المنهجي وتبعات ذلك^(١)

شهرام شهرياري^(٢) ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي^(٣)

ملخص

مع التسليم بأن الهدف من فهم النص وتفسيره هو معرفة قصد المؤلف، ينبغي الإجابة عن هذا السؤال: كيف تبرز المعتقدات الناتجة عن هذه العملية؟ إن الفهم والتفسير يعتمدان على الاستنتاج التفسيري؛ ونظراً لأن المعنى الوضعي للكلمات لا يمكن أن يحدد قصد المؤلف، فإننا نطرح فرضيات دلالية لتلقي المعنى الذي يقصده، والتي يمكن أن تُفسر الأدلة النصية. ثم نعد التفسير الأمثل لتلك الأدلة هو المعنى المستقى من النص. وهذا يعني أن التفسير يعتمد أيضاً على العملية الاستنتاجية نفسها التي تُشكل بدورها منهجية العلوم التجريبية. لذلك، من ناحية، تعتمد العلوم التجريبية والاستنباط من النصوص المقدسة على حد سواء على الاستنتاج التفسيري للأدلة. ومن ناحية أخرى، فإن الأدلة الموجودة في كليهما - أي الظواهر الطبيعية والنصوص المقدسة - تُنسب أيضاً إلى الله من وجهة نظر دينية. ونتيجة لذلك، ما لم يكن ثمة دليل مستقل، لا يمكن للفرد المتدين أن يولي لإحدهما مصداقية أكبر من الأخرى، أو أن يرجح إحدهما على الأخرى على افتراض وجود تعارض غير قابل للتوفيق بينهما.

الكلمات المفتاحية: الاستنباط من النص، النظرية التبيينية التفسيرية، الاستدلال الاستنتاجي، العلم والدين، الطبيعية التأويلية.

١ - مجلة فلسفة الدين البحثية (كتاب الحكمة) السنة الواحدة والعشرون، العدد الثاني (العدد المتسلسل ٤٢)، خريف وشتاء ٢٠١٨، ص ٢٥-٤٧. مقال بحثي: هذا المقال هو جزء من مشروع بحثي للمؤلف برقم (٩٦٠/١٠٣/ص) أنجز في مركز العلم والإلهيات التابع لمركز دراسات العلم والتقانة في جامعة الشهيد بهشتي ووبدعم منه.

٢ - باحث في مركز العلم والإلهيات، مركز دراسات العلم والتقانة، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، إيران.

٣ - دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، محاضر في جامعة دمشق في قسم اللغة الفارسية، ترجمان محلف.

مقدمة

على الرغم من النقاشات المستفيضة التي دارت ضمن نظريات التأويل في فهم النص وتفسيره، فإن السؤال عن المنهجية المتبعة في ذلك، وقيمة الرؤية المعرفية لذلك المنهج، لم توجد بعد إجابة كافية عنه.

ويؤدي عدم امتلاك صورة واضحة لمنهج فهم النص وتفسيره إلى الخلط الذي كان يظهر سابقاً في النظرة إلى العلم.

فقبل المراجعة النقدية لمنهج العلوم التجريبية، كان يُنظر إلى العلم - غالباً - كونه صياغة لغوية للحقائق الموجودة في العالم، ولم يقطن العلماء إلى وجوب التمييز بين الطبيعة وبين فهمنا لها؛ لوجود عدد كبير من الفرضيات المسبقة لديهم في استخلاص النظريات العلمية، ودون امتلاك صورة واضحة لطريقة فهم النص وتفسيره وحدوده.

سأوضح في هذا المقال العملية التي ينطوي عليها الاستنباط من النص، وما هي المكانة المعرفية التي تتمتع بها هذه العملية.

ثم، بالاستناد إلى هذه النقطة، سأقارن بين مدى مصداقية المعرفة الدينية والمعرفة العلمية من منظور المنهج المعتمد من قبلهما.

كما سأشير إلى التوجه الطبيعي للعلوم الاجتماعية والإنسانية في بعض الأبحاث المعاصرة، الذي يظهر أوجه تشابه بين منهجية العلوم الطبيعية وفهم النص أو تفسيره.

وضمن عرض للاستدلال الاستنتاجي واستنتاج التبيين الأمثل، سأبين أن هذه العمليات الاستنتاجية تشكل منهجية المعرفة العلمية.

وسأبين أنه أثناء عملية الاستنباط من النص تحدث عملية مماثلة للوصول إلى الاعتقاد وتقويمه.

وسأبين تماثل المنهجية المعرفية للعلم والمعرفة الدينية ووحدهما بالاستناد إلى التشابه بين عملية تحصيل الاعتقاد وتبريره في كليهما. وفي الختام، سأشير إلى بعض تبعات هذا الرأي.

أولاً: طبيعة المنهج وحقيقته:

اعتقد مفكرو عصر التنوير، متأثرين بالتقدم العلمي، أن المنهجية التجريبية التي كانت حَجَرَ الأساس لعمل العلماء البارزين من قبيل (كوبرنيكوس Copernicus) و(غاليليو - Galileo) و(نيوتن - Newton)، قد قَدَّمت أسلوباً وطريقة تؤدي إلى معرفة مُتَقَنَّة في جميع المجالات. لذلك، لم يَرَ هؤلاء المفكرون أن التمييز بين موضوعات العلم مؤثراً في منهجيته، وتحدثوا عن شيء يُسمَّى المنهج التجريبي بوصفه طريقة لاكتساب المعرفة في جميع المجالات. لكن منذ القرن الثامن عشر، نشأ اتجاهٌ مُعَاكِسٌ لهذا التصور، يرى أن للعلوم الإنسانية والاجتماعية طريقةً مختلفةً عن العلوم الطبيعية.

حيث يؤمن (فيلهلم ديلتاي - Wilhelm Dilthey) أن هدف علوم الفئة الأولى هو التفهُّم، وهدف علوم الفئة الثانية هو التَّسْيِين^(١).

وقد أسَّس (ديلتي - Dilthey) تقليداً يرى أن موضوع العلوم الطبيعية هو الظواهر عديمة المعنى، وموضوع العلوم الاجتماعية والإنسانية هو الظواهر ذات المعنى؛ وتشمل هذه الظواهر ذات المعنى النص أو الفعل الإنساني.

لهذا السبب، سعى (ديلتي - Dilthey) إلى تأسيس منهجية يمكنها التعرف على المعنى. كان مثل هذا النهج معروفاً سابقاً لدى الباحثين في النصوص المقدسة، ويُطلَقُ عليه "التأويل"، وقد أخرج (شلايرماخر - Schleiermacher) و(ديلتي - Dilthey) وأتباعهما التأويل من احتكار فهم النصوص الدينية، وجعلوه منهجية لتفسير جميع النصوص.

في المقابل، ادَّعى الطبيعيُّون أن طريقة اكتساب المعرفة لا تتأثر بموضوعها، وبالتالي فإنَّ منهجية العلوم الطبيعية هي نفسها المُستخدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

١ - جولين فروند: نظريته هي مربوط به علوم انساني، ص ١٠١؛ كريسوستموس أنتزافينوس: هرموتيك

ولا تستلزم هذه النظرة إنكار أهمية معاني النصوص أو الظواهر الإنسانية والاجتماعية؛ فالطبيعيون عموماً يعترفون بأهمية معاني الظواهر الإنسانية والاجتماعية، سواء أكانت نصاً أم فعلاً إنسانياً، لكنهم يرون أنه يمكن الحصول على هذا المعنى باتباع منهجية العلوم الطبيعية نفسها. لا يشمل موضوع هذا المقال منهجية جميع فروع العلوم الاجتماعية، بل يبحث في علم التأويل بمعنى (فهم النص وتفسيره)، وسأقدم أمثلة لمفكرين طبيعيين في مجال علم التأويل؛ أي من يعد تفسير النص وفهمه تابعاً لمنهجية العلوم الطبيعية نفسها - على الرغم من أنهم لم يسموا أنفسهم جميعاً طبيعيين، لا منهجاً ولا تأويلاً.

ثانياً: النظرية الفرضية القياسية

يعد التجريبيون المنطقيون أن الاختبار التجريبي للفرضيات العلمية يستند إلى أسلوب الفرضية - القياسية.

في هذا الأسلوب، واختبار فرضية علمية، يقوم العالم بإضافة بعض الفرضيات المساعدة إليها لإنشاء قياس منطقي، واستخلاص نتائج يمكن ملاحظتها منه. إذا كانت تُشاهد هذه النتائج في الاختبار التجريبي، يُجرى تأييد الفرضية (لكنها لا تثبت)، بمعنى أننا نحصل على أدلة لدعم محدود لصديقها، ولكن لا يمكن استنتاج الفرضية نفسها من البيانات عن طريق الاستدلال أو اتباع نمط أو قواعد معينة للمعطيات^(١). والفرضية هي حدس وتخمين من إبداع العلماء، يستقي وجوده من خلال ملاحظة المعطيات. ويرى (داجفين فولسدال - Dagfinn Føllesdal) أن المنهج التأويلي هو الأسلوب الفرضي - القياسي نفسه الذي يطبق على الأمور ذات المعنى^(٢).

ويشرح، بتقديم مثال عن كيفية فهم مسرحية "بير جينت" لـ (هنريك إبنس - Henrik Ibsen)، أنه أثناء قراءة النص، تتكون في الذهن أولاً تخمينات عن ما ترمز إليه شخصيات المسرحية. ثم يُجرى التحقق من مدى توافق هذه الفرضيات مع المعلومات الموجودة في النص، وحتى البيانات غير المذكورة في القصة.

١ - كارل همبل: فلسفه علوم طبيعي، ص ٧-٢٠

2 - Dagfinn Føllesdal: «Hermeneutics and the hypothetico-deductive method.», P320

بعد ذلك، ينبغي معرفة ما إذا كانت ثمة فرضية أخرى متوافقة بالقدر نفسه - بالحد الأدنى - مع المعلومات المتاحة أم لا. إذا كان الأمر كذلك، فبرأي (فولسدال)، ينبغي استخدام معايير مثل درجة البساطة أو الانسجام في التفسير للاختيار بينهم^(١).

يرفض (كريستيموس منزويناس - C. Mantzavinos) أيضاً ادعاءً (دلتي) بشأن التمييز المنهجي بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، ولا يعدّ آراءً (مارتن هايدغر - Martin Heidegger) و(هانس جورج غادامر - Hans-Georg Gadamer) التأويلية ناجحةً. ويعتقد أنه باستخدام الأسلوب الفرضي - القياسي، يمكن فهم معنى الفعل الإنساني ومعنى النص^(٢). وبناءً على هذا، يُقدّم (مانتزاڤينوس - Mantzavinos) رؤية يُسمّيها "التأويل الطبيعي"^(٣). ويعدّ فهم النص وتفسيره أيضاً نشاطاً علمياً؛ لأنّ المعايير نفسها المستخدمة في العلوم الطبيعية، مثل العقلانية المتفاعلة بين الأذهان، وقابلية الاختبار بالأدلة، واتخاذ القرارات بالاعتماد على الصدق والدقة والبساطة، وغيرها من القيم المعرفية، تحكم أيضاً تفسير النص. يستنتج (مانتزاڤينوس - Mantzavinos) نظرية "اليد الخفية" من كتابات (آدم سميث - Adam Smith)، ويشرح مراحل تنفيذ هذا النموذج على النص^(٤).

ثالثاً: تأثير الافتراضات المسبقة غير الواعية

يقول (عبد الكريم سروش) في مقال "التفسير المتين للنص"، إنه بالاستناد إلى الأسباب نفسها التي تُظهر النظرية المثقّلة للمشاهدات التجريبية، يمكن أيضاً استنتاج نظرية مثقّلة للنص. وبرأيه: «إنّ النص ليس مُنْعَزَلاً وخالياً عن السّياق [...] النصّ مصبوغٌ بالنظرية ومسبقٌ بها، والتفسير سيّالٌ، والافتراضات المسبقة هنا مؤثّرة بالقوّة نفسها التي هي عليها في أيّ مجالٍ آخر من الفهم»^(٥).

1 - Dagfinn Føllesdal: «Hermeneutics and the hypothetico-deductive method.

٢ - كريستيموس منزويناس: هرمنوتيك طبيعت گرایانه، ص ١٤٩-٢٠٤

٣ - كريستيموس منزويناس: هرمنوتيك طبيعت گرایانه، ص ٢٠٥-٢٥٠

4 - C Mantzavinos: «Text interpretation as a scientific activity, P3 - 2

٥ - عبد الكريم سروش: قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٣٠٣-٣٠٤

لذلك، فهو يعدّ النصوص الدينية مُثَقَّلَةً بالنظرية مثل غيرها من النصوص. ونتيجة لذلك، يرى أنّ تفسير النصّ وفهمه يتأثّر أيضاً بالافتراضات الفلسفية، والتاريخية، والكلامية؛ أي بالافتراضات نفسها التي كانت جزءاً من الرؤية الكونية في ذلك العصر، وغالباً ما تكون مُستقرّة في ذهن المُفسّر وضميره بطريقة غير واعية^(١). يستنتج (سروش) أنّ المعرفة الدينية هي نتاج الفهم البشريّ، ومع تغيّر معارف العصر، فإنّ فهم النصّ الدينيّ يحظى أيضاً بحالتي القبض والبسط^(٢).

رابعاً: تبين الشواهد التجريبية في المعرفة العلمية

عندما نستدلّ على غضب شخص ما من رؤية وجهه المتورّد والمتجهّم، أو عند رؤية آثار أقدام على جدار المنزل واختفاء الأموال، نستنتج أنّ لصاً قد اقتحم المنزل، فإنّنا نستخدم نوعاً من الاستدلال يُسمّى استدلالاً استنتاجياً.

في هذا النوع من الاستدلال، يكون لدى الفرد معطيات - على سبيل المثال: علامات في وجه الشخص، أو تغيّرات في وضع المنزل، أو آثار جريمة، أو خلل في بعض الأعضاء. ويسعى من خلال تقديم التخمينات الأكثر احتمالاً لإيجاد سبب حدوثها، والتخمين الذي يمكن أن يوضح أيّ ظاهرة أدت إلى ظهور تلك المعطيات ويُقدّم تفسيراً لها.

وتعدّ المعطيات أدلة على صحّة ذلك التخمين، ولكن نظراً لإمكانية تقديم تفسيرات متعدّدة لكل ظاهرة، فإنّ الاعتقاد بصحّة التخمين يكون مُبرّراً إذا كان يُفسّر المعطيات بأفضل وجه. لقد استخدم بعضهم الاستدلال الاستنتاجي بوصفه مُرادفاً لاستنتاج أفضل تفسير^(٣).

وقد وضع (جيلبرت هارمان - Gilbert Harman) المصطلح الأخير لنوع خاص من الاستنتاجات التي تُؤكّد صدق فرضية يمكنها أن تُفسّر حقيقة خاصة أفضل من سائر الفرضيات المنافسة الأخرى.

١ - عبد الكريم سروش: قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ٣٠٣-٣٠٤

٢ - عبد الكريم سروش: قبض وبسط تتوريك شريعت، ص ٣٠٣-٣٠٥

3 - Gilbert H Harman: «The inference to the best explanation, 88, Stathis Psillos: Philosophy of Science A-Z, P122

وهو يعتدُّ أن عدداً من الاستدلالات غير الاستنتاجية - كاستنتاج الحالات الذهنية للآخرين، وصدق الحدس، وتشخيص المجرم من آثار الجريمة، وفهم الجسيمات دون الذرية للمواد - لا يمكنُ أو يصعبُ وضعها في قالب الاستقراء العددي، ولكن استنتاج أفضل تفسير يمكنُ أن يُفسر كل هذه الحالات وحتى الأدلة الاستقرائية بسهولة^(١).

وقد عدَّ بعضهم أن ثمةً فوارق بين المصطلحين؛ كأن يكون مثلاً الاستدلال الاستنتاجي - وخلافاً لاستنتاج أفضل تفسير - فضلاً عن مرحلة تبرير الفرضيات، يشمل أيضاً مرحلة تشكيل الفرضية التفسيرية^(٢).

أو أن التقييم والمقارنة في الاستنباط للفرضيات المنافسة يكون قبل الاختبار التجريبي، وعملية استنتاج أفضل تفسير تكون بعده^(٣).

وعلى الرغم من أن (تشارلز ساندرز بيرس - Charles Sanders Peirce) استخدم مصطلح الاستدلال الاستنتاجي للدلالة على عملية إنتاج الفرضيات التفسيرية، لكن هذا المصطلح يُطلق اليوم على مرحلة تبرير الفرضيات أيضاً^(٤).

يحتل الاستدلال الاستنتاجي أو استنتاج التفسير الأمثل مكانةً سامقةً في البحوث الفلسفية أيضاً.

على سبيل المثال، يدّعي الاستدلال الذي يُشتهر ببرهان النظم أن التفسير الأمثل والممكن لعالم الحياة البشرية هو وجود خالق قد صمَّم هذا الكون بوعي وبخطة مسبقة^(٥). يمارس هذا النوع من الاستنتاج أيضاً دوراً رئيساً في العلوم التجريبية؛ حيث يضع العلماء تخمينات عند مواجهة الأدلة التجريبية التي تُفسر تلك الأدلة؛ أي تكون متوافقة معها وتذكر أسباب حدوثها.

1 - Gilbert H Harman: «The inference to the best explanation, 90

2 - Igor Douven: «Peirce on Abduction (Supplement to Abduction), 2021a

3 - Musa Mohammadian: »Abduction - the context of discovery underdetermination inference to the best explanation, 4220 - 1

4 - Douven, 2021

٥ - على سبيل المثال، ريتشارد سوينبرن: آيا خدائي هست؟، ص ٨٢-٨٧

ثم يستنتجون التخمين الذي يمكنه تفسير تلك الأدلة بشكل أكبر وأفضل من الفرضيات المنافسة.

على سبيل المثال، عندما أصبح من الواضح في أوائل القرن التاسع عشر أن مدار كوكب أورانوس انحرف بمقدار ما عمّا تنبأت به نظرية الجاذبية العامة لـ (نيوتن) والافتراضات المساعدة المقبولة، سعى آنذاك العلماء إلى تفسير ذلك.

كان يمكن لعدم صحة نظرية (نيوتن) أن تكون سبباً لهذه الظاهرة، ولكن نظراً لنجاح هذه النظرية في حالات عدّة، عدّت إمكانية وجود كوكب ثامن في المجموعة الشمسية يؤثّر على حركة أورانوس، تفسيراً أفضل.

وبعد فترة وجيزة، رُصد هذا الكوكب بالتلسكوب وأُطلق عليه اسم (نبتون).

خامساً: تبين الأدلة النصّية في المعرفة الدينية

إنّ شيوخ الاستدلال الاستنتاجي واستنتاج التفسير الأمثل في مختلف المجالات، سيّما في الاستدلالات الفلسفية، يدلّ على أنّ هذا النوع من الاستنتاج ليس حكراً على المجالات التي يجري الحصول فيها على الأدلة عن طريق التجربة الحسيّة فقط. فالاستنباط من النصّ يعتمد أيضاً على حدس أو تخمين يُبرّر عن طريق استنتاج التفسير الأمثل.

أسمي هذه الرؤية بنظرية "التفسير الاستنباطي".

توجد فرضية شائعة في فهم النصّ، تُعرف بين الفلاسفة باسم "القصديّة التأويلية"؛ حيث يكون الهدف من فهم النصّ أو تفسيره هو تلقّي قصد المؤلف.

وإنّ الذين يتحدثون عن توافق النصوص الدينية مع العلم أو عدم توافقها، قد تقبلوا أنّهم عندما يفهمون معنى النصّ الديني، فإنّهم يكونون قد أدركوا الشيء نفسه الذي قصده مؤلّفه.

هذه النظرة مقبولة في التراث الفكري الإسلامي، وكذلك لدى بعض منظري الأدب مثل (هيرش - Hirsch)، وهناك إجماعٌ عليها تقريباً بين الفلاسفة التحليليين^(١).

١ - ويليام جي لاكن: درامدي به فلسفه زبان، ص ١٦٠؛ أحمد واعظي: نظريه تفسير متن، ص ٩١-٩٣

بناءً على ذلك، فإنَّ القصديَّة التأويليَّة تربطُ فهمَ النصِّ بمقصدِ مؤلِّفه، لكنَّ هذه النظريَّة لا تستلزمُ ألاَّ يُفِيدَ النصُّ بالاستقلال عن مؤلِّفه أيَّ معنى.

فالمعنى له مستوياتٌ متعدِّدة؛ حيثُ يمكنُ فهمُ بعضِ مستوياتِ معنى النصِّ بالالتفاتِ إلى الألفاظِ وبنيةِ الجملِ وسياقِ الإظهار^(١).

ولكنَّ إذا سلَّمنا بأنَّ هدَفَ المؤلِّفِ هو نقلُ أفكاره إلى القارئِ عبرِ النصِّ، فإنَّ قصده ليس بالضرورة معادلاً لما يفهم من كلِّ لفظٍ على حدة، أو ما يفهم من الجملِ بشكلٍ مستقلٍّ عن بعضها الآخر.

يُعرف هذا الرأيُ لدى فلاسفةِ اللِّغة باسم «عدمِ تعيُّنِ المعنى»^(٢). إنَّ المعاني الوضعية قد وُضعتُ للألفاظِ المفردة، لا للجملِ؛ لكنَّ معنى الجملة لا يُستخلص بالضرورة من جميعِ المعاني الوضعية للألفاظِ.

ففضلاً عن معنى كلِّ لفظٍ على حدة، ثمة عواملٌ أخرى تؤثرُ في المعنى مثل لهجةِ المتكلِّم أو تأكيدِهِ، وطريقةِ تركيبِ الألفاظِ، وموقفِ الإدلاءِ بالجملة أو خلفيَّتها التاريخيَّة^(٣).

ولا يمكنُ أن نعدَّ النصَّ مجموعةً من الجملِ المتفرقة، بل هو مجموعةٌ من الجملِ التي تربطُها علاقة؛ إحداها تعبيرٌ عن الأخرى أو توضيحٌ لها، أو تستلزمُها، أو هي نتيجةٌ لها، أو تخصُّصُها، أو تقييدُها، أو...

وهذا ما يجعلُ دلالةَ الجملِ في سياقِ النصِّ لا تكونُ بالضرورة ماثلةً لدلالاتِها المستقلة. وفي بعضِ الأحيان، يفترضُ المؤلِّفُ أنَّ القارئَ على علمٍ ببعضِ مقاصده من خلالِ مبادئِ الحوارِ أو الدلالاتِ الضمنيَّة والالتزاميَّة للكلام؛ لذلك فهو لا يعبرُ عن كلِّ مقاصده بصراحة في النصِّ. وفي هذه الحالات، يستلزمُ فهمُ قصدِ المتحدثِ تلقِّيَ معلوماتٍ أكثرَ ممَّا هو مذكورٌ صراحةً في الجملة، بناءً على ما يعرفه القارئُ عن الجزءِ غيرِ المصرَّح به، فإنَّه يستخلصُ معانيَ مختلفةً من الجملة، ويتصوَّرُ مقصدَ المؤلِّفِ بشكلٍ مختلفٍ.

1 - D Belleri: Semantic under-determinacy and communication, 4 - 5

2 - R Carston: Thoughts and utterances, 1930-; D Belleri: Semantic under-determinacy and communication, np

٣ - أحمد واعظي: نظريته تفسير متن، ص ١١٨.

لذلك، فإنَّ قبولَ النزعةِ القصديَّةِ التأويليَّةِ يطرحُ هذا السؤالَ: كيف يمكنُ تلقِّي قصدِ المؤلِّفِ من النصِّ وفهمه، في حين أنَّه ينبغي للمرءِ لكي يفعلَ ذلك أن يعرفَ أشياء لم يُصرِّح بها الكاتبُ صراحةً؟

أحدُ الأسبابِ التي ذكرها عددٌ من الفلاسفةِ أو منظِّري النقدِ الأدبيِّ لمخالفتهم للنزعةِ القصديَّةِ ينبعُ من هذه المشكلةِ بالتحديد.

فهم، بسببِ عدمِ حضورِ المؤلِّفِ أو المسافةِ التاريخيَّةِ والثقافيَّةِ التي تفصلهم عنه، لم يروا بالضرورة - أو أساساً - إمكانيَّةَ الوصولِ إلى قصده، وبالتالي يرى هؤلاء استقلاليَّةَ النصِّ عن مؤلِّفه، أو أنَّه أمرٌ ذهنيٌّ، ويؤدِّي إلى تلاعبِ القارئِ الحرِّ بعلاماتِ النصِّ^(١).

في المقابل، استدلَّ بأنَّ عمليَّةَ الوصولِ إلى قصدِ المؤلِّفِ هي الطريقتُ نفسها التي تُستخدمُ في العلومِ التجريبيَّةِ؛ إذ إنَّ لدينا أدلَّةً نصيَّةً، وبعضَ الملاحظاتِ غيرِ النصيَّةِ، وهي معتقداتنا عن شخصيَّةِ الكاتبِ أو معتقداته الدينيَّةِ والمذهبيَّةِ، وكونه يتمتَّعُ بالحدِّ الأدنى من العقلائيَّةِ، وبالتالي لا يتحدَّثُ بتناقضٍ صارخٍ، أو كونه، بسببِ معرفته بالأعرافِ والتقاليدِ اللغويَّةِ، واعياً بالمعاني الضمنيَّةِ والالتزاميَّةِ لكلامه.

لذلك، على الرغم من أنَّ فهمَ آراءِ الكاتبِ يستلزمُ امتلاكَ معلوماتٍ أكثرَ ممَّا وردَ في النصِّ، لكنَّه لدينا أدلَّةٌ للعثورِ عليها، وبملاحظةِ هذه الأدلَّةِ، نعلمُ سببَ تعبيرِ المؤلِّفِ عن بعضِ الجملِ والكلماتِ بحدسنا.

وهذا يدلُّ على أنَّ عمليَّةَ الاستنباطِ من النصِّ، واكتسابَ معتقداتٍ عن رأيِ المؤلِّفِ، هي من جنسِ الاستدلالِ الاستنتاجيِّ؛ أي ينبغي أن نعدَّ النصَّ مجموعةً من الأدلَّةِ النصيَّةِ، وأنَّ المعنى هو أفضلُ تفسيرٍ لتلك الأدلَّةِ.

وبما أنَّ هذه العمليَّةَ تعتمدُ على استنتاجِ التفسيرِ الأمثلِ، فإنَّها تُبرِّرُ أيضاً معتقداتنا عن قصدِ المؤلِّفِ.

والنتيجةُ هي أنَّه وفقاً للنظريَّةِ التفسيريةِ، فإنَّ المعتقداتِ التي نستنبطها عن قصدِ المؤلِّفِ من نصِّه تُعدُّ معرفةً إذا كانت صادقةً ومبرَّرةً.

١ - أحمد واعظي: نظريه تفسير متن، ص ٢٣٩-٢٣٤

وصدق هذه المعتقدات نابعٌ من مطابقتها لرأي المؤلف، وتبريرها يأتي من كونها تُفسر الأدلة النصية وغير النصية بالوجه الأفضل.

إن صياغة مبادئ وقواعد لاستنباط قصد المتكلم لا يتنافى مع النظرية التفسيرية للاستنباط. هذا جزءٌ من نفس الاتفاقيات التي يضعها العقلاء عند التحدث مع الآخرين. وبالتالي، فهي قرائن لفهم قصد المتحدث.

إن تصنيفها تحت عنوان واحد لا يتعارض مع عملية استنتاج التفسير الأمثل، أو مع كون الاستنباط من النص حديثاً.

سادساً: وحدة المنهجية المعرفية للعلم والمعرفة الدينية وتمائلهما

تشير المعرفة الدينية حصراً إلى المعرفة القائمة على النصوص المقدسة، والمعارف غير النصية مثل الإيمان بوجود الله، أو صدق النبي، أو صدق الادعاءات الموجودة في النص المقدس -مثل تاريخ الأنبياء، أو تحقيق معجزاتهم، أو وقوع القيامة- هي ليست قيد النظر. لذلك، إن المعرفة الدينية المقصودة في هذا البحث، بحكم التعريف، هي نفسها المعرفة الناجمة عن عملية فهم النص وتفسيره.

لا يمكن إنكار اختلاف مواضيع المعرفة العلمية عن مواضيع المعرفة الدينية؛ وبسبب هذه الاختلافات، قد تختلف حتى القيم النظرية المستخدمة للحكم بين التفسيرات المتنافسة. على سبيل المثال، قد يعد أحدهم البساطة معياراً للتفضيل، والآخر الدقة، والثالث وضوح التفسير، ولكن لا يمكن عد هذه الاختلافات دليلاً على وجود مناهج مختلفة؛ إذ يمكن العثور على هذه التباينات في مختلف العلوم، وحتى في المشكلات المختلفة للعلم الواحد. إن موضوع الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء وما إلى ذلك متميز أيضاً بعضه عن بعض؛ ونتيجة لهذا التمييز، يُجرى أحياناً التمسك بقيم نظرية مختلفة للحكم على التفسيرات المتنافسة في هذه العلوم. ولكن إذا عدنا أن هذه الاختلافات تستلزم اختلافاً في المنهجية، فينبغي علينا أن نخصص منهجية مستقلة لكل علم من العلوم.

وبما أن كل علم من هذه العلوم يتضمن فروعاً وقضايا متعددة ضمن مواضيع مختلفة، فينبغي أن ندعي وجود منهجيات مختلفة للعلم الواحد.

هذه، بالطبع، مقولة غير مقبولة؛ ما يدلُّ على أنَّ اختلاف الموضوع لا يستلزم اختلافًا في المنهجية.

لذلك، فإنَّ حقيقة الوصول إلى الاعتقاد بشيء وتقويمه، سواءً في الاستنباط من النصِّ أم في صياغة القوانين العلمية، هو عملية قياس احتمالية، تؤدي إلى استنتاج مفاده استخدام منهجية واحدة لكليهما.

لكن، هذا لا يعني أنه ليس ثمة افتراضات مسبقة أخرى تؤدي دورًا في هذه العملية، أو أنَّ جميع الافتراضات المسبقة الموجودة في مجال واحد موجودة أيضًا في المجال الآخر تمامًا. يُعثر في كلِّ من المجالين -فضلاً عن الافتراضات المسبقة المشتركة- على افتراضات مسبقة خاصة أيضًا.

فمثلاً، كما هو لازم لاستنباط مقصود المؤلف وجود افتراضات مسبقة بشأنه، ينبغي لاعتناق نظرية علمية أيضاً أن نفترض افتراضات مسبقة؛ مثل أطوار الطبيعة، أو تشابه الحالات غير الملحوظة مع الحالات الملحوظة، إلخ...

لكن هذه من الافتراضات المسبقة للاستنتاج، وليست من منهجياته؛ بمعنى أنَّ افتراض توافق آراء صاحب النصِّ مثلاً لا يُقيد في فهم معناه، أو أنَّ فرض أطوار الطبيعة لا يُقدِّم نظرية علمية. بالتالي، فإنَّ وجود هذا القبيل من الافتراضات المسبقة لا يُحلُّ بادعاء تماثل المنهجية لهذين المجالين.

إنَّ وحدة المنهجية بين العلم والتفسير تشرح أيضاً لماذا مفكرون مثل (هيرش)، و(فولسدال)، و(منزيوناس - Mantzavinos)، و(سروش)، قد لجؤوا إلى النظريات الشائعة في فلسفة العلم لفهم النصِّ.

وبالتالي، فإنَّ نظرية "التفسير الاستنباطي"، تكشف الافتراضات الواعية أو غير الواعية التي لديهم فيما يتعلق بتفسير النصِّ، والتي تجعل آراءهم معقولة ومبررة، وتدفعُ بنظرية "الطبيعية التأويلية" خطوة إلى الأمام في جميع القضايا المتعلقة بعملية اكتساب الاعتقاد وتبريره. يمكنُ عدُّ العلم أنموذجاً لتفسير النصِّ.

وتجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ تماثل عملية الاستنتاج في العلم وفي تفسير النصِّ، يلزم منه الاهتمام بخصائص هذا النوع من الاستنتاج، الذي يحصلُ من خلال استخدامه الواعي في العلم، أثناء

فهم النص والاستنباط منه.

وبعبارة أخرى، يمكن للعلوم التجريبية أن تكون أنموذجاً لفهم النص وتفسيره. وينبغي ألا يُنظر إلى هذه النقطة باعتبارها تسريةً لمنهجية العلوم التجريبية إلى فهم النص وتفسيره، وإنما باعتبار تماثل عملية الاستنتاج؛ حيث يمكن طرح الأسئلة المتعلقة بمجال ما في مجال آخر، ويمكن استخدام الإجابات المتعلقة بأحدهما للآخر أيضاً.

على سبيل المثال، من الأطروحة المعروفة "عدم إثبات النظرية لنقص الأدلة"، يمكن أن تكون المعطيات متوافقة مع نظريات متعددة، أو يمكن أن تُفسَّر أو تُدعم نظريات متعددة، أو يمكن أن تنتج عن نظريات متعددة^(١).

وكذلك الحال في الأدلة النصية أيضاً؛ قد لا يكون المعنى المستنبط الذي يقصده المتحدث ثابتاً.

ونتيجة لذلك، يمكن دائماً استخلاص استنتاجات متعددة ومختلفة من نص واحد، وكلها متوافقة مع معاني الألفاظ.

وقد قيل إن فلاسفة العلم يستندون، للتغلب على مشكلة الإثبات الناقص، إلى خصائص مثل: مستوى البساطة، واتساع نطاق التفسير، والدقة والوضوح، تُسمى هذه الخصائص "الفضائل التفسيرية".

ويعتقدون أن هذه المعايير يمكن أن تُحدد تفسيراً أفضل؛ بمعنى تحديد تفسير احتمال صدقه أكبر بكثير.

تدل هذه النقطة على أن العلوم التجريبية لا تأتي كلياً من المعطيات التجريبية، وأن القيم الفكرية التي يمتلكها العالم تؤثر في اختيار النظرية، سيما فيما يتعلق بالمزايا الأكثر أهمية.

وفي حالة الاستدلال من النص أيضاً، وبالإشارة إلى الفضائل التفسيرية، يمكن الحصول على فهم أو تفسير أكثر احتمالية -أي أقرب إلى مقصد المؤلف- من الأقل احتمالية.

لذلك، من الواضح هنا أيضاً أن ثمة اعتبارات خارجة عن الأدلة النصية تمارس دوراً في

١ - للاطلاع على مزيد من صياغات هذه الأطروحة وجذور اختلافها، انظر:

Samir Okasha: "The underdetermination of theory by data and the 'strong programme' in the sociology of knowledge.

تحديد غرض المؤلف.

ولكن، تطبيق هذه المعايير ليس دائماً بهذه البساطة، ولا يؤدي دائماً إلى توافق في الرأي. لهذه المسألة، تبعاً لما يقوله (توماس كون^(١) - Thomas Samuel Kuhn) عن النماذج العلمية، يمكن تحديد ثلاثة أسباب على الأقل:

- تُعرّف هذه المعايير بشكل مختلف لدى مجموعات مختلفة.
- إنّ المدارس الفكرية المختلفة تُولي قيماً مختلفة لهذه المعايير.
- إنّ عدداً من هذه المعايير غامض وغير قابل للقياس الكمي الدقيق.

سابعاً: النتائج المترتبة على نظرية التفسير الاستنباطي في "مسألة العلم والدين"

اتّضح فيما سبق، بالاستناد إلى تماثل عملية استنتاج الاعتقاد في العلم وتفسير النص، أنّ خصائص هذا النوع من الاستنتاج مشتركة في كلا المجالين. من هنا، فإنّ ما قاله الفلاسفة في باب منهجية العلم يصدق أيضاً في مسألة التفسير. وبالتالي، فإنّ هذه النظرية من جهة، تسدّ الطريق على ادّعاءات ما بعد الحداثة التي تعدّ فهم النصّ أمراً ذاتياً أو غير منظم أو ترى صعوبة إمكانية الوصول إلى قصد المؤلف وفهمه. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه النظرية تتحدّى التّصور الشائع الذي كان سائداً في النظرة التقليدية لفهم النصّ أو تفسيره بكونه أمراً بديهياً وغير محتاج إلى الاستدلال. في هذا القسم، سأقدم بالتفصيل بعض النتائج التي جرى التوصل إليها من تماثل منهجية المعرفة العلمية والمعرفة الدينية - أو نظرية التفسير الاستنباطي - في مقابل التّصور التقليدي للتفسير والاستنباط:

١. بناءً على نظرية التفسير الاستنباطي، ونظراً للطبيعة الاستدلالية لعملية الفهم والتفسير، فإنّ تعبير "العلوم العقلية" بحاجة إلى تأمل ومراجعة. يُستخدم هذا التعبير في التّصور التقليديّ مقابل تعبير "العلوم العقلية"، ويُنظر إلى كونها نقلية

١ - توماس كون: تنش جوهرى: جستارهاى درباره دگرگونى وسنت علمى، ص ٤٥٧ - ٤٦١، ٤٦٩ - ٤٦٨

أو عقلية باعتبار منهجية تلك العلوم.
ولكن، كون الاستنباط من النص تبيناً وتوضيحاً تفسيريّاً، فهو يعني أنّ للاستدلال دوراً أيضاً في فهم النص أو تفسيره.

وبناءً على ذلك، فإنّ العقل يتدخل أيضاً في العلوم "النقلية" اصطلاحاً.
ونتيجةً لذلك، ينبغي عدّ العلوم النقلية أحد أقسام العلوم العقلية وليس قسيمها.
وبعبارة أخرى، إنّ منهجية العلوم النقلية هي أيضاً استدلالية وعقلية.
وعليه، يمكن الحديث عنها باعتبارها نقلية أو عقلية ليس بالاعتماد على منهجيتها، بل كونها مجرد مصدر للأدلة.

٢. نتيجة قبول التماثل المنهجي بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، ينبغي إعادة النظر في إشكالية "العلم والدين".

هذا التعبير مثل "توافق أو عدم توافق العلم مع الدين"، على الرغم من انتشاره الكبير، لكنّه ليس صياغةً صحيحةً للبحث؛ لأنّه من جهة، ثمة معتقدات جماعية للبشر عن الطبيعة (أي العلم)، ومن جهة أخرى، ثمة حقيقة مجردة ومستقلة عن معتقدات البشر (أي الدين) وبالتالي، في هذه الصياغة، ثمة حالة ذهنية في مقابل واقع مستقل عن الذهن. هذا النقْد لا يقوم على فرضية مسبقة حول صحة الدين عامّة أو صحة دين معيّن؛ إذ لا يمكن إنكار أنّ ما قدّمه حاملو الأديان -بغض النظر عن نسبته أو عدم نسبته إلى الله- لا ينطبق بالضرورة مع فهم البشر له.
لذلك، للحفاظ على الانسجام في عرض البحث في كليهما، إمّا ينبغي التحدّث عن واقعهما أو عن المعرفة الجماعية للبشر عن ذلك الواقع.

من هذا المنطلق، فإنّ تعابير مثل: "الدين وقوانين الطبيعة"، "المعرفة الدينية والمعرفة العلمية" أو "اللاهوت والعلم" هي تعبيرات صحيحة ومتسقة للإشكالية، وليس تعبير "العلم والدين"، إلّا إذا اعتقدنا أنّ الدين فاقد للجوهر، ومبنيّ على المعتقدات الجماعية للمتديّنين.

٣. إنّ التصور التقليديّ للتفسير، بسبب عدم وجود صورة واضحة لمنهجية، يتجاهل الطابع الاستدلاليّ لهذه العملية ولا يُقدّم تفسيراً واضحاً لكون ذلك التفسير قابلاً للخطأ.

ونتيجةً لذلك، لا يمكنه تفسير ظاهرة الاختلاف في الفهم والاستنباط بوصفها ظاهرة

عقلانية، ولا يُميّزُ بوضوح بين مقصود المتكلم وفهم المفسر له. ونتيجة لذلك، فإنه يُفسَّرُ تعدّد القراءات بكونها ناجمة عن رؤى سياسية أو معادية للدين^(١)، أو اعتبارات نفسية مثل ضعف النفس ووجود نزعة غريبة^(٢)، وبالاستناد إلى حقانية الدين، فإنه لا يأخذ مسألة تضاد العلم والدين على محمل الجد^(٣).

أمّا في نظرية التفسير الاستنباطي، فإنه ثمة توضيح لهذه الظواهر: كما قيل، إنّ عملية تفسير النصّ هي في الواقع تقديم توضيح للأدلة، والأدلة ليست كافية أبداً لإثبات النظرية. لذلك، يمكن استنتاج أنّه في حالة تفسير النصّ أيضاً، كما هو الحال في العلم، من ناحية، ثمة إمكانية للاختلاف في الآراء، ومن ناحية أخرى، هذا الاختلاف لا يمكن رفعه بالضرورة حتّى مع تطبيق المعايير العقلانية.

ونتيجة لذلك، إذا اعتقدنا أنّ «مسألة تعدّد القراءات» للنصوص الدينية تشير إلى خلافات في هذه الحدود، أي الحالات التي تكون فيها الاستنباطات متوافقة مع الأدلة النصية، فمن الواضح أنّها مسألة خطيرة في نظرية المعرفة. والخلاف النظري الذي كان قائماً بين علماء الإسلام، سواء أكانوا مفسرين أم محدّثين أم متكلمين أم فقهاء، والذي يُقبل غالباً، يشهد على هذا الادّعاء. فضلاً عن ذلك، بما أنّ استنتاج التفسير الأمثل هو عرضة للخطأ، فإنّ حقانية الدين وعصمته لا تستلزم حقانية المعرفة الدينية وعصمتها. قد تؤيّد نظرية علمية بأدلة كثيرة وفي نطاق القوانين الطبيعية المقبولة أو الحقائق العلمية، ومع ذلك، تكون متعارضة مع فهم المسلمين السائد للمصادر الإسلامية الأصيلة.

٤. إنّ تماثل المنهجية المعرفية للعلم والمعرفة الدينية، إذا تراقق مع فرضيات دينية مسبقة بالنسبة إلى الأدلة النصية والأدلة التجريبية، يؤدّي إلى نتائج مهمة أخرى. وتوضيح ذلك، هو أنّ الأدلة الموجودة في كلا النوعين من المعرفة، والتي هي أساس الاكتشاف والاستنتاج، تُنسب إلى الله بالرؤية الدينية. فالمتدين يُعدّ النصوص المقدسة، التي هي أساس المعرفة الدينية، منسوبة إلى الله -بافتراض عصمتها من التحريف- وكذلك الظواهر

١ - محمد تقي مصباح يزدي: تعدد قرائت ها، ص ١٨-٢٠

٢ - محمد تقي مصباح يزدي: تعدد قرائت ها، ص ٢١-٢٢

٣ - محمد تقي مصباح يزدي: تعدد قرائت ها، ص ١٨-١٩

الطبيعية التي تقوم عليها الأدلة التجريبية، وهي أساس المعرفة العلمية. وهذه النقطة التي يصف فيها القرآن الكريم كلاً من آيات الكتاب السماوي والظواهر الطبيعية بأنها «آية»، هي تأكيد وتأكيد على انتساب كليهما إلى الله، وقابلية كليهما لفهم قصده وغايته. وبهذا النحو، من ناحية، ووفقاً للنظرية التفسيرية للاستنباط، إن فهم النصوص الدينية وتفسيرها يعتمد أيضاً على النوع نفسه من العمليات القابلة للخطأ، التي تُرى في العلوم التجريبية الطبيعية. ومن ناحية أخرى، من خلال الرؤية الدينية، فإن الأدلة المستخدمة في كلا النوعين من المعرفة تُنسب إلى الله.

ونتيجة لذلك، بما أن كلاً من منهجية المعرفة العلمية والمعرفة الدينية النقليّة واحدة، والأدلة التي تجري دراستها في هذين النوعين من المعرفة لها قيمة متساوية، ينبغي إعطاء المصادقية المتساوية للمعتقدات الناشئة عن هذين النوعين من المعرفة في النظرة الأولى.

وهذا يعني، أنه دون وجود دليل يُشير إلى عدم صحة الاستنتاج في أحد هذين القسمين من المعرفة، لا يمكن عدّ المعتقدات المكتسبة من إحدهما أكثر موثوقية أو أقل من الأخرى. وعلى سبيل المثال، إذا حدث تعارض غير قابل للتوفيق بينهما، فلا يمكن تفضيل أحدهما مسبقاً. هذه البصيرة لا تعارض -بالطبع- مع وجود أسباب أخرى تشهد على مصداقية أعلى لإحدهما من الأخرى.

على سبيل المثال، قد يستدل شخص ما بأن الشارع قد منح الظنون النقليّة حجية شرعية خاصة (جعل الحجية)، أو عدّ الظنون الناجمة عن التجربة الحسية فاقدة للحجية الشرعية (ردع الحجية).

وقد يُقدّم آخر شواهد تجريبية تتمايز كمّاً وكيفاً مع الأدلة النصية. ويمكن لشخص ثالث أن يستدل على أن العلوم الحديثة أو بعض النظريات العلمية تقوم على افتراضات مشكوك فيها أو مرفوضة، بل وقد يُظهر شخص ما مثل هذه الافتراضات المسبقة في عمل الفقيه أو المفسر.

إن التركيز في القسم أنف الذكر على أن تماثل المنهجية المعرفية لا يعني وجود افتراضات مسبقة غير متماثلة، يُفسح المجال للانتقادات الأخيرة. ولكن ما لم يُقدّم دليل من هذا القبيل لصالح طرف أو ضده، لا يمكن عدّ المعرفة الدينية أكثر استحكاماً من المعرفة العلمية، أو العكس.

وبالمثل، فمن دون وجود دليل على إضعاف المعرفة العلمية، وبمجرد الاستناد إلى منهجية المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، أو بالنظر إلى الأدلة المشار إليها فيهما، من الواضح أنه من الخطأ عدّ المعرفة الدينية معرفة ذات «منشأ سماوي وإلهي تصل إلى البشر عن طريق الوحي والإلهام إلى أولياء الله»، والمعرفة العلمية هي «المعارف التي تضرب بجذورها في الفهم البشري العادي، وتأتي من خلال القنوات الإدراكية العامة (العقل والتجربة الحسية والشهود)»^(١). وفي الختام، تجدر الإشارة إلى أنّ نظرية (عبد الله جوادي آملی) الأخيرة، المشهورة بـ «مكانة العقل في هندسة المعرفة الدينية»، قد توصّلت إلى نتائج تنفق غالباً مع الآراء التي جرى الدفاع عنها في هذا المقال.

في هذه النظرية، قُبلت فكرة أنّ الفهم النقلي، مثل العلم التجريبي، يعتمد على العقل العرفي وليس العقل البرهاني^(٢)، وبالتالي فهو ظني وقابل للخطأ مثل العلم التجريبي^(٣)، وبهذه الطريقة؛ أي مع التصريح بالحضور الحتمي للمعرفة البشرية في فهم الوحي^(٤)، يجري تقديم أساس للتمييز بين الوحي وفهمه، والاختلاف الواسع بين العلماء في الاستنباط من الآيات والروايات سواء في العقائد أم في الفقه^(٥)، وكذلك يمكن فهم التعارض بين العلوم التجريبية والمعرفة الدينية^(٦). وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذه النظرية تعدّ العلوم التجريبية، مثل العلوم الدينية، قابلة للاستناد إلى الشرع إذا كانت لديها موثوقية (طمأنينة) عقلانية^(٧).

لكنّ نظرية مكانة العقل لم تتناول منهجية العلوم التجريبية، وتماثل منهجيتها مع الاستنباط من النصّ، واكتفت في هذا الخصوص بالنتيجة؛ بمعنى أنّ الطريقتين ظنّيتان، وبالتالي في حالة التعارض لا يمكن تفضيل إحدهما على الأخرى مسبقاً.

١ - محمد تقي مصباح يزدي: تعدد قرائت ها، ص ١٥-١٦

٢ - عبد الله جوادي آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ١١٧-١١٨

٣ - عبد الله جوادي آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٣٧، ١١٨

٤ - عبد الله جوادي آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٣٦-٣٤، ١٩٣

٥ - عبد الله جوادي آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٢٠٤-١٩٨

٦ - عبد الله جوادي آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ١١٧، ١٣٢-١٣٣

٧ - عبد الله جوادي آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ٨٩، ١١٧

إنَّ تماثُلَ المنهجيةِ للمعرفةِ العلميَّةِ والمعرفةِ الدينيَّةِ يمكنُ أن يكونَ داعماً لتبريرِ الآراءِ المذكورةِ أعلاه.

