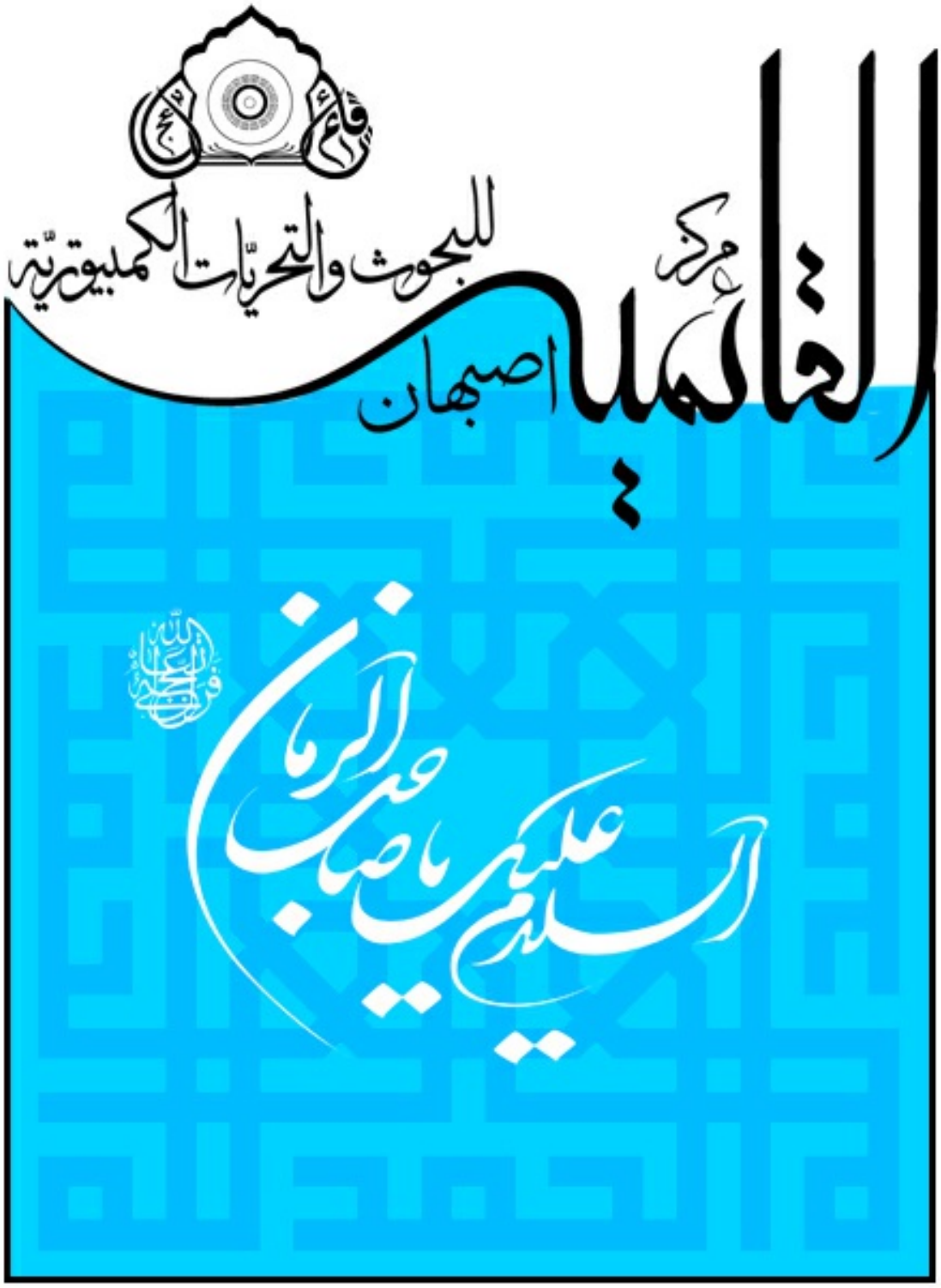

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

العلم في إطار الدين

آراء وملاحظات
حول دينية العلوم

جمع من أبرز المفكّرين

ترجمة: عبد الكريم البقالي

بسم الله الرحمن الرحیم

العلم فی اطارالدین

كاتب:

حميدرضا الحسنى

نشرت فی الطباعة:

جامعة المصطفى (صلى الله عليه وآله) العالمية

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
العلم فی اطارالدین ----- ۱۱
اشاره ----- ۱۱
اشاره ----- ۱۲
کلمه النّاشر ----- ۱۶
الفهرس ----- ۱۸
تقدیم معهد البحوث ----- ۲۸
مقدّمه ----- ۳۰
الرّؤیه الکونیّه الاسلامیّه والعلم الحدیث ----- ۳۸
الدّکتور السّید حسین نصر ----- ۳۸
مقدّمه ----- ۳۸
نقد العلم الحدیث ----- ۴۰
مسأله توربد العلم الغربی الحدیث ----- ۴۵
خطوات إنتاج علم إسلامی أصیل ----- ۴۷
کلام حول التقنیه ----- ۵۴
نظره أخیره ----- ۵۶
الملاحظات ----- ۵۷
نظریّه العلم الدّینی حسب تقییم معادلات العلم والدّین ----- ۶۲
حجّه الإسلام و المسلمین علی شاهرودی عابدی ----- ۶۲
إشاره ----- ۶۲
مدخل ----- ۶۴
قانون الصّفر ما فوق الافتراضی ----- ۶۵
شرح الإمکان بمعنی الاحتمال ----- ۶۵
الاستدلال علی احتمال الصفر فوق الافتراضی ----- ۶۶

عالم «الضروره» فی العلم ---- ۶۸
مفهوم الدّین فی هذا البحث ---- ۶۹
العلم والدّین فی المیزان ---- ۷۳
المسأله الرئیسه فی مجال إحراز العلم البشری للواقع ---- ۷۴
البرهان الانی ---- ۷۶
الوجه المحدود والمشروط لعلاقه العقل الخاصّ بالشّرع ---- ۷۹
نبذه لبیان العقل والإجماع باعتبارهما أدلّه شرعیّه ---- ۸۱
بیان العقل المنزّل منزله الدّلیل ---- ۸۲
العبور من مفهوم طبیعه الدّین وطبیعه العقل إلی العلم الدّینی ---- ۸۳
الاجتهاد من حیث أنّه مقوّم للعلم الدّینی ---- ۸۴
توضیح الاجتهاد بما هو مقوّم للعلم الدّینی: ---- ۸۴
مفهوم العلم الدّینی ---- ۸۶
شرح العلم الدّینی الخاص ---- ۸۶
مقوّمات العلم الاجتهادی الخاص ---- ۸۸
العلوم الاجتهادیّه الخاصّه ---- ۸۸
منظومه العلوم الدّینیّه الاجتهادیّه ---- ۸۹
العلم الدّینی بالمعنی الأعمّ ---- ۸۹
بیان إمکان العلم الدّینی العامّ ---- ۹۰
برهان حول إمکان العلم الدّینی ---- ۹۱
أسلوب استخراج العلم الدّینی العامّ من الدّین ---- ۹۲
نظریه امتناع تجرید الحسیّات عن الأمور العقلیّه ---- ۹۴
التتمّه الأولی: التّجرید عن النّظریّه ---- ۹۴
اشاره ---- ۹۴
حلّ مسأله التجرید عن النّظریّه ---- ۹۵
القضایا العمومیّه والأساس والموجّهه ---- ۹۶
التتمّه الثّانیه: خصائص العلم الدّینی ---- ۹۶

التتمّه الثّالثه: مراتب المعانی فی العلم الدّینی ---- ۹۷
مراجعه لرأی الدّکتور مهدی کلشنی بخصوص العلم الدّینی ---- ۱۰۴
إشاره ---- ۱۰۴
سابقه البحث فی العلم الدّینی ---- ۱۰۴
نقد وتقیّیم إجمالی لآراء المعارضین ---- ۱۰۶
الاستیعاب الصّحیح للعلم الدّینی ---- ۱۰۶
تأثیر الاتّجاهات الدّینیه والفلسفیّه للعلماء علی الفعّالیّات العلمیّه ---- ۱۰۷
اشاره ---- ۱۰۷
أ) بواعث العلماء للقیام بالفعّالیّات العلمیّه واختیار المسائل ---- ۱۰۷
ب) دور مقدّمات العلماء فی الفعّالیّات العلمیّه ---- ۱۰۸
ج) دور وأثر مقدّمات العلماء فی اختیار التّجربه والکشوفات ---- ۱۰۹
د) دور مقدّمات العلماء فی التّنظیر العلمی ---- ۱۰۹
ه-) دور مقدّمات العلماء فی اختیار معاییر تقیّیم ونقد النّظریّات العلمیّه ---- ۱۱۰
و) دور الأسس المیتافیزیّه فی عرض النّظریّات العلمیّه ---- ۱۱۱
ز) دور الرّؤیه الکونیّه فی توجیه استخدامات العلم ---- ۱۱۳
تحقّق العلم الدّینی علی مدی تأریخ الحضاره الإسلامیّه ---- ۱۱۳
اختلاف العلوم الإنسانیّه والعلوم الطّبیعیّه ---- ۱۱۴
اشاره ---- ۱۱۴
الملاحظات ---- ۱۱۴
النّموذج التّأسیسیّ للعلم الدّینی فی رأی الدّکتور خسرو باقری ---- ۱۲۰
إشاره ---- ۱۲۰
مقدّمه ---- ۱۲۰
الآراء الفلسفیّه المطروحه حول العلم ---- ۱۲۱
الآراء المطروحه حول هویه الدّین والمعرفه الدّینیّه ---- ۱۲۱
هویه العلم الدّینی ---- ۱۲۴
اشاره ---- ۱۲۴

معنائیّه العلم الدّینی ---- ۱۲۴
النزعه الوحدویّه للمیثولوجیا وعدم معنائیّه العلم الدّینی ---- ۱۲۴
التّعدّدیّه التباینیّه وعدم معنائیّه العلم الدّینی ---- ۱۲۶
التّعدّدیّه التداخلیّه ومعنائیّه العلم الدّینی ---- ۱۲۷
الصّحیح وغیر الصّحیح فی العلم الدّینی ---- ۱۲۸
الاتّجاه الإستنباطی ---- ۱۲۸
اتّجاه تهذیب واستکمال العلوم الفعلیّه ---- ۱۲۹
الاتّجاه التّأسیسیّ فی العلم الدّینی ---- ۱۳۱
مبنی العلم المعرّفی للنموذج التأسیسیّ العلم الدّینی ---- ۱۳۱
مبنی معرفه الدّین للنموذج التّأسیسی للعلم الدّینی ---- ۱۳۲
قابلیّه النّقض فی النّموذج التأسیسیّ للعلم الدّینی ---- ۱۳۳
نفی الاتّجاه النّسبی للعلم المعرّفی عن النّموذج التأسیسیّ للعلم الدّینیّ ---- ۱۳۴
مقدّمات و مراحل تأسیس العلم الدّینی ---- ۱۳۴
اشاره ---- ۱۳۴
الملاحظات ---- ۱۳۵
المیول وتقییم دینیه العلوم ---- ۱۳۸
الدّکتور سعید زیبا کلام ---- ۱۳۸
مقدّمه ---- ۱۳۸
دور العقائد الثّقافیّه فی تحدید العوامل المؤثّره فی الظّواهر الطّبیعیّه ---- ۱۳۹
دور المیول والطّموحات فی اختبار النّظریّات ---- ۱۴۲
دور القیم الدّینیّه فی المعیار التّمییزی للمعارف ---- ۱۴۹
القیم والرّؤی الدّینیه باعتبارها أرکاناً للعلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه ---- ۱۵۱
القیم والرّؤی الدّینیه، العناصر الضّروریّه للتنظیر فی العلوم الإجتماعیّه ---- ۱۵۲
دور القیم والرّؤی الدّینیّه فی تمییز النّطاق الخصوصی والعمومی فی مجال الحقوق ---- ۱۵۴
الإجابه عن بعض المعوّقات المطروحه لدور الدّین التّقویمی فی ترکیبه العلوم ---- ۱۵۶
المصادر ---- ۱۶۰

القرآن الكريم ---- ۱۶۰
الملاحظات ---- ۱۶۰
العلم الدّينى أداه تطبيق الإسلام فى العمل الاجتماعى ---- ۱۶۴
حوار مع حجّه الإسلام السّيد مهدى ميرباقرى ---- ۱۶۴
الثّوره السّياسيّه والثّوره الثّقافيّه مقدّمتان ضروريّتان للوصول إلى العلم الدّينى ---- ۱۶۵
دعوى التّوصّل إلى فلسفه للعلم الدّينى باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم ---- ۱۶۶
عدم أفضليّه الارتباط المنطقى بين الدّين والعلم فى الماضى ---- ۱۶۹
ضروره تنظيم العلم الدّينى على أساس فلسفه العلم الدّينى ---- ۱۷۲
كيفيّه توفير الظّروف اللازمه لتحقّق الثّوره العلميّه ---- ۱۷۵
كيفيّه التّفاهم مع المجتمع العالمى حول العلم الدّينى ---- ۱۷۹
الحكم على ما يوصف على أنّه علم دينى حاليّاً ---- ۱۸۰
أليس من الممكن انتخاب طريق أقصر من خلال جهود موردىّه ؟ ---- ۱۸۱
مدى انسجام النّظريّه المطروحه فى مجال تكامل العلوم مع حقائق تأريخ العلم ---- ۱۸۴
الباعث المحورىّ أو كشف الحقيقه فى التّطوّرات العلميّه ---- ۱۸۷
ملاک تقييم النّظريّات العلميّه ---- ۱۹۰
اشاره ---- ۱۹۰
الملاحظات ---- ۱۹۳
مقدّمات أسلمه العلوم الإنسانيّه ---- ۲۰۰
الأستاذ مصطفى ملكيان ---- ۲۰۰
۱. معرفه الإسلام ---- ۲۰۰
۲. معرفه العلوم الإنسانيّه ---- ۲۰۷
۳. النّقص الموجود فى العلوم الإنسانيّه الحاليّه ---- ۲۰۹
۴. علاقه الدّين بمقولتى العلم والقيم ---- ۲۱۰
۵. منهج لإقناع الآخرين ---- ۲۱۸
الملاحظات ---- ۲۱۹
الإسلام والعلوم الإجتماعيّه؛ نقد حول دينه العلم ---- ۲۳۰

الدّکتور عبدالکریم سروش ---- ۲۳۰
حکم المسأله بلحاظ أصاله الموضوع ---- ۲۳۶
حکم المسأله بلحاظ أصاله المنهج ---- ۲۳۸
حکم المسأله بلحاظ أصاله الغایه ---- ۲۳۹
سؤال وجواب ---- ۲۵۲
هل یمکن التحدّث عن العلم الدّینی للانثربولوجیا؟ ---- ۲۵۲
هل أنّ قاعده إمکانیّه النقض تجری فی العلوم الإجتماعیّه الإسلامیّه أم لا؟ ---- ۲۵۴
الملاحظات ---- ۲۵۴
المصادر ---- ۲۶۲
المصادر العربیّه ---- ۲۶۲
المصادر الفارسیّه ---- ۲۶۲
المصادر الانجلیزیه ---- ۲۶۳
تعریف مرکز ---- ۲۶۶

العلم فی اطارالدین

اشاره

سرشناسه: حسنی، حمیدرضا، ۱۳۴۶ -

عنوان قراردادی: علم دینی دیدگاه ها و ملاحظات (گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه های برخی از متفکران ایران در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دین) .عربی

عنوان و نام پدیدآور: العلم فی اطارالدین؛ آراء و ملاحظات حول دینه العلوم / اعداد حمیدرضا الحسنی، مهدی علی پور، محمدتقی موحدالابطحی؛ ترجمه عبدالکریم الجنابی.

مشخصات نشر: قم: مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه و النشر، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری: ۲۴۸ ص.

شابک: ۷-۱۲۴-۱۹۵-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت: عربی

موضوع: علم و دین؛ دینداری.

شناسه افزوده: علی پور، مهدی، ۱۳۵۳؛ موحدابطحی، محمدتقی، ۱۳۵۲؛ جنابی، عبدالکریم، ۱۳۵۸، مترجم

رده بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۸۰۴۳ ع ۵ ح/۲۴۰/۲ BL

رده بندی دیویی: ۲۱۵

شماره کتابشناسی ملی: ۱۹۳۲۱۴۴

العلم فی إطار الدّین

(آراء وملاحظات حول دَیْنَنه العلوم)

المؤلّف: جمع من أبرز المفکّرین

إعداد: حمید رضا الحسنی، مهدی علی بور، محمد تقی موحد الأبطحی

ترجمه: عبد الکریم الجنابی

الطبعه اولی: ۱۴۳۱ ق / ۱۳۸۹ ش

النّاشر: مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه و النشر

الإخراج الفنی: السید محسن عمادی المجد

المطبعه: امیران السّعر: ۳۳۰۰۰ریال عدد النسخ: ۲۰۰۰

حقوق الطبع محفوظه للناشر.

التوزیع:

قم، استداره الشهداء، شارع الحجتیه، معرض مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه والنشر. هاتف- فکس: ۰۲۵۱۷۷۳۰۵۱۷

قم، شارع محمد الامین، تقاطع سالاریه، معرض مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه والنشر. هاتف: ۲۵۱۲۱۳۳۱۰۶ - فکس: ۰۲۵۱۲۱۳۳۱۴۶

www.miup.ir, www.eshop.miup.ir

E-mail: admin@miup.ir, root@miup.ir

ص: ۱

اشاره

العلم فی اطار الدین

آراء و ملاحضات

حول دیننه العلوم

جمع من ابرز المفکرین

ترجمه : عبد الکریم الجنابی

ص :۳

کلمه النّاشر

لطالما کانت القضایا والمفاهیم المرتبطه بالدّین ولا زالت معرضاً للتحرّی والتقصّی والبحث فی الفکر البشری، وقد لاحق ویلاحق الإفراط والتّفریط الإنسان کظلّه فی بحثه ذاک، ومن هنا نلاحظ الکثیر من الآراء و القراءات المتطرّفه التی حادت عن جادّه الاعتدال، وما تتضمّنه تلک القراءات من شبهاتٍ وإشکالاتٍ وأباطیل ومؤاخذاتٍ علی الدّین.

وتُعدّ إرشادات أهل بیت العصمه علیهم السلام بمثابه الدّواء النّاجع وصمام الأمان فی مثل هذا اللغط المفاهیمی والاضطراب التّحلیلی، حیث حدّدوا لنا الطریق الواضح وأشاروا إلینا بأنّ: «الیمین و الشّمال مضلّه و النّجاه هی الوسطی» وعبّدوا الجادّه التی تؤمّن عدم الحیاد عن خطّهم هذا من خلال الالتزام بمقولتهم: «خذ العلم من أهله».

ولم یغفل التّاریخ فی هذا الصّدد الجهود المضنیه لعلماءالدین المخلصین؛ بمواظبتهم الحثیثه ووصلهم اللیل بالنهار فی الذّود عن المعارف الدّینیّه الأصیله؛ کی تکتمل الحُجّه، ولا یبقی مجال لأیّ شکٍ و شبهه.

فما بین یدیک عزیزی القارىء یمثّل سعیاً متواضعاً علی صعید نقد وتحلیل المقولات والأطروحات الدّینیّه فی ما یرتبط بالعلوم المعاصره والحدیثه، وفی نطاق محاوله دَیْنَنتها علی وجه التّحدید، وذلک حسب الرؤیه الإسلامیّه.

ومرکز المصطفی العالمی للترجمه والنّشر إذ یهدی مجتمعنا الثّقافی هذا الأثر، یتقدّم بوافر التّقدیر للکاتب عبد الکریم الجنابی علی جهده الواضح فی ترجمته إلی قراء العربیّه.

مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمه و النشر

معاونیه التحقیق

الفهرس

تقدیم معهد البحوث ۱۳

مقدّمه ۱۵

الرّؤیه الکونیّه الاسلامیّه والعلم الحدیث ۲۳

الدّکتور السّید حسین نصر ۲۳

مقدّمه ۲۳

نقد العلم الحدیث ۲۵

مسأله توربد العلم الغربی الحدیث ۳۰

خطوات إنتاج علم إسلامی أصیل ۳۲

کلام حول التقنیه ۳۹

نظره أخیره ۴۱

الملاحظات ۴۲

نظریّه العلم الدّینی حسب تقییم معادلات العلم والدّین ۴۷

حجّه الإسلام و المسلمین علی شاهرودی عابدی ۴۷

إشاره ۴۷

مدخل ۴۹

قانون الصّفر ما فوق الافتراضی ۵۰

شرح الإمکان بمعنی الاحتمال ۵۰

الاستدلال علی احتمال الصفر فوق الافتراضی ۵۱

عالم «الضروره» فی العلم ۵۳

مفهوم الدّين فى هذا البحث ۵۴

العلم والدّين فى الميزان ۵۸

المسأله الرئيسه فى مجال إحراز العلم البشرى للواقع ۵۹

ص:۷

البرهان الانى ۶۱

الوجه المحدود والمشروط لعلاقه العقل الخاصّ بالشّرع ۶۴

نبذه لبيان العقل والإجماع باعتبارهما أدلّه شرعيّه ۶۶

بيان الإجماع المنزّل منزله الدّليل ۶۶

بيان العقل المنزّل منزله الدّليل ۶۷

العبور من مفهوم طبيعه الدّين وطبيعه العقل إلى العلم الدّينى ۶۸

الاجتهاد من حيث أنّه مقوّم للعلم الدّينى ۶۹

توضيح الاجتهاد بما هو مقوّم للعلم الدّينى: ۶۹

مفهوم العلم الدّينى ۷۱

شرح العلم الدّينى الخاص ۷۱

مقوّمات العلم الاجتهادى الخاص ۷۳

العلوم الاجتهاديّه الخاصّه ۷۳

منظومه العلوم الدّينيّه الاجتهاديّه ۷۴

العلم الدّينى بالمعنى الأعمّ ۷۴

بيان إمكان العلم الدّينى العامّ ۷۵

برهان حول إمكان العلم الدّينى ۷۶

أسلوب استخراج العلم الدّينى العامّ من الدّين ۷۷

نظريه امتناع تجريد الحسيّات عن الأمور العقليّه ۷۹

التتمّه الأولى: التّجريد عن النّظريّه ۷۹

حلّ مسأله التجريد عن النّظريّه ۸۰

القضایا العمومیّه والأساس والموجّهه ۸۱

التتمّه الثّانیه: خصائص العلم الدّینی ۸۱

التتمّه الثّالثه: مراتب المعانی فی العلم الدینی ۸۲

مراجعه لرأی الدّکتور مهدی کلشنی بخصوص دَیْنَنه العلم ۸۹

إشاره ۸۹

سابقه البحث فی العلم الدّینی ۸۹

نقد وتقیّیم إجمالی لآراء المعارضین ۹۱

الاستیعاب الصّحیح للعلم الدّینی ۹۱

تأثیر الاتّجاهات الدّینیه والفلسفیّه للعلماء علی الفعّالیّات العلمیّه ۹۲

أ) بواعث العلماء للقیام بالفعّالیّات العلمیّه واختیار المسائل ۹۲

ب) دور مقدّمات العلماء فی الفعّالیّات العلمیّه ۹۳

ج) دور وأثر مقدّمات العلماء فی اختیار التّجربه والکشوفات ۹۴

د) دور مقدّمات العلماء فی التّنظیر العلمی ۹۴

ه-) دور مقدّمات العلماء فی اختیار معاییر تقیّیم ونقد النّظریّات العلمیّه ۹۵

و) دور الأسس الميتافيزيّه فی عرض النّظريّات العلميّه ۹۶

ز) دور الرّؤيه الكونيّه فی توجيه استخدامات العلم ۹۸

تحقّق العلم الدّينی علی مدی تأريخ الحضاره الإسلاميّه ۹۸

اختلاف العلوم الإنسانيّه والعلوم الطّبيعيّه ۹۹

الملاحظات ۹۹

النّموذج التّأسيسیّ للعلم الدّينی فی رأی الدّكتور خسرو باقری ۱۰۵

إشاره ۱۰۵

مقدّمه ۱۰۵

الآراء الفلسفيّه المطروحه حول العلم ۱۰۶

الآراء المطروحه حول هويه الدّين والمعرفه الدّينيّه ۱۰۶

هويه العلم الدّينی ۱۰۹

معنائيّه العلم الدّينی ۱۰۹

النزعه الوحدويّه للميثولوجيا وعدم معنائيّه العلم الدّينی ۱۰۹

التّعدّديّه التبايتيّه وعدم معنائيّه العلم الدّينی ۱۱۱

التّعدّديّه التداخليّه ومعنائيّه العلم الدّينی ۱۱۲

الصّحيح وغير الصّحيح فی العلم الدّينی ۱۱۳

الاتّجاه الإستنباطی ۱۱۳

اتّجاه تهذيب واستكمال العلوم الفعليّه ۱۱۴

الاتّجاه التّأسيسیّ فی العلم الدّينی ۱۱۶

مبنی العلم المعرّفی للنموذج التأسيسیّ العلم الدّينی ۱۱۶

مبنی معرفه الدّین للنموذج التّأسیسی للعلم الدّینی ۱۱۷

قابلیّه النّقض فی النّموذج التأسیسیّ للعلم الدّینی ۱۱۸

نفی الاتّجاه النّسبی للعلم المعرّفی عن النّموذج التأسیسیّ للعلم الدّینیّ ۱۱۹

مقدّمات و مراحل تأسیس العلم الدّینی ۱۱۹

الملاحظات ۱۲۰

المیول وتقییم دینیه العلوم ۱۲۳

الدّکتور سعید زیبا کلام ۱۲۳

مقدّمه ۱۲۳

دور العقائد الثّقافیّه فی تحدید العوامل المؤثّره فی الظّواهر الطّبیعیّه ۱۲۴

دور المیول والطّموحات فی اختبار النّظریّات ۱۲۷

دور القیم الدّینیّة فی المعیار التّمییزی للمعارف ۱۳۴

القیم والرّؤی الدّینیه باعتبارها أرکاناً للعلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه ۱۳۶

القیم والرّؤی الدّینیه، العناصر الضّروریّه للتنظیر فی العلوم الإجتماعیّه ۱۳۷

دور القيم والرّؤى الدّينيّه فى تمييز النّطاق الخصوصى والعمومى فى مجال الحقوق ۱۳۹

الإجابه عن بعض المعوّقات المطروحه لدور الدّين التّقويمى فى تركيبه العلوم ۱۴۱

المصادر ۱۴۵

القرآن الكريم ۱۴۵

الملاحظات ۱۴۵

العلم الدّينى أداه تطبيق الإسلام فى العمل الاجتماعى ۱۴۹

حوار مع حجّه الإسلام السّيد مهدى ميرباقرى ۱۴۹

الثّوره السّياسيّه والثّوره الثّقافيّه مقدّمتان ضروريّتان للوصول إلى العلم الدّينى ۱۵۰

دعوى التّوصّل إلى فلسفه للعلم الدّينى باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم ۱۵۱

عدم أفضليّه الارتباط المنطقى بين الدّين والعلم فى الماضى ۱۵۴

ضروره تنظيم العلم الدّينى على أساس فلسفه العلم الدّينى ۱۵۷

كيفيّه توفير الظّروف اللازمه لتحقّق الثّوره العلميّه ۱۶۰

كيفيّه التّفاهم مع المجتمع العالمى حول العلم الدّينى ۱۶۴

الحكم على ما يوصف على أنّه علم دينى حاليّاً ۱۶۵

أليس من الممكن انتخاب طريق أقصر من خلال جهود موردیّه؟ ۱۶۶

مدى انسجام النّظريّه المطروحه فى مجال تكامل العلوم مع حقائق تأريخ العلم ۱۶۹

الباعث المحورىّ أو كشف الحقيقه فى التّطوّرات العلميّه ۱۷۲

ملاك تقييم النّظريّات العلميّه ۱۷۵

الملاحظات ۱۷۸

مقدّمات أسلمه العلوم الإنسانيّه ۱۸۵

الأستاذ مصطفی ملکیان ۱۸۵

۱. معرفه الإسلام ۱۸۵

۲. معرفه العلوم الإنسانیّه ۱۹۲

۳. النّقص الموجود فی العلوم الإنسانیّه الحالیّه ۱۹۴

۴. علاقه الدّین بمقولتی العلم والقیم ۱۹۵

۵. منهج لإقناع الآخرین ۲۰۳

الملاحظات ۲۰۴

الإسلام والعلوم الإجتماعیّه؛ نقد حول دَیْنَنه العلم ۲۱۵

الدّکتور عبدالکریم سروش ۲۱۵

حکم المسأله بلحاظ أصاله الموضوع ۲۲۱

حکم المسأله بلحاظ أصاله المنهج ۲۲۳

حکم المسأله بلحاظ أصاله الغایه ۲۲۴

سؤال وجواب ۲۳۷

إنّ قياس العلوم الطّبيعيّه مع العلوم الإنسانيّه قياس مع الفارق ۲۳۷

هل يمكن التحدّث عن العلم الدّينى للانثربولوجيا؟ ۲۳۷

هل أنّ قاعده إمكانيّه النقض تجرى فى العلوم الإجتماعيّه الإسلاميّه أم لا؟ ۲۳۹

الملاحظات ۲۳۹

المصادر ۲۴۷

تقدیم معهد البحوث

یعدّ البحث فی العلوم الإنسانیّه - فی مجال المعرفه، التّخطیط، والسیطره علی الظّواهر الإنسانیّه - لتحقیق السّعاده الحقیقیه للبشریّه؛ ضروره لا یمکن التغاضی عنها، وإنّ الاستفاده من العقل وتعالیم الوحی إلی جانب المعطیات التّجریبیّه وحقائق الواقع الملموسه والثّقافه والقیم الأصیله للمجتمعات؛ تعدّ شرطاً أساسیاً لحیویه وواقعیه وتأثیر مثل هذه البحوث فی أیّ مجتمع کان.

ویعتمد البحث فی نطاق المجتمع الإسلامی الإیرانی إذا ما ارید له أن یکون جادّاً ومنتجاً علی معرفه حقائق المجتمع من جهه والإسلام باعتباره أتقن التّعالیم الموحاه وأساساً لمقوّمات ثقافته من جهه أخری؛ ومن هنا یحتلّ الاطّلاع الدّقیق والعمیق علی المعارف الإسلامیّه وتوظیفها فی البحث، وإعاده تأصیل أسّس ومسائل العلوم الإنسانیّه؛ یحتلّ موقعاً ممیّزاً فی هذا المجال.

وقد هیّأ الالتفات لهذه الحقیقه الاستراتیجیّه من قِبل الإمام الخمینی قدس سره مؤسّس الجمهوریّه الإسلامیّه، الأرضیّه المناسبه لتأسیس مکتب التّعاون فیما بین الحوزه العلمیّه والجامعه وذلک عام ۱۹۸۲م، وقامت هذه المؤسّسه العلمیّه علی قدمیها من خلال توجیهاته ورعایته لها ومن خلال عزم وإراده أساتذه الحوزه والجامعه. وکانت التّجربه الموفّقه لهذه المؤسّسه أرضیه مناسبه لتوسیع فعّالیتها. وکان من ثمره ذلک تأسیس «مرکز بحوث الحوزه والجامعه» فی العام ۱۹۹۸ بقرار من لجنه توسعه التّعلیم العالی، والّذی تمّ ترقیته إلی «مؤسّسه البحث الحوزوی الجامعی» عام ۲۰۰۳ ثمّ إلی «معهد بحوث الحوزه والجامعه» عام ۲۰۰۴.

وقـد قـدّم معهد البحوث هذا خدمات متعدّده إلى التجمّعات العلميّه على طريق القيام بمهمّته الرّساليّه الشاقّه، ويمكن الإشاره إلى بعض ذلك فى مجال إعداد، تأليف، ترجمه، ونشر عشرات الكتب والدوريات العلميّه.

ونسـتثمر هذه الفرصه لندعوا الأساتذه والمفكّرين الكرام إلى المساهمه فى التّعاون، الإرشاد والاقتراح البنّاء لدعم هذا الأثر الّذى بين يديكم وتدوين مؤلّفات أخرى تساهم فى سدّ حاجه المجتمع الجامعى فى هذا المجال.

وأخيراً لا يسع معهـدنا هـذا إلّا تقـديم الشـكر والامتنان للأساتـذه والمفكّرين الّذين ساهموا فى إغناء هذا الكتاب بآرائهم، وكذا الّذين قاموا بإعداده؛ السادە: حميد رضا الحسنى، مهدى على بور، وحميد تقى موحّد الأبطحى.

ص:۱۴

مقدّمه

لطالما شغلت دراسه الصّله والنّسبه فيما بين أنواع الاعتقادات البشريّه أذهان المفكّرين والعلماء منذ أمدٍ بعيدٍ ويمكن تلمّس مثل هذا الاهتمام فى الغرب؛ حيث يشير التأريخ إلى أنّ اليونانيين القدماء قد خاضوا فى مسأله النّسبه بين الأسطوره والفلسفه وذلك عند بدايه تبلور الفكر الفلسفى لديهم. الأسطوره الّتى كانت تحتلّ موقعاً متقدّماً جدّاً فى الثّقافه اليونانيّه، بينما لم يكن لهما مثل هذا الموقع فى الفكر الفلسفى الأرسطى؛ حيث كتب فى كتابه الميتافيزيه: «ليس من اللائق التّطرّق إلى أفكار وعقائد مَن يوظّف ذكاءه وفراسته فى مجال الأساطير». (۱)

مثال آخر فى هذا النّطاق يمكن ملاحظته فى العلاقات فيما بين العقائد الدّينيّه والأفكار الفلسفيّه، فالآراء الفلسفيّه لأفلاطون وأرسطو فى مجال عالم الوجود، الهويّه الإنسانيّه، الأخلاق، السياسه و... قد تمّ بيانها ونشرها على مدى قرونٍ قبل ولاده المسيح عليه السلام . وبعد انتشار اليهوديّه والمسيحيّه وشمول وتأصّل تعاليمهما دخلت العلاقه فيما بين التّعاليم الدّينيّه والأفكار الفلسفيّه ضمن دائره البحث والتّحليل عند المفكّرين وعلماء الدّين وتمّ عرض آراء مختلفه فى مجال العلاقه بين الدّين والفلسفه: فقد سعى كثير من الفلاسفه والمفكّرين لاكتشاف الصّله والنّسبه فيما بين الاعتقادات النّاشئه عن التّأمّلات العقليّه والاعتقادات المبتنيه على الوحى الإلهى.

فى هذا الوسط حاول الفلاسفه الدّينيّون إيجاد نوع من الانسجام والوفاق فيما بين هذين القسمين من الاعتقادات وذلك لتثمين المكاسب العقليّه من جهه واحترام معطيات الوحى من

۱- (۱) . أرسطو، الميتافيزيه، نقلاً عن: ضيمران، محمد، العبور من عالم الأسطوره إلى الفلسفه، ص ۲۰۹، «باللّغه الفارسيه».

جهه أخرى. وقد تمّ التّوفيق فيما بين هذين القسمين بأساليب متعدّده؛ وبعد النّهضه الحديثه وتزامناً مع تبلور المدارس الفلسفيّه الجديده، اتّخذ البحث لتقييم العلاقات فيما بين الدّين والفلسفه أبعاداً واسعه وفتح آفاقاً جديده.

مثال آخر لهذا التّفاعل فيما بين الحقائق العلميّه والاعتقادات الدّينيّه فى الغرب هو ذلك الّذى وقع فى القرون الوسطى. (۱) فقد كانت مراسلات ومناظرات غاليلو مع القساوسه والأساقفه، والمباحث الكلاميّه، الفلسفيّه والعلميّه فى العقد الثّانى من القرن السّابع عشر من أهمّ وأبرز المباحث المتعلّقه بهذا الموضوع. فقد كان آباء الكنيسه يرون أنّه لا يمكن أن ينظر إلى الاعتقاد ب- «مركزيّه الشّمس» بمعزل عن الدّين؛ لأنّ مثل هذا الكلام كان مطروحاً فى الكتاب المقدّس الّذى لا يمكن أن يكون غير مطابق للواقع حسب رأيهم. فكان اقتراحهم حول الظّواهر الّتى أظهرها تلسكوب غاليلو؛ هو أنّه من الأفضل اعتبار المنظومه الكوبرنيكيّه النّموذج الرّياضى الأوحد والأبسط فى مجال وصف وبيان الظّواهر النّجوميّه على أن لاتدّعى مطابقتها للواقع.

ولكنّ أتباع المنظومه الكوبرنيكيّه لم يرضخوا ويذعنوا لهذا الرأىّ كغاليلو، وجاء كوبرنيك ذاته ليعلن بأنّ المنظومه الواقعيّه الوحيده هى منظومته المقترحه. ووضّح غاليلو فى رسائل متعدّده رأيه حول كيفيه تفسير الكتاب المقدّس وصرّح بوضوح تامّ بأنّ الكتاب المقدّس لم يخطئ فى ذلك فيما لو توصّلنا إلى فهم معناه الصّحيح. (۲)

ومع أنّ جهود غاليلو الدائبه فى ذلك العهد لم تثمر شيئاً وصدر حكم الكنيسه ضدّه وضدّ المنظومه الكوبرنيكيّه عموماً واستمرّ ذلك حتّى عام ۱۷۵۸م (العام الّذى حذف فيه البابا الكتب الّتى تقول بمركزيّه الشّمس من قائمه كتب الضّلال)، إلّا أنّ باب الحوار بين الاستنتاجات المأخوذه من الطّبيعه والدّين وتقسيم العلاقه فيما بين مدّعيات هذين القطبين المعرفيين لم يغلق أبداً؛ ولكنّه اتّخذ أبعاداً أوسع وطُرحت مدّعيات جديده لهما من خلال تأسيس علوم أخرى كعلم البيئه، علم النّفس، علم الاجتماع و...

ومن المعلوم أنّ الاعتقاد العام والشائع حول المسيحيه هو أنّ لها سابقه طويله فى معارضه ومخالفه العلم. وترجع خلفيه هذا الاعتقاد المتداول إلى طرح هذه المسأله فى

۱- (۱) . ر.ك. : زيلسون، اتين، روح فلسفه القرون الوسطى، «التّرجمه الفارسيّه ل- ع. داوودى».

۲- (۲) . ر.ك. : شارات، مايكل، غاليلو مجدّد مرحله التجديد، «التّرجمه الفارسيّه لحسن افشار».

کتابین یرجع تدوینهما إلی ما قبل قرن من الزّمان. آندرو دیکسون (۱۸۷۶– ۱۹۱۸) فی کتابه «تأریخ تعارض العلم والإلهیات فی العالم المسیحی» (۱) وفی «جدال العلم»، (۲) وکذلک جان ویلیام درابر (۱۸۱۱– ۱۸۱۲) فی کتابه «تعارض العلم والدّین»، (۳) طرحا هذه النّظریّه الّتی راجت فی القرن العشرین واشتهرت بنظریه «درابر– وایت». هذه النّظریّه الّتی عُرفت بفرضیّه التّعارض (The Conflict Thesi) کانت ذات نظره تفاؤلیّه تّجاه العلم وتشاؤمیّه تّجاه الدّین وتعتقد بأنّ الدّین فی ذاته یتعارض والاستنتاجات الطّبیعیّه (العلم) وأنّ هذا التّعارض ذاتیّ وبنیوی.

فهذه النّظریّه علی رغم شیوعها وشهرتها إلّا أنّها لم تنج من طعون المخالفین والمعارضین منذ بدایتها وحتّی الیوم. ویعدّ جون هادلی بروک من أهمّ هؤلاء المخالفین والّذی وسمها فی کتابه «الآفاق التاریخیّه للعلم والدّین» (۴) بالسذاجه، وطرح نظریّه التّرابط المتعدّد الوجوه أو المعقّد (The Complexity Thesis) بین التّعالیم الدّینیّه والحقائق العلمیّه. ویرکّز هذا الاتّجاه؛ علی تقییم العلاقه فیما بین العلم والدّین المسیحی من خلال أبعاد وعملیّات معقّده ومتعدّده الجوانب برزت فی ظروف ومقاطع تاریخیه معیّنه. ففی رأی بروک أنّ هذه العلاقه عدا بعض الاستثناءات أمثال رأی غالیلو وما شابهه؛ کانت جیّده وفعّاله وسلیمه وأنّ المسیحیه هیّأت وفی موارد متعدّده أسباب نمو وارتقاءالعلم.

وقد حضَت هذه النّظریّه بأنصار کثر فی أوساط المختصّین بتاریخ العلم، مع أنّ قصّه وجود التّعارض الذّاتیّ فیما بین العلم والدّین المسیحی أعمق من أن تمحوه مثل هذه النّظریّات. (۵)

۱– (۱) . White, Andrew Dickson, A History of science with Theology in Christendom. ۲ Vols New York: Applet on , ۱۹۸۷.

۲– (۲) . White, Andrew Dickson warfare of science. NewYork: Applet on, ۱۸۷۶.

۳– (۳) . Drape, John William, History of the Con flict Between Religion and science. ۱۸۷۴, Repnint. New York Applet on, ۱۹۲۸.

۴– (۴) . Brooke, John Hadley, Science and Religion: Some Historical perspectives. Cambridge, Cambridge University Press. ۱۹۹۱.

۵– (۵) . See: Wilson, David B. The History ography of science and Rellgion. The history of science and religlon in the western tradition, an encyclopedid. Covny B. Ferngren (Ed). Gevrland,۲۰۰۰.

أمّا فی العالم الإسلامی فقد انعکس التّعامل فیما بین معطیات الوحی والاکتشافات الإنسانیّه فی قالب نزاع فیما بین الفلسفه والعرفان والکلام. وکان أسلوب الفکر الفلسفی الّذی انتقل إلی العالم الإسلامی فی عصر التّرجمه عن طریق الیونان قد قوبل بإهتمام جادّ ممّا أدّی إلی استحکامه ورسوخه. وتبلور فی هذه الحقبه النّزاع فیما بین تیاریّ النّصیّه والعقلنه وذلک منذ بدایه القرن الثّانی الهجری. ویمکن ملاحظه ذروه هذا النّزاع فی عصر الغزالی وابن رشد.

وعلی رغم قِدم البحث حول العلاقه فیما بین الکلام والفلسفه والعرفان والدّین فی العالم الإسلامی، فإنّ البحث فی التّعارض بین العلم والدّین یعدّ بحثاً مستحدثاً تعود بداياته إلی العلاقات الّتی قامت بین الدّول الأوربیّه والعالم الإسلامی.

ففی الدّول الإسلامیّه، ومن ضمنها إیران (إلی ما قبل تأسیس دارالفنون وتوسّعها وتأسیس الجامعه) ومصر (حتّی تبلور النّظام التّعلیمی الحدیث) کانت الحوزات العلمیّه إضافه إلی قیامها بالبحث فی العلوم الدّینیّه؛ تخوض أیضاً فی المسائل العلمیّه، فالأساتذه الّذین یدرّسون الرّیاضیّات، النّجوم، الطّب، الکیمیاء، الفسلجه و... فی الحوزات العلمیّه کانوا قد تلقّوا تعلیمهم فی نظام التّعلیم الدّینی، وأدّی ذلک بطبیعه الحال إلی تکوین علاقه فعّاله وسلمیه فیما بین العلم والدّین بواسطه أولئک العلماء. (۱)

وبصوره عامّه، فقد واجه العلم الغربی الّذی دخل العالم الإسلامی قبل مئتی عام تقریباً ردود إفعال متفاوته لإقرار هذا العلم الجدید والقبول به فی العالم الإسلامی. فنبذه

البعض بإعتباره غیر منسجم والإسلام، فحسب رأی هؤلاء أنّ العلاج الناجح لتخلّف

۱- (۱) . لقد طُرحت مسأله العلاقه فیما بین الثّقافه الغربیّه والثّقافه الإسلامیّه فی إیران من خلال تأسیس دارالفنون وتعلیم علوم التّقنیه الغربیّه من خلال حضور الأساتذه الأجانب من جهه وإرسال البعثات الدراسیّه إلی الدّول الأوربیّه من جهه أخری. ومنذ أوائل تأسیس دارالفنون استُخدم بعض الأفراد لتدریس وإقامه صلاه الظّهر والعصر والإجابه عن الأسئله الدّینیّه وذلک للاهتمام بالشّعائر المذهبیّه فی نظامها. إلی درجه أنّ الطّلبه الّذین أرسلوا إلی باریس عام ۱۸۹۶ لم یقعوا تحت تأثیر الثّقافه الفرنسیه لأنّهم تربّوا علی الآداب الوطنیّه والدّینیّه والعفاف أیام صغرهم فقویت بذلک الدّیانه الوطنیّه فی نفوسهم، أضعف إلی ذلک قیام مشرف مؤمن وحذِر علی شؤونهم کأمیر نظام کروسی الّذی کانت له الید الطّولی فی المحافظه علی أخلاقهم بحسب اقتضاء ذلک العهد. (ر.ک. محبوبی اردکانی، حسین، تأریخ المؤسّسات المدنیّه الحدیثه فی إیران. الحائری، عبد الهادی، المواجهه الأولی لمفکّری إیران مع منهجی الحضاره البرجوازیّه الغربیّه).

