

العلوم التجريبية والدين

أي وحدة نريد؟

الدكتور محمد سليمان بناه*

تمهيد

يرتكز هذا البحث الذي أقدمه بين أيدي القراء على أسس نظرية طرحها وشيّد أركانها المفكر الفرنسي ميشال فوكو، ولعل في هذه الإشارة ما يخدم من يريد الإحاطة بهذه المقالة وخلفياتها الثقافية. ولا يخفى على العارفين أن فوكو قد أثبت أن العلم والسلطة وجهان لعملة واحدة، ومن أحدهما ينتج الآخر. وهو من طرح نظرية إحلال «علم الآثار» (الأركيولوجيا) و «علم الأنساب» (جينالوجيا) محل «علم المعرفة» و «تاريخ العلم»، الأمر الذي ستأتي الإشارة إليه في ثنايا البحث.

ماهية الدين وحقيقة العلم التجريبي:

لا يمكن التغلّب من ضرورة تعريف كل من مفهومي العلم والدين في مثل هذا البحث، ولكن بما أن هذه المقالة لا تهدف إلى البحث حول المفاهيم، بقدر ما ترمي إلى تحديد طبيعة العلاقة بينهما؛ فلذلك سوف أعفي نفسي من مهمة تقديم تعريف تفصيلي لهذين المفهومين، وأعتمد في اختياري لهذا الأمر على وضوح الصورة حولهما إلى حد كبير في العرف العام. ويعلم المطلعون على علم الاجتماع والأنثروبولوجيا أهمية تعريف الدين بآثاره في هذين العلمين. وقد اخترت الدين الإسلامي بوصفه مصداقاً بارزاً

* عضو الهيئة العلمية في
جامعة تورنتو - كندا.

- وكذلك: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٣)، وغير ذلك من الآيات والشواهد التي نكتفي منها بهذه الآيات.

وتوجد الكثير من الأبحاث التي تعرض لبيان حقيقة العلوم التجريبية ووجه تمايزها عن غيرها من العلوم، وكذلك وجه تمايزها واختلافها في ما بينها. ولا أحاول في هذه المقالة تقديم رأي خاص في هذا المجال، وكما قلت عن الدين، فحيثما ترد كلمة «علم» يقصد منها العلم التجريبي، إلا إذا ذُكرت قرينة تصرف عن هذا المعنى.

وأرى أن تجميع الآراء المطروحة حول تعريف العلم لا يخدم الموقف بقدر ما تخدمه الإشارة إلى نظرتين إلى العلم:

١- النظرة إلى العلم من جهة أنه أمر ذهني، وهي ما يسميه هابرماس Paradigm of Consciousness «نموذج الوعي» في هذه النظرة تلاحظ علاقة المدرك بالأشياء، وظواهر العالم الخارجي، من جهة أنها مدركة تقع موضوعاً للبحث والدرس، وما يتم التركيز عليه في هذا التوجه هو «علم المعرفة» epistemology والمنهج methodology.

٢- في مقابل تلك النظرة، يوجد توجه آخر ونظرة أخرى إلى العلم راجت في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، واشتهرت باسم «نموذج اللغة» Paradigm of Language. وقد بُنِيَ هذا التوجه بطرق مختلفة وضبطت قواعده كذلك. وهمه الأساس هو توضيح تأثير اللغة على الفهم ودورها في التفاهم بين الناس.

وأما التوجه الأول فهمة الأساس معرفي، وسؤاله الأهم الذي يحاول تقديم الإجابة عنه هو: كيف يمكن الوصول إلى معرفة مطابقة للواقع؟ ومن هنا تولد الاهتمام المنهجي «شعور الإنسان هو منشأ العلم والعمل وهذا الأمران هما وجهان لنظام فكري واحد»^(٤). أضف إلى ذلك أن «نموذج الوعي» «يسعى إلى البحث عن الخلفيات غير الواعية وغير الملتفت إليها مضافاً إلى محاولة كشفه للمعنى الظاهري المقصود. وهو يهتم بالنوايا الظاهرة كما بالخفايا المطوية في داخل النص»^(٥).

المؤيدون المتشددون للعلوم الوضعية positivist هذا الاتجاه (نموذج الوعي) ويصرفون جل اهتمامهم على علم المعرفة وعلم المنهج. ومن هؤلاء أوغست كونت الذي يعرف العلم بأنه ما يستخدم المنهج التجريبي؛ أي المشاهدة لإبطال أو تأييد أي نظرية علمية. ومن جهة أخرى نجد أن كارل بوبر لا يرى في الطريقة الاستقرائية وسيلة كافية

للتمييز بين العلم وغيره، بل يرى أن قابلية الإبطال هي الوسيلة الوحيدة للفصل بين النظريات العلمية وغير العلمية، ويرى أن امتحان قابلية الإبطال تجربة قاسية لا بد لكل نظرية علمية أن تتجاوزه.

وعلى أي حال، يبدو لي وجود إجماع على ضرورة اشتراط المشاهدة والخضوع للتجربة، على الأقل في «نموذج اللغة»، ولكن إذا أردنا قبول شرط قابلية الإبطال، فإن كثيراً من نظريات العلوم الإنسانية سوف تفقد اعتبارها، ونتيجة ذلك خروجها من دائرة بحث العلاقة بين العلم والدين. بل لعله يمكن القول: إن كل العلوم الإنسانية سوف تخسر توصيفها العلمي، عدا علم الاقتصاد وبعض النظريات المحدودة التي يمكن تجاهلها لقلتها. وهذا يعيدنا إلى التساؤل حول علمية أو عدم علمية العلوم الإنسانية الأمر الذي لم يفارقها منذ نشأتها. ولكن سوف يتم التعاطي مع هذه العلوم في هذه المقالة على أنها علوم رغم هذا الجدل في علميتها.

وسوف أحاول في هذه المقالة البحث ضمن التوجه اللغوي الذي «لا يرى وجود تمايز أساسي بين ما نسميه بالحقول العلمية»^(٦) ويحمل هذا التوجه نظرة مختلفة إلى العلم، ولا يشغل نفسه بمسائل من قبيل: ما هو معيار الصدق والكذب في القضايا؟ ما هو الفرق بين الثبوت والإثبات؟ هل يمكن المطابقة بين الذهن والعالم الخارجي؟ ما هي الصلة بين العلم والقيمة؟ وغير ذلك من الأسئلة.

والوجود في هذا التوجه هو النظرة اللغوية إلى العلم؛ ولذلك نواجه عند أصحابه تعابير محددة عن العلم مثل: الألعاب اللغوية (Language games) الحكاية (Narrative). ولا يتم التعامل مع العلم في هذا التوجه على أساس أنه «كيف نفساني» أو صورة ذهنية، أو مجموعة من القضايا، رغم أن قد يكون لهذه التصورات ما يبررها في محلها.

وقد تقدم أن «نموذج اللغة» لا يعتني بعلم المعرفة؛ حيث إن علم المعرفة والمنهج وليد الوضعية وفي خدمة العلوم التجريبية، وتحويل العلوم إلى أسئلة معرفية لا يعدو كونه سقوطاً في الفخ الذي نصبه الوضعيون لخصومهم ليمنعوهم بذلك من إدراك ماهيته.

ومن بين العناوين والأفهام المختلفة المطروحة في هذا الاتجاه حول العلم، أرجح عنوان مبحث للتعبير عن العلم وأفضل فهم فوكو في هذا المجال. ولا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقية بهذا الاتجاه إلا بمطالعة آثار فوكو بأجمعها، إلا أن الإشارة السريعة إلى بعض النقاط تساعد في تكوين صورة ولو مبهمة عن هذا الاتجاه.

١- المبحث هو عبارة عن واقعة، ويبحث عنه من هذه الحيثية في النموذج اللغوي ولا يبحث عنه بعنوان أنه: تقليد علمي، ولا بعنوان تأثيره ونفوذه الفكري، ولا بعنوان كونه تكاملاً لقاعدة نظرية، أو لكشف الروح العلمية للعصر^(٧). فهذه القوالب التصنيفية الجاهزة لا يمكنها أن تكشف حقيقة العلم.

٢- المبحث تابع للقواعد.

٣- المبحث له حد واضح المعالم ويمتاز بوحدة داخلية وليس كاللغة التي لا حدود لها^(٨).

٤- يرفض الاتجاه اللغوي كل الوحدات المعرفية المعلومة والمعروفة، ويثبت أن العلوم لا تتمتع بأي نوع من الوحدة المعرفية أو الوحدة الناتجة من:

أ- وحدة الموضوع

ب- وحدة السبب

ج- الاشتراك في المفاهيم المفتاحية

د- وحدة النظرة

هـ- وحدة المؤلف

و- وحدة الكتاب أو مجموعة الوسائل

ز- وحدة المنشأ^(٩)

ويثبت علم الآثار أن كل واحدة من هذه المقولات السالفة الذكر لا تتمتع بوحدة داخلية، فكيف يمكن أن تضيف وحدة على العلم نفسه، كما أن علم الآثار يثبت وجود الانقطاع بينها كذلك. ومن هنا، لا بد من التفتيش عن وحدة «المبحث» في كونه واقعة^(١٠). إذ إن وحدة الواقعة هي التي تضيف على مجموعة من الكتابات والأقوال الشفاهية وحدتها.

٥- الفرق بين «علم المبحث» و«علم اللغة» أن هذا الأخير يحاول الإجابة عن سؤال: «كيف صيغت هذه المجموعة من العبارات وعلى أساس أي قاعدة يمكن صياغة شبيه لها على ضوء القواعد عينها»^(١١).

وأما علم المبحث فسؤاله الأساس هو: «لماذا طرح هذا البيان دون غيره من البيانات الممكنة الأخرى»^(١٢) وفي المبحث يبحث عن «ما هو الشيء الكافي في هذا الموجود الخاضع لقواعد محددة والذي يسمح له بالظهور عندما يقال، ولا يظهر في مورد آخر؟»^(١٣)، هذا بدل

اهتمامه بالبحث عن تحليل الفكر في صورته المضمرة في اللاوعي، والكشف عن أسرارته ومخفياته.

٦- لا تهدف هذه الطريقة إلى معالجة العلم بوصفه واقعة منعزلة عن ما يحيط به، «بل الهدف هو بيان العلاقة بين العلم كمبحث وبين أشياء وقائع أخرى لشيء لا تتمتع بهذا التوصيف بل ربما تكون تقنية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك»^(١٤) ويعتقد فوكو بأن هذه العلاقات ينبغي أن توضع في دائرة الوقائع وذلك دون إرجاعها إلى الشكل الكلي للغة أو إلى شعور المتكلمين وأحاسيسهم.

هذا النمط من تحليل الوقائع يسميه فوكو «علم الآثار»^(١٥) وهو ينحت هذا العنوان ليميز عمله أعمال «تاريخ العلم»؛ وذلك لأن هذا الأخير على ارتباط وثيق بنظرية المعرفة و «نموذج الوعي»^(١٦).

٧- يهتم «علم الآثار»، بخلاف «علم المعرفة» و «تاريخ العلم» اللذان يهتمان بدراسة الأفكار وعلاقاتها، بالبحث عن مجموعة من القواعد «التي تعين ظهور مجموعة من البيانات أو تخفيها في ثقافة ما أو تحفظها أو تعدمها وتحفظ نقيضها بصورة وقائع وأشياء»^(١٧) وهذه القواعد يطلق فوكو عليها اسم «الأرشيف»^(١٨).

