# العلم الديني سؤال الهوية
# وجدال العلاقة بين العلم والدين

الدكتور خسرو باقري *
تعريب: د. علي الحاج حسن

إن أول ما يثيره مصطلح «العلم الديني» هو السؤال عن إمكانيته. ثم إن كان الجواب بالإيجاب فما هي الهوية التي يمكن ادعاؤها له؟ وكيف يمكن الجمع بين العلم والدين والوصول من خلالهما إلى موجود متناسق؟ ومن البديهي أن هذا السؤال يقوم على فرضية أن كلا من العلم والدين ليسا من سنخ واحد، أو على الأقل يصعب الحديث عن تسانخهما.

وإن البحث عن تصور مقبول لاصطلاح «العلم الديني» يندرج في إطار البحث عن العلاقة بين العلم والدين، ومن جهة ثانية تندرج مسألة العلاقة بينهما في إطار البحث عن هوية العلم وهوية الدين؛ حيث يمكن أن يكون للعلوم التجريبية دخالة في الأمر. وبناءً على هذا، سننظم هذه المقالة في مراحل ثلاث: نتحدث بداية عن هوية العلم، ثم عن هوية الدين، وفي الختام عن هوية العلم الديني.

## ١ـ هوية العلم:

### نظرية ما بعد الوضعية المنطقية (post- positivism)

بعد انهيار تصور الوضعيين (positivists) القائم على قاعدة التحرر من النظرية (theory- free) صار العلماء يبدأون عملهم العلمي بالاشتغال على الأرضية العلمية أو البنى النظرية التحتية، الأمر الذي كان له أبرز الأثر على تطوير فرضياتهم العلمية ونتائج

* باحث في الفلسفة والفكر الديني ـ من إيران.

أبحاثهم. وقد عبر العلماء عن هذا الأرضية أو ما أسميناه البنى التحتية بتعابير مختلفة؛ مثل: ميتافيزيقا، علم الوجود ontology، النموذج paradigm، الرؤية الكونية، النواة الصلبة. ولا شك في أن هذه المفاهيم لا تتطابق منطقيا في ما بينها.[١] فإن ما يطلق عليه آغاسي (Agassi) مصطلح البرنامج Program هو تعبير صريح عن هذه الأرضية العلمية؛ حيث يقول: «عندما نقوم بتشكيل فرضية ما فإننا ندعم موقفنا بنظرة كلية. هناك مجموعة من الأصول المقبولة ارتضينا بها من قبل أن نعطي لفرضيتنا إطارها. وهذه الأصول يتم قبولها وتبنيها بوصفها أمورا قبلية وسابقة على التجربة a priory، وقبلنا بها بهذا المعنى المتقدم على الفرضية التي نقدمها بين يدي بحثنا العلمي.»

في هذه المقالة سوف نستخدم مصطلح ميتافيزيقا للتعبير عن هذه النظرة الكلية المؤثرة، في وقت يتفق الجميع على مدى تأثير الميتافيزيقا في ظهور وتبدل الفرضيات، والاختلاف ينحصر في حجم هذا التأثير وحدوده، وفي ترتيب وتصنيف الرؤى الميتافيزيقية.

ونشير بادئ ذي بدء إلى تصنيف الرؤى المتافيزيقية وترتيبها؛ حيث إنه سعى بعض إلى التمييز بين المعارف الفلسفية التي تنتمي إلى علم ما وتدخل ضمن إطاره وبين تلك الخارجة عن إطاره. يقول ويزدم Wisdom (١٩٨٧) في نقد نظرية بوبر الذي يرى أن الميتافيزيقا تقع خارج دائرة العلم: بعض النظريات الفلسفية تمثل جزء من النظريات العلمية.[٢]

وبعد ذلك يقسم ويزدم الأجزاء المكونة للعلم إلى ثلاثة أنواع:

١. المحتوى التجريبي empirical content الذي يمكن إبطاله بالمشاهدة.

٢. المحتوى الفلسفي المنضم embedded ontology؛ حيث لا يمكن إدراك المحتوى التجريبي من دون هذا النوع (كالفضاء المطلق في نظرية نيوتن).

٣. الرؤية الكونية أو المحتوي الفلسفي غير المنضمunembedded ontology؛ التي تحمل في داخلها طريقة وأسلوب العلم وما يجوز prescription وما لا يجوز فيه proscription.

يعتقد ويزدم أنه لا يمكن إدخال الرؤية الكونية داخل جسم النظرية العلمية، فهي ليست جزءاً من معناه، ولكنها على أي حال تمثل جزءا لا ينفك من فلسفيات النظرية العلمية؛ لأنها تؤثر في طريقة العلم ومنهجه، وبحسب تعبيره: «الرؤية الكونية هي إطار كلي يحيط بالعلم بحيث يضفي عليه شكله»، ثم يوضح هذه الفكرة بالمثال الآتي: «مقولة أن مرجع كل

**التغييرات التي تطرأ على البدن ترد إلى علل فيزيائية، هي جزء من الفلسفيات غير المنضمة إلى علمي الحياة ووظائف الأعضاء، ومع ذلك فإن كافة التطورات التقليدية العظيمة في علم وظائف الأعضاء تابعة لهذه القانون الفلسفي.»**(٣)

يعتقد ويزدم أن الأنظمة الميتافيزيقية القديمة مستثناة من هذا الأمر، ولا يمكن عدها جزءاً من نظرية ما. والدليل الذي يعتمد عليه هو أن هذه الأنظمة تشتغل على أمور انتزاعية كالجوهر، العلاقة بين الجواهر، الماهيات الكلية وأمثالها. ولو دققنا النظر في معيار ويزدم حول الرؤية الكونية، فلن نتمكن من إيجاد مبرر للأمور التي استثناها. أما المعيار الذي ذكره والذي هو: «**التأثير في طريقة العلم ومنهجه من دون أن تنضم إليه بشكل واضح.**»

وبناءً على هذا المعيار لا مبرر لاستثناء بعض الأصول الفلسفية القديمة وعدم إدراجها في الرؤى الكونية لبعض النظريات العلمية. ومثال ذلك: يعتقد **أرسطو وليبنتز** بوجود بعض العلاقات الضرورية بين الجواهر، ويشبه هذا الرأي إلى حد ما قانون الحتمية determinism. وقد ترك هذا الاعتقاد آثاراً أساسية على طريقة العلم ومنهجه. وليس المقصود في هذه المقالة البحث في صحة هذا الاعتقاد أو عدم صحته. وما نريد تأكيده هو الآثار الهامّة التي تركها على مناهج العلم سواء في ذلك العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وهل أن الأصل الذي أكّده وأصر عليه **ويزدم** الذي يرى أن جميع التغييرات البدنية ترجع إلى علل فيزيائية صرفة لا يعتبر مصداقا لقانون الحتمية؟

وعلى هذا، يقوم ادّعاء **ويزدم** على اعتبار أن الخطأ في الاعتقاد بأن النظريات الميتافيزيقية القديمة لا تترك أثراً على العلم. وبناءً على هذا الأمر لا يوجد أي توجيه لادعاء التمايز في مدعيات الميتافيزيقا وتقسيمها إلى ما هو داخل في العلم وما هو خارج عنه.

والأمر الهام الذي لا يمكن إغفاله، هو أن الفرضيات العلمية تقع تحت تأثير النظريات الميتافيزيقية في أصل ظهورها وفي تطورها، سواء اعترف العالِم بدخولها ضمن نظرياته العلمية أم لم يعترف بدخولها.