العالم الإسلامی یمرّ عبر اتّباع التّعالیم الإسلامیه، وفتحت فئه أخری ذراعیها لاستقبال العلم الجدید وسعت جاهده لأجل تأییده وإقراره. ففی رأی هذه الفئه أنّ العلاج الوحید لتخلّف المجتمعات الإسلامیه ینحصر فی التمکّن من استیعاب العلم الجدید واستبدال الرّؤیه الکونیّه الدّینیّه بالرّؤیه الکونیّه العلمیّه. فهذا الرأی یعتقد بأنّ العلم الحدیث هو المصدر الوحید للفکر الحقیقیّ والواقعی. حتّی أنّ بعض من یعتقد بهذا الفکر ادّعی بأنّه ینبغی علی الإلهیّات أن تتّبع أسالیب العلوم الغربیّه أیضاً، وأنّ الطّریق الوحید لمعرفه الله، یتمرکز فی مطالعه الطّبیعه من خلال الأسلوب العلمیّ الحدیث. فمن وجهه نظر هذا الفکر أنّ الاستدلالات القرآنیّه علی الظّواهر الطّبیعیّه تعدّدلیلاً علی أهلیّه العلم التّجربی. حتّی أنّ البعض طبّق الحکمه القرآنیّه علی الفلسفه الوضعیّه. (۱)

واقتصرت بعض الآراء أیضاً علی محاوله إبراز انسجام الإسلام مع العلم الحدیث؛ ویمکن تقسیم هذه الفئه إلی ثلاث طوائف رئیسه: طائفه سعت لتبریر وجوب شمول العلم الحدیث للنطاق الدّینی. ففی رأی هؤلاء أنّه ینبغی الإحاطه بالعلم الحدیث واستیعابه لتأمین حاجات المجتمع الإسلامی، أو لیکون علی الأقل فی منأی عن انتقاد المستشرقین والمثقّفین.

وحاولت طائفه أخری التّدلیل علی أنّ جمیع المکاسب المهمّه للعلم الحدیث یمکن استظهارها فی القرآن والسُّنه وحتّی أنّه یمکن کذلک فهم وإدراک الحکمه من بعض المقرّرات الدّینیّه بواسطه هذه العلوم. ویعتقد بعض أفراد هذه الطّائفه أنّ النّتائج الّتی توصّل إلیها العلم التّجربی کان قد صرّح بها الأنبیاء قبل قرون متمادیه.

الطّائفه الثّالثه کانت ترید عرض تفسیر حدیث للإسلام یحکمه کلام حدیث کی تتمکّن من مدّ جسور وقنوات فیما بین العلم الحدیث والإسلام. فعلی سبیل المثال کان السیر أحمد خان العالم والمفکّر الهندی، یبحث عن الإلهیّات الطّبیعیّه کی یتمکّن من خلالها بیان الأصول الأساسیّه للإسلام فی ضوء اکتشافات العلم الحدیث.

وهناک قسم آخر من المفکّرین الإسلامیّین حاولوا أیضاً فصل اکتشافات العلم الحدیث عن محتویاته وضمائمه الفلسفیّه. ففی ذات الوقت الّذی ثمّنوا فیه سعی علماء الغرب لإکتشاف أسرار الطّبیعه کانوا یحذّرون المسلمین من التّبعات المادّیه للعلم الحدیث. ففی رأی هذه المجموعه، أنّ

۱- (۱) . عبد الفتّاح طیّاره، عفیف، روح الدّین الإسلامی، ص ۲۷۰.

العلم الحديث ليس بإمكانه إلّا توضيح بعض مميّزات عالم الطّبيعه، أمّا أنّه يتمكّن من التّوصّل إلى جميع العلوم فهذا ما لا طاقه له به. فينبغى أن يوضع العلم الحديث فى صلب الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه. رؤيه تعترف بدرجات أعلى للفكر ويتحقّق فيها دور العلم فى ربطنا بالله. (۱)

وأُبديت فى القرون الماضيه ردود أفعال مختلفه فى العالم الإسلامى حيال الغرب والعلم الغربى. ففى أوائل السّبعينات من القرن الماضى أطلق بعض النخب فى الباكستان مسأله أسلمه الجامعات ولا زالت بعض المؤسّسات تتابع هذه المسأله حتّى يومنا هذا. وكان إقبال اللاهورى من الشّخصيّات المؤثّره على هذا الصّعيد. وانتقد المودودى فى باكستان عدم مبالاه الجامعات بالدّين وأكّد على ضروره تطوير وتثوير الجامعات فى هذا المجال.

ودوّن البروفسور نقيب العطّاس فى ماليزيا كتاباً بعنوان التّعليم الإسلامى وطرح فيه مسأله أسلمه العلم والجامعات.

وكانت مصر من ضمن الدّول الإسلاميّه الّتى بذلت جهوداً فى هذا المجال فقد شهدت هذه الدّوله الّتى كانت ميداناً لتعاليم مفكّرين كالسّيد جمال الدّين الأسدآبادى والشّيخ محمّد عبده ضمن حركه المواجهه مع العلمانيه بقياده جامعه الأزهر والمحافل الدّينيه الأخرى؛ شهدت أقوى الصّراعات الجادّه لمواجهه حركه علمنه الجامعات.

وفى إيران أيضاً برزت انتقادات بعض العلماء والمثقّفين الإسلاميّين بخصوص تبعيّه نظام التّعليم العالى للأجانب وعلمنه جامعات البلاد وذلك قبل انتصار الثوره الإسلاميّه فيها. وينبغى عدّ تعاليم وأفكار أفراد كالعلّامه الطّباطائى، آيه الله الشّهيد مطهّرى، الشّهيد الصّدر، آيه الله مصباح اليزدى، المهندس بازركان، المهندس سحابى المتعلّقه بالماركسيّه ودعوى علميّتها والبحوث الاجتماعيه والاقتصاديّه المرتبطه بها؛ من المسائل الحاسمه فى علاقه العلم والدّين فى إيران. (۲) فقد طُرحت فى هذه السّنوات بحوث فى مجال علميّه أو عدم علميّه الماركسيّه من جهه والعلاقه بين النّظام والمدرسه الاقتصاديّه للإسلام والنّظامين الاقتصاديّين الشّرقى والغربى من جههٍ أخرى. (۳)

ويعدّ برهان النّظم والاستفاده من المكاسب العلميّه فى مسأله نظم العالم لإثبات وجود

الله (كما فى نظريّه الإلهيّات الطّبيعيّه فى القرون الوسطى) ونظريه دارون ورأى الإسلام

۱- (۱) . ر.ك. : كلشنى، مهدى، مجله رساله العلم والدّين، السنّه ۶ و۷، العدد ۱۱-۱۴ - خريف ۲۰۰۲ - صيف۲۰۰۳.

۲- (۲) . ر.ك. : سبحانى، محمد تقى، «نور الدّين فى مفارقه العقل»، مجلّه نقد ونظر، العدد ۲۶ ربيع ۱۹۹۶.

۳- (۳) . ر.ك. : الصّدر، سيد محمّد باقر، اقتصادنا، «كنموذج».

حیالها؛ من موارد البحث فی التّعامل بین العلم و الدّین الّتی طُرحت أبان تلک الفتره أیضاً.

ومن البحوث المهمّه و المثیره الّتی طُرحت فی مجال العلاقه بین العلم و الدّین؛ هو البحث فی نماذج بیان العلم الدّینی أو أسلمه العلم الّذی استتبعه أقوال ونظریات متعدّده من قِبل المنظّرین المسلمین. وإثر انتصار الثوره الإسلامیّه وحدوث الثّوره الثّقافیّه غداً موضوع أسلمه مراکز التّعلیم العالی من الأهداف الأساسیّه لتلک الثّوره الثّقافیّه وقد قام المجلس الأعلی للثّوره الثّقافیّه بإجراءات متعدّده فی هذا المجال. ومن الطّبیعیّ أنّ وجود مثل هذا الّتیار یفرز تیارات فکریّه مؤیّده ومخالفه علی مستوی فکر العلم الدّینی وضرورته وإمکانه وکیفیّه تحقیقه. ویعدّ هذا الکتاب الماثل بین یدی القرّاء الکرام حصیله لبعض أهمّ الآراء الّتی ظهرت فی مجال العلم الدّینی فی إیران. وقد سعینا فی هذه المجموعه إلی طرح دراسه الآراء المعارضه لإمکانیّه تحقّق العلم الدّینی وکذا آراء متنوّعه من الفئات المؤیّده له. ومن الجدیر بالإشاره التّأکید علی أنّه لیس من اللّازم أن یکون استیعاب أصحاب هذه الآراء لموضوع العلم الدّینی استیعاباً موحّداً.

ویمکن إیجاز الصّوره العامّه للآراء المطروحه فی هذه المجموعه بما یلی:

یعتقد البعض، ومن ضمنهم السّیدان ملکیان وسروش؛ أنّ العلم الدّینی غیر ممکن وغیرضروری ویؤکّدون علی وجود تناقض منطقی فی مفهومه. وفی مقابل هؤلاء تقّف آراء أخری تری بأنّ العلم الدّینی أمر ضروری وممکن وحتّی أنّ بعضه متحقّق.

ومن بین القائلین بإمکانیّه وضروره العلم الدّینی، فئه تری بأنّ جمیع المفاهیم، الأسالیب ومناهج العلوم وحتّی قواعد المنطق والریاضیّات من الممکن أن تکون دینیّه أو غیر دینیّه وینبغی علی علماء المسلمین الالتفات إلی ضروره أسلمه جمیع أنواع المعرفه. وفی رأی آخر، کرأی السّید کلشنی أنّه یکفی فی تفسیر المکاسب العلمیّه من أجل وسم العلم بالدّینی؛ الاعتماد علی اتّجاه یعتقد بالله.

ومن زاویه أخری یری السّید نصر أنّ العلوم الّتی أنتجها المسلمون فی مرحله الحضاره الإسلامیّه کانت علوماً دینیّه وقدسیّه. ولکنّ السّید میر باقری یعتقد بأنّ العلوم لم تکن دینیّه فی أیّ عهد وزمان، وفی نظره أخری، ینفرد السّید زیباکلام بمحاولته إثبات إمکان العلم الدّینی، وأشرّ البعض الآخر، ومن ضمنهم السّید باقری، علی طرق تدخّل العقائد الدّینیّه فی صنع العلوم وحاولوا الوصول إلی العلم الدّینی.

ویبدأ البحث فی بعض الآراء الّتی یمثّلها رأی السّیدین ملکیان وسروش بتعریف العلم والدّین للإجابه عن سؤال إمکان العلم الدّینی، وعلی أساس التّعریف الّذی یعرضانه یبیّنان موقفهما حیال ضروره وإمکان العلم الدّینی. وفی الاتّجاه المقابل یبحث البعض الآخر أمثال زیبا کلام وکلشنی إمکان العلم الدّینی من خلال الإشاره إلی تأریخ العلم والنّظریّات العلمیه.

وربّما یکون الرأی الشّائع فی إستنباط المعارف الدّینیّه بطریقه منهجیّه فی المجالات الدّینیّه من أکثر الآراء موضوعیّه فی باب العلم الدّینی.

وإذ یتقدّم قسم فلسفه العلوم الإنسانیّه لمعهد بحوث الحوزه والجامعه بالشّکر لجمیع الأساتذه وأصحاب الآراء والتّقدیر لجهودهم الّتی بذلوها لإخراج هذا الکتاب، یقوم بعرض بعض الملاحظات فی حدود النّطاق الموجز لهذا الکتاب تعلیقاً علی الآراء المطروحه فیه للمساهمه فی رقیّ وتفتّح مجالات البحث فی العلم الدّینی أکثر وأکثر.

ومن الجدیر بالذّکر أنّه لم تکن للدکتور کلشنی مقاله منسجمه فی باب العلم الدّینی وعلی رغم إلحاحنا لم یسمح له وقته الضیّق من کتابه بحث جدید فی هذا المجال، ومن هنا، فقد قمنا بقراءهٍ جدیدهٍ لأفکاره من خلال الاستفاده من کتاباته المنشوره علی هذا الصّعید. وقمنا کذلک بتلخیص أثر الدّکتور خسرو باقری الموسوم «هویّه العلم الدّینی» وتقدیمه إلی القراء الکرام.

نأمل من الباحثین الأعزاء فی الحوزه والجامعه إغناء هذه البحوث للمساهمه فی تقدّم الحرکه العلمیّه للبلاد من خلال إرشاداتهم وتوجیهاتهم القیّمه.

وفی الختام، نقدّم جزیل شکرنا لعمید معهد البحوث المحترم ومساعده فی مجال البحوث وجمیع الباحثین الّذین شارکوا وساعدوا علی تدوین هذا الکتاب، وکذلک نقدّم شکرنا وتقدیرنا للسّید محمّد باوی، الّذی بدأ هذا المشروع والّذی قام بجهود مضنیه فی مجال البحث وجمع المقالات إلّا أنّه لم یتمکّن من الاستمرار فی العمل بسبب حادث سیر أدّی إلی فقده الوعی، نسأل الله استعاده وعیه وسلامته.

قسم فلسفه العلوم الإنسانیّه

فی معهد بحوث الحوزه والجامعه

الرّؤیه الکونیّه الاسلامیّه والعلم الحدیث

الدّکتور السّید حسین نصر

(۱)

مقدّمه

یعدّ موضوع الإسلام والعلم الحدیث الیوم، وترافقه مع التقنیّه الحدیثه باعتبارها نتاجاً لهذا العلم، وکما فی السابق من أخطر المواضیع الّتی تواجه المجتمع الإسلامی. فقد تعرّض باحثون ومفکّرون متعدّدون إلی هذا الموضوع الّذی استوعب جانباً کاملاً من الفعّالیّات الفکریّه الإسلامیّه فی القرن الماضی ولا زالوا یخوضون فی هذا المجال. فلم تکن الرغبه فی البحث فی هذا الموضوع حدیثه العهد، وتعود إلی المواجهه الفکریّه الجادّه فیما بین العالم الإسلامی والغرب الحدیث فی أوائل القرن التّاسع عشر والّتی شملت حرکه النّهضه فی العالم العربی والحرکات المشابهه عند الإیرانیین، الأتراک ومسلمی شبه القاره الهندیّه والباکستان فی تلک الحقبه. وجذب هذا الموضوع کذلک أنظار شخصیّات متعدّده أمثال جمال الدّین الأسدآبادی (الأفغانی) والسّیر أحمد خان، ضیاء غوغالب، محمد إقبال وأتباع حرکه السّلفیّه، وفی مرحلتنا هذه شیوخ الأزهر والمشتغلین بالعلم الحدیث أمثال عبدالسلام.

فمع أنّ علاقه المفکّرین المسلمین بالعلم الغربی وإلی حدّ ما بالتقنیّه کانت مرتبطه فی الأیام الأولی بالنزاع الفکری والکلامی لأجل استقلال البلدان الإسلامیّه سیاسیّاً ولو بصوره

۱- (۲) . أصل هذه المقاله باللغه الإنجلیزیّه، وقد قام بنقلها إلی الفارسیّه ضیاءالدّین تاج.

صوریّه. ولکن العلاقه الفعلیّه للدّول الإسلامیّه بالعلم والتّقنیّه لم تنشأ تقریباً من حاجتها إلی الحصول علی المعرفه وإنّما من حاجتها إلی اکتساب القدره الاقتصادیّه والعسکریّه. وقد انخرطت طائفه من المجدّدین فی صفوف ما یُصطلح علیهم بالمؤسّسین ووضعوا بلا- رویه العلم والتقنیّه الحدیثه فی مرتبه العلم فی القرآن والرّوایات ومجموع السُّنه الفکریّه للإسلام علی حدّ سواء. فأکثر هؤلاء لا- یعیرون أیّ أهمّیّه للتّفاوت فیما بین العلم لأجل کسب المعرفه والفهم العمیق للآیات والمخلوقات الإلهیّه فی إرتباطها بالله وکمال الرّوح البشریّه من جهه، والعلم لأجل کسب السّلطه للهیمنه علی الکائنات الإلهیّه والنّاس الآخرین من جهه أخری، وعلی الخصوص الشّعوب الأخری والمجموعات القومیّه والمذهبیّه وممّا یعضد ویؤیّد ذلک بشکل واضح تأریخ الغرب الحدیث. ومن الطّبیعیّ أنّه یمکن إدراک سبب بروز هذا التّمجید الأعمی و «عباده» العلم والتّقنیه الحدیثه فی جمیع قطّاعات المجتمع الإسلامی علی الرّغم من الاختلافات السّیاسیّه والکلامیّه والفقهیه العمیقه.

وتتجلّی هذه المسأله بوضوح عندما نری أنّ عدد قتلی المسلمین فی حرب ما یصل إلی ثلاثمئه قتیل بینما یبلغ عدد قتلی الطّرف المقابل ستّین قتیلاً فقط، أو عندما نری أنّ المسلمین فی أیّ مواجهه یخوضونها ضدّ الآخرین ابتداءً من البوسنه إلی الشیشان وکشمیر والفلبین یکونون فی موضع دفاعیّ علی الدوام ویتعرّضون للإباده الجماعیه و«التّطهیر»، ومع کلّ هذا نلاحظ رغبتهم العمیاء الجامحه فی اتّباع العلم والتقنیّه الغربیّه وعدم التّفکیر فی مدی کون هذا الشّوق ذا جانب عاطفی أو أنّه یمکن التّعویل علیه من ناحیه المصلحه أو الضروره السّیاسیّه دون التّوجّه إلی الحقائق الّتی تشکّل الحجر الأساس للمسائل العمیقه فی علاقات الرّؤیه الکونیّه الإسلامیّه والعلم الحدیث. ففی رأی الإسلام أنّه ینبغی أن تکون الحقیقه هی الحاکمه علی الأشیاء ونحن باعتبارنا مسلمین ینبغی أن یکون تفکیرنا مرتکزاً علی هذه الحقیقه علی الدوام، ولیس علی أساس المصلحه السّیاسیّه أو المصالح الأخری، ولا ننسی أبداً هذه الآیه القرآنیّه الکریمه الّتی تقول: (وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ کانَ زَهُوقاً). ۱

ومن هنا، فعلينا دراسه العلم الحديث قبل أيّ شيء آخر ومطالعه رأى الإسلام فيه بشكل كامل ولسنا نقصد بهذا الرّأى مَن يدّعى الإسلاميّه على أساس تلفيق المعانى الظّاهريّه لبعض الآيات القرآنيّه مع جميع أنواع المفاهيم والمصطلحات المصدّره من الغرب الحديث. وإنّما الرأى النّاشئ من السُّنه الفكريّه للإسلام الّذى يشمل جميع أقسامها والّذى لا يتمّ استنتاجه من خلال الفرَق الكلاميّه والفقهيّه وإنّما من خلال السُّنه وأبعادها الأعمّ.

نقد العلم الحديث

لا يتيسّر لنا فى هذا البحث المختصر إعطاء هذه المسأله حقّها فى جميع الانتقادات الموجّهه للعلم الحديث وذلك من خلال الرأى التقليدى للإسلام. فهذه وظيفه قد التزم بها إلى حدّ ما سائر المفكّرين والباحثين وكاتب هذه المقاله فى مدوّناته الأخرى. ولكن لا زال هناك الكثير من العمل لتعبيد هذا الطّريق.

وهذا لا يمنع من التّعرّض لبعض المسائل الأساسيّه الّتى نرى من الضرورى طرحها فى هذا المجال. المسأله الأولى والّتى رسخت فى محافل العالم الإسلامى بأجمعه تختصّ بالجانب السّلبى. وهى الامتناع من الدّراسه النّقديّه للعلم الغربى والّتى غالباً ما تنشأ عن نوع من عقده الحقاره الفكّريّه والاعتقاد بالتّماثل الخالص للعلم الغربى واستمراريّه العلم الإسلامى دون أيّ نوع من الالتفات إلى اختلاف النماذج وتأسيس الفلسفه الطّبيعبه والعلميّه الحديثه خلال الثوره العلميّه. فهذه الأحداث لم تقتصر على إيجاد الاختلاف الفاحش فيما بين العلم الإسلامى والعلم الحديث فحسب وإنّما تعدّتها إلى سوابق وأوّليات ذلك العلم فى القرون الوسطى ومرحله النهضه. ومن العجب أنّ البعض يتصوّر وبسذاجه بأنّ العلم الحديث لا يتماثل والعلم الإسلامى فحسب، بل إنّهم يحاولون استخدام الفلسفه الحديثه للعلم على أساس العلم الطّبيعىّ للأدريّه وبأسلوبها المنسوخ غربيّاً لينصّبوا أنفسهم من خلال ذلك قضاه للحكم على حقّانيه أو عدم حقّانيّه المواقف الإسلاميّه.

المسأله الثّانيه تتعلّق بالعلاقه بين النّظام القِيمى والعلم الحديث. فكثير من أنصار الطّاعه العمياء للعلم والتقنيّه الغربيه بدل أن يتعرّضوا ومن خلال الرّؤيه الإسلاميّه للنقد الضّمنى للنظام القِيمى فى العلم الغربى، يدّعون بأنّ هذا النّظام خالٍ وعارٍ عن القيم.

فهؤلاء بادّعائهم هذا يجاهرون بغفلتهم عن جيل كامل من الفلاسفه والنقّاد الغربيّين الّذين أوضحوا باستدلالات وبراهين قاطعه بأنّ العلم الغربى كغيره من العلوم يرتكز على نظام قِيمى خاصّ ورؤيه كونيّه خاصّه تمتدّ جذورها فى الافتراضات الخاصّه فى مجال ماهيّه الواقعيّه المادّيّه، الذّهن المطّلع على هذه الواقعيّه الخارجيّه وعلاقه الاثنين ببعضهما البعض.

فمن الضّرورى دراسه الأسس الفلسفيّه للعلم الحديث حسب الرّؤيه الإسلاميّه كى نتمكّن وبشكل دقيق بيان ماهيّه نظامه القِيمى البنّاء للمسلمين وكيف أنّ هذا النّظام القِيمى يتعارض أو يكمّل أو يهدّد النّظام القِيمى الإسلامى الّذى هو بحسب رأى المسلمين وحى إلهىّ وليس مجرّد صوره إنسانيّه للعلم كى يمكن إنكاره بناءً على التّعريف الّذى يرتكز على عقل الإنسان وحواسّه الخمسه وعلى الخصوص فى سائر الأساليب الممكنه للمعرفه الواقعيّه.