خاتمة

هذا المقالُ بصددِ إيجادِ منهجيةٍ لفهمِ النصِّ وتفسيره؛ بمعنى أنَّه يُجيبُ عن السؤالِ: ما العمليةُ التي تُتيحُ إمكانيةَ تحصيلِ الاعتقاداتِ المبنيةِ على الاستنباطِ من النصِّ؟ وكيف يمكنُ تبريرها؟ في الإجابة عن هذه المسألة، قُدمتْ حججٌ لثلاثة ادِّعاءات:

١. الاستنباطُ من النصِّ - سواءً أكانَ فهماً أم تفسيراً - يعتمدُ على استنتاجِ تفسيريٍّ.
٢. تتماثلُ منهجيةُ المعرفةِ العلميَّةِ والمعرفةِ الدينيَّةِ، فهي واحدةٌ؛ ولهذا السببِ، كُلُّ منهما يمكنُ أن يكونَ أنموذجاً للآخر.
٣. بالنسبةِ للفردِ المتدينِ، ينبغي أن تكونَ للمعرفةِ العلميَّةِ والمعرفةِ الدينيَّةِ في النظرةِ الأولى قيمةٌ ومصدقيةٌ متساويتان.

المصادر والمراجع

العربية والفارسية:

- عبد الله جواد آملی: منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر إسرائ، لا ط، ٢٠١٤.
- جعفر سبحانی: الموجز فی أصول الفقه، قم، مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام)، لا ط، ٢٠١٦.
- عبد الکریم سروش: تفسیر متین متن، طهران، الصراط، لا ط، ٢٠١٣.
- عبد الکریم سروش: قبض و بسط تئوریک شریعت، طهران، الصراط، لا ط، ٢٠١٤.
- ریتشارد سوينبرن: آیا خدائي هست؟، ترجمه بالفارسیّة: محمّد جاودان، قم، جامعة مفید، لا ط، ٢٠٠٢.
- جولین فروند: نظریه های مربوط به علوم انسانی، ترجمه بالفارسیّة: علي محمد کاردان، طهران، مرکز النشر الجامعي، لا ط، ٢٠١٨.
- تومس کوون: تنش جوهری - جستارهایی درباره دگرگونی وسنت علمی -، ترجمه بالفارسیّة: علي أردستانی، طهران، رخداد نو، لا ط، ٢٠١٣.
- ویلیام جی لایکن: درآمدی به فلسفه زبان، ترجمه بالفارسیّة: میثم محمّد أمینی، طهران، هرمس، لا ط، ٢٠١٣.
- جیمس لیڈیمان فلسفه علم، ترجمه بالفارسیّة: حسین کریمی، طهران، حکمت، لا ط، ٢٠١٤.
- کریسوستموس مانتزاونوس: هرمنوتیک طبیعت گرایانه، ترجمه بالفارسیّة: علي رضا حسن بور ورقیّة مرادی، منشورات نقش و نکار، لا ط، لا ت.
- محمّد تقی مصباح یزدی: تعدد قرائت ها، تحقیق: غلامعلی عزیزی کیا، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، لا ط، ٢٠١٥.
- محمّد تقی مصباح یزدی: رابطه علم و دین، تحقیق: علي مصباح، قم، منشورات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، لا ط، ٢٠١٦.
- أحمد واعظی: نظریه تفسیر متن، قم، مرکز بحوث الحوزة والجامعة، لا ط، ٢٠١٣.

- إريك دونالد هرش: اعتبار در تفسیر، ترجمه بالفارسیّة: محمد حسین مختاری طهران، حکمت، لا ط، ٢٠٢١.
- کارل همبل: فلسفه علوم طبیعی، ترجمه بالفارسیّة: حسین معصومی همدانی، طهران، مرکز النشر الجامعی، لا ط، ٢٠٠١

الأجنبية:

- D Belleri: Semantic under-determinacy and communication. London/ Basingstoke: Palgrave Macmillan 2014
- R Carston: Thoughts and utterances: The pragmatics of explicit communication. Oxford: Blackwell 2002
- Igor Douven: «Abduction,» The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/>. 2021a
- Igor Douven: «Peirce on Abduction (Supplement to Abduction),» The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/abduction/peirce.html>. 2021b
- Dagfinn Føllesdal: «Hermeneutics and the hypothetico-deductive method.» Dialectica 33: 319- 336, 1979
- Gilbert H Harman: «The inference to the best explanation.» Philosophical Review 74 (1): 88- 95, 1965
- Peter Lipton: «The inference to the best explanation». In The Routledge Companion to Philosophy of Science, edited by Stathis Psillos & Martin Curd. New York: Routledge 2008
- C Mantzavinos: «Text interpretation as a scientific activity». Journal for General Philosophy of Science 45 (1): 45- 58, 2014

- Musa Mohammadian: »Abduction - the context of discovery underdetermination inference to the best explanation». Synthese 198, 420 5- 4228, 2014
- Stathis Psillos: Philosophy of Science A-Z. Edinburgh: Edinburgh University Press 2007
- Samir Okasha: «The underdetermination of theory by data and the
- 'strong programme' in the sociology of knowledge.» International
- Studies in the Philosophy of Science 14(3): 283- 297, 2000

المنهج العلمي التجريبي والإيمان بالله

مقاربة فلسفية في ضوء أطروحتي (الصدر) و(مطهري)

سامر توفيق عجمي^(١)

ملخص

المنهج التجريبي أسلوب استدلال في إنتاج المعرفة، يقوم على أساس الملاحظة الحسية في دراسة موضوع البحث. وإذا كنا بصدد دراسة موضوع طبيعي مادي كالماء، فلا بد من استخدام المنهج التجريبي؛ لأنه مهما ضغط الفيلسوف على عقله التجريدي، لن يتمكن من معرفة أن الماء يتركب من ذرتين هيدروجين وذرة أوكسجين. لكن في المقابل، إذا كنا بصدد دراسة موضوع يرتبط بعالم الغيب وما وراء الطبيعة والمادة، هل يصلح معرفياً استعمال المنهج التجريبي القائم على أساس مقدمات حسية؟! سئبت في هذا البحث أنه يمكن توظيف المنهج التجريبي في دراسة القضايا الغيبية، كمعرفة الله، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وحقانية القرآن... مع اتخاذ مسألة وجود الله بوصفه نموذجاً دون الموضوعات الأخرى، لضيق المجال عن البحث فيها كلها.

الكلمات المفتاحية: المنهج التجريبي، الملاحظة الحسية، الظواهر الطبيعية، الصانع الحكيم، القرآن الكريم، (الصدر)، (مطهري).

١ - باحث وكاتب وأستاذ محاضر في فلسفة الدين وعلم الكلام المعاصر.

مقدمة

يتمتع الإنسان المعاصر بروح تجريبية مثيرة للاهتمام، ويمكن تبرير ذلك سيكولوجياً؛ إذ أينما يُولي وجهه، فثمة مُثير يُنبههُ على قُدرة المنهج التجريبي على تسجيل انتصارات، مثل: كهرباء، وإنترنت، وتلسكوبات، ومحطات نووية، وألواح الطاقة الشمسية، وأشعة سينية، وتصوير بالرنين المغناطيسي، وهواتف، وحواسيب، وكاميرات مراقبة، ورادارات، وتلفزيونات، وأجهزة تبريد، وسيارات، وطائرات، وقطارات، وسفن وبارجات، وغواصات، وأقمار صناعية، وصواريخ فضائية، وروبوتات، وطابعات ضوئية، وذكاء صناعي... وآلاف النماذج الأخرى في مختلف المجالات الطبية، والتعليمية، والعمرانية، والتجارية، والزراعية، والسياحية، والإعلامية، والعسكرية... إلخ.

فقد أوجد الاستثمار الآلي في المنهج التجريبي تحولات جذرية في الحياة الإنسانية، وتغيرات بنوية في الحضارة البشرية.

وبطبيعة الحال، عندما يرى الإنسان نفسه مُحاصراً من كل جهة بمنجزات العلم التجريبي وانتصاراته، ينفعل معه ويتأثر به.

إنها الطبيعة البشرية التي تميل إلى المنتصر الذي يحقق الغلبة، فتشعر أمامه بالانقياد، كما تحدث عن ذلك (ابن خلدون) في مُقدمته الشهيرة^(١).

فضلاً عن أن الطبيعة البشرية تنجذب غريزياً إلى كل ما يعود عليها بالمصلحة والمنفعة، وهذا ما تُعائنه في منجزات التجربة بتفاصيل حياتها اليومية كما تقدم.

١ - عبد الرحمن بن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر... (المعروف بـ «مقدمة ابن خلدون»)، ج ١،

أضف إلى ذلك، أنَّ المنهج التجريبي يتعامل مع البعد الحسي من مراتب وجود الإنسان، أي: الطبيعة والمادة، والإنسان بطبعه - على حدّ تعبير (السيد محمد باقر الصدر) - «خُلِقَ حسيّاً أكثر منه عقليّاً، خُلِقَ يتفاعل مع حسّه أكثر ممّا يتفاعل مع عقله، (...) فإنّ الإنسان الذي يُواجه حسّاً، ينفعل بهذا الحسّ، وينجذب إليه، وينعكس هذا الحسّ على روحه ومشاعره وانفعالاته وعواطفه، بدرجة لا يمكن أن يُقاس بها انعكاس النظرية والمفهوم المجرد عن أيّ تطبيق حسيّ»^(١).

فالإنسان من الناحية الذاتية هو حسيّ باعتبار أنّه يعيش في الحياة الدُّنيا ببدنه الماديّ، وباعتبار أنّ أوّل محطة إدراكية في حياته تنطلق من الحواسّ.

ومن الناحية الموضوعيّة هو حسيّ؛ لأنّه يعيش في عالم الطبيعة والمادة، ويدرك الأشياء كلّها من حوله بواسطة الحواسّ.

وفي السياق، عندما يسمع الإنسان ألفاظ المعاني الروحيّة غير الماديّة، مثل: الحبّ، البغض، الإرادة، الرضا، العلم... أو الحقائق الغيبيّة المُجرّدة، مثل: العرش، الكرسيّ، القلم، اللوح المحفوظ... يحملها على ما يُناسب التصوّرات الحسيّة والماديّة^(٢)، نتيجة الأُنس بعالم الحسّ والمادة.^(٣)

لذا، يكون الإنسان أكثر ثقةً بالمعطيات الحسيّة.

يقول (بهمنيار بن المزربان): «إنّ الإنسان لا يتقن إلّا بما يردّ عليه من الحسّ أو يشهد به الحسّ»^(٤).

ومن هنا، نلاحظ أنّه لتأييد فكرة أو نقدها أو دحضها... كثيراً ما نسمع عبارات تُشير إلى هذه الروح الحسيّة - التجريبيّة، مثل: «تَبَتَ علمياً»، «أثبتت الدّراسات العلميّة»، «يقول العلم»، حتى امتدّ ذلك إلى ميادين الفلسفة، والدين، والنفس، والاجتماع، والتربية...

في ضوء ما تقدّم، يُعتبرُ البحث عن طبيعة العلاقة بين المنهج التجريبيّ والإيمان الدينيّ من القضايا المثيرة للاهتمام؛ فهل يُسهّم المنهج التجريبيّ في نقد الدين وهدمه؟ أم يمكنُ توظيف

١ - محمد باقر الصدر: موجز في أصول الدين، ص ٢٢١.

٢ - انظر: الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، ج ١، ص ٣١-٣٢.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٧-٨.

٤ - بهمنيار بن المزربان: التحصيل، ص ٧.

المنهج التجريبي في تغذية الإيمان الديني؟ وهل يُثبت المنهج التجريبي وجود الله - سبحانه وتعالى - أم يدحض ذلك؟

أولاً: تحديد معالم المنهج الحسي والتجريبي

يخرج الإنسان من بطن أمه خالي الذهن من أي لون من ألوان المعارف، ثم يتمكن من إنتاج المعرفة بالتراكم، وثمة اتجاهات متعددة في تحديد المصدر الذي يُمَوِّن الذهن البشري بالمعرفة، أهمُّهما: الاتجاه التجريبي، والاتجاه التجريدي.

يعتقد الاتجاه الأول بأن التجربة هي المصدر الحصري لإنتاج المعرفة، فكلُّ معرفة بشرية تنطلق من عيّنات حسية خاصة إلى استنتاجات عامة، أي إنَّ حركة العقل البشري تسيرُ باتجاه تصاعديٍّ من الجزئيِّ إلى الكليِّ، ولا توجد معارفٌ بشريةٌ قبل التجربة أو مستقلة عنها. ويعتقد الاتجاه الثاني بأنَّ الحسَّ والتجربة من مصادر المعرفة، لكنَّ الأهمَّ هو المنطق العقليُّ القائم على أساس حركة الذهن البشريِّ النزوليَّة من الكليِّ إلى الجزئيِّ في ضوء الاستنباط والقياس، كقولنا: فعَلَّ الله - تعالى - مُحَكِّمٌ ومُتَقِنٌ، وكلُّ من فعَلَهُ مُحَكِّمٌ ومُتَقِنٌ، فهو عالمٌ بالضرورة، فالله عالمٌ بالضرورة. نُقدِّم نموذجاً لفهم طريقة التفكير التجريبيِّ، لنفترض أنَّ مجموعة من الباحثين في شركة تصنيع أدوية، تُجري فحصاً على دواء (ب) لمعرفة هل هو آمنٌ ويعملُ في العلاج من مرض (أ).

١. المرحلة الأولى: «اختبار العينات وتجميع المعطيات»

في هذه المرحلة لا يقتصرُ الباحثون على استدعاء شخص واحد فقط - لرمز له ب (ص) - مُصاباً بالمرض (أ)؛ لأنَّ (ص) وحده غير كافٍ لمعرفة النتائج المطلوبة؛ إذ قد يُصابُ بأعراض جانبية خطيرة عند تناوله الدواء (ج)، ولا يكونُ السببُ المباشر هو (ج) نفسه، بل قد يكونُ (ص) عنده مرضٌ آخر (ه) يتفاعل سلبياً مع (ج)... ماذا يفعلُ الباحثون؟

عليهم بتكرار الملاحظة الحسية لأفراد مختلفين وفي ظروف متنوعة، فيقومون باستدعاء مجموعة من الأشخاص المصابين بمرض (أ) تُرمزُ إليهم ب (س)، ثم يُجرى إخضاع (س) للدواء (ج)، ويرصدون الأعراض، ويُسجّلون الملاحظات الحسية والمعطيات. هذه المرحلة يُطلقُ عليها منطقياً: «تكرُّر المشاهدة»، أو «تتبع الجزئيات»، وهي مرحلة حسية.

٢ . المرحلة الثانية: "الاستنتاج والتعميم"

لا يكفي لهؤلاء الباحثين اختباراً (ص) أو (س)، لاستخلاص النتيجة المطلوبة، بل عليهم في المرحلة الثانية تنظيم المعطيات الحسّية وترتيبها بطريقة تمكّنهم من الخروج باستنتاج يشمل العيّات - لرمز إليهم بـ (ض) - المشابهة لـ (ص) و (س) التي لم تخضع للاختبار، والمعادلة هي: (ج) آمن ويعمل في علاج (ض) من (أ).

وإلا، إذا اقتصر الحكم على (ص) أو (س) التي جرى اختبارها دون استنتاج وتعميم على (ض)، لا تستفيد شركات الأدوية والبشرية شيئاً، فما فائدة أن تجرى تجارب على (ج) لـ (أ) في حدود (ص) أو (س) فقط؟!

المهم هو تعميم هذا الحكم إلى المرضى الآخرين جميعاً، أي (ض)، ليجري وضع المنتج بين يدي (ض) في سوق العرض والطلب.

وهذه المرحلة يُصطلح عليها منطقياً: «الوصول إلى حكم كلي». وهي كما هو واضح ليست حسّية؛ لأنها أفادت استنتاجاً عاماً لم نحصل عليه من الحسّ بالمطابقة، بل هو مدلول التزامي أوسع من المعطيات الحسّية التي اختبرها الباحث؛ لأنه ينطبق على غيرها من العيّات التي لم تخضع للملاحظة الحسّية، فتكون النتيجة أوسع من المقدمات التي استخلصت منها، مع أن قانون التدّخل يحكم بأن صدق "بعض" لا يستلزم منطقياً صدق "كل".

وهنا وقع النقاش في كيفية تفسير المرحلة الثانية، فاختلّت إجابة المنطق العقلي عن المنطق التجريبي. لم يجد المنطق العقلي معضلة متجذّرة في تقديم تفسير منطقي لمشكلة الاستقراء، فقدّم حلاً لها في ضوء القبلية العقلية السابقة على التجربة، كقانون التناقض، ومبدأ الهوية، وقانون السببية العام، واتحاد حكم الأمثال، ونفي تكرّر الصدفة، والقياس الاستنباطي المركّب.

أمّا اتّجاه المنطق التجريبي، فقد اختلف أصحابه في حلّ مشكلة الاستقراء^(١).

١ - انظر للتفصيل: سامر توفيق عجمي: الوضعية دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر، ص (١٦٣-٢٢٢). الحسين بن سينا: الشفاء- المنطق، البرهان، ص ٩٥؛ محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٤٣٢. محمد رضا المظفر: المنطق؛ ص ٢٨٤-٢٨٥؛ زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، ص ٤٩٠-٤٩١؛ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٨٣-٨٨.

ثانيًا: المنهج التجريبي ووجود الله - تعالى - عند الملحدين واللا أدرين
 هناك ما يقاربُ خمسة اتجاهات فيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين المنهج التجريبي والإيمان بوجود الله تعالى:

١. الاتجاه الأول: الإلحاد المتطرف، يدّعي أنّ عبارة: "الله موجود" يمكن التحقق من عدمها تجريبيًا، أي أنّ التجربة تدلّ على أنّ "الله معدوم"، وهذا هو الإلحاد المتطرف، وهو اتجاه غير موضوعي؛ لأنّ البرهنة على عدم وجود الله مستحيلة؛ إذ أقصى ما يمكن أن يُثبت في هذا السياق هو عدم الدليل على الوجود من خلال مناقشة أدلة الإثبات، وكما هو معلوم منطقيًا إنّ عدم الدليل ليس دليلًا على العدم، وعدم الوجدان ليس دليلًا على عدم الوجود.

٢. الاتجاه الثاني: اللا أدريّة والشكوكيّة، يعتقد أنّ عبارة: "الله موجود" لا يمكن التحقق منها تجريبيًا، فهو يوافق الاتجاه الأول من هذه الجهة، ولكن يختلف عنه بأنّه لا يمكن التحقق من عدمها تجريبيًا^(١)، ولذا يعتقد بتعليق الحكم أي كما أنّه لا يمكن إثبات الله تجريبيًا، لا يمكن النفي.

٣. الاتجاه الثالث: الوضعية المنطقية، يعتقد أنّ عبارة: "الله موجود" لا يمكن التحقق منها تجريبيًا، فهو يوافق الاتجاهين السابقين في هذه النقطة، ولكن يمتاز عنهما بأنّ كلّ عبارة لا يمكن التحقق منها تجريبيًا هي عبارة فارغة المضمون لا معنى لها، فالإلحاد الأول يعتقد أنّ هذه "الله موجود" لها معنى، ولكن الدليل على خلافها، فهي عبارة كاذبة، والاتجاه الثاني يعتقد أنّ لها معنى، ولكن لا دليل على الإثبات أو النفي، فهو عبارة مشكوكة. أمّا الوضعية المنطقية، فتعتقد أنّ عبارة: "الله موجود"، لا نفهم منها معنى، فهي على حدّ عبارة: "شكضه ضكتو"، فالعبارتان تتكافآن رياضيًا في عدم الدلالة على معنى أصلاً^(٢).

ثالثًا: المذهب الذاتي للمعرفة والصانع الحكيم

هناك اتجاه في بيان طبيعة العلاقة بين المنهج التجريبي ووجود الله تعالى هو المذهب الذاتي

١ - برتراند رسل: لماذا لست مسيحيًا، ص ٢٠٣-٢٠٤.

٢ - محمد مهران: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٠٦-٢٠٧.

للمعرفة في ضوء الاتجاه المنطقي للفيلسوف الشيعي (السيد محمد باقر الصدر).
يعتقد (الصدر) أن عبارة: "الله موجود" يمكن التحقق منها تجريبياً، وثمة دليل علمي على وجود الله تعالى، وقد أثبت السيد الصدر وجهة نظره هذه في كتابه: "الأسس المنطقية للاستقراء" و"المرسل والرسول والرسالة".

يقول في الكتاب الأول:

«إنَّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال كأى استدلال علمي آخر، استقرائي بطبيعته، وتطبيق للطريقة العامة التي حددها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه. فالإنسان بين أمرين:

فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي بالكلية.

وإما أن يقبل الاستدلال العلمي، ويُعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

وهكذا نبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي-الاستقرائي، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما»^(١).

ويقول في كتابه الثاني ناقداً استخدام الاتجاه التجريبي في ضرب فكرة الإيمان بالله تعالى: «كان بالإمكان لهذا الاتجاه الحسي والتجريبي في البحث عن نظام الكون أن يقدم دعماً جديداً وبارهاً للإيمان بالله سبحانه وتعالى، بسبب ما يكشفه من ألوان الاتساق ودلائل الحكمة التي تشير إلى الصانع الحكيم. غير أن العلماء الطبيعيين بوصفهم علماء طبيعة لم يكونوا معنيين بتجلية هذه القضية التي كانت ولا تزال مسألة فلسفية حسب التصنيف السائد لمسائل المعرفة البشرية وقضاياها.

وبهذا استخدم الاتجاه الحسي والتجريبي لضرب فكرة الإيمان بالله تعالى. فما دام الله سبحانه ليس كائنًا محسوسًا بالإمكان رؤيته والإحساس بوجوده، فلا سبيل إذن إلى إثباته»^(٢).

١ - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٦٩.

٢ - محمد باقر الصدر: موجز في أصول الدين، ص ١٢٥.

إذاً، يرى السيد الصدر أنه يمكن استخدام المنهج التجريبي لدعم الإيمان بالله تعالى، وقد أقام الدليل العلمي- التجريبي على إثبات الصانع، لينقل الفكرة من مجرد حيز الإمكان إلى الوقوع. وقد عرّف (الصدر) الدليل العلمي على وجود الله بقوله: "هو كل دليل يعتمد على الحس والتجربة ويتبع منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات"^(١). ويعتمد هذا الدليل على المرحلتين:

١. المرحلة الأولى: النظر في الطبيعة المحيطة بنا بواسطة الحواس، فنرى ظواهر كثيرة.
٢. المرحلة الثانية: تفسير تلك الظواهر في ضوء فكرة أنه لو تكن فرضية الصانع الحكيم صحيحة في الواقع، فإن فرصة تواجد تلك الظواهر الطبيعية كلها مجتمعة تكون ضئيلة جداً في ضوء حساب الاحتمالات الرياضي.

رابعاً: الدليل العلمي على وجود الصانع الحكيم عند الصدر

لسنا هنا، في صدد عرض الدليل العلمي، بل فقط في مورد إثبات أن المنهج التجريبي يدعم الإيمان بالله عند (السيد الصدر)، ومع ذلك نشير باختصار إلى الدليل العلمي على وجود الله في ضوء أطروحة (الصدر).

ينطلق (الصدر) في مقدمات الدليل من أن الإنسان يشاهد في هذه الطبيعة ظواهر كثيرة ترتبط مع بعضها بنحو يمكن الإنسان من العيش على الأرض، بحيث إذا اختلت ظاهرة منها لما تيسر للإنسان الحياة على الأرض. مثل:

١. المسافة بين الأرض والشمس تتوافق مع كمية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على الأرض، فلو زادت أو نقصت لما أمكنت الحياة.
٢. يبعد القمر عن الأرض مسافة تتوافق مع تيسير الحياة، وإلا لو زادت لتضاعف المدُّ بنحو يزيل الجبال.
٣. يتناسب الجزء المساهم في تكوين الهواء من الأوكسجين مع قدرة الكائنات الحية على التنفس، ولو زاد أو نقص لما أمكنت الحياة.

١ - محمد باقر الصدر: موجز في أصول الدين، ص ٢٠.

٤. نسبة الأوكسجين في الهواء تتناسب مع توفير النار بالدرجة الكافية ليستفيد منها الإنسان.

٥. تستشق الحيوانات الأوكسجين وتلفظ ثاني أكسيد الكربون الذي يحتاجه النبات ليستمر بالبقاء، ثم يستمد النبات ثاني أكسيد الكربون، ويفصل الأوكسجين منه نقيًا، لتمكّن الحيوانات ومنها الإنسان من التنفس من جديد، وهكذا تكون الدورة المتبادلة.

٦. تتناسب كمية الهواء على الأرض مع تيسير الحياة عليها، وإلا لو زادت لزاد ضغط الهواء على الإنسان.

وهكذا عشرات الظواهر التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً بهدف تيسير الحياة على الأرض. وفي المرحلة الثانية بعد تجميع المعطيات تُطرح فرضيتان لتفسير هذا الترابط:

١. الفرضية الأولى: الصدفة العمياء والعشوائية؛ باعتبار أن كل هذه التوافقات والارتباطات والعلاقات بين الظواهر الطبيعية هي مجرد صدفة عمياء دون أي هدف مقصود، فالمواد تتفاعل فيما بينها بنحو أعمى لتنتج بيئة مناسبة لحياة الإنسان على الأرض.

٢. الفرضية الثانية: التصميم الحكيم والهندسة الذكية، بأن يكون هناك صانع حكيم ومصمم ذكي صنع المواد بكيفية خاصة تمكّن الإنسان من الحياة على الأرض.

ينطلق (السيد الصدر) من التعادل الرياضي للفرضيتين المذكورتين؛ لأننا لا نملك أي مبرر منطقي مسبق لترجيح واحدة منهما على الأخرى، فنقسم رقم اليقين (١٠٠) عليهما بالتساوي. فرضية الصدفة العمياء غير الهادفة تساوي ٥٠٪، وفرضية الصانع الهادف الحكيم تساوي ٥٠٪. ليخلص (السيد الصدر) إلى أن النسبة الرياضية لتوافق كل ظاهرة مع الأخرى مع افتراض عدم وجود الصانع الحكيم في الواقع هي ضئيلة جداً مقارنة مع فرضية وجود الصانع الذكي؛ لأن فرضية أن تكون الظاهرة مستقلة ومحايطة وعشوائية تتناسب أكثر مع الصدفة غير الهادفة، وفرضية أن تكون الظواهر مترابطة ومتوافقة وغير عشوائية تتناسب أكثر مع الصانع الذكي.

فكل ظاهرة من تلك الظواهر، بلحاظ ارتباطها مع الظاهرة الأخرى وعدم حيادها تجاهها، تعتبر قرينة إثبات ناقصة يرجح فيها كسر الاحتمال لصالح فرضية القوة الذكية الهادفة على فرضية المادة العمياء غير الهادفة.

وهكذا مع كل ظاهرة مرتبطة بالأخرى تنامي قيم الاحتمال المتراكمة عن القوة الذكية الهادفة

في الكون على حساب تضاؤل قيمة احتمال المادة العمياء غير الهادفة، إلى أن تصل إلى درجة من ضالة الاحتمال بنحو لا يحتفظ بها الذهن البشري وينزلها منزلة العدم، وهذا هو اليقين الاستقرائي والتجريبي.

خامساً: المنطق القرآني يؤيد المنهج التجريبي في إثبات وجود الله

يعتقد (السيد الصدر) أن المنطق القرآني قد اعتمد المنهج التجريبي في معرفة الله تعالى؛ حيث يقول:

«إن القرآن الكريم - بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء - قد قدر له أن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلع الإنسان نحو العلم، وأن يتعامل مع البشرية التي أخذت تبني معرفتها على أساس العلم والتجربة، وتحدد بهذه المعرفة موقفها في كل المجالات، فكان من الطبيعي - على هذا الأساس - أن يتجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة - بوصفه الدليل الذي يمثل المنهج الحقيقي للاستدلال العلمي، ويقوم على أسسه المنطقية نفسها - ويفضله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله تعالى.

هذا مضافاً إلى أن الدليل التجريبي على وجود الله - الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي - أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان - أي إنسان - وعقله بالإيمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم^(١). ينسجم هذا النص تمام الانسجام مع ما تقدم عن (الصدر) في مقدمة البحث من كون الإنسان كائنًا حسياً أكثر منه عقلياً بالطريقة الفنية التي طرحنا فيها المسألة.

سادساً: شواهد أطروحة (السيد الصدر) في القرآن الكريم

لم يبين لنا (السيد الصدر) شواهد وجهة نظره من القرآن نفسه، ولكن إذا استقرأنا آيات القرآن، لعلنا نعرُّ على ما يؤيد وجهة نظره، نبيها بشكل شديد الاختصار؛ لأن المعالجة المعمقة تحتاج إلى دراسة مستقلة.

١ - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٦٩-٤٧٠.

ذكرنا سابقاً أنَّ المنهجَ التجريبيَّ يقومُ على مراكمةِ المعلوماتِ الحسيَّةِ "تكرار المشاهدة" عن ظواهرِ الطَّبيعيَّةِ بهدفِ استنتاجِ وجودِ الله في ضوءِ أنَّ هذه الظواهرِ الطَّبيعيَّةِ لا تقومُ على أساسِ عشوائيٍّ واعتباطيٍّ، بل على المنطقِ القصدِيِّ والذكيِّ، ومن هنا أطلقَ القرآنُ على الظواهرِ الطَّبيعيَّةِ اسمَ "الآياتِ الآفَاقِيَّةِ"، والآيةُ هي الإشارةُ أو العلامةُ التي تدلُّ على شيءٍ آخر، فينتقلُ الذهنُ من العلمِ بها إلى العلمِ بشيءٍ آخرَ ملازمٍ لها، هو ذي الآيةِ.

وقد حثَّ القرآنُ الكريمُ على النظرِ إلى ظواهرِ طَّبيعيَّةٍ كثيرة، منها:

١. الحيواناتُ: كالإبل، ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧].
٢. الإنسانُ ومراحلُ خلقه، قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥]، وتقسيمه إلى ذكرٍ وأنثى، واختلافُ ألوانه وألوانه، والسمعُ، والبصرُ، والفؤادُ، وحسنُ الصورةِ وحسنُ التَّقويمِ والتَّسويةِ والاعتدالِ...
٣. الكائناتُ الطَّبيعيَّةُ من الجماداتِ: السماواتُ، والأرضُ، واختلافُ الليلِ والنَّهارِ، والظلماتُ، والنورُ...

٤. النباتُ: قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [عبس: ٢٤-٣٢].

وقد بيَّنَ القرآنُ في كلِّ هذه الأمورِ وجهَ النظرِ إليها، فمثلاً بالنسبةِ إلى الرياحِ لتثيرِ السحابَ وتبسطه في السماءِ، وتقلِّه وتسوقه لبلدٍ ميَّتٍ لينزلَ بعدَ ذلكَ المطرُ ([النور: ٤٣])؛ [الروم: ٤٨]؛ [الأعراف: ٥٧]؛ [الفرقان: ٤٨])، وأنَّ تقومَ بتلقيحِ النباتِ ليشمرَ ثمره [الحجر: ٢٢]، وأنَّ تجريَ الفُلكُ في البحارِ والأنهارِ ([الروم: ٤٦]؛ [الشورى: ٣٢])، ثمَّ السحابُ الذي تسوقه الرياحُ، ليكونَ معصراتٍ تنزلُ ماءً ثجاجاً لتحيا به الأرضُ بعدَ موتها وتخرجُ به حبًّا ونباتاً وجناتٍ ألفافاً وحدائقَ ذاتِ بهجةٍ وجناتٍ من أعنابٍ والزيتونَ والرَّمانَ... ([البقرة: ٢٢]؛ [النبا: ١٤-١٦]؛ [الأعراف: ٥٧]؛ [الأنعام: ٩٩]؛ [النحل: ٦٥]؛ [ق: ٩]) ويسكنُ في الأرضِ ليسلكه ينابيعُ تساهمُ في نباتِ الزرع ([المؤمنون: ١٨]؛ [الزمر: ٢١])، وليشربَ منه الإنسانُ والأنعامُ... ([الحجر: ٢٢]؛ [النحل: ١٠]؛ [الفرقان: ٤٩]؛ [الواقعة: ٦٨]؛ [المرسلات: ٢٧])... إلخ.

يهدفُ القرآنُ الكريمُ في ربطِ الإنسانِ الحسيِّ والتجربيِّ بالطَّبيعةِ إلى أمورٍ عدَّةٍ:

١. إثبات أصل وجود الله تعالى.
٢. إثبات صفاته من الحياة، والعلم، والقدرة، والرحمة، والحكمة، والمحبي، والمميت، والخالق، والرازق، والفالق...
٣. إثبات الوحدانية وأنه لا ند له، ولا ضد له، ولا شريك له... ([البقرة: ٢٢]، [هود: ٦١])
وقد أكد النبي وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) على هذا المنهج، وقد عبر عن ذلك الإمام علي (عليه السلام) في خطبة له: "كفى بإتقان الصنع لها (أي للأشياء والمخلوقات) آية"^(١). وكثيراً ما عرض في نهج البلاغة مظاهر من هذه الآيات ليتأمل الإنسان فيها حسياً وتجريبياً ليستتج وجود الصانع وصفاته، نكتفي بهذا النص المهم جداً.

سابعاً: المنهج التجريبي ومعرفة الله عند (مرتضى مطهري)

يرى (مرتضى مطهري) - الممثل الأبرز للاتجاه الخامس - أن قضية: "الله موجود" لا يمكن التحقق منها تجريبياً على نحو مستقل وبصورة مباشرة، بل تحتاج التجربة لمتمة المنطق العقلي لنقصها في إثبات وجود الله تعالى، وهذا لا يلغي إمكانية الاستعانة بالتجربة في مقدمات الدليل المثبت لوجود الله تعالى، وقد أوضح (مطهري) هذه القضية بقوله:

«الطريق العلمي - خلافاً لرأي كثير - من المستحيل أن يكون طريقاً إلى معرفة الله، ومعنى ذلك: أن العلم لا يمكنه أن يكون دليلاً إلى الله بصورة مباشرة. لماذا؟ لأن وظيفة العلم هي إراءة الظواهر الكونية للإنسان والكشف عنها، فلا بد أن يكون الشيء قابلاً للكشف ليتمكن العلم من كشفه كونه عنصراً من عناصر الطبيعة مثلاً، أو نجماً من نجوم المنظومة الشمسية، ولكن العلم لا يستطيع أبداً أن يكون دليلاً بالمباشرة على الله تعالى، فإن أحاط العلم والتجربة بشيء فلا يمكن أن يكون هو الله، كما لا يمكن أن يكون تعالى شأنه روحاً أو زماناً؛ لأن هذه الأمور كلها ليست محدودة بحد ليتمكن العلم والتجربة من الإحاطة بها، فهي خارجة عن نطاق التجربة، نعم يمكن الاستعانة بالعلم على معرفة الله، وهو نعم العون.

من هنا ينبغي أن يعتصم العلم بالفلسفة - أي العقل - ويتكاتفان من أجل معرفة الله عن هذا

١ - محمد بن علي بن بابويه: التوحيد، ص ٧١.

الطريق، وهو طريقُ المخلوقاتِ والموجوداتِ والأُمورِ الحسيةِ الواقعيةِ التي يتعاملُ معها الإنسانُ يومياً وبصورةٍ مباشرةٍ^(١).

يرى (مطهري) أنَّ القرآنَ الكريمَ وإن حثَّ على النظرِ إلى الطبيعةِ حسيّاً، لكنّه لم يفضّله على الطريقةِ الفلسفيةِ للاستدلال، فقراءةُ الطبيعةِ حسيّاً غيرُ كافيةٍ لحلِّ القضايا التي طرحها القرآنُ نفسه، كقوله تعالى: ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]... إلخ، فلا يمكنُ الوقوفُ على معرفةِ هذه القضايا عن طريقِ المنهجِ التجريبيِّ والعلومِ الطبيعيةِ.

ولذا ينتقدُ (مطهري) الاتجاهَ الإسلاميَّ - مثل (فريد وجدي) و(أبو الحسن الندوي) و(محمد قطب) - الذي يعتبرُ أن البحثَ عن الإلهياتِ منحصرٌ باستخدامِ المنهجِ الحسيِّ والتجريبيِّ، ويناقشُ ادّعاءهم أن المنهجَ القرآنيَّ حصرَ سبيلَ معرفةِ الله بقراءةِ الطبيعةِ وفق المنهجِ الحسيِّ^(٢). ويذهبُ (مطهري) إلى أن الاقتصارَ على المنهجِ التجريبيِّ وإقصاءِ المنهجِ القياسيِّ العقليِّ في بحثِ الإلهياتِ يؤدي إلى الشكِّ في قيمةِ أبحاثِ الإلهياتِ بحكمِ تعدُّرِ إخضاعها للحسِّ والتجربةِ^(٣).

يثبتُ المنهجُ التجريبيُّ عند (مطهري) أنَّ صانعَ الكونِ أو خالقَ الطبيعةِ هو عالمٌ، وقادرٌ، وحكيمٌ، لكن في حدودِ الفعالياتِ التي تقعُ في عالمِ الطبيعةِ، لكنّه لا يثبتُ كلفةَ القدرةِ والعلمِ...، أي بعبارةٍ منطقيةٍ يمكنُ أن يثبتَ أن اللهَ عالمٌ على نحوِ القضيةِ المهملةِ، دون الكليةِ والإطلاقِ، فالمنهجُ التجريبيُّ لا يمكنه أن يثبتَ: إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ، وبكلِّ شيءٍ عليمٌ... إلخ؛ لأنّه يقتصرُ على عالمِ الطبيعةِ ولا يمتدُّ إلى ما وراء الطبيعةِ، ولذا هو يقدِّمُ دلالاتٍ مبهمّةً عن عالمِ ما وراء الطبيعةِ.

كما أنّه ثمةَ قضايا ليس له نظرٌ إليها أصلاً، ولا يمكنه معالجتها، فهو يقولُ إنَّ الطبيعةَ مسخرةٌ

١ - مرتضى مطهري: التوحيد، ص ٤٨-٤٩.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٥٤١.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٥٣٩.

لقوة عالمية، وقادرة، وحكيمة، تدبرها وتديرها، ولكن لا يستطيع الإجابة عن أن هذه القوة هل هي واحدة أم متعددة؟ بسيطة أم مركبة؟ أزلية وأبدية؟ وهل صفاتها مطلقة أم متناهية؟ ... هذه أسئلة لا تجيب عنها قراءة عالم الطبيعة وفق المنهج الحسي التجريبي. وبما أن قراءة الطبيعة لا تكفي لحل هذه المعضلات التي طرحها القرآن، فلا بد من وجود طريق آخر لفهم هذه القضايا يؤيده القرآن الكريم بحكم أمره بالتدبر والتفكير في الآيات، وهو الطريق العقلي^(١).

ثامناً: العلم التجريبي بين النظام الفاعلي والنظام الغائي

النقطة المهمة التي يؤكّد عليها (مطهري) هي أن العلم التجريبي يمكن أن يقدم خدمة في مجال معرفة الله تعالى عن طريق النظام الغائي دون النظام الفاعلي؛ فالعلم التجريبي سبر غور الطبيعة، وكلما توغل فيها أدرك النظام الدقيق الذي يحكم بنية الأشياء والعلاقة الداخلية بينها وفق غايات وأهداف.

وبعبارة أخرى: إن العلوم كلما توغلت في الأسرار الداخلية للأشياء آمنت بشكل أكبر بتسخير الطبيعة، وعدم اكتفائها بذاتها.

ويستهدف القرآن من الدعوة إلى قراءة الطبيعة حسياً وتجريبياً من زاوية معرفة الله الوقوف على تسخير الطبيعة وخلقها، والإيمان بأن هناك قوة أعلى من قوى الطبيعة تدبر وتدير الطبيعة وقواها. يقول (مطهري): إن القول إن العالم حدث صدفة له معنيان:

١. الأول: الصدفة مقابل العلة الفاعلية؛ أي أن هذا الشيء ليس لحدوثه سبب خاص مرتبط به، بل كل شيء يمكن أن يكون سبباً لأي شيء.

وهذا لا يصدقه الإلهي ولا المادي، بل لا يصدقه عاقل في العالم؛ فلا أحد يقول إن نزول المطر بلا سبب، أو حركة الأرض بلا سبب.

فالمادي لا يعتقد بأن العالم حادث من تلقاء نفسه؛ لأنهم قائلون بوجود سلسلة من العلل والمعلولات المنظمة جداً، ولا بد لكل شيء من سبب.

فلا تجد مادياً في العالم ينكر العلة الفاعلية والنظم الفاعلي له؛ وبالتالي لا يحصل الاستدلال

١ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٥٤٢.

بوجود النظم في العالم على وجود الله عن طريق النظام الفاعلي والعلّة الفاعليّة؛ فلا شكّ في أنّ هناك سلسلة من الحوادث المترابطة الناشئة من علّة فاعليّة عند الماديّ والإلهيّ.

٢. الثاني: الصدفة مقابل العلّة الغائيّة؛ إذ يُنكر الماديّ أنّ يكون النظم قائماً على أساس

العلّة الغائيّة، بمعنى وجود غاية مقصودة وذكيّة وراء هذا النظم.

أمّا الإلهيّ فيعتقد أنّ نظم العالم لا يمكن توجيّهه إلّا في ضوء الإيمان بالعلّة الغائيّة؛ فالقول بالعلّة الغائيّة يتناسب مع كون الفاعل له علمٌ وشعورٌ وإدراكٌ وقصدٌ في فعله لتحقيق هدفٍ معيّن، يجعل الفعل صادراً منه عن حكمةٍ وتدبيرٍ.

وبعبارة أخرى: إنكار العلّة الغائيّة يعني أنّ الأشياء جاءت عن طريق الصدفة بلحاظ الغاية؛ فمثلاً - بناءً لرؤية الماديّ - إنّ الارتباط بين كيفية تركيب أسنان الإنسان المتكوّنة من أضراس وقواطع ورحى، وترتيبها بنحو خاصّ يتناسب مع حاجة البدن إلى قطع الطعام وطحنه ليتمكن من بلعه ثم هضمه، - هذا الارتباط الخاصّ بين نظام تركيب الأسنان والنتيجة المترتبة عليها - هو مجرد صدفة وعملية اعتباطيّة وعشوائيّة.

أمّا الإلهيّ فيعتقد أنّ هذا الارتباط الخاصّ بين الفعل والنتيجة هو وفق نظامٍ مدروسٍ ودقيقٍ ومُتقنٍ.

فالنظام الفاعليّ - بمعنى أنّ يكون لكلّ ظاهرة في عالم الطبيعة فاعلٌ ومؤثرٌ وعلّة - لا يصلح أن يكون دليلاً على وجود الله تعالى؛ لأنّه يمكن أن يُقال: إنّ الظواهر الطبيعيّة متسلسلة في نظام السببيّة والمسببيّة بنحو التقدّم والترتّب الزمانيّ، فكلّ شيء علّة لشيءٍ، دون أن يكون هناك نظمٍ إراديٍّ وهادفٍ في الأشياء.

أمّا النظام الغائيّ، فيقول: إنّ الظاهرة الطبيعيّة موجودة بنحو لا تُحكي عن أصلِ الفاعل فقط، بل عن خصوصيّته أيضاً؛ وهي أنّه اختار جعل الأسنان أو الأوكسجين أو... بهذه الكيفيّة دون كيفيّة أخرى بديلة ممكنة؛ فالفاعل اختار أن يكون المعلول على نحو خاصّ من الوجود دون سائر الأنحاء التي هي ممكنة أيضاً في ذاتها؛ إذ إنّ هناك عشرات البدائل الممكنة لكلّ ظاهرة طبيعيّة؛ فلماذا وقعت على هذا النحو الخاصّ من بين مئات الفرضيّات والاحتمالات الأخرى؟ هل وقع ذلك عشوائيّاً أم لقوّة لديها شعورٌ وقصدٌ واختيارٌ؟

يُجيب (مطهري): إنّ الأدلة العلميّة التجريبيّة - وخصوصاً في ضوء حساب الاحتمالات

الرياضي - تنفي الصدفة والعشوائية في الانتخاب، وتؤكد القصدية والهدفية. وهنا يُقدّم العلم التجريبي - في ضوء كشفه عن هذا النظم الغائي - خدمة على وجود الفاعل العالم المختار؛ أي علّة ذات شعور وإدراك وإرادة...^(١) دون أن يُغفل (مطهري) - انسجاماً مع موقفه المعرفي من التجربة - أن القول بالعلّة الغائية لا يمكن الاستناد فيه إلى العلم والمنهج التجريبي بنحو مستقل، بل لا بدّ من تكاتف المنطق العقليّ معه^(٢).

وعندما يعرض القرآن الكريم الظواهر الكونية والطبيعية، يعرضها في سياق العلّة الغائية لا العلّة الفاعلية؛ أي لا يريد أن يقول إن هذه الظواهر مترابطة فيما بينها في ضوء نظام العلّة والمعلولة والنظام الفاعلي الذي يعمل بشكل تلقائي، بل لو أكلت هذه الظواهر إلى ذاتها ولم تعمل في ضوء تدبير وإرادة وقصد، لما كان نظام العالم على الشكل الذي هو عليه اليوم. فالقرآن لا يريد أن يقول: لهذا الفعل فاعل؛ وإلا فإنّ الماديّ يمكن أن يقول: نعم، هناك نظام في الطبيعة يدلّ على وجود ناظم وفاعل ضمن سلسلة علل ومعلولات، لكنّ هذا الفاعل هو النظام الطبيعيّ نفسه والطبيعة نفسها. لكنّ القرآن يريد أن يقول: بأنّ لهذا الفعل هدفاً وغايةً وقصدًا يقف وراءها فاعلٌ عالمٌ وقادرٌ وحكيٌّ ومُدبّرٌ...

فالفرق بين الإلهي والماديّ: أنّ الماديّ يقول: هناك نظام وإتقان في الطبيعة، وهذا الإتقان له علّة فاعلية، وهذه الظواهر الطبيعية ترتبط فيما بينها في ضوء سلسلة من العلل والمعلولات، ولكنّها حصلت عن طريق الصدفة والعشوائية من ناحية الغاية والهدف؛ فهو نظامٌ فاعليٌّ غيرٌ قصديّ.

أمّا الإلهي، فيقول - مضافاً إلى ما تقدّم -: فإنّ كون رأس الإنسان أعلى بدنه وليس أسفلّه، والقدمين في الأسفل، والعينين في الرأس وليس في الظهر،... لم يحصل عن طريق الصدفة

١ - مرتضى مطهري: التوحيد، ص ٧٠، وص ٨٥.

٢ - مرتضى مطهري: التوحيد، ص ٨٧؛ محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢،

ص ٦١٠.

والاعتباط والعشوائية، بل عن طريق قوة تربط بين هذا النظم وبين الهدف والنتيجة؛ فهي تقصد بهذا الفعل نتيجة خاصة؛ فالنظام الفاعلي نظام قصدي وليس عشوائياً.

هذا مضافاً إلى دليل الهداية؛ حيث إن (مطهري) يعتقد أن المنهج التجريبي يفيد في إثبات وجود الله من خلال ثلاثة طرق: النظام الغائي، والهداية السريّة، والحدوث. فدليل النظم هو غير دليل الهداية، دون أن يعني ذلك الانفكاك التام بينهما، بل هناك ترابط؛ فأحدهما لا يعمل بمعزل عن الآخر.

والمقصود بدليل الهداية أن المنهج التجريبي يكشف لنا عن أن الكائنات في الطبيعة - مضافاً إلى احتواء بنيتها الداخلية على نظام خاص - تحتوي على قوة رمزية مشفرة، أو بصيرة سرّية، أو إلهام فطري، أو قوة محرّكة نورية تهتدي بها إلى المستقبل، وتسوقها إلى كمالها؛ وهذا يدل على تدخل قوة تتمتع بالقصد والتدبير.

فكل موجود لا يحكي عن نظام مادي فقط، بل عن علاقة سرّية بين الشيء ومستقبله^(١). والذي يدل على أن هذه الهداية السريّة لا تنتقل في عالم الحيوان من جيل إلى جيل بالتعلم والخبرة الحسيّة، أنه إذا نقلنا عصفوراً من عشّه وقمنا بتربيته في محيط آخر، فمجرد أن يبلغ مرحلة الرشد، يبدأ بنفسه في بناء عش على طريقة آبائه، مع أنه لم يشاهدهم ولم يختبرهم.