٨- يستعير المبحث وحدته من أربعة قواعد تكمل إحداها الأخرى:

أ- القواعد الكلية لإيجاد الموضوعات: ولأجل أن يتجنب فوكو مصطلحات «علم المعرفة» يختار بدل كلمة «موضوع» لفظاً هو «الأمر المرجعي» *referential*^(١٩).

ب- قواعد إيجاد التركيبات النحوية: في كل علم من العلوم يشاهد تعايش وتنافر واختلاف بين مجموعة التعبيرات عنه. وبعبارة أخرى، لا يتألف العلم، سواء كان تجريبياً أم غير تجريبياً، من نوع خاص من القضايا التوصيفية أو الإخبارية، بل إننا نلاحظ في كل علم تجميعاً لكثير من الأمور السياسية والاقتصادية والطلول التربوية وغير ذلك مما جُمع وأُضفي عليه وحدة ما رغم تبعثره واختلافه^(٢٠).

ج- قواعد إيجاد المعاني والمفاهيم: يتضمن المبحث مجموعة من المفاهيم المتعددة والمتخالفة إلى حد ما، ولكن ظهور هذه المفاهيم وتعارضها خاضع ومحكوم لنظام خاص. وهذا النظام متشكل من مجموعة من القواعد الحاكمة على بناء المفاهيم وهي التي تجعل بناء «الشبكة النظرية» ممكناً^(٢١).

د- قواعد إيجاد الاحتمالات التنفيذية؛ في مقابل من يعتقد نتيجة التأثر بعلم المعرفة، بإمكان رد وحدة العلم إلى وحدة المعتقد، يدعي فوكو:

أولاً: يمكن العثور على معتقدات مختلفة بل ومتعارضة في داخل العلم الواحد.

ثانياً: يمكن العثور أيضاً على معتقدات واحدة في علوم متعددة. توجد في كل علم احتمالات عدة لا بد من انتخاب أحدها. وتجري هذه الانتخابات أو الاختيارات في دائرة الاحتمالات الاستراتيجية. والقواعد التي تنظم عملية الانتخاب هذه، هي التي تضيف على العلم وحدته.

وهذه القواعد ليست غير متعارضة فحسب، بل هي مكملة بعضها لبعضها الآخر كما سلفت الإشارة. والأمر المهم هنا هو أننا عندما نستفيد من هذه القواعد لتحديد علم لا يتضح لنا ما كان يمكن أن يتضح ويتحدد على أساس معرفي. وبعبارة أخرى، إن المسائل التي تصنف على أساس المعيار المعرفي ضمت عدة علوم، قد تكون مرتبطة بعلم واحد فيما إذا أخذ معيار «علم الآثار» بعين الاعتبار، وعكس هذا قد يصح أيضاً^(٢٢).

والنتيجة التي تترتب على كل ما مضى، هي: أنه ليس من الضروري أن نبحث عن الحقيقة في حدود كاشفيتها عن الخارج رغم أن هذا العمل أمر مشروع ومبّرر، ولكن السؤال الأساس الذي لا بد من الوصول إلى جوابه هو لماذا ظهرت العلوم بهذا الشكل الخاص؟ ولماذا بقيت واستمرت أو نُسيت؟. إذاً، لا بد من التعامل مع العلوم كوقائع بحثية لمعرفة مدى علاقتها بالوقائع غير البحثية.

وما أدعيه في هذه المقالة هو أن علاقة الدين بالعلم، ينبغي أن تدرس من هذه الزاوية، وإلا فلا يمكن الوصول إلى أي معرفة لما يحصل بين الأمرين من تواصل أو انفصال. والأمر الآخر هو أنه بناء على هذا الفهم للعلم لا يوجد أي فرق أساسي بين العلم التجريبي والعلوم الإنسانية رغم أنهما ليسا شيئاً واحداً؛ وسبب عدم الفرق هو أن هذا التوجه الأركيولوجي لا يهتم بالحكم المعرفي على محتوى العلم بل يهتم كما مر بملاحظة ودرس حيثيات وكيفية تشكل علم خاص في ظروف وشرائط خاصة ومحددة ولماذا تشكل هذا العلم دون غيره. والسؤال موضوع هذه المقالة هو: لماذا أخذت العلوم التجريبية شكلها الحالي خلال القرنين الأخيرين، وما علاقة هذه «الوقائع» بالدين؟ وبعبارة أخرى كيف تحدد طبيعة العلاقة بين العلم والدين خصائص العلم نفسه؟

نظرية المعرفة أم علم الآثار؟

قبل سنوات وجّه الدكتور عبد الكريم سروش سؤالاً إلى طلابه في مادة «فلسفة علم الاجتماع» مفاده: ما هو التدبير الذي يجب اتخاذه عند حصول التعارض بين العلم والدين؟ في ذلك اليوم لم يجب أحد من الطلاب عن هذا السؤال. ويبدو لي أنه لم يكن هناك سوى جواب الأستاذ التلمحي الذي لم يقل شيئاً يضيفه سوى طرحه للسؤال. ورغم البراءة الظاهرة في هذا السؤال إلا أنه في واقعه وحقيقته لم يكن كذلك أبداً.

وقد طُرح هذا السؤال عبر مسيرة العلوم الوضعية مراراً، وبأشكال مختلفة. وقد توسلت هذه العلوم بوسائل معرفية شتى من أجل إخفاء أهدافها السياسية والأخلاقية، وحاولت أن تغيب موارد تعارضها مع المعارف الأخرى عن أذهان الناس بأشكال مختلفة؛ وذلك لأسباب سوف نشرحها بالتدرج في هذه المقالة.

ومازلت أذكر أنني كنت الوحيد بين تلاميذ الأستاذ سروش عندما حاولت أن أبين أن السؤال ليس مصيباً في طرحه. وأن طرحه بهذا الشكل يملّي جواباً محدداً بصورة مسبقة. ولكنني لا أخفي أنني لم أكن واعياً بطريقة التخلص من المشكلات المعرفية التي كانت تواجهني. وكان رد فعلي الأولي على هذه الإشكالية هو إثارة إشكاليات مشابهة بين العلوم نفسها، فما الذي ينبغي فعله عندما يحصل تعارض بين قضية علمية وقضية علمية أخرى؟ وهذا أمر ممكن. وكنت أهدف إلى التقليل من أثر هذه الهجمة المعرفية على الدين. وبعد ذلك بدا لي أن حل هذه المعضلة يتوقف على اختيار الإنسان بين الإيمان بالعلم أو الدين. فعند وجود التعارض الذي لا يقبل الحل بين العلم والدين في قضية من القضايا ينبغي أن يلاحظ المرء، أنه بأيهما يثق ويؤمن أكثر، فيرجح قوله على الآخر. ولا يمكن حل هذه المشكلات المعرفية التي طرحت ومازالت تطرح من داخل علم المعرفة، إلا على أساس الصراع بين العلم والدين في ساحة قلب الإنسان وعقله، فمن ينتصر ويحتل هذه الساحة يطرد الآخر منها في موارد التعارض.

وقد كنت في تلك الأيام راضياً ومقتنعاً بأنني أجبت عن سؤال أستاذي، ولم أترك تلك المعضلة على حالها المقلق للروح. ولكن بعد سنوات، تبين لي أن علم المعرفة الذي ينظم هذه الأسئلة ويطرحها، قد قرأ نفسه وعرف إمكاناته حق المعرفة. فإذا كان الحل هو اختيار وترجيح كفة الإيمان، ربما يعتقد بأن الدين هو الذي سوف ينتصر لطبيعته الإيمانية

ونفوذها في أعماق الروح والنفوس. ولكن ليس الأمر بهذه السهولة، فإن العلم أيضاً قد اتخذ لنفسه طابعاً إيمانياً أيضاً وتسليحاً بما يؤمن له سبيل النصر. وفي مقابل هذا الكلام، قد يقال: أليس أهل العلم ودعاؤه يصرحون بعدم وجود أصل مقدس وأنه ليس من شيء يعتقد العلم أنه غير خاضع للسؤال والبحث فيه، وأنهم يقدسون الحياد العلمي، وأنهم واقعيون موضوعيون يجتنبون كل الأحكام العاطفية والقيمية ولا يخلطون بين مقامَي «ما يجب» و«ما هو كائن»، وأنهم يتخذون موقفاً وسطاً ومحايداً من كل المواقف السياسية والأخلاقية، إلى غير ذلك من الفضائل «غير الإيمانية» التي يحصونها لأنفسهم. وبناء على هذا الكم من الفضائل كيف يمكن القول، بإمكان إيمان شخص ما بالعلم أكثر من الدين، أليس العلم هو القائل: لا دخل لي بإيمان الناس ومعتقداتهم؟ أليس هو الذي يدعي أنه ترك ما لله وما لقيصر لقيصر، واحتفظ لنفسه برأسه؟

إذا كان العلم صادقاً في دعاواه تلك، ربما كان من المتوقع منه أن يتواضع ويعترف بشيء من الحدود لنفسه، ويخلي الساحة للإيمان في موارد التعارض الذي لا ينحل. ولكنه خيال لا أساس له، وكل ذلك التواضع يدخل في باب مديح الذات ليس إلا. وما ينفيه العلم عن نفسه ما هو إلا التعصب الأعمى الذي لا يستند إلى دليل، الأمر الذي ربما نجده في غير ساحات العلم، وهذا بالواقع تبرئة للذات مما ينسب إلى الغير، والعلم كان له منذ أن انعقدت نطفته لوناً سياسياً-أخلاقياً بل دينياً أحياناً.

وعلى أي حال بدا لي بعد سنوات أن الجواب عن ذلك السؤال المعرفي كان معرفياً أيضاً، وكان كما السؤال أيضاً يحمل في داخله جوابه بصورة مسبقة. ولقد ساعدتني معرفتي بالنظريات اللغوية، على فهم أن فرض نظرية المعرفة على كل المجالات التي يعمل فيها العقل والذهن الإنساني ناشئ من كيانية العلوم الوضعية التي لا تحتل أي منافس وأن علم المعرفة الذي يمثل عندما ينظر إليه من الداخل، قلعة منيعة تخفي خلفها كل الدعاوى السياسية والأخلاقية للعلم عندما ينظر إليها من الخارج، فإنها تبدو لمن يقف في وجه مدعياتها، ويقاوم وساوسها بيت عنكبوت ليس فيه إلا الوهن والضعف. فالعنكبوت التي تجعل همها الأساس توسعة شباكها للسيطرة على الأذهان والعقول، لن تسمح لأي فكر مخالف بالظهور والبروز. والشاهد الصادق على صحة ما أدعيه هو أن عدداً من المنظرين والفلاسفة غادروا اتجاه «نموذج الوعي» وعلم المعرفة إلى غيره. ومن بين هؤلاء نشير إلى: هابرماس، وليوتار، ودريدا، وغادامر، وفوكو الذين يقاس توفيق كل منهم بمدى بعده عن

علم المعرفة؛ حيث إن المقارنة بين هابرماس وفوكو تظهر لنا أن هابرماس، رغم صراحته في إعراضه عن علم المعرفة، لم يستطع التخلص من رواسته في كتابه "The theory of Communicative" «نظرية الفعل التواصل» وفي الجهة الأخرى نجد أن فوكو كان أكثر دقة عندما حاول الابتعاد عن اتجاه علم المعرفة وترك الخوض في كل الأسئلة المعرفية؛ ولذلك كان موفقاً إلى حد كبير في شرح العلوم وتوظيفاتها.