المفكّرين الإسلاميّين الابتعاد عن مقوله أنّ الفيزياء الحديثه ليست علماً غربياً وإنّما علماً عالميّاً، مع أنّهم ينفون الجذور المكانيّه لهذا العلم فى النّظام القِيمى والفلسفه الخاصّه والّتى لا ترتبط بتأريخ العالم وإنّما بمرحله خاصّه من تأريخ أوربا. حتّى أنّ واقعيّه هبوط البوينغ ۷۴۷ فى طوكيو وبكين وكذلك إسلام آباد أو طهران لا يعدّ دليلاً على كونه عالمياً صرفاً؛ بل إنّ هذه الطّائره هى حصيله تقنيّه ترتكز على رؤيه خاصّه لعلاقه الإنسان مع قوى الطّبيعه والمحيط وإدراك الإنسان ذاته. هذه الرّؤيه الّتى تحاول كثير من الفئات فى الغرب المتجدّد وما بعد الحداثوى صُنع عالميّتها عن طريق القضاء على الرّؤى الأخرى فى مجال عالم الطّبيعه وعلاقه الإنسان به والّذى يشمل بطبيعه الحال الرّؤيه الإسلاميّه كذلك. فالعلم الحديث فى الحقيقه يعدّ مشكله مباشره للرؤى الكونيّه الأخرى وبضمنها الإسلاميّه والّتى تدّعى أنّ المعرفه الواقعيّه لا تعتمد على مجرّد العقل بل على أساس الوحى والإلهام. على أىّ حال، فالانتقاد الأساسى للعلم الغربى يستلزم انتقاد نظامه القِيمى الّذى يرتكز عليه والّذى يعمل على ترويجه. لذ فلا زالت الوظيفه الأساسيّه تتمثّل ببيان ماهيّه هذه القيم وتقييمها ونقدها من خلال الرّؤيه الإسلاميّه الأصيله.

وممّا له ارتباط وثيق بالمسأله العامّه للقيم مسأله المبادئ الأخلاقيّه. فهناك العديد من الكتّاب تحدّثوا عن أخلاقيّه العلماء وعدم مؤاخذتهم فى مجال سوء الاستفاه من العلم الحديث. وبالطّبع فإنّ هناك أعداداً كثيره من العلماء المسيحيين واليهود المؤمّنين فى الغرب

أو المسلمين والبوذيين والهندوس المؤمنين فى الشّرق. ولكنّ هذا الواقع ليس له ارتباط بالماهيّه غير الأخلاقيّه للعلم الغربى، (۱) فقد جمعتنا قبل خمسين عاماً لقاءات ببعض أكثر العلماء أخلاقيّه أيّام شبابهم من الّذين ساهموا فى صنع القنبله الّتى راح ضحيّتها خلال يومين مئتى ألف ياباني هذا بمعزل عن المجازر الّتى ارتكبها العلماء الألمان فى العهد النّازى. وكذلك حصيله عمل علماء وديعين لم يصدر منهم أدنى أذى..! والّذى ساهم فى القضاء على أنواع متعدّده من المخلوقات الإلهيّه.

ففى واقع الأمر، لا يمكن للمعرفه وآثارها أن تكون بمنأى عن الآثار الأخلاقيّه. ولقد لعب العلم الحديث دوراً فى القضاء على النّظرات الأخرى للطبيعه وبضمنها النّظره المذهبيّه، وعلى هذا الأساس فالإدّعاءات النّاجمه عن هذه النّظرات فى مجال معرفه عالم الخلق كانت مساوقه للشعر والأسطوره أو حتّى أسوء منهما كالخرافه لذا فقد خرجت عن الإطار المتعارف المقبول للمعرفه الطّبيعيّه. ومع ذلك فما بقى من أخلاقيّات فى الغرب هى ناشئه فى الأساس من السُّنه الإبراهيميّه ولذا فهى ترتبط من جهات متعدّده بالأصول والأساليب الإخلاقيّه للإسلام. ومن خلال نفيه لما تدّعيه السُّنه الإبراهيميّه فى مجال معرفه الطّبيعه ساهم فى إيجاد وضع ساعد على جعل هذا الميراث الأخلاقىّ يتعرّض للإنهيار بشكل متزايد، (۲) لعدم تطابق هذا الميراث مع أىٍّ من العلوم المتّفق عليها بذاتها فى مجال الواقعيّه. وكذا لاينبغى مطلقاً على المسلمين تصوّر أنّ هذ الوضع ناشئ فقط عن ضعف المسيحيّه وأنّ آثاره الأخلاقيّه السّلبيه فى الغرب لا تتعدّى إلى العالم الإسلامى. فهذا الاستنتاج هو حصيله أفكار لا تعدوا كونها سطحيّه وهامشيّه وعاده ما تعتمد على معرفه ناقصه للتأريخ الفكرى والفلسفى والعلمى للغرب، وللأسف فإنّ مؤشّرات كثير من ردود أفعال المسلمين تّجاه الغرب الحديث ما زالت كما كانت عليه فى القرن الماضى. فما نحتاجه اليوم، هو النّقد الإسلامى البنّاء القائم على أساس المعرفه وليس الشّعار. وهذا النّقد للعلم الحديث لا يتعرّض فقط إلى هذا العلم بقالبه الفعلى، وإنّما إلى خصيصه يفتقدها العلم الحديث ذاته أيضاً، لكنّ كثيراً من مؤيّدى ومروّجى هذا العلم يدّعون أنّ العلم الحديث ليس هو فقط العلم المشروع لنّظام

۱- (۱) . ر.ك. : ملاحظه رقم (۳).

۲- (۲) . ر.ك: ملاحظه رقم(۴).

الطّبيعه وإنّما مشروعيّه علم الطّبيعه تتمثّل فقط فى إطار افتراضاته فى مجال ماهيّه المعرفه الموضوعيّه والذّهن المطّلع. فعلى المسلمين أن يتمكّنوا من الحفاظ على الفضاء الفكرىّ التّقليدىّ للإسلام وذلك لأجل استمرار النّظره الإسلاميّه إلى الماهيّه الواقعيّه الّتى تتطابق وأخلاقيّات الإسلام دون أن يضطرّوا إلى إنكار مشروعيّه العلم الحديث فى ساحته الخاصّه. وفى غير هذه الحاله، فإنّ إستبدال العالم الفكرىّ للإسلام بعالم العلم الحديث يؤدّى إلى انهيار السّيطره الإخلاقيّه الإسلاميّه على السّواد الأعظم من المسلمين مهما دعا علماء الإسلام للحيلوله دون ذلك، مع أنّه من الممكن أن يجعل الدول الإسلاميّه أغنى وأقوى. ولا تقتصر ملاحظه هذه المسأله على الغرب المسيحىّ فى أوساط فئات من التّجديديين المسلمين الّذين أعرضوا عن أغلب تراثهم المعنوىّ والإخلاقىّ باسم «الرّؤيه الكونيّه العلميّه» الّتى أُشيعت باعتبارها شعاراً شبه مذهبى بواسطه الماركسيّه المنسوخه من جهه ورايه اتّحد تحت لوائها كثير من ذوى الإتّجاه الدّنيوىّ والمذهب الإنسانى (۱) والقوى الغربيّه الأخرى المعارضه للمذهبيّه من جهه أخرى.

وأخيراً فإنّ أهمّ نقد هو ذلك الّذى يرتبط بالنّظره غير المنحازه للعلم الحديث، وبالطّبع فإنّ أفضل حاله من حالاتها هو ما يتعلّق بالمذهب والدّور الأكثر أهمّيّه للعلم فى إيجاد فضاء ذهنىّ ينتفى فيه وجود الله والحقائق المعاديّه الّتى هى فى نتيجتها «غير حقيقيّه». وحاول كثير من الكتاب الغربيّين التركيز على هذه النّقطه وهى أنّ العلم ليس ضدّ المذهب وأنّهم لا ينكرون الله بالضّروره؛ ويدّعى كثير من المسلمين مثل هذا الادّعاء. ولكن ما اريد من المذهب فى ثنايا أكثر هذه البحوث هو المذهب الّذى يُصلح نفسه أو يغيّير تعاليمه وخصوصاً ادّعاءاته الّتى تتعلّق بالمعرفه الواقعيّه للطبيعه وما فوق الطّبيعه. وكان من نتيجه ذلك، أنّه وبعد أربعه قرون من نشوء العلم الحديث أصبح المذهب هو الّذى يعيش فى هامش المجتمع، وليس العلم. ويحاول الإلهيّون الغربيّون أحياناً وعاده ما يتمّ ذلك من خلال خشيتهم من العلم الحديث الإشاره لهذا الكشف العلمى أو ذاك وتطبيقه على أحد التّعاليم المذهبيّه الخاصّه. ويغفلون عن مدى خطوره ربط ذى الماهيّه المطلقه بأحد أشكال المعرفه المبتنيه على تعريف ماهوى عابر؛ مع أنّه

۱- (۱) . يؤكّد على قيمه الإنسان وقدرته على تحقيق الذّات بواسطهِ العقل ويرفض الإيمان بقوّه خارقه للطبيعه «المعرّب».

إذا نظرنا إليه ليس من النّاحيه ما فوق الطّبيعه وليس من النّاحيه العلميّه فقط، لم نلاحظ وجود انعكاس لحقائق فوق طبيعيّه خاصّه.

ويُلاحظ اليوم مثل هذا النّوع من الرّبط السّطحى وعلى الخصوص فى ما يُصطلح عليه بالكوزموغرافيا (۱) الّتى ما هى إلّا إستنباطاً من الفيزياء النّجوميّه ولا ترتبط بالكوزموغرافيا بمفهومها التّقليدى. لقد ذهل كثير من الإلهيّين ولسنوات بنظريّه الانفجار. فادّعوا أنّ هذه النّظريّه تنسجم وما جاء به الكتاب المقدّس والقرآن أيضاً بخصوص عمليّه الخلق، وأقاموا كثير من الملتقيّات حول هذا الموضوع. واللافت أنّ كثيراً من علماء الكوزموغرافيا ينكرون اليوم نظريّه الانفجار الكبير هذه.

وهنا نلفت الانتباه إلى نقطه مهمّه وهى أنّه ينبغى على الرّؤيه الإسلاميّه العمل على دراسه وتحليل وانتقاد العلم الحديث فى ارتباطه بالإسلام بشكل عميق. لتقف هذه الدّراسه وهذا النّقد فى مقابل الرّدود الفكريّه الضّعيفه الّتى احتضنت ابتداءً النّظريّات وحتّى أوهام وخيالات العلم الغربى كحقيقه مطلقه ثمّ سعت لتحريف هذه الآيه القرآنيّه أو ذلك الحديث الخاص لإثبات انسجامهما مع أسخف أشكال المعرفه؛ المعرفه الّتى لم تنشأ قيمتها من خلال بيان الماهيه الحقيقيّه بل من واقعيّه أنّ هذه المعرفه تؤدّى إلى اكتساب الثّروه والسّيطره على الطّبيعه كما يدّعى فرانسيس بيكون أحد مؤسّسى العلم الحديث. إنّ الّذى يجب بيانه هو أنّ «فرضيّه» وجود الله فى العلم الحديث ما هى إلّا شيء عارض وزائد على هذا النّظام. فيستطيع الإنسان أن يكون فيزياويّاً مشهوراً وكاثوليكياً أو يهودياً أو مسلماً مؤمناً أيضاً أو لاأدرياً أو منكراً لله فى الوقت ذاته. ففى رأى العلم الحديث أنّ الواقعيّه الإلهيّه ليس لها ارتباط ونظام هذا العلم وحتّى أنّ البعض يعتقد بأنّ الله هو فرضيّه «غير ضروريّه». إنّ الرّؤيه الكونيّه الفيزياويّه تمرّ اليوم بمرحله التّغيير والتجدّد حتّى أنّ البعض يرى أنّ ضروره ملاحظه الله والعلم هو بمثابه حجر الأساس للميكانيكيّه الغوانتوميّه. لكنّ هذه النّظريّه لم تحضَ إلى الآن بقبولٍ أكثر الفيزيائيّين الجدّد والرأى الغالب أنّ الشّكل المشروع والصّحيح للمعرفه التّعليميّه يقتصر على عدم الوجود الإلهى بغض النّظر عن عدد

العلماء الجدد الّذين يؤمنون بالله.

۱- (۱) . علم يبحث فى مظهر الكون وتركيبه العام ويشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا. «المعرّب».

فکیف بإمکان الإسلام القبول بشکل من المعرفه تنبع من عدم الله ولا یمکنها أن تنتهی إلیه؟ وکیف یستطیع الإسلام تفسیر العالم دون الإشاره إلی العلّه العلیا لجمیع الأمور الّتی تحدّث عنها القرآن فی کلّ صفحه من صفحاته؟ إنّ الفکر الإسلامی التّقلیدی أعطی إجابات عمیقه وکثیره بخصوص هذه الأوهام والحیره. فی حال أنّ مؤشّر العالم الإسلامی المعاصر یدلّل وبالخصوص علی افتقاده لإجابه عن المشکلات الحاضره بالخصوص، مع أنّها من حیث العمق تکاد تقترب من الإجابات الّتی عرضها سلفنا. ولأجل هذا السّبب نری أنّ مجموعه العلماء والمفکّرین الغربیّین الّذین یمیلون بشدّه إلی سائر الآراء فی مجال الواقعیّه یمیلون إلی المفکّرین المسلمین القدماء أکثر من المعاصرین. فلا طریق لاکتشاف العلاقه الصّحیحه فیما بین الإسلام والعلم الحدیث إلا بانتقاد الرّؤیه الإسلامیّه العمیق لکلّ الأنظمه وبضمنها نظام العلم الحدیث الّذی یدّعی معرفه الخلق الإلهی.

مسأله توریدالعلم الغربی الحدیث

لقد طالب القاده المسلمون علی مختلف مشاربهم المذهبیّه والسّیاسیّه وعلی مدی قرن من الزّمان بالاستنساخ السّریع والکامل للعلم الغربی الحدیث وصرّحوا أحیاناً بعدّه تصریحات محتاطه حول إنجاز هذه المهمّه مقترنه بالحفاظ علی الأخلاق الإسلامیّه. ولکنّ توریدلعلم الحدیث بصوره عشوائیّه، لا یمکن أن یتمّ من دون أن یکون له نتائج مهمّه علی المجتمع الإسلامی. ومن الطّبیعیّ أنّه من الممکن أن یکون هناک أسلوب من التّوریدلا یقوم علی أساس الاختیار العاقل وإنّما علی أساس التّقلید الأعمی الّذی یلاحَظ فی کثیر من الدّول الإسلامیّه.

ففی مثل هذا الاستنساخ لا یتمّ السّعی للقبول بالعلم الحدیث بشکل کامل کی یؤدّی إلی الفعّالیّه والخلّاقیّه العلمیّه الباهره المبتنیّه علی أساس الإسلام. وکذا لا یوجد هناک سعی یتعدّی مسأله قبوله إلی محاوله کسبه بشکل کامل. غایه ما هنالک؛ أنّ هذا الکسب قدّم خدمات للعلم الحدیث المتداول من خلال رجال ونساء مسلمین لم تلعب إسلامیّتهم أیّ دور فی العلم الّذی طوّروه، فلو کان التّحصیل کاملاً وموفّقاً لعمّ تأثیره علی جوانب المجتمع الإسلامی قاطبه بقدر أکبر ممّا نلاحظه حالیاً. وسبب هذا الأمر یعود بالخصوص إلی عدم

حصول نجاح کامل فی إنجاز هذه العملیه.

إنّ الاكتساب الكامل للعلم الغربى لا يتمّ إلّا من خلال الإيمان برؤيته الكونيّه والّذى من المؤكّد أنّه ستكون له آثار فجيعه على النّظره الإسلاميّه للواقع الطّبيعىّ وما فوق الطّبيعىّ. وينسحب هذا على سائر المذاهب. إنّ المراقب لقضايا اليابان مثلاً، ينبغى عليه أن لا يقصر نظره على التقدّم العلمى والتقنى للشعب اليابانى فقط، فإنّهم حافظوا على بعض مؤسّساتهم التّقليديّه كالإمبراطوريّه على الرّغم منه ولا- زالوا يلبسون الكيمون (۱) ويستخدمون العيدان فى تناول الطّعام. فينبغى ملاحظه هذا الوضع من خلال الدّين البوذّى و الشينتو وملاحظه الخسائر المعنويّه الّتى تعرّضت لها السّنن المذهبيّه اليابانيّه أيضاً والّتى تسبّبت بهذه الأزمه الإجتماعيّه الخطيره الّتى حدت بالبعض إلى التّحدّث عن «العوده الآسيويّه» لهذا البلد.

فما العمل إذن؟ فقبول أىّ موجود حىّ لأىّ مادّه خارجيه يستلزم جذباً وطرحاً. فإذا كان من المقرّر أنّنا لا نطرح بعض ما نأكله لكنّا ودّعنا الحياه فى مدّه قصيره. والمذهب والحضاره الحيّه تعيش هذه الحاله ذاتها وإيّانا أن ننسى بأنّ الإسلام لا زال مذهباً حياتياً وحيّاً وأنّ الحضاره العظيمه الّتى أوجدها هذا المذهب لا يمكن أن تتعرّض للزوال مطلقاً، مع أنّ بعضها قد قُضى عليها ليس بواسطه الأوربيّين فحسب وإنّما بواسطه التجديديين من المسلمين. إنّ الحضاره الإسلاميّه بإمكانها قبول العلم الغربى بشكل جادّ دون أخذ وطرح وهو ما يمكن أن يُطلق عليه بالأخذ والطّرح العقلائى والّذى يرتكز على الأصول والماهيه الواقعيّه الحيّه الّتى تقوم بدور الاتّخاذ والأخذ.

وفيما لو أردنا البحث عن شواهد على هذا الكلام البديهى فلا نحتاج إلّا لمجرّد مراجعه تأريخ العالم الإسلامى على مدى العقد الماضى. فالتّجدّد الإفراطى والإطراء الأعمى والتّقليد للعلم الحديث لم يجلب للعالم الإسلامى أىّ تجديد للحياه العلميّه الأساسيّه. ومع وجود نوع من العلميّه السّطحيّه الّتى قامت بتربيه أعداد غفيره من العلماء والمهندسين منهم على الخصوص، لكن لم يثمر ذلك فى فعّاليّه علميّه تنشأ من صميم الحضاره الإسلاميّه ممّا جعل كثير من الطّلبه المسلمين الّذى تربّوا فى الغرب يرون بأنّهم غرباء على العلم الحديث الّذى يتعلّموه.

إنّ الإنسان المتّسم بالتّقوى الفرديّه يلجأ إلى الموهبه العظيمه للإيمان ويتوجّه كذلك إلى الدعاء وقراءه القرآن الكريم، لكنّه من الناحيه الفكريّه يرى نفسه منفصلاً عن العالم

۱- (۱) . ثوب فضفاض واسع الجيوب «المعرّب».

الفكرى التّقليـدى للإسـلام فيعكف على نقـده باعتبـاره إسـلاماً غير واقعى. وعلى هـذا الأسـاس، يوجِـد هؤلآـء شـرخاً فى العـالم الفكرىّ الإسـلامىّ وهو ما يتّضـح للعيان فى كثير من الـدّول الإسـلاميّه. ولعبت هـذه النّظره للعلم الغربى كـذلك دوراً فى إنهيار كثير من العلوم الإنسانيّه الإسلاميّه وأدّى ذلك إلى إيجاد فراغ فى هذا المجال تُشاهد آثاره فى أقسام كثيره من العالم الإسلامى. فمن الضّـرورى القيام بإكتشاف الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه مجدّداً وتدوينها بلغه العالم المعاصر. وهذا الإطار وحده هو الّذى يمكنه دراسه أىّ مجمـوعه معرفيّه خـارجيّه من قبيـل العلم الحـديث، ونقـدها وجلبهـا مع طرح العناصـر الغريبه عن هـذه الرّؤيه الكونيّه. أضافه إلى هذا، ففى ما يتعلّق بالكون وبعموم مسأله العلوم المعرفيّه المختلفه، لا يمكن لهذه الرّؤيه الكونيّه أن تُسـتخرج بيسر من القانون المقدّس أو الشّـريعه الّتى تتضـمّن الإراده الإلهيّه فى مجال أعمالنا فى هذا العالم. حتّى أنّه لا يمكن إسـتنباطها من الكلام الّذى كان يمارس دوراً ثابتاً فى الحفاظ على حصن الإيمان فى مقابل هجوم العقلانيين. وكذلك لا يمكن استخلاصها من الفقه بمفهومه المتـداول وليس بمفهومه القرآنى، بل إنّ هذه الرّؤيه الكونيه ينبغى أخذها من الحقيقه الكامنه فى جوف القرآن الكريم والحديث وذلك بواسـطه المفسّرين التقليديّين الّذين شرحوا ودوّنوا الجوانب التّعليميّه والفكريّه للتصوّف والعلوم الإسلاميّه ذاتها من خلال ما بعد الطّبيعه والكوزموغرافيا الإسلاميّه.

فمن خلال هذه السُّنه الفكريّه فقط، الّتى يتجنّبها المجدّدين وكثير من الّذين يصـطلح عليهم بالأصوليّين، يمكن الكشف المجدّداً عن الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه الأصيله والّتى ترتبط بالمعرفه الطّبيعيّه وبكلّ مسأله مراتب العلم. فبمساعده هذه السُّنه فحسب يستطيع المسـلمون الاستفاده الحقيقيّه من أىّ مجموعه معرفيه أجنبيّه تدّعى انطباقها مع أىّ بُعد من أبعاد الواقعيّه، دون أن ينهاروا فى طىّ هـذه العمليّه أو يكونوا مجرّد مقلّدين وأتباع. وإذا نظرنا بصـدق وبقول القرآن الكريم بعين البصـيره فإنّ تأريخ العالم الإسـلامى خلال القرون العشره الأخيره يتضمّن دروساً كثيره فى هذا المجال.

خطوات إنتاج علم إسلامى أصيل

إنّ طريق الحصول على علم إسـلامى أصيل طويل وعسير؛ ولكن إذا أراد العالم الإسلامى أن يكون إسلاميّاً كما كان وأن يوجِد علماً يتطابق وخصائصه الخاصّه الّتى كان عليها منذ ألف

و مئتی عام مضت، فینبغی حینئذ طیّ هذا الطّریق، فلذا اسمحوا لی بالإشاره إلی عدّه نقاط حاسمه فی هذا السفر الشّاق والطّویل.