ومثلاً آخر: هناك حشرة تدعى (أموفيل) تصطاد حشرة أرضيّة، فتلسعها من قفاها إلى الدرجة التي تخدرها دون أن تميتها، فتفسد أليافها، ثم تبيض على نقطة ملائمة من جسد هذه الحشرة، ثم تموت حشرة (الأموفيل) قبل أن تفقس بيوضها. وبعد تفقيس هذه البيوض تأخذ بأكل ألياف الحشرة المخدرة، وهذه الحشرات المتولدة لم تشاهد أمها إطلاقاً لتتعلم منها وتكتسب خبرة، مع ذلك تكرر عمل الأم بالدقة نفسها، وهكذا بالنسبة للنسل اللاحق...

فهذا العمل ليس ناشئاً من تربية وتعليم وتناقل خبرات، بل بإلهام داخلي وبصيرة سرّية... وهذا المنطق يؤكده القرآن الكريم، كما في قوله تعالى:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ

فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٣-٤]

١ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ٢، ص ٦١٥؛ محمد بن علي الصدوق:

التوحيد، ص ٩٥-٩٧.

خاتمة:

يتمتع المنهج التجريبي بأهمية خاصة محورية في عصرنا الحاضر؛ ومن الضروري دراسة هذا المنهج من زاويتين:

١. الزاوية المعرفية والمنطقية، تكمن في الجواب عن الأسئلة الآتية: ما هي طبيعة المنهج التجريبي؟ كيف يؤلّد المعرفة؟ هل يقيّد اليقين بالنتيجة؟ أم الظن؟ أم الاحتمال الراجح؟

٢. الزاوية العقديّة، تكمن في الجواب عن السؤال الآتي: هل يمكن الاستفادة من المنهج التجريبي في دراسة القضايا العقديّة والدينيّة؟

وإن كان البحث عن الزاويتين مهماً جداً؛ لكنّ علم الكلام المعاصر في موقفه الدفاعي عن العقيدة الدينيّة والإيمان الدينيّ، يحتاج من المفكرين والدارسين إلى بذل مزيد من الجهد البحثي لبلورة أطروحة عقائدية متكاملة قائمة على أساس المنطق العلميّ والتجريبيّ، فيما يتعلق بمعرفة الله، النبوة، القرآن، الإمامة، المعاد... نسأل الله تعالى أن يقيّد لهذه المهمة ثلّة من أصحاب الاختصاص وأهل الذكر.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- برتراند رسل: لماذا لست مسيحياً، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة، ط ١، ٢٠١٥ م.
- بهمنيار بن المزربان: التحصيل، تصحيح: مرتضى مطهري، دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.
- الحسين بن سينا: الشفاء- المنطق، البرهان، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، تحقيق: أبو العلا عفيفي، نشر وزارة التربية والتعليم الإدارة العامة لثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ-١٩٥٦ م.
- زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١ م.
- سامر توفيق عجمي: الوضعية دراسة مفهومها ومنزلتها في علم المعرفة المعاصر، المنشور ضمن كتاب: جوهر الغرب دراسات نقدية في المباني التأسيسية لحضارة الحداثة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، ط ١، ٢٠٢٢ م.
- عبد الرحمن بن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي: خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠١ هـ-١٩٨١ م.
- الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، تصحيح وتعليق: حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، قم المقدسة، مكتبة الصدر، طهران، ط ٢، ١٤١٦ هـ.
- محمد بن علي بن بابويه: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا ط، لا ت.
- محمد باقر الصدر: موجز في أصول الدين- المرسل، الرسول، الرسالة، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، دار سعيد بن جبير، ط ١، ١٤١٧ هـ.
- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة

العلمية، قم، لا ط، لا ت.

- محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، شرح: ومرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- محمد رضا المظفر: المنطق، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٤ هـ-١٩٩٥ م.
- محمد مهران: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٤ م.
- مرتضى مطهري: التوحيد، ترجمة إبراهيم الخزرجي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط ٢، ١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩ م.

التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت عليهم السلام - رؤية تحليلية -

د. سيد زهير المسيليني^(١)

ملخص

تتناول هذه الدراسة التحليلية العلاقة بين الدين والعلم في فكر أهل البيت عليهم السلام، في ضوء ما ورد عنهم من نصوص وروايات. وتنطلق من الإشكالية المحورية: هل يمثل الدين والعلم طريقتين متوازيتين قد يتعارضان، أم أنهما متكاملتان في الرؤية الإسلامية الأصيلة التي تبناها أئمة أهل البيت عليهم السلام؟
يُبين البحث أن أهل البيت عليهم السلام قدّموا نموذجاً فريداً يُعلي من شأن العلم، ويجعله طريقاً للتقرب إلى الله تعالى. وقد دَعَوْا أتباعهم إلى طلب العلم النافع، وشجّعوا على التدبّر في الكون والوجود، واعتبروا العالم وريثاً للأنبياء. وفي المقابل، لم يَفصلوا العلم عن الدين، بل أكدوا على ضرورة أن يُستنار العلم بالهداية الربّانية والقيم الخلقية. تعتمد المنهجية المتبعة في هذه الدراسة على التحليل والاستنباط من خلال دراسة الروايات الموثوقة، مع محاولة ربطها بالسياق الفكري المعاصر.
ويُستنتج من ذلك أن الدين والعلم - في تصوّر أهل البيت عليهم السلام - ليسا خصمين بل شريكين في بناء الإنسان والمعرفة، وأن التكامل بينهما يُشكّل أساساً لنهوض حضاريٍّ ومعرفيٍّ. تهدف هذه الدراسة إلى تقديم نموذج إسلاميٍّ أصيل يُعيد الاعتبار إلى العلاقة الإيجابية بين الوحي والعقل، ويُفتح على آفاق جديدة لفهم الدين والعلم باعتبارهما مسارين متلازمين في خدمة الحقيقة والكرامة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: أهل البيت عليهم السلام، الدين، العلم، التكامل، المعرفة، الإسلام، العقل.

١ - قسم العقيدة الإسلامية، مكتب ممثلية جامعة المصطفى العالمية في گلستان، تونس

مقدمة

شَهِدَ الْفِكْرُ الْإِنْسَانِي - عَلَى مَرِّ الْعُصُورِ - نِقَاشًا حَيَوِيًّا عَنِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الدِّينِ وَالْعِلْمِ؛ وَقَدْ تَرَاوَحَتْ هَذِهِ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ الصَّرَاعِ وَالتَّكَامُلِ. فَفِي حِينٍ اعْتَبَرَ بَعْضُ أَنَّ الدِّينَ يُحَدُّ مِنَ التَّفَكِيرِ الْعِلْمِيِّ، وَيَقِفُ عَقَبَةً أَمَامَ التَّقَدُّمِ؛ رَأَى آخَرُونَ أَنَّ الدِّينَ هُوَ مَصْدَرُ الْإِلْهَامِ، وَدَافِعٌ لِلْاِكْتِشَافِ وَالْمَعْرِفَةِ. وَيُعَدُّ التَّرَاثُ الْإِسْلَامِيُّ - وَلَا سِيَّمَا فِكْرُ أَهْلِ الْبَيْتِ (عليه السلام) - أَحَدَ أَبْرَزِ النَّمَاذِجِ الَّتِي تُقَدِّمُ تَصَوُّرًا مُتَوَازِنًا وَعَمِيقًا عَنِ هَذِهِ الْعِلَاقَةِ؛ بَحِثٌ لَا يُخْتَزَلُ الدِّينُ فِي التَّعَالِيمِ التَّعْبُدِيَّةِ فَقَطْ، وَلَا يُخْتَزَلُ الْعِلْمُ فِي الْمَعَادِلَاتِ التَّجْرِبِيَّةِ وَحَدَّهَا، بَلْ يُنْظَرُ إِلَيْهِمَا بِاعْتِبَارِهِمَا رَافِدَيْنِ يَتَكَامِلَانِ فِي بِنَاءِ الْوَعْيِ الْإِنْسَانِيِّ، وَمَعْرِفَةِ الْوُجُودِ.

أولاً: العلاقة بين العلم والدين

تُعَدُّ مَسْأَلَةُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ مِنَ الْقَضَايَا الْفِكْرِيَّةِ الْمَحَوْرِيَّةِ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ؛ وَهُوَ عَصْرٌ شَهِدَ طَفَرَةً غَيْرَ مَسْبُوقَةٍ فِي الْعُلُومِ التَّجْرِبِيَّةِ، نَتِيجَةً لِلتَّقَدُّمِ التَّقْنِيِّ، وَالْاِكْتِشَافَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُبْهَرَةِ فِي مُخْتَلَفِ الْمَجَالَاتِ.

وَقَدْ تَمَكَّنَ الْإِنْسَانُ الْمُعَاَصِرُ مِنْ تَسْخِيرِ الطَّبِيعَةِ لِخِدْمَتِهِ؛ فَابْتَكَرَ الْعَدِيدَ مِنَ الْأَدَوَاتِ وَالْأَجْهَظَةِ الَّتِي جَعَلَتْ حَيَاتَهُ أَكْثَرَ رَاحَةً وَرَفَاهِيَّةً وَتَرَفًا.

لَكِنَّ هَذَا التَّقَدُّمَ الْعِلْمِيَّ الْكَبِيرَ دَفَعَ بَعْضَ الْمُفَكِّرِينَ إِلَى الْاِغْتِرَارِ بِالْعِلْمِ، وَالتَّعَامُلِ مَعَهُ بِوَصْفِهِ بِدِيلًا عَنِ الدِّينِ وَالتَّشْرِيعِ الْإِلَهِيِّ؛ الْأَمْرُ الَّذِي فَتَحَ الْبَابَ وَاسِعًا لَطَرَحِ إِشْكَالِيَّةِ «التَّعَارُضِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ»، لِتُصَبِّحَ قَضِيَّةً مَحَوْرِيَّةً تَشْغُلُ بِأَلِ الْمُتَدَبِّرِينَ وَالمُتَقَفِّينَ، فِي مُحَاوَلَاتِهِمْ لِإِيجَادِ صِيغَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ تَحْسِمُ هَذَا التَّعَارُضَ الظَّاهِرِيَّ.

وفي هذا السياق، استغلَّت بعضُ التياراتِ الإلحاديةِ هذا الجدَل؛ لترويجِ أطروحات تدعو إلى إقصاءِ الدينِ من المجالِ المعرفيِّ والعالمِ، وإضعافِ مكانته الفكريةِ والاجتماعيةِ، والتشويشِ على صورته النقيّة، من خلالِ تصوّيره نقيضاً للعلم، وعدواً للتقدُّم. وفي ظلِّ هذا المشهدِ المعرفيِّ المتحوّل، بات من الضروريِّ إعادةُ النَّظرِ في الأسسِ المنهجيةِ والمعرفيةِ التي تضبطُ العلاقةَ بين العلم والدين، بعيداً عن الانبهارِ الأحاديِّ بالمنهجِ التجريبيِّ، أو الإقصاءِ المُطلقِ للوحي. وهنا تبرزُ الحاجةُ إلى تحليلِ موضوعيِّ لطبيعةِ المنهجِ العلميِّ التجريبيِّ وحدوده، لفهمِ أسبابِ هذا التَّصوُّرِ الخاطيِّ للتَّعارضِ. فمن المَهْمُ التَّأكيدُ على أنَّ المنهجَ التجريبيَّ - بطبيعته - محدودٌ، فهو قاصرٌ عن إدراكِ ما وراءِ المادّة، ولا يملكُ صلاحيةً نقيّةً ما لا يمكنُ إثباته بأدواته الحسّية. فالوصولُ إلى الغيب، والعالمِ غيرِ المحسوسة، يتطلَّبُ مناهجَ معرفيةً أخرى من جنسِ تلكِ العوالمِ، كالوحي والعقلِ الفَلَسَفيِّ.

وبناءً على هذا التأسيس، ظهرت في الفكرِ الفَلَسَفيِّ والدينيِّ المعاصرِ أربعُ نظرياتٍ رئيسية، تصفُ طبيعةَ العلاقةِ بين الدين والعلم، سنبحثُ كُلَّ واحدةٍ منها في النقاطِ الآتية من البحثِ.

ثانياً: نظريةُ التعارضِ بين العلم والدين:

تعدُّ هذه النظريةُ من أكثرِ النظرياتِ تداولاً في الغربِ الحديثِ، وقد ظهرتُ بشكلٍ بارزٍ منذُ القرنِ السابعِ عشرٍ، خصوصاً بعدَ الثورةِ العلميةِ وبدايةِ الحداثة. وهي تقومُ على الادّعاءِ بأنَّ الدينَ والعلمَ متناقضانِ في الجوهرِ؛ بحيثُ يقضي أحدهما الآخرَ في تفسيرِ الكونِ والوجودِ والمعرفة؛ حيثُ تُشيرُ هذه النظريةُ إلى وجودِ تناقضٍ بنيويٍّ بينَ الدينِ والعلمِ، بمعنى أنَّ كلاً منهما يُناقضُ الآخرَ في تفسيره للواقع، ويكذِّبه في الحكايةِ عن الحقيقة. والمقصودُ من هذا التعارضِ في السياقِ المعاصرِ هو التعارضُ المعرفيُّ في القضايا الكونيةِ الطبيعيةِ، الواردةِ في النصوصِ الدينية، حينَ يبدو أنَّها تُخالفُ المعطياتِ الحديثةَ للعلمِ التجريبيِّ^(١). كما يستندُ أصحابُ هذه النظريةِ إلى أنَّ العلمَ التجريبيَّ يعتمدُ على معطياتٍ حسّيةٍ

١ - A History of the Conflict Between Religion and Science (تاريخ الصراع بين الدين والعلم)، نُشر

عام ١٨٧٤ م. يُعتبر من أوائل من أسَّس لنظرية الصراع conflict thesis بين الكنيسة والعلم، حيث صوّر أن العلم قد تقدّم على الرغم من الدين وليس بموازاته.

قابلة للاختبار، في حين أنَّ الدِّينَ يعتمدُ على الوحي الذي يُعتبر - في نظر بعضهم - تجربةً إيمانيَّةً شخصيَّةً غيرَ قابلةٍ للتحقُّقِ المشترك^(١).

تقويمُ النظرية:

واجهتْ هذه النظرية انتقاداتٍ عدَّةً من قِبَلِ المفكرين الإسلاميين، يمكنُ تلخيصُها في نقطتين رئيسيتين:

١. الاعتمادُ على تصوُّر مشوِّهٍ للدين:

ترتكزُ هذه الرؤيةُ بشكلٍ أساسيٍّ على فهمٍ ضيقٍ أو مشوِّهٍ للدين، وغالبًا ما تتأثرُ بالنموذج اللاهوتي الغربي الذي نشأ فيه الصراعُ بين الكنيسة والعلم.

بينما يُشيرُ المفكرُ الإيرانيُّ (الدكتور خسرو باقري) «١٩٥٦م» إلى أنَّ هذا النوعَ من الصراعِ لم يظهر في الفكر الإسلامي؛ لأنَّ القرآنَ الكريمَ لا يحتوي على مفاهيمٍ علميَّةٍ تتعارضُ مع الحقائق التجريبيَّة، بل يدعو إلى التفكُّر ويُقرُّ مبدأ السُّنن الكونيَّة^(٢).

ويؤكدُ (حسين نصر) «١٩٣٣م» أنَّ الرؤيةَ الكونيَّةَ الإسلاميَّةَ لا تعتبرُ العلمَ التجريبيَّ نقيضًا للدين، بل تراه وسيلةً معرفيَّةً تكميليَّةً ضمنَ منظومةٍ أشملَ يقودُها الوحيُّ والعقلُ المتعال^(٣).

ويضيفُ (الدكتور مهدي كلشني) «١٩٤٠م» أنَّ ما يُظنُّ أنَّه تعارضٌ بين العلم والدين، غالبًا ما ينشأ عن سوء فهمٍ للنصوص الدينيَّة أو من تعميمٍ مفرطٍ لنظرياتٍ علميَّةٍ غيرٍ قطعيَّة، ويُشدِّدُ على أهميَّةِ التمييزِ بين العلم باعتباره معرفةً متغيِّرةً، والعلم كحقيقةٍ نهائيَّة^(٤).

١ - (أندرو ديكسون وايت - Andrew Dickson White) في كتابه: A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom (تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت في العالم المسيحي)، نُشر عام ١٨٩٦م. دَعَمَ الفكرة نفسها، وركَّز على النزاعات بين رجال الدين والعلماء، واعتبر أنَّ اللاهوت عرقل العلم لقرون. هذان المرجعان يُعتبران الأساسَ الفكري لما يُعرف اليوم بنظرية التعارض (Conflict Thesis)، وقد جرى تبنيها لاحقًا من قبل بعض التيارات العلمانية والإلحادية.

٢ - خسرو باقري: هوية العلم الديني، ص ٥٢-٦٣.

٣ - حسين نصر: الرؤية الكونية الإسلامية والعلم الحديث، ص ١٠١-١١٥.

٤ - مهدي كلشني: من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص ٧٥-٨٨.

٢ - حدود المعرفة التجريبية:

من المهم أن نتذكر أن العلم التجريبي ليس مطلقاً، ولا يُنتج يقيناً نهائياً؛ إذ إنه يقوم على الاستقراء الناقص وافتراسات قابلة للدحض.

وقد أشار الفيلسوف (كارل بوبر Karl Popper) (١٩٩٤م) في فلسفة العلوم إلى أن «العلم لا يُقدّم حقائق نهائية، بل يُنتج نظريات قابلة للتفنيد».

وفي السياق نفسه، يرى المفكر الإسلامي (طه عبد الرحمن) (١٩٤٤م) أن كثيراً من أطروحات «التعارض بين الدين والعلم» تعكس تبنيًا لنموذج العقل الأداتي الغربي، الذي يهمل التمييز بين الحقائق الوجودية والحقائق الحسية^(١).

وعليه، إذا اعتبرنا القضايا الدينية ذات معنى حقيقي، وتبنيًا موقفاً واقعياً في فهمها، فمن الطبيعي أن نتساءل عن كيفية التعامل مع حالات التعارض التي قد تبدو قائمة بين الدين والعلم. والتعارض الظاهري بين هذين الحقلين يمكن تصنيفه إلى أربع صور:

أ. تعارض بين نظرية علمية قطعية ونظرية دينية قطعية

ب. تعارض بين نظرية علمية ظنية ونظرية دينية ظنية

ج. تعارض بين نظرية علمية قطعية وأخرى دينية ظنية

د. تعارض بين نظرية علمية ظنية وأخرى دينية قطعية

لا يمثل التعارض الحقيقي - من بين هذه الأنواع الأربعة - إلا النوع الأول؛ أما باقي الأنواع فهي تعارضات احتمالية قد تكون وهمية في حقيقتها.

وغالباً ما ينشأ هذا الوهم نتيجةً لقصور في إدراكنا العلمي، أو ضعف في الوصول إلى الحكم الواقعي الديني أو العلمي، ما يخلق انطباعاً بوجود تعارض، في حين أن الحقيقة قد تكون خلاف ذلك.

لكن إذا نظرنا في حالة التعارض بين نظرية علمية قطعية وأخرى دينية قطعية، فسنجد أنه لا يمكن منطقياً أن يكون هناك أي تعارض حقيقي؛ إذ إن النظرية العلمية القطعية تُعبر عن الواقع بشكل دقيق، والقضايا الدينية القطعية بدورها تنقل حقائق واقعية.

وبما أن الواقع لا يقبل التناقض، فإن اجتماع قضيتين قطعتين متعارضتين يؤدي إلى نتيجة

١ - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص ١٤٢-١٤٨.

باطلة، وهي أن تكون القضية الواحدة في الوقت نفسه صادقة وكاذبة، وهو أمرٌ مستحيلٌ عقلاً. لذلك، نستنتج أن وقوعَ تعارضٍ حقيقيٍّ بين قضيةٍ علميةٍ قطعيةٍ وأخرى دينيةٍ قطعيةٍ غيرُ ممكنٍ من الناحية المنطقية والواقعية، وأنَّ كلَّ ما يبدو من تعارضٍ بين الدين والعلم غالباً ما يكون نتيجةً لفهمٍ غيرٍ دقيقٍ لأحد الطرفين أو لكليهما.

ثالثاً: نظرية التمايز بين العلم والدين:

وهي النظرية التي ترى أنَّ الدين والعلم يتمايزان إلى مجالين معرفيين مختلفين لا يتداخلان. تحظى هذه النظرية بعدد كبير من المؤيدين والمتحمسين، وهي تهدف إلى الحفاظ على مكانة كلٍّ من الدين والعلم دون أن يطغى أحدهما على الآخر. وترتكز على المبادئ الرئيسة الآتية:

١. لكلٍّ من الدين والعلم مجاله الخاص؛ إذ يُعترف بكليهما باعتبارهما مصدرين مشروعين للمعرفة، بشرط أن يبقيا ضمن نطاق اختصاصهما المعرفي المعروف بدقة.
 ٢. لا وجود لتعارضٍ حقيقيٍّ بين العلم والدين؛ لأنَّ كلاَّ منهما يُجيبُ عن أسئلةٍ مختلفةٍ تماماً؛ فالعلم يبحث في "الكيفية" بينما يهتمُّ الدين بـ "الغاية" و"المعنى".
 ٣. لا يصحُّ قياسُ أحدهما بمقياس الآخر؛ فمضامينُ الأسئلة التي يطرحها كلُّ منهما، وطبيعةُ الإجابات التي يُقدِّمها، تجعلُ المقارنة بينهما غير ذات معنى.
- ولو كانا يؤدیان المهمة أنفسهما، لكان احتمالُ التعارض قائماً، لكن الواقع أنَّهما يؤدیان أدواراً متباينةً تماماً.

وبناءً على هذا الفهم، يجب أن نتجنَّبَ الدمجَ الغامضَ وغير الواضح بين العلم والإيمان، بحيثُ يُصبحُ من الصعب التمييز بينهما^(١).

وتُعدُّ نظرية التمايز بين الدين والعلم إحدى المقاربات الفلسفية المعاصرة التي تسعى إلى تنظيم العلاقة بين المجالين ضمن إطار يحول دون التداخل غير المنهجي بينهما. يُقرُّ أصحابُ هذه النظرية بأنَّ السعي إلى دمج العلم والدين يعودُ إلى رغبة الإنسان في توحيد

١ - جان هات: العلم والدين: من التعارض إلى الحوار، ص ٣٦-٣٧

نظريته إلى الكون، غير أنّ الوقائع التاريخية تدلّ على أنّ هذه المحاولات غالباً ما انتهت إلى نوع من الانفصال أو التوتّر. ومن هذا المنطلق، يرى أنصار التمايز أنّ هذه النظرية تمهد الطريق لنمط من الحوار الناضج والمنفتح، بعيداً عن النزاع والصدام؛ إذ لا ينشأ التعارض الحقيقي إلا حينما يسعى الطرفان إلى تأدية الدور المعرفي ذاته.

ومن منظور فلسفة العلم، يُنظر إلى الدين والعلم بوصفهما يمارسان أدواراً معرفية مختلفة جذرياً. فالدين يُعنى بالأسئلة الغائية والمعنى النهائي، ويتجه إلى تفسير علة الوجود ومقصد الخليفة، ساعياً إلى الإجابة عن سؤال وجودي محوري: لماذا نبحت - من الأساس - عن الحقيقة؟ بينما يركّز العلم على تحليل الواقع الطبيعي عبر منهج تجريبي عقلاني، ويهتم بالكشف عن الأسباب الموضوعية للظواهر، مستهدفاً تفسير كيفية حدوثها ضمن نظام الطبيعة وقوانينها. ويجد هذا التمايز صدهُ كذلك في اللاهوت المسيحي؛ حيث يُنظر إلى الدين على أنّه سبيل إلى اكتشاف الحقيقة النهائية عبر علاقة شخصية وفردية بالله، تركز على التجلي الإلهي في شخص (المسيح) عليه السلام، بينما يظل هدف العلم محصوراً في التنبؤ والتحكّم، باستخدام العقل البشري لاستكشاف قوانين الطبيعة من خلال معرفة موضوعية خالية من الذاتية.

وعلى الرغم من أنّ هذه الرؤية قد تنجح في خلق بيئة للحوار البناء، لكنّها - في السياق الإسلامي، لا سيّما في اللاهوت الشيعي - تواجه إشكالاً مفاده أنّ جزءاً من الخطاب الديني يتضمن إشارات صريحة إلى حقائق تتعلّق بالواقع الطبيعي.

فالقرآن الكريم والنصوص الدينية تحفل بإشارات إلى الكون والخلق بوصفه مظهرًا لإرادة الله، وتدعو الإنسان إلى التأمل فيه، لا باعتباره نظاماً عشوائياً، بل بوصفه «آية» دالة على الخالق. علاوة على ذلك، يمنح اللاهوت الإسلامي الشيعي الدين دوراً حاسماً في توجيه الواقع الاجتماعي والسياسي، متمثلاً في مفهوم «الولاية» و«العدالة الاجتماعية»، ما يوسّع من مجال تدخل الدين ليشمل إدارة شؤون الإنسان الفردية والجماعية، ويمنحه وظيفة معيارية تتجاوز البعد الغائي البحت.

من هنا، فإنّ الموقف الإسلامي يتطلب إعادة نظر في نموذج التمايز، بحيث يُعترف بخصوصية الرؤية الدينية التي تدمج بين التفسير الغائي للوجود، والمساهمة الفاعلة في تنظيم الحياة الإنسانية بشقيها الطبيعي والاجتماعي.

رابعاً: نظرية التداخل بين العلم والدين:

تقوم هذه النظرية على افتراض أساس، مفاده أن الدين يحتوي في ذاته على القضايا العلمية، بل تعد هذه القضايا مندرجة في نطاق الدين، ما يجعل الدين أوسع وأشمل من العلم. وبناءً عليه، فإن جميع المعارف العلمية - سواء ما جرى اكتشافه أو ما سيكشف لاحقاً - تعتبر جزءاً من المنظومة الدينية. ويلاحظ أن هذا الفهم كان سائداً في الفكر المسيحي خلال العصور الوسطى؛ حيث جرى إدراج القوانين العلمية في إطار العقيدة الدينية، واعتبرت امتداداً لما ورد في الكتاب المقدس. لم تكن الكنيسة الكاثوليكية وقتذاك تسمح لأي مفكر أو عالم أن يطرح رأياً علمياً يخالف النصوص الإنجيلية، وكان من يجرؤ على ذلك يتهم بالهرطقة والكفر، ويعاقب بالتكفير وربما الإعدام. وقد تأسس هذا الموقف على تيار فكري يُعرف بـ «الإيمانية» (Fideism)، الذي يروج لفكرة أن الوحي الإلهي كاف لسد حاجات الإنسان المعرفية، ما يغني عن الاعتماد على العلوم التجريبية، والأخلاق، والميتافيزيقا، وغيرها من مجالات المعرفة البشرية. وفقاً لهذا الاتجاه، فإن كل ما يحتاجه الإنسان لتحقيق سعادته في الدنيا والآخرة قد ورد في النصوص الدينية، ولا حاجة إلى أعمال العقل أو تطوير العلوم الطبيعية. كما يرى بعض المفكرين المسلمين أن العلوم البشرية يمكن استخراجها من ظواهر الآيات القرآنية. ومن بين هؤلاء، يُعد (أبو حامد الغزالي) من أبرز من ناقش هذا الاتجاه في مؤلفاته؛ حيث قدم آراءً متعددة عن حدود الدين ومرجعياته، وفي بعض كتاباته يظهر انتماءه لأهل السنة ويعارض الفلاسفة والمتكلمين المتشددين، ساعياً لتقديم طريق وسطي ومتوازن في دراسة الدين ومعرفته.

يقول (الغزالي) في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»: طريق أهل السنة هو الحق، ويظهر في هذا الكتاب الجمع بين النقل (القرآن والسنة) والعقل؛ إذ يستخدم القياس والمنطق والبداهيات العقلية والحسية، بوصفها أدوات معرفية إلى جانب النصوص الشرعية^(١).

أمّا في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، فقد أكد (الغزالي) على ضرورة بعثة الأنبياء، معتبراً أن النبي أدرى بمصالح العباد، وأعلم بما ينفعهم ويضرهم في الدنيا والآخرة. وهو يرى أن العقل عاجز عن إدراك بعض الحقائق المصيرية، ولذلك أرسل الأنبياء لإبلاغ ما لا يدرك بالعقل ولا يُنال بالتجربة؛ فالنبي هو من كشف للناس حقائق المعاد وما يتعلق بالمصير الآخروي من خلال

١ - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٢-١٨

الوحي، دون أن يخفي شيئاً منها.^(١)

تعدُّ رؤية (الغزالي) في العلاقة بين العلم والدين نموذجاً مبكراً لمفهوم التداخل بين هذين الحقلين المعرفيين، وهي رؤية تأثرت إلى حدٍّ كبير بالتصورات الدينية والفكرية السائدة في عصره، خاصةً ضمن البيئة الإسلامية ذات النزعة الشمولية. ويرى (الغزالي)، على غرار بعض مفكرَي المسيحية في العصور الوسطى، أنَّ العلوم الطبيعية والعقلية تندرج ضمن نطاق الدين، وأنَّ مصدرها في نهاية المطاف هو الوحي الإلهي. ولهذا، فإنَّ هذه المعارف ليست خارجة عن إطار الدين، بل جزء لا يتجزأ من الرسالة الإلهية للإنسان.

ويستند (الغزالي) في هذا المنهج إلى تصوُّر يفهم فيه القرآن الكريم بوصفه مرجعاً كلياً للمعرفة، يضمُّ بين دفتيه إشارات إلى الحقائق الطبيعية والكونية، ما يجعل العلوم الدنيوية في خدمته أو مُدرجة تحتَه.

يلاحظُ على هذا التصوُّر أمران:

١. إنَّ اعتبار الدين مرجعاً شاملاً لكل العلوم، يتطلبُ دليلاً حاسماً وبيّنة واضحة، فليس من المنهجي أن يُنسبَ كلُّ اكتشاف علميٍّ إلى آية قرآنية أو نصٍّ دينيٍّ دون ضوابطٍ دقيقة؛ لأنَّ ذلك يفتح الباب لتأويلاتٍ تعسفيةٍ قد تُضعفُ من مكانة كلِّ من الدين والعلم في مجاله الخاص.

٢. إذا سلّم بهذا التداخل، فإنَّه يُحتَمُّ أن تُقرأ النظريات العلمية الحديثة قراءةً دينيةً، وأنَّ تُحمَّلَ النصوصُ الشرعية فوق طاقتها البيانية، وهو ما لا يُرضي المنهج العقلي، ولا مقتضيات العلوم التجريبية. فغرض القرآن ليس تقديم موسوعة علمية، بل هداية الإنسان إلى الكمال الروحي والسعادة الأبدية.

خامساً: نظرية التكامل بين العلم والدين:

وهي النظرية التي تدعو إلى تكامل وظيفي وبنوي بين الدين والعلم؛ باعتبار أن كليهما يسعى إلى اكتشاف الحقيقة، وإن اختلفت وسائلهما ومناهجهما.

١ - أبو حامد الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، ص ١٠٥

يُعدُّ (العلامةُ محمدُ حسين الطباطبائي) من أبرز المُفكرين والفلاسفة المُسلمين في العصر الحديث، وقد أسهم إسهاماً كبيراً في توضيح العلاقة بين العلم والدين، ساعياً إلى إزالة مظاهر التعارض بينهما، والتأكيد على وجود تفاعل وتكامل بين هذين المجالين، مع مكانة العلم الرفيعة في الإسلام.

يلاحظُ أنَّ (الطباطبائي) في تفسيره "الميزان" حافظاً على أولوية القرآن؛ فاعتمدَ بشكلٍ أساسٍ على تفسير القرآن بالقرآن، ثم استفادَ من الروايات الصحيحة، دون أن يهمل دور العقل أو العلوم العقلية.

فقد كان يرى أنَّ العقل والتجربة والعلم أدواتٌ مهمّةٌ لفهم الوحي واكتشاف سُنن الله في الكون؛ مع تحفّظه الشديد على "التفسير العلمي" الذي يسعى إلى فرض أو إسقاط النظريات العلمية على النصّ القرآني، واعتبره منهجاً غير دقيق قد يؤدي إلى تحريف مقاصد النصوص.

يرى (الطباطبائي) أنَّ الإسلام دينٌ شاملٌ يلبي حاجات الإنسان كافةً، وأنَّ القرآن كتابٌ هدايةٌ مُكتملٌ يغني في محتواه عن كثيرٍ من النظريات البشرية، بل ويدعو الإنسان إلى التفكير والتأمّل والبحث في الكون والطبيعة.

وفي هذا السياق، يؤكّد (العلامةُ الطباطبائي) أنَّ الفصل الكامل بين العلم والدين أمرٌ غير دقيق؛ بل يعتقِدُ بوجود ترابط وثيق بينهما، ويقول: "إنَّ القرآن يدعو النَّاسَ دعوةً جدّيةً إلى المعرفة ونَبذِ الجهل، ويحثُّهم على التأمّل في كلِّ ما يُحيطُ بهم... وذلك ليصلوا من خلال التأمّل إلى معرفة الله تعالى" (١).

وفي موضعٍ آخر من كتاباته، يرُدُّ على مَنْ يزعمون أنَّ الدين بُني على الجهل والتقليد ومُعادة العقل، قائلاً: "إنَّ هؤلاء انشغلوا بالعلوم الطبيعية والاجتماعية، ولمَّا لم يجدوا في علمهم المحدود ما يثبتُ العالم ما وراء الطبيعة، ظنُّوا أنَّ عدم الوجدان دليلٌ على العدم. وهذا وهمٌ وخطأٌ في الحكم. إنَّ ما رفضوه من الدين ليس إلا شكلاً مُشوَّهاً من التدنُّن، لا حقيقة الدين ذاته" (٢).

كما يُظهرُ (الطباطبائي) اهتماماً كبيراً باستخدام العلم في خدمة الدين، ويتبنّى رؤيةً قريبةً من "اللاهوت الطبيعي"؛ حيثُ يعتبرُ أنَّ القضايا الإلهية والعلمية والتاريخية والعملية تُشكّلُ كُلُّها

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٤١٩.

٢ - بهاء الدين خرّمشاهی: قرآن پژوهی، ص ٢٦١.

جزءاً من بنية الدين؛ وأنَّ تداخل الدين والعلم في الإسلام لا يُعبر عن تعارض، بل عن تكاملٍ غنيٍّ ومثمر.

وهذه النظرية تُعدُّ من أقرب النظريات إلى رؤية أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في العلاقة بين الدين والعلم.

سادساً: أسس التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت (عليهم السلام)

تقوم رؤية أهل البيت (عليهم السلام) للتكامل بين الدين والعلم على الاعتراف بتعدد مصادر المعرفة، دون تفكيك أو خصومة.

ويتجلى التكامل بين الدين والعلم التجريبي في فكر أهل البيت (عليهم السلام) من خلال مجموعة من الأسس المعرفية والمنهجية التي تؤسس لرؤية مُفتحة ومُوازنة للمعرفة؛ حيث لا يقتصر على مصدر واحد، بل على مصادر متعددة، مع الحفاظ على أصالة المرجعية الوحيانية.

هذا النموذج يمكن أن يقدم اليوم بوصفه حلاً حضارياً للعالم الإسلامي لمواجهة الانقسام بين التراث العلمي والديني.

وفيما يأتي بيان تفصيلي وتحليلي لهذه الأسس، مدعماً بأقوال العلماء والمفكرين:

١. الوحي والعقل والتجربة - منظومة معرفية متكاملة :-

يفهم من كلمات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أنَّ الوصول إلى الحقيقة لا يحدث عبر وسيلة واحدة فقط، بل من خلال تضافر ثلاثة مصادر معرفية رئيسية:

- الوحي، الذي يعدُّ مرجعاً أعلى للقيم والحقائق الغيبية
- العقل، الذي يُستخدم في تحليل النصوص وفهم نظام الكون
- التجربة، التي تكشف القوانين الإلهية الجارية في الطبيعة

وفي هذا السياق، يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان»^(١)، وهو تصريح يدلُّ على الاعتراف بشرعية العلوم التجريبية إلى جانب العلوم الدينية.

١ - محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٥.

ومن هذا المنطلق، يُوضَّحُ المُفَكِّرُ الإسلاميُّ (السيدُ محمدٌ باقرُ الصدرُ) أنَّ التَّجربةَ وحدها غيرُ كافيةٍ لإنتاجِ معرفةٍ راسخةٍ، بل لا بُدَّ من إسنادِها بالعقلِ والوحيِّ لتشكيلِ رؤيةٍ معرفيةٍ مُتكاملةٍ^(١).

٢. الكَوْنُ كتابٌ تكوينيٌّ مُوازٍ للكتابِ التَّدوينيِّ:

لا تُعدُّ الطَّبيعةُ في فكرِ أَهْلِ الْبَيْتِ (عليه السلام) نقيضاً للوحيِّ أو بديلاً عنه، بل هي كتابٌ إلهيٌّ مفتوحٌ، يُكاشِفُ الإنسانَ بالآياتِ التَّكوينيةِ كما يُكاشِفُهُ الوحيُّ بالآياتِ التَّدوينيةِ. فالوجودُ الطَّبيعيُّ ليسَ صامتاً، بل ناطقاً بلغةٍ يفهمُها مَنْ أَحْسَنَ التَّأَمُّلَ والتَّفَكُّرَ. وقد عبَّرَ الإمامُ عليٌّ (عليه السلام) عن هذا المعنى العميقِ بقوله: «العَقْلُ عقلانٍ: عقلُ الطَّبعِ وعقلُ التَّجربةِ، ونِعَمَ كنزُ العاقلِ الأدبُ»^(٢).

مشيراً إلى أنَّ التَّجربةَ الحسيةَ والفكرَ التأمليَّ يُشكِّلانِ معاً أدواتَ لفهمِ هذا الكتابِ الكونيِّ. وفي خطبةٍ أُخرى، يدعو الإمامُ إلى التَّأَمُّلِ في آياتِ الخلقِ قائلاً: «فانظروا إلى ما في السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ من آياتٍ دالةٍ على قُدْرَتِهِ، ومَوَاعِظَ موجبةٍ لخشيتِهِ»^(٣). وهذا التَّأَمُّلُ، عندَ أَهْلِ الْبَيْتِ (عليه السلام)، ليسَ ترفاً عقلياً، بل عبادةً معرفيةً، تفتَحُ القَلْبَ على عَظَمَةِ الخالقِ وتُقرِّبُ العَقْلَ من إدراكِ سُنَنِهِ.

وينسجِمُ هذا التَّصوُّرُ معَ ما ذكرَهُ (العلامةُ الطباطبائيُّ) في تفسيرِهِ «الميزان»؛ حيثَ يرى أنَّ «التَّفَكُّرَ في خلقِ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ هو من أرقى مَظَاهِرِ الإيمانِ العَقْلِيِّ، حيثَ يَجْمَعُ بَيْنَ النَّظَرِ العَقْلِيِّ والنَّصِّ الوَحْيَانِيِّ، لِيُنتِجَ معرفةً ذاتَ طابعٍ توحيدِيٍّ تكامليٍّ»^(٤).

٣. نَبذُ الجُمُودِ والانغلاقِ وتشجيعُ النِّقَدِ والتَّفَكُّرِ:

يَنبَنِيُ فكرُ أَهْلِ الْبَيْتِ (عليه السلام) من رؤيةٍ عقلانيةٍ مُفتحةٍ، ترفضُ الانغلاقَ الفكريَّ والتَّقليدَ الأعمى، وتؤمنُ بضرورةِ النِّقَدِ البناءِ والتَّفَكُّرِ الحرِّ في الوُصُولِ إلى الحَقِيقَةِ. فقد جَسَّدَ الإمامُ عليٌّ (عليه السلام) هذا النهجَ بقوله: «لا تكونوا إمعةً، تقولون: نَحْنُ مَعَ النَّاسِ، إِنْ

١ - محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٢.

٢ - شريف الرضي: نهج البلاغة، الحكمة ٣٤.

٣ - شريف الرضي: نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

٤ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨٨.

اهْتَدَوْا اهْتَدَيْنَا، وَإِنْ ضَلُّوا ضَلَلْنَا؛ وَلَكِنْ وَطَّنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ كَفَرَ النَّاسُ أَنْ لَا تَكْفُرُوا»^(١). وهذا النصُّ يمثِّلُ دَعْوَةً صَرِيحَةً إِلَى اسْتِقْلَالِ الْفِكْرِ، وَتَحْمُلِ الْمَسْئُولِيَّةِ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، دُونَ الْارْتِهَانِ لِمَزَاجِ الْعَامَةِ. وَيُؤَكِّدُ الْمُفَكِّرُ الْجَزَائِرِيُّ (مَالِكُ بْنُ نَبِيٍّ) أَهْمِيَّةَ هَذَا الْمَنْهَجِ النَّقْدِيِّ فِي التَّجْدِيدِ الْحَضَارِيِّ، فيقولُ: "الإسلامُ لَا يَخَافُ مِنَ الْعِلْمِ، بَلْ مِنْ الْجَهْلِ الَّذِي يَلْبَسُ لِبَاسَ الدِّينِ"^(٢). وَهُوَ تَصْرِيحٌ يَنْسَجِمُ تَمَامًا مَعَ فِكْرِ أَهْلِ الْبَيْتِ (عليهم السلام) فِي ضَرُورَةِ تَحْصِينِ الدِّينِ مِنَ التَّوْظِيفِ الْخَاطِئِ، لَا مِنَ الْعِلْمِ نَفْسِهِ.

٤ - تَكْرِيمُ الْعِلْمِ وَالْعُلَمَاءِ وَتَوْسِيعُ مَفْهُومِ الْعِبَادَةِ:

يُشَكِّلُ الْعِلْمُ فِي الْمَنْظُومَةِ الْمَعْرِفِيَّةِ لِأَهْلِ الْبَيْتِ (عليهم السلام) أَحَدَ أَعْمَدَةِ الْكَمَالِ الْإِنْسَانِيِّ، وَلَيْسَ مَجْرَدَ وَسِيلَةٍ لِفَهْمِ الطَّبِيعَةِ أَوْ اِكْتِسَابِ الْمَهَارَاتِ. فَقَدْ رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَنَازِلِ الْعِلْمِ حَتَّى جَعَلَهُ جُزْءًا لَا يَتَجَرَّأُ مِنَ الْعِبَادَةِ، بَلْ قَرِينًا لَهَا فِي كَثِيرٍ مِنَ النُّصُوصِ. وَتَعَدُّ هَذِهِ الرُّؤْيَا تَوْسِعَةً لِمَفْهُومِ الْعِبَادَةِ مِنْ مَجْرَدِ الطَّقُوسِ إِلَى كُلِّ سَعْيٍ يُعَزِّزُ الْوَعْيَ الْإِنْسَانِيَّ وَيُقَرِّبُ مِنَ اللَّهِ. فَعَنْهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ: "اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصِّينِ، فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ"^(٣).

وَهَذَا الْحَدِيثُ يَضَعُ طَلَبَ الْعِلْمِ فِي مَرْتَبَةِ "الْفَرِيضَةِ"، مَا يُخْرِجُ الْعِلْمَ مِنْ حَيْزِ التَّفْضِيلِ وَالِاسْتِحْبَابِ إِلَى مَقَامِ الْوُجُوبِ، وَيُضْفِي عَلَيْهِ طَابِعًا عِبَادِيًّا. كَمَا أَنَّ الْإِشَارَةَ إِلَى "الصِّينِ"، بِاعْتِبَارِهَا وَقْتًا مَوْطِنًا بَعِيدًا وَغَيْرَ مُسْلِمٍ، تَحْمِلُ دَلَالَةً حَضَارِيَّةً عَمِيقَةً عَلَى عَوْلَمَةِ الْمَعْرِفَةِ وَرَفْضِ التَّعَصُّبِ الثَّقَافِيِّ فِي تَلْقِيهَا. وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يُقَيِّدُ الْعِلْمَ بِحُدُودِ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ أَوْ

١ - شريف الرضي: نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٤٦

٢ - مالك بن نبي: شروط النهضة، ص ٥٧

٣ - محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤

العرق، بل يجعله مطلباً إنسانياً عاماً.

وفي سياق مشابه، وردَ عن أمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام تعظيمه لمقام العالم، بقوله: "العلم خير من المال؛ العلم يحرسك وأنت تحرس المال، والعلم يزكو على الإنفاق، والمال تنقصه النفقة"^(١)؛ حيث يُشير هذا النصُّ إلى تفوق العلم في وظيفته الحضارية والروحية على المال، من حيث كونه مصدراً للأمن الفكري والبقاء الرمزي، لا مجرد وسيلة نفعية. فبهذا الفهم، يتحوّل العالم إلى مُرشِد اجتماعي وروحي، وتُصبح المؤسسة العلمية عنصراً من عناصر التقوى لا يُفصل عن الدين، بل يتكامل معه.

٥ - الرِّبْطُ الجوهرِيُّ بين العقل والوحي:

يُعَدُّ الرِّبْطُ الجوهرِيُّ بين العقل والوحي من أعمدة الفكر المعرفي في مدرسة أهل البيت عليه السلام، وهو من أهم الأسس التي تجعل العلاقة بين العلم والدين علاقة تكامل وتساند، لا تصادم وتنافر. فالعقل في هذه المدرسة ليس خصماً للوحي، بل هو الوسيلة الأولى لفهمه، والتفاعل معه، والتثبت من صدقيته. كما أنَّ الوحي لا يلغي العقل، بل يكمله، ويُقيمه من الانحراف والتقصير، ويوجّهه نحو الغاية العليا التي قد يعجز العقل عن الوصول إليها بمفرده. فقد أكدَّ أئمة أهل البيت عليه السلام على:

أ. أنَّ المدخل إلى الدين هو العقل والمعرفة، لا العاطفة ولا التقليد؛ كما يفهم من العبارة أنَّ كلَّ تصديق وعبادة لا يسبقهما وعي معرفي عقلي، يكون ناقصاً أو باطلاً. فالدين والعلم يشتركان في المصدر (الله)، ويختلفان في الوظيفة؛ الوحي يهدي، والعقل يفهم ويبرهن.

ب. أنَّ الله تعالى هو مصدر كلِّ من العقل والوحي، فهما صادران عن أصل واحد، ويؤديان وظيفتين مختلفتين، لكن متكاملتين: الوحي هو خطابُ إلهي يمدُّ الإنسان بمعلومات ومعارف عن الغيب، والغاية، والشرائع. والعقل هو أداة مخلوقة في الإنسان، مهمتها الفهم، والتحليل، واختبار المعنى، والبناء على المبادئ. إذاً،

١ - صبحي الصالح: نهج البلاغة، الحكمة ١٤٧.

يُقَدِّمُ الوحيَ المحتوى والمعاييرَ والقيَمَ، والعقلُ يقومُ بالفهمِ والتحليلِ والتطبيقِ والاستنباطِ.

ج. العقلُ ليسَ خصمًا للوحي بل شريكٌ في مسيرته. فهم لا يرونَ العلمَ العقليَّ أو التجريبيَّ كافيًا في ذاته لهداية الإنسان، لكنَّهُ أيضًا لا يُلغى. ولذلك، اعتبرَ الأئمةُ أنَّ من لا يُحكِّمُ عقله، لا يُؤهلُ لفهمِ الدينِ أو العملِ به. وقد وردَ عن الإمامِ الصادقِ (عليه السلام): «العقلُ ما عبدَ به الرحمنُ واكتسبَ به الجنانُ»^(١). وهذا يدلُّ على أنَّ العقلَ ليسَ فقط أداةً معرفيَّةً، بل هو -أيضًا- وسيلةٌ للتكليفِ ومسؤوليَّةٌ دينيَّةٌ.

ومن هنا يتضحُ لنا أنَّ مدرسةَ (أهل البيت) (عليهم السلام) بنتُ تصوُّرها المعرفيَّ على مبدأ التكاملِ بين الدينِ والعلمِ، لا على التنافرِ بينهما؛ حيثُ يُنظرُ إلى كلِّ من الوحيِ والعقلِ والتجربةِ باعتبارها عناصرَ متآزرةً في كشفِ الحقيقةِ.