وواحدة من الوسائل الرائجة التي استخدمها علم المعرفة لجذب الأنصار وإعادة الأتباع إلى دائرة ساحته، محاولته لإثبات أن من يقف خارج دائرته سوف يبتلى بالتناقض، مثلاً، في هذا المجال طرح على أصحاب الاتجاه الآخر سؤالاً مفاده: كيف تثبتون صحة مواقفكم تجاه العلم؟ وكيف يمكن إثبات أن ما قدمه فوكو من تبين للعلم ودوره أرجح من ما ذكره آخرون؟ وما هو ملاك ومعيار هذا الترجيح؟ وهدفهم من هذه الأسئلة التلويح بالاعتراف بعدم وجود وسائل تقع خارج دائرة علم المعرفة. وهذه الأسئلة وتوقع أجوبة محددة منها مبني على الاعتقاد بعدم وجود معايير غير معرفية للترجيح.

وأجد من المفيد التوقف عند تلك الأسئلة المطروحة أعلاه. وأشير إلى أن عدم الاهتمام بمحتوى العلوم ومضمونها، والعناية بجانب منها يعتقد أنه أهم وأرجح من غيره، لا يلزم منه بالضرورة إنكار مضمون تلك العلوم أو نفيه. والمطلعون على تاريخ العلم يعرفون أن توماس كون في كتابه «بنية الثورات العلمية» قد أثبت أن تغيير «النموذج» سوف يؤدي إلى تغيير الأسئلة العلمية ولا يدع مجالاً لأي مقارنة النموذجين السابق واللاحق. وعدم الاعتناء بأسئلة النموذج الآخر لا تعني سوى أن هذه الأسئلة لا معنى لها في هذا النموذج؛ وذلك لأن تحليل العلم نفسه من وجهة أركيولوجية يُبنى على أساس هوية كلامية للعلم، ولتوضيح هذه الفكرة أسمح لنفسني بذكر أمر حصل معي وهو: أنه في السنوات التي بدأ فيها البحث عن العلاقة بين العلم والدين والتعارض بينهما ثم الترويج لبحث آخر هو العلاقة بين «الوجود والعدم» و«الواجب والممنوع» (أي علاقة ما هو كائن بما ينبغي أن يكون).

في تلك الأيام أذكر أنني كنت في محضر الأستاذ الفاضل الشيخ جوادى أملي وسألته عن هذا الموضوع، فقال ما مضمونه: «ربما لانستطيع استخراج الواجب من الواقع عبر تشكيل قياس منطقي، ولكن لا بد من الالتفات إلى أن الإنسان هو الظرف المستوعب للأمرين معاً فمن يبحث عن الواقع هو عينه الذي يصدر حكمه حول القيم. والإنسان الذي يفكر هو نفسه الذي يعمل. وبالتالي يتلاقى الأمران في ظرف واحد».

ولعل هذا التوضيح هو أفضل ما سمعت حول هذه المسألة. ولكنني لم أكن، في تلك الفترة، واعياً لما في هذا الجواب من خصوصيات، إلى أن تعرّفت على نظريات التحليل اللغوي. وأهمية ذلك الجواب تكمن في استعداده للخروج من الدائرة التي يفرضها السؤال نفسه. وفي الواقع إن طارح السؤال ملتفت إلى العلاقة بين القضايا التوصيفية والقضايا المعيارية، وعلى أساس هذه النظرة يوجه سؤاله. والمجيب بكل جرأة يقول: إن هذه المسألة يمكن النظر إليها من جهة أخرى غير الجهة التي تنظر منها. وفي الواقع إن طارح السؤال يوحي بتحديد «قواعد اللعبة»، لكن بالإمكان فرض قواعد أخرى إن لم تكن أفضل من قواعد السائل، فليست هي بأقل منها. وابتكار العلامة الشيخ جواد آملّي يكمن في اعتقاده بعدم إمكانية صياغة كل ما له علاقة بالفكر والإنسان وعقله بصياغة المنطق الصوري.

والأمر الآخر الذي تحسن الإشارة إليه هو أن نظرية المعرفة تسعى إلى جعل كل ما في عالم الواقع ينضوي تحت لواء المنطق الصوري أو علم المنهج. في حين أننا نرى المنطقيين أنفسهم قد التفتوا إلى الخطابة (rhetoric) وما تولّد من مشكلة للمنطق الصوري، فعندما نقبل أن الخطابة يمكن أن تُحرّك دوافع المخاطب نحو أمر ما، كيف يمكن تقييم هذه الدافعية فيها؟ فالخطابة من جهة تملك جانباً توصيفياً، ومن جهة أخرى هي سلطة تولّد أمراً خارجياً. وعليه، لا يمكن الاقتصار، في فهم قضايا المنطق الصوري، على دائرة هذا المنطق وحده وإغفال سائر الجهات الأخرى.

ويوجد نموذج آخر من الأمور المعرفية لا يمكن إخضاعها لمعايير علم المعرفة، وهي كل العلوم الحضورية التي تحصل لدينا. وتصوراتنا وتصديقاتنا الذهنية من حيث هي أمور ذهنية خارجة عن دائرة علم المعرفة وملاكاته. وقد أشرت إلى هذه الأمثلة لأثبت عدم إمكان إخضاع كل شيء لمعايير علم المعرفة وملاكاته.

وهنا نقطة أخرى، وهي: أنه سواء آمنّا بما يؤمن به بعض الفلاسفة مثل غادامر، من كون الإنسان موجوداً لغوياً، أم لم نصل إلى هذا الحد، وأردنا أن نتعرف على ظاهرة «المعنى والمقصود» في علاقات الإنسان، فعندها سوف تفقد محاولة المقايسة بين ما يقال، وبين ما يقع بإزائه في الخارج مبرراتها التي تلتمسها من علم المعرفة. وهنا أشير إلى أمر موجود في ثقافة العرفان الإسلامي؛ حيث يذكر عارفان اثنان من أبرز عرفاء الإسلام، وهما: أبو حامد محمد الأصفهاني وصائن الدين علي بن محمد بن تركة في كتاب «تمهيد القواعد»: إن السالك إلى الله يحتاج إلى المرشد ليساعده في التمييز بين المكاشفات الباطلة

وغير الباطلة وفي حالة عدم وجود المرشد لابد من الاستعانة بالعلوم النظرية. وفي مقابل هذين العلمين هناك من يؤمن بوجود معيار للتمييز بين الحق والباطل في هذا المجال، وهو «شرح الصدر». وقد فُسر بهذا المعنى بيتا الشاعر الإيراني جلال الدين الرومي:

كل نداء يشدك نحو العلا قد أتاك من الأعلى
وكل نداء يولد فيك الحرص والبخل فهو صوت الذئب فاحذره واجتنب
وهدفني من ذكر هذه الأمثلة:

أولاً: تسلية خاطر من يعتقد بأن علم المعرفة هو القلعة الحصينة للعلم والعقل.

ثانياً: إن إمكانية ترك نظرية المعرفة إلى غيرها من النظريات كانت مطروحة بشكل دائم، ولابد من اختيار البديل المناسب على أي حال.

وما أحاول إثباته في هذه المقالة هو أن «الأركيولوجيا» كما طرحه فوكو هو البديل الأنسب. وفي ختام هذا القسم أذكر أمرين مهمين:

الأول: إن علم المعرفة بمعناه المعاصر هو ابن الفلسفة الوضعية ومن المتعصبين للعلوم الوضعية. وإنما قيدت علم المعرفة بالمعاصرة؛ لأن بعض الباحثين في الفلسفة يعتقدون أن بعض ما يبحث في الميتافيزيقا حول العلم يدخل في علم المعرفة مثل: البحث حول كون العلم كيفاً نفسانياً الوجود الذهني وعلاقته بالخارج، اتحاد العاقل بالمعقول، معيار الصدق والكذب في القضايا وغير ذلك من الأبحاث المشابهة. ولكن حتى لو كان هذا التصور صحيحاً، فإن ما يراد من علم المعرفة في هذا العصر، هو أمر آخر باعتبار التأكيد الزائد على مسألة المنهج. وعلى أي حال، فإن الاتجاهات اللغوية ترى أن هذه المعايير والملاكات المطروحة في علم المعرفة بمعانيه المختلفة ناقصة، ولا تخدم بعض الأغراض سواء كانت صحيحة في حد ذاتها، أم لم تكن.

الثاني: إن الاحترام الزائد للعلم، والذي يبديه بعض الناس في مقام البحث عن التعارض بين العلم والدين، يلزم منه الإيمان بنوع من العصمة للعلم؛ والحال أن العلم ليس وحياً منزلاً لتُدعى له العصمة. ما هو المبرر للمساواة بين العلم الذي لا يمكن العثور على مصداق منزله وبين الدين؟ فليس صحيحاً دعوى أن العلم يقيني ومنزه عن الخطأ. وبناء على هذا، فإن افتراض التعارض المستقر بين العلم والدين افتراض خاطئ.

أضف إلى ذلك أن العلوم التجريبية صارت كليانية شمولية إلى حد كبير؛ بحيث لا

تتحمل منافسة العلوم الأخرى: ولا ينبغي الغفلة عن أن طبيعة المنافسة بين العلوم الوضعية وغيرها أخذت طابعاً سياسياً رغم إلباسها لبوساً معرفياً في بعض الأحيان. وبعبارة أخرى، إن كل أمر يشارك هذه العلوم في هدفها يتحول إلى منافس ينبغي إخراجها من الساحة. وسبب التنافس هو الاشتراك في الهدف، وحل هذا التعارض لا يتم إلا من خلال تقديم شيء له جاذبية سياسية أقوى من العلم، وإلا فإن العلوم الوضعية سوف تبقى معارضة للدين في كثير من قضاياها ما دامت لها هذه الجاذبية السياسية. وأشار هنا إلى أن هذه النظرية مستوحاة من فوكو ومبنية على ضوء قواعده التي قررها.

والاقتراح الذي أقدمه هنا هو غض الطرف عن البحث حول العلم على أسس نظرية المعرفة والتعامل معه كواقعة مبحثية؛ لمعرفة حقيقته وعلل منافسته للدين.