والمسألة الأخرى التي تستحق البحث، هي مقدار تأثير الميتافيزيقا على العلم؛ حيث تعد الميتافيزيقا في الغالب مصدراً لفرضيات البحث العلمي ومنهجه:

مثال ذلك يتحدّث **واطكينز** Watkins (١٩٥٨) عن الدور التنظيمي regulative role الذي تلعبه الميتافيزيقا، ويقول: «**يجذب الانتباه الأدوار التي لعبتها النظريات العلمية خلال مرحلة الثورة العلمية في القرن السابع عشر، فتجلت في نظرياتٍ من قبيل: الحتمية، الآلية** mechanism**، النظام والهيكلية الرياضية للطبيعة**». هذه النظريات الميتافيزيقية جميعا

يتبعها برامج للتنظير العلمي. وقد تحدّث ويزدم عن الدور المنظوري prescriptive لما أطلق عليه الرؤية الكونية، لقد أطلق ويزدم اصطلاح الآلية الصماء inert mechanism على ما يسمى في النظريات العلمية «إيجاد الإطار العلمي، وتوجيه وتبرير محتوى النظريات» حيث تتفاعل العلوم الطبيعية مع نوع من الرؤى الكونية. وهنا يعتقد لاكاتوش Lakatos أن البرنامج البحثي research program يلعب دور الإلهام الإيجابي positive heuristic الذي يوفر نوعاً من الأسئلة التحقيقية وطرائق خاصة لتقديم الفرضيات. وبعبارة مختصرة يمكن القول: إن بعض النظريات الميتافيزيقية تلعب دوراً رئيساً في توليد الفرضيات أو اختيار المسائل البحثية.

من جهة أخرى يجب الالتفات إلى مسألة، وهي أن بعض النظريات الميتافيزيقية قد تمنع المحققين من البحث عن فرضيات محدّدة أو اختيار مسائل معينة للبحث فيها.

وعلى هذا نلاحظ أن واطكينز يتحدث عن مسألة التحريم prosuiption ويذكر مثالاً لهذا الأمر أصحاب النظرية الذرية Atomism، ويعتقد أنه بناءً على هذه النظرية فإن بموازاة كل تغيير نشاهده، هناك مجموعة من التحولات في نظم وتنظيم سلسلة أخرى من الذرات التي لا يمكن مشاهدتها. هذا الرأي الذي يندرج في إطار النظرية الذرية حول الضوء، يوضح فرضية تجريبية عن الانتقال الاتصالي للضوء من الميدان إلى خارجه. وهذا هو الذي تحدث عنه ويزدم تحت عنوان «التحريم» وأطلق عليه لاكاتوش «الإلهام المنفي» negative heuristic، وقد بحث في ميتافيزيقا ديكارت باعتبارها نموذجاً حياً للإلهام المثبت أو المنفي كلاهما، وقال: «الميتافيزيقا عند ديكارت؛ أي النظرة الآلية للعالم التي على أساسها يكون العالم أشبه بساعة عظيمة يشكل الدفع والضغط العلة الأساسية للحركة فيها ـ تعمل كأصل إلهامي عظيم، وقد أدّت هذه النظرية إلى منع المحققين من التعرض للنظريات العلمية التي لا تتناسب معها (الإلهام المنفي) ـ كرؤية نيوتن للتأثير عن بعد action at distance ـ ومن جهة أخرى، فقد شجّعت هذه النظرية البحث عن فرضيات مساعدة يمكنها أن تصون النظرية من الأمور المخالفة البارزة (الإلهام الإيجابي).»[٤]

ولو أردنا التحدث بشيء من التفصيل عن تأثير النظريات الميتافيزيقية على العلم لرأينا أن هذا التأثير يتجلى في المفاهيم، النماذج، الأصول، والأنواع المختلفة لتوضيح النظريات العلمية. والنتيجة أن كل نظرية ميتا فيزيقية يمكنها أن تقدم إمكانية محدّدة للنظريات العلمية في الوصول إلى المعطيات، وتؤثر في توضيح وتبيين هذه المعطيات.

كمثال على هذا الأمر لو اقتنع أي شخص من المحققين بالحتمية أو اللاحتمية

undeterminism،[٥] أو أنه وبغرض شرح قانون الحتمية اختار منهجاً آلياً أو غائياً teleo-logical[٦] فإن هذا الاختيار لن يكون من دون أثر على رأيه في نوع المفاهيم، والنماذج، والأصول، والتوضيحات المستفادة منها. وقد يؤدي الاعتماد على اللاحتمية إلى توسل النظريات العلمية بمفاهيم أمثال «المرغوب فيه» arbitraniness أو «الحظ» وقد يتوسل بنماذج أمثال المحور الإلكتروني، أو أصول كالاحتمالات الموضوعية والذهنية.

وكذلك الحتمية الآلية سوف تحمل في رحمها نظريات علمية تنسجم مع نوع خاص ومحدد من المفاهيم، مثل: الطاقة ، الأثر impact وحتى الدافع[٧]، ومنسجم كذلك مع نوع محدد من النماذج، مثل: النماذج السيبرنطيقية، والعلية الفاعلية، وما شابه. وفي الختام، ستقود النظرية الحتمية النظريات العلمية باتجاه مفاهيم أمثال «الميل» inclination «الدفع» و«الجذب»، ونماذج تعتبر الإنسان بمنزلة عالم مُنَظِّر[٨]، وأصول كالعلة الغائية وما ينسجم معها من تفسيرات علية غائية.

إلى هنا أشرنا إلى الآثار التي تتركها الميتافيزيقا على العلم، ولكن ما هي الآثار التي يمكن أن يتركها العلم على الميتافيزيقا؟

طرحت في هذا المجال أبحاث ونقاشات عدة؛ يعتقد **بوبر** بأن الادعاءات الميتافيزيقية لا يمكن إبطالها من خلال المشاهدات التجريبية. ويعتقد **واطكينز** بأن الادعاءات الميتافيزيقية بما أنها أمور كلية، فلا يمكن إثباتها أو نفيها من خلال التجربة،[٩] ويقول **ويزدم**: إن العناصر الفلسفية للعلم لا يمكن إبطالها من خلال المشاهدة ويمكن ذلك من جانب نظري،[١٠] ويعتبر **لاكاتوش** أن البرنامج البحثي يحتمل الإبطال على المدى الطويل شرط وجود برنامج منافس على طريقة «الارتقاء» progressive بحيث يُظهِر هذا البرنامج مهارات جديّة في توضيح الواقعيات الجديدة والتنبؤ بها.[١١]

وبعبارة أدق يمكن القول: إن المدعيات الميتافيزيقية لا يمكن إبطالها من خلال المشاهدة، مثال ذلك: لو أخذنا بعين الاعتبار ما ادّعاه **فرويد** من أن كل عمل ينطبق على أمنية بحيث يكون هذا العمل سعياً لتحقيق تلك الأمنية.[١٢] فالباحث الفرويدي وإن لم يُوفَّق للكشف عن هذه الأمنية خلال التحليل النفسي الذي يجريه على شخص محدد، فإنه لن يتخلى عن اعتقاده بوجود أمنية وراء كل جهد بشري. من الممكن إيجاد مفهوم غير «الإبطال» يعبر عن الموضوع وبدل أن نطلق الإبطال العلمي على العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم يمكن استخدام مفهوم «**عدم التأييد**» disconfirmability. وبعبارة أخرى: يمكن للعلم أن يكون بصدد عدم تأييد وعدم قبول الآراء الميتافيزيقية. وهذا لا يعني أنه يمكن للميتافيزيقا الاعتماد على

العلم للحصول على التأييد أو القبول، بل المقصود أن المشاهدات التجريبية قد لا تتوافق مع بعض الآراء الميتافيزيقية وقد يفقدها ذلك اعتبارها. وهذا ما نشاهده في عقيدة آغاسي الذي يرى أن العلم قد يخرج الادعاءات الميتافيزيقية من الصميم إلى الخارج outmoded ولكن لا يمكن الحديث عن دور الإبطال.

والخلاصة، هي أن الفرضيات العلمية تعتبر النظريات الميتافيزيقية جزء من أرضيتها بحيث تهيئ هذه الأرضية الأجواء لظهور وتحول الفرضيات المذكورة. من خلال هذه الفرضيات تقع بعض الأمور أمثال المفاهيم العلمية، النماذج، الأصول وأنواع التوضيحات في معرض التحول والتبدل. في هذا الوقت قد يتم رفض بعض الفرضيات الميتافيزيقية من خلال المشاهدات التجريبية؛ بحيث تحل مكانها فرضيات أخرى.