۱. الإجراء الضروری الأوّل یتمثّل بالنّظره العبادیّه للعلم والتقنیّه الحدیثه. فهذه النّظره هی النّظره المتداوله الیوم فی قسم عظیم من العالم الإسلامی والّتی یمکن تلمّس العلمیّه المحضه فیها (مع کونها رُفضت من قبل السّواد الأعظم من الفیزیائیّین والفلاسفه البارزین فی الغرب ذاته منذ مدّه مدیده)، لیس فقط بین أوساط التّجدیین بل فی أوساط بعض أشدّ المحافظین علی العناصر الفقهیّه للمجتمع الإسلامی والّذین قبلوا بها دون أیّ اعتراض. وأنّ هجوم هذه المجامیع باتّجاه السُّنه الفکریّه الإسلامیّه خلال العقود الأخیره کان له عظیم الأثر فی إیجاد فراغٍ سریعاً ما مُلیء بالنّزعه العلمیّه والوضعیّه (التّجربیّه) الغربیّه وأوجد توتّرات فیما بین التّقوی الظّاهریّه والتّبعیّه العلمیّه والّذی سیکون له نتائج کارثیّه مؤکّده قیاساً مع الوضع الراهن.

فینبغی تغییر هذه المسیره ودراسه هذا العلم والتّقنیّه الحدیثه بکلّ أبعادها لا من خلال عقده الحقاره الّتی تشبه إلی حدّ ما ضفدعاً ینظر إلی عین أفعی، وإنّما ینبغی أن تتمّ علی أساس الرّؤیه الإسلامیّه المستقلّه المخبوءه جذورها فی الوحی الإلهی والّتی یمکن تمثیلها بعقاب یطوف محلّقاً ومراقباً حرکات هذه الأفعی دون أن یکون مشدوهاً بها. فینبغی إعاده دراسه مفهوم الانحطاط فی الحضاره الإسلامیّه وعلی الخصوص ما یرتبط منه بالعلوم علی ضوء هذه الرّؤیه الکونیّه. وعلی الغرب أن لا یفرض معاییر التجدید والانحطاط وغیرها حسب ظروفه الخاصّه والاعتقاد بتطابق القابلیّه العلمیّه مع الحضاره بشکل أساسیّ وتامّ، لکنّه ینسی وبکلّ بساطه حقیقه أنّه فی ذات الوقت الّذی أرسل رجاله إلی الفضاء لفتح القمر یقوم شبّانه بقتل بعضهم البعض فی شوارع مدنه. فلا یمکن التغلب علی عقده الحقاره المتفشیه فی أوساط ما یُصطلح علیهم بالتنویریّین الإسلامیّین المعاصرین وتجاوزها إلّا بالاعتماد علی الرّؤیه الإسلامیّه الأصیله وتهیئه الأرضیّه المناسبه للفعّالیات العلمیّه الخلّاقه علی ضوء الرّؤیه الکونیه الإسلامیه.

۲. ینبغی القیام بدراسه معمّقه لجمیع المصادر الإسلامیّه التّقلیدیّه ابتداءً من القرآن الکریم والحدیث وحتّی جمیع التّراث التّقلیدی المرتبط بالعلوم، الفلسفه، الإلهیات، الکوزموغرافیا و أمثالها کی یمکن تدوین الرّؤیه الکونیّه الإسلامیه وعلی الخصوص المفهوم

الإسلامی للطبیعه والعلوم الطّبیعیّه. وینبغی أن تتمّ هذه الوظیفه الشّاقّه الضّروریّه فی إطار السُّنه الفکریّه الإسلامیّه ولیس علی أساس مجرّد الرّجوع إلی بعض آیات هذا الکتاب المقّدّس والّتی تُستخرج دون الإلتفات إلی أصوله بواسطهِ الأفراد أی أنّها تُفسّر علی أساس العقل والّتی تعدّ عاده نتفاً من الأفکار والمواضیع والأیدیولوجیّات الّتی تبتعد عن الإسلام الی درجه معتدّ بها. (۱) ومن دون شکّ فإنّ هذه هی إحدی الأسباب الّتی یشیر إلیها القرآن الکریم فی هذه العباره: فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ . (۲) فمن الممکن أن تسیر البشریّه باتّجاه الانحراف فی حاله عدم وجود الهدایه الإلهیّه و هذا هو ما مصرّح به فی کلام الله ذاته. فتوجد الیوم تفاسیر للقرآن الکریم والحدیث تروّج بین أوساط عدد من المسلمین فی الغرب ومجموعه من المسلمین الحداثویین فی نفس العالم الإسلامی والّتی تعدّ علی أفضل وجه عجیبه وعلی أسوء حال لا ـ قیمه لها. فإحیاء الرّؤیه الکونیّه الإسلامیّه التّقلیدیّه هو الّذی یمکنه فحسب أن یکون البدیل الحقیقی للرؤیه الکونیّه الغربیّه الرّائجه والّتی تمرّ حالیاً بتحوّلات عمیقه من جهه وهی فی حاله زوال من جهه أخری. فلا ـ ینبغی للرؤیه الکونیّه الإسلامیّه أن تکون مقلّده للرؤیه الغربیّه تقلیداً تکراریّاً تُدرج فیه بعض الآیات القرآنیّه بصوره مشتّته ثمّ تُلقی علی مثل هذه التفاسیر هاله من الأصاله الإسلامیّه.

فإعاده اکتشاف الرّؤیه الکونیّه الإسلامیّه الأصیله وعلی الخصوص ارتباطها بالعلوم الطّبیعیّه یستلزم کذلک دراسه معمّقه وفهماً لتأریخ العلم الإسلامیّ والّذی ینبغی فیها فرز العلوم الإسلامیّه المستقبلیّه الّتی من الممکن أن ترتبط به کی تتمکّن من أن تکون غصناً جدیداً من شجرته الّتی تضرب جذورها فی الوحی الإسلامی وتستوعب أربعه عشر قرناً من التّأاریخ الإسلامی. وللأسف لم یکن المسلمون فعّالین کالباحثین الغربیّین فی إیقاد جذوه تأریخ العلم الإسلامی فما قاموا به من أعمال معتدّ بها کانت متأثّره عاده بالإستنباط الغربیّ لدور العلم الإسلامیّ فی تأریخ العلم الغربی وبالإستنباط الوضعیّ لعموم تأریخ العلم والّذی استفحل فی الغرب أوائل هذا القرن والّذی قوبل بمخالفه بعضٍ من الباحثین الغربیّین فی هذا المجال، کأغلب المیادین الأخری. فقواعد هذا المیدان وکما هو میدان العلم الإسلامیّ

۱- (۱) . ر.ک. : ملاحظه رقم (۵).

۲- (۲) . النحل، الآیه (۹۳).

كـانت قـد كتبته للمسـلمين الأقلام الغربيّه. فأيٍّ كانت علاقه الغرب بتأريـخ العلم الإسـلاميّ باعتباره فصـلاً مؤثّراً فى انتشار العلم الغربيّ، فـالمهمّ هو أن تتوجّه رغبه المسـلمين باتّجـاه فهم التّحوّل الطّويل الأمـد للعلم فى الحضاره الإسـلاميّه اعتماداً على الوحى الإسـلاميّ وعناصر السُّنه الفكريّه الإسلاميّه الأخرى. فالعلم الإسلاميّ ينبغى أن يلاحَظ ويُدرس من خلال الرّؤيه الإسلاميّه ويُثمّن لأجل مكاسبه الممتازه.

ولاـ ينبغى أن تكون هـذه الرّغبه ناشـئه من دور العلم الإسـلاميّ فى العلوم الحاضـره فى سائر الحضارات، مهما كانت أهميّه هـذا الدّور والحاجه إلى التّأكيد عليه فى العالم المعاصـر. وعلى هذا الأساس، ينبغى أن تُؤسّـس فلسفه إسلاميّه مناسبه فى مجال العلم، التأريخ الإسـلاميّ للعلم الإسـلاميّ وكذلك التأريخ العام للعلم تتميّز بمناهجها المعرفيّه، وتعاريفها وأهدافها الخاصّه، أمّا البحوث ذات الكيفيّه الإيجابيّه من حيث البحث والتأريخ والفلسفه للباحثين غير المسلمين فيمكن تلفيقها معها.

٣. ينبغى إعطـاء الفرصه لأعـداد غفيره من الجـامعيّين المسـلمين لمطالعه العلوم الحـديثه على أعلى المسـتويات وعلى الخصوص العلوم البنيويّه والّتى يعتمـد عليهـا الغربيّيون باعتبارها علوماً محضه. وتوجـد اليوم جموع غفيره من الأطباء والمهندسـين فى العالم الإسـلاميّ قياساً بالّـذين طالعوا الجوانب النّظريّه المحضه للعلوم كالفيزياء والكيمياء والتبيّؤ (علم البيئه) وكـذلك للّذين كانوا فى طليعه الدّارسـين فى فروعهـا والّـذين يمكن إيجاد تغييرات نظريّه عميقه فيهم. فالّـذين يتحـدّثون فى مجال ضـروره ترويـج العلم والتّقنيّه بمثل هـذا الشـغف، يدركون على الدّوام مسأله مهمّه أخرى وهى تربيه علماء يعكفون على علم خالٍ من النّفعيّه. ولطالما تضـرّر المسـلمون حتّى دون أن ينتفعوا أدنى انتفاع بهذا العلم والتقنيّه الغربيّه الحديثه فينبغى عليهم أن يكتفوا بتناول لقمه صغيره من مائدته.

وعلى خلاـف ما يبيّنه البعض فى مجال مخالفتنا لترويـج العلم الغربيّ، لم ننحز مطلقاً وإلى الآن لما هو غير ممكن فى هـذه البرهه مـن التأريـخ. فكـان اقتراحنـا يتمثّـل فى أغلـب الأحيـان بالـدّعوه إلى تعلّـم العلـم الغربيّ على أفضـل وجه ووضـع أسّـسه النّظريّه والفلسـفيّه فى بـوتقه النّقـد فى ذات الـوقت. ثـمّ العبـور مـن التّمكّن من هـذه العلـوم إلى الخـوض فى أسـلمه العلم المرتكز على خطـوات قـادمه فى إطـار الرّؤيـه الكـونيّه الإسـلاميّه واختلاـف الأـمور المرتكزه على «الحقـائق» العلميّه من حيث كيفيّه تفسـيرها الفلسفىّ، وكنموذج من ذلك، تمايز تركيبه

طبقات جبال الهملايا أو شكل البلور عن فرضيّات أمثال فرضيّه التّكامل الدّارويتيّه والّتى تُطرح على أنّها حقيقه علميّه. فنحن لم نكن مطلقاً من المروّجين للجهل، وعلى الخصوص فى مذهب كالإسلام يحضّ على أن تكون مواجهه أىّ مدرسه أو مذهب فكرىّ يدّعى المعرفه الواقعيّه، قائمه على أساس المعرفه. وما يدعو للأسف الشّديد أنّ الكيفيّه العامّه للتعليم خلال القرن الأخير قد هبطت فى كثير من المجالات فى كثير من الدّول الإسلاميّه الّتى يرى حكّامها بأنّهم من المدافعين الأشدّاء عن العلم الحديث، وهو ما تؤيّده مجمل الدّراسات فى الجامعات القديمه كجامعه البنجاب، والقاهره. ولا يمكن على الإطلاق فهم، نقد، تلفيق أو الارتقاء بأىٍّ من الفروع العلميّه دون الإحاطه بكلٍّ منها ولا يمكن لأىّ قدرٍ من الشّعارات وطغيان الإحساسات أن يكون بديلاً عن المعرّفه الّتى يؤيّدها القرآن الكريم فى هذه الآيه الشّريفه إلى هذا الحد: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ) ١

ولا يمكن لأىّ أحدٍ من الّذين يعملون فى مختبرات الكيمياء المعدنيّه أن يتّبع صيغه دراسه العلم الإسلامىّ بدل أن يتّبع الكيمياء الّتى وضعها بويل، فلاوزيه والكيميائيون المتأخّرون والجدّد. لكنّ علماء الفيزياء والكيمياء العاملين فى نطاق هذه العلوم والممتلئين ليس تقوىً فقط وإنّما معرفه بالرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه يمكنهم توجيه هذا العلم إلى ذات طريق العلم الإسلامىّ للمواد وعلى هذا الأساس استطاع علماء الكيمياء فى القرن السابع عشر بناء هذا العلم على انقاض السنن الكيميائيّه المدمّره من دون استيعاب مضمونه الداخلى وذلك بمساعده رؤيه كونيّه أو نموذج جديد يرتكز على التّعقّليه، التّجربيّه والدّنيويّه. على أىّ حال، فأىّ أمل بفتح فصل جديد فى تأريخ العلم الإسلامىّ يمكنه تلفيق المجالات القابله للتلفيق من العلم الحديث دون التّنازل عن النّظره الإسلاميّه إلى العالم، ينبغى أن يعتمد على من له اطّلاع جوهرى على الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه وكذلك على أوسع اطّلاع فى هذه العلوم دون الذوبان والانجذاب إلى الفروض والنّظرات الدّنيويّه للعلوم الحديثه. فعلماء المسلمين الّذين لا يعملون فى مجال تخصّصهم، يستطيعون على الأقل التّنبيه إلى المحدوديّه النّظريّه لهذه العلوم ، خطر العلميّه، انفصال العلم الحديث عن الأخلاق وضروره التّأكيد الشّامل على أهمّيه الأخلاق والتّذكير بأزمه الاستخدامات العمياء لهذه

العلوم والفروع الأخرى للعلم الحديث فى علاقه الإنسان بالطّبيعه والانسجام الّذى أوجده فى ذات الطّبيعه. ويستطيع هؤلاء أيضاً الإشاره إلى أهمّيّه جميع الظّواهر باعتبارها آيات إلهيّه تقبع خلف الواقعيّات المادّيه لها. فما هذا التّناقض، فعلى الرّغم من أنّ كثيراً من المفكّرين السياسيّين المسلمين لا يعيرون أىّ أهمّيه لما يصطلح عليه بتخلّف المسلمين عن العلم والتقنيّه الغربيّه، فإنّ العالم الإسلامىّ فى طريقه للحاق أو حتّى التّكافؤ أو سبق الغرب فى كثير من مجالات تدمير البيئه الطّبيعيّه نتيجه لإستخدام التّقنيّه الحديثه. مع أنّ هذه المسأله ترتبط بمرحله أخرى، لكن لا يمكن التّغاضى عن هذه القضيّه إلّا بتكلّف؛ وهى ما الأهمّيّه الّتى يعطيها المفكّرون المسلمون ومن ضمنهم العلماء لإحياء النّظره الإسلاميّه الأصيله وذلك قبل القيام بتلفيق العلم الحديث فى الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه بصوره تامّه. فوظيفه العالم المسلم الّذى وقف نفسه على الإسلام هو تنبيه المجتمع الإسلامى بأجمعه على الأخطار الحقيقيّه الّتى تواجه الكره الأرضيّه قاطبه نتيجه لاستخدام العلم المنفصل عن الأخلاق من جههٍ والغفله عن الله من جههٍ أخرى.

فعلى هؤلاء و بالاتّفاق مع المفكّرين المسلمين الآخرين ابتداء فصل جديد فى الفضاء الفكرىّ الرّاهن للإسلام لمطالعه الاحتمالات الأخرى المتعلّقه بدراسه الطّبيعه وعلى الخصوص بأسلوبها الإسلامىّ، وأن يترافق هذا العمل مع الإشاره إلى هذه الواقعيّه وهى أنّ العلم الحديث سيف ذو حدّين. هذا العلم الّذى يخلق معاجز فى مجال الطّبّ، لكنّه يسهّل موت ملايين النّاس الّذين لم يولدوا بعد. العلم الحديث الّذى أثمر عن نجاحات كثيره فى الإنتاج الزّراعى. لكنّه كان عاملاً مباشراً أو غير مباشر فى تجويع أناس كثيرين. هذا العلم الّذى أنقى مياه المدن الغربيّه، لكنّه تسبب فى تلويث هواء هذه المدن ذاتها. فلا يوجد أىّ توازن فى هذا الخطوات، فإذا سارت الأمور بهذا الشّكل فلربّما لا يبقى إنسان فى المستقبل ليشيد بعظمه العلم الحديث. فهذه الفاجعه لم تتحقّق بواسطه العلم فقط كى تجعل من الإنسان قادراً على استخدام القنبله القادمه دون ردع من أغلب أحاسيسه أو جعل نفسه أمّاره بالسّوء. فهذه الفاجعه تبرز على الأغلب من خلال ما يصطلح عليه بالاستخدام السّلمى للعلم الحديث مترافقاً مع طموحات الإنسان، والّذى لا يختصّ بشعب خاص، والّذى فرض أقسى الحروب على ضيعه الله أى البيئه الطّبيعيّه الّتى رعرعنا فى كنفها برعايته ووهبنا حتّى الآن إمكانيّه الاستمرار فى حياتنا باعتبارنا بشر.

۴. الإقدام المهمّ الآخر هو إحياء العلوم الإسلاميّه التّقليديّه فی أیّ زمان ومكان ممكن وعلی الخصوص فی مجالات مثل الطّب، علم العقاقير، الزّراعه والعماره. فهذا الإقدام لايؤدّی فقط إلی ثقه أغلب المسلمين بثقافتهم، بل له نتائج اجتماعيّه واقتصاديّه عظيمه. أضف إلی ذلك زوال الادّعاءات الاحتكاريّه للعلم والتّقنيّه الحديثه إلی حدّ ما. فالإساليب الطّبيّه غير الغربيّه كالتّطبيب بالأبر وطبّ الآورودا أخذت تتفشّی بسرعه حتّی فی أمريكا.

ومن العجيب أن يكون الطّب الإسلامیّ باعتباره من أغنی العلوم الطّبيّه العالميّه غائباً عن السّاحه إلی الآن ويتعرّض إلی الاستهانه من قبل أغلب الأطباء فی العالم الإسلامیّ ذاته أكثر من غيرهم فی غيره. لكنّ بعض الحقائق لا يمكن الاستمرار فی إنكارها. وأخيراً فالأطباء المسلمون فی أمريكا يحاولون تأسيس نقابه للطبّ الإسلامیّ ممّا يزرع الأمل فی النّفوس أن يكون هذا العمل موجباً للإهتمام الأكثر جدّيه بالعلوم الإسلاميّه التقليديّه بواسطه من كانوا مذهولين علی الدّوام بالتّطوّر الغربی. وفی هذا المجال ينبغی أن يكون الباكستانيّون والمسلمون الهنود الّذين حافظوا حتّی الآن علی الطّبّ الإسلامیّ والّذی يصطلح عليها باليونای، وكذلك المؤسّسات النّاجحه كالمراكز المتعاطفه فی كراتشی ودلهی، نموذجاً وقدوه لباقی البلاد الإسلاميّه. فقليلاً ما يمكن المبالغه فی مجال أهمّيّه دور إحياء هذه المجموعه من العلوم الإسلاميّه التّقليديّه فی إيجاد التّواصل بين الباحثين التّقليديين وطلبه العلم الحديث الّذين يعدّون الأداه الأساسيّه لإحياء الإنجازات العلميّه فی عالم الفكر الإسلامی.

۵. و إنّ أهمّ إقدام لتأسيس علم إسلامی حقيقی هو التلفيق المجدّد فيما بين العلم والأخلاق لا بواسطه ذات العالم وإنّما بمساعده البنی النّظريّه والأسّس الفلسفيّه للعلم. وكما سبقت الإشاره كثيراً إليه فإنّه لا توجد فی العالم المعاصر أیّ صله منطقيّه فيما بين العلم والأخلاق. لكون الأخلاق الشّائعه هی فی الأساس مسيحيه وتتطابق مع نوع رؤيتها الكونيّه الّتی استبدلتها بالرّؤيه الكونيّه للعلم الحديث. وكذلك النّزعه الإنسانيّه العلميّه والّتی تمتدّ جذورها فی كلّ سجيّه إنسانيّه متغيّره، ليس لها تأثير واسع لإيجاد بديل أخلاقیّ فعّال حتّی فی الغرب المادّی. ويمكن ملاحظه نتيجه هذا الوضع فی الأزمه البيئويّه، ففی ذات الوقت الّذی قُبلت فيه و ببساطه النّظره العلميّه فی مجال الطّبيعه باعتبارها الأمر الواقعیّ الوحيد، لكن لم يكن لجميع المساعی فی مجال إيجاد وإعمال الأخلاق البيئويّه تأثير ولو يسير علی الحدّ من التّدمير المستمرّ للبيئه الطّبيعيّه. فمن الضّروری أن ينسجم ذلك النّوع من

معرفه العالم مع السّلوكيات الأخلاقيّه وأن يكون له ساحه معنائيّه مشتركه مع هذه السّلوكيات والّتى نشأت فى جميع الحضارات من المذاهب الّتى أسّستها.

ومن الطّبيعىّ أنّ علماء الأخلاق، الفلاسفه والإلهيّين المسلمين، هم الّذين يتسلّمون زمام هذه الوظيفه، لكن ينبغى على العلماء الإسهام فيها أيضاً. ولا يمكن فى واقع الأمر تأسيس علم إسلامىّ أصيل دون أن يكون ممتزجاً مع الأخلاق الإسلاميّه من حيث الفلسفه والرّؤيه الكونيّه إلّا بواسطه تلك المجموعه من طلبه العلم المرتبطين بالأخلاق والّذين من المحتمل أن يكونوا أخلاقيّين بذاتهم، وعلى أىّ حالٍ فإن إهتماماتهم الأخلاقيّه ليس لها ارتباط بالعلم الّذى أبدعوه هم بأنفسهم. فالحقيقه هى أنّ المسائل الراهنه ربما ستكون أكثر حدّه، لأنّ البحوث الحديثه فى الحياه الطّبيّه والهندسيّه تؤدّى إلى إيجاد مشاكل فى أساس جميع الأخلاق المذهبيّه الإسلاميّه وغير الإسلاميّه.