ومن هنا، لا يكونُ العلمُ خصمًا للدينِ، ولا الدينُ حجرةً أمامَ انطلاقةِ العقلِ والبحثِ العلميِّ، بل إنَّ العلاقةَ بينهما - في فكرِ (أهل البيت) (عليهم السلام) - تقومُ على أساسِ التفاعلِ البناءِ والتكاملِ الوظيفيِّ.

وفي ضوءِ هذا الفهمِ التكامليِّ، يمكنُ تمثيلُ العلاقةِ بين الدينِ والعلمِ عند (أئمةِ أهل البيت) (عليهم السلام) بمحورينِ متقابلينِ ومتراپطينِ:

١ - دورُ العلمِ في تحديدِ موضوعاتِ الأحكامِ الشرعيَّةِ؛

حيثُ تتكاملُ المُعطياتُ العلميَّةُ الحديثةُ مع الفهمِ الفقهيِّ في تشخيصِ المواردِ الخارجِيةِ التي تنزلُ عليها الأحكامُ، دونَ أن تَمسَّ بجوهرِ التشريعِ الإلهيِّ. ونضربُ الأمثلةَ الآتيةَ:

أ. مفهومُ «الموتِ»: في فقه (أهل البيت) (عليهم السلام)، الموتُ هو أحدُ أسبابِ ترتبِ أحكامِ الإرثِ والتغسيلِ والصلاةِ والدفنِ. ومع تطوُّر الطبِّ، ظهرتُ مفاهيمُ مثلِ الموتِ الدماغيِّ. هنا يحتاجُ الفقيهُ إلى رأيِ الأطباءِ لتحديدِ متى يتحقَّقُ الموتُ شرعًا.

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ١، ص ١١.

ب. الهلالُ وتحديدُ بداياتِ الشهورِ القمريةِ: المعطياتُ الفلكيةُ الحديثةُ تُساعدُ الفقيهَ على معرفةِ إمكانِ الرؤيةِ، لكنها لا تُغنيه عن شرطِ الرؤيةِ البصريةِ التي حدّدها النصُّ الشرعيُّ.

ج. الطهارةُ والنجاسةُ: فحوصُ المختبرِ تُحدّدُ هلْ مادةٌ ما تحتوي على بولٍ أو دمٍ أو غيرِ ذلك، فيستعينُ بها الفقيهُ لتشخيصِ النجاسةِ. وهو ما أشارَ إليه (الإمامُ الصادقُ) عليه السلام في قوله: «علينا إلقاءُ الأصولِ إليكم، وعليكم أنْ تقرأوا»^(١).

٢. دورُ التفكيرِ الدينيِّ في توجيهِ النشاطِ العلميِّ:

إنَّ التفكيرَ الدينيَّ، كما عبرتُ عنه مدرسةُ (أهل البيت) عليه السلام، لا يكتفي بدورِ تأمليٍّ أو عباديٍّ محضٍ، بل يمتدُّ إلى المجالِ العمليِّ والمعرفيِّ؛ حيثُ يمارسُ وظيفةَ التوجيهِ القيميِّ والمعنويِّ للنشاطِ العلميِّ.

فالعلمُ، في المنظورِ الدينيِّ، ليس قيمةً مطلقةً في ذاته، بل يكتسبُ قيمتهُ بقدرِ ما يُستخدمُ في خدمةِ الإنسانِ، وتحقيقِ مقاصدِ الخلقِ، والمساهمةِ في بناءِ عالمٍ عادلٍ راشدٍ يقومُ على الرحمةِ والحقِّ.

لا يقفُ الدينُ موقفَ المراقبِ السلبيِّ من العلمِ، بل يضعُ له بوصلةً خُلقيةً وغائيةً، تحفظُهُ من الانحرافِ إلى مساراتٍ مدمرةٍ، كما هو الحالُ في بعضِ التطبيقاتِ المعاصرةِ التي حولتِ العلمَ إلى أداةٍ للسيطرةِ والاحتكارِ والتمييزِ العنصريِّ والتهديدِ البيئيِّ. وهنا يبرزُ دورُ الدينِ في ترشيدِ المنهجِ العلميِّ من خلالِ:

- ضبطِ نوايا الباحثِ وتحديدِ غاياته ضمنَ إطارِ تعميرِ الأرضِ وخدمةِ الإنسانِ
- وضعِ حدودِ خُلقيةٍ لاستخدامِ الاكتشافاتِ، بحيثِ لا يُستباحُ الإنسانُ أو الطبيعةُ بذريعةِ التقدمِ
- توسيعِ الأفقِ المعرفيِّ للعالمِ والباحثِ ليشمَلَ ما وراءَ الحسِّ، ويرتبطَ بعالمِ الغيبِ والربوبيةِ

وهي حقيقة أشار إليها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: ٦٠]، وهو تحذير صريح من توظيف القدرات والتمكين في الأرض في سبيل الفساد، بما يشمل إساءة استخدامه.

حيث إنَّ العلم إذا لم يُضبط بالعمل الخُلقي والمسؤول، فهو علمٌ مهدور القيمة في ضوء هذه الرؤية، ولا يعود العلم نشاطاً محايداً، بل يتحوّل إلى مسؤولية شرعية، تتطلب تطهير الدوافع، وتقويم السلوك العلمي نفسه، بحيث لا يُستخدم العلم إلا في ما يرضي الله، ويخدم مصالح خلقه.

يتضح من القرآن والسنة أن الدين لا يعرقل العلم، بل يمنحه إطاراً خلقياً وغائياً، يضمن استقامة القصد، وضبط السلوك، واتساع الرؤية لتشمل ما وراء المادة.

وبهذا المعنى، يتحقّق التكامل العميق بين الدين والعلم في فكر (أهل البيت عليهم السلام)؛ فالدين يضبط العلم ويوجهه، والعلم يخدم الدين من خلال كشف الواقع، وتمكين العقل من فهمه بدقة، وتوسيع آفاق الإدراك البشري، فيُسهم بذلك في بناء منظومة حضارية قائمة على التوازن بين المعرفة والقيم، بين القدرة والغائية، بين العقل والوحي.

وهذه هي الرؤية التي دعا إليها (أهل البيت عليهم السلام) في مجمل ما ورد عنهم عليهم السلام، حيث لا ينفصل العلم عن العبادة، ولا المعرفة عن الهداية، بل تتكامل كلها في سبيل الوصول إلى الحقيقة، وتحقيق كرامة الإنسان، واستخلافه الراشد في الأرض.

خاتمة:

بعد هذا العرض التحليلي المعمّق لأسس التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت عليهم السلام، يتبيّن لنا أنّ العلاقة بين الدين والعلم ليست علاقة تصادم أو انعزال، بل علاقة تفاعلية تكاملية، تقوم على الاعتراف المتبادل والاحترام التخصصي، وتنطلق من رؤية معرفية توحيدية ترى في الكون كتاباً مفتوحاً، كما ترى في الوحي كتاباً هادياً، يُكمل أحدهما الآخر في كشف الحقيقة.

لقد أرسى أهل البيت عليهم السلام دعائم هذا التكامل من خلال تأكيدهم على:

١. تعدّد مصادر المعرفة: بالجمع بين الوحي والعقل والتجربة في بناء منظومة معرفية متوازنة

٢. تكريم العقل والعلم: برفع مكانة العقل في فهم النصوص، ودعوة الناس إلى التفكير والبحث والنقد، بعيداً عن الجمود والانغلاق
٣. عدم التعارض بين الحقائق: إذ لا تعارض حقيقياً بين العلم الصادق والدين الصحيح، بل يرجع التعارض الظاهري إلى قصور الفهم البشري أو عدم قطعية أحد الطرفين.
٤. دور الدين في توجيه العلم: عبر غرس الغاية الخلقية والروحية في النشاط العلمي، وربطه بالمسؤولية والتقوى.

دور العلم في خدمة الدين: من خلال مساعدته على تفسير بعض الظواهر المذكورة في النصوص الدينية، وتوسيع فهمنا لأسرار الخلق.

وفي ضوء ذلك، نستطيع أن نؤكد أن التكامل بين الدين والعلم في فكر أهل البيت (عليه السلام) ليس مجرد شعار، بل هو مشروع حضاري متكامل، يُعالج إشكالية العصر الحديث في الفصل بين القيم والعلم، بين الغاية والوسيلة، ويُقدّم نموذجاً متقدماً لبناء معرفة موحدة تُساهم في صناعة إنسان مؤمن، وعاقل، ومنتج، وفاعل في واقعه.

ومن هنا، فإن العودة إلى فكر أهل البيت (عليه السلام) ليست مجرد استحضار روائي، بل هي ضرورة فكرية ومعرفية لبناء نهضة إسلامية معاصرة قائمة على العلم والإيمان، تتحرّك بثقة في عالم متغيّر، وتمسك بيد العقل والروح معاً نحو مستقبل أكثر توازناً وعدلاً وكرامة للإنسان.

المصادر

- أحمد بن فارس بن زكريا: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- محمد بن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨١ م.
- خسرو باقري: هوية العلم الديني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٠ م.
- جان هات: «علم ودين: از تعارض تا گفت وگو»، ترجمة: بتول نجفی، انتشارات كتاب طه، قم-ایران، ١٣٨٢ ش.
- محمد بن الحسن حر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- بهاء الدين خرمشاهی: قرآني پژوهی، مركز النشر الثقافي للشرق، طهران، ط ٣، ١٩٩٤ م / ١٣٧٣ هـ. ش.
- فخر الدين محمد بن عمر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، تحقيق: عبد القادر شلبي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بيروت، لا ط، لا ت.
- شريف الرضي: نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٨٦ م.
- علي بن الحسين (الشريف المرتضى): الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: مهدي رجائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١١ هـ.
- محمد بن علي بن بابويه القمي: التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، قم، ط ١، ١٣٩٨ هـ.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٥، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.

- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ترجمة: السيّد محمد باقر الموسوي الهمداني، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، طهران، ط ٣، ١٩٨٧م / ١٣٦٦هـ.ش.
- فخر الدين الطريحي: مجمع البحرين ومطلع النيرين، تحقيق: محمد الحسيني الجلاّلي، مكتبة المرتضوي، طهران، ط ٢، ١٤٠٨هـ.
- محمد بن الحسن الطوسي: العدة في أصول الفقه، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧هـ.
- طه عبد الرحمن: سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٩م.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ط ١، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- علي زاده أميري وسيد أحمد غفاري: "رؤية الغزالي لتداخل الدين والعلم"، مجلة القرآن والعلم، ربيع وصيف ٢٠٢٤.
- أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، ١٤٢٤هـ.
- أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: فهمي زعرور، دار المعرفة، بيروت، لا ط، ١٤٣٩هـ.
- مهدي كلشني: من العلم العلماني إلى العلم الديني، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠١١م.
- محمد بن يعقوب كليني: الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٣، ١٤٠٧هـ.
- مالك بن نبي، مالك: شروط النهضة، تقديم: الدكتور الطيب برغوث، دمشق: دار الفكر، ط ١٥، ٢٠٠٦م.
- محمد باقر مجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- علي سامي نشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٥م.
- السيد حسين نصر: الرؤية الكونية الإسلامية والعلم الحديث، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م.

الدين بين ريب النسبية ويقين العلم - مقارنة نقدية فلسفية -

حسين حسن السلوك^(١)

ملخص

فرّضت الطفرة التطورية الغربية في مجالات الصناعة والتكنولوجيا - والتي ظهرت إبان عصر التنوير وما بعده - على العالم الإسلامي سطوة كبيرة، بحيث اتّجه طيف كبير من المنظرين الإسلاميين إلى اعتبار النموذج الغربي نموذجاً متقدماً، لا يمكن لبلادنا تحقيق الازدهار بمعزل عنه. وقد شملت هذه السطوة مجالات الفكر، والعلوم الإنسانية، فضلاً عن مجالات التقنية والعلوم التجريبية. ولعلّ من الأدلة الصريحة على ذلك، ما شهدته عالمنا الإسلامي من محاولات قدمها بعض المفكرين الإسلاميين، سعوا من خلالها إلى إعادة قراءة المنظومة المعرفية - وبالأخص موضوع الدين - على أرضية المنهجيات المعرفية الغربية، ما أفرز في عالمنا الإسلامي حضوراً قوياً لطروحات فكرية مستنسخة، أعادت قراءة الدين. ومن بين هذه الطروحات: نظرية النسبية المعرفية، التي وصلت ببعض إلى سلب الاعتبار عن الدين، بوصفه نظاماً معرفياً، وبعض آخر إلى طرح ضرورة تقديم مقارنة مختلفة له. سنحاول في هذا المقال أن نختبر حقيقة التأثير الذي يمكن لنظرية النسبية أن تفرضه على عنوان الدين، وذلك من خلال استعراض النظرية أولاً، واستعراض أثرها على الدين ثانياً، ثم النقد عليها، بالاستناد إلى منجزات الفلاسفة المسلمين فيما يخص حقل المعرفة البشرية.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، النسبية المعرفية، الدين، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية، المعرفة الدينية، اليقينيات، الحجية.

١ - باحث لبناني، وأستاذ مواد الفلسفة والمنطق وعلم الكلام في الحوزة العلمية.

مقدمة

لعلَّ القولَ بنسبيَّةِ المعرفةِ يُعدُّ واحدًا من أبرزِ الطُّروحاتِ التي حَمَلَهَا الفلاسفةُ المسلمونَ المتأخرونَ (فلاسفةُ القرنِ التاسعِ عشرَ وما تلاه) على عاتقهم مَهْمَةً تَفْنِيدِهَا، ودَحْضِهَا وإِبْطَالِ مَبَانِيهَا، وخصوصًا منهم أولئك الذين كان لهم سَهْمٌ في التَّأليفِ في الحقلِ العلميِّ الحديثِ الظُّهورِ - نسبيًّا - المسمَّى بنظريَّةِ المعرفةِ. ويرجعُ سببُ ذلكِ إلى أنَّ القولَ بنسبيَّةِ المعرفةِ، لو صحَّتْ مَبَانِيهِ وتمَّتْ مدَّعايُتُهُ، فإنَّه يمكنُ أن يشكَلَ عاملَ إِبْطَالٍ لكاملِ مكوِّناتِ المنظومةِ المعرفيَّةِ الدينيَّةِ، والتي تلعبُ نظريَّةُ المعرفةِ دورًا أساسيًا في تشييدِ أركانها.

نحتاجُ - في سبيلِ إيضاحِ ذلكِ - إلى الإلقاءِ نظرةٍ سريعةٍ على أهمِّ تعريفٍ قُدِّمَ لنظريَّةِ المعرفةِ، ثمَّ نذكرُ خصوصيَّةَ الدِّينِ من الناحيةِ المعرفيَّةِ، والتي تُبيِّنُ لنا - بشكلٍ إجماليٍّ - طبيعةَ التَّأثيرِ الذي يمكنُ للاعتقادِ بالنسبيَّةِ أن يؤثرَ على المنظومةِ الدينيَّةِ.

وفي مقامِ تعريفِ حقلِ «نظريَّةِ المعرفةِ»، بإمكاننا الارتكانُ إلى ما أوردهُ بعضُ المتخصِّصينَ في بيانها بقولِ جامعٍ: «إنَّ نظريَّةَ المعرفةِ علمٌ يبحثُ في مسائلَ معيَّنةٍ كحقيقةِ المعرفةِ، وإمكانها، وأقسامها، وطُرُقها، وقيمتها»^(١).

يتكلَّلُ هذا الحقلُ - وهي القضيةُ الأهمُّ من بين قضاياها، والغايةُ الحقيقيَّةُ التي لأجلها تُخاضُ مباحثُهُ - ببيانِ قيمةِ المعرفةِ البشريَّةِ، بمعنى إثباتِ أنَّ المعارفَ البشريَّةَ إذا ما توفَّرتِ فيها الضَّوابطُ المُعْتَبَرةُ، فلا تكونُ باطلَّةً، بل تكونُ ذاتَ حُجِّيَّةٍ واعتبارٍ مطلقينَ، وطريقًا إلى إدراكِ الحقيقةِ والواقعِ. ومعنى ذلكِ أنَّ التَّشكيكَ في حُجِّيَّةِ المعرفةِ، أو القولَ بنسبيَّتِها، سيُفْضِي - بالضرورةِ - إلى نقدِ كلِّ مقولةٍ أو حقلٍ يتَّصفُ بالإطلاقِ، وعلى رأسِ هذه الأمورِ سيقفُ الدِّينُ، بوصفه حقلًا

١ - عبد الله محمدي ومجتبي مصباح: نظرية المعرفة، ص ٢٦.

معرفياً، تتسم أغلب مقولاته بالإطلاق، وبكونها تخبر عن الواقع والحقيقة. وهذا ما طرحه كثير من الباحثين، باعتباره نتيجةً ضروريةً لاعتقادهم بنسبية المعرفة. سنعمل في هذا البحث على مقارنة الإشكالية المشار إليها، أعني: طبيعة التأثير الذي يمكن أن تفرضه مقولة النسبية المعرفية على الدين، وسنعمد إلى مقارنة هذه الإشكالية من منطلق النظر النقدي، وذلك من خلال استشراف نظرية النسبية المعرفية، ومحاولة تبين آثارها النقدية على المنظومة الدينية، ثم العمل على دفع تلك الآثار، من خلال تفنيد مباني النسبية وأدلتها، استناداً إلى ما ورد من مباحث في الفلسفة بعدها النظري وتحديداً منها طروحات الفلسفة الإسلامية.

أولاً: تعريف النظرية النسبية واستعراض تاريخ نشوئها وتطورها

١. تعريف نظرية النسبية وبيان أركانها

سنكتفي هنا بنقل بعض التعريفات المذكورة، التي من شأنها أن تكفي عن غيرها. ورد في معجم (جميل صليبا) الفلسفي عن النسبية المعرفية قوله: «المقصود بنسبية المعرفة أن المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صَبَّها في قالب خاصة»^(١). وذَهَبَ (الشَّهيد مطهري) في بيان هذا المذهب الفكري إلى القول: «يتلخص مذهب هؤلاء الباحثين في أن ماهية الأشياء التي يتعلّق بها العلم، لا يمكن أن تظهر بشكل مُطلق في القوى الإنسانية المدركة، دون أي تحوير، بل كل ماهية يكتشفها الإنسان تخضع لتأثير الجهاز البشري المدرك من ناحية، وتتأثر من ناحية أخرى بالظروف الزمانية والمكانية. ومن هنا، يختلف بنو البشر في إدراكهم للحقيقة الواحدة، بل يختلف إدراك الفرد للشيء الواحد في حالتين مختلفتين»^(٢). وبناءً على ما سبق، سيكوّن بإمكاننا وضع اليد على أهم أركان هذه النظرية، ويمكن بيانها من خلال النقاط الآتية:

أ. عملية الإدراك البشري هي في حقيقتها، نوع من النسبة بين الذات العارفة والموضوع المعلوم.

١ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٦٦.

٢ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٢٢١.

ب. إدراك النفس البشرية محكومٌ بضرورة تَمَطُّ معلوماتها ومدرَكاتها في قوالبٍ خاصّةٍ يتعامل معها الذهن البشريُّ من خلالها.

ج. تُعتبر هذه القوالبُ من عناصر جهاز الإدراك البشريِّ، لكنها ليست مشتركةً بين البشر؛ بحيثُ تترتبُ على فعاليتها الإدراكيةِ النتيجةُ نفسها عند تكرر العمليةِ الإدراكيةِ المنصبةِ على مُدرِكٍ واحد.

د. تستندُ عمليةُ الإدراكِ إلى عدّةِ عواملٍ متغيرةٍ، بعضها يرجعُ إلى خصائصِ النفس المُدرِكة، والتي تؤثرُ بشكلٍ أكيدٍ على جهازها الإدراكيِّ، وبعضها يرجعُ إلى خصائصِ الزمانِ والمكانِ التي تتبدّلُ بشكلٍ دائمٍ دون توقُّف.

هـ. يتّجّعُ عن ذلك كلّهُ، أنّ البشرَ لا يتفقون في إدراكهم الحقيقةَ الواحدةَ، لاختلاف الخصائصِ المذكورةِ بين واحدٍ منهم وآخر، بل إنّ الإنسانَ نفسه لا يتفقُ إدراكهُ للحقيقةِ الواحدةِ في حالتين مختلفتين.

بعد ذكر هذه الأركان، يُصبحُ واضحاً أنّ النتيجةَ التي سترتّبُ على تماميةِ أركانِ هذه النظريةِ، هي إنكارُ قيمةِ المعرفةِ البشريةِ، والإقرارُ بأنّه لن يعودَ بالإمكانِ «الحديثُ عن معرفةِ الواقعِ، وإنّما يمكنُ الحديثُ عن معرفةِ صاحبِ المعرفةِ للواقعِ»^(١)، أيّ إنّنا سنكونُ أمامَ حالةٍ من التخبُّطِ المعرفيِّ، التي يكونُ فيها كُلُّ شخصٍ محكوماً لمعارفه الخاصةِ، وغير قادرٍ على نقلِ معارفه إلى الآخرين، بل سنقدُّ أبسطَ معاييرِ تصحيحِ المعارفِ والعلومِ وتخطّتها؛ لأنّ معارفَ كُلِّ شخصٍ ستكونُ متوقفةً في صحّتها وصدقها على ظروفه الخاصّةِ.

٢. تاريخُ نظريةِ النسبيةِ وعلاقتها بالنظرياتِ الأخرى

بعد أن سادَ في اليونانِ القديمةِ بين بداياتِ القرنِ السادسِ، وأواسطِ القرنِ الخامسِ قبل الميلاد، مناخٌ علميٌّ ثريٌّ بظهورِ فلاسفةِ اليونانِ الأوائلِ - بدءاً من (طاليس-Thales) (٦٤٣ - ٥٥٠ ق.م) وصولاً إلى (أنكساجوراس-Anaxagoras) (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م) - الذين تمحّورتِ آراؤهم الفلسفيةُ - في مُعظَمِها عن الكونِ والطبيعةِ والوجودِ، ظهرَ في اليونانِ اتّجاهٌ جديدٌ، نَحَا

١ - عبد الله محمدي ومجتبي مصباح: نظرية المعرفة، ص ١٨٧.

منحى مختلفاً في أسئلته وطروحاته، عُرف بتيار السفسطائيين، وكان ظهوره راجعاً - بشكلٍ أساسي - إلى عاملين:

أ. الأوضاع السياسية والاجتماعية: حيثُ تزامن ظهور هذا التيار مع انتشار الديمقراطية في أثينا، في وقت لم تكن فيه اليونان أمةً واحدةً، بل متشعبةً إلى مدنٍ مُستقلة عن بعضها البعض، يُعمُّ فيها الشعور بالانحياز إلى المصالح الخاصة، والأنانية، والذاتية، دونَ مصالح الدولة، فانهار الدين، وخيمت موجةٌ من العقلانية الشككية، وأصبح العصر عصر التفكير السلبي والنقدي، والهادم^(١).

ب. التأثير الداخلي للفلسفة اليونانية الأولى^(٢): فبعد مرور ١٥٠ سنة، تراكمت فيها آراءٌ فلسفيةٌ مختلفةٌ، وأحياناً متناقضة، يدّعي جميعها قول الحقيقة، «كان مفهوماً أن يتحوّل الناس - بصورة تدريجية - إلى الشك [...], فلا بد أن يكون أحد تلك الأجوبة هو الصحيح، في أحسن الأحوال. غير أن السؤال - عندئذ - سيكون: ما الخطأ في الأجوبة الأخرى؟» عندها، تحوّل الانتباه من الطبيعة إلى الفكر الإنساني ذاته، وصار السؤال: ما هو شرط المعرفة اليقينية؟ حصل تحوّل من التأمّلات الكونية [...] إلى نقد يشكك في المعرفة وفي نظرية المعرفة [...], فصارت طبيعة الإنسان ذاتها إشكاليةً، وارتدّ الفكر إلى نفسه، وبدأ الإنسان «بالفكير الانعكاسي»^(٣).

نتيجة تلك العوامل، أصبح لتيار السفسطة حضورٌ قوي في الساحة الفكرية اليونانية، وقد لجأ رجال هذا التيار إلى اعتماد أساليب تعليمية مُثَقَّنة، أدّت إلى سرعة انتشار تعاليمهم وتحوّلهم إلى محطة بارزة من محطات التاريخ الفكري، لن يكون من السهل تجاوزها.

ولو أردنا أن نُجمل الآراء التي ذهب إليها السفسطائيون، فإنّ بإمكاننا - بعد تأكيد وصفهم بما وصفهم به (سقراط-Socrates) (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م.) من كونهم "أولئك الذين يجعلون الحجة الأضعف تبدو كأنها هي الأقوى"^(٤) - أن نقف على ما نُسب إلى الرجلين الأبرز من بين

١ - انظر: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٧ - ٧٨.

٢ - انظر: غُناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٨٧.

٣ - غُناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٨٨.

٤ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

رجالاً هذا التيار، وهما (غورجياس-Gorgias) (حوالي ٤٨٣ - ٣٧٤ ق.م) و(بروتاغوراس-Protagoras) (٤٨١ - ٤١١ ق.م).

فيُنسَبُ إلى الأولِ منهما أقوالٌ، أبرزُها: إِنَّهُ "لا وجودَ لشيءٍ، وإذا وُجدَ شيءٌ، فلا يمكنُ معرفتهُ؛ وإذا أمكنت معرفتهُ، فلا يمكنُ مشاركتها مع الآخرين"^(١)؛ ويُنسَبُ إلى الثاني منهما القولُ: «الإنسانُ مقياسُ كُلِّ شيءٍ»، وهو طرحٌ في نظرية المعرفة، مفاده: أَنَّ الأشياءَ لا تكشفُ عن نفسها للإنسان كما هي في ذاتها، بل تظهرُ منها صفاتٌ خاصّةٌ ومعينةٌ، وهي تظهرُ للإنسان بطريقتة تحددها الظروف التي يكون الإنسان فيها، فمعرفةُنا تكونُ مكيفةً برأينا في أي وقتٍ، وبالنظرة التي تقومُ عليها معرفةُنا، وهي محدّدةٌ بنشاطاتنا وأوضاعنا^(٢).

ويتّضحُ ممّا أوردنا، أَنَّ التأسيسات الأولى لمقولة النسبية إنما برزت مع هذا النحو من الطروحات التي قدّمها أربابُ هذا الاتجاه المعرفي.

وكما هو معلومٌ، سيصطدّمُ هذا الاتجاهُ بظهورِ تيارٍ فلسفيٍّ عقليٍّ قويٍّ، سيمثّلُ بفلاسفةِ اليونان الثلاثة الأشهر: (سقراط) و(أفلاطون-Plato) (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) و(أرسطو-Aristotle) (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)، والذين سيعملونَ - في إطار نظرية المعرفة - على إعادة إرساء الأصول الفلسفية التي يفترض لها أن تُعيد للمعرفة البشرية اعتبارها، وستُشيدُ معهم الدّعائمُ المتينة لإقامة نظامٍ منطقيٍّ يعيد للبرهان العقلي مكانته، ولمقولة اليقين شأنها الرفيع. هذا التيارُ سيفرضُ على الواقع العلمي نفسه مدّةً طويلةً من الزمن، وسيشهدُ في الفترات اللاحقة عليه ظهورَ اتجاهاتٍ شارحة ومبيّنة لتعاليمه، وسيمتدُّ تأثيره قرونًا من الزمن، بحيثُ تشيعُ آراؤه في القارة الأوروبية عامّةً. وقد بلغ الأمرُ بعضَ المؤرخين أن يقولَ عن (أفلاطون) مثلاً: "ما من فيلسوفٍ آخر كان له من النفوذ والتأثير في الفلسفة الغربية ما كان لأفلاطون"^(٣).

ولا يمكنُ الحديثُ عن عودةٍ جادةٍ لتيارِ الشكِّ المعرفيِّ إلاّ مع بزوغِ تيارِ الشكِّ الحديث، الذي ظهرَ في القارة الأوروبية عقبَ انهيارِ الإمبراطورية البيزنطية، وانحسارِ الفلسفة المدرسية التقليدية، وتقويضِ السُلطةِ المعرفيةِ للكنيسة الكاثوليكية، وانسباطِ سطوةِ النهضة العلمية الحديثة.

١ - انظر: غُثار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٩٣.

٢ - انظر: غُثار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٩٥ - ٩٦.

٣ - فيليب ستوكس: مئة مفكرٍ فلسفيٍّ رئيسيٍّ (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ص ٣٩.

وإذا ما أردنا أن نشخص أهم معالم هذا التيار، فلا بُدَّ لنا أن نبدأ بوقفه سريعة على طروحات فيلسوف العلم الإنجليزي (فرنسيس بيكون - Francis Bacon) (١٥٦١ - ١٦٢٦ م)، الذي انطلق من ملاحظة التطور الكبير الذي تشهده العلوم التجريبية، وحاول أن يقدم في إزاء ذلك، نظرية في كيفية تولد المعرفة، تكون وافية في تفسير الظاهرة العلمية والصناعية الحديثة. فعمد في هذا الإطار إلى التأكيد على "الحاجة إلى منهج جديد أو أداة جديدة للكشف، يحل محل نظرية القياس، التي أصبح إفلاسها واضحاً للعيان. وقد وجد (بيكون) هذا المنهج في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء"^(١)، فهو قد «هاجم منهج الاستنباط باعتباره مثلاً أعلى للعلم»^(٢)، كما لاحظ أيضاً الثغرات المنهجية الموجودة في المنهج الاستقرائي التقليدي، وانطلق من هذا الإطار ليحدد «منهج الفرضية والاستنباط»^(٣) بوصفه منهجاً في تفسير عملية إنتاج النظريات العلمية. وبمعزل عن التفصيل فيما طرحه (بيكون)، وعن الإشكالات التي أوردت لاحقاً على منهجه^(٤)، فقد تضمنت بحوثه إشكالات على منظومة المعرفة البشرية؛ حيث استعرض بالتفصيل ضروب الخطأ التي يتعرض لها الإنسان دون التفات^(٥)، ما فتح الباب واسعاً على طروحات نقدية كبيرة، سترد فيما بعد على العقل البشري ومكانته في إنتاج المعرفة واستنباطها. وعلى الرغم من أن هذه المرحلة تلتها مرحلة استعاد فيها التيار العقلي حضوره وقوته مع فلاسفة بارزين من أمثال (ديكارت - Descartes) (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م) و(سبينوزا - Spinoza) (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) و(لايبنتز - Leibniz) (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)، لكن طروحات الاتجاه الفكري المقابل عادت لتتصدر المشهد، وتفرض حضورها القوي على ساحة الفلسفة الأوروبية مع ظهور تيار الفلسفة التجريبية.

وهذا التيار سيشكل محطة مفصلية ومحورية في سياق تطور الفكر الغربي في إطاره المعرفي؛ حيث شكّل انعطافاً لعلها هي الأشد حدة في تاريخ هذا الفكر، من المسار الفلسفي العقلي إلى

- ١ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ٥٧.
- ٢ - غنار سكيربك، نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.
- ٣ - انظر: غنار سكيربك، نلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٣٣٩ - ٣٣٤.
- ٤ - انظر: فيليب ستوكس: مئة مفكر فلسفي رئيسي (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ص ١٠٧ - ١٠٩.
- ٥ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ٥٩.

مسار فلسفي يُعرّي العقل من حُجَّتَيْهِ، ويُعطي للتجربة الحسّية القيمة والاعتبار. وقد تبلورت مقولات هذا التيار بشكلٍ أساسٍ مع فيلسوفين إنجليزين هما (جون لوك-John Locke) (١٦٣٢ - ١٧٠٤ م) و(دايفد هيوم-David Hume) (١٧١١ - ١٧٧٦ م)، ولهذا سنقفُ وقفةً سريعةً على آرائهما في نظرية المعرفة.

ذهب (جون لوك) في طرحه إلى إنكار البُعد العقليّ للفكر البشريّ، وتجلّى ذلك عنده فيما طرحه من إنكار للأفكار الفطريّة التي قال بها (ديكارت)^(١)؛ حيثُ اعتبر أنّ عقل الإنسان يكونُ عند ولادته مثلَ صفحةٍ بيضاء، لا تحتوي على أيّ مبادئ فكرية، لا على نحو الفعل، ولا على نحو القوّة والاستعداد. وإن سألنا: إنّ هذا العقل الخالي عن أيّ معرفة، من أين يحصلُ على أفكاره؟ سيجيبك (لوك): من التجربة؛ إذ «كلُّ المعرفة البشريّة مشتقةٌ من أفكار تردُّ إلى العقل من عالم التجربة»^(٢)، وهي - بحسبه - «تتّصل على مصدرين للأفكار، هما: الإحساس، والتأمُّل»^(٣). سيعمّد (جون لوك) - بعد إنكاره الفطريات، وإقراره الحصريّ بالحُجّة للتجربة المُستندة إلى الحواس - إلى تقسيم الأفكار إلى بسيطة ومركّبة، وتحليل عمليّة الإدراك والفهم البشريّ، ضمن تفصيل لا نجد حاجةً إلى ذكره هنا.

وقد حدّا (دايفد هيوم) حدّو سلفه (لوك)، لكنّه كان أكثر حِدّةً وتطرّفًا للمذهب التجريبيّ؛ حيثُ أشكل على كلّ معرفة لا تتأتّى عن التجربة الحسّية، واعتبر كلّ ما خلا المعطيات التجريبيّة مَحْضُ هُراءٍ.

ميّز (هيوم) فيما يخصُّ أصل المعرفة بين «الانطباعات» و«الأفكار»؛ حيثُ تمثّلت الأولى بالإدراكات الحسّية الدّاخليّة والخارجيّة، والثانية بالصُّور العقليّة التي ترجعُ إلى الانطباعات، معتبراً أنّ كلّ فكرة أو مبدأ علمي لا يمكنُ ردهُ إلى الانطباعات، لا يكونُ من المعرفة، بل من الأوهام والأغاليط^(٤).

وانطلاقاً من هذا التمييز، أنكر (هيوم) كثيراً من الثوابت المعرفيّة، فرفض فكرة الجوهر الماديّ

١ - انظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٧٣.

٢ - فيليب ستوكس: مئة مفكّر فلسفي رئيسي (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ص ١٣٤.

٣ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٧٤.

٤ - غُار سكريبك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص ٤٩٠.

القائم وراء الصفات المحسوسة، ورفض فكرة الجوهر الروحي، فنفى بذلك وجود الله، ووجود النفس، كما ورفض أي وجود موضوعي لضرورة منطقية، وشنّ - انطلاقاً من ذلك - أعنى هجوم على مبدأ السببية، كما نفى إمكان البناء على النتائج المستفادة من عملية الاستقراء أيضاً. وبذلك، فقد حصر (هيوم) الحجية المعرفية في التجربة، فيقول: «الوجود العيني الذي لأي موجود من الموجودات لا يمكنه إذا أن يُقام عليه الدليل إلا بحجج من سببه أو مفعوله. وهذه الحجج تقوم بالكليّة على التجربة [...] إنّ التجربة هي وحدها التي تعلّمنا طبيعة السبب والمفعول وحدودهما، وتقدرنا على استنتاج الوجود العيني لموضوع ما، من الوجود العيني الذي لغيره»^(١). ومن بعد (هيوم)، يقف الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط - Immanuel Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) بوصفه أحد أبرز محطات الفكر الغربي، ومن المساهمين الرئيسيين في تكريس نظرية النسبية المعرفية، لذا سنمرّ على طروحاته في هذا الصدد مروراً سريعاً، ونختتم به القسم الأول من بحثنا.

في كتابه «نقد العقل المحض»، عمل (كانط) على تقديم تفسير نظري للميتافيزيقا، بوصفها حقلاً قابلاً للبحث، وذلك من خلال اكتشافه المبادئ التي تقوم عليها الأحكام الموضوعية الخاصة بالواقع الخارجي ومبرراتها. وقد عمد في هذا السياق إلى اتخاذ موقف وسطي، حاول فيه التآليف بين اتجاهي العقلانيين والتجريبيين المتناقضين، ف «بدلاً من أن يحاول أن يفسر المفاهيم العقلية على أساس التجربة، كما فعل (هيوم)، شرع في تفسير التجربة على أساس المفاهيم العقلية»^(٢). فاتفق مع التجريبيين في القول «إنّ كلّ معرفة تبدأ من التجربة»، ولكنه ميّز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، وبين الصورة التي تتخذها المعرفة عندنا، فالتجربة الحسية شرطٌ ضروري للمعرفة ولكنها ليست شرطاً كافياً لها، ذاك أنّ المبادئ التي تُحوّل المادة الخام للتجربة إلى معرفة لا تُستمد من المعرفة، بل هي مبادئ فطرية موجودة عندنا، وقد أطلق عليها (كانط) اسم: «المقولات»^(٣).

١ - دايفد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ص ٢٠٩.

٢ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ١٣٨.

٣ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢، ص ١٣٨ - ١٣٩.

ثم إنَّ (كانط) أضافَ إلى هذه المقولات الاثنتي عشرة مفهومين قَبليَّين أساسيين، يستحيلُ حدوثُ التجربة دونَهُما وهما: مفهومَا الزَّمانَ والمكانَ، وصاغَ بناءً على هذا التفصيل رؤيتهُ التاريخيَّةَ للمعرفة، التي صبغتُ فلسفةَ المعرفةِ الغربيَّةِ منذُ أيَّامه وحتى يومنا، والتي قامتُ على الثنائيَّةِ الشهيرة، حيثُ اعتبر: «إنَّ التجربة تشكَّلُ بتصوراتٍ قبليَّة، غير أنَّ ما يدفعُ إلى قيامِ التجربة تحكُّمٌ فيه أيضًا موضوعاتٌ خارجةٌ عن الذَّهن [...] يسميها (كانط) «الأشياء في ذاتها» Noumena في مقابل «المظاهر أو الظواهر Phenomena»، معتبراً أنَّه: «يستحيلُ أن تكونَ لدينا تجربةٌ بالشيء في ذاتِه، ما دامتْ كُلُّ تجربةٍ تحدثُ عن طريقِ تضافرِ المكان والزَّمان والمقولات»^(١).

وبناءً على هذا البيان، وانطلاقاً من هذا التَّمييز بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تظهرُ لنا، تركّزت في الفكر الغربيِّ اللَّبنةُ الأقوى لبُنيانِ النَّظريَّةِ النَّسبيَّةِ، وصارَ الباحثون المتأخرون عن (كانط) ينطلقون من هذه الثنائيَّةِ، ويقدمون للنسبيَّةِ المعرفيَّةِ صيغاً مختلفةً ومُتطوِّرةً، وصارتْ أبوابُ الشكِّ بكلِّ معرفةٍ عقليَّةٍ مُسرَّعةٍ عندهم، والقولُ بعدم إمكانِ البناءِ على أيِّ معرفةٍ مُطلقةٍ أو يقينيَّةٍ مبرراً لديهم، وكما عبَّرَ بعضُ الباحثين: «بما أنَّنا لا نملكُ حدساً عقلياً، بل نملكُ حدساً حسِّياً، فإنَّنا لا نستطيعُ إدراكَ كونِ الأشياءِ إلَّا مُعكَّساً على نحوٍ ما في صورتَي الزَّمانَ والمكان؛ بكلماتٍ أخرى: إلَّا بالنسبةِ إلى شروطِ حدسنا الحسِّي»^(٢).

ثانياً: آثارُ نظريَّةِ النَّسبيَّةِ المعرفيَّةِ على الدِّين

انطلاقاً من مُنדרجاتِ نظريَّةِ النَّسبيَّةِ المعرفيَّةِ ولوازمِها، عمَدَ تيارٌ واسعٌ من المتأثرين بالثقافةِ الغربيَّةِ إلى القولِ بتزلُّلِ البناءِ المعرفيِّ للدِّينِ ببُعدهِ النَّظريِّ. وبرصدِ لطبيعةِ السِّياقِ الَّذي سارتْ عليه هذه الظَّاهرة، يمكنُ أن نقولَ إنَّ الإشكالاتِ الَّتِي أفرزتها مقولةُ النَّسبيَّةِ المعرفيَّةِ تُجَاهَ الدِّينِ يمكنُ أن تُصنَّفَ ضمنَ عنوانين؛ حيثُ إنَّ بعضَ الإشكالاتِ يمكنُ تصنيفُها في بابِ الإشكالاتِ الهادِمةِ والإلغائيَّةِ التي تعرِّضُ على أصلِ مقولةِ الدِّينِ، فتطالُ شرعيَّةَ الدِّينِ ومقولاتِه بشكلٍ كُلِّيٍّ،

١ - برتراند راسل: حكمة الغرب - عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي -، ج ٢،

ص ١٤٢ - ١٤٣.

٢ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٣، ص ١٢٠١ - ١٢٠٢.

وبعضها الآخر يمكن تصنيفه في باب الإشكالات التحريفية، التي لا تفترض إلغاء المشروع عن الدين بشكل مطلق، لكن تفترض تعديل الوجهة والرؤية التي يقدم الدين على وفقها، وتقرّر منهجيات جديدة في قراءة الدين والتعامل معه.

١. بيان ماهية الدين وذكر خصائصه

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ مصطلح الدين يُطلق على مجموع المعتقدات الأساس والقوانين المطروحة بهدف إيصال الأفراد إلى السعادة^(١)، وعرفه بعض المحققين بالقول: «الدين عبارة عن مجموعة قضايا وتعاليم أنزلها مصدر الوجود لرسم علاقات الإنسان بنفسه، وبالله، وبالطبيعة، وبباقي البشر، بغية ضمان الكمال والسعادة الإنسانية»^(٢).

فالأصل الملحوظ في التعريفين السابقين، هو كون الدين يحتوي على ركنين أساسيين: أحدهما المعتقدات والقضايا، أي ما من شأنه أن يُعرف ويُصدق به، وثانيهما القوانين والتعاليم، أي ما من شأنه أن يُعرف ويُعمل به. كما يلاحظ في التعريفين أيضاً أن هذه المعطيات إنما صدرت عن مصدرها في سبيل صلاح الإنسان، ومن أجل تحقيقه غاية من وجوده، هي: السعادة والكمال. ولو أردنا الإيجاز في بيان خصائص الدين، نقول إنها يمكن أن تلخص في العناوين الآتية^(٣): أ. إلهية الدين: بمعنى كونه حقيقة إلهية صادرة عن الحق تعالى، لا مُنتجاً بشرياً صاعته عقول البشر.

ب. إطلاقية الدين لا تاريخية: بمعنى تحرره من قيود ومؤثرات الزمان والمكان، من حيث صدوره ونشوئه، وصلاحه، للانتفاع البشري العام والدائم مهما تنوعت المناخات الإنسانية.

ج. تامة الدين: بمعنى كونه شاملاً لكل ما من شأنه أن يضمن سعادة الإنسان وكماله (التامة الكمية)، وكون كل تعاليمه صحيحة غير قابلة للتقيد أو التخطئة (التامة الكيفية).

١ - عبد الله محمدي ومجتبي مصباح: نظرية المعرفة، ص ٢٧١.

٢ - علي أكبر رشاد: «منطق فهم الدين (قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف)»، ص ١٥٦.

٣ - انظر للتفصيل: حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات، ص ٣٨ - ٦٤.

- د. تلازم الدين مع القداسة: وذلك بلحاظ مصدره الإلهي المنزه عن كل عيب ونقص.
- هـ. الصفة المرجعية للدين: بمعنى كونه المرجع الذي ينبغي للبشر الرجوع إليه، بوصفه مصدر المعارف والحقائق التي هداها الله سبحانه وتعالى إليه.

٢. إشكالات النسبية المعرفية على الدين

أ. الإشكال الأول:

بناءً على ما ورد عند (كانط) ومن أتى بعده، من أن الأشياء في ذاتها لا تُدرك بالنسبة إلينا كما هي في ذاتها، بل الشيء بالنسبة إلينا يغير الشيء في ذاته، تصبح كل معرفة تدعي إدراك الحقيقة باطلة، وكل معرفة تدعي اليقينية ممتنعة. وهذا أمر يضرب أصل الدين وعماد لأن الدين - كما عرفت - حقل معرفي يُفترض أنه يقدم الحقائق ويتعاطى بها، كما أنه يطرح مقولاته بوصفها قضايا يقينية^(١)، بل يفترض على أتباعه «الإيمان» بطروحاته، وهو أمر ممتنع التحقق ما لم يكن مسبقاً باليقين بها في المقام الأول، وعليه فالقول بالنسبية يضرب أساس منهج الدين ويناقضه.

ب. الإشكال الثاني:

بناءً على ما ذكر، من كون الإدراك محكوماً - بحسب النظرية النسبية - بالقولب الذهني التي تكون عند شخص المدرك، وأن البشر، نتيجة ذلك، لا يتفقون في إدراكهم لأي من الحقائق، بل كل واحد منهم يدرك الحقيقة بطريقته الخاصة، ينتج أن الحقائق الدينية كلها لا يمكن تناقلها بين الأشخاص. وعليه، فما يدعيه أصحاب الأديان من أنه تعاليم إلهية وحقائق دينية وصلت إليهم من الأنبياء الموكلين بإيصال تعاليم الأديان إليهم، هي في الواقع حقائق تلقوها أفهامهم بشكل مختلف عما ورد عن النبي المبلغ. بل كل فرد على مر التاريخ سيكون قد حمل فهمًا خاصًا به لهذه الحقائق، ما يجعلنا، بالتالي، أمام أفهام مختلفة ومتباينة لا حصر لها ولا حد، في إزاء كل حقيقة من تلك الحقائق. ومع هذا فلن يكون بالإمكان الحديث عن دين، بوصفه منظومة تبتني بشكل أساسي - على العقائد والمعارف الإلهية.

١ - محمد حسين زاده: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

ج. الإشكال الثالث:

عندما يكون من نتائج النسبية المعرفية عدم إمكان صحة أي قضية من القضايا على نحو الإطلاق، فهذا سيعني بالضرورة عدم إمكان القبول بالدين ومقولاته، بوصفه حقلاً يفترض لقضاياها أن تتسم باليقينية والإطلاق والدوام، وهذا سيعني بالضرورة نزع طابع القداسة عنه؛ لأنه سيصبح حقلاً قابلاً للتخطئة والتكذيب فيما يطرحه من قضايا يقينية مطلقة.

د. الإشكال الرابع:

مرّ معنا أن من مندرجات نظرية النسبية المعرفية القول بإمكان صحة الرأيين المتخالفين معاً، ما يتنافى بالضرورة مع الأحقية التي يصف كل دين نفسه بها؛ لأن الحق - بناءً على ذلك - لن يكون منحصرًا في اتجاه واحد، بل لن يكون ثمة حد للطرق الحقة، وستتعدد بعدد قوالب الإدراك البشرية التي تختلف بين فرد وآخر.

وبذلك ندرك أن نظرية التعددية الدينية هي من الإفرازات الفكرية التي ظهرت في تاريخ الفكر، بوصفها سلباً طبيعياً لنظرية النسبية المعرفية^(١)، وهي - كما هو معروف - مرفوضة من قبل أنصار الأديان السماوية، لتنافيها مع صريح ما ورد في تعاليم الأديان. كما ظهرت نظريات أخرى تدور مع نظرية التعددية الدينية في فلك واحد، وتعتبر كلها نظريات مناهضة للطروحات الدينية ومتنافية معها. أهمها: الهرمونيكا الفلسفية، ورمزية لغة الدين، وتعدد القراءات، والتجربة الدينية، ونظرية القبض والبسط، وغيرها من الطروحات.

ثالثاً: نقد نظرية نسبية المعرفة فلسفياً:

في سبيل تقديم نقد مستوعب وشامل للنظرية، سنطرح في الآتي صيغتين إشكاليتين، تُعتبر كل واحدة منهما تامة بذاتها وكافية في إبطال النظرية. والجهة الأساس في اختلافهما، هي أن الصيغة الأولى ستكون على وفق منهج الإشكالات الحليّة، وأمّا الثانية فعلى وفق منهج الإشكالات النقضية، على أن تكون دائرة التقدين، المباحث الفلسفية عند المسلمين.

١ - انظر: حسن يوسفیان: دراسات في علم الكلام الجديد، ص ٣٥٣؛ عبد الله محمدي ومجتبی مصباح: نظرية المعرفة، ص ٣٦٤.