## ٢. هوية الدين:

### القرآن: الناطق، الصامت أم المتحدث بشكل موردي

سنركز بحثنا في هذا القسم من المقالة على دراسة هوية الدين، مع الأخذ بعين الاعتبار العلاقة التي من الممكن وجودها بين الدين والعلم، وبالتالي سيخرج بحثنا عن معرفة الدين بمعناها الواسع. وعلى أي حال، المشهور في هذا المجال قولان: الأول يرى أن القرآن ناطق والآخر يراه صامتاً. وبما أن توضيح التوصيف الثالث المشار إليه في العنوان أعلاه يتوقف على توضيح بعض موارد القصور في هذين الرأيين فسنعرج عليهما باختصار، ثم نتعرض لتوضيح رأينا المختار.

بناءً على نظرية ناطقية القرآن، فإن الكتاب الإلهي قد تحدّث عن كل حقيقة من حقائق الوجود واتصف حديثه هذا بالثبات، والوضوح والاستقامة.

يمكن استخلاص عنصرين أساسيين من وجهة النظر هذه:

**الأول:** إن القرآن الكريم مرآة لحقائق الوجود كافة

**الثاني:** إن دلالات القرآن الكريم واضحة

بناءً على العنصر الأول، فإن القرآن الكريم لم يترك حقيقة من حقائق الوجود إلا وتحدث عنها. وبناءً على العنصر الثاني فإن دلالات القرآن لم تتعرض بمرور الزمان لأي تعارض أو تناقض أو تحريف، مع الحفاظ على مسألة وجود بطون عميقة للقرآن. يعتقد أصحاب هذا الرأي أن القرآن الكريم أشار إلى ناطقيته بشكل مطلق، مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[١٣] وهذا مبني على تفسير الكتاب

المبين بالكتاب الموضح والمفسر وليس على أساس أنه مرتبة من علم الله تعالى كما يقول بعض المفسرين.

وعلى أي حال، فإن مما يدخل في محل بحثنا هو أن هناك نظرية وهي التي تؤمن بناطقية القرآن ترى أن هذا الكتاب قد اشتمل على أصول العلوم كافّة، وبما أن العلوم على اختلافها تكشف عن حقائق الوجود، فهي توافقه في مقصوده وغرضه.

وهذا الرأي ليس بصحيح بالكامل. حيث تفترض هذه النظرية أن الله تعالى قد تكفل كشف جميع الأسرار ثم أُعطي القرآن للإنسان ليكون مشتملاً على كافة أنواع المعارف. والسؤال الذي يطرح هنا هو: لماذا يجب أن يتكفل الله بعمل كهذا؟ هل أن الله قد جعل في تصميمه للخلق الإنساني ضرورة إطلاعه على كل أنواع المعارف التي تساعده في رتق أموره وفتقها؟ أم أنه تعالى قد زود البشرية بوسائل تسمح لها بالاطلاع على ما تحتاج إليه من أسرار الكون وخفاياه؟ يقول تعالى في تحديد الجواب عن هذا السؤال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(١٤) يضاف إلى ذلك أن الاستناد إلى الآية ٩٥ من سورة الأنعام لا يخدم غايات ومقاصد أصحاب نظرية ناطقية القرآن الكريم وبخاصة إذا لاحظنا الاختلاف في تحديد مدلول الكتاب المبين، ويزيد الأمر تعقيدا في وجههم أن كلمة الكتاب قد وردت منكرة.

أما بناءً على النظرية الثانية التي اعتبرت القرآن صامتاً، فإن القرآن الكريم على ضوئها لم يتحدث بشكل ثابت وصريح في ما يتعلق بحقائق الوجود، وحتى لو تحدث بشكل ثابت فليس من السهل تبادر معانيه إلى الأذهان. بناءً على هذه النظرية فالقرآن لا يتحدث ولا يمتلك كلاماً ثابتاً بل يجب العمل على استنطاقه ليتسنى من خلال ذلك الاستفادة منه. هذه الاستفادة هي نفس المعرفة الدينية عند المفكرين المسلمين والتي يلاحظ وقوع الاختلاف فيها بل التعارض والتضارب أحياناً، وهذا الاختلاف يرجع إلى الشخص الذي يحاول استنطاق القرآن وإلى الذهن الذي يتعامل معه واللغة الذي يُنطِقه بها.

ومن الواضح عدم إمكان الجمع والتوفيق بين النظريتين السابقتين. فالنظرية الأولى ترى أن القرآن الكريم يحدثنا عن جميع الحقائق على الرغم من عدم إمكانية الوصول إلى فهم بعض بطونه، وأن كل ما حصلنا عليه منه فهو منه. أما بناءً على النظرية الثانية فالقرآن ليس في معرض أن يحدثنا بكلام خاص، وإن كان له حديث خاص معنا، فلا يتاح لنا الوصول إليه، كل ما في الأمر هو وجود القرآن الكريم واستنباطاتنا وفهمنا الخاص له؛ وقد تكون هذه الاستنباطات متفاوتة ومختلفة ومتضادة تبعا للإطار العلمي والفكري

الذي نعيش. ما يهمنا البحث عنه هنا، هو أن هذه النظرية وعلى عكس نظرية القرآن الناطق، تفترض أن القرآن ليس فقط لا يحتوي على حقائق الوجود أو الأصول الأساسية للعلوم، لا بل تعدّ العلوم البشرية واحدة من العوامل الهامة والأساسية في تعيين وتحديد طبيعة ما ينطق به تبعا للأسئلة التي نطرحها عليه والخلفية الفكرية التي ننطلق منها في سؤالنا له.

وكما كان موقفنا من النظرية الأولى الرد والرفض فكذلك لا نملك ما يبرر لنا تبني هذه النظرية أيضا. ولا نريد القول بعدم وجود مورد لاستنطاق القرآن؛ حيث إن أمير المؤمنين(ع) أوصانا بذلك وأمرنا باستنطاق القرآن في إحدى خطبه.[١٥] وهو بذلك يرشدنا إلى وجود جواهر عظيمة في بطون القرآن؛ حيث لا يمكن الحصول عليها من دون استنطاقه، وما تجب الإشارة إليه هنا هو أن «الاستنطاق» و «النطق» يصدقان في مجال القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[١٦] مع العلم أن هذه الآية الشريفة تتحدث عن الرسول (ص). وطبعاً «النطق» المذكور في الآية لا يراد منه حركات اللسان في الفم وهو غير مختص بالرسول(ص) الذي يمتلك اللسان، بل محتوى هذا النطق هو «الوحي» وليس «الهوى». وعلى هذا الأساس، فإن مقصود هذه الآية هو نفس القرآن الكريم بمعنى أن القرآن هو نفس المحتوى الوحياني الذي يمتلك «نطقاً» على أساس الوحي.

في الختام يبدو أن الرأي الصحيح هو النظرية الثالثة التي ترى أن القرآن يتحدث بشكل موردي بمعنى أن القرآن ناطق وليس بصامت، ولكن نطقه هذا كان موردياً ومن دون دخول في كل التفاصيل التي يمكن الحديث عنها، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الصفة فيه في موارد عدة.

ويستفاد من آيات القرآن الكريم أن هدف الله تعالى من نزول هذا الكتاب والكتب السابقة هو هداية البشر ليتمكن الإنسان من خلالها من اكتشاف طريقه إلى مساحة الربوبية، بحيث إن هذا المسير لا يتأمن من دون الرسل والكتب التي أرسلها الله تعالى للبشر: ﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[١٧] ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[١٨] ويبدو أن جميع آيات القرآن الكريم كانت في سبيل تحقيق هذا الغرض.

ولقد اتخذ القرآن الكريم أساليب خاصة لتأمين هذا الغرض الأصلي، بمعنى أنه كان يذكر عند الضرورة بعض حقائق الوجود أو الإنسان في سبيل بسط وتفصيل ذاك الغرض، أو لذكر موانع حصوله. ولكن هذا الكلام يرجع بشكل دائم إلى الغرض الأصلي.

وعلى هذا فالقرآن الكريم إما أنه لم يتحدث حول المسائل الأخرى أو أنه تحدث عنها بما يقتضيه الغرض. ومن الواضح أن القرآن الكريم لم يتحدث عن كثير من الحقائق العلمية والفنية، ولم يظهر في التفاسير الموجودة وما يدل عليه ظاهر الآيات أي اهتمام من قبل القرآن بها. وللتقريب إلى الذهن يمكن القول: إن القرآن أشبه بخطيب يتحدث حول مسائل محدّدة وقد يذكر بعض الشواهد والحقائق الوجودية والمسائل التاريخية بما يتناسب والمقام، ولكن الهدف الأساس هو الالتفات إلى غرضه الأصلي.