كلام حول التقنيه

إنّ التّقنيّه موضوع واسع فعلى رغم علاقتها المؤكّده بالعلم الحديث فإنّها تواجه قضايا خاصّه لا ترتبط بذلك. وترتبط التقنيّه كذلك بمواضيع أخرى فلسفيّه، نفسيّه، مذهبيّه، اجتماعيّه واقتصاديّه لا يمكن التّعرّض لها هنا، إلّا إذا أردنا التّأكيد على ارتباط التّقنيّه بالعلوم المحضّه على رغم تمايزها عن هذه العلوم. ومن دون ريب فإنّ تمكّن الغرب من السّيطره على العالم لم يتمّ عن طريق العلم المحض وإنّما بواسطه التقنيّه، هذه القدره الذاتيّه للتقنيّه الّتى أدّت وبشكل متزامن إلى الثراء والمسكنه على السواء واستقبلت بترحيب أكثر الدّول الإسلاميّه. ولكن عمليّه المتابعه واصطلاحاً «الوصول» إلى التّقنيّه الغربيّه المتينه، جعل من الدّول الإسلاميّه نفسها أكثر تبعيّه للغرب فى واقع الحال. فمع الفرقه الموجوده فيما بين المسلمين، يحوّل العرض العسكرى للدبابات العراقيّه ثروه إسلاميّه إلى خزانه بعض الدّول الغربيّه، هذه الثّروه الّتى يكفى منها القليل لترميم وتحديث مدينه كبيره كالقاهره وعدّه أماكن أخرى. فهذه هى حقيقه نتائج تبعيّه المسلمين نوعاً ما للتقنيّه العسكريّه الحديثه. لكنّ هذه الحقيقه تصدُق أيضاً بنحو ما على مجالات كثيره من أشكال التّقنيّه؛ من التّقنيّه الدّوائيّه وحتّى الذريّه. فالدّول الإسلاميّه فى ذات الوقت الّذى تستهلك جميع المنتجات الّتى ظهرت من خلال التقنيّه وتستأذن الغرب لبيعها، كالمنتجات الطّبيّه عديمه الاستهلاك

تُمنع من بعض هذه التّقنيّات كالتّقنيه الذّريّه وذلك لاعتبارات سياسيّه، ولا تبقى فى أيديها حيله دون ذلك. وفى النّتيجه فإنّ تبعيّه الدّول الإسلاميّه اليوم للغرب تعدّ أشدّ من تبعيّه مواطنى الولايات الشّماليّه الغربيّه فى الباكستان لبريطانيا فى عهد نضالهم ضدّ السّيطره المباشره على هذا البلد فى القرن الماضى.

وكما مرّ فى الميدان العلمى، ففى هذه الميدان أيضاً تحتّم الضروره التوصّل إلى إستنباط إسلامىّ من خلال المؤشّرات والعوامل الدّخيله فى التقنيّه واستخداماتها. وينبغى الانتباه إلى أنّه لا توجد مسأله أكثر مضادّه للإسلام من الاقتصاد الفاقد للأخلاق الّذى هو فى رأى الإسلام ذو ارتباط مباشر بالشّريعه، أو أكثر مضادّه للإسلام من معالجه المسائل الآنيّه دون التوجّه إلى تأثير أسلوب الحلّ الطّويل الأمد، ومضادّه القيم الإسلاميّه المرتبطه بعلاقه الإنسان بالله والمجتمع وكذلك الكائنات الأخرى. فأين النّاقدون المسلمون للتقنيّه الحديثه الّذين أدركوا التّأثير التّمرّدى والعميق للتقنيّه الحديثه على الإنسان كأمثال النّاقدين الغربيّين ابتداءً من هايدغر ولويس مانفور وحتّى ايوان ايليج وثيودور روزك؟ وفيما لو لاحظنا ارتفاع بعض الأصوات المعترضه فإنّها نادراً ما تكون جادّه؛ والحاله المفجعه للأزمه البيئويّه فى أكثر مناطق العالم الإسلامى تؤيّد ذلك.

فَمِنَ الضّرورى تقويم التّقنيّات الحديثه، إذ إنّها حتّى لو لوحظت جميع المواصفات فيها فهى غير مناسبه من ناحيه سلامه البيئه والمحيط الاجتماعى. وكذلك من اللازم أن يكون اختيار نوع التّقنيّه فى أىّ موقع كان متناسباً مع أقلّ الأضرار الّتى تتعرّض لها البيئه وأسلوب الحياه الفرديّه والإجتماعيّه الإسلاميّه. وينبغى قدر الإمكان ابتداء السّعى نحو الحفاظ على التّقنيّه التّقليديّه للأمم الإسلاميّه وإحيائها ابتداء من التّنميه الزّراعيّه حتّى المعماريّه والّتى غالباً ما تكون أقلّ كلفه وممزوجه بنماذج الحياه الإسلاميّه ثقافيّاً. فهذا الإجراء ينبغى أن يتمّ بعيداً عن أىّ إحساس بالانسحاق فى مقابل زحف الدّنيا المقنّنه، زحف فى حاله استمراره فإنّه يؤدّى على وجه اليقين إلى انهيار جميع النّظم المحافظه على الحياه على وجه الأرض. أضف إلى ذلك، أنّه ينبغى تحشيد جميع الجهود لاعتماد تقنيّات أخرى كالطّاقه الشمسيّه مثلاً الّتى تتميز بقابليّه تخريبيّه أقل، ولا ينتظر المسلمون يوماً يبيعنا الغرب فيه بطاريّه شمسيّه لا تساوى عدّه دولارات بمئات آلاف الدولارات. فينبغى على المسلمين فى هذه الورطه الخطيره والشّاقه الّتى مارست فيها وبصوره مباشره منظمات

أمثال المصرف العالمی وصندوق النّقد الدّولی خلال العقد الماضی سیاسه تخریب غابات الأمازون وطبقه الأوزون؛ مراعاه التّعالیم الإسلامیّه علی الدّوام فی مجال حفظ الأمانه للاستفاده من التّقنیّه الحدیثه وکی یقوموا لیس فقط بالمحافظه علی حیاه النّاس الآخرین بل حفظ الکره الأرضیّه عامّه الّتی ألقی الله مسؤولیّتها علی أعتاقنا.

فَمِنَ الضَّروری إحیاء أخلاق السّلامه البیئویّه طبقاً للإطار التّشریعی والنّظره الإسلامیّه للطبیعه القائمه علی أسّس قرآنیّه والتّراث الزّاهر للفلاسفه والعلماء المسلمین فی مختلف الأعصار. ویعدّ ذلک أساساً إرشادیاً وإطاراً لأیّ محاوله لتطبیق وتنمیه تقنیّه فی مقابلاً لتّقلید الأعمی أو الرّغبات العابره؛ وهنا لا نرید الخوض فی أیّ حدیث حول المطالب التّحرّریّه المفجعه الّتی ألقت بظلالها وبشدّه علی هذا البحث.

نظره أخیره

وینبغی فی النّهایه أن أکرّر بأنّ العلم الحقیقی الّذی یمکن أن نعدّه علماً إسلامیّاً وغیر هدّام لعامّه النّظام الإسلامیّ؛ هو أن نکون مطّلعین فیه علی «العلّه السّماویه» لجمیع الأمور مترافقه مع «العلّه الأرضیّه» لها، علم ناشیء من الحق ویعود إلی الحق. فهذا العلم کان قد أُشیع بواسطه المسلمین علی مدی ألف عام. وینبغی حالیاً إحیاءه وإعاده تدوین الفلسفه الإسلامیّه للعلم والرّؤیه الکونیّه الإسلامیّه بلغه یمکن فهمها من قِبل المعاصرین لیتمّ فی ظلال ذلک تقویم العلم الحدیث «بشکل فاحص» ومن ثمَّ استلهامه بشکل متوازن من قبل عالم الفکر الإسلامیّ لیضاف فصل جدید لِلتأریخ المرموق والبارز للعلم الإسلامی.

فعندما یتبلور علم إسلامی أصیل من خلال العلوم الإسلامیّه التّقلیدیّه والمستلهمه فیه عناصر من العلم الحدیث الّتی تتطابق مع بعض عناصر الواقعیّه مثلاً ـ کالواقعیّه المادّیه، ففی ذلک الوقت نکون قد خطونا خطوه أساسیّه للإحیاء الحقیقی للحضاره الإسلامیّه. أضافه إلی هذا یمکن أن یکون لامتناع الإسلام عن القبول بفصل المذهب عن العلم والفلسفه وکذلک فصل العلم عن الإخلاق نتائج عمیقه علی مستوی البشریّه قاطبه الّتی تمرّ فی مرحله السّقوط والدّمار. والّتی تسبّب بها استخدام العلم من قِبل مَن أسّس عمله علی إغفال وجود الله ونسی دوره باعتباره راعی الکائنات. فالعلم الوحید الّذی بإمکانه حالیاً إنقاذ البشریّه من هذا الانتحار الجماعی والّذی یصوَّر علی أنّه تقدّم إنسانی هو العلم الّذی ینشأ من مبدأ جمیع

العلم وما ذلک إلّا الله العلیم، وترویجه فی عالم فکریّ لا تکون فیه المعنویّات والأخلاق قضایا ذهنیّه مجرّده وإنّما میزه أساسیّه للعالم وواقعیّه لعالم الماوراء.

وعلینا أن نکون واثقین من أنّ العالم الإسلامی باعتباره حاملاً لبلاغ آخِر وحی إلهیّ مطلق، بإمکانه أن یحتلّ موقعاً یستطیع من خلاله تأسیس علم إسلامیّ سماویّ. علم لا یقتصر علی إیقاظ هذه الحضاره بل یکون الدافع الأساس لمن یبحث عن هذا النّوع من علم الطّبیعه والتّقنیّه فی مختلف أرجاء العالم ویستطیع من خلاله المساعده فی إیجاد حیاه سلمیّه تّجاه أبناء جنسه ونفسه والبیئه الطّبیعیّه وأهمّ من ذلک تّجاه الحقیقه الإلهیّه الّتی هی المنشأ الوجودیّ للإنسان والعالم. (۱)

الملاحظات

۱. هذه المقاله ترجمه لمقاله Nast , Seed Hossin , ۱۹۹۶. " Islamic world view and modern science , Islamic Thought and Islamic Creativity ۷ ۱) ". والّتی نشرت فی فصلیّه (رساله الثّقافه) العدد ۳۰، صیف ۱۹۹۸. و یجدر هنا التقدّم بالشکر والتّقدیر لهذه الفصلیّه لسماحها بنشر هذه المقاله.

۲. إنّ الاتّجاه الفکری للدکتور السّید حسین نصر ینضوی تحت الّتیار الفکریّ التّقلیدی (traditionalism) ویعدّ من ضمن المفکّرین البارزین لهذا الّتیار فی العصر الراهن. ورأیه هذا یدور حول محور تضادّ الفکر الحدیث والفکر التّقلیدی، وقد قام ببیان ذلک فی کتاباته المختلفه. وتتمثّل بعض هذه الکتابات فی: الحاجه إلی العلم المقدّس؛ والأمر القدسیّ، المعرفه والمعنویّه، وطرحت کذلک فی هذه المقالات دراسه وتحلیل للآراء الفکریّه للسلفیّه: مجموعه مقالات ملتقی نقد التجدّد علی ضوء رأی السلفیّین والمعاصرین.

۳. إنّ إحدی الإبهامات الموجوده فی آراء السّید نصر هی أنّه فی مقالته هذه، لم یحدّد بدقّه الحدّ الأدنی لحدود العلم. وبعباره أخری ففی وقت یشیر فی نقد العلم الحدیث إلی «الماهیّه غیر الإخلاقیّه للعلم الغربی»، «الفجائع المتمخّضه عن آثار الاستخدامات غیر الصّحیحه للعلم الحدیث»، «علم لا ینبع ولا ینتهی إلی الله»، یبدو أنّه اختار اتّجاهاً عامّاً بخصوص العلم والّذی یشمل أیضاً دواعی العلماء من الفعّالیّات العلمیّه، تعبیرات العلماء عن

۱- (۱) . ر.ک. : ملاحظه رقم (۶).

النّظريّات العلميّه واستخدامات العلم. وفى المقابل يقول فى مكان آخر «على خلاف ما يبيّنه الكثير فى مجال مخالفتنا لترويج العلم الغربى، فإنّنا لم ننحاز مطلقاً لما هو غير ممكن فى هذه البرهه من التأريخ. فاقتراحنا كان يرتبط على الأكثر بتعليم العلم الغربىّ على أفضل وجه ونضع فى ذات الوقت أسّ سه النّظريّه والفلسفيّه فى بوتقه النّقد»، فيبدوا أنّه اتّخذ جانب الاتّجاه العام للعلم وعزل الدّواعى، التّعابير واستخدامات العلم والأسس النّظريّه والفلسفيّه عن المصاديق العلميّه ذاتها الّتى هى فى مقام وصف وبيان الحقائق التّجربيّه.

وتُطرح فى هذا المجال نقطتان منهجيّتان:

النّقطه الأولى، هو أنّه لأجل اتّخاذ موقف دقيق فى قبال مسأله إمكان أو امتناع العلم الدّينى، يلزم توضيح حدود العلم؛ وذلك لعوده إحدى نقاط الاختلاف الأساسى فى هذه المسأله إلى الغموض الموجود فى هذا المجال.

النّقطه الأخرى، هو أنّ الدّكتور نصر يتحدّث عن «مشروعيّه العلوم الحديثه فى مجالها الخاص» وربّما يمكن أن يكون هذا القسم من العلم الحديث بالذّات قد استُوعب من قِبل المسلمين. ولكن إذا حلّلنا عباره السّيد نصر بدقّه نستنتج أنّه يرى بأنّ مشروعيّه العلم الحديث تقتصر على المجال الخاصّ الّذى تعرّض هو لتعريفه وذلك المجال هو «إطار من المفروضات فى مجال ماهيّه معرفه الموضوع والذهن المطّلع»، فإذا كنّا لا نستطيع الانسجام مع مثل هذا الإطار لمعرفه الوجود والعلم المعرفىّ وفقاً لإطار الفكر التّقليدى الإسلامى، فالعلم الحديث سيفقد مشروعيّته بشكل كامل لدينا ولهذا السّبب فإنّ الدّعوه إلى تعلّمه بأفضل أسلوب هى الطّريق الوحيده الّتى من الممكن أن تتّخذ بهدف نقد العلم الحديث وليس هناك أىّ سبب آخر لهذه الدّعوه. إلّا إذا وجّهنا ذلك بهذا الشّكل: بما أنّنا نحن أيضاً نعتقد بوجود العالم المادّى وإمكانيّه المعرفه الحسّيّه فى رؤيتنا الكونيّه التّقليديّه، فنستطيع فى هذا النطاق، الاعتقاد بمشروعيّه العلوم الحديثه وتشمير السواعد لتعلّمها بأفضل شكل ممكن. ولكن لأنّنا من حيث معرفه الوجود والعلم المعرفى لا نتقيّد بهذا الإطار، فسنسعى لوضع هذا النطاق المشروع فى داخل رؤيه كونيّه أوسع ومن خلال وصله بالعلوم التقليديّه نكون قد ربطناه بمصدر العلوم والقبول بهذا الرأى يستلزم اتّخاذ اتّجاه غير عامّ تّجاه العلم.

۴. النقطه الأخرى هى أنّنا نشعر بأنّ الدّكتور نصر ينسب جميع مساوئ وقبائح العالم الجديد إلى النّظره الحديثه الحاكمه فى المجتمعات الراهنه وللعلم الجديد الّذى نشأ من خلال هذا النّوع من النّظر. ويمكن الإشاره إلى ثلاث نقاط مهمّه فى هذا المجال:

الأولى، أنّ نسبه ظاهره إلى ظاهره أخرى تحتاج إلى أدلّه كافيه؛ وبعباره أخرى لأجل نسبه نظريّه علميّه أو نجاح تقنى أو ظاهره اجتماعيّه - أخلاقيّه إلى التّقليديّه أو الحداثويّه سنحتاج إلى تقديم معيار وملاك لهذه النّسبه.

الثّانيه، لا يمكن القول بالتّمايز فيما بين أنواع مختلفه من آثار ونتائج رؤيه كونيّه ما، معرفه أو علم؛ ومن الأجدر دراسه الارتباط بين المساوىء والمحاس الموجوده فى مجتمع ما مع نوع الرّؤيه الكونيّه، المعرفه أو العلم الحاكم فى ذلك المجتمع بشكل متساو. وبتعبير آخر، إنّ ادّعاء السّيد نصر يرتكز على أنّ محاسن العالم الجديد، عرضيّه واستثنائيّه وحتّى معلوله للقسم الحىّ الباقى من التّقليديّه وأنّ مساوءه ترتبط بذات الفكر الحديث. وكذلك علاقته المعكوسه فى النّظام التّقليدى، وهذا ممّا لا يمكن القبول به دون تقديم دليل محكم.

النّقطه الثّالثه، هى أنّه لأجل الحصول على جواب على ذلك، ينبغى السّؤال فى ضوء كتاباته الأخرى: هل أنّ مجرّد انتساب ظاهره ما إلى التّقليديّه يعكس أنّها حسنه وذات قيمه؟ أم أنّ تلك الظّاهره ولأنّها حسنه وذات قيمه تنتسب إلى التّقليديّه؟ والشّىء الّذى يمكن ذكره هنا هو أنّه يبدو أنّه لا يمكن فى أىّ ميدان، أعمّ من العلم، الاقتصاد، النّظم الإجتماعيّه وأنواع المظاهر الثّقافيّه، القبول بشىء ما لمجرّد كونه تقليديّاً، أو ردّه لمجرّد كونه حداثويّاً. وبعباره أخرى، ليس مجرّد الارتباط بالتّقليديّه، يعدّ ملاكاً للاعتبار وليس مجرّد الانتساب إلى الحداثه، علّامه على عدم الاعتبار. والأصحّ هو أنّه وعلى أساس الملاكات الثّابته يمكن اختيار العناصر المناسبه من التّقليديّه والحداثويه وترك عناصرها غير المناسبه.

۵. عرّف الدّكتور نصر الشّرط اللّازم للوصول إلى العلم الدّينى والمقدّس باكتشاف الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه المأخوذه من الاتّجاه المعرفى التّقليدى ولأجل الوصول إلى هذه الرّؤيه يرى بأنّه من اللازم مطالعه النّصوص الدّينيّه والتّراث والتّعمّق فيهما. وهنا نرى أنّه من الضّرورى ذكر بعض النقاط: النّقطه الأولى هى أنّنا حتّى لو اكتشفنا الرّؤيه الكونيّه الخاصّه من خلال المطالعه والتّعمّق فى تراث الماضين، تبقى الإجابه عن هذا السّؤال وهو ما هو المعيار فى اعتباريّه هذه الرّؤيه الكونيّه؟ فهل مجرّد الانتساب (ممنهج أو حتّى غير

ممنهج؛ لأنّ السّيد نصر لم يقدّم قواعد واضحه لإستنباط الرّؤيه الكونيّه التّقليديّه من نصوص الماضين)، إلى تراث قدماء السّلف يمكن أن يكون ملاكاً لاعتباريّه مثل هذه الرّؤيه الكونيّه؟ أم أنّ تقييم الآراء والأقوال ينبغى أن يتمّ على أساس أصول وملاكات ثابته ودائمه وما فوق الزّمان والمكان. وهل من الثّابت وجود مثل هذه الأصول والملاكات؟ وآراء مَن ستقوم هذه القواعد والأصول الثّابته بتقييمها؟ وهنا تُطرح عدّه احتمالات؛ الأوّل، هو أن نأخذ هذه القواعد والأصول من نظام فكرى جديد، وهذا ما يخالفه الدّكتور نصر بشكل قاطع، والاحتمال الآخر هو أنّ هذه القواعد والأصول تعطينا رؤيه كونيّه تقليديّه، وفى هذه الحاله ينبغى التّساؤل هل أنّ الرّؤيه الكونيّه التّقليديّه هى بحوزتنا لنقوم باستخراج الأصول الفكريّه منها. أم أنّ هناك مجموعه من الأصول العامّه المستقلّه من نوع الرّؤيه الكونيّه موجوده وعلى أساسها، يمكن التّعرّض الى نقد وتقييم التّقليديّه وكذلك الحداثويّه. النّقطه الثّانيه، البحث الآخر فى مجال الرّؤيه الكونيّه الإسلاميّه التّقليديّه يتمثّل بماهيه ملاك انتساب تلك الرّؤيه الكونيّه إلى الإسلام؟ فهل الإستنباط المنهجى لهذه الرّؤيه الكونيّه من النّصوص الدّينيّه يجعل من ملاكها دينيّاً؟ وهل أنّ إثبات انسجام تعاليم هذا النّظام الفكرى مع التّعاليم الدّينيّه يعدّ شرطاً فى كونها دينيّه؟ وعلى أىّ حالٍ، ينبغى بيان الأبعاد المختلفه للرؤيه الكونيّه التّقليديّه وعلى الخصوص وجه انتسابها إلى الدّين الإسلامى بشكل أوضح وأشف.

۶. وبصرف النّظر عن الملاحظات النّظريّه الآنفه فى مسأله فكر التّقليديّين وبحث الدّكتور نصر فى هذه المقاله بشكل خاصّ، فسنواجه مسأله علميّه وتطبيقيه مهمّه وهى أنّ الفكر التّقليدى لم يكتشف ويستخرج ويحيى بشكلٍ كاملٍ فى الظّروف الرّاهنه وعلى هذا الأساس فهو لم يعبّد الطّريق للتّعامل مع المسائل المستحدثه ممّا يستتبع عدم وجود إمكانيّه البحث عن قابليّه ولياقه الرّؤيه الكونيّه التّقليديّه، فما وظيفه المسلمين؟ والمسأله الواجب مراعاتها هنا هى أنّ مجرّد الإصرار على الأصول البنيويّه للفكر التّقليدى، الّذى تشترك فيه جميع الأديان والّذى هو جوهرالدّين، غير كافٍ، ولا يمكن توقّع إخلاص جميع المسلمين لهذه الأصول دون الأخذ بنظر الاعتبار قدره هذه الأصول البنيويّه فى حلّ المسائل الجديده. وببيان آخر، إنّ إحدى المشكلات والمسائل الأساسيّه للعالم الإسلامى المعاصر هى كيف ينبغى تطبيق الأصول البنيويّه للإسلام فى الظّروف الفعليّه. فهل أنّ الفكر التّقليدى يمتلك القدره والقابليه لمواجهه التّطوّرات الّتى يواجهها المسلمون اليوم؟

نظریّه العلم الدّینی حسب تقییم معادلات العلم والدّین

حجّه الإسلام و المسلمین علی شاهرودی عابدی

(۱)

إشاره

تتعرّض هـذه المقاله إلی البحث فی مجال تقییم المعادلات فیما بین العلم والـدّین لأجل تفسـیر العلم الـدّینی. ویعدّ قانون «تلازم العقل والشّرع» المطروح فی علم الکلام القدیم والجدید وکذا فی نظریّه الاجتهاد؛ الرکیزه الأساسیّه لهذه المعادلات.