بناء الذات أو قابلية التحكم:

العلم والسلطة وجهان لحقيقة واحدة لم يفترقا أبداً، وقد استغل الإنسان عبر تاريخه الطويل لبناء ذاته السلطة والقوة. والهدف الأساس من السلطة هو إضفاء الشكل على الإنسان وإيجاد الفاعل الأخلاقي. ويرى فوكو: «أن كل الأنشطة التي تصدر عن الفاعل الأخلاقي مقرونة بإيجاد أنواع خاصة من المعرفة. وما حصل في الغرب، ولأسباب مختلفة، هو أن المحور الذي كانت تدور حوله هذه المعرفة أو المعارف هو القيم العلمية»^(٢٣). وجواب السؤال عن سبب التلازم بين إيجاد الفاعل الأخلاقي وبين العلم عموماً أو العلم التجريبي خصوصاً أمر واضح تمكن معرفته ببساطة وهذا ما ركز عليه فوكو كثيراً ولكن السؤال المهم هو: لماذا يجب أن يساهم العلم في إيجاد الفاعل الأخلاقي؟ هذا السؤال تقدمت الإجابة عنه على ضوء أسس علم المعرفة، وهو: ما ورط علم المعرفة في إشكالية العلاقة بين «الواقع» و«القيم». فقيل: بما أن الإنسان موجود مفكر، فلا بد أن يكون لفعله الاختياري جذوراً في علمه وفكره. وهذا ينتج بدوره سؤالاً جديداً هو: كيف يحقق هذا الربط موجوداً عاقلاً؟

وربما يكون السؤال الأهم من كل هذه التفاصيل هو: لماذا يصر علم المعرفة على سؤال إشكالي كهذا؟ يبدو أن العلم التجريبي مطمئن إلى دوره في عملية بناء الإنسان مع علمه بعدم إمكانية الربط المنطقي بين الأمرين. وأما علم الآثار، فقد أوضح الصلة بين بناء الإنسان والعلم دون العناية بالقوالب الجاهزة التي يطرحها علم المعرفة. وليس الحديث عن

الصلة بين العلم والسلطة بالأمر الجديد، فكلنا يعرف مقولة الشاعر الإيراني أبو القاسم الفردوسي القائلة بالترابط بين العلم والقدرة والسلطة «القوي هو العالم» ولكن الجديد في الأمر هو الشرح التفصيلي لهذه العلاقة. بحسب العلوم مورداً مورداً.

ولم يحظ موضوع العلاقة بين العلم وبناء الذات الإنسانية بالاهتمام الكافي من قبل المفكرين، وكأنه أريد إخفاء هذا الهدف من أهداف العلم عمداً أو عن غير عمد. بينما نجد أن الفلسفة والدين والعرفان، قد أعلنت عن هذا الهدف بشكل واضح.

يؤمّن هابرماس في كتابه «المعرفة والرغبات الإنسانية» بوجود ثلاثة أنواع من التقنيات الأساسية التي تستخدم في المجتمعات البشرية:

١- التقنيات التي تسمح للإنسان بتصنيع الأشياء وإنتاجها أو التغيير والتصرف فيها.

٢- التقنيات التي تتيح للإنسان الاستفادة من النظم الرمزية.

٣- التقنيات التي تتيح له التحكم في سلوك الآخرين وتوجيههم نحو أهداف محددة وخاصة.

وبعبارة مختصرة التقنيات المستخدمة في المجتمعات الإنسانية هي: «تقنيات الإنتاج، والترميز، والسلطة»^(٢٤).

قد يبدو باديء ذي بدء أن التقنيات الدخيلة في إيجاد الفاعل الأخلاقي هي الأخيرة. وهي التي تتيح للإنسان وضع القوانين وتنفيذها، وفرض الانضباط، والعقوبات، والمراقبة، والثواب، والاستفادة من الامتيازات أو الحرمان منها، وغير ذلك من الأمور التي قد تُفرض على الآخرين. ولكن دقة فوكو أظهرت له نوعاً آخر من التقنيات أسماه «تقنيات بناء الذات»، وفي إيجاد الفاعل الأخلاقي لا بد من ملاحظة هذه الأخيرة مع تقنيات السلطة، ويعتقد فوكو بأنه لمعرفة الفاعل الأخلاقي في الحضارة الغربية لا بد من معرفة طبيعة التداخل بين تقنيات السلطة وبين التقنيات التي يعتمد عليها الإنسان لضبط أنشطته ونقطة التلاقي بين تقنيات السلطة «والتقنيات الذاتية» هي ما يسميه فوكو بـ «الحاكمية».

ولا يتسنى فهم الحاكمية على الإنسان إلا بفهم آليات عمل السلطة. وإن عدم الالتفات إلى هذا الأمر وإعطائه الاهتمام الكافي هو من أهم نقاط الضعف في النظريات المطروحة

ضمن إطار نموذج الوعي . والماركسية التي آمنت بسلطة الطبقات لم تحلل أبداً آليات ممارسة هذه السلطة^(٢٥).

والتحليلات الرائجة لمسألة القوة ودورها في الحاكمية تعاني من نقصين أساسيين: أحدهما الاستفادة وسوء الاستفادة من مفهوم «الأيدولوجيا» وما يتبع ذلك من مشكلات معرفية لا مجال للدخول في تفاصيلها في هذه المقالة، والأمر الآخر هو الفهم السلبي لمفهوم السلطة، وفهمها على أساس أنها من الاستبداد الذي يؤدي إلى لجم إرادة الآخر. وهذا الفهم هو الذي دفع المفكرين في الغرب إلى التعامل مع السلطة، بعنوان أنها أمر حقوقي قانوني وسلبي، وهذا ما جعلهم يعرفون السلطة، بأنها «حكمٌ وراذع» يتمتع بهوية قانونية. ولكن السلطة ليست مجرد هوية قانونية وذات طبيعة سلبية، بل هي مضافاً إلى كل ذلك أمر تقني وإيجابي أيضاً^(٢٦).

فالسلطة ليست وسيلة للحرمان وإنما هي وسيلة للعطاء والمنح أيضاً. ولا يمكن التعاطي معها من ناحية المشروعية وعدم المشروعية فحسب، بل هي مجموعة من التقنيات التي تمارس نشاطها على صعد متعددة. ولا يحظى التمييز بين السلطة المشروعة وغير المشروعة بأهمية تذكر. ومن الخطأ اعتبار الدولة المحل الأصلي لتجلي مفهوم القدرة والسلطة رغم الترابط بين المفهومين، فالسلطة هي تكتيك يمارس صلاحياته في ثنايا الأنشطة اليومية الجزئية. ولا يتفق فوكو مع الفهم الماركسي للسلطة حيث يراها الماركسيون جزءاً من البنى الفوقية، ويعتقد فوكو أن السلطة ذات نفوذ أعمق بكثير من نفوذ البنى الفوقية وثانياً هي ذات علاقة لا تنفك بكل صور العلم والمعرفة^(٢٧).

وبالعودة إلى السؤال المطروح سابقاً وهو لماذا ربط الفكر الغربي بين إيجاد الفاعل الأخلاقي وبين سائر صور المعرفة وبخاصة العلم التجريبي؟ نلاحظ أن بناء الإنسان يتم بواسطة تقنيات السلطة وتقنيات بناء الذات ونقطة التلاقي بين الأمرين هي الحاكمية، وليس المراد من الحاكمية هنا، هو: المؤسسات والأجهزة السياسية، بل ما أشرنا إليه من النظام الخاص المؤلف من تلاقي التقنيات المذكورة. وقد تستلزم الحاكمية نوعاً من أعمال القدرة في كل من مجالي السلطة وبناء الذات ولا بد من الالتفات إلى صعوبة التفكيك بين السلطة والعلوم. وبحسب فوكو: «إن المعرفة محتاجة إلى السلطة من أجل الوفاء بدورها وفي المقابل أي فعل من الأفعال حتى لو كان وحشياً، تقتل شخص ما، يحتاج إلى نوع من المعرفة»^(٢٨).

وهذه العلاقة التي تحاول نظرية المعرفة إخفاءها يقبلها علم الآثار ببساطة. وأما كيف يمكن أن يفسح المجال لكل ما يُظنُّ أنه «حق» لإعمال سلطته؟ هذا السؤال يحاول فوكو الإجابة عنه في عدد من كتبه حيث يبحث عن الصلة بين «الحقيقة» (Truth)، والسلطة على أساس رؤية «علم الآثار». وهو يحاول أن يثبت أن الغرب قد اكتشف تقنيات الاعتراف بالحق واكتشافه في آنٍ معاً. وهذه التقنيات هي التي تعمل مع السلطة والقوة. ومن جهة أخرى، فإن الاعتراف بالحق يحتاج إلى نوع من السلطة التي يمارسها الحق نفسه على الفرد المعترف به، وقبول الحقيقة العلمية يتم عبر تقنيات بناء الذات والجائها الإنسان إلى العمل بها. وتتسنى للمراقب مشاهدة هذا النوع من الآليات في التراث الغربي في موارد عدة عبر علاقة الأستاذ بالتلميذ، والمريد بالمراد كما في الموروث اليوناني، وتقليد الاعتراف والتوبة في المسيحية، والتفتيش عن العقائد، وطرائق التحليل النفسي في عصرنا الحاضر. ولا ينبغي الاعتقاد بأن هذه الأمثلة هي استمرار لبعضها أو أنها، في المحصلة النهائية، ذات ماهية واحدة، والوجه المشترك بينها هو الصلة بين الحق والسلطة لا غير. وما يدعيه «علم الآثار» هو أن كل واقعة بيانية وكل مبحث يُعدُّ حقاً، يمارس نوعاً من السلطة وهذا الأمر بدوره يحتاج إلى أو يصاحبه علم ما. وصحة هذا المدعى تثبت بالنظر إلى المجتمع الإنساني، وربما يصعب على المستغرقين في الاتجاه المعرفي قبول هذه الدعوى؛ لأجل ذلك نقل شيئاً من آراء بعض المفكرين من تيار التحليل اللغوي الذين تعقب أبحاثهم ونظرياتهم برائحة الاتجاه المعرفي.

يورغن هابرماس، واحد من تيار التحليل اللغوي، وقد حافظ على بقايا من «نموذج الوعي»، وهو صاحب نظرية «الفعل التواصلي»، يؤمن بأن كل عمل كلامي (speech act) يجتمع عليه المخاطب والمتكلم يتضمن ثلاثة مدعيات مختلفة يسميها «ادعاءات الصلاحية» claims of validity وهي:

١- ادعاء الحقيقة claims to truth

٢- ادعاء الصوابية claims to rightness

٣- ادعاء الإخلاص claims to truthfulness

وهذه الادعاءات رغم تمايزها، إلا أنها موجودة في كل عمل كلامي، وبحسب تعبير هابرماس، فإن كل متكلم عندما يطلق كلاماً له معنى، فإنه يدعي بأن هذا الكلام صادق، وأنه صالح ضمن إطار محدد من القيم (أي مشروع من ناحية أخلاقية)، ويكشف عن أفكار صاحبه. وبعبارة أخرى إن لهذه المدعيات الثلاثة مرجعيات ثلاث مختلفة:

- ١- مرجع دعوى الحقانية، هو العالم الخارجي بماله من الوجود في نفس الأمر.
- ٢- مرجع دعوى الصوابية هو شيء مشترك في الواقع الاجتماعي.
- ٣- مرجع دعوى الإخلاص هو الواقع الداخلي للإنسان والذي هو تجربة خاصة هو أولى من غيره بالاطلاع عليها^(٢٩).