١. الصيغة الحليّة

نستهدفُ في طرحنا هذه الصيغة إثبات الحُجّة لمُختلف أقسام المعرفة البشريّة، ما سيكونُ من شأنه أن يناقِض أصل طرح النّظريّة النسبيّة. ونقدّم هذه الصيغة ضمن الأصول الآتية:

أ. الواقعُ المحيطُ بنا موجودٌ حقّاً، ولا ريبَ فيه، أي هو ليسَ وهماً تُخلقه أذهاننا، بل أمرٌ ثابتٌ قائمٌ حقّاً، فـ «حينما نأخذُ بنظر الاعتبار هذا المفهومَ الفطريّ لدى الإنسان، فسوفَ نندهِشُ للوهلة الأولى، عندما نسمعُ أنَّ هناك آدميينَ في العالمِ لا يؤمنونَ بواقعِ عالمِ الوجودِ الخارجيّ، أو ينكرونَ الواقعَ أساساً»^(١)، على أنَّ بعضهم قدّمَ عليه دلائلٌ هي أقربُ إلى التّنبه منها إلى البرهان^(٢).

ب. العلمُ متحقّقٌ فينا بالضرورة، وهذا أمرٌ ثابتٌ أيضاً بالوجدان لكلّ ذي إدراكٍ، وينقسمُ تقسيماً أوليّاً إلى العلمِ الحُضوريّ (وهو حضورُ عينِ المعلومِ عندَ العالمِ)، والعلَمِ الحُصوليّ (وهو حضورُ صورةِ المعلومِ عندَ العالمِ)^(٣)، ثمَّ ينقسمُ الحُصوليّ إلى التّصوُّرِ والتّصديقِ، وينقسمُ كلُّ منهما إلى: البديهيّ (ما لا يحتاجُ إلى تعريفٍ أو استدلالٍ)، والنّظريّ (ما يحتاجُ إلى تعريفٍ أو استدلالٍ)^(٤).

ج. العلمُ الحُضوريّ - في رأيِ الفلاسفة - صحيحٌ دائماً ولا مجالٌ للخطأ فيه، لعدمِ وجودِ الواسطة فيه بينَ العالمِ والمعلومِ^(٥).

د. أما العلمُ الحُصوليّ، فيكونُ البحثُ في قيمته من خلالِ البحثِ في قيمةِ قسميه، أعني: التّصوُّرَ والتّصديقَ.

١ - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٨٩ - ٩٩.

٢ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج ١، ص ٧ - ٩.

٣ - انظر: هادي السبزواري: شرح المنظومة، ج ١، ص ٧٧ - ٧٨.

٤ - انظر: ابن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٧؛ قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٣٠ وما بعدها؛ عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي: الحاشية على تهذيب المنطق، ص ١٥ - ١٦.

٥ - انظر: محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٦١ - ١٦٦؛ غلام رضا الفياضي: المدخل إلى نظرية المعرفة: دروسٌ تمهيدية، ص ٨١ - ١٠٤.

- أمّا التّصوّراتُ، فعلى الرّغم من انقسامها إلى الجُزئية والكُلّية، لكنّ الثّابت عند الفلاسفة أنّ كلّ أقسام التّصوّر إنّما ترجعُ إلى إدراكِ الواقعيّاتِ الجُزئيةِ الحسيّةِ، فهذا الإدراكُ هو أصلُ حصولِ التّصوّراتِ الجُزئيةِ على اختلافِها (حسيّة، خياليّة، وهميّة)، والتّصوّراتُ الجُزئيةُ هي بدورها أصلُ لتوليدِ التّصوّراتِ الكُلّيةِ^(١)، وأصلُ الكلامِ هو في الحسِّ الَّذي ترجعُ إليه التّصوّراتُ، فهل هو مصدرٌ آمنٌ لاستيرادِ التّصوّراتِ من خلاله؟

هنا تحديدًا يعرّضُ إشكالُ النّسبيين، الَّذين قالوا: إنّ ما يردُّ إلى الذّهنِ من الصّورِ إنّما يكونُ مُغيّرًا للموجودِ خارجًا، وانطلقوا في مدّعاهم بشكلِ أساسٍ من خطأِ الحواسِّ، ليقولوا: إذا كان مصدرُ التّصوّراتِ الأساسُ عُرضةً للخطأ، فسَتكونُ المعرفةُ البشريّةُ كلّها غيرَ آمنةٍ من الخطأ، وغيرَ ذاتِ قيمةٍ. فجاء جوابُ الفلاسفة: إنّ الحسَّ لا يُخطئُ أصلًا، والمُدركُ الحسيُّ الحاضرُ في الذّهنِ لا بدّ أن يُطابقَ الموجودَ الماديّ في الخارج، وما يُفترضُ من خطأٍ للحواسِّ هو خطأٌ في تفسيرِ الواقعاتِ الحسيّةِ، ويرجعُ إلى عاملٍ غيرِ خطأِ الحواسِّ^(٢)، وما لم تثبُتْ تلكَ المطابقةُ، يلزمُ أن تبطلَ سمتا الكاشفيّةِ والحكايةِ، اللَّتين تُعتبران سمتين ذاتيّتين للعلم، وسيعني ذلك امتناعَ إشارةٍ ما في الذّهنِ إلى ما في الخارجِ والحكايةِ عنه، وستبطلُ بذلك كلّ معرفةٍ، لا أنّها تكونُ نسبيّةً فقط، وهذا ممّا يرفضُهُ أنصارُ النسبيّةِ أنفسهم.

- أمّا التّصديقاتُ - فهي بحسبِ تعريفها - تتألّف من تصوّرٍ وحُكمٍ، أي تصوّرٍ مع انفعالٍ نفسيٍّ تجاهه يُفيدُ ثبوتَ تصوّرٍ آخرَ له، وهذا الثّبوتُ إمّا أن يكونَ غيرَ محتاجٍ إلى فعاليّةٍ ذهنيّةٍ خاصّةٍ تُسمّى بالاستدلال، فيكونُ التّصديقُ بديهيًّا، أو محتاجًا إلى تلكَ الفعاليّةِ، فيكونُ التّصديقُ نظريًّا. فأما التّصديقاتُ البديهيّةُ، فهي قضايا صادقةٌ دائمًا، وصدقها ثابتٌ بأحدِ توجيهين: أوّلُهُما القولُ إنّها قضايا لا يوجدُ فيها حدٌّ أو سَطٌّ، وما كان كذلك، فلا يحتاجُ إلى استدلال، ويكونُ صدقُهُ ذاتيًّا وعلّةُ التّصديقِ به تصوّرُ أجزائه فقط^(٣)؛ وثانيُهُما القولُ إنّ السّرَّ في صدقِ البديهيّاتِ هو في رجوعِها إلى العلمِ الحُصوريِّ، وفقَ تفصيلٍ ليس هنا محلُّه^(٤).

١ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٥٥.

٢ - انظر: محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٢٩٥ وما بعدها.

٣ - محمد حسين زاده: مدخلٌ في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص ٦٥ - ٦٦.

٤ - عبد الله محمدي ومجتبى مصباح: نظرية المعرفة، ص ١٠٨ - ١١٣.

وأما التصديقات النظرية، فهي - كما قلنا - تحتاج إلى فعالية أطلقوا عليها اسم الاستدلال العقلي، وينقسم إلى مباشر وغير مباشر^(١)، وينقسم الثاني منهما إلى القياس والاستقراء والتّمثيل.

وقد ثبتت الحجية في هذه الأقسام للاستدلال المباشر وللقياس، من خلال إرجاع الإنتاج في كلّ منهما إلى البديهيات، وثبتت حجية الاستقراء بمحاولات عدّة، كان أكثرها نُضجاً - في رأينا - ما طرحه الشهيد السّيد (محمّد باقر الصّدر) (١٩٣٥ - ١٩٨٠ م) في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، فيما لم تثبت أيّ حجية للتّمثيل فيصّح إخراجُه تخصّصاً من أقسام الاستدلال المنطقيّ المُعتبر.

وبناءً على هذا التّسويغ تثبت القيمة للمعارف التصديقية، شرط التزام القواعد الاستدلالية المذكورة في كُتب المناطق، فيما خصّ التصديقات النظرية. وفي ختام هذه الصّيغة من الحلّ، لا بدّ من الإشارة على نكتة مهمّة أفادها (العلامة الطّباطبائي) في هذا المقام:

«... بعد الفراغ عن إثبات أساس الواقعية، ندفع اندفاعاً غريزياً لا قبل لنا من الانصراف عنه، ندفع نحو البحث والتّفتيش عن وقائع الوجود المختلفة. وبعبارة أخرى: نعلم «أنّ هناك واقعاً»، ومن ثمّ نحاول تنويع هذه الحقيقة، التي تُنتج حقائق أخرى. ولكنّ بعد أن تحصل لدينا مجموعة من المعلومات، نجد أنّ هذه المعلومات ليست حقائق أجمع، بل بعضها كذب يشبه الصدق، رغم أنّ المنبع الأساس لهذه المعلومات واقع موجود، وحقيقة قائمة باستمرار، لا يعترها التّغيير والتّحوّل، خلافاً لطموح أنصار الحقيقة التّسببية، فهي صامدة لا تنزل^(٢)».

٢. الصّيغة النقضية

نعمد في هذه الصّيغة إلى إبراز التّناقض الدّاخلي الذي تكتنفه النظرية النسبية، بحيث إنّ أصل الطّرح المذكور فيها يستلزم أن تُناقض النظرية نفسها. وسنقد الكلام هنا ببيانين وفق الآتي:

١ - انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ص ١٩٧.

٢ - محمد حسين الطّباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج ١، ص ٦٤١ - ٦٤٣.

أ. البيان الأول: إنَّ أصحابَ النَّظَرِيَّةِ النَّسَبِيَّةِ يَدَّعُونَ أَنَّهُ لا يمكنُ لشيءٍ من المعارفِ البشريَّةِ أَنْ يَتَّصَفَ بالإطلاقِ، فكلُّ معارفنا نسبيَّةٌ؛ ولكن، هذا يوقعهم في مُشكلةٍ، نسألُ فيها عن قولهم هذا نفسه: فهل يَصْدُقُ على نفسه أو لا؟

* فإنَّ صَدَقَ على نفسه، فذلك يعني أنَّ هذه القضية هي في حدِّ ذاتها نسبيَّةٌ أيضًا، ولا يمكنُ البناءُ على مدلولها، أي لا يَصْدُقُ القولُ: «إنَّ المعارفَ كُلَّها نسبيَّةٌ».

* وإنَّ لم يَصْدُقَ على نفسه، عنى ذلك أنَّ هذه القضية لا تصدُقُ بكليَّتها، وإنَّ صدقتْ، فتصدُقُ على نحوٍ جزئيٍّ في أفضلِ أحوالها، وعليه فلا يَصْدُقُ القولُ: «إنَّ المعارفَ كُلَّها نسبيَّةٌ».

ب. البيان الثاني: إنَّ طرحَ أصحابِ النَّظَرِيَّةِ النَّسَبِيَّةِ لنظريَّتهم يستلزمُ - بالضرورة - جُملةً من الاعتقاداتِ حتَّى يَصِحَّ منهم أصلُ الطَّرحِ، ويكونَ مقبولاً على المستوى العقلي والعقلاء، وهذه الاعتقاداتُ هي:

- * الاعتقادُ بوجودِ المُخاطَبِ.
 - * الاعتقادُ بصِحَّةِ مقدِّماتِ الاستدلالِ المطروحِ من قبلهم.
 - * الاعتقادُ بإمكانِ نقلِ المطلوبِ إلى المُخاطَبِ وإمكانِ فهمِهِ لَهُ.
 - * الاعتقادُ بصِحَّةِ الاستدلالِ وتأثيره.
 - * الاعتقادُ باستحالةِ عَدَمِ صِحَّةِ المدَّعى في وقتِ صحَّته معاً.
- وهذه الاعتقاداتُ، لو تأملنا فيها، لوجدناها اعتقاداتٍ يقينيَّةٍ حاضرةً عندَ هؤلاء المدَّعين وقد بنوا ادِّعاءاتهم عليها، ولولا وجودها لديهم، لما استقامَ منهم بيانُ أصلاً. وعليه، فأصحابُ النَّظَرِيَّةِ النَّسَبِيَّةِ القائِلونَ بعَدَمِ وجودِ أيِّ معرفةٍ يقينيَّةٍ، يحملونَ في قرارةِ أنفسهم جُملةً من اليقينيَّاتِ التي ينطلقونَ منها للخوضِ في تقديمِ طروحاتهم، ويتدقيقِ النَّظرِ، نجدُ هذه اليقينيَّاتِ - أو بعضها - ترجعُ إلى مبادئَ ذكرها الفلاسفةُ المسلمونَ، بوصفها أصولاً مُشتركةً عندَ البشرِ.

فالنَّظَرِيَّةُ النَّسَبِيَّةُ تعاني من مشكلةٍ بنيويَّةٍ، مفادها أنَّ أصلَ طرحِ هذه النَّظَرِيَّةِ يناقضُ نفسه، وما كان هذا حاله لم يكنْ بالإمكانِ القبولُ به أو الإقرارُ بصِحَّتِهِ.

الخاتمة

عمدنا في هذا البحث إلى تقديم دراسة فاحصة تستهدف البحث عن مدى التأثير الهدمي الذي يمكن لمقولة النسبية المعرفية أن تشكله على الدين في بعده المعرفي. وقد اخترنا في بحثنا أن نتعامل - على أرضية النقد الفلسفي - مع أصل النظرية، وأن نبحت في طروحاتها ومسوغاتها، لنرى مدى قابليتها على النفاذ، بوصفها نظرية تامة مكتملة المعالم، لأن هذه النظرية لو تمت، لاستحكم إشكالها على الدين، فلم يكن بإمكان هذا البحث أن يقارب سؤال تأثيرها على الدين إلا من خلال فحص صحتها أو سقمها من رأس.

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، عمدنا في القسم الأول إلى تقديم بيان تعريفي لأصل النظرية، وذكرنا للقارئ أهم أركانها، ثم وجدنا ضرورة منهجية تلزمنا بالوقوف على اللحظة الأولى لظهور التبشير الفكري المبكرة لهذه النظرية وأخواتها، والتي كانت مع الاتجاه السفسطائي في أثينا القديمة، ثم العبور على بعض أعلام الفكر الفلسفي الأوروبي، الذين نصجت معهم الطروحات التي تمخض عنها في النهاية ظهور النسبية كاتجاه فكري مستقل، له هويته الخاصة والصريحة. ثم اتجهنا بعدها - في القسم الثاني - إلى استعراض عنوان الدين، فذكرنا بعض التعاريف النافعة له في المقام، وقدمنا بعض الخصائص الثابتة للدين، والتي تتعارض أركان النظرية النسبية معها تعارضاً صريحاً، ما يوضح للقارئ جوهر الخلاف بين الدين، بوصفه حقلاً معرفياً خاصاً، وبين هذه النظرية، بوصفها عارضاً قد يكون من شأنه أن يسلب عن الدين أهم خصوصياته، فيضرب جوهره. وأفردنا بعد ذلك جزءاً من الكلام لاستعراض أهم الإشكالات التي تفرضها النظرية النسبية بحسب تعريفها وأركانها، وبملاحظة خصوصيات الدين المذكورة على الدين، ووضعنا يد القارئ عليها بشكل بين وواضح.

ثم عمدنا في القسم الثالث والأخير من البحث إلى دفع الإشكالات المذكورة أعلاه، وحاولنا أن نثبت أن النظرية النسبية بحد ذاتها نظرية غير تامة، ولا حظ لها من الثبات، ما سيعني بالضرورة أن ما تعرضه من إشكالات على الدين سيكون منفياً من رأس، لانتفاء عوامله ومقتضياته. واستندنا في هذا القسم من البحث بشكل - أساس - على إنجازات الفلسفة الإسلامية، وما طرحه روادها في مباحثهم المتفرقة.

المصادر والمراجع:

- ١- ابن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمد تقي دانش پزوه، مؤسسه انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، طهران، ط ٢، ١٣٧٩ هـ.ش.
- ٢- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٢، ٢٠٠١ م.
- ٣- برتراند راسل: حكمة الغرب: عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد ٣٦٤، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
- ٤- برتراند راسل: حكمة الغرب: عرضٌ تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب، الكويت، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد ٣٦٥، ط ٢، ٢٠٠٩ م.
- ٥- جعفر السبحاني: المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات: نظرية المعرفة، تقرير: حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠ م.
- ٦- جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لا ط، ١٩٨٢ م.
- ٧- حسن معلّمي: إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: منصف حامدي، دار الولا، بيروت، ط ١، ٢٠١٤ م.
- ٨- حسن يوسفیان: دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٦ م.
- ٩- حسين درويش العادلي: حرب المصطلحات: دراسة تتناول ثلاثة مصطلحات تفتش الساحة المعرفية العربية (الدين تراث، أسنة النص، نسبية القيم)، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- ١٠- دايفد هيوم: تحقيقٌ في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠ م.

- ١١- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
- ١٢- عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي: الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط ١٦، ١٤٣٦هـ.ق.
- ١٣- عبد الله محمدي ومجتبى مصباح: نظرية المعرفة، ترجمة: مصطفى داوود، مراجعة: حسنين الجمال، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠م.
- ١٤- علي أكبر رشاد: "منطق فهم الدين (قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف)"، ترجمة: حيدر نجف، مجلة المحجة، العدد ٣، معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكيمة، بيروت، نيسان ٢٠٠٢م.
- ١٥- غلام رضا الفياضي: المدخل إلى نظرية المعرفة: دروس تمهيدية، ترجمة: أيوب الحسيني الفاضلي، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ٢، ٢٠١٧م.
- ١٦- غُنا سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
- ١٧- فيليب ستوكس: ١٠٠ مفكر فلسفي رئيسي (منذ ما قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة)، ترجمة: محمد شيا، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ١، ٢٠٢٢م.
- ١٨- قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مع حاشية السيد شريف الجرجاني، تصحيح محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ط ٦، ١٤٣٦هـ.ق.
- ١٩- محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط، ١٩٩٠م.
- ٢٠- محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار زين العابدين (ع)، قم، لا ط، ٢٠١٧م.
- ٢١- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، تعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط ٤، ١٤٢٨هـ.ق.
- ٢٢- محمد حسين زاده: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة: حيدر

- الحسيني، مراجعة: عدنان الساعدي، دار الهدى للدراسات الحوزوية، القطيف، ط ١، ٢٠١٣.
- ٢٣- محمد حسين زاده: نظرية المعرفة الدينية: المعرفة اللازمة والكافية في الدين، ترجمة: حمزة عيسى، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ١، ٢٠٢٣ م.
- ٢٤- محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط، ٢٠٠٦ م.
- ٢٥- محمد صنقور علي: أساسيات المنطق، دار جواد الأئمة (عليهم السلام)، بيروت، ط ١، ٢٠١٣ م.
- ٢٦- هادي السيزواري: شرح المنظومة، شرح: حسن حسن زاده آملی، تحقيق: مسعود طالبی، نشر ناب، طهران، ط ١، ١٣٧١ هـ.ش.
- ٢٧- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥ م.

أزمة الأخلاق في العلم الحديث:

نحو نموذج تكاملي بين المنظور العلمي والرؤى الدينية

د. محمد عبد الحفيظ^(١)

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى مناقشة أبعاد الأزمة الخلقية التي تواجه (العلم الحديث)، من خلال استحضار إمكانية التكامل المعرفي والقيمي بين (العلم) و(الدين). فبينما مضى (العلم) في تطوره التقني بوتيرة فائقة، تراجعت المنظومة الخلقية التي توطئه، ما أدى إلى حالة من الانفصال بين التقدم المعرفي والوعي الإنساني. ومن هذا المنطلق، تنبثق أهميته هذه الدراسة في قدرتها على مساءلة الأسس الفلسفية التي بنيت عليها العلاقة بين الحقلين، واقتراح مسارات جديدة تمكن من تأسيس رؤية تكاملية تعيد التوازن بين العقل والقيم. وينبثق عن هذا التوجه تساؤل محوري، وهو:

إلى أي مدى يمكن أن يسهم التكامل بين المرجعية الدينية والمنهجية العلمية في بلورة نموذج خلقي معاصر، قادر على معالجة الأزمة الخلقية التي تعاني منها الممارسة العلمية في العصر الراهن؟

وتكشف النتيجة الأولية عن أن الأزمة الخلقية في (العلم) لا تنبع من نقص في المعرفة، بل من غياب التوجيه القيمي الذي يحسن استخدام تلك المعرفة.

الكلمات المفتاحية:

الأزمة الخلقية، العلم الحديث، الخلقيات العلمية، التكامل بين العلم والدين، المرجعية الدينية.

١ - دكتور صيدلي من مصر، يُعنى بالبحث العلمي في عدد من المجالات.

مقدمة:

يُعَدُّ العلم الحديث (Modern Science) من أعظم الإنجازات البشرية في (العصر الحديث)، لما قدَّمه من إسهامات نوعية في تطوير المعرفة، وتحسين جودة الحياة، وتوسيع قدرة الإنسان على فهم الطبيعة والتحكم فيها.

غير أنَّ هذا التقدُّم العلمي، الذي تأسَّس على منهج تجريبي (Empirical Methodology) يفصل المعرفة عن القيم، قد أفضى إلى أزمة أخلاقية (Ethical Crisis) عميقة، تجلَّت في استخدامات مُفرطة للعلم خارج إطار المسؤولية الإنسانية، وأدَّت إلى تهديدات غير مسبوقه للإنسان والبيئة والمجتمع.

لقد نشأ (العلم الحديث) في سياق تاريخي خاص، تخلص فيه من سلطة (الدين) التقليدية، وأسس استقلاله المعرفي على قاعدة الحياد الموضوعي.

وقد كان لهذا الانفصال بين (العلم) و(الدين) أثر كبير في تطوير أدوات البحث والمنهج، غير أنه جاء على حساب المرجعية الخلقية التي توجَّه المعرفة وتضبط سلوك الإنسان.

فمع التقدُّم التكنولوجي (Technological Advancement) الهائل، دخلت الممارسة العلمية في دائرة الاستغلال التجاري، والتوظيف السياسي، وحتى الاستخدام العسكري، ما أدَّى إلى تآكل المعايير الخلقية، وتحويل الإنسان إلى أداة أو هدف للاستثمار، بدلاً من أن يكون محور المعرفة ومركزها.

إنَّ ما نشهده اليوم من جدالات حول الهندسة الوراثية (Genetic Engineering)، والذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence)، والاستنساخ البشري، وتدمير البيئة، لا يعبر فقط عن تعقيد الأسئلة العلمية، بل يكشف عن فراغ قيمي في قلب المؤسسة العلمية. هذا الفراغ يدفعنا إلى التساؤل الجوهرية:

كيف يمكن إعادة التوازن بين المعرفة والقيم؟ وهل يستطيع (العلم) وحده أن يوجه ذاته خلقياً دون الحاجة إلى مرجع خارجي؟ في هذا السياق، يبرز (الدين)، ليس باعتباره مصدراً غيبياً بالضرورة، بل منظومة خلقية متكاملة، قادرة على تقديم رؤية توجيهية للعلم تضبط ممارساته، وتعيد للإنسان مكانته المركزية في مشروع المعرفة.

من هنا، تبلور أهمية البحث في إمكانية بناء نموذج تكاملي (Integrative Model) يجمع بين المنظور العلمي (Scientific Perspective) بدقته وصرامته، والرؤية الدينية (Religious Vision) بعمقها الخلقي والروحي، في محاولة لتأسيس علم إنساني مسؤول، ومتجذر في القيم، ولا يكتفي بإنتاج الحقائق، بل يسعى إلى توجيهها نحو الخير العام، وحماية كرامة الإنسان.

أولاً: تحولات الأزمة الخلقية في العلم الحديث

شهد العلم الحديث تحولات جذرية منذ بداياته في القرن السابع عشر، عندما انفصل عن الفلسفة الطبيعية (Natural Philosophy)، وبدأ في تأسيس منهج يعتمد على التجريب والملاحظة الدقيقة. أتاح هذا الانفصال للعلم التحرر من القيود الميتافيزيقية والدينية التي كانت تشكل فهم الإنسان للكون.

لم يكن هذا التحول مجرد تغيير في المعرفة، بل جاء مع توجه جديد نحو فهم العالم بشكل علمي وعقلاني، وتحويل الظواهر إلى معادلات ونماذج كمية. وقد جرى تعزيز القيمة الموضوعية، بينما هُتمش البعد الخلقي لصالح الحياد العلمي^(١).

أدى تقدم هذا النوع من المعرفة إلى ظهور ملامح أزمة خلقية، خاصة خلال الثورة الصناعية (Industrial Revolution)؛ حيث جرى تطبيق الاكتشافات العلمية في مجالات الإنتاج والاستهلاك، مما أتاح مزايا مادية كبيرة، لكنه جاء مع تكاليف إنسانية وبيئية خطيرة. عملت المؤسسات العلمية على دعم مشروعات اقتصادية وعسكرية، ما أدى إلى غياب أسئلة المعنى والمسؤولية.

1 - Janet A. Kourany: The two ideals shaping the content of modern science, p.25.

ونتيجةً لذلك، نشأ ما يُعرفُ في الدراسات الحديثة بـ "انفصال العلم عن القيمة"، وهو أحد أبرز جوانب الأزمة التي نناقشها^(١).

في هذا السياق، تحولت المعرفة العلمية من وسيلة لفهم العالم إلى أداة للهيمنة عليه. وفقاً لرؤية الفيلسوف الألماني (يورغن هابرماس - Jürgen Habermas) (١٩٢٩)، فقد هيمن العقل الأداتي على الفكر العلمي، ما أدى إلى فقدان الإنسان البوصلة الخلقية التي توجّهه في استخدام نتاجاته المعرفية. وقد أسهم هذا التحول في تعزيز النزعة النفعية (Utilitarianism) داخل المجال العلمي؛ حيث أصبحت القيمة تُقاس بمقدار الفاعلية والربحية، بدلاً من الانسجام مع كرامة الإنسان أو مصلحة المجتمع^(٢).

قد تعمّقت الأزمة الخلقية مع التقدم التكنولوجي في القرن العشرين، خاصةً في مجالات مثل البيولوجيا الجزيئية (Molecular Biology)، والهندسة الوراثية (Genetic Engineering)، والذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence).

فتحت هذه المجالات آفاقاً جديدة أمام البشرية، لكنها في الوقت ذاته أثارت قضايا خلقية معقدة، مثل تحديد ماهية الحياة، واحترام الخصوصية، وحدود التعديل الوراثي، ودور الإنسان في التحكم في مصيره البيولوجي.

وهكذا، لم تعد الأسئلة الخلقية على هامش العلم، بل أصبحت جزءاً لا يتجزأ من بنيتي المعاصرة^(٣). ومضافاً إلى ذلك، إن الطفرة في تمويل البحث العلمي من قبل القطاع الخاص، وخاصةً من شركات التكنولوجيا والأدوية، قد أدت إلى ظهور أولويات جديدة للباحثين والمؤسسات العلمية؛ حيث أصبحت المشروعات البحثية تُوجّه وفقاً لمنطق السوق (Market Logic)، بدلاً من التركيز على أولويات المجتمع أو احتياجات الإنسان.

وقد أثر هذا الاتجاه سلباً على الاستقلال الأكاديمي، ما أدى إلى تهميش بعض القضايا ذات الأبعاد الخلقية.

على سبيل المثال، أُجريت تجارب للأدوية على شعوب فقيرة دون الحصول على موافقتهم

1 - Arun Bala et al: Multicivilizational Exchanges in the Making of Modern Science, p.355.

٢ - حميدة عبد القادر: «يورغن هابرماس مفكراً سوسيولوجياً»، ج٦، ص٨.

3 - Thomas Hartung et al: Is regulatory science ready for artificial intelligence? p.19.

الكاملة، كما أنّ برمجيات الذكاء الاصطناعي قد أسهمت في إعادة إنتاج التحيزات العنصرية أو الجندرية^(١).

في ظلّ هذا الواقع، تزايدت الدعوات لإعادة تقويم مفهوم العلم ذاته، وتحريره من الحياض الزائفة الذي يدّعيه، من خلال استجواب علاقته بالقوة والسياسة والاقتصاد والأخلاق. فالعلم، كونه نشاطاً إنسانياً، لا يمكن فصله عن السياقات التي يُنتج فيها، ولا عن الأهداف التي يُستخدم من أجلها. وقد أكدت فلسفة العلوم المعاصرة على أهمية دمج البعد القيمي في تقويم المعرفة العلمية.

إنّ تحوّل العلم إلى مؤسسة عالمية تتجاوز الحدود والثقافات، يجعله مسؤولاً أمام الإنسانية بأكملها، وليس فقط أمام نُظُم محلية أو مصالح قومية.

وهذا يتطلب إعادة بناء الخلقيات العلمية (Scientific Ethics) على أسس أكثر شمولاً، مُستلهمة من تراث الإنسانية وتقاليد الروحية والفكرية، بما في ذلك المرجعيات الدينية التي قدّمت دائماً أطراً خلقية تسعى لتحقيق العدالة والرحمة والمساواة^(٢).

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ الأزمة الخلقية التي يعاني منها العلم الحديث ليست نتيجة للتقدم المعرفي بحدّ ذاته، بل هي ناتجة عن إغفال البعد الخلقّي في صياغة الرؤية العلمية للعالم. لذا، فإنّ تجاوز هذه الأزمة يتطلب التفكير في نموذج جديد للعقلانية العلمية، يُحقّق التوازن بين الدقة المنهجية والمسؤولية الخلقية، ويُعيد للعلم دوره الطبيعي بوصفه أداة لخدمة الإنسان، بدلاً من كونه أداة تُهدّد وجوده.

ثانياً: الخلقيات العلمية في مآزق التطبيق

يظهر الواقع العملي وجود فجوة متزايدة بين المبادئ الخلقية المعلنة وسلوكيات التطبيق الفعلي داخل ميادين العلم.

1 - Lars Jaeger and Michel Dacorogna: Where Is Science Leading Us? And What Can We Do to Steer It? p.51.

2 - Marek Sikor: Evolution of the Ethos of Science: From the Representationalism to the Interventionist Approach to Science, p.25.

وعلى الرغم من أن الخُلُقِيَّاتِ العِلْمِيَّةَ (Scientific Ethics) تحظى بوجود نظري واضح في الأدبيات الأكاديمية ومواثيق البحث العلمي، فإن هذه الفجوة لا تعود إلى غياب المبادئ ذاتها، بل تنشأ من تحديات بنيوية ومعرفية تحيط بمؤسسات العلم، مما يجعل الالتزام بالأخلاق إشكاليةً معقدةً في كثير من الحالات^(١).

تعدُّ الخُلُقِيَّاتِ العِلْمِيَّةُ أكثر من مجرد مجموعة من القواعد والمعايير المهنية تُطبَّق عند حدوث انتهاكات؛ فهي نظام متكامل يهدف إلى توجيه السلوك البحثي بما يتماشى مع معايير النزاهة والشفافية والاحترام المتبادل.

ومع ذلك، يواجه كثير من العلماء والباحثين ضغوطاً بنيوية تدفعهم إلى تجاوز هذه المبادئ، سواء نتيجة متطلبات التنافسية الأكاديمية أم رغبة المؤسسات في تحقيق نتائج سريعة وملموسة^(٢). تمثل ظاهرة التلاعب بالبيانات واحدة من أبرز مظاهر هذا المأزق؛ حيث يُشار إليها أيضاً بتزوير النتائج.

يظهر هذا السلوك عندما يسعى بعض الباحثين إلى الحصول على تمويل إضافي أو لضمان نشر أعمالهم في مجلات مرموقة.

ورغم أن هذا التصرف يتعارض بوضوح مع قواعد البحث، فإنه غالباً ما يُبرَّر بضغط الإنتاجية (Productivity Pressure)، ما يعني أن الاعتبارات الخُلُقِيَّة تُهْمَل لصالح الاعتبارات المهنية والمؤسسية^(٣).

فضلاً عن ذلك، تزداد تعقيدات القضايا الخُلُقِيَّة في مجالات العلوم التطبيقية (Applied Sciences)، وخاصةً في الطب الحيوي، والهندسة الوراثية، وعلوم الأعصاب.

في هذه المجالات، يتداخل العمل العلمي مع قرارات تؤثر بشكل مباشر على حياة البشر، ما يستدعي ضرورة احترام الكرامة الإنسانية، والحق في الخصوصية، والحصول على الموافقة المستنيرة.

ومع ذلك، لا تزال هناك حالات تُسجَّل فيها استخدامات للبشر، خاصةً الفقراء أو المهمشين،

1 - Nico Stehr: The Ethos of Science Revisited: Social and Cognitive Norms, p.89.

2 - Sergey B. Kulikov: Scientific Ethos and Foundations of Conscious Activity, pp. 158-178.

3 - Paula Brito et al: Classification and Data Science in the Digital Age, p.165.

بوصفهم أدوات تجريبية دون الالتزام الكامل بهذه المعايير، تحت ذرائع متنوعة مثل البحث عن "الصالح العام" أو تسريع الابتكار^(١).

يُثير أيضاً الذكاء الاصطناعي تحديات تتعلق بمسؤولية اتخاذ القرار، والتّمييز الخوارزمي، والتلاعب بالوعي الجمعي من خلال تقنيات التنبؤ والتوجيه السلوكي.

تكشف هذه التحديات عن محدودية النماذج الخلقية التقليدية، ما يبرز الحاجة إلى تطوير مرجعيات جديدة تأخذ في الحسبان التعقيد الذي يميز العمل العلمي المعاصر^(٢).

من جهة أخرى، يُعدّ تمويل البحوث (Research Funding) من أبرز العوامل التي تُسهم في مآزق الخلقيات التطبيقية.

فغالباً ما تخضع البحوث لشروط الجهات الممولة، سواء أكانت حكومية، أم تجارية، أم عسكرية، ما قد يؤدي إلى توجيه النتائج بما يخدم مصالح تلك الجهات، على حساب الاستقلال العلمي (Scientific Independence) أو الأمان المجتمعي (Public Safety).

وفي مثل هذه الحالات، تتراجع الاعتبارات الخلقية أمام منطق الربح أو النفوذ السياسي^(٣). إن أحد أخطر جوانب هذا المآزق هو تطبيع السلوكيات غير الخلقية، ما يجعل تجاوز المبادئ أمراً شائعاً ومألوفاً في بعض الأوساط العلمية.

وهذا يؤدي إلى انعدام الثقة العامة في المؤسسات العلمية، ويضعف من دور العلم باعتباره فاعلاً مسؤولاً في المجتمع. ومن هنا، تبرز الحاجة إلى إعادة تأكيد الخلقيات العلمية بوصفها جزءاً رئيساً من هيكل العلم، وليس واجهات رمزية فقط.

أمام هذا الواقع، يُصبح من الضروري التفكير في آليات جديدة لتفعيل الخلقيات العلمية، تتجاوز القوانين الجافة أو المواثيق الصورية، لتصل إلى بناء وعي خلقي داخلي (Internal Moral Awareness) لدى العلماء والباحثين.

1 - Lars Jaeger and Michel Dacorogna: Where Is Science Leading Us? And What Can We Do to Steer It? p.147.

2 - Ibid, p.149.

3 - Gunnar Sivertsen and Liv Langfeldt: Challenges in Research Policy: Evidence-Based Policy Briefs with Recommendations, p.87.

وَيَشْمَلُ ذَلِكَ مَرَاجَعَةَ مَنَاهِجِ التَّعْلِيمِ الْعِلْمِيِّ لِتَضْمِينِ سِيَاقَاتِ فِي الْفَلَسَفَةِ الْخُلُقِيَّةِ (Moral Philosophy)، والتدريب على حالات واقعية تُظهِرُ تَعْقِيدَ المَوَاقِفِ الَّتِي تَتَطَلَّبُ اتِّخَاذَ قَرَارَاتٍ مَبْنِيَّةٍ عَلَى الْمُوَازَنَةِ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالْمَبَادِي^(١).
يَتَضَحُّ أَنَّ الْخُلُقِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةَ لَا يُمْكِنُ اخْتِرَالُهَا فِي لَوَائِحٍ أَوْ تَعْلِيمَاتٍ فَقَطْ، بَلْ يَجِبُ أَنْ تُفْهَمَ مِنْ مَنْظُورٍ خُلُقِيٍّ يُوْجِّهُ عَمَلِيَّةَ الْبَحْثِ، وَيَرْبِطُ بَيْنَ الْمَنْهَجِ وَالْهَدَفِ.
وَإِذَا لَمْ تُسْتَعَدَّ هَذِهِ الْأَسُسُ ضَمَّنَ الْبَنِيَةِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْمَوْسَّسِيَّةِ لِلْعِلْمِ، سَتَسْتَمِرُّ الْأَزْمَةُ الْخُلُقِيَّةُ فِي التَّفَاقُمِ، بَغْضِ النَّظَرِ عَنْ مَدَى دَقَّةِ الْأَدَوَاتِ الْعِلْمِيَّةِ أَوْ تَطَوُّرِ نَظَرِيَّاتِهَا.

ثالثاً: هيمنة الروى غير العلمية على مسارات البحث والمعرفة

لَمْ تَعُدِ الْمَعْرِفَةُ الْعِلْمِيَّةُ تُنْتَجُ فِي بِيئَةٍ مُحَادِدَةٍ كَمَا كَانَتْ تَفْتَرِضُ بَعْضُ التَّصَوُّرَاتِ التَّقْلِيدِيَّةِ، بَلْ أَصْبَحَتْ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ مُرْتَبِطَةً بِأَهْدَافٍ سِيَاسِيَّةٍ وَاقْتِصَادِيَّةٍ وَأَيْدِيُولُوجِيَّةٍ تُؤَثِّرُ عَلَى أَوْلِيَّاتِ الْبَحْثِ، وَتُعِيدُ صِيَاغَةَ مَضْمُونِهِ وَاتِّجَاهَاتِهِ.
وَقَدْ نَتَجَ عَنْ هَذَا الْوَاقِعِ مَا يُعْرَفُ بـ «تَسْيِيسِ الْعِلْمِ» (Politicization of Science)، وَهُوَ أَحَدُ أَبْرَزِ مَظَاهِرِ الْهَيْمَنَةِ غَيْرِ الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي تُعَانِي مِنْهَا الْمُمَارَسَةُ الْعِلْمِيَّةُ الْمُعَاَصِرَةُ.
يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ السِّيَاسَةَ -عِبْرَ تَارِيخِ الْحَضَارَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ- ظَلَّتْ تُمَارِسُ نَمَطًا مِنْ أَنْمَاطِ تَرْسِيخِ نَسَقٍ عَقْدِيٍّ مُحَدَّدٍ لِلْأَفْكَارِ، يَخْدُمُ مَصَالِحَهَا، وَيُعَزِّزُ هَيْمَنَتَهَا عَلَى مَجَالَاتِ الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ كُلِّهَا.
وَقَدْ تَحَقَّقَ ذَلِكَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ مِنْ خِلَالِ تَوْظِيفِ الْمَعَارِفِ الْعِلْمِيَّةِ، سِوَاءٍ فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ أَمْ الْإِنْسَانِيَّةِ، بَلْ فِي تَحْرِيفِ بَعْضِ الْحَقَائِقِ الَّتِي قَدْ تَقَفَّ عَائِقًا أَمَامَ اسْتِمْرَارِهَا فِي السُّلْطَةِ.

وَمِنْ هُنَا، تَتَجَلَّى أَهْمِيَّةُ مَنَاقَشَةِ إِشْكَالِيَّةِ اسْتِغْلَالِ «الْحَقِيقَةِ الْعِلْمِيَّةِ» أَوْ التَّلَاعُبِ بِهَا لِتَحْقِيقِ أَهْدَافٍ سِيَاسِيَّةٍ بَعِيْنَهَا^(٢).
إِنَّ مَا يُفْتَرَضُ أَنْ يَكُونَ سَعِيًّا مُحَادِدًا نَحْوَ الْحَقِيقَةِ، تَحَوَّلَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ إِلَى صِرَاعٍ عَلَى

1 - Ramesh Chandra Pradhan: Ethics, Self and the World: Exploring Metaphysical Foundations in Moral Philosophy, p.135.

٢ - حمدي الشريف: «تسييس العلم -قراءة نقدية في كتاب العلم والأيديولوجيا-»، ج ٥، ص ١٦١.

النفوذ والتمويل؛ إذ باتت السياسات البحثية في عدد من الدول تُحدد وفق أجندات الدولة، أو مصالح الشركات الكبرى، لا وفق حاجات المجتمع أو التطلعات الإنسانية الشاملة. يخلق هذا الوضع حالة من "الانتقائية العلمية"؛ حيث تُدعم بعض الأبحاث وتُهمل أخرى، لا استناداً إلى جدواها المعرفية أو الخلقية، بل وفق مدى توافقها مع مصالح من يمول أو يوجه^(١). يُلاحظ أن هذا التأثير لا يقتصر على محتوى البحوث فحسب، بل يمتد أيضاً إلى اللغة العلمية نفسها، التي قد تُعاد صياغتها لتبرير مشروعات سياسية أو اقتصادية معينة.

على سبيل المثال، في مجالات البيئة والتغير المناخي، يتعرض العلماء غالباً لضغوط لتقليل أهمية الآثار الحقيقية لبعض الصناعات، أو لتخفيف مسؤولية الشركات الكبرى، وهو ما يُعرف بـ "الإنكار المؤسسي للعلم".

في هذه الحالة، يتحول العلم من أداة للكشف إلى وسيلة للتبرير، ما يُعيده عن أهدافه الجوهرية^(٢).

تؤدي صناعة الأدوية والتكنولوجيا الحيوية دوراً مهماً في توجيه الأجندة العلمية؛ حيث تُحدد احتياجات السوق أولويات البحث.

وهذا يدفع البحوث نحو إنتاج علاجات مُربحة بدلاً من التركيز على الوقاية، أو نحو تطوير براءات اختراع على حساب الحلول المفتوحة والمستدامة.

وقد نتج عن هذا الوضع ظهور حالة تُعرف بـ "التحكم التجاري في المعرفة"، ما يُفقد الممارسة العلمية بعدها الإنساني، ويحول بعض العلماء إلى مجرد أدوات تنفيذية لمصالح الرأسمالية^(٣). وفي السياق نفسه، لا يمكن إغفال الأثر العميق للتمويل العسكري (Military Funding) في توجيه الأبحاث، خاصة في مجالات الفيزياء، والدكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence)، والروبوتات. فكثير من الاكتشافات الحديثة يُجرى تطويرها ضمن برامج عسكرية سرية، بعيدة

1 - Gunnar Sivertsen and Liv Langfeldt: Challenges in Research Policy: Evidence-Based Policy Briefs with Recommendations, p.92.

2 - Lars Jaeger and Michel Dacorogna: Where Is Science Leading Us? And What Can We Do to Steer It? p.160.

3 - Ralf Pörtner: Biopharmaceutical Manufacturing: Progress, Trends and Challenges, p.241.

عن رقابة المجتمع المدني أو النقاش الخُلقيّ العامّ. لقد أدّت التطوّرات التكنولوجيّة إلى تغييرات جذريّة في العمليات العسكريّة. أثّرت هذه التغييرات على طريقة إدارة الحروب، وعلى المتطلّبات اللازمة لذلك. كما أسفّر تطوير أسلحة جديدة وفعّالة عن زيادة كبيرة في الإنفاق على الذخيرة، ما استدعى الحاجة إلى وسائل نقل إضافية بشكل كبير. وهكذا، تُصبح التكنولوجيا العلميّة أداة في يد السُلطة، تُكرّس تفوّقاً جيوسياسياً، بدلاً من أن تُسهم في بناء السّلام العالميّ، أو تحسين جودة الحياة البشريّة^(١). ويُضاف إلى ما سبق، التأثير المتزايد للأيديولوجيا والهويّة الثقافيّة في صياغة بعض التوجّهات العلميّة.

ففي بعض المجتمعات، تخضع موضوعات البحث لتصورات مُسبقة حول الجندر، أو العرق، أو الدين، أو الهويّة، ما يخلُق نوعاً من «التحيّز المعرفي» (Epistemic Bias)؛ حيث تُقصى رؤى بديلة، أو يُعاد تشكيل المعرفة بطريقة تعكس مواقف أيديولوجيّة خفيّة. وفي هذه الحالة، لا يكون الانحراف في النتائج فحسب، بل في الإطار المفاهيمي الذي يُنتج به العلم ذاته^(٢).

يُبرز هذا المشهد المُعقّد خطورة أن تصبح الممارسة العلميّة رهينة لقوى خارجيّة لا تُعير اهتماماً حقيقياً للقيم الخُلقيّة أو لمصلحة الإنسان، بل تُوظّف المعرفة في خدمة السيطرة أو الربح أو النفوذ.

ويُعبد هذا إلى الواجهة سؤالاً جوهرياً: لمن يُنتج العلم؟ ولصالح من؟ وهل يُمكن الوثوق في علم تُحدّده القوى المهيمنة، بدلاً من الضمير المعرفي للباحث؟ يرى (ماريو بونجي - Mario Bunge) أن لدينا أسباباً وجيهة تجعلنا نشق في أن البحث العقلانيّ، خاصّة البحث العلميّ، يعمل بشكل مُتزايد على تسليط الضوء على واقعٍ مستقلّ عنّا.

1 - Paul C. van Fenema and Ton van Kampen: Foundational Concepts of Military Logistics, p.15.

٢ - حمدي الشريف: «تأسيس العلم - قراءة نقدية في كتاب العلم والأيديولوجيا-»، ج ٥، ص ١٦٤.

يُمكننا أيضاً أن نشهد النجاحَ الباهرَ للعلم في تمكيننا من التنبؤ بالعالم، والتحكم فيه، وهو نجاحٌ يبدو غير قابلٍ للتفسير، إلا إذا كانت نتائجه صحيحةً إلى حدٍّ كبير.

علاوةً على ذلك، أظهر العلمُ قدرةً على جذبِ أتباعٍ نظريّاته؛ ففي جميع أنحاء العالم -عبر الثقافات البشرية التي تختلف في أمورٍ أخرى كثيرة- تتقاربُ الإجراءاتُ، والنظرياتُ، والمصطلحاتُ العلميّة، ما يقصي التفسيرات التقليدية للظواهر الطبيعيّة^(١).

ومع ذلك، إذا توفرتُ أسُسٌ مشتركةٌ كافيةٌ للبحث، يُمكنُ استخدامُ بياناتٍ رصديةٍ ملفتة، وحُججٍ مُقنعة، لدحضِ بعضِ الافتراضات التي تبدو، محلّياً، جزءاً من الحسِّ المُشترك.

في أوائل القرن السابع عشر، تحدّى (غاليليو - Galileo) الفيزياء، وعلم الفلك الراسخين اللذين دعمتهما الكنيسة الكاثوليكية، إلى جانب الافتراض السائد بأن الأرض ثابتة.

استخدم مزيجاً من الملاحظات التجريبية، والحُجج التي استخدمت أمثلةً وتشبيهاتٍ فهمها مُعاصروه.

وعلى وجه الخصوص، كان قادراً على الاستفادة من المعرفة والخبرة المتاحة في ثقافته، من أجل إثبات موثوقية الملاحظات المرصودة، وحقيقة الظواهر التي كشفت عنها، مثل أقمار المشتري^(٢).

على الرغم من أن التاريخ قد أظهر قدرة البحث العلمي العقلاني على تجاوز التحيزات الراسخة، وتصحيح مساره بشكل تدريجي، لكن هذا التصحيح يعتمد على وجود بيئة مؤسسية وثقافية تُتيح حرية البحث، وتضمن استقلال المعرفة.

لذا، فإن استعادة استقلال العلم تتطلب تفكيك البنى التي تُتيح لهذه الرؤى الهيمنة، وإعادة بناء مؤسسات المعرفة على أسس من الشفافية، والمساءلة، والتنوع في تمويل البحوث.

كما يتطلب الأمر أيضاً استحضار بُعد خُلقيّ قادر على مقاومة تسليع المعرفة، وربط البحث العلمي بالأهداف الكبرى للعدالة، والكرامة الإنسانية، وحماية البيئة.

نستنتج ممّا سبق، إن أزمة الهيمنة غير العلمية على مسارات البحث تكشف عمق التشابك بين

1 - ibid, p.441.

2 - Gunnar Sivertsen and Liv Langfeldt: Challenges in Research Policy: Evidence-Based Policy Briefs with Recommendations, p.94.

المعرفة والسلطة، وتؤكد أن حيادية العلم المفترضة هي أمرٌ مشروطٌ بسياقٍ مؤسسيٍّ وثقافيٍّ. وما لم تُحصن مؤسساتُ العلم بإطارٍ خلقيٍّ مُستقلٍّ، فإنَّ المعرفة ستظلُّ مهتدةً بالاختراق، وسيفقد العلم دوره الحقيقي بوصفه رافعةً للتقدم الإنسانيِّ الشامل.