عندما يتحدث القرآن الكريم حول بعض الحقائق الفلكية أو البيئية أو التاريخية وأمثالها، فإنه يتعرض لها بمقدار الحاجة ثم يتابع حديثه الأساس والأصلي، وهو هداية البشر. وبعض الناس يتتبعون هذه الموارد ويأتون إلى القرآن بغرض غير القرآن ومثل هؤلاء لا يُودِعون القرآن قلوبهم، وكثيرا ما كان لهذا النوع من الرجوع إلى القرآن آثاره السيئة من عدم نيل هذا المراجِع غرضه وعدم عثوره على ضالته ولربما كان ذلك سببا لانصرافه عن القرآن وملالته منه. مثال ذلك: من تستهويه كتابة القصص ويبذل كل جهده وقدراته الفنية في الكتابة الدقيقة، هذا الشخص لو عاد إلى قصص القرآن الكريم ووقف على هذه القصص بما تحتوي عليه من قدرات فنية قصصية لشاهدناه يغلب عليه الاضطراب والملل حين يشاهد أن القصص القرآنية لم تذكر بالشكل المتعارف عليه في القصص التي يكتبها أصحاب الاختصاص من حيث مراعاة الأمور الفنية والبداية والنهاية.

وهكذا من يطالع القرآن الكريم منطلقا من روحية عالم النفس أو الفلك أو الاجتماع، فإنه بمجرد ملاحظة هذه الجوانب في القرآن الكريم سيقف حائراً مضطرباً؛ لأن القرآن الكريم تحدث عن هذه الأمور ليس بناءً على أصول هذه العلوم بل بما تقتضيه أغراضه وأهدافه وما تمليه الحاجة. بمعنى أنه مع ملاحظة الغرض الذي يسعى إليه القرآن الكريم فإن كلامه غير منقطع بل متصل ومنسجم، وإلا للزم أن يتابع القرآن هذه الأبحاث حتى نهايتها.

توجب هذه النظرية أن لا يتعمق المتحدث كثيراً في غرضه الأصلي، ويوجه كافة إمكانياته لتحقيق هذا الغرض، وبالتالي أن يتعرض بشكل إجمالي للمسائل البعيدة عن هذا الغرض. ثم إن هذه النظرية حول أسلوب القرآن الكريم تدفعنا للإجابة على هذا السؤال؛ وهو هل أجاب القرآن الكريم على الاحتياجات البشرية على أساس الحد الأقل أو الحد الأكثر؟

من الواضح أن الاحتياجات البشرية التي تقع ضمن الأغراض الأصلية للقرآن قد أجاب عنها على أساس الحد الأكثر، وتعامل مع الاحتياجات الأخرى الخارجة عن الغرض

الأصلي والتي تقع في محيطها على أساس الحد الأقل، على الرغم من وجود علاقة تأثير وتأثر بين هذين القسمين من الاحتياجات البشرية.

يحتاج الإنسان في سبيل تأمين الوقود الى معرفة سبل تطوير صناعة النفط. لكن القرآن الكريم لم ينزل لتعليم الناس قواعد استخراج النفط، لا بل اكتفى بتقديم بعض النصائح والتوصيات الكلية حول كيفية الاستفادة من الطبيعة.

من جهة أخرى، لا عجب إذا شاهدنا القرآن الكريم يتحدث بالتفصيل عن سعي الإنسان للاهتمام بمعرفة العلة القصوى للوجود، ثم إنه يصور لنا هذا المسعى الإنساني في صور وجلوات متعددة بناءً على الدوافع التي تحكم الإنسان؛ ذلك لأن هذه الأمور تقع في إطار الغرض الأصلي لهذا الكتاب. مثال ذلك: أننا نشاهد القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى البحث الأصلي وهو هداية البشر إلى الساحة الربوبية، من خلال التطلع ومن موقع أعلى إلى ما تحمله الحياة الدنيا من صعود وسقوط ليصل من خلال ذلك إلى نتيجة مفادها، أنه من الممكن أثناء كل صعود وسقوط أن يبتلي الإنسان بمرض الغفلة، أما من خلال البصيرة التي يقدمها له القرآن الكريم، فإنه يتمكن من الوصول إلى رحمة الله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ. سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾(١٩)

يقول الشيخ البهائي حول هذه الآية الشريفة، إن الخصائص الخمس المذكورة فيها ناظرة إلى مراحل الحياة والزيادة في العمر، بمعنى وجود نوع من التلازم بين اللعب ومرحلة الطفولة، اللهو ومرحلة البلوغ، التزين في اللباس والمنزل والمركب في أوج مرحلة البلوغ، الافتخار بالحسب والنسب مع تقدم العمر، وفي النهاية طلب الكثرة في الولد وجمع الأموال في مرحلة الشيخوخة.(٢٠) وقد يساعد هذا الرأي في الدلالة على بعض الخصائص النفسية للإنسان في مراحل حياته المختلفة وكيفية ترتب هذه المراحل. على الرغم من أن الآية الشريفة كانت بصدد ذكر المنزلقات التي تعترض الإنسان في كل مرحلة من هذه المراحل، لكن يمكن الوصول إلى هذه الدلالات النفسية من خلال توجيه السؤال التالي: ما هي المميزات والخصائص النفسية الموجودة في كل واحدة من مراحل الحياة الإنسانية، والتي يمكن الحديث فيها عن هذه المنزلقات؟ وعلى كل حال، الآية الشريفة ليست بصدد الإجابة على هذه الأسئلة بحيث يمكن فهم كيفية التمايز بين مراحل التبدل

الذهني والنفسي للإنسان، وما هي الصفات الذهنية والنفسية التي تظهر في كل مرحلة من المراحل. مثال ذلك: أنه جرى الحديث عن مرحلة الطفولة ومقارنتها للعب، ومن هنا يمكن الدلالة على وجود مجموعة من الحركات والنشاطات الخيالية التي ترافق مرحلة الطفولة [يقول صاحب الميزان في تعريف اللعب بأنه عمل منظم يؤدي لأغراض خيالية.] لكن القرآن الكريم لم يتعرض للحالة الخيالية هذه، وكيف وفي أي سن تبدأ وما هي الأشكال التي تتجلى فيها هذه الحالة، وما هي المراحل والأنواع التي تتجلى فيها حالة اللعب هذه؟ حيث نحتاج هنا إلى نظام مقتبس من علم النفس للإجابة على هذه الأسئلة. وما ذكرناه يؤيد ما كنا بصدده؛ حيث إن الله تعالى أراد في القرآن الكريم أن يوضح أغراضه، وفي هذا الاتجاه قد يشير إلى بعض الحقائق النفسية أو النجومية وأمثالها، ولكن هذه الإشارة محدودة بما يقتضيه الغرض الأصلي للقرآن.

في الآية المشار إليها أعلاه حديث عن مراحل الحياة البشرية في هذه الدنيا ولكن في إطار الغرض الأصلي للقرآن، أي إمكانية الهداية أو الغفلة في مراحل الحياة المختلفة. ويقتضي البحث العلمي في هذا الموضوع تقسيماً واضحاً لمراحل الحياة البشرية، ولكن لم تجر الإشارة إلى جميع الخصائص النفسية الموجودة في كل مرحلة من هذه المراحل كما يفعل عادة علماء النفس.