ويلاحظ في هذا الكلام المنقول أعلاه عن هابرماس أن دعوى الصلاح تتضمن جنبه معيارية وقيمة تمثل منشأ للحكم الأخلاقي. وهذا التوضيح اللغوي يهدف إلى بيان صحة القضايا في ضوء مطابقتها للواقع الخارجي. وفي مقابل هذا، نجد أن فوكو يقدم مجموعة من التوجيهات التوصيفية للأشياء من الخارج ولا يتجاوز سطحها الخارجي، والمهم عند فوكو هو أن نبيّن طريقة عمل العلم ومرافقته الدائمة للسلطة والقوة. وأما التوجيه النظري للعلم، فربما ينفع غيره في مجالات أخرى، وأما هو ومجاله «علم الآثار» فلا فائدة في ذلك له.

لقد حاول غادامر الفيلسوف الألماني الهرمسي المشرب أن يبين، بطريقته الخاصة كيفية ترابط العلم مع الفعل السياسي الأخلاقي ونجده قد اهتم في آثاره ومؤلفاته بالخطابة *retoric*، الأمر الذي حظي بعناية خاصة منذ اليونان الذين كانوا يرون فيها طاقة هائلة ومحركاً فاعلاً لإحداث التغيير في الشعور المدني والمستوى السياسي؛ ولذلك كانت الخطابة هي الخصم والضد الدائم للفلسفة؛ وذلك لأن الخطابة ليست فنّ الكلام فحسب، بل هي أيضاً فنّ البيان المبني على أساس الخير والصلاح، ويعمل غادامر قدرة الخطابة هذه بالبداهة المتضمنة فيها، والبديهي هو الأمر الذي يُدافع عن صحته في مقابل ما يدعى أنه حق وثبت بالدليل. وهو يرى أن البداهة تقع في نطاق الاهتمامات ودائرة الإمكان لا في دائرة اليقينيّات والأمور الثابتة. فربما يتصدى بعض الناس للاستدلال على البديهيات، وتتجلى قوة الخطابة في أنها تثبت بداهتها لدى المخاطب^(٣٠). رغم أن الفلاسفة بعد مرحلة الخطابة فسروا البداهة بمعنى آخر وجعلوها أساساً لليقين في القضايا اليقينية ولكن الخطابة أثبتت بداهتها بشكل عملي في ساحات السياسة والمجتمع المدني.

بالالتفات إلى دور البداهة في الخطابة، وقدرة الخطابة على خلق الشعور المدني وإيجاد التحول السياسي، يمكن فهم سبب مقولة فوكو: «كل بيان يعتبر حقاً يُعمل نوعاً من القدرة والسلطة، وفي الوقت عينه يهيئ إمكانية شيء جديد»^(٣١)؛ وذلك لأن معنى كون الشيء حقاً هو مشاركته في البداهة التي هي من خصوصيات الخطابة. وبعبارة أخرى أن يكون

الشيء صواباً هو أن يكون صلاحاً. ويلاحظ أن هذه النتيجة التي يتوصل إليها غادامر عن طريق مسألة الخطابة هي نفس ما توصل إليه هابرماس ولكن بطريق آخر. فإن غادامر يؤمن بأن العلوم التجريبية ترتبط بالخطابة أيضاً؛ وذلك لأن اللغة هي وسيلة نقلها وتفهمها^(٣٢).

وخلاصة ما تقدم، هي: أن الإنسان يتشكل، ويبنى ذاته على أساس تقنيات السلطة وهذه التقنيات مرفقة بشكل دائم بمباحث معرفية تُعمل سلطتها على الفرد من الداخل والخارج على حد سواء. وهذه السلطة ليست بالضرورة سلبية وقمعية، بل ربما تكون من دواعي اللذة وموجباتها في الإنسان. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: ما هو دور الإنسان الفرد في عملية بناء الذات هذه بوصفه فاعلاً أخلاقياً؟ ما هو رد فعله تجاه السلطة التي تُمارس عليه من قبل العلم وتقنياته؟ هل هو منفعل محض أم أنه يتصرف بوصفه فاعلاً أيضاً؟ والسؤال بالتحديد هو: بناء الذات أم قبول التسلط و«الانحكام»؟ في القسم الآتي من هذه المقالة سوف أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، لعلمي بذلك أستطيع توضيح وشرح منزلة العلوم في العصر الراهن وعلاقتها بالدين.

الإنسان الباحث عن الحاكمية على مصيره:

الدين والعلم وكل ما له أهداف سياسية أو أخلاقية، يدخل حلبة الصراعات السياسية. وذلك في المجالات الجزئية التفصيلية أو الكلية العامة، وفي هذا الميدان لا يمكن عد الإنسان موجوداً غير فاعل ولا مؤثر، بل إنه ربما يتحالف مع إحدى القوى الفاعلة لظنه أنها في صالحه ضد قوة أخرى، والقوى المتصارعة بدورها تتنافس كل منها على الإنسان، وكثيراً ما تكون هذه الصراعات دموية وأشد هذه الصراعات دموية ظاهرة الثورة.

يحلل فوكو، في مجال حاكمية الإنسان على مصيره، مقالتين كتبهما كانط. يفصل بينهما أربع عشرة سنة، ولكن رغم ذلك تعد الثانية منهما تكملة للأولى. والمقالة الأولى كتبها كانط رداً على سؤال وجهته إليه إحدى الصحف بعنوان «ما هو التنوير؟» وعنوان المقالة الثانية هو: «ما هي الثورة؟».

يقول كانط في إجابته عن السؤال الأول:

التنوير هو أن يحرر الإنسان ذاته من قيود القيمومات المفروضة عليه. أن يكون الإنسان تحت القيمومة هي أن يكون عاجزاً عن الاستفادة من فهمه وعقله دون توجيه

القيم . وسبب هذه القيمومة في كثير من الأحيان يكون قلة الشهامة والهمة، لا فقدان العقل؛ لذلك شعار التنوير هو: «كن حائزاً على شهامة المعرفة» و«كن مالكا لشهامة الاستفادة من العقل»^(٣٣).

إذا، يرى كانط أن التنوير هو الوصول إلى مرحلة البلوغ والخروج من عهد الصغر. وبالتالي، فإنه يعتقد أن إيكال الفكر والعقل إلى الآخر هو نوع من الصغر، حتى لو كان ذلك بأن يسمح الإنسان للكتاب أو الطبيب بأن يفكرا بالنيابة عنه^(٣٤).

والتوسع في تحليل هاتين المقالتين يخرجنا عن هدفنا الذي نسعى للوصول إليه ولكن الأمر المهم المرتبط بموضوعنا هو قول كانط: أعتقد أن النقطة الأصلية والأساس في التنوير، أي الخروج من القيمومات المفروضة، هو في الموارد الدينية؛ وذلك لأن الحكام لا يرغبون بالقيام بدور القيم في المجالات الفنية العلمية؛ وكذلك لأن عدم الصلاح الديني من أشد أنواع عدم الصلاحية وأذلها^(٣٥).

والسؤال الذي يطرح هنا هو: لماذا يرجح الحكام أداء دور القيم في الدين دون غيره؟ وبعبارة أخرى، لماذا سعت بعض القوى إلى التضييق والضبط بواسطة الدين؟ والجواب عن هذا السؤال، هو: أن العلوم في فترة كانط لم تكن قد تحولت بعد إلى جزء من تقنيات السلطة بخلاف الدين.

وعلى أي حال، وبعد أربع عشرة سنة من المقالة الأولى، يجيب عن سؤال آخر هو: «ماهي الثورة؟». ويرى فوكو أن الفلسفة الحديثة كانت تحاول الإجابة عن هذين السؤالين بمقاييس الدافع الموجود مع الماضي^(٣٦). وفي الحقيقة إن كانط، بل الفلسفة الحديثة عموماً كانت تحاول التعرف على التنوير والثورة التي هي وفلاسفتها جزء منهما. وكانوا يريدون معرفة مدى تقدمهم التاريخي أو عدمه؟ وبعبارة أخرى، هل التقدم أمر دائم ومستمر بالنسبة للإنسانية؟ ولم يكن يريد كانط الإجابة عن هذا السؤال بشكل عام وكلي وإنما كان يسعى للبحث عن حادثة محددة تكون علة للتقدم الدائم. وبتعبير فوكو: كان كانط يفتش عن حادثة منفردة تاريخية تمثل علامة فارقة، وهذه العلامة لا بد أن تحظى بثلاث خصوصيات:

١- أن تكون ذات صبغة تذكارية

٢- أن تكون إثباتية

٣- أن تكون ذات جنبنة تنبؤية^(٣٧)

يعتقد كانط أن هذه الحادثة هي ظاهرة الثورة، ولكن ليس الثورة بعنوان أنها عمل بل هي بعنوان أنها عرض. هذه الثورة تكتسب أهميتها من خلال كونها ردة فعل على الظروف والأوضاع الحاكمة على الناس وتحمل في الوقت عينه خصوصيات الإنسان واستعداداته الأخلاقية^(٣٨) فالإنسان يظهر رغبة مميزة في الصيرورة بشكل خاص، ويرغب بالاستفادة من شخصيته الأخلاقية. والإنسان الذي هو جزء من التنوير والمشارك في الثورة يهدف إلى شيء واحد من الأمرين.

وحاصل ما يستفاد من تحليل فوكو لمقالتني كانط، هو: أن الإنسان ليس منفعلاً محضاً في عملية الصراع بين القوى في ميدان تشكيل الفاعل الأخلاقي، بل إن الإنسان الذي يحاول التحكم يتحالف مع القوى التي تحافظ على الأمل بالخلاص ضد القوى المتسلطة، في محاولة للتخفيف من حدة سلطتها عبر ابتكار علوم ومباحث جديدة. ولا أحد يستطيع فهم عمق هذا التحليل أكثر من الإنسان الإيراني الذي بحث عن سلطة جديدة تستند إلى الدين ومعارفه، وشارك في عملية تنوير خاصة به، وشارك أيضاً في الثورة في محاولة لتغيير واقعه والظروف المحيطة به.

ولابد من التساؤل حول الطريقة التي يمكن بواسطتها المحافظة على الحماس والحراك الاجتماعي في أوساط الناس، وهذا أمر يؤديه العلماء وغيرهم ممن له صلة بالنشاط الاجتماعي.

السعي الإنساني للسيطرة على المصير واحد من أهم نتائج الفكر الغربي وآثاره، وبحسب فوكو: إن الروحية النقدية تعد، في الغرب، فضيلة من الفضائل وهي أسلوب تفكير كما أنها أسلوب عمل أيضاً^(٣٩)، وقد أوجدت هذه الروحية وتم الترويج لها في مقابل المؤسسة الدينية المسيحية المبنية على العلاقة بين المرید والمراد.

لقد كان السؤال الأساس في الفكر الغربي، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، هو: كيف يجب أن تحكّم؟ وفي مقابل هذا السؤال كانت تطرح العقلية الانتقادية سؤالاً معاكساً تماماً وهو: كيف يمكن أن نكون محكومين؟ أو كيف يمكن الخلاص من نوع خاص من الحكومية كأن لا يكون محكوماً بمجموعة محددة من القوانين أو الأهداف أو طرائق العيش^(٤٠) ومن هذه الأسئلة وأضدادها تربي الفكر النقدي ونما ويرى فوكو أن النقد هو في مآله إنجيلي؛ أي أنه عودة إلى النص الديني لإعادة قراءته من جديد؛ ومن حيث ماهية

التيار النقدي، فإنه يرجع في ماهيته إلى الحقوق والقانون لا إلى المعرفة؛ وذلك لأنه ابتداءً بالاعتراض على القانون وابتداءً «الحقوق الطبيعية» في مقابل قانون النهضة^(٤١).