رابعاً: الدين بوصفه منظومة خلقية لضبط الممارسة العلمية

مع تزايد حدة الأزمة الخلقية التي يواجهها العلم الحديث، تبرز أهمية وجود مرجعيات قيمية قادرة على تنظيم الممارسات العلمية، ومنع انحرافها نحو مسارات تهدد الإنسان والبيئة. في هذا الإطار، يُعاد تقويم دور الدين، ليس فقط بوصفه عقائد غيبية، بل منظومة خلقية شاملة تستطيع توجيه السلوك البشري نحو أهداف أسمى تتجاوز النفعية والسيطرة. لقد كان الدين -بتنوع تجلياته- ولا يزال أحد أعمق المصادر التي ساهمت في تكوين وعي الإنسان، وتحديد مسؤولياته تجاه نفسه والآخرين والعالم من حوله^(١). تستند المنظومة الخلقية الدينية إلى مجموعة من المفاهيم الرئيسة، مثل: التوحيد، والكرامة الإنسانية، والمحاسبة.

تمنح هذه المفاهيم النشاط العلمي بُعداً معنوياً يُعيد ربط الإنسان بمصدر القيم العليا. وبخلاف النظرة الأدائية للعلم، التي تنظر إلى المعرفة بوصفها وسيلة لتحقيق المنفعة والسيطرة، يُقدم الدين رؤية تكاملية ترى في العلم أداة لفهم النظام الكوني، والتفاعل معه بمسؤولية^(٢). إن الخطاب الديني لا يُستبعد العلم، بل يدعمه ويُشجعه، لكنه يشترط أن يكون العلم في خدمة الإنسان، لا العكس.

وهذا ما نجده بوضوح في التراث الإسلامي؛ حيث يُعد طلب العلم عبادة، لكن شريطة أن يُوجه لتحقيق مقاصد الشريعة، أي: حفظ النفس، والعقل، والنسل، والمال، والدين. وبالتالي، فإن أي ممارسة علمية تهدد هذه المقاصد، أو تُستخدم لإلحاق الضرر بالإنسان، تُعد خلقياً مرفوضاً^(٣).

1 - Janet A. Kourany: The two ideals shaping the content of modern science, p.9.

2 - Ronald M. Glassman: Science and Religion in the Modern World, p.169.

٣ - عمر بن بوزينة: جدلية العلاقة بين العلم والدين والتباساتها في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٥١.

يُلاحظُ (إميل بوترو - Emile Boutroux) أنَّ العلاقةَ بينَ الدينِ والعِلْمِ، عندَ النَّظَرِ إليها عبرَ التاريخِ، تُثيرُ الدهشةَ.

فرغمَ المصالحِ المتكرِّرةِ بينَ الدينِ والعِلْمِ، ورغمَ الجهودِ الكبيرةِ التي بذَلها كبارُ المُفكرينَ لحلَّ هذه الإشكاليَّةِ بشكلٍ عقلائيٍّ، لكنَّ الصِّراعَ بينهما لم يتوقَّف. كلا النظامينِ لا يزالانِ قائمينَ؛ حيثُ يسعى كلُّ منهما إلى تدميرِ الآخرِ بدلاً من مجردِ التغلُّبِ عليه.

ورغمَ محاولاتِ العقائدِ الدينيَّةِ للسيطرةِ على العِلْمِ، فقد تحرَّرَ العِلْمُ من هذا القيْد؛ كأنَّ الأمورَ قد انقلبتْ؛ حيثُ بدأ العِلْمُ يُنذرُ بانقراضِ الأديانِ، لكنَّ الأديانَ لا تزالُ ثابتةً، ما يدلُّ على قوَّةِ الحياةِ التي تحتويها وسطَ هذا الصِّراع^(١).

في إطارِ هذه العلاقةِ الجدليَّةِ بينَ الدينِ والعِلْمِ، يُمكنُ الإشارةُ إلى ثلاثِ وظائفٍ محوريَّةٍ يُؤدِّيها الدينُ في ضبطِ الممارسةِ العلميَّةِ، بما يُحقِّقُ التَّوازنَ بينَ التَّقدُّمِ المعرفيِّ والحفاظِ على القيمِ الإنسانيَّةِ العُلَيَّا:

١. تتجلى وظيفةُ التَّقييدِ الخُلُقِيِّ في الدينِ من خلالِ وضعِهِ ضوابطَ خُلُقِيَّةٍ ثابتةٍ تحمي الممارسةَ العلميَّةَ من الانزلاقِ نحوِ الاستخداماتِ الضارَّةِ أو غيرِ الإنسانيَّةِ. فالدينُ لا يُعارضُ السَّعيَ العلميَّ من حيثِ المبدأ، بل يُحدِّدُ له حدوداً تضمَّنُ عدمَ تحوُّلهِ إلى أداةٍ للعبثِ بالخلقِ، أو لإلحاقِ الأذى بالبشريَّةِ، كما يحدثُ في حالاتِ التلاعبِ بالجيناتِ البشريَّةِ بلا ضوابطٍ، أو تطويرِ أسلحةِ الدَّمارِ الشَّامِلِ، أو استخدامِ تقنيَّاتِ الذِّكاء الاصطناعيِّ في مراقبةِ الأفرادِ، وانتهاكِ خصوصيَّتهم. ينبغي أن تُفهمَ هذه الضُّوابطُ ليس باعتبارها قيوداً لحرِّيَّةِ المعرفةِ، بل منظومةً خُلُقِيَّةً تُحافظُ على إنسانيَّةِ المعرفةِ، وتُوجِّهُها نحوَ الصَّالحِ العامِّ^(٢).

٢. وظيفةُ التَّوجيهِ الغائيِّ؛ حيثُ يُسهِّمُ الدينُ في تحديدِ الغاياتِ الكُبرى للعِلْمِ، فلا يُختزلُ النشاطُ العلميُّ في مجردِ تجميعِ للبياناتِ، أو التَّقدُّمِ التَّقنيِّ المُحايدِ، بل يتحوَّلُ إلى جهدٍ إنسانيٍّ يَستهدفُ تحقيقَ الخيرِ العامِّ، وتعزيزِ قيمِ العدلِ والرَّحمةِ.

١ - مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، ص ١٥.

2 - Sally Riordan. «The Moral Impact of Studying Science», p.250.

بهذا المعنى، يعمل الدين على إخراج العلم من حياديته القيمة التي قد تفضي إلى العبث، أو إلى فقدان البوصلة الإنسانية، ويُعيد ربطه برؤية كونية تتجاوز النفعية الضيقة أو المصالح المؤقتة^(١).

٣. وظيفته بعث الضمير الفردي؛ حيث يُنظر إلى العالم - في المنظور الديني - لا بوصفه مجرد فني محايد، أو موظف مختص، بل بوصفه فاعلاً خُلِقَ لتحمل مسؤولية ما ينتجُه من معرفة، وما يترتب عليها من آثار. فالدين - عبر بعث الضمير الفردي - يغرس في العالم شعوراً بالرقابة الذاتية، ويُعزز الوعي الداخلي الذي يقيه من الانجراف خلف إغراءات الشهرة، أو المال، أو السلطة. ومن ثم، يُصبح الالتزام الخُلقي نابعاً من قناعة داخلية راسخة، لا من ضغط خارجي عابر، وهو ما يُضفي على الممارسة العلمية طابعاً إنسانياً عميقاً، يتجاوز الحدود الصلبة للتخصص^(٢).

ومع الاعتراف بأن بعض التفسيرات الدينية قد توظف أحياناً بشكل متعسف ضد العلم، لكن الحل لا يكمن في إقصاء الدين، بل في تجديد تفسيراته ليكون منفتحاً على المعارف الحديثة، ويُنتج خطاباً خُلقياً متجدداً قادراً على مواكبة التعقيد المتزايد في الممارسات العلمية. فالتكامل بين الدين والعلم لا يفترض تماهياً كاملاً، بل شراكة مسؤولة تُبقي لكل طرف خصوصيته، لكن تحت مظلة مشتركة من القيم^(٣).

كما أن هذا التكامل ليس حكراً على الدين الإسلامي، بل هو ممكن ضمن مختلف التقاليد الدينية الكبرى، من المسيحية واليهودية، إلى البوذية والهندوسية، التي تمتلك بدورها أنساقاً خُلقيّة غنيّة ترفض استخدام العلم في الإضرار بالإنسان أو الطبيعة. ومن هنا، تنبثق الحاجة إلى بناء حوار خُلقي عالمي بين العلماء، واللاهوتيين، والمفكرين، يهدف إلى بلورة إطار قيمي شامل يوجه مسار العلم في القرن الحادي والعشرين.

1 - Paul Babie and Rick Sarre. Religion Matters: The Contemporary Relevance of Religion, p.206.

2 - ibid, p.208.

٣ - عمر بن بوذينة: جدلية العلاقة بين العلم والدين والتباساتها في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٥٣.

نستنتج من ذلك، أنَّ استدعاء الدين بوصفه مرجعيةً خُلُقِيَّةً لا يعني إخضاع العلم للقيم الدينية، بل يعني الاعتراف بأنَّ المعرفة وحدها، مهما بلغت دقَّتْها، لا تكفي لتوجيه الفعل البشري، ما لم تُدعم ببوصلة خُلُقِيَّة وروحية.

وهنا تبرزُ أهميَّة الدين في إعادة التوازن للعلاقة بين الإنسان والعلم، واستعادة الغاية الخُلُقِيَّة من المعرفة، بما يخدم الإنسان لا باعتباره كائنًا مُنتجًا فقط، بل كائنًا مُكرَّمًا ومسؤولًا.

خامسًا: نحو نموذج تكاملي جديد بين المنهجية العلمية والمرجعية الدينية
مع تزايد الأزمة الخُلُقِيَّة التي تُواجهها الممارسة العلمية في العصر الحديث، يزداد الشعور بالحاجة إلى تجاوز الأنماط التقليدية في التفكير التي تفصل بين العلم والدين. أسهمت هذه الأنماط في خلق فجوة بين التقدم التكنولوجي والوعي القيمي، وقد أدت هذه الفجوة إلى أن تُصبح المعرفة العلمية، في كثير من الأحيان، أداة محايدة تُستخدم بطرق قد تضر بالإنسان والبيئة، بسبب افتقارها إلى البعد الخُلُقِي الذي يُوجِّهها. لذا، تبرز الحاجة إلى البحث عن نموذج تكاملي يُعيد الربط بين المنهجية العلمية والمرجعية الدينية ضمن إطار خُلُقِيٍّ شامل، يُحرر المعرفة من الحياد الزائف ويوجِّهها نحو خدمة الإنسان والمجتمع^(١).

لقد أثبت الواقع المعاصر أنَّ الفصل بين العلم والدين قد أدى إلى إخفاق في مواجهة التحديات الخُلُقِيَّة الجديدة، سواء في مجالات التكنولوجيا الحيوية (Biotechnology)، أو الذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence)، أو التغير المناخي (Climate Change)، أو حتى في الممارسات الطبية؛ حيث أصبحت المعرفة العلمية عرضة للاستغلال دون إطار خُلُقِي صارم. ومن هنا، يُصبح التكامل بين العلم والدين ضرورة حضارية لا ترفاً فكرياً؛ لأنَّ أزمة الإنسان اليوم ليست أزمة جهل بالمعرفة، بل أزمة في توجيه تلك المعرفة وتحديد غاياتها^(٢).

1 - Paul Babie and Rick Sarre. Religion Matters: The Contemporary Relevance of Religion, p.206.

2 - Sally Riordan. «The Moral Impact of Studying Science», p.250.

١ - أسس النموذج التكاملي المقترح

يتطلب بناء نموذج تكاملي بين المنهج العلمي والمرجعية الدينية تجاوز التنافر التاريخي بين الطرفين، والاعتراف بأن كليهما يمثل بعداً ضرورياً في تكوين الوعي الإنساني. ولكي يكون هذا التكامل فاعلاً، لا بد من تأسيسه على مجموعة من المبادئ المشتركة، نُوجزها فيما يأتي:

أ. الاعتراف بثنائية المعرفة، والتي تُشير إلى وجود نوعين متكاملين من المعرفة: معرفة تجريبية (Empirical Knowledge) تُعنى بوصف العالم الطبيعي وفهم قوانينه وتفسير الظواهر، ومعرفة خُلُقِيَّة أو رُوحِيَّة (Moral and Spiritual Knowledge) تُعنى بتحديد الغايات وتأسيس المعايير الخُلُقِيَّة. كلا النوعين ضروري لتحقيق التوازن في البناء المعرفي للإنسان، فلا تُغني المعرفة التجريبية عن البوصلة الخُلُقِيَّة، ولا يُمكن للمعرفة الروحية أن تُغني وحدها عن أدوات الفهم العلمي للعالم؛ فإقصاء أحد الجانبين يؤدي إلى خلل في الرؤية والسلوك معاً^(١).

ب. المشروعية المتبادلة؛ حيث يقتضي التكامل أن يعترف كل من العلم والدين بشرعية الآخر ضمن مجاله الخاص؛ فالدين لا يمارس وصاية على المنهج العلمي، ولا يتدخل في تفاصيله التجريبية، لكنه يقدم له إطاراً قيمياً وخُلُقياً يوجه استخداماته، ويوفر له بعداً غائياً يجتبه الانحراف. وفي المقابل، لا يفند العلم الإيمان أو يقلل من شأن المرجعية الدينية، بل يُمكن أن يثريها من خلال توسيع أفق الإنسان في فهم الكون وموقعه فيه. هذا الاعتراف المتبادل يُشكل خطوة أولى نحو بناء علاقة تعاون بديلة عن الصراع^(٢).

ج. الغايات الخُلُقِيَّة المشتركة؛ حيث يتقاطع العلم والدين عند نقطة محورية هي خدمة الإنسان، وصون كرامته، وتحقيق العدالة وحماية البيئة.

د. فهذه الغايات ليست ترفاً خُلُقياً، بل تمثل الأرضية التي يفترض أن تُتجّع عليها المعرفة،

1 - Hans van Eyghen et al. New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief, Springer, Cham, 2018, p.76.

2 - Ronald M. Glassman: Science and Religion in the Modern World, p.169.

ويُوظَّف فيها التقدم. إنَّ أيَّ معرفة علميَّة لا تُسهم في تحسين جودة الحياة الإنسانيَّة، أو في تقليل المعاناة، أو تعزيز القيم النبيلة، تظلُّ ناقصةً في معناها، ومُلتبسةً في غايتها. ومن هنا، فإنَّ الاتفاق على هذه الغايات يُكوِّن قاعدةً صلبةً لأيَّ تكامل حقيقيٍّ بين الحقلين^(١).

أخيراً، لا يمكنُ لهذا النموذج التكامليِّ أن يتجسَّد فعليًّا دون حوارٍ متبادلٍ (Reciprocal Dialogue) بين العلماء ورجال الدين، من خلال منصاتٍ فكريَّة، ومؤتمراتٍ علميَّة، وجسورٍ تواصلٍ مؤسَّسيَّة تُتيح التبادل الحقيقيَّ للرؤى والتجارب. فالثقافة التشاركيَّة التي تُشجِّع على الإصغاء والنقد البناء، تُعدُّ شرطاً ضرورياً لكسر القوالب الجامدة التي تُحاصرُ كلَّ طرفٍ، وتمهِّدُ لإنتاج معرفةٍ جديدةٍ تستوعبُ تعقيدَ الواقع، وتُعزِّزُ حضورَ الإنسان فيه. إنَّ غيابَ هذا الحوار لا يُنتجُ إلا مزيداً من الشكوكِ وسوءِ الفهمِ المتبادل، بينما يُخلُقُ حضورُهُ أفقاً واعداً لتجاوزِ ثنائيَّةِ الصدام والانغلاق.

٢ - ملامح النموذج التكامليِّ في الواقع العمليِّ

يمكنُ ترجمةُ هذا النموذج التكامليِّ إلى واقعٍ عمليٍّ من خلال عددٍ من المحاور التطبيقية: ينبغي أن تتضمنَ مناهجُ التعليم العلميِّ مقرَّراتٍ في الفلسفة الخُلقيَّة (Ethical Philosophy)، والدراسات الدينيَّة المقارنة، وتاريخِ العلاقة بين العلم والدين، حتى يتخرَّجَ الباحثُ وهو قادرٌ على التمييز بين ما هو تقنيُّ وما هو خُلقيُّ، ويعي حدودَ معرفته ومسؤوليَّاته الاجتماعيَّة.

كما ينبغي دعمُ الأبحاثِ التي تجمعُ بين البُعدِ العلميِّ والبُعدِ القيميِّ، وتشجيعُ فرقٍ عملٍ متعدِّدة التخصصات تعملُ من منطلق إنسانيٍّ شاملٍ^(٢).

يُفترضُ أن تُبنى السياساتُ العلميَّة والتكنولوجيَّة على منظومةٍ قيميةٍ واضحة، تستندُ إلى المعايير الخُلقيَّة والحقوقية المستمدة من المرجعيَّات الدينيَّة والإنسانيَّة، بحيث لا تُقرَّر أولويَّات

1 - Matthias Jung: Science, Humanism, and Religion: The Quest for Orientation, p.173.

2 - Dianne Rayson. Education, Religion, and Ethics – A Scholarly Collection, p.103.

البحث فقط بناءً على منطق السوق أو المصالح الاستراتيجية، بل استناداً إلى ما يُعزِّز العدالة ويُقلِّل من الفجوات المعرفية والاجتماعية بين الشعوب.

يمكن أن يُثمر هذا التكامل في صياغة «ميثاق خلقي علمي عالمي» (Global Ethical Scientific Charter)، تُشارك في بلورته جهات دينية، وأكاديمية، ومنظمات حقوقية، يُحدِّد المعايير الخلقية العامة التي ينبغي ألا تتجاوزها الممارسة العلمية.

يكون هذا الميثاق مرجعاً دولياً، غير مُلزم قانونياً بالضرورة، لكنه ضابط خلقي وأدبي يوجِّه السياسات والمؤسسات^(١).

في ظلّ توسُّع أدوات الذكاء الاصطناعي، والهندسة الوراثية، والروبوتات، والتكنولوجيا العسكرية، فإن إدماج البُعد الديني بوصفه نظاماً خلقياً يكتسب أهمية استثنائية.

فعلى سبيل المثال، تُطرح أسئلة عميقة: هل يجوز تعديل الجينات البشرية بهدف تعزيز صفات محدَّدة؟ ما حدود استخدام تقنيات التعقُّب والمراقبة؟ وهل يُسمح بتصميم آلات قتالية مستقلة عن القرار البشري؟

لا يمكن حسم هذه القضايا كلها بالعلم وحده، بل تتطلب مرجعية قيمية تُحدِّد حدود الفعل المقبول.

٣. إمكانات النجاح ومعوَّقاته

من معوَّقات نجاح النموذج التكاملي غياب الثقافة التربوية التي تُعزِّز الحسَّ النقدي وتُمنِّي احترام التعدُّد المعرفي.

ففي كثير من السياقات التعليمية، يُجري التعامل مع العلم والدين كأنهما مجالان منفصلان لا يلتقيان، أو يُقدَّم أحدهما على حساب الآخر، ما يُنتج أجيالاً غير مُهيأة للربط بين العقل والإيمان، ولا تُدرِّك أنَّ التكامل بينهما ليس نوعاً من التوفيق القسري، بل هو ضرورة معرفية وخلقية^(٢).

1 - Ramesh Chandra Pradhan: Ethics, Self and the World: Exploring Metaphysical Foundations in Moral Philosophy, p.135.

2 - Dianne Rayson. Education, Religion, and Ethics – A Scholarly Collection, p.103.

كما يؤدي الإعلام دوراً سلبياً في أحيان كثيرة، حين يُعزِّزُ صوراً نمطيةً عن العلاقة بين الدين والعلم، فيُظهرُ العلماءَ كأنَّهم خصومٌ للدين، أو يُقدِّمُ المتدينينَ على أنَّهم رافضونَ للتقدم العلمي، ما يُكرِّسُ الانقسامَ بدلاً من تجاوزه.

إنَّ غيابَ الخطابِ الإعلاميِّ الرشيدِ القادرِ على تبسيطِ العلاقةِ المُعقَّدةِ بينِ الحقلين، يُعدُّ من المعوِّقاتِ الثقافيةِ العميقةِ أمامَ إنجاحِ أيِّ مشروعٍ تكامليٍّ^(١). ويفتقرُ المجتمعُ إلى نماذجٍ بشريةٍ معاصرةٍ تُجسِّدُ التكاملَ بين العلم والالتزام الديني، ما يجعلُ الدعوةَ إلى التكاملِ مجردَ تنظيرٍ بلا تأثير.

ورغمَ التحدياتِ، تبقى إمكاناتُ النجاحِ قائمةً إذا جرى مواجهةُ المعوِّقاتِ بروحٍ نقديةٍ وإرادةٍ إصلاحيةٍ، فالنجاحُ لا يعني إلغاءَ الفوارقِ، بل يتطلَّبُ بناءَ علاقةٍ تعاونيةٍ بين مَنْ يكتشفُ قوانينَ الطبيعةِ وَمَنْ يُرْسِخُ قيمَ الخيرِ والرحمةِ والعدلِ.

ومع ذلك، فإنَّ الوعيَ المتزايدَ بخطورةِ الأزمةِ الخُلُقِيَّةِ، مضافاً إلى توسُّعِ الحوارِ العلميِّ-الدينيِّ في كثيرٍ من الجامعاتِ والمراكزِ البحثيةِ العالميةِ، يُشكِّلانِ مؤشَّرينِ واعدَينِ لإمكانيةِ تفعيلِ هذا النموذجِ التكامليِّ على المدى المتوسطِ والطويل^(٢).

يظلُّ المشروعُ العلميُّ، مهما حقَّقَ من تقدُّمٍ، ناقصاً إذا انفصلَ عن القيمِ والمعاني. كما أنَّ الدينَ، رغمَ قوتهِ، يحتاجُ إلى أدواتِ العلمِ لتحويلِ رؤاهُ إلى واقعٍ ملموسٍ. بين هذين المجالينِ، يتجلَّى الأملُ في نهضةٍ إنسانيةٍ جديدةٍ تجمعُ بين دقَّةِ المعرفةِ وسموِّ الأخلاقِ.

إنَّ النموذجَ التكامليِّ الذي يربطُ بين المنهجيةِ العلميةِ والمرجعيةِ الدينيةِ ليسَ مجردَ خيارٍ بديلٍ، بل هو ضرورةٌ حضاريةٌ تهدفُ إلى إنقاذِ الإنسانِ من التَّسْلِيعِ، والعلمِ من الفوضى، والدينِ من الرُّكودِ.

عندما يتكاملُ العقلُ مع الإيمانِ، تتجدَّدُ إمكانياتُ بناءِ حضارةٍ متوازنةٍ تُكرِّمُ الإنسانَ من خلالِ العلمِ والقيمِ والمسؤوليةِ.

1 - Ednan Aslan and Erol Yildiz. Media and Religion. Selected Theoretical Perspectives, p.47.

2 - Piotr Roszak and Saša Horvat. Overcoming Reductionism: Towards a New Model of Relations in Science-Religion, p.45.

خاتمة:

تسلط هذه الدراسة الضوء على عمق الأزمة الخلقية التي تواجه الممارسة العلمية في العصر الحديث؛ حيث لا تعود جذور هذه الأزمة إلى نقص في المعرفة أو قصور في المنهجية، بل إلى غياب التوجيه الخُلقي الذي يُحدد مسار هذه المعرفة ويضبط استخدامها.

فقد أظهر التاريخ العلمي، منذ انفصاله عن المرجعيات الدينية والروحية، اتجاهاً متزايداً نحو الحياد الخُلقي، ما أدى إلى استغلال الاكتشافات العلمية في سياقات قد تُهدد الإنسان، وتساهم في تفاقم الظلم البيئي والاجتماعي، وضعف أسس العدالة.

في مواجهة هذا الواقع، تؤكد الدراسة أن الحل لا يكمن في استبعاد العلم أو تقليص تقدمه، بل في إعادة بنائه على أسس أكثر توازناً.

يتطلب ذلك إقامة علاقة تكاملية بين المنهجية العلمية والمرجعية الدينية.

إن هذا التكامل لا يعني خلط الأدوار أو طمس الفروق، بل هو استثمار في المنظومة الخُلقية الراسخة التي يُقدمها الدين، ممّا يُعيد للعقل العلمي بوصلته الخُلقية، ويوجه المعرفة نحو أهداف إنسانية سامية. لقد وضحت الدراسة أن الدين -بوصفه إطاراً قيمياً وروحياً- يمتلك القدرة على ضبط الممارسة العلمية من الداخل، من خلال بث الوعي الخُلقي، وتعزيز المسؤولية الفردية، وتحديد الغايات الكبرى التي ينبغي أن تسير نحوها مشروعات البحث.

كما بينت أن تجاوز الأزمة الخُلقية يستدعي تأسيس نموذج تكاملي جديد، يُعيد الاعتبار للمقاصد الخُلقية في صياغة السياسات العلمية، ويشرك مختلف الفاعلين من علماء، ومفكرين، ومؤسسات دينية، في صياغة "ميثاق خلقي جامع" يُنقذ المعرفة من الاستغلال.

إن مستقبل العلم لا يُقاس فقط بمدى تقدمه التقني، بل بقدر ما يُخدم الإنسان، ويحترم كرامته، ويحافظ على البيئة التي يعيش فيها.

ومن ثم، فإن الوعي بضرورة التوازن بين العقل والقيم، وبين الدقة والمنفعة، وبين الاكتشاف والضمير، هو الخطوة الأولى نحو تأسيس علم إنساني الطابع، وشمولي الرؤية، وعادل الغاية. علم لا ينفصل عن الإنسان، ولا يتعالى على ضميره، بل يسير معه، وبه، نحو بناء حضارة أكثر رحمةً، وتوازناً، واستدامةً.

قائمة المصادر المراجع:

المراجع العربية

- حمدي الشريف: «تأسيس العلم-قراءة نقدية في كتاب العلم والأيدولوجيا-»، مجلة المدونة، المجلد الخامس، العدد الأول، ٢٠١٨.
- حميدة عبد القادر: -يورغن هابرماس مفكرًا سوسيولوجيًا-، المجلة الجزائرية للعلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد ٦/العدد ١، ٢٠٢٢.
- عمر بن بوذينة: «جدلية العلاقة بين العلم والدين والتباساتها في الفكر الإسلامي المعاصر»، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الاجتماعية، العدد ٢٠ - جوان ٢٠١٨.
- مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، مؤسسة هنداوي، لا م، لا ط، ٢٠١٤.

المراجع الأجنبية

- Arun Bala et al: Multicivilizational Exchanges in the Making of Modern Science, Palgrave Macmillan, Singapore, 2024.
- Dianne Rayson. Education, Religion, and Ethics – A Scholarly Collection, Springer, Cham, 2023.
- Ednan Aslan and Erol Yildiz. Media and Religion. Selected Theoretical Perspectives, Springer VS, Wiesbaden, 2024.
- Gunnar Sivertsen and Liv Langfeldt: Challenges in Research Policy: Evidence-Based Policy Briefs with Recommendations, Springer, Cham, 2025.
- Hans van Eyghen et al. New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief, Springer, Cham, 2018.
- Janet A. Kourany: «The two ideals shaping the content of modern science», Synthese 203, Vol 167 (2024). <https://doi.org/10.1007/s112297-04554-024->

- Lars Jaeger and Michel Dacorogna. Where Is Science Leading Us? And What Can We Do to Steer It? Springer, Cham, 2024.
- Marek Sikora. Evolution of the Ethos of Science: From the Representationalist to the Interventionist Approach to Science, Found Sci, 2024.
- Matthias Jung: Science, Humanism, and Religion: The Quest for Orientation, Palgrave Macmillan, Cham, 2019.
- Michael R. Matthews: Mario Bunge: A Centenary Festschrift, Springer, Switzerland AG, 2019.
- Nico Stehr: The Ethos of Science Revisited: Social and Cognitive Norms, Springer, Cham, 2019.
- Paula Brito et al: Classification and Data Science in the Digital Age, Springer, Cham, 2023.
- Paul Babie and Rick Sarre. Religion Matters: The Contemporary Relevance of Religion, Springer, Singapore, 2020.
- Paul C. van Fenema and Ton van Kampen: Foundational Concepts of Military Logistics, In: Sookermany, A.M. (eds) Handbook of Military Sciences. Springer, Cham, 2021. https://doi.org/10.10071-71_4-02866-030-3-978/
- Piotr Roszak and Saša Horvat. Overcoming Reductionism: Towards a New Model of Relations in Science–Religion, Springer, Cham, 2024.
- Ralf Pörtner: Biopharmaceutical Manufacturing: Progress, Trends and Challenges, Springer, Cham, 2024.
- Ramesh Chandra Pradhan: Ethics, Self and the World: Exploring Metaphysical Foundations in Moral Philosophy, Springer, Singapore, 2024.
- Ronald M. Glassman. Science and Religion in the Modern World, Springer, Cham, 2024.

- Sally Riordan. “The Moral Impact of Studying Science”, In: Billingsley, B., Chappell, K., Reiss, M.J. (eds) Science and Religion in Education. Contemporary Trends and Issues in Science Education, vol 48. Springer, Cham, 2019. https://doi.org/10.1007_3-17234-030-3-978/
- Sergey B. Kulikov: Scientific Ethos and Foundations of Conscious Activity, Integrative Psychological and Behavioral Science, Vol 54, 2020.
- Thomas Hartung et al. Is regulatory science ready for artificial intelligence? npj Digit. Med. 8, 200 (2025). <https://doi.org/10.1038/s417460-01596-025->

أصالة الروح: إطلالة على رؤى القرآن والفلاسفة المسلمين وعلماء الغرب المعاصرين^(١)

ترجمة: د. محمد فراس الحلباوي^(٢)

مهدي غلشنی^(٣)

ملخص

لطالما كان موضوع الإنسان وبعديّه - أي اندماجه على جسد وروح - موضع جدل وبحث حثيث منذ القدم. وفي العصر الحديث؛ حيث سادت الفلسفة ذات النزعة التجريبية، أصبح الرأي السائد هو القائل بأصالة المادة، وأن الروح والحياة تنبثقان عن تفاعلات المادة. لكن، في العقود الأخيرة، رأى عدد متزايد من الباحثين أن الذهن - أو الوعي أو الروح - هو أمر مادي، بالرغم من أن العلم في الزمن المعاصر لا يستطيع أن يفسر مسألة الوعي لدى الإنسان ويختزلها إلى أمور مادية معينة؛ ومرد ذلك هو تعقيدات الذهن. لكن العلم المستقبلي - بحسب رأيهم - سيتمكن من توضيح ذلك وتبيينه. بعض العلماء، مثل (كارل بوبر - Karl Popper)، رغم اعتقادهم بمادية الوعي، لكنهم يرون أنه لا يمكن تفسيره بأي وجه استناداً إلى نشاطات الدماغ، لكونها تعتمد على نظام كثير التعقيد. غير أن عدداً من كبار علماء العصر الراهن يحسبون أن الوعي ليس مادياً، ولا يمكن تفسيره أبداً بواسطة العلم التجريبي. ومن هؤلاء من يعدّ الوعي منحة أو فيضاً خاصاً من الله. لكن، للأسف، لم تُنقل الملاحظات المهمة لبعض كبار العلماء المعاصرين عن الوعي بشكل كافٍ إلى بيتنا في العقود الأخيرة. في هذا المقال، تُستعرض بعض التطورات الحديثة والمقاربات المختلفة لمسألة الوعي والروح، من منظور حكماء (الإسلام) والعلماء (الغربيين) المعاصرين.

الكلمات المفتاحية: الروح، الوعي، المادة، غير المادي، النظام المعقّد، العلم التجريبي.

- ١ - مجلة فصلية بعنوان الدراسات الغربية الأصيلة (مقالات علمية - بحثية)، مركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، السنة العاشرة، العدد الثاني، خريف وشتاء ٢٠١٩، ص ١٩٧-٢١٧.
- ٢ - أستاذ فلسفة العلم، جامعة شريف التقنية
- ٣ - دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، مدرس في جامعة دمشق وترجمان محلف

مقدمة

منذ القدم، كان موضوع الإنسان بُعْدِيهِ الروحي والجسدي مطروحًا، وقد قدّمت آراءً متنوّعة عن ذلك.

وفي الأديان السماوية، تُعرَضُ فكرةُ أصالة الروح بوصفها أمرًا غير ماديّ يتّصل بالجسد، وتُذكرُ أحيانًا بعنوان "النفس" بما لها من شؤونٍ خاصّةٍ بها، كـ "الوعي"، والتخيّل، والتوهُم، والحفظ، والتعقّل.

ذلك قال بعضُ (حكّماء الإسلام): "النفْسُ في وحدتها كلّ القوى وليس بشيء منها"؛ بمعنى أنّ النفس - رغم بساطتها - فهي جامعةٌ لكلِّ كمالاتِ شؤونها، لكنّها ليست أيّا منها على وجه الانفراد^(١).

ومع ظهور المدارس التجريبية في العصر الحديث - لاسيّما «الوضعية» منها - أُعطيت الأولويّة للجسد، وعُدَّ العقل والحالات النفسية آثارًا للمادّة (الدماغ).

كما عزّزت نظريّات، كـ «التطور»، هذا التصوّر؛ ولذلك تُستخدم - بدلًا من ألفاظ النفس والروح - مصطلحاتٌ مثل: «العقل»، و«الإدراك»، و«الوعي»، مع إرجاع هذه الظواهر إلى المادّة. لكن، في العقود الأخيرة، طرح بعضُ نُخب (الفيزياء) و(العلوم البيولوجيّة) أصالة الوعي - أو الروح - وعدّوه غير قابلٍ للتفسير بناءً على المادّة.

في هذا المقال، سنستعرضُ آراءَ (الفلاسفة المسلمين) و(العلماء الغربيين) عن الروح، وسنشهدُ إحياء الاعتقاد بأصالة الروح بين بعضِ رُوّاد (العلم المعاصر).

١ - محمّد بن إبراهيم ملا صدرا: الأسفار العقلية الأربعة، ص ٥١٦

أولاً: مفهوم أصالة الروح عند الفلاسفة المسلمين:

اختلف الفلاسفة المسلمون في تبيان حقيقة تجرُّد الرُّوح ومعناها، بين من قال إنَّ معنى تجرُّد الرُّوح هو أنَّها لا تحمل صفات المادة، كالامتداد والبعد، والزَّمن وقابليَّة الانقسام، وبين من قال إنَّ مرجع تجرُّد الرُّوح باعتبارها غير معلولة للجسم ولا تستند إليه، بينما قادت نظرية الحركة في الجوهر (ملاً صدرا) إلى استنتاج أنَّ الرُّوح ثمرة للحركة في جوهر الجسم، وأنَّ علاقتهما هي علاقة الشجرة وثمرتها.

لكنَّ بعض الفلاسفة لم يقبل هذا النحو من الارتباط السببيِّ بين الرُّوح والجسد، وإنما اعتبر الرُّوح موجوداً خاصاً يحتاجُ إلى أرضية ماديَّة للظهور، والجسم يُوفِّر شروط ظهور الرُّوح؛ لكنَّ الرُّوح مستقلة عن المادة والظروف الماديَّة في مسألة بقائها (بمجرد ظهورها تُصبح وجوداً مستقلاً عن المادة).

ثانياً: رأي الفلاسفة المسلمين في الوجود النفسي (الرُّوح، الذَّهن، الإدراك):

يرى الفلاسفة المسلمون أنَّ الإنسان ليس لديه أبعاد محسوسة فحسب، بل يمتلك بُعداً وجودياً آخر يُعرف بالروح (النفس)، فالحياة الأدمية عندهم هي فيض سام وأعلى من أفق الجسم المحسوس.

هذا الفيض، أيَّا كان القانون أو الصيغة التي يتبعها، ينبع من أفق أعلى من الجسم المحسوس، لذلك فإنَّ التطوُّرات الحيَّاتيَّة هي الإيجاد والتكوين والخلق والكمال.

يقوم هذا المنطق على هذا الأساس: إنَّ المادة المحسوسة في ذاتها فاقدة للحياة، وإنَّ الحياة هي فيض ونور ينبغي أن يُفاض من مصدر أرفع^(١).

وبتعبير آخر، إنَّ العمليات الماديَّة شرطٌ لازمٌ لآثار الحياة، لكنَّها ليست شرطاً كافياً؛ فـ "التركيب والجمع والتفريق بين أجزاء المادة هو شرطٌ لازمٌ لظهور آثار الحياة والحياة نفسها، وليس شرطاً كافياً"^(٢).

في الواقع، إنَّ الآثار التي نعتُّها للروح تتعلَّق بهذا البعد غير الماديِّ.

١ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار [المجموعة الكاملة]، ج ١٣، ص ٥٦

٢ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار [المجموعة الكاملة]، مج ١٣، ص ٣٨

ورداً على الإشكال الذي يقول إنَّ الإنسانَ قد ينجحُ يوماً في صنعِ كائناتٍ حيَّةٍ، وإنَّه في هذه الحالة يُلغى البُعدُ الإلهيُّ للحياة، كان رأيُ (الشهيد مطهري) أنَّ الأفعالَ والانفعالاتَ الماديَّةَ تُعدُّ الأرضيَّةَ اللازمةَ فحسب، وحالما تتوفَّر هذه الأمورُ فإنَّ اللهَ القيَّاضَ يُفيضُ عليها الرُّوحَ؛ فـ «لو نجحَ الإنسانُ يوماً في اكتشافِ قانونِ خلقِ الكائناتِ الحيَّةِ - كما اكتشفَ عدداً من القوانينِ للأشياء الأخرى - وحصلَ على جميعِ الشروطِ والأجزاءِ الماديَّةِ لتركيبِ الكائنِ الحيِّ، وصنعَ نسخةً مماثلةً للمادةِ الحيَّةِ الطبيعيَّةِ، هل يحصلُ ذلكِ الكائنُ الاصطناعيُّ على الحياةِ أم لا؟ جوابُ هذا السؤالِ هو أنَّه سيحصلُ بالتأكيدِ على الحياةِ؛ لأنَّه من المُستحيلِ أن تتوفَّرَ شروطُ وجودِ فيضٍ ما بالكاملٍ ولا يتحقَّقَ ذلكِ الفيضُ. وإذا حقَّقَ الإنسانُ يوماً هذا النجاحَ؛ سيكونُ قد استطاعَ توفيرَ شروطِ الحياةِ، ولم يخلُقِ الحياةَ نفسها»^(١).

وفي هذا المقام يذكر (ابن سينا) أدلةً عدة عن عدم إمكانية التقليل من خصائص النفس والروح، سيَّما في ما يتعلَّق بمسألة الوعي الذاتي وإدراك الكليَّات ونسبها إلى الدماغ والجسد^(٢)، فالنفس -عنده- فيض إلهي في مرحلة من مراحل تكوين الجنين عندما تصل المادة إلى درجة من التعادل واللياقة^(٣).

وكما هي عامل لتعادل الجسد وتكامله، هي عامل بقاء الشروط اللازمة للحياة^(٤) أيضاً، وستستمر هذه الروح وهذه الإفاضة بعد الجسد أيضاً^(٥).

فيما عدَّ (مُلاً صدرا) - بعد تقديم نظريته عن الحركة في الجوهر - المادةَ الجسميَّةَ مبدأً لتكوُّن الرُّوح، التي تكتسبُ بعدَ تطوُّرها بُعداً جديداً غيرَ ماديٍّ، تظهرُ فيه آثارٌ وخصائصُ كانت تفتقدُها مُسبقاً؛ حيثُ قال: «في الحقيقة، الرُّوحُ الإنسانيَّةُ في مقامِ الحدوثِ والعملِ جسمانيَّةٌ، لكنَّها في البقاءِ والتعقُّلِ غيرُ ماديَّة»^(٦).

١ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار [المجموعة الكاملة]، ج ١٣، ص ٥٨-٥٩.

٢ - ابن سينا: روائشناسي شفا [علم النفس من كتاب الشفاء]، ص ٢٢٥.

٣ - ابن سينا: روائشناسي شفا [علم النفس من كتاب الشفاء]، ص ٢٧١.

٤ - ابن سينا: روائشناسي شفا [علم النفس من كتاب الشفاء]، ص ٢٨.

٥ - ابن سينا: روائشناسي شفا [علم النفس من كتاب الشفاء]، ص ٢٤٢.

٦ - مرتضى مطهري: المؤلفات الكاملة، ج ١٣، ص ٥٥.

وقد يُتَصَوَّر أنَّ بعضَ الفلاسفة المسلمين، في إثباتهم لوجودِ الرُّوحِ المُجَرَّدَةِ، استندوا إلى قُصورِ المادةِ أو إلى نقصِ خَلْقِيٍّ فيها مُتَعَمِّدٍ من قبلِ الله - تعالى -؛ فيُجِيبُ (الشَّهيد مطهري) عن هذا الزعمِ بقوله: إنَّ هؤلاءِ يُريدونَ إثباتَ وجودِ الله من خلالِ التَّركيزِ على جهلِ البشرِ، بمعنى أنَّهم يَبْحَثُونَ عن الله بين طَيَّاتِ مجهولاتهم^(١)، وهو ما يُعرَفُ في الغربِ بـ «إله الفجوات».

ثمَّ عادَ (الشَّهيد مطهري) لِيُؤَكِّدَ أنَّ الحكماءَ المسلمين لم يَرَوْا - في ظلِّ الرُّؤيةِ الكونيةِ المُستمدَّةِ من القرآن - خللاً في عالمِ التكوينِ، كما أنَّهم يَحسُبُونَهُ منظَّماً ولم يَجِدُوا في قوانينه نقصاً، بل وَجَدُوا له مستوياتَ عدَّةٌ؛ والمستوى المرئيُّ منه هو مستوى المادةِ والجسدِ، الذي يَفْتَقِرُ إلى تفسيرِ كثيرٍ من الظواهرِ، خاصَّةً على مستوى الإنسان. وقد برهنوا بالفلسفةِ على وجودِ مستوى غيرِ ماديٍّ يتفاعلُ مع الجسدِ، وهو مسؤولٌ عن حالاتِ كالوعِي والإدراكِ والإرادةِ الحُرَّةِ، لكنَّ ظهورَه يحتاجُ إلى مُقدِّماتٍ ماديَّةٍ، على اختلافِ مشاربِ الفلاسفةِ في ذلك.

ثالثاً: أدلة الفلاسفة المسلمين على تجرد الروح

وفقاً للقرآن الكريم، يَمْتَلِكُ البَشَرُ بَعْدَ رُوحِيًّا وَبَعْدَ جَسَدِيًّا. يُضَافُ البُعْدُ الرُوحِيُّ في مرحلة متأخرة من تكوين الجسد، وله آثارٌ غيرُ ماديَّة. وهو النفخةُ الإلهيَّةُ التي تُمنَحُ لكلِّ إنسانٍ، وهي مُكوِّنٌ آخرٌ مُضَافٌ إلى الأبعادِ الماديَّةِ للجسد:

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

وفي النصوصِ الفلسفيَّةِ الإسلاميَّةِ، تُعرَضُ الحججُ الآتيةُ على تجرُّدِ الرُّوحِ^(٢):

١. تحدثُ تحوُّلاتٌ كثيرةٌ في جسمِ الإنسانِ منذ البدايةِ وحتى الموتِ، ولكنَّ الإنسانَ، منذ إدراكه لنفسه والتفاتِه إلى «الأنا» بنحو صحيح، يرى أنَّ أصله وجبَلَتَه لم تتغيَّرَ مع مرورِ السنواتِ والتحوُّلاتِ الكثيرةِ. لو كانتِ «الأنا» مجردَ مجموعةٍ من الأعضاءِ الداخليَّةِ والخارجيَّةِ، لكان ينبغي أن تتغيَّرَ «الأنا» مع اختلافِ أحوالِ الجسدِ. إنَّ إدراكَ

١ - محمَّد بن إبراهيم ملا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص ٣٤٧.

٢ - مرتضى مطهري: المعاد، ص ١٤٩-١٥٣؛ محمَّد حسين وثاقي راد: دلائل تجرُّد الروح، ص ٩٥-١١٧.

الإنسان لذاته لا يمكن تفسيره بناءً على المادة فقط، فنحن لا ندرك أنفسنا على هيئة قلب أو مخ أو أعضاء داخلية، ولا عبر مراقبة أثارها، لأن معرفتنا بالجسد تكون عن طريق التشريح؛ ولندرك دائماً ما ينسب من آثار وأعمال إلى ذاتنا، ينبغي أن نكون قد أدركنا ذاتنا مسبقاً.

٢. يدرك الإنسان المفاهيم والمعاني والكليات الذهنية، وهذه المفاهيم لا تملك كتلة أو بُعداً. إذاً، مكان وجودها لا يمكن أن يكون مكاناً ذا كتلة أو امتداد.

٣. إن الأحلام التي تظهر حوادث مستقبلية غير مسبقة تعدّ دليلاً على عدم مادية الروح؛ لأن من خصائص المادة التقيّد بالزمان.

٤. من الخصائص الذاتية للجسم والمادة التحلّل والتهالك مع مرور الزمن والشيخوخة، بينما تزداد وتتقوى الخصائص الإنسانية، مثل التعقل والتفكير والقدرة على التحليل والفهم، مع تقدّم السنّ، فلا بدّ من وجود مكوّن غير ماديّ مسؤول عن هذه الأمور.

رابعاً: براهين الفلاسفة والعلماء المعاصرين على عدم مادية الروح

عُرِضَتْ كثيرٌ من البراهين على يد الفلاسفة من غير المسلمين أيضاً، لكننا هنا نكتفي بذكر آراء معاصريهم:

١. من الصعب فهم من أين ينبثق لدينا شعور الاختيار، في حين أن أجسامنا هي أشياء فيزيائية مكوّنة من ذرات تخضع لقوانين الطبيعة. تقول النظرية الميكانيكية للحياة إن الكائنات الحية تتبع فقط قوانين الفيزياء والكيمياء، ولا يوجد فيها أيّ عامل ذهنيّ أو حيويّ، بل يمكن عدّها مجرد هويّات فيزيائية وكيميائية. أحد عيوب هذه النظرية هو أن إحساسنا بأنفسنا ليس إحساس آله، فنحن نشعر بأننا كائنات مختارة. وقد حاول بعضهم حلّ المشكلة برفض مبدأ الاختيار، وادّعاء أنّه مجرد شعور وهميّ، في حين ينبغي توضيح هذا الأمر بأنّه لو كان مجرد وهم، فما الحاجة والسبب لظهور هذا الشعور في الإنسان؟ كما قال العالم الفيزيائي والمنظر المعاصر (هنري ستوب Henry Stubbe)^(١).

1 - Henry, P Stapp: Quantum Theory and Free Will, p43

٢. تُهيئ التفاعلات المادية الأرضية اللازمة لظهور الحياة، أي إنها شرط لازم لا كاف لظهور الحياة. يرى الماديون نصف كأس الحقيقة، ويتغافلون عن نصفه الآخر لأنه غير محسوس. يجسد الدكتور (شيلدريك - Sheldrake) المسألة جيداً: جلي أن الكائنات الحية مكونة من مواد كيميائية، وتشتمل على أنواع متعددة من البروتينات، وأن عدداً من جوانبها تعمل استناداً إلى قواعد فيزيائية. لكن هذا لا يثبت أنه لا يوجد شيء وراء الأنظمة الفيزيائية - الكيميائية، وأنه يمكننا فهمها بالكامل على أساس الفيزياء والكيمياء. وفي هذا الشأن يُقدم أفضل مثال، وهو مذياع (راديو) الجيب. افترض أن شخصاً لا يعرف شيئاً عن هذا الراديو وعرض عليه، فدهش للموسيقى التي تصدر منه، ورغب في فهمها. قد يظن أن الموسيقى ناتجة فقط عن التفاعل بين أجزاء الراديو. وإذا قال له أحدهم إن الصوت يأتي من الخارج - من مُرسِل - فقد يُنكر ذلك؛ لأنه لا يرى شيئاً يأتي من الخارج، وقد يظن أنه يدرك ماهية الجهاز. ومن الممكن أن يُجمع مكونات الراديو ويستمتع لنفس الصوت، ثم يقول إنه فهمه تماماً وصنعه من مواد معروفة، لكنه لا يزال لا يعرف أن موجات الراديو موجودة فعلاً في الخارج، والراديو لا يقوم إلا بالتقاطها وإذاعتها. هذا هو وضعنا بالفعل مع الحياة. إذا فككت أجزاء الراديو، لن تسمع شيئاً، لكن هذا جزء فقط من الصورة. ما يعيب النظرة الميكانيكية هو أنها رؤية محدودة تعتمد على نصف الحقيقة فقط^(١).