تقودنا النظرية المتبناة إلى القول: إن القرآن يمتلك «النطق» في ما يتعلق بغرض خاص معين. ويتضح من خلال هذا الأمر أن القرآن ليس صامتاً. وعلى هذا الأساس لا ينظر القرآن الكريم بعين واحدة إلى حالتي الهداية ووضوح الرؤية، وحالة العمى والسير على غير هدىً، لا بل إنه يمدح الأولى ويدعو لها ويذم الثانية ويحذر منها: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٢١)

لو أردنا أن نجري هذا الحديث بشكل تمثيلي لقلنا بأن القرآن الكريم لا يشبه بعض الصور التي تستخدم في الاختبارات النفسية ومنها بقع رورشاخ التي يمكن النظر إليها من أي جهة وبأي شكل، بحيث يتغير شكلها بحسب الزاوية التي ننظر إليها منها، نعم قد يرى الأحول الواحد اثنين لكن الثنائية تملك مبررها في الحول لا في المشهد المنظور. نعم توجد في القرآن الكريم بعض الآيات التي تسبب انحراف الرؤية وهي المتشابهات، ولكن يزول هذا المبرر بوجود المحكمات، فالغوص في المتشابهات يشبه الحول في النظر إلى القرآن: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾(٢٢)

عندما يعتبر **جلال الدين الرومي** (مولانا) أن القرآن الكريم يشبه الحبل المتدلي داخل

بئر، ينزل البعض بواسطته إلى البئر ويخرج بواسطته آخرون، فإن هذا التمثيل لا يكتمل ويكون صحيحاً إلا من خلال التأكيد على أن نزول الأشخاص الأوائل إلى البئر ناشئ من ذاك «الزيغ في القلب».

## ٣. هوية العلم الديني:

### الدين العلمي، لغز العلم والدين أو العلم الديني؟

سنحاول توضيح الرابطة والعلاقة الموجودة بين العلم والدين في إطار رؤية «العلم الديني»، ونشير بداية إلى نوعين غير مباركين من العلاقة بينهما، أي الدين العلمي ولغز العلم والدين.

تظهر العلاقة الموجودة بين العلم والدين في «الدين العلمي» على صورة العلاقة بين «الوسيلة ـ الهدف»، بمعنى أن العلم والحقائق العلمية هي وسيلة يستعان بها لإثبات حقانية الدين، وبعبارة أخرى يصبح العلم التجريبي مقبولاً إذا تمكنا من إظهار قدرته على الحديث بشكل علمي في الدين، فالدين يصبح علمياً وبالتالي يصبح مقبولاً. لم يكن لهذا العمل أي ثمرةأو منفعة مرجوة على رغم وجود من استسهله ولا يمكن إقامة الدين على أساس العلم؛ لأن المعطيات العلمية دائماً في معرض الخروج من الساحة أو الإبطال من خلال التحولات والتغييرات والتبدلات التي تحصل. لو نظرنا إلى الدين بنظرة آلية فلا يمكننا الاعتماد على الآلة في جعلها مقياساً للدين. إلا أن يعمد بعض الأشخاص إلى اختزال (Reduce) الدين في فرضيات علمية، وهنا يجب السؤال عن ما يبقى من الدين لتجري بعدها عملية الدفاع عن حقانيته؟ إذاً لا يمكن الاعتماد على العلم لأجل الدين. وهنا يصبح الدين العلمي تعبيراً غير ذي معنى ولا فائدة.

في النوع الثاني من العلاقة بين العلم والدين أي لغز العلم والدين، لا يراد منه العلاقة التي تكون على شكل الوسيلة ـ الهدف، بل ينظر إلى هذين الأمرين باعتبارهما مادة أولية لخليط قد يتفقان فيه؛ بحيث يمكن الحصول من خلالهما على موجود ثالث لا يشبه الأول بالكامل ولا يحمل هوية الثاني فهو كطفل لأب وأم يشبههما معاً. ويمتاز هذا المستورد الثاني أو فقل هذا التصور الالتقاطي[٢٢] عن التصور الأول في أن أصحاب الاتجاه الأول كانوا يحاولون الدفاع عن الدين من خلال الحقائق التي يكتشفها العلم. وأما هنا فالغرض مختلف والأسلوب كذلك؛ فالحديث هو عن علم يطلق عليه العلم الديني. ولكن الخطأ المغفول عنه أو المتغافل عنه هو الاختلاف البنيوي بين قضايا كل من العلم والدين. فكيف

يمكن تحصيل موجود متجانس من خلال المزاوجة بين أمرين مختلفين بنيوياً؟! وبرأينا إن المركب الجديد الجديد الذي يخرج من رحم هذا الزواج غير الميمون لا يستحق سوى الاسم الذي أطلقناه عليه وهو المستورد الالتقاطي.

تقاس صحة المعطيات العلمية بواسطة التجربة، بينما المعطيات الدينية ليست فرضيات تكتسب اعتبارها من خلال التجربة. المفاهيم العلمية الموجودة في نظرية ما تتمتع باتصال عميق مع سائر أجزاء النظرية بحيث لا يمكن انتزاع أي مفهوم منها وبالتالي لا يمكن قياسه إلى مفهوم ديني مشابه، كمثال على هذا الأمر قام البعض بعملية مقارنة بين مفهوم «الباطن» (Id) عند فرويد و«النفس الأمارة» المذكورة في الأخلاق الإسلامية؛ حيث إن ادعاء المطابقة بينهما لا يمكن أن يؤسس لعلم النفس الإسلامي؛ وذلك لأن ما يحصل هنا نوع من المطابقة غير القائمة على ملاك ومعيار، وهنا لا يمكن الاستعانة بالنظريات العلمية لتورية الاختلاف الكبير الموجود بين المفاهيم الدينية والمفاهيم المشابهة، مثال ذلك: ما يوجد من اختلافات كبيرة في هذا الأمر الذي ذكرناه.

يعتبر مفهوم «الباطن» جزءاً من الهيكلية الشخصية للإنسان التابع لأصل اللذة The principle of pleasure، وهذا المفهوم بعيد كل البعد عن الضوابط الأخلاقية. وبالتالي فهو يحمل مقداراً كبيراً من إيجاد الانحراف عدا عن مشاهدتنا بعض الأشخاص الذين يعتبرونه مطابقاً «للنفس الأمارة» التي هي جزء من الشخصية الإنسانية إلى جانب النفس اللوامة والمطمئنة. إن وضع كل واحد من هذه المفاهيم في مكانه المناسب يؤدي إلى ظهور ووضوح الاختلافات بينهما. وإن حركة مفهوم «الباطن» عند فرويد يؤدي إلى سقوط الحدود الأخلاقية و الاجتماعية، وفعالية «النفس الأمارة» يبعث على كسر هذه الحدود، ولكن الخلط بين هذين المفهومين المختلفين فيه تهافت واضح.

وبعبارة أخرى: يفترض حتى تصبح النفس أمارة أن تمتلك أولاً تصوراً واضحاً عن الحدود، وتعلم ثانياً أن تجاوز هذه الحدود ممنوع ثم تأمر ثالثاً بتجاوزها. أما مفهوم «الباطن» عند فرويد فهو غريب عن هذه الأمور الثلاثة فهي ناشطة منذ ولادة الإنسان، وهكذا تستمر معه إلى مراحل حياته الأخرى من دون أن تطرح عليه مسألة الحدود الأخلاقية، أو ممنوعية تجاوز هذه الحدود وعدم ممنوعية ذلك.

يعتقد فرويد بأن هذا الأمر يستمر مع الإنسان حتى عمر الثالثة أو الرابعة حيث تسيطر عليه حالة «ما وراء الذات» (superego) ، ولكن هل يمكن القول: إن النفس الأمارة ناشطة في الطفل منذ ولادته؟ عندما يتشكل مفهوم «ما وراء الذات» عند فرويد فإنه ليس واحداً من مقومات «الباطن».

بناءً على ذلك يميز فرويد بين هذا المفهوم ومفهوم الباطن في الهيكلية الفرضية للشخصية، بينما نلاحظ في النفس الأمارة وجوداً لمسألة الحدود والمنع من تجاوز هذه الحدود، ومن ثم العزم على تجاوزها.

يمكن البحث عن نوع مقبول من العلاقة بين العلم والدين وذلك في ما يسمى «العلم الديني». يتضح من خلال البحث الذي قدمناه حول هوية العلم وهوية الدين نوع العلاقة التي يمكن أن تحكم العلم والدين. يتسع العلم في الرؤية ما بعد الوضعية لجميع أنواع المعارف غير العلمية؛ من جهة أخرى وبناءً على نظرية النطق الموردي فالدين غير كفيل بضم العلوم المختلفة إليه، لا بل إن من يسعى إلى نظرية كهذه فإنه من دون شك يسعى نحو السراب، عندما يحمل «العلم الديني» (المقصود منه في الغالب العلوم الإنسانية) معنى مقبولاً، وعندما يسعى الشخص إلى فرض المعرفة الدينية في مجال الإنسان، ويبين من خلالها نوعاً معيناً من المفاهيم، الفرضيات، والنماذج وطرائق التوضيح، وبالتالي يقوم ببناء نظرية علمية، فإنه يتحدث عندها بلسان التجربة.