والفكر النقدي بهذا المعنى المشار إليه أعلاه يلتقي في كثير من الخصائص مع التصور الكانطي عن التنوير والثورة، ولكن يعتقد فوكو أن المشكلة الأهم في التصور الكانطي تكمن في عدم ربطه بين التنوير والفكر النقدي، مع أنه كتب حول النقد ثلاثة كتب هي: «نقد العقل المحض»، «نقد العقل العملي»، «نقد الحكم». وأنه يرى أن التفكير النقدي هو عبارة عن الوعي بحدود المعرفة والمعلومات. وهكذا نجد أنه أقرب إلى علم المعرفة غافلاً عن البعد التطبيقي العملي للنقد، ويحدد فوكو خصائص التيار النقدي في الفكر الغربي الذي ساد في أوروبا في القرن التاسع عشر والعشرين بثلاث، هي:

١- الاعتماد على العلم الوضعي

٢- تنمية الدولة بعنوان أنها نظام يبرر ذاته بالعقل ويسعى لعقلنة المجتمع والاقتصاد.

٣- إيجاد علم الدولة والسياسة^(٤٢).

ويمكن معرفة طبيعة العلاقة بين العلم والدين من خلال هذا الدور المزدوج الذي يلعبه العلم في المجتمع المدني. فمن جهة يرتبط العلم الوضعي بالفكر النقدي، ومن جهة أخرى يبتعد عن الجانب العملي للروحانية النقدية. ويحاول العلم عقلنة كل مجالات الحياة الاجتماعية وبخاصة الحكومة والاقتصاد ويرى أنهما المجالان المعرفيان الوحيدان اللذان يستحقان الاهتمام. وهو يثق بنفسه إلى حد كبير، رغم أنه يبقي، في كل قضاياها، على استعداد للفحص والتثبت^(٤٣). وعلى أي حال، فإن الإنسان في تسويده لأحد العلوم يراعي ما تفرضه هذه العلوم من سلطة على الإنسان نفسه وليس ملاك الترجيح أمراً معرفياً. وإذا كان لا بد من معيار خارجي، فينبغي البحث عن العلم الأقدر على صياغة الفعل الأخلاقي، ودعمه في معركته السياسية مع ما يحيط به من واقع.

جينالوجيا العلم الوضعي

سوف أحاول في هذا القسم البحث عن الأسباب التي جعلت المجتمع المدني يُقبل على العلم ويتقبله، من خلال ملاحظة جزئيات الأمور التي يحسب في كثير من الأحيان أنها غير مفهومة. وقد اخترت مدخلاً إلى هذا البحث أوغست كونت ولم يكن اختياري؛ له لأنه مؤسس الفلسفة الوضعية أو لافتتاحه لعهد علم الاجتماع، بل لأنه وكما يقول لنزر: لا

يمكن معرفة العصر الحديث من دون معرفة أوغست كونت . وقد اخترت الدخول من خلال المقدمة التي كتبها كونت لفلسفة الوضعية .

كان كونت من النشطاء في الحقل الاجتماعي في عصره، وليس كما ربما يتصور البعض أنه ذو اتجاه محافظ . وقد كان مشروع الفكر ذا وجهين أو مرحلتين في المرحلة الأولى سعى لتقنين وضبط قواعد الفلسفة الوضعية وبيان الفرق بينها وبين الميتافيزيقا والكلام (الدين) . وفي المرحلة الثانية جهد ليشرح الآثار والنتائج المعرفية التي تترتب على فلسفته هذه وأهم هذه النتائج كانت على الصعيد السياسي والديني .

وقد علم كونت، بوضوح، ما يمكن أن يقدمه العلم والفكر، من دور جبار في تشكيل الشخصية الفردية وبناء المؤسسات الاجتماعية-السياسية . ومن هنا يقترح في مقابل التقويم الديني المسيحي الذي تجعل فيه أيام محددة لتكريم بعض الشخصيات الدينية، يقترح أن يُؤسس لتقويم تُمجّد فيه الشخصيات العلمية^(٤٤) .

ولكن ما هو هذا العلم الذي يريد كونت أن يبني على أساسه ديناً جديداً؟ ربما يُظن بادئ ذي بدء، أن معرفة هذا العلم لا تحتاج إلا إلى قراءة ما يذكره كونت حول العلم الوضعي؛ حيث يقول: «العلم الوضعي يختلف عن الإلهيات (theology) والميتافيزيقا وهو علم يبتني على التجربة والاستدلال»^(٤٥)، ولكن هذه الظاهرة كما يقول هو نفسه أيضاً:

إن من المستحيلات تعيين تاريخ دقيق لهذه الثورة العلمية، وكل ما يمكن قوله هو: إن هذه الحركة دائمة ومستمرة، وبخاصةً في عصر أرسطو وزمن مدرسة الإسكندرية، وكذلك ما حدث عند ترويج العرب للعلم التجريبي، في أوروبا^(٤٦) .

إذا كانت العلوم التجريبية موجودة في زمان أرسطو وقد نقلها العرب (المسلمون) إلى أوروبا، فما هو الأمر المميز والملفت الذي حصل في العصر الحديث في أوروبا؟

ويظهر جواب هذا التساؤل بالتدقيق في كتابات كونت؛ وذلك أن العلوم التجريبية تملك تاريخاً يمتد إلى آلاف السنين ولكنها كانت في تلك الفترة كلها على تواصل مع المعارف غير الوضعية، وهذه هي المشكلة الأساس بحسب كونت، فالوضعية ليست هي التجربة فحسب، بل إن لها خصوصية أخرى هي العالمية (universal) ، ويؤكد كونت هذه الخصوصية في موارد عدة من كتبه^(٤٧) . فالعلوم التجريبية لا تصل إلى كمالها الذي هو الوضعية إلا إذا فصلت مشروعيتها عن المعارف الأخرى كالإلهيات والميتافيزيقا . وهي

ليست مشاهدة فحسب، بل هي صوت معرفي واحد لا يقبل المنافسة، ولا يعترف بمجال من المعرفة كان مغفولاً عنه. وهذا الأمر المهم لم يتحقق إلا في القرن التاسع عشر، وهذه هي رسالة كونت الأهم.

ولقد علقت العيون على كونت لتري كيف يتسنى له إلباس العلوم التجريبية ثوب العالمية. وكانت له استراتيجية واضحة المعالم في هذا المجال، ألا وهي معرفة الموانع بالدرجة الأولى لرفعها، ومعالجة أي نقص أو خلل. فما هو المانع الأصلي؟ يعتقد كونت أن المانع الأصلي، هو: تقسيم العمل الفكري، الأمر الذي يعده نقصاً بل يسميه شراً^(٤٨)، والحل الذي يقترحه كونت لمعالجة هذا النقص يعتمد على إيجاد تخصص جديد للبحث بنظرة كلية إلى العلوم للتركيب في ما بينها. في الموارد الممكنة والمتاحة للوصول إلى فهم أعمق عن العالم وظواهره^(٤٩)، ومن دون تحقق هذا العلم لا يمكن أن يرتفع الخطر عن الوضعية: «علينا أن ننتبه إلى أن تقسيم التخصصات والأعمال هو نقطة الضعف الأساسية في نظامنا وربما يفكر المشتغلون بالميتافيزيقا والإلهيات النفوذ منها للهجوم على الفلسفة الوضعية^(٥٠).

إنذاً، كان كونت قلقاً من الهجوم على فلسفته الوضعية والتغلب عليها في أفضل عصورها ولكن لماذا؟ وما هو سبب هذا القلق؟ بسبب نقطة الضعف الموجودة. فما هي هذه الثغرة؟ فقدان النظرة الكلية التركيبية. فما هو الحل؟ الحل، بحسب كونت، هو إيجاد وخلق فرع جديد من العلوم يهتم بالنظرة الشاملة إلى العلم. وهذه هي رسالة الفلسفة الوضعية؛ أي أن تضيء المعنى على معطيات العلوم المتعددة وتصبها في قالب نظام معرفي كلي. يقول كونت ملتفتاً إلى أهمية هذا الأمر. «لقد حصرت جهدي ووقفت همتي على تحقيق هذا الهدف في هذه الدروس وفي كل مكان»^(٥١).

وهنا تبدو أهمية الدور الذي حاول كونت لعبه، وعلى هذا صرف كل همه كناشط فاعل في ساحة المجتمع من أجل تقوية العلوم التجريبية والهاجس الذي كان يراوده بشكل دائم هو أن نزعة التخصص في العلوم، قد تؤدي إلى فقدان دورها السياسي-الأخلاقي. والحال أن الإنسان كائن متصل الأجزاء، يسعى للاستفادة من أفكاره كلها للتحكم في مصيره وصناعته.

«لا حاجة لإثبات أن العالم يدار ويهدم بواسطة المعتقدات. وبعبارة أخرى، تنتهي كل آليات العمل الاجتماعي إلى المعتقدات والأفكار. ويعلم القراء الكرام أن أشد الأزمات

لا تنسجم مع الدين لأسباب غير معرفية، بل لأسباب سياسية اجتماعية وأخلاقية، وإلا فإن الدين لا يبدو أن له موقفاً معرفياً سلبياً تجاه المعرفة التجريبية، فأبي حكم ديني يقف في وجه قاعدة فيزيائية أو كيميائية؟ وإنَّ تحمُّلُ الدين للعلوم لأكثر بأضعاف من تحملها هي له. وأما معارضة الدين لبعض الأفكار العلمية كدوران الأرض حول الشمس والموقف السلبي من الداروينية، فإنها لا تذكر بالقياس إلى ما لم ينازع الدينُ العلمَ فيه، وثانياً: ليس من البعيد أن يكون سبب النزاع هنا سياسياً في خلفياته، فربما يكون بعض الراغبين بالتخلص من سلطة الكنيسة استغلوا هذه النظريات ورفعوها في وجه الدين ليسقطوه ويسقطوا المؤسسة التي تقوم باسمه.

رغم عدم تحقق عالمية العلم برفع الموانع المتمثلة بالتخصصية من طريقه، ولكن نفيت المشروعية عن المعارف غير التجريبية. ويعلم كونت علم اليقين أن هذا الأمر لن يتحقق ما لم تدخل العلوم التجريبية ساحة الاجتماع والعلاقات الإنسانية: أي ما لم تنافس الدين والميتافيزيقا في ساحتهما الأثيرة. ومن هنا، فلن تتحقق عالمية العلم إلا بولادة «الفيزياء الاجتماعية» (علم الاجتماع) الذي هو من آخر العلوم ولادة^(٥٤).

والأمر المهم، في قصة الصراع بين الدين والعلم، الذي كان له الفضل في زحزحة الدين من المجتمع إلى حد كبير، كون العلم انتقادياً بمعنى السعي للحاكمية على المصير وعدم تركه في يد الآخرين.