وکنت قـد سـعیّت ببضـاعه مزجـاه وذلـک فی مقـاله لی بعنوان «النّظریّه الاکتشافیّه للاجتهاد» إلی إرجاع قانون التلازم بین العقل والشّـرع إلی أقسامه البنیویه وبشکل تفصیلی فی المرحله الأولی، والتّوفیق فیما بین الأقسام المستنتجه من هذا التّفصیل مع خواص وأحکام کلّ قسم فی المرحله الثّانیه ثمّ دراسه وتقییم التّرکیبات الممکنه للقانون المزبور فی المرحله الثّالثه، کی یحـدَّد التّرکیب المنسـجم لهـذا القانون الّذی یمتلک قابلیّه التّعمیم، وکان هذا المقال قد نشـر ضـمن عدّه مقالات فی مجله عالم الفکر. (۲) وإنّ نـتیجه البحـوث الّتی قـدّمتها فی النّظریّه الاکتشـافیّه للاجتهـاد سـتُعتمد کأسـاس لبحوث المقـاله الحاضـره. وعلی هـذا الأسـاس، سنتعرّض للإجابه عن عدّه أسئله أساسیّه مطروحه فی هذا المجال وتقییمها:

۱- (۱) . باحث ومدرس فی الحوزه العلمیّه والجامعه.

۲- (۲) . مجله عالم الفکر (باللّغه الفارسیّه)، العدد ۳۰ - ۳۶ وکذا ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۵۴، ۵۶ و ۵۷.

الأوّل: ما المقصود من الدّين فی «علاقه العلم والدّين» أو ماذا يمكن أن يكون أو ماذا ينبغی أن يكون؟

الثّانی: ما المقصود من العلم، أو ماذا يمكن أو ينبغی أن يكون؟

الثّالث: إنّ الاجتهاد الّذی هو طريق لكشف واستخراج ثمّ إستنباط المعارف والقضايا والمقرّرات الدّينيّه من المصادر المعتبره فی الشّرع، كيف وبأیّ أساليب يمتدّ إلی جهازالمعرفه البشريّه ليقوم بإستنباط المعارف والتّفاسير الدّينيّه من داخله بشكل مشروط ومحدود وتدريجی؟

فهذه المسأله، إضافه إلی أنّها تعدّ أهمّ مسأله فی الاجتهاد، فهی أيضاً من أهمّ مسائل المعرفه. ولقد قام الباحثون فی أصول الفقه بالبحث فی هذه الاستفسارات الآنفه من جوانب متعدّده وكانت النّتيجه طرح عدّه نظريات رئيسيّه قمنا بعرضها فی بحث النّظريّه الاكتشافيّه للاجتهاد وأثبتنا فيه النّظريّه الّتی توصّلنا إليها.

الرّابع: إنّ الاجتهاد الّذی هو فعّاليه عقليّه خاصّه وغير ضروريّه فی مرحله العلم الاكتسابی والتّدريجی والّذی يعتمد مباشره علی المصادر الأساسيه للدّين والأدلّه المؤيّده فی المصادر الأساسيّه؛ ما هی العلاقات الموجوده أو الّتی من الممكن أن تكون موجوده بينه وبين العلوم الأخری الّتی تتعلّق بنظام المعرفه فی قسم العلم الاكتسابی؟

الخامس: ما هی النّسبه فيما بين الاجتهاد الّذی يمثّل حالياً عمليّه اكتشافيّه وإستنباطيّه والاكتشافات الأخری الّتی تحدث خارج نطاق الاجتهاد؟

السّادس: ما هی مكانه فرضيّات العلم البشریّ فی مجال الطّبيعه، ما بعد الطّبيعه، الإنسان والمجتمع وسوی ذلك، وما هی العلاقه الممكنه فيما بينها وبين ذات القضيّه والقانون؟

فهذه المسأله تعدّ من أهمّ مسائل العالم المعاصر والنّظريّات الاجتهاديّه، فينبغی دراستها فی موقعها الأعمّ، ويمثّل هذا الاستفسار بحسب الموازين الّتی يحملها محاوله للإجابه عليها و حلّ عقدها.

إنّ أیّ سؤال أو استفسار، يعدّ مرحله تمهيديّه لاستكمال المعرفه، ثمّ إنّ أیّ جواب أو خطّه، يعدّ مرحله لتحقيق استكمال المعرفه، مع أنّ الإجابات والبرامج تحتاج بذاتها إلی

أسئله واستفسارات أخری؛ لكون منظومه المعرفه البشريّه محدوده وتدريجيّه وممكنه

الخطأ فهی بحاجه علی الدوام إلی مراحل تحسینیّه وتکمیلیّه، دون أن تفقد المراحل السّابقه قیمتها العلمیّه، مع أنّه من الممکن أن تکون بعض أقسام نظریّات تلک المرحله قد تمّ إبطالها. لکون الإبطال ذاته هو من أقسام المعرفه وأنّ ضعف النّظریّات السّابقه یستبدل إلی کمالات نظریّات أخری بإبطاله.

مدخل

یمکن أن یشمل الحوار فی موضوع «العلم والدّین» عدّه مسائل عرضیّه، والّذی یهمّنا فی هذا المقال هو نوع علاقه الاثنین فی مطابقتهما «للواقع العام». ویشمل «الواقع العام» الواقع التّجربی، الواقع ما بعد الطّبیعیّ وواقع ذات الأمر. ولفظه «الواقع العام» لفظه عامّه تفید إحدی المعانی المذکوره أو اثنین منها أو جمیعها بحسب خصوصیّاتها المورديّه.

والمقصود من «العلم» فی هذا المقال، معنیان علی نحو مانعه الخلو:

المعنی الأوّل: العلم العام الّذی تشترک فیه الطّبیعه والإنسان بل إنّ الطّبیعه الفعلیّه عاقله؛ من قبیل: أصل عدم التّناقض، أصل أنّ کلّ شیء قائم بذاته، أصل بطلان الدّور والتسلسل التّعلیلیّ غیر الزّمانیّ، أصل احتیاج الحادث إلی علّه وحاجه الممکن إلی وجوبیّه وأمثال هذه الأصول والقضایا العامّه الأخری والّتی یکون بعضها قابلاً للاستدلال أو لا یحتاج إلی استدلال أو ضروره استدلالیّه.

المعنی الثّانی: العلم الاکتسابی الّذی یحصل بشکل استدلالی من خلال المعرّفه العمومیّه والقواعد المنطقیّه الحاکمه علیها سواء کان دون استعانه بتجربه عامّه وتجربه خاصّه أو بالاستعانه بهما معاً. هذا النّوع من العلم یتمیز بالنّسبه للإنسان غیر المعصوم، بأنّه یکون فی معرض الخطأ وعدم مطابقته للواقع من جهه، ومحدود وتدریجی وتتنامی جوانبه بشکل تدریجی من جهةٍ أخری ولأجل ذلک، فهو بحاجهٍ إلی نقد وتحسین وتکمیل وهذه الحاجه لا یمکن زوالها مطلقاً؟ لاستلزامها انتفاء کونه محدوداً وتدریجیاً وممکن الخطأ؛ فالعلم الاکتسابی غیر العمومی عند غیر المعصوم، یتمیّز بثلاث خصال، کونه محدوداً، تدریجیاً وإمکانیّه عدم مطابقته للواقع.

وعلی هذا الأساس نصل إلی قانون الصفر فی العلم المعرّفی الّذی یحدّد المکانه الأساسیّه للمعرفه البشریّه قبل قوانین الأوّل، الثّانی، الثّالث و... الخ.

قانون الصّفر ما فوق الافتراضی

فطبقاً لهذا القانون، تکون أیّ معلومه ونظریه فی نطاق العلم الاکتسابی من حیث الجهاز الاکتشافی لنتیجتها المعطاه، تابعه لملاکات وقوانین ذلک الجهاز. لکن من حیث رقابه العقل العمومی والعقل التّرکیبی للمعلومات والنّظریّات الاکتشافیّه تکون فی معرض الاحتمال فوق الافتراضی. بمعنی أنّ الرأی النّاظر من الخارج للمعلومه والنّظریّه، یحتمل صدق المعلومه والنّظریّه کقضیّه، وکذا یحتمل عدم صدقها. (۱)

ولأجل تفسیر قانون الصفر ما فوق الافتراضی وإقامه الدّلیل الکافی علیه نقول:

إنّ الإمکان علی معنیین؛ الأوّل: الإمکان الذّاتی الخاص والّذی یسند إلی الممکنات، والّذی یعرف فی الاصطلاح الفلسفیّ، بالإمکان الماهوی. مع أنّه بالإمکان إطلاقه علی الوجودات الإمکانیّه حسب رأیی القاصر. والإمکان الذّاتی الخاصّ الّذی هو بمعنی سلب ضروره الوجود والعدم وفُسّر أیضاً باستواء نسبه الوجود والعدم إلی الشّیء. وهذا الإمکان هو معنی ما وراء الطّبیعیّ والّذی یستخدم فی جمیع الممکنات وفی جمیع المراتب الإمکانیّه، سواء کان فی ما بعد الطّبیعه، أو فی الطّبیعه أو فی جمیع سلاسل الصعود والنّزول الإمکانی. وبالطّبع فإنّه یوجد فی وقائع الطّبیعه والنّفس، معنی آخر للإمکان وهو الإمکان الاستعدادیّ إلی جانب الإمکان الذّاتی الخاصّ. ویوجد إمکان آخر أیضاً یدعی بالإمکان الوقوعی. وإضافه إلی المعانی المذکوره، هناک معنی آخر کذلک وهو الإمکان الافتقاری. ونظریه الإمکان الافتقاری من جمله النّظریّات المبتکره فی مراحل الفلسفه الإسلامیّه بمفهومها العام. وقد بیّن ودوّن الملا صدرا هذه النّظریّه فی الوجود المعرفی الإمکانی.

والثّانی: الإمکان بمعنی احتمال الصّدق والکذب؛ وهذا المعنی؛ لیس مبهماً بحدّ ذاته، ومع ذلک فمن الأفضل التّعرّض قلیلاً لشرحه لأجل معرفته واستخراج أحکامه.

شرح الإمکان بمعنی الاحتمال

إنّ أساس الاحتمال إمّا أن یکون الإمکان الذّاتی الخاصّ أو عدم العلم بموقع الحدث أو الشّیء أو القضیّه. ففی کلتا الصّورتین، یعدّ الاحتمال، عملیه حسابیّه وإحصائیه یَتّخذ فی

۱- (۱) . یجدر التنبیه علی أنّنا سنقتصر من الآن فصاعداً علی استعمال لفظه قضیّه بدلاً عن المعلومه والنّظریّه لکون المعلومات والنّظریّات تُفسّر بواسطه القضیّه.

الحاله الّتی تتضـمّن معیاراً لما بعد الطّبیعه وجهاً فلسفیّاً أیضاً. فهذه العملیّه الإحصائیّه قابله للتحلیل والاستنتاج بحسب الاحتمالات والنّظریّات الأساسیّه لـذلک الحساب. وفی الأوضـاع الیومیّه، یکفی إلی حـدّ ما تأثیرها علی الوضع العادی للـذهن والعمل وفقاً لذلک التأثیر، ولکن فی الموارد الرّیاضیّه والمنطقیّه والفلسفیّه تتأکّد الحاجه إلی نظریّه تحتیه وکذلک إلی ریاضیّات الاحتمال.

وهنـا نقول: إنّ القضـیّه الّتی تُحمـل علیهـا التصوّرات الجزئیّه یمکنها کـذلک قبول أیّ احتمال یحتمل طبقاً لحساب الاحتمالات، وبغض النّظر عن ذلک، یحتمل لها احتمال الصـفر ما فوق الافتراضـی. فهذا الاحتمال بغض النّظر عن نظریّه الاحتمال ورياضـیّات الاحتمال یثبت لأیّ قضـیّه ناشـئه عن الإنسان المحدود ومحتمل الخطأ. والمقصود من ذلک أنّ أیّ قضیّه بشریّه تقوم علی أساس إمکـان الخطـأ فی حاملهـا وعلی أسـاس احتمـال تسـاوی الصّـدق والکـذب فی داخلهـا بصورهٍ فوق افتراضـیّه؛ لا یتجاوز احتمال صدقها الصفر.

الاستدلال علی احتمال الصفر فوق الافتراضی

إنّ أیّ قضـیّه غیر ضـروریّه وغیر عمومیّه فی نطـاق الموجود الجـائز الخطـأ (إضافه إلی احتمال والصـدق والکـذب المساوی کلّ منهمـا للکسـر) تتضـمّن احتمـال الخطـأ من خلال قـابلیّه خطـأ الموجود غیر المعیاری. ومع أنّ هـذا الاحتمال هو بمعنی احتمال الصـدق والکـذب إلّـا أنّه یـأتی من إمکان الخطأ الـذّاتی الخاص. فمضـمون هـذا الإمکان أنّ الموجود الجائز الخطأ لیس له واقع قضایا بشـکل ذاتی. فتحقّق الواقع أو عدم تحقّقه لا یمثّل أیّ منهما ضـروره بالنّسـبه له ولأنّه حسب البرهان الّذی أقامه الفلاسـفه، وعلی الخصوص هنا، وحسب التّقریر الّذی أنجزه الفیلسوف الإسلامیّ الکبیر نصیر الدّین الطّوسی، وکذلک حسب البرهان الّذی قرّره الکاتب:

أنّ إمکان الشّـیء مع أنّه بحسب مرتبه ماهیّه الشّـیء، یعادل تساوی طرفی الوجود والعدم فیه، دون رجحان ذاتی لأیّ طرف علی الآخر، إلّا إذا رجحت علّه وحجّه أحد الأطراف. لکن هذا الإمکان بحسب ذات الأمر یکون مساویاً لعدم الشّیء. ومن هنا، فجمیع الممکنات تکون ذاتیّاً معـدومه فی مرتبه نفس الأمر المتعلّق بالذّات، وعدمها الذّاتی لنفس الأمر یتقدّم علی وجودها. إذن فجمیع الممکنات، حادثه بالحدوث الذّاتی لنفس الأمر وتصبح موجوده بعد عدمها بواسطهِ تأثیر واجب الوجود بطریقٍ غیروی وتبعی.

وعلى هـذا الأسـاس، نسـتنتج أنّ إمكـان الخطـأ فى الموجـود غير المعيـارى، يعـادل عـدم حصـول ذات أمره فى واقـع القضـايا الاكتسابيّه. ومن الطّبيعىّ أنّ تكون هذه المعادله قائمه بقطع للنّظر عن علل الحصول تلك. بمعنى أنّ الموجود الجائز الخطأ يكون فاقـداً بشـكل ذاتى ومن دون اعتبـار علـل تحصـيل الواقع لواقع القضـيّه. إذن فاحتمال صـدق القضـيّه – من جهه أنّها منسوبه إلى الموجود القابل للخطأ – يكون مساوياً للصـفر بشـكل تبعى، مع أنّها لا تكون مساويه للصـفر إذا أُخذت بشكل مستقلّ عن ذلك، وإنّما تكون من خلال الجانب الرّياضى البحت مساويه للكسر.

كان هذا شـرحاً موجزاً لنّظريّه قانون الصّـفر ما فوق الافتراضـى. والنّتيجه المستحصـله من هذا القانون، هى استمرار حاجه القضايا الاكتسابيّه لتوليد قضايا أكثر ومن ثمّ تُخلى مكانها إلى قضـيّه أقوى منها فى عمليّه التّقويم. لكون قانون الصّفر هذا قانوناً لما فوق الافتراض، فالقضـيّه، تمتلك خصـيصه اكتشاف نفسـها وحفظ ذلك الاكتشاف وأنّ صدقها وكذبها يرتبط بأدلّتها. فقانون الصّـفر يقتصـر على القول: بأنّ القضـيّه ليست هى من سـنخ القضايا الضّروريّه والعموميه كأصل عدم التّناقض أو أصل امتناع التّرجيح بلا مرجّـح فهى فى معرض الخطأ. ولهـذا، فإنّ قانون الصـفر هو قانون تحذيرى يرغم العقل على النّقد وتجديد النّظر وتطوير المعرفه ولا يصل إلى اسـتدلالات لاذعه من خلال ذلك؛ لكون القانون المـذكور بمثابه رقيب يعمل خارج القضـيّه ولا يمارس أىّ عمل سوى إيقـاظ العقـل لكنّ مسـار الاسـتدلالات يسـير وفقاً للملاكات والحـدود الوسـطيّه والأشـكال المنطقيّه. فليس لقانون الصـفر تحذير سوى أنّه ينبغى تقريب الاستدلالات إلى المرحله المعياريّه ما وسع ذلك واختبارها على أدقّ وجه.

ولهذا السّبب، فإنّ قانون إمكان الخطأ الّذى يعادل الخطأ فى المرتبه الذّاتيّه للموجود الممكن الخطأ، يمكن تسميته «قانون إمكان العلم البشـرى». لأنّه بواسـطه هـذا القـانون ينحّى العلم الاكتسـابى وغير العمومى عن أن يكون ضـروريّاً. ويوضع فى ذيـل قـانون إمكان الصّدق.

ونضـيف توضـيحاً: إنّ لفظه الضّـروره فى بحث الصّـدق والكـذب القضـيّوى تكون بمعنى ضـروره صـدق القضـيّه ولا تتنافى مع الإمكـان الـذّاتى للقضـيّه الّتى يمثّـل الإمكـان مادّتهـا وجهتهـا. وكـذا لفظه الإمكـان فهى فى هـذا البحث بمعنى احتمال الصـدق القضيّوى، لكنّ

الإمكـان فی حامـل القضـیّه الّـذی هو هنـا الکـائن الجـائز الخطأ یسـتخدم بالمعنی الما بعـد الطّبیعیّ له الّـذی هو الإمکان الـذّاتی الماهوی نفسه.

عالم «الضروره» فی العلم

لا یوجد سوی عالمان للضروره:

۱. عالم المفاهیم والمعلومات والقضایا العمومیّه الّتی لا ترتبط بالاسـتدلال والنّقـد؛ وعلی الخصوص من جهه أنّ نظام الاسـتدلال والانتقـاد هو بحـاجه إلی هـذا العـالم ومع الأخـذ بنظر الاعتبـار عـالم العلم العمومی الّـذی یکون النّقـد وإقامه الـدّلیل ممکناً فیه. فمفاهیم «الوجود»، «العدم» وتعریف «العلّه والمعلول» و «الشّرط و المشروط» وقضایا «امتناع التّناقض» و «امتناع الدّور» و «التسلسل التّعلیلی» تحتّـل مکانهـا فی مجموعه العلم العمومی؛ وعلی الرغم من أنّ بعض العلوم فی هـذه المجموعه عمومیّه ولیست بحـاجه إلی اسـتدلال، لکنّها فی مقام بیان الملاک، تقترن بالاسـتدلال؛ کامتناع التّسـلسل التّعلیلی الّذی یقترن بالاستدلال، فی حاله کونه عمومی، ولکن الاستدلال، باعتباره عمومیّاً، یتمیز بضروره صدقه ولا یتّبع قوانین العلم الاکتسابی الناجمه عن العقل الخاصّ.

۲. عـالم المصونیّه الّـذی هو فی حـاقّ الواقع وفی نظام الکلّ الإمکانی، الّـذی یعـدّ معیاراً لمقیاس المعرفه والأخلاق ویفتـح هـذا العالم، شـعاعاً لمرتبه علم المعصومین علیهم السلام والعلم اللدنّی؛ ومن هنا عُهد طریق إبلاغ المشیئه الإلهیّه إلیهم کی یبلَّغ وینجَّز الدّین بطریقٍ مباشر ومن خلال ضروره الصّدق. توضیح ذلک أنّ إبلاغ التّعالیم وأصول الدّین والأخلاق یصبح معیاریّاً من خلال مأخذین، فی نظام الممکن:

المأخذ الأوّل المرجع المستقرّ فی حاقّ واقع الإمکان الّذی هو العلم اللدنّی للأنبیاء والأوصیاء علیهم السلام ؛

والمأخـذ الثّانی المرجع المسـتقرّ فی حاقّ الـذّهن بوصـفه مسـتقلاً عن الـذّهن ویمکن اعتباره بمثابه نفس الأمر وهـذا المأخذ هو نفسه العقـل العمومی والعناصـر والأـصول العمومیّه والضـروریّه للعقـل العملی والعقل الأخلاقی؛ أمثال أصل «امتناع التّناقض» فی العقـل النّظریّ العامّ و أصل «ضـروره الصّـدق والصـحّه» فی العقل الأخلاقی العامّ، وکـذلک أمثال أصل «تعمیم الموافقه باعتباره الشّرط اللّازم للقانون الأخلاقی» والّذی یرتبط بالعقل العملی.

مفهوم الدّين فی هذا البحث

إنّ لفظه «الـدّين» تُستخدم هنا بالمعنی الّذی یأتی من ماهیّه العقل العامّ ومن حاقّ جهاز الأخلاق، بقطع النّظر عن الآراء المختلفه فیه. وقبل توضیح هذا المعنی، من الجدیر توضیح لفظه «التّدیّن» من جهه الإدراک الذّهنی وکذلک من جهه إمکانها الاستعمالی لإیصال المقصود الّذی یستتبع المعرفه فیما بین الأذهان.

فلفظه «التّـدیّن» نـاظره إلی ذلـک النّوع من العزم المشترک للعقل والأخلاق لانتخاب حقیقه ما والّـذی یرجّـح علی أیّ عزم آخر دون شـرط أو محـدودیّه. ففی ذلک الوقت الّذی یتحقّق هذا العزم بشـکل حقیقی ویتجسّد فی الإنسان فرده ذاتاً، یتحقّق الإیمان والـدّیانه ویظهر فی مراتب الفصـول الـذاتیّه للنّوع الإنسـانی وأیّ کـائن عاقـل آخر ذو فصـل ذاتیّ والّـذی عُـبّر عنه فی النّصوص الشّرعیّه المرویّه ب-«روح الإیمان».

فعلی الرّغم من أنّ الـدّیانه لهـا درجـات، إلّـا أنّ تحقّق کـلّ درجه؛ بالتّنـاسب وکمالها الخاصّ، یسـتتبعه مجموعه من التّرجیحات الجـدّیه؛ فعلی سبیـل المثـال، مع أنّ الإنسان یحب جلب النّفع لنفسه وإذا لم یردعه العقل العملیّ فإنّه یرجّـح منفعه نفسه علی أیّ شیء آخر، ولکنّـه فی مرحلـه العزم علی ترجیـح منفعـه غیره علی منفعته ینقطع عن الاقتضـاءات النّفسـانیّه ویتّجه صـوب ترجیح الإحسـان وترجیـح الأـمر الأبـدی بالإحسـان، الناشـئ من مبـدأ الوجود والأخلاق. ففی مرتبه مثل هـذا العزم یتحقّق الفرد الـذّاتی للدیانه؛ یعنی أنّ هذا العزم الموجود ذاته، هو من الأفراد الذاتیّه لحقیقه الدیانه.