٣. تحدّ وجهة النظر الشائعة من الواقع وتختصره بما يمكن اكتشافه عبر العمليات الفيزيائية - الكيميائية. لكن هذا الادعاء لا يمكن استنتاجه من العلم نفسه، بل له جذور في الفلسفة الطبيعية المسيطرة على المحافل العلمية المعاصرة: حيث يعرضها (روجر تريغ - Roger Trigg)، الفيلسوف المعاصر الإنجليزي، بقوله: «لماذا لا ينبغي أن يكون ثمة علم متحوّل، ليس بقادر يوماً ما على قبول وجود الحقائق الروحية؟ لا يمكن استنتاج مثل هذه الأشياء من هذا التعميم الميتافيزيقي البحت في الوقت الحاضر. [لكن] السؤال هو: هل التركيز هو على فهم طبيعة الواقع؟ أم على صلاحية المنهج العلمي المعتمد للقدرات الحالية للإنسان؟»^(٢).

1 - Abraham Varghese e: Intellectuals Speak out about God: A Handbook for the Christian Student in a Secular Society, p5657-

2 - Roger Trigg: « The Religious Roots of Science», p10

خامساً: رؤية العلماء الغربيين المعاصرين عن ظاهرة الوعي: يمكن تقسيم هؤلاء إلى فئات عدّة:

١ - أولئك الذين يرون الوعي مادياً، ويعدّونه قابلاً للتفسير من خلال الفيزياء والكيمياء.

يقول (جوليان هكسلي - Julian Huxley)، وهو من المؤيدين الأوائل والمتحمسين لنظرية التطور الداروينية: "الوعي هو وظيفة المادة العصبية، وذلك عندما تصل المادة العصبية إلى درجة معينة من التنظيم"^(١). ويقول (فرانسيس كريك - Francis Crick)، أحد مكتشفي جزيء الـ DNA، في كتابه الفرضية المذهلة، معبراً عن موقفه: «الفرضية المذهلة هي أن أفراحك وأتراحك، وذكرياتك وطموحاتك، والشعور بهويتك وإرادتك، ليست سوى سلوك لمجموعة واسعة من الخلايا العصبية والجزيئات المرتبطة بها»^(٢).

ويقول (إدوارد ويلسون - Edward Wilson)، من علماء الأحياء الطبيعيين المعاصرين المشهورين أيضاً: "في النهاية، وبفرض أن التجربة الواعية هي ظاهرة فيزيائية وليست ظاهرة خارقة للطبيعة، فهل من الممكن خلق ذهن بشري صناعي؟ وردّي على هذا السؤال الفلسفي المعقد هو أن الجواب من حيث المبدأ نعم، لكن عملياً لا، باعتباره أمراً محتملاً على الأقل لعقود أو قرون"^(٣). وقد ذكر كل من (هاوكينغ - Hawking) و(ملودينو - Melodinow)، في كتابهما الأخير التصميم العظيم، كلاماً عن الدماغ البشري، رافضين وجود أي عامل سوى قوانين الفيزياء: "تدعم التجارب الحديثة في علم الأعصاب وجهة النظر القائلة بأن الدماغ المادي يتبع قوانين العلم، وهي قوانين تُحدّد أفعالنا، وليست عاملاً خارجاً عن تلك القوانين"^(٤)، ثم استنتجاً بأن: «الإرادة [الإنسانية] مجرد وهم»^(٥).

1 - John Jascom: A Historical Interpretation of Philosophy, p255

2 - Francis Crick: The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul, p3

3 - Edward O Wilson: Consilience: The Unity of Knowledge, p132

4 - Srephen Hawking and Leonard Mlodinow: The Grand Design, p32

5 - Srephen Hawking and Leonard Mlodinow: The Grand Design, p32

يعدّ بعضهم أن شرح ذلك صعبٌ فعلياً، لكنّهم يعتقدون أن العلم التجريبي سيشرحه في النهاية. فعلى سبيل المثال، يعتقد (ريتشارد دوكينز - Richard Dickinson) أن ذلك هو أصعب لغز في علم اليوم.

ويقول في مقابلة أجراها معه (ستيف بولسو - Steve Paulson) في أكتوبر ٢٠٠٩: «الوعي هو أكبر لغز يواجهه علم الأحياء، وعلم الأعصاب، وعلم الأحياء التكاثري. فالوعي يُشكّل مشكلة كبيرة للغاية»^(١). وردّاً على السؤال: «هل لا يمكننا فهم أسّ الوعي؟»، يقول: «في رأيي، الوعي الإنساني هو مظهر عميقٌ وغامضٌ فلسفياً لنشاط الدماغ. وهو إلى حدّ ما نتاج التطور الدارويني. لكننا لا نملك حتى الآن أي فكرة حقيقية عن كيفية تطوّره، وكيف يتناسب مع الصورة الداروينية لعلم الأحياء»^(٢).

كان (كارل بوبر - Karl Popper) يعتقد أن أصل الحياة ربما يكون غير قابل للاختبار إلى الأبد، وحتى لو خلق العلماء الحياة في المختبر، فلن يتمكنوا أبداً من التأكد من أن الحياة بدأت بالفعل بهذه الطريقة^(٣). ويعتقد (بوبر - Popper)، في كتاب ألفه بالاشتراك مع (إيكلز - Eccles)، أن الروح هي أمرٌ ناشئٌ تكامليٌّ ينبع من نشاط الدماغ، ولكنه يتمتع بدرجةٍ من الاستقلالية لا تسمح له بأن يُوصَفَ بالكامل فيزيائياً وكيميائياً.^(٤)

وفي السياق نفسه، يُعدّ (آرثر بيكوك - Arthur Peacocke) الدماغ البشريّ المادّة الأكثر تعقيداً، ولا يرى في ذلك ما يُثير الدهشة من أن أنشطته لا يمكن اختزالها من حيث وصف حركات الذرّات وإطلاق الخلايا العصبية المكوّنة؛ لأنّه، مثل بعض العلماء المعاصرين الآخرين، يعتقد بأنّه عندما يتشكّل نظامٌ معقّد من أجزاء بسيطة، بخاصيّة ناشئة، فإنّه لا يمكن وصف هذه الخاصيّة الناشئة من حيث خصائص الأجزاء، لذلك لا ينبغي أن تتعجّب من أن أنشطة الدماغ لا يمكن اختزالها إلى وصف حركات الذرّات وإطلاق الخلايا العصبية المكوّنة لها.

1 - Edward O Wilson: Consilience: The Unity of Knowledge, p422

2 - Frank Miele: «Darwin's Dangerous Disciple, interview

3 - John Horgan: The End of Science, p38

4 - Hao Wang: A Logical Journey: From Gödel to Philosophy, interview

٢ - يرى عددٌ من كبار علماء العصر الحديث أنَّ الوعيَ الإنسانيَّ لا يمكن تفسيره بالعلم الحالي، ويعتقدون بوجود حدوث تطورات في العلم.

حيث يقترح (ويغنر - Wigner)، الحائز على جائزة (نوبل) في الفيزياء، استبدالَ قوانين الفيزياء بقوانين جديدة معتمدة على مفاهيم جديدة، فيما إذا أردنا وصف الكائنات الحيّة الواعية. ولمناقشة ظاهرة الحياة، ينبغي أن تتغيرَّ قوانين الفيزياء، لا أن يتغيرَّ تفسيرها فحسب^(١).

يعتقد (بنروز - Penrose)، عالم الرياضيات والفيزياء البارز المعاصر، أيضًا أنَّ العلم الحالي غير قادر على شرح الوعي، وأنَّ ثمة حاجةً إلى نشاط علمي جديد؛ حيث قال: "موقفي [عن ظاهرة الوعي] يستلزم ثورةً كبيرةً في الفيزياء... يفتقر العلم الموجود إلى شيء رئيسٍ للغاية. معرفتنا في الوقت الحاضر غير كافية، ويجب أن ترنو لفتح آفاق جديدة من العلم"^(٢).

ويرى (أندريه ليندي - Andrei Linde)، أحد أبرز علماء الكونيّات المعاصرين، أنَّ الاكتفاء بالماديّة المعيارية القياسية أمر خاطئ، ويعتقد أنَّ قضايا الوعي والحياة والموت البشري لم تُحلَّ فحسب، بل لم تُدرس وتُحلَّل بالكامل.

٣ - يرفض عددٌ من كبار علماء العصر اختزال الوعي إلى المادّة، ويعتقدون أنَّ الوعي الإنسانيَّ لن يُفسَّر علميًا أبدًا. نذكرُ هنا آراء عددٍ منهم:

يرى عددٌ من كبار علماء الفيزياء المعاصرين أنَّه لا يمكن تفسير الروح على أسس فيزيائية، دون الإشارة إلى ما وراء الطبيعة. ومن هؤلاء (ماكس بلانك - Max Planck) و(بورن - Born) و(شروندجر - Schrödinger) و(هايزنبرج - Heisenberg) فعلى سبيل المثال، يقول (نيلز بور - Niels Bohr) "ينبغي عدُّ وجود الحياة حقيقةً أوليّةً لا يمكن تفسيرها، ويجب عدّها نقطة انطلاق في علم الأحياء"^(٣).

ويقول (شروندجر) لا يمكن تفسير الدراسات الخاصة بالوعي بلغة الفيزياء؛ لأنَّ الوعي مطلقٌ

1 - John Wheeler and Wojciech, ed Zurek: Quantum Theory and Measurement, p99

2 - Karl Giberson: «The man who fell to Earth», p3441-

3 - Niels Bohr: «Light and Life» Nature, p458

أساسًا، ولا يمكن تفسيره بالرجوع إلى أي شيء آخر^(١). ويقول في موضع آخر: «لا نتوقع أن تمنحنا العلوم الطبيعية بصيرة مباشرة في طبيعة الروح»^(٢). ويقول (شرودينجر) في شرح وجهة نظره: «إن الصورة العلمية للعالم من حولنا ناقصة للغاية، مع هذه الصورة لا نحصل على كثير من المعلومات، ونضع جميع تجاربنا في نظام متقن للغاية. لكن، هذه الصورة - للأشياء التي هي قريبة حقًا من قلوبنا ومهمة حقًا بالنسبة لنا - صامتة. إنها لا تستطيع أن تخبرنا شيئًا عن الأحمر والأزرق، المر والحلو، الألم والمتعة الجسدية، ولا تعرف شيئًا عن الجميل والقيح، الخير والشر، الله والأبدية. يدعي العلم أحيانًا أنه يجيب عن الأسئلة في هذه المجالات، لكن الإجابات في بعض الأحيان تكون حمقاء لدرجة أننا لا نميل إلى أخذها على محمل الجد»^(٣).

وردًا على سؤال: «هل يمكن تفسير الوعي من حيث المادة؟»، يقول (بلانك - Planck): «لا، أنا أرى أن الوعي هو الأساس، أنا أحسب المادة منبثقة من الوعي. لا يمكننا أن نتجاوز الوعي. ما نتحدث عنه، ما نحسبه موجودًا، ما نفرضه، هو الوعي»^(٤). يرى (بول ديفيز - Paul Davies) أيضًا أن فهم طبيعة الوعي، وخصوصًا الوعي الإنساني، من أكبر التحديات التي تواجه العلم:

«أحد أكبر التحديات التي تواجه العلم بشكل عام هو فهم طبيعة الوعي، وخصوصًا الوعي الإنساني. ليس لدينا حتى الآن أي مفتاح [يقول] كيف يرتبط العقل والمادة بعضهما بالآخر، أو ما العملية التي أدت في المقام الأول إلى ظهور العقل من المادة»^(٥). يقول (روجر تريج - Roger Trigg)، أحد الفلاسفة البارزين المعاصرين: «أشك في أنك ستجد أي فهم علمي كامل للوعي أو العقل البشري. بعد كل شيء، من الذي

1 - Erwin Schrodinger: «General Scientific and Popular Papers, 334

2 - John Gotschl ed: Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of knowledge and Reality, p130

3 - E Schrodinger: Nature and the Greeks, p93

4 - Planck, Max: «The originator of quantum theory, interview

5 - Paul Davies: «Physics and the Mind of God, interview

يقوم بالإدراك؟ إنّه عقل بشريّ يقوم بعمل الإدراك. لذلك أشعر أنّ الأشخاص الذين يحاولون شرح العقل ينتهون بتقويض الركيزة التي يركّزون عليها. إنهم يشرحون - في الواقع يتجاهلون - ما يمكنهم من المشاركة في العلم... لا يمكنك الوصول إلى نفسك أبداً. لذلك لا يمكن للوعي أبداً أن يشرح الوعي، تماماً كما لا يمكن للعلم أن يفهم العلم»^(١).

يعتقد (إدوارد ويتن - Edward Witten)، أحد أبرز الفيزيائيين المعاصرين، بما يأتي: «أعتقد أنّ الوعي سيظلّ لغزاً. وأعتقد أنّ أعمال الدماغ الواعي ستصبح أكثر وضوحاً إلى حدّ كبير. سيكون علماء الأحياء، وربما الفيزيائيون، يدركون أفضل بكثير [في المستقبل] كيف يعمل الدماغ، ولكن لماذا ما نسميه الوعي يُصاحب هذه الأفعال؟ أعتقد أنّ السرّ سيبقى. من الأسهل بالنسبة لي أن أتخيل كيف نفهم الانفجار العظيم الأوّل، من أن أتخيل كيف يمكننا فهم الوعي»^(٢).

لم يجد (مايكل روس - Michael Ruse)، وهو من أشهر فلاسفة علم الأحياء المعاصرين، على الرغم من كونه داروينياً، تفسيراً علمياً لقدرة البشر على التفكير: «لماذا ينبغي أن يكون لدى عدد من الذرات القدرة على التفكير؟ لماذا ينبغي أن أكون، بينما أكتب الآن، قادراً على التأمل في ما أفعله، وأنتم، بينما تقرأون الآن، قادرون على التأمل في نقاطي، والموافقة عليها أو معارضتها؟ لا يبدو أنّ أيّ شخص، وبالتأكيد ليس ثمة دارويني، لديه إجابة عن هذا السؤال. النقطة هي أنّه لا توجد إجابة علمية»^(٣).

يرى (جيفري تشو - Geoffrey Chew)، أحد مؤسسي نظرية المصفوفة في فيزياء الجسيمات الأولية، أنّ التقدّم في التعامل مع بعض الجوانب المتطورة للفيزياء يكمن في تجاوز الفيزياء. لذلك قد يكون تعاملنا الحالي - مع بعض الجوانب المتقدمة للفيزياء - مجرد مقدّمة لوجه جديد تماماً من المساعي العقلية الإنسانية، وهو مسعى لا يقع فقط في جانب وراء الفيزياء، بل لا يمكن وصفه بأنّه علمي^(٤).

1 - R Stannard: Science and Wonders, p104- 105

2 - John Horgan: «World's smartest physicist believes consciousness will remain unsolvable, p 38

3 - Michael Ruse: Can a Darwinian be a Christian?, p73

4 - Linda j Hayes: «Understanding Mysticism, p 593

يقول (جورج إليس - George Ellis)، أيضاً، عالم الكونيات البارز المعاصر: «وخلافاً لبعض الادعاءات المبالغ فيها بأن الوعي قد فُسر، أو أن مسألة الوعي ليست صعبة، فإنه ليس لدينا أي فكرة عن كيفية ظهور الوعي. [وبالمثل]، على الرغم من الأبحاث الكثيرة في المستلزمات العصبية للوعي، فإننا لا نعرف حتى كيف نطرح الأسئلة الصحيحة عن (الكواليا) التأثيرات الحسية. ليس لدينا نقطة بداية لمثل هذا النهج. ينبغي أن ندرك أن علماء الأعصاب والفلاسفة [أحياناً] يُقدّمون ادعاءات أكثر مما يجري إثباته أو فهمه»^(١). وأيضاً فإن «فكرة الروح صالحة بالقدر نفسه مثل أي مفهوم آخر يُعبر عن الجوانب الكلية للطريقة التي يتجسّد بها العقل في الجسد»^(٢).

ويرى (ويلدر بنفيلد - Penfield Wilder)، من أكبر جراحي الدماغ المعاصرين، أيضاً: «بما أنني أرى أنه من المؤكّد أنه سيكون من المستحيل دائماً تفسير العقل على أساس النشاط العصبي داخل الدماغ، وبما أنني أرى أن العقل ينمو وينضج بشكل مستقلّ طوال حياة الشخص كأنه عنصر مستمرّ، وبما أن الدماغ هنا - كجهاز حاسوب - ينبغي برمجته وتشغيله بواسطة عاملٍ لديه فهم مستقلّ، فأنا مضطّرّ لاختيار هذا الرأي بأن وجودنا ينبغي أن يُفسّر على أساس عنصرين رئيسيين... العقل والدماغ، اللذين يُشكّلان نصّفين مستقلّين»^(٣).

كتب (بنفيلد)، الذي أجرى أكثر من ألف عملية جراحية في الدماغ على مرضى الصرع، في الثمانين من عمره، كتاباً مهماً بعنوان «سرّ العقل» (The Mystery of Mind)، وقال فيه: «إن طبيعة العقل تمثّل قضية أساس، ربّما هي الأصعب والأهم بين جميع القضايا. بالنسبة لي شخصياً، بعد حياة مهنية متخصصة في محاولة اكتشاف كيف يوضّح الدماغ عمل العقل، فقد أدهشني الآن أن أكتشف أن افتراض الازدواجية (الذي يشير إلى وجود روح غير مادية) يبدو أكثر معقوليّة بين التفسيرين المقدّمين، فكم هو مدهش أن نكتشف أن العالم، أيضاً، يمكن أن يؤمن بشكل مشروع بوجود الروح»^(٤).

1 - Gregg Caruso ed: Science and Religion, p63

2 - Gregg Caruso ed: Science and Religion, p63

3 - T D Singh & Ravi Gomatam eds: Synthesis of Science and Religion, p18

4 - Wilder Penfield: The Mystery of the Mind, p85

وقد غيرَ (بنيامين ليبت - Benjamin Libet)، من الباحثينَ في مجالِ الوعيِ الإنسانيِّ، رأيهَ لاحقاً، وهو الذي أدَّت تجاربُه في الثمانيناتِ من القرنِ الماضي إلى ازدهارِ التفسيرِ الماديِّ للوعي، وفي مقال نُشرَ عامَ ١٩٩٩ م في مجلةِ الدراساتِ حولِ الوعي، أشارَ إلى أنَّه: «ليس من الضروريِّ أن نعدَّ أنفسنا آلاتٍ يتحكَّم في سلوكِها بالكاملِ بواسطةِ قوانينٍ فيزيائيةٍ معروفةٍ»^(١).

قالَ (ليبت) في كتاب نُشرَ عامَ ٢٠٠٥ م: «بصفتي عالمَ أعصاب، بحثتُ في هذه القضايا لأكثرَ من ثلاثينَ عاماً، يمكنني القولُ إنَّ الظواهرَ الذهنيَّةَ لا يمكنُ التنبؤُ بها من خلالِ معرفةِ الأعصاب. وهذا يتناقضُ مع وجهاتِ نظري السابقة، باعتباري عالماً شاباً، عندما كنتُ أوَّماً بالماديَّةِ الجُزميَّة. كان هذا قبل أن أبلغَ الأربعينَ من عمري، وقد بدأتُ بحثي في العمليَّاتِ الدماغيةِ في التجربةِ الواعية. لا يوجدُ ضمانٌ بأنَّ ظاهرةَ الوعي وما يرافقُها قابلةٌ للتفسيرِ بناءً على الفيزياءِ المعروفةِ حالياً. في الواقع، الظواهرُ الذهنيَّةُ الواعيةُ لا يمكنُ اختزالُها أو تفسيرُها استناداً إلى معرفةِ نشاطِ الخلايا العصبيةِ»^(٢).

وأيضاً: «ثمةُ إمكانيةٌ بالآ يكونُ لبعضِ الظواهرِ الذهنيَّةِ أساسٌ عصبيٌّ مباشرٌ... ومن الممكنِ، أيضاً، ألا تتبَّع الإرادةُ الواعيةُ القوانينَ الطبيعيَّةَ للعالمِ الفيزيائيِّ»^(٣).
د. أخيراً، يعتقدُ بعضُ النُخبِ العلميَّةِ أنَّ الوعيَ البشريَّ ليسَ مادياً فقط، بل يروُّهُ أيضاً إلهياً في مرحلةٍ معيَّنة من الحياةِ الجُنيَّةِ.

على سبيلِ المثال، يقولُ (جون إكلز - John Eccles)، عالمُ الأحياءِ المعاصرُ الحائِزُ على جائزةِ (نوبل) في الطبِّ: «بما أنَّ إجاباتِ الماديِّينَ لا تستطيعُ تفسيرَ أُحاديةِ تجربَاتنا وتميُّزها، أجدُ نفسي مضطراً لأن أنسبَ هذه الوحدةَ للنفسِ أو الروحِ بوصفها خلقاً معنويَّةً فوقَ طبيعيَّة. والتفسيرُ اللاهوتيُّ لذلك، أنَّ كلَّ روحٍ هي حقيقةٌ إلهيَّةٌ جديدةٌ تُنزَلُ وتُفاضُ على الجنينِ في مرحلةٍ ما بينِ التخصيبِ والولادة، ويحوِّزُ هذا الاستنتاجُ على أهميَّةٍ لاهوتيَّةٍ عظيمةٍ؛ فهو يُعزِّزُ بقوةٍ إيماننا

1 - Creation and the World of S Libet, Benjamin: «Do we have free will?», p 56- 57

2 - Creation and the World of S Libet, Benjamin: «Do we have free will?», p 27

3 - Creation and the World of S Libet, Benjamin: «Do we have free will?», p184

بالروح الإنسانية وأصلها الإعجازي ضمن الخلقة الإلهية^(١).
كان (إكلز) يعتقد أنه يمكن للتطور أن يفسر الدماغ، لكنه يرى أن الوعي والفكر لا يمكن تفسيرهما إلا بأمر أسمى.

قبل عدة سنوات، اختتم عالم الأعصاب الأسترالي المعروف السير (جون إكلز) محاضرته في (هارفارد) عن تنظيم الدماغ بالاعتراف: «رغم أن التطور يمكنه تفسير الدماغ، لكن لا يمكنه تفسير العقل ومقدرته الغامضة على الوعي والفكر؛ ثمة حاجة لأمر أسمى يمكنه شرح ذلك»^(٢). يرى (إكلز) أن الوعي (الروح) هو فيض إلهي خاص.

«ثمة سر رئيس في وجودي الشخصي يتجاوز التفسير البيولوجي لجسدي وداخلي؛ وبالطبع، هذا الاعتقاد يتماشى مع فكرة الروح الدينية وخلقها الخاص من قبل الله»^(٣).

يرى (إكلز) أن الروح هي فيض إلهي على كل إنسان، وهذا الرأي كان سائداً بين العلماء والفلاسفة المسلمين. وكما قال (مطهري) فيما يتعلق بالحياة: «إن منطق القرآن يقوم على أساس أن الحياة على الإطلاق هي فيض عال وأعلى من أفق الجسم المحسوس... المادة المحسوسة في ذاتها تفتقر إلى الحياة، والحياة هي فيض ونور يجب أن يفيض من مصدر أعلى»^(٤).

يطابق (إكلز) العقل الواعي مع الروح: «علينا أن نفهم أننا كائنات روحية بأرواح موجودة في عالم معنوي [غير مادي]، ونحن كذلك كائنات مادية، بأجساد وأدمغة موجودة في عالم مادي»^(٥). ويقول (إكلز) في كتاب آخر:

«أعتقد أن ثمة سرا رئيسا في تجربتي يتجاوز التفسير البيولوجي لتكوين جسدي، بما في ذلك دماغي... لا أستطيع أن أصدق أن هذه الهدية الرائعة، وهي وجود واع، ليس لها مستقبل آخر، [أي] استحالة وجود موجود آخر في ظل ظروف غير قابلة للتصور»^(٦).

1 - John Eccles: . Evolution of the Brain: Creation of the Self, London, p 249

2 - Jerry Bergman: «John C. Eccles, Nobel laureate and Darwin doubter, p85

3 - D Brian: The Voices of Genius: Conversations with Nobel Scientists and Other Luminaries, p371

٤ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار [المجموعة الكاملة]، ج ١٣، ص ٧٨.

5 - John Eccles: Evolution of the Brain: Creation of the Self, p253

6 - John Eccles C: Facing Reality, p83

يعتقد (موريس ويلكينز - Maurice Wilkin)، الحائز على جائزة (نوبل) في الطب، أنه لا يمكن تفسير الحياة بأكملها بنظرة ميكانيكية:

«أنا لا أتفق مع المتخصصين في علم الأحياء الجزيئي الذين يعتقدون أنه يمكن تفسير الحياة بأكملها فقط من حيث علم الأحياء الجزيئي؛ في رأيي، هذا التفكير الميكانيكي ساذج»^(١).

ويقول (نوبل موت - Neville Mott)، الفيزيائي الحائز على جائزة (نوبل) في الفيزياء أيضاً:

«أعتقد أيضاً أنه لا العلوم الفيزيائية ولا علم النفس تستطيع أن تفسر الوعي البشري. إذاً، بالنسبة لي، الوعي الإنساني يتجاوز العلم، وهنا أرى العلاقة بين الله والإنسان»^(٢).

ويرى (جورج والد - George Wald)، الحائز على جائزة (نوبل) في الطب، الذي كان ملحدًا في البداية ثم أصبح مسيحيًا، أن الوعي أكثر تجذرًا من المادة، وأن الله قد ضمن ظهور الحياة من خلال تنظيم دقيق.

ويقول: «أنا أعلم أنني أرى، ولكن هل يرى الضفدع؟ هل يُبدي ردّة فعل تجاه الضوء؟ هل يعلم الضفدع أنه يظهر ردّة فعل تجاه الضوء؟... الآن، العضلة هي: بصفتي عالمًا، لا أستطيع أن أفعل أي شيء للإجابة عن هذا السؤال».

فضلاً عن ذلك، فإنّ الذهن غير قابل للتحديد المكانيّ فحسب، بل ليس له مكان أصلاً. إنّه ليس شيئاً في الفضاء والزمان، وليس قابلاً للقياس؛ وبالتالي، كما ذكر في بداية هذه المقالة، فإنّه غير قابل للفهم باعتباره علماً^(٣).

عدّ بعض العلماء أنّ الدماغ والذهن مختلفان عن بعضهما الآخر، وأنّ العلاقة بينهما تُشبه العلاقة بين الحاسوب والمُشغّل (المبرمج) للحاسوب.

على سبيل المثال، عدّ (كورت جودل - Kurt Godel)، عالم المنطق المجري البارز، أنّ الدماغ آلة حاسبة متّصلة بالروح^(٤).

أخيراً، اعتقد (باولي - Pauli)، الفيزيائي الحائز على جائزة (نوبل)، في سنواته الأخيرة، أنّ

1 - T D Singh & Ravi Gomatam eds: Synthesis of Science and Religion, p33

2 - Neville Mott: Can Scientists Believe, p8

3 - T D Singh & Ravi Gomatam eds: Synthesis of Science and Religion, p1718-

4 - Hao Wang: A Logical Journey: From Gödel to Philosophy, p189

المادة والذهن وجهان متكاملان لحقيقة واحدة:

”بالنسبة لنا... يبدو أن الرأيَ المقبولَ الوحيدَ هو الذي يقبلُ أن جانبي الواقع - النوعي والكمي، المادي والنفسي - متوافقان مع بعضهما الآخر، ويقبل كلاهما في وقت واحد. الأكثر إرضاءً هو عدُّ الفيزياء والنفس (أي المادة والذهن) وجهين متكاملين لحقيقة واحدة“^(١).

خاتمة

باختصار، يمكن تلخيص آراء علماء الغرب المعاصرين حول الوعي على النحو الآتي:

١. يعتقد عددٌ كبيرٌ منهم أن الوعي قابلٌ للتفسير بناءً على العلم الحالي، أي إنه قابلٌ للتبديل إلى المادة.

٢. يرى عددٌ من الباحثين أن الوعي أو الذهن أو الروح مادي، ولكن العلم اليوم لا يستطيع تفسير ذلك. ومن هؤلاء من يقول إن العلم في المستقبل سيفسر ذلك. وبعض آخر، مثل (بوبر)، يعدُّ الوعي نظاماً مادياً معقداً، ويعتقد أن الأنظمة المعقدة لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى أجزائها.

٣. يرى عددٌ من أبرز علماء العلم أن الوعي ليس مادياً، وأنه لا يمكن تفسيره أبداً عن طريق العلم التجريبي. ومن هؤلاء من يعدُّه فيضاً إلهياً خاصاً في مرحلة ما من مراحل التكوّن الجنيني. وبعضهم يقول إن العالم مهيأٌ بحيث يظهر الروح غير المادي في وقت ما.

٤. يرى بعضهم مثل (باولي)، أن الذهن والدماغ هما وجهان متكاملان لحقيقة واحدة (الإنسان).

٥. يعتقد بعض آخر أن العلاقة بين الذهن والدماغ هي علاقةٌ مُشغَل الحاسوب بالحاسوب نفسه.

وهكذا نرى أنه - على عكس العرف السائد في أوساطنا العلميّة وحتى في الغرب - فإن عدداً

1 - T D Singh & Ravi Gomatam eds: Synthesis of Science and Religion, p20

من أبرز علماء العصر الحديث، لا يرون تفسير الوعي بالرجوع إلى العلوم التجريبية ممكناً لأسباب مختلفة.

كما أنَّ ثمة تقارباً بين رأي بعضهم مع النظرة القرآنية والفلاسفة المسلمين بشأن عدم مادية الروح أو الذهن أو الوعي.

ومن الضروري أن تتعرف كليات علم الأحياء والعلوم المعرفية والفيزياء في بلادنا على حجج هؤلاء النخب، وألا تكون تابعة للأنماط السائدة والرائجة فقط.

قائمة المصادر المراجع

- ابن سينا: روانشناسی شفا [علم النفس من كتاب الشفاء]، بإشراف أكبر دانا سرشت، طهران، أمير كبير، ١٩٨٤.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، بإشراف حسن ملكشاهي، طهران، سروش، ٢٠١١.
- مرتضى مطهری: مجموعه آثار [المجموعة الكاملة]، ج ١٣، طهران، منشورات صدرا، ١٩٩٥
- مرتضى مطهری: المعاد، طهران، المؤسسة العلمية والثقافية للأستاذ الشهيد مرتضى مطهری، ٢٠٠٧
- محمد بن إبراهيم ملا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مج ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١
- محمد بن إبراهيم ملا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مج ٩، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٨١
- محمد حسين واثقي راد: دلائل تجرّد الروح، فصلية المفيد، العدد ٤٧.

المراجع الأجنبية:

- Jerry Bergman. «John C. Eccles, Nobel laureate and Darwin doubter» Journal of Creation, 24(2), 2010
- Niels Bohr. "Light and Life" Nature, Vol. 131, 1933
- D Brian. The Voices of Genius: Conversations with Nobel Scientists and Other Luminaries, New York: Perseus Publishing, 1995
- Gregg Caruso ed. Science and Religion; Automatic Press, 2014
- Francis Crick. The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul, New York: Charles Scribner's Sons, 1994
- Paul Davies. "Physics and the Mind of God: The Templeton Prize Address": <https://www.firstthings.com/article/1995003-/08/physics-and-the-mind-of->

god-the-templeton- prize-address-24

- John Eccles. Evolution of the Brain: Creation of the Self, London: Taylor & Francis, 2005 - - -- John Eccles C. Facing Reality, New York: Springer-Verlag, 1970
- Karl Giberson. "The man who fell to Earth", Interview with Sir Roger Penrose, Science & Spirit, 2003
- John Gotschl ed. Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of knowledge and Reality, Berlin/Heidelberg, Springer Science+ Business Media, B.V, 1992
- Srephen Hawking and Leonard Mlodinow. The Grand Design, New York: Bentam Books, 2010
- Linda j Hayes. "Understanding Mysticism", The Psychological Record, 1997, 47.
- John Horgan. The End of Science, New York: Little, Brown and Company, 1997
- John Horgan. "World's smartest physicist believes consciousness will remain unsolvable", Scientific American, 2016
- John Jascom. A Historical Interpretation of Philosophy, Kessinger Publishing, 2010
- Arther Peacocke. Creation and the World of Science, Oxford: Oxford University Press, 2004, 3.
- Creation and the World of S Libet, Benjamin, "Do we have free will?", Journal of Consciousness Studies, 1999, Vol. 6, No.89-.
- Benjamin Libet. Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005
- Frank Miele. "Darwin's Dangerous Disciple, An Interview with Richard Dawkins: https://sceptsis.net/eng/articles/id_3.php, 2005
- Neville Mott. Can Scientists Believe, London: James & James Science Publishers

Ltd, 1991

- Wilder Penfield. The Mystery of the Mind, Princeton: Princeton University Press, 1975
- Planck, Max. "The originator of quantum theory", The Observer, London: January, 1931, 25
- 2002
- Michael Ruse. Can a Darwinian be a Christian?, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Erwin Schrodinger. "General Scientific and Popular Papers", in Collected Papers, Vol., 1984, 4 Austrian Academy of Sciences.
- E Schrodinger. Nature and the Greeks, Cambridge: Cambridge University Press, 1954
- T D Singh & Ravi Gomatam eds. Synthesis of Science and Religion. Bombay: The Bhaktivedanta Institute, 1987
- R Stannard. Science and Wonders, London: Faber & Faber, 1996
- Henry, P Stapp. Quantum Theory and Free Will, New York: Springer, 2017
- Roger Trigg. "The Religious Roots of Science", lecture at the Faraday Institute for Science and Religion: http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/CIS/trigg_lecture.pdf, 2007
- Abraham Varghese ed. Intellectuals Speak out about God: A Handbook for the Christian Student in a Secular Society, Washington: Regnery Publishing, 1984
- John Wheeler and Wojciech, ed Zurek. Quantum Theory and Measurement. Princeton: Princeton University Press, 1983
- Edward O Wilson. Consilience: The Unity of Knowledge, New York: Vintage Books. -Frankenberry, 1998

- K Nancy. The Faiths of Scientists in Their Own Words, Princeton: Princeton University Press, 2008
- Hao Wang. A Logical Journey: From Gödel to Philosophy, Cambridge: The MIT Press -Wong,1999
- J.H. Michael. Ricoeur and the Third Discourse of the Person: From Philosophy and Neuroscience to Psychiatry and Theology, Lanham: Rowman & Littlefield, 2018

«العلم في إطار الدين» -آراء وملاحظات عن ديننة العلوم-

مراجعة: نبيل علي صالح^(١)

■ ملخص

كتاب «العلم في إطار الدين» هو عبارة عن مجموعة من الدراسات والبحوث التي كتبها عدد من المفكرين البارزين عن موضوع «ديننة العلوم» أو ما يُعرف بـ «العلم الديني». يتناول الكتاب بشكل عميق طبيعة العلاقة القائمة بين العلم والدين، ويسعى إلى تحليل إمكانية وجود علم منبثق من الرؤية الدينية، خاصة في المجتمعات الإسلامية. يحاول المؤلف هذا الكتاب تقديم تأطير معرفي جديد عن طبيعة العلاقة الملتبسة بين العلم والدين، وإعادة ضبط مساراتها وسبلها؛ إذ لطالما كانت تلك العلاقة مشوبة بكثير من القراءات والاجتهادات والرؤى المغالية والمتطرفة في وعيها، وتحليلها لقضية العلم والدين والعلاقة بينهما، الأمر الذي أنتج لنا -في واقع الفكر والوعي البشري- شبهات وأضاليل ومؤاخذات كثيرة عن الدين ذاته (وليس فقط عن طبيعة العلم)، تحولت مع الزمن لدى بعض الناس إلى ما يشبه الاعتقادات والقناعات الراسخة، بعيداً عن معاني الدين والعقلانية والاعتدال والوسطية التي عُرف بها الدين الإسلامي.

يقدم الكتاب عموماً رؤية نقدية عميقة لطبيعة تلك العلاقة التي تحكم العلم والدين في سياق رؤية الفكر الإسلامي المعاصر، كما يناقش ظاهرة «ديننة العلوم»، أو محاولة أسلمة المعرفة العلمية الحديثة، بالاستناد إلى منظور متعدد التخصصات والاهتمامات المعرفية، ويشارك في المعالجة مجموعة من الباحثين المتخصصين ممن يحاولون طرح تحليلاتهم للعلاقة المعقدة بين المنهج العلمي والفهم الديني.

الكلمات المفتاحية: الدين، العلم، العلم الديني، ديننة العلوم.

بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: «العلم في إطار الدين.. آراء وملاحظات حول ديانة العلوم».

اسم الكاتب: جمع من أبرز المفكرين.

إعداد: حميد رضا الحسني، مهدي علي بور، محمد تقي موحد الأبطحي.

ترجمة: عبد الكريم الجنابي.

الناشر: مركز المصطفى عليه السلام العالمي للترجمة والنشر، قم/إيران، الطبعة الأولى، عام ١٤٣١هـ.

عدد صفحات الكتاب: ٢٥٠ صفحة مع فهرس المصادر والموضوعات.

يُقسَّم الكتابُ إلى عدّة أقسام رئيسة، ويتناول كل قسم زاويةً مختلفة من زوايا موضوع العلم في إطار المعرفة الدينية.. وهذه الأقسام تأتي بوصفها محاورَ بحثية كتبها مجموعة مفكرين مختصين في علوم المعرفة العلمية والدينية، قاموا بمعالجة قضية العلم والدين، وفقاً للمحاور الآتية:

المحور الأول: الرؤية الكونية الإسلامية والعلم الحديث

د. حسين نصر

يؤكد الكاتبُ في هذا المحور على أنّه من الضروريّ دراسة العلم الحديث قبل أيّ شيء آخر، ومطالعة رأي الإسلام فيه بشكل كامل، ولا يقصد الكاتب بهذا الرأي «مَن يدّعي الإسلاميّة على أساس تلفيق المعاني الظاهريّة لبعض الآيات القرآنيّة مع جميع أنواع المفاهيم والمصطلحات المصدرة من الغرب الحديث، وإنّما الرأي الناشئ من السُنّة الفكريّة للإسلام الذي يشمل جميع أقسامها، والذي لا يجري استنتاجه من خلال الفرق الكلاميّة والفقهيّة، وإنّما من خلال السُنّة

وأبعادها الأعم^(١).

وفي عنوان فرعي آخر هو (نقد العلم الحديث)، يرى الكاتب أن العلم الغربي الحديث يقوم على رؤية فلسفية وقيمية حسية تتعارض مع الرؤية الإسلامية القائمة على التكامل بين الروحي والمادي. فالغرب يفصل -في فلسفته العلمية- بين العلم والأخلاق، ويعتمد على النزعة المادية البحتة دونما أي اعتبار للمبادئ الروحية، ما يجعله غير منسجم مع المبادئ الدينية..

وفي نقد شديد للعلم الغربي يرى المؤلف (حسين نصر) أن العلم الحديث وقع في فخ المادية (Materialism)؛ حيث أصبح يفسر الكون دون الحاجة إلى الخالق.. كما أن فصل العلم عن الدين في الثقافة الغربية أدى إلى تفجر كثير من المشكلات والأزمات الوجودية والخلقية، خاصة على صعيد النظام القيمي المعياري؛ حيث يحلل لنا الكاتب الكيفية التي تشكلت فيها أساسات المنظومة القيمية للعلم الحديث، التي تختلف جوهرياً وفي العمق عن الرؤية الإسلامية عن العلم والحياة^(٢)..

ويحذر الكاتب (حسين نصر) في عنوان آخر من بحثه (توريد العلم الغربي)، من اعتناق الرؤية المعرفية الغربية عن موضوع العلم من دون تدقيق في مبانيها وخلفياتها، أي من دون الارتكاز على رؤية نقدية لها، مؤكداً على أن هذا التبني (الأعمى) سيفضي لا محالة إلى الانسياق والتبعية الثقافية والعلمية للغرب، والخضوع لفلسفته ورؤيته الكونية في كل ما يتعلق بالوجود والحياة والإنسان، وهي رؤية مناقضة للرؤية الكونية الدينية بطبيعة الحال.

ويشير الكاتب هنا إلى ضرورة تطوير علم إسلامي أصيل، لا يتناقض مع الرؤية الدينية بل يعكس روحية القيم والمبادئ الدينية.. ومن تلك الخطوات يقترح^(٣):

١. إعادة اكتشاف الرؤية الكونية الإسلامية وتدوينها بلغة العالم المعاصر، مع ضرورة

الالتفات إلى النظرة العبادية للعلم والتقنية الحديثة.

٢. دراسة المصادر الإسلامية التقليدية (القرآن، الحديث، التراث العلمي الإسلامي).

٣. تعلم وتعليم العلوم الحديثة مع الحفاظ على الهوية الإسلامية.

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٢٥.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٢٩-٣١.

٣ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٣٢ وما بعدها.

٤ . إحياء العلوم الإسلامية التقليدية مثل الطب الإسلامي، واستعادة المنهجية العلمية الإسلامية التاريخية.

٥ . التوفيق بين العلم والأخلاق؛ بحيث يكون العلم منسجماً مع القيم الدينية ومتأطراً بها، ومتحرراً في سياق معاييرها ومجمل ضوابطها الروحية الخلقية.

٦ . ضرورة تطوير خُلُقَات علمية مستمدة من المبادئ الروحية الدينية.

وعن التقنية يبين الكاتب «أنها قضية مهمة ترتبط بمواضيع فلسفية، ونفسية، واجتماعية واقتصادية.. ومن الضروري تقويمها في نتائجها الحديثة، ودراسة مدى تناسبها مع أقل الأضرار التي قد تخلفها في البيئة الإسلامية...»^(١).

المحور الثاني: نظرية العلم الديني حسب تقييم معادلات العلم والدين علي شاهرودي عابدي

يستعرض كاتب هذا المحور المعادلات الفكرية والعملية القائمة بين العلم والدين، ويقوم بتحليلها وتقويمها لأجل تفسير العلم الديني، معتبراً أن «قانون تلازم العقل والشرع -المطروح في علم الكلام القديم والجديد، وكذا في نظرية الاجتهاد- هو الركيزة الأساس لهذه المعادلات؛ محاولاً الإجابة عن أسئلة عدة تتعلق بالمعنى المقصود من الدين في علاقة العلم والدين، والمعنى المقصود من العلم، والكيفية التي يمتد من خلالها الاجتهاد إلى جهاز المعرفة البشرية ليقوم باستنباط المعارف والتفاسير الدينية من داخله...»^(٢).

وينظر الكاتب إلى ماهية الدين نظرة معمقة فهو «يُعتبر بحسب مقتضيات العقل النظري والعقل العملي، مجموعة أصول الإيمان وقوانين العمل في منطقة الاختيار. ومن هنا، فإن نظام الأصول والقوانين هذا يقرره الله، ويبلغه الموجودات المختارة عن طريق نوابه المعايير والمعصومين في النظام الأمثل.. وبعد إبلاغه وعرضه على الناس، ينتقل إلى إدراكاتهم بطريقتين، عمومي واكتسابي...»^(٣).

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول ديانة العلوم، ص ٤٢.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول ديانة العلوم، ص ٤٨.

٣ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول ديانة العلوم، ص ٥٦-٦٢.

وأما مفهوم العلم الديني، فيعرّفه الكاتب على أساس أنه العلم الذي يستند إلى المصادر الدينية (القرآن والسنة)، ويستفيد من العقل والاجتهاد، وينقسم إلى:

١. العلم الديني الخاص: وهو العلم الذي يتكفل الدين بتعليمه وتطبيقه مباشرة، مثل الفقه والعقيدة.

٢. العلم الديني العام: وهو العلم الذي يمكن استنباطه من النصوص الدينية، مثل بعض جوانب الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

وأما الاجتهاد باعتباره أداة ومقوماً للعلم الديني، يؤكد الكاتب أن الاجتهاد هو الطريق الأساس لاستنباط العلم الديني؛ حيث يجري تحليل النصوص الدينية ومصادرها، وإعادة قراءتها ومراجعتها وفق منهجية واضحة، مع ضرورة البحث في الأسانيد وغيرها من الآليات البحث المعروفة وصولاً لمرحلة الاستنباط^(١). وعن الإمكانية في العلم الديني، يقدم الكاتب براهين على هذه الإمكانية في وجود علم ديني، يتركز على الدين الذي يخترن في داخله رؤية عميقة شاملة للوجود والحياة، يمكن أن تشمل جميع مجالات العلم والمعرفة العقلية والعلمية... وفي مراجعة نقدية لرأي (الدكتور مهدي كلشني) بخصوص تحليلاته عن موضوع العلم الديني، التي يُعتقد فيها بإمكانية العلم الديني ومطلوبيته في مقتضيات العلم المادي؛ حيث ينتقد الكاتب إصرار (كلشني) على قناعته في أن تاريخ العلم برهن على وجود تدخل للعقائد الدينية والفلسفية اقتراحاً، وتقويماً، وتفسيراً لنظريات علمية.. ورأي (كلشني) هذا، يأتي من دون أن يوضح الكيفية والآلية لهذا التدخل.. "والنكته المهمة هنا أن مجرد إثبات الاستفادة من العقائد الدينية والفلسفية في الفعاليات العلمية، لا يمكن أن يكون دليلاً على كون الاستفادة منها جائزة. وعلى هذا الأساس، فإن البحث الأكثر أهمية هو هل أن تدخل العقائد الدينية والفلسفية في الفعاليات العلمية يجري بشكل جائز؟....."^(٢).

المحور الثالث: النموذج التأسيسي للعلم الديني

خسرو باقري

يقدم «د. خسرو باقري» رؤيته لإشكالية العلم الديني في كتابه «هوية العلم الديني، نظرة

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٧٠ وما بعدها.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ١٠٢ وما بعدها.

معرفية إلى علاقة الدين بالعلوم الإنسانية»، الذي يعتبر فيه أن البحث في مجال العلم الديني يثير تحديات من جهة أن نشوء العلوم التجريبية وظهورها المعاصرة كان جواً غير ديني وأحياناً مضاداً للدين؛ حيث «إن الدين يتضمن حقائق الوجود كلها، وإجابات عن جميع الحاجات البشرية، وتبين القوانين الثابتة التي تبحث عنها العلوم المختلفة.. وطبقاً لهذه النظرية فجميع الحقائق والأمور العلمية التي تعم الجزئيات والكمالات، إما أن تكون قد بُينت بصورة صريحة في النصوص الدينية، وإما اقتصر البيان فيها على الأصول والكمالات، وينبغي استخدام العقل لاستخراج الجزئيات من رحم هذه الكمالات...»^(١). وبالتالي، إن تفسير النصوص وتأويلها يجري من خلال العقل، وهذا ما يُسمى بالهرمنوطيقا (علم كيفية تفسير النصوص). ويوضح الكاتب رأيه في عدد من القضايا المتعلقة بالعلم الديني في هويته ومعناه، مُعتبراً أن الاتجاه التأسيسي هو النموذج للعلم الديني الذي يجب أن ينشأ - في هذا الاتجاه كأي جهد علمي آخر - «في ضوء القدرة الإلهامية لخلفياته الخاصة من جهة، وفي صراع الجهد التجريبي من جهة أخرى.. مع وجود قابلية للنقض طبعاً في النموذج التأسيسي للعلم الديني»^(٢).

المحور الرابع: الميول وتقييم دينية العلوم سعيد زيبا كلام

يتحدث الكاتب عن دور الميول الخاصة في عملية تقويم مسألة دينية العلوم البشرية، ويعتبر أن أغلب المواقف والتفسيرات (المقدمة باعتبارها وجهات نظر عن دور الدين في صناعة العلوم..) مصبغة بصبغة واحدة ناجمة عن الهيمنة الفلسفية.. ويستهدف الكاتب في بحثه هذا، دراسة ميادين مختلفة من العلوم وتحليلها وإعادة تقويمها، ليتضح «مدى حاجتها للتقييم وبعض ميول الناس، ومدى وجود إمكانية لدى التعاليم الدينية للعب دور تقويمي في أهم نقاط العلوم الطبيعية وتركيباتها الاجتماعية-الإنسانية حساسية... على هذا الأساس، يناقش الكاتب دور العقائد الثقافية في تحديد العوامل المؤثرة في الظواهر الطبيعية معتبراً أن حضور العقائد الثقافية في مجال جميع العلوم التجريبية في مرحلتها التقييمية

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينية العلوم، ص ١٠٦ وما بعدها.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينية العلوم، ص ١١٧.