وينبغي أن نأخذ هذه الخصوصية للعلم الوضعي بعين الاعتبار وذلك أن الانتشار الغربي استفاد من العلم الوضعي كوسيلة وسلاح جديد في الصراع السياسي مع الكنيسة. وبحسب فوكو «أعتقد أن أكثر المسائل الثقافية الغربية خطراً هو الوصول إلى معرفة للذات لا تكون كالمسيحية مبنية على التضحية بالذات، بل بالعكس تكون مبنية على الظهور الثبوتي والنظري والعملي. وهذا هو الهدف الأساس للمؤسسات الحقوقية وهدف كل الأنشطة الطبية والنفسية، بل هدف النظرية السياسية والفلسفة أن تشكل مبنياً وأساساً يُنطلق منه لمعرفة الذات وهذا ما يمكن أن نسميه «معرفة الإنسان» أو «علم الإنسان الغربي الدائم»^(٥٥).

ويبدو أن العلوم الوضعية لم تُوفق بالوصول إلى هذا الهدف حتى الآن وها هي تحولت إلى التوجه الشمولي من أجل السعي إلى الوصول لهذا الهدف المنشود. والملجأ الحصين الذي اتخذته في محاولاتها هو نظرية المعرفة. ولكن لا يخفى على اللبيب أن لا علم المعرفة

ولا علم الآثار يستطيع أن يحكم بالنصر أو الهزيمة. والحكم النهائي هو ذلك الإنسان الذي انعتق من كل السلطات والأنظمة التحكيمية. وبعبارة مختصرة هو الإنسان القادر على الثورة.

الإنسان والإسلام

إن الدين الإسلامي يبدي اهتماماً خاصاً بمصير الإنسان وبنائه الفاعل الأخلاقي ولكن ما هي الخصوصية المميزة للإسلام عن غيره من الأديان على هذا الصعيد؛ بحيث تجعل المرء أكثر أملاً بما يقدمه هذا الدين، مما تقدمه الأديان أو العلوم الأخرى، وذلك أن العلوم ترى القدرة على تحرير الإنسان. فلماذا يختار الإنسان الإسلام لا العلم كوسيلة ومعبر نحو الخلاص؟ لقد لاحظنا في ما تقدم من هذه المقالة أن العلم يقدم نفسه كخيار وحيد للخلاص.

وما أحاول فهمه من الإسلام في هذه المقالة، هو: أن الإسلام دين يتمكن من تسليط الإنسان على مصيره. دين لا يقبل الذل والصغار لمعتنقيه؛ وذلك لأن الصغار الدائم يُفرض من قبل راع لا يمكن للإنسان أن يترعرع ويتكامل في ظل وصايته. وبعبارة أخرى، إن للسلطة وتقنياتها دورها في عملية بناء الإنسان. ورغم أنني أشرت في مطلع هذه المقالة إلى مشروعية السؤال عن أي إسلام نتحدث، إلا أنني أتحدث هنا عن تصوري الخاص للإسلام. والحكم النهائي هو المخاطبون والقرار بيد أولئك الذين يسعون للتحكم في مصائرهم.

بيدولي، أن القرآن لا يقبل طرائق التحكم والجبر في إدارة المجتمع وبناء الإنسان، بل يختار وسائل التمكين من هذا العمل ليس إلا. وأشار إلى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٥٦).

وبالرجوع إلى كلمات المفسرين حول هذه الآية نجد اختلافاً شديداً يصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض. فما هو المقصود من نفي الإكراه في الدين؟ أكثر المفسرين فسروا الإكراه بمعنى الإجبار والقسر، وميز بعضهم بين هذه المفاهيم الثلاثة فقال: إن الإجبار والقسر يستخدمان مع الأفعال والأمر الطبيعية. وأما الإكراه، فهو خاص بالأمر النفسية ولكن على أي حال، في كلتا الحالتين يوجد إجبار وسلب للاختيار.

فهذه الآية تريد أن تنفي الجبر والقسر عن ساحة الدين، ولم يشكك أحد من المفسرين في هذا المعنى ولكنهم بحثوا في أن هذه الخصوصية هل تشمل الأصول الاعتقادية وحدها أم تشمل معها الأحكام العملية أيضاً؟ والأمر الملفت في هذا المقام هو قلة المفسرين الذين التفتوا إلى أمر الشكل المنطقي للآية. وأما العلامة الطباطبائي، فقد تساءل حول كون هذه الآية إخباراً أم إنشاءً^(٥٧) ولكن على كلا الاحتمالين يتوصل إلى النتيجة عينها وهي عدم جواز فرض الدين والإجبار عليه. ولا أعلم إلى أي مدى كان يرى (ره) فائدة طرح هذين الاحتمالين للإجابة عن تشكيك المعاصرين المعرفيين إلا أنه على أي حال قد خدم غرضنا في هذه المقالة.

ويمكن بناء على عدم الترابط بين «عالم الواقع» وبين عالم «ما ينبغي أن يكون»، أن يقال: إن جملة: «لا إكراه في الدين» خبرية. وبالتالي، فلا تنهى عن فرض الدين على أحد، فربما كان الدين أمر موافقاً للفطرة السليمة إلا أن بعض الناس لبعدهم عن مقتضى الفطرة ينفرون منه كما ينفر الطفل من الدواء لجهله. وهذا النمط من الاستدلال مبني على موقف معرفي. ومن هنا وجد من آمن به وتبناه. ولكن الفهم العرفي والفهم السليم يبيان هذا الاستظهار من الآية. والملفت أن العلامة الطباطبائي تجاوز هذا الإشكال، وقال: «إنها قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين، أنتجت حكماً دينياً بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن كان حكماً إنشائياً تشريعياً كما يشهد به ما عقبه تعالى من قوله «قد تبين الرشد من الغي». كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً وهو نهي منكم على حقيقة تكوينية، وهي أن الإكراه إنما يعمل ويؤثر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات الغيبية»^(٥٨).

ولا يوجد إجماع بين المفسرين على نسخ هذه الآية بالآية ١٩٣ من سورة البقرة نفسها أو الآية ٧٣ من سورة التوبة، فبعض المفسرين يعتقدون بنسخ هذه الآية وبعضهم يرفض كونها منسوخة، بل من المفسرين من ينكر النسخ كلياً كالسيد أبو القاسم الخوئي. أما العلامة الطباطبائي الذي يقبل فكرة النسخ في القرآن، فإنه ينفي نسخ هذه الآية أيضاً. وعلى أي حال، فإنه سواء قُبِلَ بالنسخ أو بعدمه هذه الآية، فهناك من أنكر دلالتها على الحكم الشرعي.

وما يُقبل من النسخ هو النسخ في الأحكام الشرعية، وأما القول بالنسخ في القضايا الإخبارية فيلزم منه نسبة الكذب إلى الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ومن قَبِلَ النسخ علَّله بالمحافظة على مصالح العباد وخصوصيات الزمان المكان، وهذا لا ينطبق على الجملة

الخبرية . ويرى العلامة الطباطبائي أن جملة «قد تبين الرشد من الغي» التي أتت في سياق قوله تعالى : «لا إكراه في الدين» هي بمنزلة التعليل لها؛ أي أن علة عدم صحة الإكراه في الدين هي تبين الرشد من الغي . وهذا البيان لم ينسخ ولا يقبل النسخ . وانطلاقاً من هذا، فإن المرابي قد يُكره من تحت يده على شيء إذا قصر فهمهم عن إدراكه أو أنه عجز عن تفهيمهم الأمر الذي ينفيه الله تعالى بقوله : «قد تبين الرشد من الغي» وبقي على الإنسان أن يختار رشد التدين أو غي البعد عنه ويقول تعالى :

أ- ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (٥٩).

ب- ﴿وَكَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (٦٠).

ويمكن أن نلخص ما تقدم في أمرين :

١- إن آية نفي الإكراه غير منسوخة .

٢- هذه الآية ذات بعد تشريعي على الأقل، إن لم نقل إنها تكشف عن حكم شرعي، ولا يعجب المرء من صدور دعوى نسخ هذه الآية ممن لا علم له ولا معرفة عنده بالوحي والنبوة . ولكن العجب كل العجب ممن يعرف مقام نبوة النبي محمد (ص) ويرى نسخ هذه الآية، مع ما في ذلك من نفي لخصوصية عظيمة له (ص)؛ حيث إن الله يخبر في هذه الآية عن وضوح الفرق بين الحق والباطل وعدم التباس أحدهما بالآخر؛ فكيف يمكن أن تنسخ هذه الخصوصية وتلغى؟

ويوجد أمر مهم تحسن الإشارة إليه في هذه المقالة حول سبب عدم إمكان الإكراه في الدين، وذلك أن ما يذكر غالباً مبني على «النموذج المعرفي» وبملاحظة تعريف خاص للدين، فيقال: إن الدين هو مجموعة من الأصول الاعتقادية والاعتقاد أمر قلبي لا يمكن فرضه على أحد . ويمثلون لذلك بقولهم: كما أن العلوم البديهية يحصل التصديق بها بمجرد تصورهما، ولا يمكن فرضها والإكراه عليها، كذلك العلوم النظرية والمعارف الإلهية يحصل الإيمان بها بمجرد تصورهما وإفاضتها في حال كانت مقدمات ذلك الأمر متوفرة . وهكذا يتبين أن الأصول الاعتقادية من جملة الأمور الباطنية . ومن المعلوم أن لا سبيل إلى باطن الإنسان لإكراهه والتصرف في قلبه .

ولكن في هذا الكلام مجموعة من الأمور يجدر بنا الوقوف عندها :

أولاً: إن الدين لا ينحصر بالأمور الاعتقادية، ولا يوجد ما يدل على ذلك من الآية حتى مع ذكرها للإيمان والكفر فإن ذكرهما لا يدل على حصر الدين بالأصول الاعتقادية^(٦١).

ثانياً: إذا كان الدين أمراً اعتقادياً قلبياً ولا يمكن الإجبار عليه، فهذا بعينه يمكن أن يقال عن الكفر أيضاً، فالكفر لا يخلو من أصول اعتقادية قلبية، فكيف يمكن أن يُذكر وصف يراد منه بيان شرف الإسلام والدين الخاتم بوصف مشترك بينه وبين الكفر، مع أن ظاهر الآية ٢٥٦ من سورة البقرة يشير، بوضوح، إلى أنها في مقام بيان خصوصية يتميز بها الإسلام عن غيره من النحل والمعتقدات.

ثالثاً: إن كثيراً من الكلام الذي قيل عن عدم إمكان الإكراه في الدين لا ينظر إلى الواقع، إلا من خلال نافذة المنطق الصوري ونظرية المعرفة. ولكن لو نظرنا إلى هذا الموضوع من نافذة أخرى كعلم الاجتماع الذي يرتبط بنظرية المعرفة إلى حد كبير، فإننا سوف نلاحظ، دون أدنى شك، إمكان فرض المعتقدات والإكراه فيها، رغم أن الشخص المعتقد لا يشعر بهذا الإكراه. وكل فرد من أفراد النوع الإنساني قد جرب كيف أن بعض التصرفات كانت تبدو غريبة عليه، ولكن بعد ضغط المجتمع والواقع المحيط به، صار هذا الأمر الغريب جزءاً من شخصيته. وهذا الأمر من أوليات علم اجتماع المعرفة. وقد زاد وضوح دور السلطة في تكون العلوم بشكل أوضح بناء على توجه علم الآثار.