انطلاقاً من هذا المعنى يمتلك العلم الديني موجودية متكاملة، يحصل هذا النوع من التكامل من خلال الحصول على تلق وفهم ديني واحد للإنسان، ويعتبر بمنزلة فرض سابق؛ ثم من خلال هذه الصورة تقدم مجموعة من الفرضيات حول المسائل النفسية أو الاجتماعية بحيث يكون هناك نوع من التناسب بين هذه الفرضيات والصورة السابقة المذكورة. بعد هذا الأمر نصل إلى مرحلة الاختبار التجريبي للفرضيات، ويمكن الحديث عن معطيات علمية (تجريبية) في حال توفرت شواهد كافية على هذا الأمر.

تعتبر هذه المعطيات علمية بكل ما للكلمة من معنى؛ وذلك لأنها خضعت للتجربة وهي معطيات دينية أيضاً؛ لأنها تمتلك فرضيات دينية متقدمة، وتتمتع بهيكلية جمعية متكاملة، حيث إن الفرضيات قد تبدلت بما يتناسب والفرضيات المتقدمة الخاصة، وفي الختام تنجو من تهمة إخضاع الدين للتجربة، لأن ما خضع للتجربة هو ما نملكه من فرضيات مقتبسه من النماذج الدينية وليس نفس النماذج الدينية. يمكن أن تخطئ بعض الفرضيات التي قدمناها ويمكن للبعض الآخر أن يخرج بصورة الشواهد التجربية.

يعتقد بعض المحققين أنه لا يصح الحديث عن العلم الديني رغم الاعتراف بتأثير الفرضيات المستمدة من الدين بالمعنى المتقدم: «**لا تعني لاحقة الديني في توصيف العلم في مركب العلم الديني كون العلم متكئا على الدين ومحكوما له. وبناء عليه، فإن العلم الديني هو العلم وهذه الصفة اللاحقة له ما هي إلا حشو زائد لا يشير إلى مضمون محدد**»(٢٤)

ويعتمد هذا الرأي على نظرية **رايشنباخ** الذي يميز في العلم بين مقامين: مقام الاكتشاف context of discovery ومقام الحكم context of justification. يعتقد **أحمد نراقي** صاحب المقولة المتقدمة أن المعنى المقبول والممكن التحقق للعلم الديني هو في المقام الأول أي مقام الاكتشاف فحسب، وبعبارة أخرى في هذا المقام يتأثر المحقق بأي مصدر سواء في ذلك الأساطير والأحلام والدين وغير ذلك. ويصبح العلم الديني بمعنى أن التعاليم الدينية تترك آثارها على مفاهيم وفرضيات المحقق، ويختلف الحال عندما ننظر إلى مقام الحكم؛ حيث يجب إخضاع الفرضيات للتجربة ولا يمكن الحديث عن أي نوع من أنواع العلم الديني أو العلم مع أي لاحقة أخرى تضاف إليه؛ وذلك لأن المعيار الحاكم هنا هو التجربة فقط، والعلم هو ما ينتج عن التجربة.

**أمور لا بد من ذكرها:**

توجد مجموعة من الأمور تحسن الإشارة إليها في التعليق على هذا التصور وهي:

**أولاً:** إن الاعتراف بإمكان العلم الديني في مقام الكشف يعني عدم الالتزام بتمييز **رايشنباخ** والذي جعله الناقد أساساً لبحثه، وذلك لأن العلم هو نتيجة مقام الحكم، وبما أننا ما نزال في مقام الكشف فلا يمكن الحديث عن العلم. إذاً يوجد نوع من الحشو في الكلام المتقدم، ويمكن القول حول الجزء الأول من مركب «**العلم الديني**»: الدين هو الذي يحصل في مقام الكشف وليس العلم الديني، وعلى هذا الأساس وبعقيدة المؤلف لا يمكن الحديث عن العلم الديني؛ لأن هذا الأمر احتمال مقبول يمكن تصوره للعلم الديني.

**ثانياً:** يمكن الحديث عن نفس التقسيم الذي ذكره **رايشنباخ** حيث تعرض له العديد من المحققين بالبحث والنقد. نلاحظ بناءً على هذا التقسيم أن الجهات المنطقية للعلم محصورة في مقام الحكم، بينما تذكر الأمور النفسية والتجريبية في مقام الكشف. يعد **هانسون** من الذين تعرضوا بالنقد لهذه النظرية، ورأى في مقام الاكتشاف وجود بعض الجهات المنطقية التي تحكم عملية الكشف. وبعبارة أخرى: يعتقد بوجود نوع من الإبهام في التمييز بين الكشف والحكم، فعندما نقول: تمّ اكتشاف الأمر الفلاني، فهذا يتضمن اكتسابه لنوع من المعرفة حول هذا الأمر وهذا بحد ذاته نوع من الحكم. بناءً على هذا الأمر، قام البعض بالحديث عن المراحل الثلاث أو عن المراحل الأربع.

يجري الحديث عادة في التقسيم الثلاثي عن المراحل التالية:

١. التوليد generation

٢ـ التفحص pursuation

٣ـ القبول acception

في مرحلة التوليد تتحقق فرضية أو نطفة نظرية ثم يجري العمل في مرحلة التفحص على قياس الاحتمال في الفرضية أو المعتقد الأولي، وقد يجري قياس الفرضية مع بعض الآراء، وفي الختام في مرحلة القبول يتم إيداع الفرضية التي جرى التفصيل فيها للتجربة؛ بحيث يتم قبول الفرضية في حال توفرت شواهد كافية تؤيدها.

ويضيف غولدمن إلى المرحلتين الأوليين مرحلتين أخريين هما:

١ـ التجربة test

٢ـ التصميم decision[٢٥]

وعلى الأحوال كلها، لو أردنا الحديث بالأسلوب الذي تحدث به الناقد بناءً على تقسيم رايشنباخ، فلا بد من الإشارة إلى الغفلة عن نقطة هامة؛ وهي الحديث عن نوع «العلاقة» بين مقامي الكشف والحكم. هل يؤدي العبور من مقام الكشف إلى مقام الحكم إلى بزوغ نوع من الاستحالة (من التحول)، وهذا يعني انقلاب ماهية الأمور التي حصلت في مقام الكشف. وبعبارة أخرى: لو تشكلت الفرضية في مقام الكشف تحت تأثير التعاليم الدينية؛ بحيث كان ارتباطها بالتعاليم المذكورة واضحاً، فإن هذه الفرضية ستنزع عن نفسها صفة الفرضية الدينية بمجرد الانتقال إلى مقام الحكم. بناءً على هذا الأمر، يجب الإذعان بأن المراحل التي تحدث عنها رايشنباخ ناقصة، لا بل وتحتاج إلى مرحلة ثالثة تفصل بين مقام الكشف ومقام الحكم، بحيث إن ما يحصل في هذه المرحلة الثالثة هو إزالة كل ما له تعلق بالمقام الأول للانتقال إلى مقام الحكم، أما لو تم الاكتفاء بالمرحلتين، فإن مقام الحكم سيكون للحكم فقط، وليس لأي شيء آخر. وكل ما يمكن الوصول الحكم هو أن الفرضية (أ) والتي كان لها نوع من التعلق سوف يتبين بالتجربة أنها فرضية جديرة بالاعتناء.

مثال ذلك لو نظرنا إلى عالم النفس السلوكي اسكينر الذي استلهم من البراغماتية الأمريكية توجها سلوكياً، وبالتالي اكتسبت مفاهيمه وفرضياته في علم النفس لونا براغماتياً واضحاً وصُبِغت في الوقت عينه في مقام البيان والشرح بلون سلوكي. فهل ستفقد هذه الآراء والنظريات في مقام الحكم والتقييم لونها السلوكي البراغماتي عندما يتم تدعيمها بالشواهد التجريبية، أم أن هذه الصبغة سوف تظل مطبوعة على ناصيتها؟!