والجنيّة، هو حضور جادّ وحاسم..»^(١).

وأما عن دور الميول والطموحات في اختبار النظريات، فيعتبر الكاتب أنّه «يمكن لأيّ مجموعة وحيدة من ميول وطموحات إنسان أو مجموعة من الناس، أن تؤدي إلى اتخاذ قرار وانتخاب خاص، وأنّ الملاحظات النفعيّة - التي اتضح تبعيّتها لميولنا وطموحاتنا - يمكنها نظراً لكثرة وعدم إمكان إحصاء ميولنا وطموحاتنا، أن تكون كثيرة وغير محدودة.. وأنّ الذي يقوم الملاحظات النفعيّة ويقدرها، هو ميولنا وطموحاتنا، وبما أنّه لا يمكن إحصاء هذه الميول والطموحات، فلا يمكن تحديد تلك الملاحظات وتعيينها...»^(٢).

وفي حديثه عن القيم الدينيّة ورؤاها باعتبارها أركاناً للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فيبين لنا الكاتب «أنّ جميع التنظيرات الجزئيّة والرئيسية في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تركز على ركنين رئيسيين في تحليلها النهائي: أحدهما ماهيّة الإنسان، والآخر ماهيّة سعادة الإنسان وكماله...»^(٣). ويؤكد الكاتب في نهاية بحثه على أنّ «الميول والطموحات البنيويّة الفرديّة والاجتماعيّة هي التي قوّمت العلوم المختلفة وأسستها. والمعوقات التي يطرحها أكثر الجامعيين وبعض الحوزويّين - باعتبارها موانع لحضور الدين في ميدان وحقل العلوم - لها جذورٌ في أيديولوجيّة العلوم، وهي وليدة أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وينبغي أن لا تقتف هذه الأيديولوجيّة مانعاً بوجه جهود علماء فكر الوحي - في مواجهة علماء فكر الحداثة العلمانيّة - في هذه الدائرة الضروريّة»^(٤).

المحور الخامس: العلم الديني أداة تطبيق الإسلام في العمل الاجتماعي السيد مهدي ميرباقری

جاء هذا القسم من الكتاب على شكل حوار أجراه مُعدّ الكتاب مع (السيد مهدي ميرباقری)، وتضمّن مجموعة أسئلة عن أهميّة العلم الدينيّ باعتباره وسيلةً من وسائل تركيز عمليّة تطبيق

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينيّة العلوم، ص ١٢٤-١٢٨.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينيّة العلوم، ص ١٣٢.

٣ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينيّة العلوم، ص ١٣٧ وما بعدها.

٤ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينيّة العلوم، ص ١٤٤.

مقاصد الإسلام في الأعمال الاجتماعية، إثباتاً للدور الفعال للدين في مختلف ميدان الحياة الاجتماعية العملية؛ حيث يؤكد (السيد مهدي) أن تحقيق هذه الغاية في حضور الدين ودوره الفعال في ميدان الحياة الاجتماعية «يتطلب وجود علم ديني، وتطبيق الإسلام يحتاج إلى مفاهيم تطبيقية؛ لأنّ مثل هذه المفاهيم التطبيقية تعدّ طريقاً لتحقيق الدين في الواقع الاجتماعي، وهذا يفرض أن يكون لها نوع من الارتباط المنطقي مع الدين. فهذه الضرورة أرغمتنا على السعي لإنتاج علم ديني؛ كي نستطيع أن نصل إلى التطبيق الحقيقي للدين في المجتمع، وإيصال الحضارة الإسلامية إلى منصّة الظهور على أساسه...»^(١). وفي عودة للتاريخ الإسلامي أو عصر الحضارة الإسلامية، يشير الكاتب إلى أنّه لم يكن لدينا علم ديني وإسلامي؛ «لأنّه لم يثبت ارتباط منطقي بين فيما بين الدين والعلم في تلك المرحلة. ولكن هذا لا يمثل ارتباطاً منطقياً بين العلم والدين. لذا، لا نرى العلم الذي أنتجوه أو اتسع من خلالهم علماً دينياً، إلى درجة أنني أعتقد بعدم وجود فلسفة إسلامية بمفهومها الدقيق؛ لأن هذه الفلسفة ليست إسلامية من ناحية المفاهيم والمبادئ والمنهج...»^(٢).

ومن أجل إيجاد الشروط اللازمة لتأسيس العلم الديني لا بد من العمل على أمرين اثنين: «أحدهما تأسيس شبكة فلسفية ودينية بإمكانها توجيه إنتاج وتنمية العلم، والآخر إيجاد الجراة الروحية والنفسية المرتكزة على الإيمان الديني...»^(٣).

ومن أجل طرح نظرية مبنية على الإيمان، وقبولها من قبل المجتمع، «يجب تنمية البواعث الدينية الإيمانية في مستوى تطالب فيه بتحقيق الاعتقادات الدينية في عرصه الحياة الاجتماعية...»^(٤) وبحسب رأي (السيد مير باقري)، تعتبر القضايا العلمية، ومن جملتها قضايا العلم الديني قضايا إنشائية... وأن المؤمنين وحدهم بإمكانهم توليد الحوافز الدينية، ومن جملتها المعرفة والعلم الدينين^(٥)!

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينّة العلوم، ص ١٤٩-١٥٠.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينّة العلوم، ص ١٥٥.

٣ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينّة العلوم، ص ١٦٤.

٤ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينّة العلوم، ص ١٦٨.

٥ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينّة العلوم، ص ١٨١-١٨٥.

المحور السادس: مقدمات أسلمة العلوم الإنسانية مصطفى ملكيان

يعدّ موضوع «أسلمة العلوم الإنسانية» من أهمّ المشاريع المعرفيّة التي ظهرت لدى نخب دينيّة إسلاميّة خلال العقود الثلاثة الأخيرة، ويعمل أصحاب المشروع على إعادة بناء العلوم الإنسانية المعروفة، بالاستناد إلى القيم الدينيّة الإسلاميّة وقواعدها ورؤاها، مع أهميّة التركيز على دمج القيم والمفاهيم الإسلاميّة في فهم الظواهر الإنسانيّة، وتفسيرها وفقاً للغايات الإسلاميّة.

ويعتقد المؤيّدون لهذا المشروع أنّ العلوم الإنسانية الغربيّة قد تكون محدودة أو غير كافية لفهم المجتمعات الإسلاميّة وتلبية احتياجاتها، وأنّ هناك حاجة إلى بناء إطار معرفيّ جديد يستند إلى الإسلام، ويستوعب التراث الإسلاميّ والعلوم الحديثة.. و(مصطفى ملكيان) أحد هؤلاء المفكرين الذي بحثوا نقدياً في مجال الأسلمة؛ حيث لاحظنا أنّه في هذا البحث (مقدمات أسلمة العلوم الإنسانية)، قام بإعادة قراءة مقدمات من يدعون إعادة تأهيل العلوم الإنسانية، وذلك بناءً على التعاليم الإسلاميّة، معتبراً أنّه «من اللازم معرفة العلوم الإنسانية المختلفة، أمثال العلوم الإنسانية الفلسفيّة، والعرفانيّة، والتاريخيّة والتجربيّة. وللوصول إلى ذلك، ينبغي أن يجري البحث في ثلاثة محاور، والتعرّف عليها: المحور الأول: التطوّر التاريخي للعلوم الإنسانية، المحور الثاني: الوضع الراهن للعلوم الإنسانية، والمحور الثالث: ميتولوجيا العلوم الإنسانية.. طبعاً توجد في العلوم الإنسانية الحاضرة نواقص لا يمكن ترميمها، وهي بحاجة إلى بدائل. وتعود هذه النواقص بمجملها إلى عدم الانسجام فيما بين ما يقال في العلوم الإنسانية وبين التعاليم الدينيّة»^(١).

وعدم الانسجام هذا سيؤثّر بطبيعة الحال على موضوع أسلمة العلوم، خاصّة على صعيد إعاقة التطوّر العلمي، وفرض قيود على حريّة البحث العلمي.. مضافاً إلى أنّ محاولة أسلمة العلوم الإنسانية قد تعتمد على منهجيّة غير علميّة؛ حيث يجري استبعاد القيم الغربيّة دون تقديم بديل واضح ومنهجي، ما يؤدي إلى تسييس العلوم، وتقليل موضوعيّة المنهج..

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينيّة العلوم، ص ١٨٦-٢١٤.

المحور السابع: الإسلام والعلوم الاجتماعية

نقد حول ديننة العلم

عبد الكريم سروش

يَعْتَبِرُ (د. عبد الكريم سروش) أنه يمكننا استبدال تعبير أسلمة العلوم بديننة العلوم، أو حتى أدلجة أو مذهب العلم بدل ديننة العلم.. ويسأل: «هل أن العلم الدين، أو العلم المذهبي والأيدولوجي ممكن وفعلي أم لا؟ وعلى فرض كونه ممكناً، كيف يمكن جعله واقعياً واستيلاء مثل هذا المولود وتحقيقه على أرض الواقع؟!...»^(١) ويبيّن (سروش) أن «مفهوم الأسلمة أو تطهير العلوم الإنسانية والاجتماعية من العناصر والعقائد غير الإسلامية أو ضد الإسلامية، جرى في مجتمعنا بعد الثورة؛ حيث جرى إنجاز كتابات وأعمال -جزئية أو كلية- في هذا المجال، وما زالت الجهود تُبذل لمتابعة هذه الفكرة...»^(٢).

ونلاحظ أن (عبد الكريم سروش) كان واضحاً في رأيه، أن مشروع أسلمة العلوم الإنسانية، كما طرح في بعض الأوساط، غير دقيق، بل يحتاج إلى إعادة نظر.. حيث إن المعرفة الإنسانية تتطور وتتراكم باستمرار، وإن الدين يجب أن يتفاعل مع هذا التطور والتقدم، بدلاً من أن يفرض عليه شكل أو إطار ثابت محدد. وهنا من الضروري أن يجري التمييز بين الثابت والمتغيرات في الدين، وأن الاجتهاد يجب أن يشمل الأصول وليس الفروع فقط.. ويشير (سروش) بتركيز دقيق إلى أن: العلم في ذاته، وفي مقام الثبوت له استقلال ذاتي عن المذاهب، سواء عرفناه بموضوعه أم بغايته أم بمنهجه، ولا يخرج عن هذه الموارد الثلاثة، وأن تعريفه ووصفه بأوصاف «المذهبية» و«عدم المذهبية» و«الإسلامية» و«عدم الإسلامية» ليس صحيحاً من الأساس، ولا يمكن أن يكون له أي وجه معقول...»^(٣).

ويرى (سروش) أن موضوعة الأسلمة، لا يجب أن تعني فرض قالب ديني خاص ومحدد وثابت على العلوم الإنسانية، بل هي تعني البحث عن سبيل وطريقة لفهم الدين ووعيه في سياق المعرفة الحديثة وإطارها، مع الحفاظ على الثوابت الدينية.. خاصة أن «العلوم ليست سوى

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول ديننة العلوم، ص ٢١٧.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول ديننة العلوم، ص ٢٢٥ وما بعدها.

٣ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول ديننة العلوم، ص ٢٢٦.

حصولها للنماذج العصرية الغالبة، فلا ينبغي أن تتوقع داخل نطاق نظرية أيديولوجية، فمؤج (بطليموس) مثلاً له جذور كنسية وعلمية، ونمؤج (نيوتن) الذي جعل من الآلية الميكانيكية معياراً.. وبعبارة أخرى: إن العلوم الغربية لا تستمد من الأيديولوجيات الغربية..^(١)

طبعاً ما يطرحه (سروش) من تمايز العلوم، ليس مختصاً على الدوام بتمايز العلوم المختلفة عن بعضها بعضاً، «بل يمكن التفكيك بين كل سنخ وصنف أو مصداق في داخل الفروع العلمية، وبين سنخ وصنف ومصداق آخر لذلك الفرع العلمي... ولهذا توجد إمكانية اشتراك العلم الديني والإسلامي مع أقسام من العلم غير الديني. وعلى هذا الأساس، فإن طرح دينة العلوم وأسلمتها ليس هو بمعنى إنكار مكاسب البحوث التجريبية التي جرى إنجازها، بل بمعنى إعادة النظر وتمييز الصحيح منها عن السقيم، واستخدام آراء ومعطيات صحيحة، وإضافة معطيات جديدة عليها وصلت إلينا عن طريق الوحي»^(٢).

أمّا ما يتعلق بمسألة نفي العلم الديني في مقام الإثبات، فيصرّح (د. سروش) أن «المناطق تحدّثوا عن العلوم في بحث تمايزها بشكل لم يأتوا بجديد؛ أي لم يأت شخص أو فئة لرسم موضوع وهدف ومنهج لعلم ما، ويؤسّسوا علماً بذلك، فالعلوم تتبلور بشكل لا إرادي، ويبقى موضوع المسائل ومنهجها في حالة من الإبهام في بداية ظهورها، والعلماء أنفسهم لم يعلموا حينها بأنّ سعيهم نحو أهدافهم الخاصة سيؤدي عفوياً وبالتدرّج إلى تأسيس علم من العلوم. ولم يحدث أبداً -في حدود ما يشير إليه التاريخ- أن يأتي شخص أو جماعة لتقول نريد تأسيس علم جديد من خلال هذا التعريف وهذا المنهج وهذا الغرض...»^(٣).

والمناصرون لتأسيس رؤية دينية عن العلوم، أو علم ديني، يؤكّدون على نقطتين: «الأولى، السعي إلى الحصول على إجابات شاملة من خلال عدم حصر منهج العلم بالمنهج التجريبي. والثانية، أن الإجابات الناقصة تطوي طريق الكمال من خلال الأخذ بنظر الاعتبار مجموع الإجابات وتقويمها»^(٤).

١ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٢٣٧.

٢ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٢٣٨-٢٤١.

٣ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٢٤٤.

٤ - راجع: مجموعة مؤلفين: العلم في إطار الدين، آراء وملاحظات حول دينة العلوم، ص ٢٤٦.

خاتمة

بعد نهاية مراجعتنا لهذا الكتاب النوعي والعميق في رؤيته المعرفية الخاصة بموضوع العلم والدين، لاحظنا أنَّ النقاشات التي وردت فيها تمثل محاولة جادة ورصينة لمواجهة التحديات الفكرية والثقافية التي تواجه العالم الإسلامي، فيما يتعلق بضرورة الانفتاح العلمي وتعميق الصلة بين الموضوع الديني والعلمي، وإيجاد مساحة مشتركة بين الحقلين، عبر التفاعل مع التراث الديني، والتأكيد الاجتهاد.

وعلى الرغم مما لاحظناه من وجود اختلافات عن تفاصيل الرؤى في معالجات إشكالية العلم والدين، (فمن قائل بتكامل العلم والدين، إلى قائل بضرورة إخضاع العلم للدين، إلى قائل بالفصل بينهما، وعدم وجود شيء اسمه علم ديني، وغير ذلك) لكن تلك الرؤى والمعالجات عن تلك الإشكالية، تفتح بمجملها آفاقاً جديدة للبحث في كيفية تطوير معايير وضوابط لعلم منبثق من الرؤية الإسلامية، بما يعكس انفتاح الهوية الإسلامية، ويستجيب لتحديات العصر. وبرأيي تكمن نقاط قوة الكتاب السابق في الآتي:

١. تحليله النقدي العميق لفكرة دينة العلوم.
٢. تمييزه الواضح بين الدين في نصوصه الثابتة، ومناهج فهم الدين (ووعي العلماء النسبي لها) في حركة الواقع.
٣. مُقاربتُه متعددة التخصصات لإشكالية العلم والدين والعلم الديني في سياق رؤية تجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ العلوم.
٤. نقده العميق لمحاولات التفريق بين العلم والدين، وعدم إمكانية نشوء علم ديني أو رؤية علمية انطلاقاً من الفهم الاجتهادي العقلي في الدين.

Reading a Book

Science in the Framework of Religion Opinions and Observations on the Religionization of Science

Reviewer: Nabil Ali Saleh ⁽¹⁾

■ Abstract

The book "Science in the Framework of Religion" is a collection of studies and research papers written by a number of prominent thinkers on the topic of the "religionization of science," also known as "religious science."

The book delves deeply into the nature of the relationship between science and religion, aiming to analyze the possibility of a science that emerges from a religious worldview, particularly within Islamic societies.

The authors of this book attempt to present a new epistemological framework for understanding the complex relationship between science and religion, and to recalibrate its direction and dynamics. This relationship has long been marked by various interpretations, readings, and often extreme or exaggerated perspectives, which have led to numerous misconceptions, confusions, and criticisms, not only regarding the nature of science but also religion itself. Over time, such misconceptions have evolved into deeply held beliefs and convictions among some individuals, distancing them from the true meanings of religion, reason, moderation, and the balanced approach that characterizes Islam. In general, the book offers a profound critical vision of the nature of the relationship between science and religion within the context of contemporary Islamic thought. It also discusses the phenomenon of the «religionization of science,» or the attempt to Islamize modern scientific knowledge, through a multidisciplinary and epistemologically diverse lens. Groups of specialized researchers contribute to this effort, offering their analyses of the complex interplay between the scientific method and religious understanding.

Keywords:

Religion, Science, Religious Science, Religionization of Science.

1 - Syrian writer and researcher.

Studies and Research

Authenticity of Soul: Overview of Views of Holy Quran, Muslim Philosophers, Contemporary Western Scholars⁽¹⁾

Mahdi Galashani⁽²⁾

Translated by: Dr. Mohammad Firas Al-Halbawi⁽³⁾

Abstract

The question of the human being, particularly the dual nature of body and soul, has long been a subject of intense debate and inquiry since antiquity.

In the modern era, dominated by empiricist philosophies, the prevailing view came to affirm the primacy of matter, holding that the soul and life are nothing more than products of material interactions. However, in recent decades, a growing number of researchers have argued that the mind, or consciousness, or the soul, is itself material, despite the fact that contemporary science remains unable to fully explain human consciousness or reduce it to specific material processes.

This failure is largely due to the complexities inherent in the nature of the mind. Yet, many leading scientists today hold that consciousness is not material and that it can never be fully explained by empirical science. Some even consider consciousness to be a special gift or emanation from Allah, Almighty. This article explores recent developments and differing approaches to the question of consciousness and the soul, drawing on perspectives from both Islamic sages and contemporary Western scientists.

Keywords:

Soul, Consciousness, Matter, Immaterial, Complex System, Experimental Science.

1 - quarterly journal entitled "Authentic Western Studies (Scholarly and Research Articles)," published by the Center for Humanities and Cultural Studies, Year 10, Issue 2, Fall/Winter 2019, pp. 197- 217.

2 - Professor of the Philosophy of Science, Sharif University of Technology

3 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified Translator

■ Crisis of Ethics in Modern Science: Towards an Integrative Model between Scientific Perspective, Religious Views

Dr. Mohammed Abdel Hafeez⁽¹⁾

■ Abstract:

This study seeks to examine the dimensions of the moral crisis facing modern science, by exploring the potential for epistemological and ethical integration between science and religion. While science has progressed at an extraordinary pace on the technical level, the ethical framework that ought to guide it has declined, resulting in a rupture between scientific advancement and human moral consciousness.

From this perspective, the significance of this study lies in its ability to interrogate the philosophical foundations upon which the relationship between the two domains, science and religion, has been built, and to propose new pathways toward establishing an integrative vision that restores the balance between reason and values.

This orientation gives rise to a central research question: To what extent can integration between religious authority and scientific methodology contribute to formulating a contemporary ethical model capable of addressing the moral crisis in present-day scientific practice?

The preliminary conclusion suggests that the moral crisis in science does not stem from a lack of knowledge, but rather from the absence of value-oriented guidance that would ensure the responsible use of such knowledge.

Keywords:

Moral Crisis, Modern Science, Scientific Ethics, Integration of Science and Religion, Religious Authority.

1 - Pharmacist from Egypt, interested in scientific research in several fields.

■ Religion between Doubts of Relativity, Certainty of Science: Philosophical Critical Approach

Sheikh Hussein Al-Saluk⁽¹⁾

■ Abstract

The Western evolutionary leap in the fields of industry and technology, which emerged during and after the Enlightenment, imposed a significant influence on the Islamic world.

As a result, many Islamic thinkers began to regard the Western model as an advanced paradigm, one without which prosperity in Muslim societies would be unattainable. This dominance extended beyond the technical and experimental sciences to also encompass thought and the human sciences. Clear evidence of this influence can be found in the various attempts by some Islamic intellectuals to reinterpret the Islamic epistemological framework, particularly the concept of religion, on the basis of Western epistemological methodologies.

These efforts gave rise to a strong presence of derivative intellectual approaches within the Islamic world that offered re-readings of religion. Among such approaches is the theory of epistemological relativism, which led some to dismiss religion as a valid epistemological system, while prompting others to call for a re-approach to religious understanding altogether.

In this article, we aim to examine the extent of influence that epistemological relativism can exert on the notion of religion. We will do so by first outlining the theory itself, then analyzing its impact on religion, and finally offering a critique of it based on the contributions of Muslim philosophers in the field of human knowledge.

Keywords:

Epistemology, Epistemological Relativity, Religion, Islamic Philosophy, Western Philosophy, Religious Knowledge, Certainties, Epistemic Authority (Hujjiyya).

1 - Lebanese researcher and professor of philosophy, logic, and theology at the Hawza.

Integration between Religion, Science in Thought of Ahl al-Bayt (peace be upon them) Analytical Vision

Dr. Seyed Zohair Al-Moselini⁽¹⁾

■ Abstract

This analytical study explores the relationship between religion and science in the thought of Ahl al-Bayt (peace be upon them), according to the texts and narrations attributed to them. It begins with a central question: Do religion and science represent two parallel, and possibly conflicting, paths, or are they complementary within the authentic Islamic worldview upheld by the Imams of Ahl al-Bayt (A)?

The study demonstrates that Ahl al-Bayt (peace be upon them) presented a unique model that elevates the value of science, considering it a means of drawing closer to God Almighty. They encouraged their followers to seek beneficial knowledge, to reflect on the universe and existence, and regarded the scholar as the inheritor of the prophets. At the same time, they did not separate science from religion; rather, they emphasized the necessity for knowledge to be guided by divine direction and ethical values. The methodology adopted in this study is based on analysis and inference through the examination of reliable narrations, while also attempting to relate them to the contemporary intellectual context.

It concludes that, in the perspective of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), religion and science are not adversaries but partners in the development of humanity and knowledge, and that their integration forms a foundation for civilizational and intellectual advancement.

Keywords:

Ahl al-Bayt (peace be upon them), Religion, Science, Integration, Knowledge, Islam, Reason.

1 - Department of Islamic Theology, Representative Office of Al-Mustafa International University in Golestan, Tunisia (ORCHID Code: 0008- 1335 -7267)

Scientific Experimental Method, Belief in Allah: Philosophical Approach according to Theories of (Sadr), (Mottahari)

Sheikh Samer Ajmi⁽¹⁾

■ Abstract

The experimental method is a deductive approach to the production of knowledge, based on sensory observation in the study of the subject matter. If we are studying a natural, material subject such as water, we must use the experimental method, because no matter how much a philosopher strains their abstract intellect, they would not be able to know that water is composed of two hydrogen atoms and one oxygen atom.

On the other hand, if we are studying a subject related to the unseen world, the metaphysical or immaterial, is it epistemologically valid to employ the experimental method, which is based on sensory premises?

In this paper, we will demonstrate that the experimental method can be employed in the study of metaphysical issues, such as the knowledge of Allah, Almighty, Prophethood, Imamate, the afterlife, and the truthfulness of the Qur'an. However, due to limited space, we will focus solely on the issue of the existence of Allah, Almighty, as a model, rather than addressing all of these topics.

Keywords:

Experimental Method, Sensory Observation, Natural Phenomena, Wise Creator, Holy Quran, "Sadr", "Motahhari".

1 - Researcher, writer, and lecturer in the philosophy of religion and contemporary theology.

Scientific, Religious Knowledge Methodological Similarity, Its Consequences

Translated By: Dr. Muhammad Firas Al-Halabawi⁽²⁾ Shahram Shahriari⁽¹⁾

■ Abstract

While acknowledging that the goal of understanding and interpreting a text is to uncover the author's intended meaning, one must address the question: How can the beliefs derived from this process be justified?

Understanding and interpretation rely on inferential reasoning, and since the conventional meaning of words alone cannot determine the author's intent, we formulate semantic hypotheses to grasp the intended meaning, hypotheses that can explain the textual evidence.

The optimal interpretation of such evidence is then regarded as the meaning derived from the text itself. This implies that interpretation relies on the same inferential process that forms the methodology of the empirical sciences. Thus, on one hand, both empirical sciences and the interpretation of sacred texts depend on inferential reasoning based on evidence. On the other hand, from a religious standpoint, the evidence present in both, natural phenomena and sacred texts is attributed to Allah, Almighty. As a result, in the absence of independent evidence, a religious individual cannot give greater credibility to one over the other, nor prioritize one above the other, assuming an irreconcilable conflict exists between them.

Keywords:

Textual Inference, Explanatory-Interpretive Theory, Deductive Reasoning, Science and Religion, Hermeneutical Naturalism.

1 - Researcher at the Center for Science and Theology, Center for Science and Technology Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

2 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at the University of Damascus, Department of Persian Language, Sworn Translator.

of the Quran, Muslim Philosophers, Contemporary Western Scholars,” in which he reviews recent developments and various approaches to the issue of consciousness and the soul from the perspective of Islamic philosophers and contemporary Western scientists.

The issue concludes with reading the book “Science in the Framework of Religion – Opinions, Observations on ‘Religionization’ of Sciences”; in which Nabil Ali Saleh elaborates on the book’s exploration of the nature of the relationship between science and religion, and the effort to analyze the possibility of a science derived from the religious vision, especially in Islamic societies. He also shows that the authors of this book attempted to present a new epistemic framework regarding the ambiguous relationship between science and religion and to redefine its pathways and methods.

Finally, we ask Allah, Almighty, that this issue be well-received by the readers and serve as a contribution to the Arab library, and to everyone interested in following the relationship between science and religion and the resulting implications in the fields of philosophy of religion and contemporary theological discourse.

Praise be to Allah, the First and the Last
Editor-in-Chief
Mohammad Mahmoud Murtada

its core, is revelation that unveils the values governing these laws. When a person reaches this level of understanding, science becomes a tool for shaping a civilization that lays the foundation for the appearance of Imam Mahdi (may Allah hasten his noble appearance) and the society in which wisdom, knowledge, and justice will prevail.

In any case, this issue of Eitiqad magazine represents an in-depth analytical pause examining the relationship between religion and science. This is one of the problematic issues, which has preoccupied human thought in general, after centuries of conflict between the scientific and religious institutions. The reflection of this conflict on thinkers, researchers, and scholars has led to the emergence of intellectual currents that are either atheistic or extreme, without reaching a clear understanding of the actual and factual connection between religion and science, away from political manipulation and ideological uses.

The issue is introduced by the translator (Dr. Firas Al-Halbawi), who translated the article "Scientific, Religious Knowledge: Methodological Similarity, Its Consequences" by (Shahram Shahriari). He explains how religious beliefs emerge from the understanding of religious texts, transcending the literal meaning of words to reach the true intention of the author of the text. This interpretive process, which is deductive in nature, is the same approach used by experimental sciences. Meanwhile, Sheikh Samer Ajmi in his research "Scientific Experimental Method, Belief in Allah: Philosophical Approach according to Theories of (Sadr) and (Mottahari)," responds to a problematic question: If we are studying a topic related to the unseen world and what is beyond nature and material, is it epistemologically valid to use the experimental method based on sensory premises?

Dr. Seyed Zohair Al-Moselini, in his paper "Integration between Religion, Science in Thought of Ahl al-Bayt (peace be upon them) - Analytical Vision," presents a foundational analysis, based on what has been reported about them in texts and narrations, showing that Ahl al-Bayt (peace be upon them) provided a unique model that elevates science, making it a path to closeness to Allah, Almighty. Meanwhile, Sheikh Hussein Al-Saluk, in his study "Religion between the Doubts of Relativity, the Certainty of Science: Philosophical Critical Approach," explores the reality of the influence that the theory of relativity can impose on the notion of religion, by first reviewing the theory, then examining its effects on religion, and finally criticizing it based on the achievements of Muslim philosophers concerning the field of human knowledge.

In the field of evaluating scientific experimental behavior in terms of values and ethics, Dr. Mohammed Abdel Hafeez, in his research "The Crisis of Ethics in Modern Science: Towards an Integrative Model between the Scientific Perspective, Religious Views" discusses the aspects of the ethical crisis facing modern science, by bringing into consideration the potential for knowledge and value integration between science and religion.

In the section on Studies and Research, researcher Mahdi Galashani -translated by Dr. Firas Al-Halbawi - presents a paper titled "The Authenticity of the Soul: Overview of the Views

Allah, Almighty, says: {And mankind have not been given of knowledge except a little.} [Al-Isra, verse: 85].

This means that human knowledge is inherently limited, and it should not turn into an ideology that claims the ability to explain everything definitively.

The relationship between religion and science should shift from a state of conflict to a state of integration, so that science becomes a tool for uncovering the divine laws in the universe, while religion serves as the moral source that guides this science to serve humanity, not destroy it.

Therefore, we must work on:

1. Rectifying misconceptions that see religion as opposed to science, or that science can negate the need for religion.
2. Rebuilding educational curricula to strengthen the integration of scientific knowledge and religious thought.
3. Setting ethical guidelines for scientific research drawn from religious values to prevent technology from turning into a tool for dominance and corruption. Allah, Almighty, says: {Only those fear Allah, from among His servants, who have knowledge.} [Fatir, verse: 28]. This shows that the true scholar is one who sees the discovery of the laws of the universe as a path to a deeper understanding of the Creator, not as a means to deny His existence. Thus, any future vision for religion and science must transcend the mentality of conflict and establish a relationship based on mutual respect, so that humans can benefit from science without losing the guide of faith, and understand religion without falling into intellectual stagnation and irrational rejection of modern knowledge.

Twelfth: Religion, Science in the Horizon of the Mahdist Society

Based on all that has been discussed, we consider that the relationship between religion and science is not a conflict, but integration aimed at building a balanced civilization that combines spirit and intellect, faith and the experimental method, purpose and law. When science is stripped of values, it becomes merely a tool for domination and destruction, while when religion is detached from knowledge; it loses its vitality in guiding humanity toward discovery and advancement.

In the horizon of the anticipated and prepared Mahdist society, the pinnacle of integration between religion and science is manifested; where science ceases to be a tool for the control of materialistic powers and transforms into a means of liberating humanity from ignorance and subjugation. At the same time, religion regains its role as a system of values that drives humanity toward discoveries that serve justice and peace, not domination and exploitation.

The preparation for the Mahdist society can only be achieved by reconstructing the relationship between science and religion according to a vision that believes that truth is one, and that science, in its essence, is the search for Allah's laws in the universe, while religion, at

and reason, faith and scientific inquiry. However, how can we today rebuild this relationship in a good way, so that religion becomes an incentive for science, and science a means to understand existence more deeply?

In this context, a future vision must be presented that attempts to answer the following questions:

- How can we build a healthy relationship between religion and science in the modern age?
- What role should both religious scholars and natural scientists play in this integration?
- How can we avoid the past mistakes that led to an artificial conflict between science and religion?

Building a balanced relationship between religion and science requires overcoming some misconceptions that have dominated modern thought, including:

- Rejecting the idea that science negates the need for religion: Science answers the “how” questions, while religion answers the “why” questions. In other words, science explains the mechanisms of natural phenomena, but the meaning and purpose of existence remains within the realm of religion.
- Rectifying the understanding of religion, so that it does not become an obstacle to scientific research: Religion should not be used as a tool to prevent cognitive development; it should instead serve as a moral and intellectual framework that directs scientific research toward what benefits humanity, without restricting the freedom to explore.
- Educating generations to think in a balanced way: Educational curricula should be based on the integration of scientific knowledge and religious understanding, so that the new generation learns that faith does not contradict reason, and scientific research does not mean rejecting religion.
- The need for a religious discourse that acknowledges science without falling into “absolute materialism.” There are two extreme approaches in dealing with science within religious circles:
 1. The first approach: Rejecting scientific discoveries because they contradict religious texts. This leads to intellectual stagnation, placing religion in unnecessary conflict with scientific truths.
 2. The second approach: Trying to forcefully interpret scientific discoveries to align them with religious texts, which results in dragging religion into scientific explanations that may later change.

The right course is to acknowledge that science has its own domain, and religion has its role in providing the moral and spiritual framework, without the need to distort religious texts to match every new scientific discovery.

Thus, the scientific renaissance in any Islamic society will only be achieved if that society reclaims the Qur'anic view of science, frees the mind from stagnation, and connects scientific research with ethics. Science must become a tool for building civilization, not for its destruction.

Ninth: Contemporary Challenges to the Relationship between Religion, Science

With the advancement of modern sciences and the expanding horizons of human knowledge, the relationship between religion and science has faced new challenges that were not previously posed. While the debate in the past was about the compatibility of scientific facts with religious views, today the question has become more complex: Can science be an alternative to religion? Does the modern world need "religious values" to regulate the development of science?

These challenges are not limited to the philosophical aspect alone, but also extend to social practices and technological applications. Scientific progress has raised fundamental questions about human existence, ethics, and the purpose of life, making it essential to reconsider the relationship between religion and science in the modern age.

Tenth: How Some Scientific Theories Turned Into Atheistic Ideologies?

In the modern era, there has been the spread of intellectual currents that attempt to present science as a substitute for religion, arguing that scientific discoveries have eliminated the need for any religious explanation of the universe. Among the most prominent of these currents are:

- **Scientific Materialism:** It holds that the universe is only made of matter, and there is no truth beyond natural phenomena.
- **New Atheistic Science:** It is led by thinkers such as Richard Dawkins and Stephen Hawking, who believe that science is capable of explaining everything without the need for the concept of a Creator.

The matter with these currents is that they transform into atheistic ideologies that exploit science to promote preconceived ideas. Experimental science cannot deny or prove the existence of God because it operates within the framework of studying natural phenomena and cannot make judgments about what lies outside the material realm. Allah, Almighty, refers to this materialistic tendency when He says: {They know the outward appearance of the life of this world, but they are heedless of the Hereafter.} [Ar-Rum, verse: 7].

Eleventh: Towards Integration between Religion, Science: Future Vision

After reviewing the various aspects of the relationship between religion and science, it becomes clear that the conflict between them is a result of historical and intellectual circumstances. Islam has presented a different model based on the integration of revelation

scientific inquiry, the Qur'an offers an entirely different model. It makes the search for knowledge an integral part of human faith and identity, considering ignorance one of the greatest threats that could face a nation. The Qur'an does not place limits on science but, at the same time, guides it to be a tool for building, not destroying; for reform, not corruption.

When we review the Qur'anic verses that discuss the universe, natural phenomena, creation, and life, we find that they always follow a motivational approach, urging humanity to search, not blindly accept. The Qur'an does not provide closed explanations for natural phenomena but encourages reflection, exploration, and viewing the universe as an open book worthy of investigation and contemplation. Allah, Almighty, says: {Do they not look at the camels, how they are created?* And at the sky, how it is raised?* And at the mountains, how they are fixed?* And at the earth, how it is spread?} [Al-Ghashiyah, verse: 1720-].

These verses call humankind to reflect on nature around them, and think about how the cosmic system works. They do not provide direct explanations, but rather open the door for the human mind to research, study, and discover for itself. This is what makes the Qur'an a book of knowledge, inviting the mind to be unleashed in its pursuit of truth.

Seventh: How Religion Prevent Moral Deviations of Science?

Although the Qur'an encourages scientific inquiry, it sets ethical guidelines to protect science from becoming a tool of destruction. The Qur'an acknowledges that, if left without restrictions, humans could use science for unethical purposes, as seen in the nuclear arms race, unethical genetic engineering, and the commercial exploitation of science. Allah, Almighty, says: {He permits for them what is good and forbids for them what is bad.} [Al-A'raf, verse: 157].

This presents an important principle: not everything that is scientifically possible is morally permissible. Science may allow humans to conduct experiments on human embryos, develop weapons of mass destruction, or control human genetics, but the Qur'an calls for knowledge to be approached with wisdom and ethics, so that scientific research serves humanity and does not become a tool for its corruption or enslavement.

Eighth: The Qur'an Makes Science Part of Divine Project

Upon reviewing the Qur'anic texts, we find that the Qur'an does not view science as an enemy of religion, but rather as part of the divine project for humanity on Earth. Knowledge is a means to understand the role of humans in existence, to discover the laws of the universe, and to connect with divine wisdom.

Therefore, any discussion of a conflict between science and religion in Islam is an imposition of a specific Western experience, not an objective reality. Islam incorporates reflection, contemplation, and scientific research as part of worship, considering ignorance and blind imitation to be among the greatest threats to humanity.

In the 20th century, dialectical materialism and scientific atheism further reinforced the idea that scientific explanations of the universe rendered any religious interpretation unnecessary, contributing to the rise of atheism as an intellectual phenomenon influenced by new scientific theories.

After centuries of conflict between religion and science, secularism in Europe emerged as a middle ground solution aimed at ending this dispute, by separating religion from the public sphere and preventing its influence on scientific research and intellectual policies. Secularism had three main principles:

1. Separation of religion and state: Religious institutions do not intervene in government decisions or education.
2. Freedom of scientific research: There is no religious censorship on new scientific ideas.
3. Reliance on materialistic and empirical methods in studying the world: This led to the exclusion of religious explanations for natural phenomena.

However, this vision was not without bias, as it shifted from merely separating religion from politics to attempting to exclude any religious aspect from the interpretation of reality. This resulted in the emergence of intellectual schools that viewed religion and science as opposites that could never be reconciled.

Fifth: The Difference between Islamic Context, Western Context

While the West experienced the conflict between science and religion, the Islamic experience was entirely different. In Islamic civilization, there was no priestly religious authority controlling knowledge. Instead, there was an overlap between religious scholars and experimental scientists, which allowed both Islamic and natural sciences to develop simultaneously. Islamic texts did not stand against scientific discoveries; rather, Muslim scholars during the Golden Age integrated philosophy, science, and religion into comprehensive intellectual projects.

The Qur'an did not impose a specific scientific model of the universe nor present rigid scientific hypotheses. Instead, it called for research and reflection without placing limits on knowledge. Muslim scholars such as Ibn al-Haytham, Al-Khwarizmi, Al-Biruni, and Ibn Sina were pioneers of experimental sciences. They were not seen as opposed to religion but were part of the Islamic scientific framework.

The idea that religion and science cannot meet is a product of a specific Western experience, and is not necessarily a truth that applies to all religions.

Sixth: The Qur'an, Science: between Motivation, Guidance

The question of religion's stance on science has long been central in philosophical and intellectual debates. While religion is sometimes presented as a conservative force that limits

without benefiting from the tools of science leads to a weakness in building civilization. Thus, the Qur'an calls for the integration of religious knowledge with scientific knowledge, so that a person is able to distinguish between material phenomena and their spiritual meanings, as well as between scientific truths and their connection to the divine, all-encompassing order.

Fourth: Why the West Experience a Conflict between Religion, Science?

When we look at modern conceptions that discuss a conflict between religion and science, we find that they are, at their core, derived from the European experience, which witnessed a violent clash between the church and scholars. This led to the emergence of intellectual currents that considered religion an obstacle to scientific progress. But is this conflict a historical inevitability that applies to all religions, or is it a specific situation within the European context that cannot be generalized to Islam?

During the Middle Ages, the Catholic Church controlled thought and knowledge in Europe, and strict censorship was imposed on scientific research that might contradict official theological interpretations. This control was the result of the Church adopting a fixed Aristotelian philosophy, which regarded certain scientific issues, such as the Earth's centrality and immobility, as part of religious doctrine. This led to the persecution of scholars who proposed ideas contrary to this view.

Some of the most famous examples of this include:

- The persecution of Galileo Galilei for supporting Nicolaus Copernicus' theory that the Earth was not the center of the universe.
- The trial and execution of Giordano Bruno, who embraced cosmological ideas that contradicted the teachings of the Church.

This tension between science and religion contributed to the idea that the Church was an impediment to scientific knowledge, paving the way for intellectual movements that later called for a complete separation of religion from scientific and intellectual life.

With the arrival of the Renaissance in Europe, scholars and thinkers began to free themselves from ecclesiastical censorship, leading to a major scientific and philosophical revival. However, as a result of the earlier conflict, a hostile relationship between science and religion emerged, with religion being viewed as a rigid traditional structure that hindered scientific progress and stifled freedom of research and thought.

In the 17th and 18th centuries, philosophers such as Descartes, Spinoza, Rousseau, and Voltaire led a wave of harsh criticism of religious authority, advocating for rationalism independent of religion.

In the 19th century, Charles Darwin's theory of evolution was considered a direct challenge to religious texts in the Bible, deepening the divide between science and religion in European thought.

First: Religion, Science in the Qur'anic Perspective

While the relationship between religion and science is often viewed as confrontational in some modern philosophies, the Qur'an presents an entirely different perspective. It does not see science as separate from the natural course of human beings towards knowing God. Instead, the Qur'an integrates spiritual knowledge with empirical knowledge in a holistic vision, making science a means to understand the divine order in the universe.

Philosophers and thinkers have long risen a fundamental question: Are religion and science parallel courses that never meet? Or is there a complementarity between them?

In the Qur'anic perspective, science is a means of drawing closer to the divine truth. Allah, Almighty, says: {Indeed, in the creation of the heavens and the earth, and the alternation of the night and the day, are signs for those of understanding.} [Aal Imran, verse: 190].

The cosmic verses presented in the Qur'an are intellectual cues that call for thought and analysis. This confirms that the Qur'an encourages human beings to search, reflect, and contemplate, indicating that science and religion are not opposites, but two facets of understanding the truth.

Second: The Qur'an Presents itself as Source of Knowledge, but, What Kind of Knowledge is This?

It is true that the Qur'an does not present itself as a scientific book in the experimental sense, but it also does not take an adversarial stance towards science. Rather, it directs humans towards research and discovery. The Qur'an proposes two types of knowledge:

1. Unseen Knowledge: This is the knowledge that comes through revelation and pertains to metaphysical concepts such as the afterlife, angels, and the soul.
2. Experimental Knowledge in its Determinative Sense: This is the knowledge that humans acquire through observation, experimentation, and logical reasoning.

The Qur'an views these two types of knowledge as complementary to one another; experimental knowledge requires an ethical reference, while unseen knowledge needs intellectual tools to understand its aspects

Third: How the Qur'an Connect Sensory Knowledge with Faith-Based Knowledge?

The Qur'an presents a comprehensive vision of the world, which does not rely solely on reason, as in materialist philosophies, nor solely on revelation, as in some extreme Sufi perspectives. Instead, it combines both in a balanced system. Allah, Almighty, says: {They know only the outward appearance of the worldly life, and they are heedless of the Hereafter.} [Ar-Rum, verse: 7].

This verse indicates that limiting oneself to material knowledge alone makes a person incomplete in their understanding of existence. Similarly, focusing only on the spiritual aspect

Editorial



Religion, Science in Horizon of theWaiting (alentedhar) Society

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

The relationship between religion and science has long been one of the problematic issues that occupied human thought. Fundamental questions about the nature of this relationship have been raised: Are they in a state of perpetual conflict, as some intellectual currents claim? Or, is there a complementarity between them that allows humans to achieve a deeper understanding of existence? Why has the discussion of science and religion often been associated with historical conflict, even though their ultimate goal is the pursuit of truth?

In the Western context, this issue has been linked to a long history of confrontation between the religious institution and scholars. During the Middle Ages, the Church exercised absolute authority over scientific knowledge, prohibiting any research that contradicted its worldview. This led to the development of a perception that science and religion could never meet, and that they were, in fact, opposing and conflicting forces. However, this historical experience was not necessarily a universal rule that applies to all religions. The question then arises: Does this conflict also apply to Islam, or is the relationship between religion and science in the Islamic perspective fundamentally different?

In the Holy Qur'an, there is no contradiction between belief in Allah, Almighty, and the pursuit of scientific knowledge; but in fact, the opposite is true. The Qur'an considers the pursuit of knowledge as both a religious and ethical duty, urging humanity to discover the secrets of the universe, reflect on nature, and use the mind as a tool to understand Allah, Almighty, signs in existence. Allah, Almighty, says: {Say, (Look at what is in the heavens and the earth.) [Yunus,verse: 101]}

This verse does not merely call for a look; rather, it is a divine command to reflect, contemplate, and analyze. This means that religion encourages knowledge and places it within a comprehensive concept of understanding, where knowledge serves as a means to comprehend the profound structure of the universe and connect it to divine wisdom.

27

Dr. Mohammed Abdel Hafeez

■ Crisis of Ethics in Modern Science

Studies and research

28

Mahdi Galashani

Translated By: Dr. Muhammad Firas Al-Halabawi

■ Authenticity of Soul: Overview of Views of Holy Quran, Muslim Philosophers, Contemporary Western Scholars

Reading in a book

29

Nabil Ali Saleh

■ Science in the Framework of Religion

■ index ■

Editorial

13 Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

■ **Religion, Science in Horizon of theWaiting (alentedhar) Society**

Focus

23 Shahram Shahriari

Translated By: Dr. Muhammad Firas Al-Halabawi

■ **Scientific, Religious Knowledge Methodological Similarity, Its Consequences**

24 Sheikh Samer Ajmi

■ **Scientific Experimental Method, Belief in Allah**

25 Dr. Seyed Zohair Al-Moselini

■ **Integration between Religion, Science in Thought of Ahl al-Bayt
(peace be upon them) Analytical Vision**

26 Sheikh Hussein Al-Saluk

■ **Religion between Doubts of Relativity, Certainty of Science:
Philosophical Critical Approach**

At Upcoming issue

Evil against Faith Liberalism against Monotheism

■ Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- ▶ Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.
 - ▶ Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.
 - ▶ Criticizing of contemporary Arab thought according to the “Westerners” who represent an extension of Western thought and its suspicions.
-

Eitiqad Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned:

The author of the research titled:

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned:

The author of the research titled:

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- *Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.
- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
 - The research title in Arabic.
 - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
 - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
 - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
 - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.



Eitiquad Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
 - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
 - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
 - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
 - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

- A. Determine the extent of scientific integrity of the research.
 - B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.
 - C. Determine the extent of clarity of the research abstract.
 - D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.
 - E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.
 - F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.
 - G. Determine the extent of the scientific level of the research.
 - H. Determine the extent of the linguistic and literary level.
 - I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.
 - J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.
 - K. Determine the extent of the research size.
 - L. Determine the extent of the research suitability for publishing.
 - M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.
- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
 - The evaluation process is conducted confidentially.
 - If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
 - The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
 - The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator's main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes



«Eitiqad»
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

» Magazine Publishing Terms



- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
Web: <http://eitiqad.barathacenter.com>

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
**Sheikh Jalal al-Din
Ali Al-Sagheer**

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Hussein Darwish

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)
Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer - Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

Religion, Science Artificial Cognitive Crisis

2nd year - Issue (7): spring 2025 AD - 1446 AH

ISSN:



: 3005-9577



: 3006-9513

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

issued by:

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned
with studies of contemporary issues related
to faith, theology and philosophy of religion
www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com



Baratha Center for
Studies and Research
Beirut- Baghdad



2nd year - Issue (7): spring 2025 AD - 1446 AH
issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com
ISSN: 📖:3005-9577 📱:3006-9513

Religion, Science Cognitive Fabricated Crisis

- **Editorial** » Religion, Science in Horizon of the Waiting [alentedhar] Society
- **Focus** » Scientific, Religious Knowledge
 - » Scientific Experimental Method, Belief in Allah
 - » Integration between Religion, Science in Thought of Ahl al-Bayt (peace be upon them)
 - » Religion between Doubts of Relativity, Certainty of Science
 - » Crisis of Ethics in Modern Science
- **Studies and research** » Authenticity of Soul: Overview of Views of Holy Quran, Muslim Philosophers, Contemporary Western Scholars
- **Reading in a book** » Science in the Framework of Religion