وبناء على هذه النقاط الثلاث لا يصح الاستدلال بكون الدين أمراً قلبياً لا يمكن الإكراه عليه. لا لعدم صحة هذا الأمر، بل لما نرى من أن كثيراً من الاعتقادات الفاسدة قد أُجبر أصحابها عليها بأشكال غير مباشرة حتى آمنوا بها ووصلوا إلى حد الاستعداد لبذل الأرواح والمهج في سبيلها.

وعليه، فلا بد أن يكون قوله تعالى: «لا إكراه في الدين» خبراً وليس إنشأً، وإلا فلا يكون مطابقاً للواقع وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد يقال: إذا اعتُبر هذا المقطع من الآية حكماً تشريعياً، وليس إخبارياً فنكون قد وصفنا الإسلام بوصف موجود في المذاهب الليبرالية.

وفي رد هذا الكلام نقول: لا يعد هذا الكلام توصيفاً مشتركاً بين الإسلام والليبرالية بكل اتجاهاتها وتياراتها؛ لأن الإسلام رغم إعطائه حرية الاختيار للإنسان، إلا أنه لم يتركه مهملاً، بل من خلال قوله تعالى «قد تبين الرشد من الغي» يريد الله أن يطلق حرية الإنسان

فاصلة وفرق كبير بين شعارات الإسلام المثالية، وبين ما مورس وما يمارس باسم الإسلام عبر العصور وفي عصرنا الحاضر.

وفي هذه الآية أبحاث أخرى لا مجال للتعرض لها وأكتفي بنقل كلام للشيخ حسن زاده آملّي حيث يقول: «لم يُبعث الأنبياء لأجل قتل الناس؛ ولذلك لا نجد الأنبياء أو الأئمة يبدؤون الناس بالقتال، فإنهم أتوا لإحياء الناس لا لقتلهم وإبادتهم ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(٦٤)، وبعثوا لإضاءة الطريق وإزالة الشوائب من عقول الأدميين، وربما يعتقد أهل الدنيا بإمكان إطفاء جذور الدعوة النبوية ولكن هيهات ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبِنَ آتَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٦٥).

نعم إن رسالة الأنبياء نور، وقد علمنا القرآن أن تنوير العقول لا يتم بالإكراه. ولكن لماذا؟ هل لأن المعرفة لا تقبل الإكراه؟ أم لأن الإنسان عصي على الإكراه؟ يبدو لي أن كلا الأمرين ممكن والسبب يكمن في محل آخر هو: إن الفاعل الأخلاقي المثالي الذي يريد الإسلام تربيته ليس هو الملتزم تحت وطأة الإكراه؛ وكذلك لأن المعرفة التي تفرض بالإكراه لا تستحق إطلاق وصف العقل الذي هو: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان».

توديع الوضعية

في بحثنا عن نقاط الاشتراك بين العلم والدين، انتهينا إلى اشتراكهما في الهدف، وهو: بناء الإنسان. هذا الهدف الذي كان يلاحقه العلم من ناحية معرفية ولكن التدقيق في ماهيته أظهر لنا: أن العلم مبحث على صلة لصيقة بالسلطة والقوة، العلم الذي حمل الوعد بإطلاق حرية الإنسان وتسليطه على مصيره عندما دخل ساحة الاجتماع تخلى شيئاً فشيئاً عن خاصيته النقدية وتمسك «بالنموذج المعرفي» بغرض إسقاط الدين والفلسفة ولم يترك لهما مجالاً في «نموذج الوعي الوضعي»، وهذا الصراع بين العلم من جهة والفلسفة والدين من جهة أخرى لهو صراع سياسي يهدف إلى اجتذاب الناس وطلب ودهم.

ولم يكن الإنسان في هذا الصراع منفِعلاً ومتأثراً فحسب، بل كان فاعلاً ومؤثراً يتحالف مع أحد الخصمين ضد الآخر. ولعلي لا أبالغ إذا قلت: إن كثيراً من الصراعات السياسية، في عصرنا الحاضر، قد تلبس لباساً علمياً. وإنني أقترح في هذه المقالة أن نستبدل السعي نحو تحالف غير موفق مع العلم، باستراتيجية القرآن الكريم عندما أوضح

الفرق بين الرشد والغي ودعا الإنسان إلى الاختيار بينهما دون سعي للتسلط عليه. فلم لا نقدم للإنسان الذي يئس من وعود التحرر بواسطة العلم وسيلة جديدة لتحرره تنفعه في مجال بناء الذات وحتى في التعرف على الطبيعة أحياناً؟ وبعبارة أخرى، بدل السعي للوحدة مع علم لا يملك أرضية التوحد مع غيره لماذا لا نقدم الدين بوصفه محرراً وبانياً للذات ونترك للناس اختياره.

هذا ولكن الحرية تكتسب هنا معناها في المحيط والبيئة التي تستخدم فيها. وفي هذه المقالة حيثما ذُكرت سلطة الإنسان على مصيره وتحرره من تقنيات السلطة كنت أقصد ارتباط هذا المفهوم بكثير من القرائن والظروف المحيطة به، فربما تكون حرية الرجل غير حرية المرأة وربما يكونان بمعنى واحد، وعلى هذا فقس هذا المفهوم عندما يقترن بغير الرجل والمرأة من الطبقات الاجتماعية أو العمرية. وعليه، فربما يكون في مفاهيم العلم والدين نقاط جاذبة تختلف باختلاف من تعرض عليه هذه المفاهيم. والروح الحاكمة على هذه المقالة، هي: الإصرار على صلاحية الإسلام وكتابه المجيد (القرآن) لكل زمان ومكان لسد حاجات الإنسان في سعيه لبناء الذات. ولا أقصد أن كل ما هو في الدين يميل نحو هذا الجانب متخلياً عن سائر الجوانب الأخرى. وإنما قصدت أن قضايا الدين تحمل هذا الإمكان بالقوة ليس أكثر.

وعلى أي حال، فلا مجال للتوحيد بين الدين والعلم؛ وذلك لأن العلم لا يعتقد بهذه الوحدة ولا يملك استعدادها حتى، ولكن لا أقصد من ذلك نفي العلوم الوضعية ولم أشك في أي مورد من هذه المقالة بعدم كشف هذه العلوم عن الواقع؛ وذلك لأن هذا الحكم سواء كان بإثبات قدرة العلوم الوضعية أو عدم قدرتها هو هم معرفي يقع خارج دائرة اهتمام هذه المقالة. وذلك لأننا نرى أن العلوم الوضعية في كثير من البلاد غير الغربية صارت هي الأمل الوحيد للحراك الاجتماعي للانعتاق من قيود السلطات القمعية. ولا أقصد في هذه المقالة إلى الغرض من قيمة أي مبحث علمي أو غير علمي ولا أن أروج لذلك، سوى أنني أهدف إلى القول: إن الإسلام يحمل في طياته بشائر الخلاص، ويقدم للإنسان مباحث هي في الواقع مشاعل تضيء له طريق التحرر والانعتاق. ويبقى التحدي الأكبر والواجب الأهم هو تحقيق ذلك والاستفادة منه في عالم العيان والواقع الخارجي.

الهوامش:

- (١) سورة آل عمران: الآية ١٩ .
 (٢) سورة آل عمران: الآية ٨٥ .
 (٣) سورة المائدة: الآية ٣ .
 (4) Foucault, Michel, *Essential Works of Foucault*, 1988, Vol. 2, p301.
 (5) Ibid, p307.
 (6) Ibid, p303.
 (7) Foucault, Michel, *The Archaeology of knowledge*, trans., by Alan M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books, 1972, p21.
 (8) Ibid, pp. 21-30.
 (9) Ibid, pp.34-35.
 (١٠) وينفي فوكوكل واحدة من هذه المقولات بدراسة نماذج متعددة من العلوم. ولسنا هنا بصدد إثبات هذا المدعى من مدعيات هذا الاتجاه، ولكن للإشارة إلى وجود معنى قريب من هذا في إطار الفلسفة الإسلامية؛ أذكر أن الأستاذ الشيخ عبد الله جوادي آملی كان يشير إلى عدم كون وحدة العلم بوحدة بمسائله، عندما كان يدرس مباحث البرهان في فلسفة ابن سينا.
 (11) *Essential Works of Foucault*, p.307.
 (12) *ibid*, p307.
 (13) *ibid*, p308.
 (14) *ibid*, p.308.
 (15) *ibid*, pp. 309 - 310.
 (16) *The Archaeology of knowledge*, pp.135-195.
 (17) *Essential Works of Foucault*, p.309.
 (18) *ibid*, pp.309-310.
 (19) *ibid*, p.314.
 (20) *ibid*, p.315.
 (21) *ibid*, pp.316-318.
 (22) *ibid*, p.321.
 (23) Foucault, Michel, *The Politics of Truth*, Edited by Sylvere lotringer. New York: Semiotext 1997, p.177.
 (24) *ibid*. p.180.
 (25) Foucault, Michel, *Truth and Power*, in *power/knowledge: Selected Interviews and other Writings* Edited by colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1977, p.116.
 (26) *Ibid*, p.121.
 (27) *Ibid*, p.59.
 (28) *The Politics of Truth*, pp.66-67.
 (29) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Trans. by Christian Ienhardt and Shierry W. Nichol森, Cambridge, The MIT Press, 1990, p.58.
 (30) Gadamer, Hans-Georg, *The Expressive Power of language*, 1992, and: Truth

- .and Method, 1994
- (31) Truth and Power , p.66.
- (32) Gadamer, Hans-Georg, The Expressive Power of language , 1992.
- (33) Truth and Power , p.7.
- (34) *ibid.* p.7.
- (35) *ibid.* p. 17.
- (36) *ibid.* p. 85.
- (37) *ibid.* p. 91.
- (38) *ibid.* p. 94.
- (39) *ibid.* pp. 24 - 25.
- (40) *ibid.* p. 28.
- (41) *ibid.* p.31.
- (42) *ibid.* p.37.
- (43) *ibid.* p.37.
- (44) Conte, August, Introduction to positive philosophy , Edited by Frederick Ferre, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc, 1988 p.x.
- (45) *ibid.* pp. 1 -2.
- (46) *ibid.* p.3.
- (47) *ibid.* p. 12.
- (48) *ibid.* p. 17.
- (49) *ibid.* pp. 17 - 18.
- (50) *ibid.* p.17.
- (51) *ibid.* p. 33.
- (52) *ibid.* p. 28.
- (53) *ibid.* p. 30.
- (54) *ibid.* pp. 56 - 57.
- (55) The Politics of Truth , p. 229.

(٥٦) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

(٥٧) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، قم، المطبعة العلمية، ١٣٩٤ هـ. ص ٣٢٨.

(٥٨) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ط ٥، دار الكتب الإسلامية، طهران، ج ٢، ص ٣٤٣.

(٥٩) سورة الإنسان: الآية ٣.

(٦٠) سورة المائدة: الآية ٨.

(٦١) السيد أبو القاسم الخوئي، مصدر سابق، ص ٣٢٧.

(٦٢) سورة الجاثية: الآيتان ٢١ و ٢٢.

(٦٣) سورة ق: الآية ٤٥.

(٦٤) سورة المائدة: الآية ٣٢.

(٦٥) سورة المجادلة: الآية ٢١.