كل ما يشير إليه مقام الحكم هو أن فرضية **اسكينر** السلوكية تمتلك شواهد تجريبية من دون أن يجردها من خصوصيتها السلوكية البراغماتية.

وبعبارة أخرى: التجربة في مقام الحكم بمنزلة المكيال والميزان وما حصل عن طريق الكشف بمنزلة المكيل والموزون والخطأ الذي ربما يطل برأسه في هذا المجال هو: وضع المكيال مكان المكيل والميزان مكان الموزون.

التجربة هي الحاكمة في ساحة مقام الحكم، وكافة الفرضيات محكومة للتجربة وليس للفرضيات الفلسفية المتقدمة سواء أكانت دينية أو غير دينية. وهذا يعني أنه ينبغي علينا البحث عن اعتبار هذه الفرضيات في التجربة ولا يعني هذا أن تفقد الفرضيات المذكورة في مقام الحكم شكل الارتباط والتعلق بالفرضيات المتقدمة.

الناقد (**أحمد نراقي**) يضع جانباً كل هذه الأمور: لاحقة الديني في مركب «**العلم الديني**» لا يعني مطلقاً تعلق أو ارتباط أو رفض العلم بالنسبة إلى الدين. لغة التجربة هي اللغة الوحيدة التي يجري الحديث بها في العلم ولكن ليس بلهجة واحدة. لماذا تتعدد اللهجات مع اللغة واحدة؟ السبب أن ساكني هذه المرتبة قد جمعوا من أماكن متعددة بحيث لا يمكن لأحدهم إخفاء لهجته. وهذا دليل على وجود نظريات علمية مختلفة في كل فرع علمي.

**مثال آخر:** يمكن ذكر بعض نظريات علم النفس عند **بياجه** الذي عمل كما **اسكينر** الذي قدم معطياته ونظرياته في مجال علم النفس بعد أن أخضعها للشواهد التجريبية، مع العلم أنه لا يمكن الغفلة عن تعلق فرضياته بنظريات **كانط** وآرائه، ولقد أعلن **بياجه** مراتٍ عدة عن توجهاته الكانطية.(٢٦)

بشكل عام يرتبط علم النفس عند **بياجه بكانط** من جوانب أربعة:

**الأول:** هو أن **بياجه** يعتقد كما **كانط** بأن عمل الفكر في الأساس هو عمل صوري formal ويعتبر الذهن بمنزلة وسيلة استنباطية discursive بدل اعتباره مصدراً للعلم.

ومن الواضح أنه يوجد في نظرية **بياجه** الخاصة المتقدمة [الموجودة في مقولات **كانط** (كالكمية والكيفية) ومفاهيم الزمان والمكان التي تعتبر كالصور المتقدمة للفهم البشري،] على الرغم من أنه أدرج هذه الخاصية في إطار علم الحياة، وتحدث عن المعطيات الفطرية كطلب التعادل equilibration باعتبارها إطار ذهني منظم.

**الثاني:** هو العامل التجريبي empirical الذي يعتبره **بياجه** كما **كانط** بمنزلة المثال الأعلى للعلم البشري. يعتقد **كانط** بأن المقولات الصورية فاقدة للاعتبار من دون المعطيات الحسية، ويقول **بياجه** إن العلاقة بين العامل التجريبي والهيكلية الحياتية الموجودة مسبقاً تهيئ الأرضية لتبدل الهيكلية الذهنية.

**الثالث:** هو القول بنوع من الغائية teleology أي الغاية والقصد الحاكم على السلوك. طبعاً حاول **بياجه** هنا[٢٧] التعبير عن الغائية بلسان علم الحياة بسبب ميله إلى علوم الحياة، وأطلق عليه السلوك الغائي ـ القانوني teleology.

**الرابع:** هو توضيح آليات العمل العقلاني rational action وارتباطه بقانون ردة الفعل reflectivity. يقوم **كانط** بتوسيع مفهوم العقل بناءً على فكرة الحكم الانعكاسي reflective judgment؛ حيث يعتبره عاملاً باحثاً عن قوانين خاصة يعتمد عليها في تفسير وتوضيح التجربة experience حتى وإن لم نحصل على دليل منطقي يقوم عليه هذا العمل. ويتحدث **بياجه** أيضاً[٢٨] عن مفهوم الانتزاع الانعكاسي reflective abstraction، حيث يعمد الذهن وعلى مستوى عالٍ إلى إعادة تنظيم الأمور الموجودة لديه والمنتزعة من مستوى أدنى[٢٩] مع ملاحظة الاختلاط العميق بين علم النفس عند **بياجه** ومقولات **كانط**، فلماذا لا يمكن اعتبار علم النفس عند **بياجه** هو بذاته «علم نفس كانطي» أو من جملة الكانطية الجديدة؟ ولماذا لا يمكن اعتبار علم النفس عند **اسكينر** هو «علم نفس براغماتي» pragmatistic؟ وهكذا عندما تجتمع الآراء الدينية الخاصة ومفاهيم وفرضيات العلم بحيث تكون هذه الفرضيات مقبولة على مستوى الشواهد التجريبية في مقام الحكم، لماذا لا يجب الاعتراف بأن النظريات العلمية تمتلك لوناً دينياً وبعبارة أخرى هناك إمكانية لوجود «العلم الديني».

افترض أن شخصاً يعيش في مكان يتواجد فيه الذهب في التراب، فلو قام هذا الشخص بملء كيسه من هذا التراب والذهاب به إلى خبير الذهب ليستخرجه له، فهل يمكن لهذا الشخص الادعاء أن ما حصل عليه هو من جهده وحده فقط أم يجب الاعتراف بأن للخبير دوراً في استخراج الذهب وبالتالي نصيباً منه. لو كان الفرض هو وجود الذهب في الأرض ثم وجد الذهب من خلال التجربة فهل يمكن القول بأن الذهب الموجود غير متعلق بالفرض المسبق؟ الخوف الذي يعتري الناقد هو القول بنوع من «النسبية» عند إلحاق بعض الأمور بالعلم أمثال «العملية»، «الكانطية الجديدة» و«الديني» حيث يعتبر هذه الأمور من

الأشياء الخطيرة على مستوى الدين ويعتقد بأن: العلم الديني ممكن الحصول عند القول بالنسبية والإشكال الذي يحصل عند القول بالنسبية هو مقدار أي معيار للاعتقاد بأفضلية علم على أخر.

طبعاً لو كان المؤلف يريد من النسبية هنا، النسبية المعرفية epistemological فهي لا تستدعي وجود أي محاذير صعبة عند نسبة تلك الأمور إلى العلم. إن الإذعان بالنسبية المعرفية يؤدي إلى رفض الموضوعية العلمية، ورفض الاتفاق بين الأذهان العلمية، ويستدعي إلحاق الأضرار بالهوية التاريخية للعلم، ولكن يوجد نوع آخر من النسبية لا يؤدي إلى تهديد الهوية التاريخية للعلم، لا بل من خلالها فقط يمكن تقديم فهم مناسب للعلم؛ هذا النوع من النسبية المعرفية epistemic لا تتعارض بأي شكل من الأشكال والواقعية الانتقادية critical realism. يقصد من هذا النوع من النسبية وجود واقعيات قديمة معقدة عند الإنسان (في العلوم الإنسانية) يمكنها أن تقدم للعلماء فرضيات متقدمة. وبعبارة أخرى: تساهم الفرضيات المتقدمة في المجالات السلوكية والمعرفية cognitive في أن يبين علماء النفس نماذج مختلفة للواقعيات الإنسانية بحيث يكون نصيب العالم السلوكي من العلم مختلفاً عن نصيب العلم المعرفي.

وبما أن المعطيات الموجودة عندهما مستدلّ عليها من جهة الشواهد التجريبية، فكلاهما يملكان المعطيات العلمية والتاريخية المقبولة لكنهما محكومان لنوع من النسبية أي النسبية المعرفية. بعبارة أخرى، هناك إمكانية للحصول على نصيب وسهم من العلم بالحد الذي تسمح به الفرضيات المتقدمة. وتبقى الإشارة إلى أن هذا العلم المحدود هو جزء من العلم؛ أي يمتلك واقعية موضوعية وتاريخية تجتمع عليها الأذهان. وهذا ما يوجه وجود نظريات متعددة ومختلفة في الفروع العلمية. ومن الطبيعي تعدد المفاهيم، الفرضيات والنظريات عند العلماء بسبب امتلاك أنواع خاصة من الآراء والفرضيات المتقدمة، بحيث يتلاءم كل مفهوم أو فرضية مع الفرضيات المسبقة المتقدمة عليها. هذا التلاؤم والتناسب يمكن مشاهدته في ما يلحق العلم ولا يؤدي بنا إلى التسليم بالنسبية المذمومة، بمعنى أنه لن يكون من جملة النسبية المعرفية.

بناءً على النسبية المعرفية كل عالم يُحَصِّل نصيباً من المعرفة بما تسمح به الفرضيات المتقدمة الموجودة لديه. وعليه فإن معرفته هذه لن تكون تامة بل محددة بما يمتلك من سهم ونسبة من المعرفة الصحيحة؛ لذلك تؤخذ على أنها مفروغ عنها أو مردودة، وتنحصر

عملية الحصول على المعرفة الصحيحة بما تؤمنه الفرضيات المسبقة الموجودة لدى العالم. وبما أن هذه الأمور الفرضية دائماً في معرض الضيق والسعة فإن النتيجة ستكون حصول كل شخص على نسبة معينة من المعرفة.

## خلاصات ونتائج:

١. يمكن للعلم أن يختلط بغير العلم ومن المعارف ومن ذلك المعرفة الدينية، بحسب التصور المابعد وضعي للعلم.

٢. الدين الإلهي ليس ناطقا بكل حقائق الوجود. وهو في الوقت عينه ليس صامتاً تجاهها بالكامل، بل هو متكلم باختصار وبحسب ما يتفق مع غرضه وينسجم مع غايته الأهم ألا وهي هداية البشرية وسوقها إلى ساحة الحق، وهذا التصور حول الأديان الإلهية يخفف من غلواء رغبتنا بصياغة علم ديني.

٣. يمكن أن يتصور للعلم الديني معنى لا يتنافى مع العلم ولا مع الدين في آن، والعلم الديني بهذا المعنى يكون باعتبار الدين معرفة متقدمة على العلم وموحية له بفرضياته ونظرياته وربما بطريقة تقديمها وطرحها.

٤. عندما تخرج الفرضيات العلمية من هذا النوع المشار إليه أعلاه من أتون التجربة بنجاح ويكون تعلقها بالدين واضحاً بيناً، سوف يتوفر لدينا مفهوم العلم الديني. وتحديد نفوذ المعرفة الدينية في العلم في دائرة الاكتشاف دون مقام الحكم والتقييم كما يقترح رايشنباخ سوف يؤدي إلى ظهور هوة بين المرحلتين (الاكتشاف، والحكم) ويحول العلاقة بينهما من علاقة سيالة متحركة إلى علاقة جامدة.

٥. إن إلحاق صفة الديني بالعلم لا يسبب بالضرورة أي نسبية معرفية بالمعنى المذموم، وكل ما يولده هو نوع من النسبية التي تجري في عروق العلم بحيث لا يتسنى لنا من دونها فهم أو تبرير تعدد النظريات في أي علم.

٦. العلم الديني ليس ظاهرة غريبة على العلم، فكل النظريات العلمية أو أكثرها على الأقل لها لاحقة خفية من خارج العلم يمكن أن تضاف إليها، ولا يمنعنا هذا من الاعتراف أنه لو تحقق شيء باسم العلم الديني في هذا العصر سوف يكون شيئا جديداً إلى حد ما.

## الهوامش:

(١) لمزيد من التفصيل تراجع الكتب الآتية:

1- Agassi, j. (1959) The Function of Interpretation in physics, ph. D Thesis. University of London.

2- Watkins, J. (1958) Influential and confirmable metaphysics. Mind, 67, pp. 345-365

3- Feyerabend, P. K. (1962). Explanation, reduction and empiricisml, in H. Feigl. and G. Maxwell (eds.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science Vol. 3, pp. 28-29 Minneapolis: University of Minnesota Press.

4-Wisdom, J. O. (1987). Challenge ability in Modern Science.

(٢) Wisdom, J. O. (1987), **Challenge ability in Modern Science**, Pp. 129.

(٣) Ibid. Pp. 140.

(٤) Lakatos, I. (1970) **Falsification and the methodology of scientific research programs,** in I. Lakatos, and A. Musgrave (eds.), **Criticism and the Growth of Knowledge,** Cambridge University Press Pp. 132-133.

(٥) لا ينبغي الظن أن اللاحتمية برزت كنظرية فيزيائية تحت ضغط واقع الاكتشافات العلمية بالضرورة، بل يعتقد بعضهم أن اللاحتمية نتيجة الجهل بالقانون وليس نتيجة علم بطريقة عمله في الظواهر الموضوعية، ومن هؤلاء الفيزيائي الشهير أينشتاين.

(٦) في الواقع يمكن تلفيق بين هذه النظريات بأشكال مختلفة مثلا: بوبر الذي يؤمن باللاحتمية يؤمن في الوقت عينه بقانون العلة الغائية ويقول: «ليس الأمر كما ربما يتوهم أن هناك ما يقودنا من الخلف نحو اختيار نظرية ما بل ما هناك ما يجذبنا لاختيار هذه النظرية أو تلك وهو الرغبات والتطميع بالمستقبل والاحتمالات المختلفة.»

Popper, K.R.(1990) A **World of propensities,** Bristol: Thoemmes, Pp. 20-21.

(٧) يقول كارل بوبر: «إن السبب الأساس الذي يجعلنا نقبل الحتمية ونفكر ضمن إطارها هو أننا نعتقد أن العمل بمنزلة محرك لنا إلى الأمام، وهذا يرجع في جذوره إلى تأثرنا بنمط ديكارت.» المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٨) استعمل هذا النموذج الذي يضاد الآلية من قبل (Kelly 1955).

(٩) Watkins, J. (1958), **Influential and confirmable metaphysics,** Mind, Pp. 345-365.

(١٠) Wisdom, J. O. (1987), **Challengeability in Modern Science,** Avebury: Aldersho, Pp. 120.

(١١) Lakatos, I. (1970), **Falsification and the methodology of scientific research programs,** in I. Lakatos, and A. Musgrave(eds.), **Criticism and the Growth of Knowledge,** Cambridge University Press, Pp. 187.

(١٢) استعير هذا المثال من واطكنز، في المرجع المذكور أعلاه.

(١٣) سورة الأنعام: الآية ٥٩.

(١٤) سورة النحل: الآية ٧٨.

(١٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٨.

(١٦) سورة النجم: الآيتان ٢ و٣.
(١٧) سورة البقرة: الآية ٣٨.
(١٨) سورة البقرة: الآية ١٥١.
(١٩) سورة الحديد: الآيتان ٢٠ ـ ٢١.
(٢٠) نقلا عن: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٩، عند تفسيره لهذه الآية.
(٢١) سورة الملك: الآية ٢٢.
(٢٢) سورة آل عمران: الآية ٧.
(٢٣) الالتقاط: مصطلح معروف في الثقافة الإيرانية يقصد به تناول فكرة من خارج دائرة الفكر الإسلامي واستخدامها على علاتها مع ما لهذا الاستخدام من آثار سيئة وانعكاسات سلبية على الفكر الإسلامي. (المحرر)
(٢٤) أحمد نراقي، الموضوعية في العلم وعلاقتها بالتعاليم الدينية، مجلة كيان، العدد ٢٠، ص ٢٢.
(٢٥) Hoyningen-Huene, P. (1987), **Context of discovery and context of Justification,** Studies in History and Philosophy of Science, 18, 4, 501-515.
(٢٦) Piaget, J. (1952), **The Child Conception of the Number**, London, P. 156,
(٢٧) Piaget, J. (1980), **Adaptation and Intelligence**, Chicago, P. 72.
(٢٨) Ibid. P. 90.
(٢٩) On See: Jackson, I. (1987), On situating Piagets subject: a triangulation based Kant, structuralism, and biology, Philosophy of Social Science, 17, Pp. 471-486.