ومـن خلاـل تحلیـل خـواصّ وشـروط هـذا العزم وکـذلک البحـث عن منبعه، نسـتنتج أنّه مع أنّ لفظه «الـدّیانه» لیست مشـروطه بموضوع أو موضوعـات أو بمنبع خـاصّ بحسب ملاـحظه الظّهور الاسـتعمالی فی اللّغه، لکنّها بحسب الخواصّ والشّـروط - الّتی أُشـیر إلیها إجمالاً - تکون مشروطه بالعقل والأخلاق، باعتباره المنبع الدّاخلی للعزم علی الدّین من جهه، وبالحقیقه المستقلّه عن الـذّهن والرأیّ من جهه أخری. هـذه الحقیقه الّتی تتجسّـد بشـکل تجعل من الجهاز المتّحد للعقل والأخلاق یقف خاشـعاً أمامها ومنساقـاً من قبـل القـانون الأخلاـقیّ الخالـد. فهـذه الحقیقه هی مبـدأ الوجود والأخلاـق ومن هنـا فإنّ لفظه «الـدّین» الّتی تختصّ بالحقیقه الّتی ترتبط ارتباطاً ماهویّاً مع المبدأ العام والأساس التّابع لها، تکون مستقرّه

فی الجهاز الأخلاقی. وکما سیجیء فی البحث المتعلّق بمعرفه ماهیّه الدّین، لا یمکن من خلال جهه العقل المحض تحدید أیّ مضمون للدّین دون اعتقاد بالله.

فالعزم علی التّرجیح غیر المشروط للحسن، یعادل ترجیح الأمر اللّامشروط بفعل الحسن علی الدّوافع والحاجات؛ ولأنّ الأمر غیر المشروط بفعل الحسن، هو أمر مطلق وخالد، إذن فیکون مستقلاً عن الإنسان وأیّ موجود ممکن ویختصّ بمبدأ الوجود والأخلاق. ولهذا، فالدیانه، هی التّرجیح الأخلاقیّ المحض للأمر غیر المشروط ویتعلّق هذا الأمر بجمیع المحتوی المنهجی الّذی یحدّد عقله العلمی وعقله الأخلاقیّ العمومیّ من النّاحیه الدّاخلیّه، ویتمّ تحدیده من النّاحیه العینیّه والخارجیّه من قبل واجب الوجود.

وجاء الدّور للتعرّض لبیان ماهیّه الدّین بحسب الخواص و الشّروط الأساسیّه وکذلک بحسب مبدأه وحقیقته المقوّمه له.

إنّ المقصود من ماهیّه الدّین، هی ماهیّته من حیث معناه فی قضیّه العلم والدّین، وعلی أساس الشّرح الّذی قدّمناه عن مفهوم الدّیانه وکذلک بالنّظر إلی بیان مفهوم التّدیّن باعتباره العزم العقلیّ والأخلاقیّ لتحصیل الحقیقه الّتی هی ذاتاً جدیره بالامتنان، ویمکن الآن التّطرّق لمقوله ماهیّه الدّین من حیث الارتباط فیما بین العقل الأخلاقیّ، باعتباره المتدیّن والممتن وبین الحقیقه الإلهیّه، باعتبارها متعلّق الدّیانه بالذّات. ومراعاه للاختصار، سنعبّر بمصطلح «العقل الأخلاقی» عن عموم نظام العقل والأخلاق، لنکون قد أشرنا إلی جانب العقل المحض والجانبین العملیّ والأخلاقیّ المحض.

فطبقاً للقضایا السّبعه المنظّمه فی مفهوم العقل العملی. (۱) وطبقاً لبعض البحوث المدوّنه فی نقد العقل، العقل الأخلاقیّ، بجمیع ممیّزاته، یکون العقل مطیعاً ومنقاداً فی مقابل القوانین الأبدیّه والأخلاقیّه ویؤصّلها فی عالم الوجدان. لذا، فإنّ أیّ تکلیف أو أمر أو مفهوم أخلاقیّ، هو بالحمل الشّائع، حاصل فی مرتبه العقل الأخلاقیّ؛ یعنی أنّ الفرد الحقیقی لکلٍّ من الأمور المذکوره، متحقّقه فی العقل. فهذا العقل، هو عقل أخلاقی علی وجه الضّروره ولیس کما یقال من أنّه وصل إلی مرحله الأخلاق بواسطهِ الاکتساب والتأمّل؛ وکذا القوانین الأخلاقیّه فهی متحقّقه فی العقل علی وجه

۱- (۱) . ر.ک. : مجله نقد ونظر، السنّه الرّابعه، العدد ۱و۲، شتاء وربیع ۹۷ - ۹۸، ص ۱۲۱.

الضّروره، ولا يحتاج العقل لأجل كشفها وفهمها إلى الاكتساب والتّحصيل فالإنسان أخلاقيّ بطبعه وفى مرتبه عقله، وهو بكلّ وجوده يستكشف الأخلاقيّات ويتعقّل فى جميع مراتبها دون استثناء. وهو فى مرحله الحسّ والتّعقّل يكتشف استقلال قوانين الأخلاق عن أفراد البشر وحتّى عن الأفراد الجزئيه للعقول ويدرك أنّ الأوامر الأخلاقيه، ليست مشروطه ومحدوده ولذا فهى غير ناتجه عن الموجود الممكن.

فيكون الطّريق قد فُتح للعقل الدّاخلى لأجل النّموّ وتعقّل حقيقه النّظام الأخلاقيّ فى بُعدى الماهيّه والوجود المتحقّقين منه؛ لأنّه اتّضح أنّ النّظام الأخلاقيّ لم يأت من المخلوق؛ إذن فهذه الحقيقه هى مبدأ الوجود والأخلاق والّتى من خلال وضع قوانين العمل الاختيارى فى نظام الممكنات وإبلاغها بواسطهِ الأنبياء والأوصياء عليهم السلام ، تدعى «الشّارع» وبهذا الشّكل يوضع الدّين من ناحيه الشّارع الإلهى للموجود الممكن المختار.

من هنا، فإنّ ماهيه الدّين بحسب اقتضاء العقل النّظرىّ والعقل الأخلاقيّ، عباره عن نظام أصول الإيمان وقوانين العمل فى منطقه الاختيار، فى ذات الوقت الّذى تؤخذ بنظر الاعتبار مسأله الأمر بين الأمرين ونفى الجبر والتّفويض، ومن هنا جاء وضع هذا النّظام للأصول والقوانين من قبل الله وأبلغها من خلال وكلائه إلى الموجودات المختاره.

فالدّين بعد إبلاغه وعرضه للناس، ينتقل إلى إدراكاتهم بطريقين عموميّ واكتسابيّ. فحقيقه الدّين الّذى هو ملاك تقويم المعلومات والقضايا الإدراكيه الدّينيه، له مرحلتان تطابقيّتان طوليّتان:

المرحله الأولى، مرتبه النّزول والاستيداع. وهذه المرحله تبيّن الدّين من حيث نزوله على النّبىّ صلى الله عليه و آله وإيداعه عند الأوصياء عليهم السلام ، هى المرتبه الأولى لواقع الدّين فى عالم الإمكان. وفى أديان الأنبياء السّالفين تمثّل المرحله الأولى لواقع الدّين؛ مرتبه من التحقّق يحصل فيها نزول واستيداع الأصول والأحكام أيضاً.

المرحله الثّانيه، مرتبه صدور وإبلاغ أمور الدّين من قِبل رسول الله والأوصياء عليهم السلام . وهذه المرتبه تكون فى طول المرحله الأولى وتتأخّر عنها تأخّراً رتبيّاً وطبعياً وتكون مرافقه للتأخّر الزّمانى أحياناً. وفى هذه المرحله تتّخذ الأصول والأحكام والقوانين فعليتها بالنّسبه إلى سائر الموجودات المختاره. وهذه الفعليّه، هى منشأ وجوب البحث عن البلاغات والمقرّرات.

وفی المرحله الأولی، یقتصر تنجّز وفعلیه البلاغات علی نواب الله المعصومین الّذین هم وعاء لنزول البلاغات أو استیداعها ولا تتعدّی إلی المرحله الثّانیه، فلا تتحقّق فعلیّتها ولا تُقبل آثار فعلیتها. ولهذه المرحله دخل موضوعی فی التّحقّق الفعلیّ للأحکام والمقرّرات والماهیات التّشریعیّه؛ یعنی أنّ طریق النّبیّ صلی الله علیه و آله والوصی علیه السلام هو الطّریق الوحید المعیاریّ والمضمون لإبلاغ أمور الدّین للموجودات العاقله ولذا فهذا الطّریق - باعتباره الطّریق الصّحیح الوحید - هو طریق موضوعی فالطّریق الموضوعیّ لا یکون مجرّد طریق وصول البلاغ، بل هو دخیل فی مضمون البلاغ أیضاً. فدون مثل هذا الطّریق، لا یتحقّق إبلاغ المقرّرات والقوانین الإلهیّه. فاستناد الأمور إلی مبدأ الوجود والدّین وإمکانیّه الاستدلال لها لا یتیسّر إلّا بواسطه هذا الطّریق المضمون، أمّا غیره من الطّرق فهی غیر ممکنه. لذا فإنّ جمیع طرق کشف الأحکام وإستنباط المضامین والمقرّرات وکذلک جمیع طرق کشف الوظائف العملیّه وإستنباط القواعد العامّه، یعود إلی المرحله الثّانیه لواقع الدّین.

فالأدّله الاجتهادیّه والفقاهتیّه، ناظره إلی المقرّرات المستقرّه فی المرحله الثّانیه ومن هنا یؤخذ فی قانون الملازمات (کملازمه وجوب ذی المقدّمه لوجوب المقدّمه وملازمه النّهی لبطلان الشّیء مورد النّهی بشکلّ عامّ أو خاصّ، علی فرض ثبوت هذه الملازمات) طرفی الملازمه علی أساس المرحله الثّانیه. ففی ملازمه العقل والشّرع، یمکننا أخذ قانون الملازمه نسبه إلی المقرّرات الموجوده فی المرحله الثّانیه لواقع الشّرع، بغض النّظر عن شروط وحدود الملازمه. والقانون المذکور الّذی یحتاج إلی معرفه فائقه للوصول إلی مرحله أعلی لیس له فعلیه ولا یستطیع إثبات أو تنجیز إستنباطاته علی المکلّفین بشکلّ مستدَل. وفضلاً عن ذلک فإنّ العقل الخاصّ والمکتسب لا یستطیع استنتاج تصوّرات وقضایا لائقه دون الاستناد إلی مصدر مصون ومستقرّ فی نظام العالم، ویطلب من الجمیع نسبه هذه التّصوّرات إلی الله. فمع أنّ العقل الخاصّ والمکتسب المتّصف بالمحدودیّه وجواز الخطأ له قدره فائقه میتافیزیاً، لکنّه فی المرحله الأولی لواقع الشّرع لا یمتلک قدرهً فائقهً.

فنتیجه افتراض الإمکانیّه الفائقه للعقل الخاصّ لمرحله الشّرع الأولی وکذلک إمکانها للعقل الخاصّ فی ماوراءالطّبیعه، هی إنشاء جهاز ما وراءالطّبیعه وجعل نظام الاکتشافات الماورائیّه لها ممکنه. ولکن افترض الإمکانیّه الفائقه للعقل الخاصّ لمرحله الواقع التّشریعی الأولی لا یمکن تحمیلها مثل هذه النّتیجه بخصوصِ أساس التّشریعات ونظام الاکتشافات

الدّينيه. إذ على العكس من ذلك، فإنّه سيؤذن لأفراد العقول الخاصّه الجلوس على مسند التّشريع وتعميم إستنباطاتهم بالتّعارض مع باقى العقول، وهذا ما يؤدّى إلى نتيجه متناقضه؛ لأنّه إذا كان كلّ عقل خاص يمتلك الرخصه لإجراء مثل هذا البرنامج ويستطيع أن يقرّر إستنباطاته باعتبارها قضايا نفس الأمر ويعمّمها على باقى العقول، ففى هذه الحاله نكون قد جوّزنا قضايا متناقضه، سواء كان التناقض فى المرحله الأولى أم الثّانيه. وكذلك تكون الرّخصه قد أُعطيت لكلّ واحد من العقول من تقرير قانون عام يتعارض والعقل الخاصّ الآخر. فى حال أنّ هذا التّجويز يعدّ محالاً ومعادلاً لإمضاء وإبطال جميع الأحكام العقليّه؛ لأنّه عندما يقول هذا التّجويز: إنّ أىّ عقل مرخّص له تعميم قراراته على العقل الآخر، يقول للعقل الآخر أيضاً الكلام ذاته. ولأنّ العقول الخاصّه، محدوده وجائزه الخطأ كذلك، يكون هذا التّجويز مناظراً لأنّ نقول: إنّ أحكام كلّ عقل صحيحه و خاطئه فى ذات الوقت.

إذن فإعطاء مثل هذه الإجازه للعقول المحدوده والاكتسابيّه فى مقابل أحدها الآخر، يكون معادلاً لإمضاء مقرّرات جميع العقول المحدوده ومعادلاً فى ذات الوقت لإبطال مقرّرات جميع العقول المحدوده؛ لذا، فإنّ مثل هذا التّجويز غير عقلىّ، وغير شرعىّ وأنّ مثل هذا التّجويز الفائق والمتناقض، غير ممكن على العموم.

العلم والدّين فى الميزان

كان كلامنا حتّى الآن ذا طبيعه علميّه ودينيّه من جهه أنّ الدّين والعلم هما حقيقتان فى نفسيهما - بغض النّظر عن قدره الأجهزه المعرفيّه والعلميّه الّتى تعود إلى الإستنباط والبحث - وبالطّبع فإنّه قد أصبح من المعلوم شيئاً ما أنّ الجزء الضّرورى للأجهزه المعرفيّه والعلميّه، بطبيعته الضّروريّه، يدرك حقيقه الدّين واقتضاءاته العامّه وإذا أراد أن يعمل طبقاً لضرورته تلك، فإنّه سيتّجه صوب الدّين واقتضاءاته العامّه ويلتزم به من صميم ذاته.

فالعقل العلمىّ فى ماهيّته العامّه والأوّليّه، من جهه أنّه يرجّح القوانين الأخلاقيّه على اقتضاءات الحاجه والأخذ والعطاء والضرّر، يعدّ «عقلاً أخلاقيّاً»، ومن جهه أنّه فى ترجيحه القوانين الأخلاقيّه يقرّر ربطها بمبدئها الماهوى والوجودىّ، يعدّ «عقلاً دينيّاً».

والآن وبعد الأخذ بنظر الاعتبار اقتضاءات حقيقه الدّين من جهه، وكذلك الأخذ بنظر الاعتبار اكتشافات سنخيّه العلم من جهةٍ أخرى، تتأكّد بشكل عام هذه النّتيجه وهى أنّ

الـدّين فى مرتبته المحضه، الّتى هى مرحله نزوله واستيـداعه لـدى النوّاب المعصومين وكـذلك مرحله أبلاغه من قِبلهم، منسـجم ومتماثـل ومتلازم مع العلم فى مرتبته المحضه والضّـروريّه؛ لأنّ العلم فى مرحله العقل الضّـرورىّ والعمومىّ يقتصـر على كشـف وتصـديق القضايا الضّـروريّه الصّـدق، كما أنّ الدّين فى نفس أمره، يقرّر ويشـرّع القضايا الضّـروريّه الصّدق والأحكام والقوانين الضّـروريّه من جهه القانون الأخلاقىّ. وكما أنّه لا يوجـد تقابل وتنافٍ فيما بين العقل النّظرىّ العمومىّ والعقل العملىّ العمومىّ – بل إنّهما يمدّان بعضـهما البعض – كذلك لا يوجد تنافٍ فيما بين العقل النّظرىّ والعملىّ وبين العقل الدّينىّ. وكذلك، لا يوجد تنافٍ وتقابل فيما بين الاقتضاءات العامّه للعقل فى جوانبه الثّلاثه النّظريّه والعمليّه والدّينيّه واقتضاءات الدّين فى مرتبته المحضه.

المسأله الرئيسه فى مجال إحراز العلم البشرى للواقع

أمّا الآن فسـتتّضح مسأله الـدّين والعلم، من خلال نوع علاقات العقل والدّين. فالمسأله الأساسـيّه أنّ كميّه ونوعيّه معرفتنا واطّلاعنا على الدّين، تكون تابعه لكميّه ونوعيّه إسـتنباطها من معطيات الدّين ولأنّ عموم، كيفيّه وماهيه إستنباطاتنا تابعه للمنهج والمسلك الاجتهادى. وقـدره الطّريق الاجتهادى كـذلك، وكـذا تابعه للأدلّه والأصول والقواعد الاجتهاديّه، لذا فسوف تُطرح هذه المسأله وهى؛ مـا هى الطّرق والأسـاليب الّتى مـن الممكن أن يتّخـدها علمنـا الاكتسـابىّ، التّـدريجىّ، المتنـاهىّ والممكن الصّـدق ليقيم الارتبـاط مع حـاقّ الـدّين النّـازل من عنـدالله ويصـل إلى حقيقته؟ فـدراسه حـدود وشـروط إمكان هـذا الإسـتنباط وبيان مراحله التّدريجيّه، يعدّ أهمّ مسأله فى مبنى الاجتهاد.

وتتجلّى مثل هـذه المسأله فى مجال ارتباط علمنا الاكتسابىّ مع الواقع ونفس الأمر: فإذا كان عقلنا فى منطقه الاسـتدلال والتّجربه – الّتى هى منطقه العلم الاكتسابىّ – محـدوداً وتـدريجيّاً ومحتمل الخطأ، فما هى الطّرق والأساليب والوسائل الّتى يتّبعها للارتباط بـالواقع والوصول إلى ذات التّصوّرات والقضايـا فى المجالاـت النّظريّه والعمليّه والأخلاـقيّه؟ وبعبـاره أخرى، كيف يمكن إحراز الواقع مع كونه يتميّز بالمحـدوديّه فى مرحلته الخاصّه والاكتسابيّه ويواجه على الـدّوام إمكانيّه الخطأ وعـدم مطابقه الواقع، إلّا إذا أريد للمعرفه، أن تكون شيئاً آخر غير العلم الصّحيح؟ فإذا كان العقل يحرز الواقع، فينبغى أن يعلم الواقع بالعلم

الصّحیح والمضمون، فی حال أنّ مثل هذا العلم یستلزم وجود الحدّ الأقل من المعیار المضمون العمومیّ فی نطاق العلم الاکتسابیّ ذاته.

إنّ الإجابه علی مسأله العقل والواقع تقع علی عاتق النّقد المعرّفی والفکریّ وتقویم مصادر المعرفه والفکر؛ نقد یقیّم ویبحث فی مرحلته الأولی، العقل، التّصوّر، الحسّ، والإدراک الّتی هی مصادر المعرّفه، ویقوم فی المرحله الثّانیه، بتحلیل وتقییم وإعاده تنظیم إمکان وسعه وشروط ومعیار المعرفه والفکر المستخلصه من المصادر کی یعلم مقدار قابلیّه کشف ووصول جهاز المعرفه للإنسان العادیّ إلی الواقع المستقلّ عن الأذهان ویری إلی أیّ مدی یمکن وصوله وما هی وما محلّ حدوده؛ تلک الحدود الّتی تحاصر العقل البشریّ غیر المضمون تکوینیّاً ولا تُجیز له علی الإطلاق العبور إلی ضفتها الأخری؟ فهل من الصّحیح وجود حدود تکوینیّه لجهاز المعرّفه؟ وهل من الصّحیح أنّ الحصارات الوجودیّه والماهویّه تحول دون عبور العقل إلی عوالم أرفع وأرقی؟ أم أنّ العقل لا حدود له وأنّ المعرفه لیست سدّاً تکوینیّاً؟

وقد جاء نقد المرحله الأولی فی بحوثنا حول تقییم المعرّفه، تحت عنوان عنوان «نقد العقل الترکیبی»، «نقد شمولیه العقل» و «نقد العقلی»؛ لأنّه وطبقاً لما جاء فی تلک البحوث، أنّ مؤسّسه العقل تتکّون من عدّه أقسام وعدّه مراحل وتمتدّ فی جذر کلّ شعور، وکما أنّ الإنسان وأیّ موجود یماثله، له عقل نظری وعقل عملی، فکذلک له عقل أخلاقی وعقل شهودی ویتمتّع بالعقل الاحتمالی (العقل فی مرحله الوهم والخیال) والعقل الحسّی والعقل الوجودی. فجمیع هذه الأقسام و المراحل تکون مقوّمه للشمولیّه العقلیّه.

وعلی أساس هذه الشمولیّه العقلیّه، تصل الکائنات العاقله إلی مرحله العقل الخاصّ. وفی هذه المرحله، یصبح العلم الاکتسابی والاستدلالی وقبول النّقد فی المجالات المتعدّده، ممکناً للإنسان وأقرانه. فجمیع العلوم البشریّه ابتداءً من العقلیّه الأصیله وحتّی الحسّیه والتّجربیّه إلی العلوم الوضعیّه والتّفسیریّه ترتبط بمرحله العقل الخاصّ. والمقصود من العقل الخاصّ، العقل المنظِّر، ، سواء کان فی الأمور العقلیّه المنتجه للنظریّات أم فی الأمور الحسیّه. وبما أنّ هذا العقل محدود وجائز الخطأ وتدریجی، فهو بحاجه إلی معاییر مستقلّه عنه. وتوجد هذه المعاییر فی العقل العمومیّ وکذلک فی العقل الخارج عن الذّهن الّذی هو مضمون وعالمی. ویتمّ استکشافها فی العقل العمومیّ والخارج عن الأذهان بواسطه المعلومات والقضایا العمومیّه والاستدلالات المستقلّه عن الآراء، أمّا استکشافها فی العقل

العالمی والخارج عن الأذهان فیتمّ عبر علامات العلم المحض الّذی هو علم لدنّی وتکون ممکنه بواسطه استکشاف علامات المصونیّة من الخطأ. وهذا العلم المحض والمصونیّه غیر المشروطه، ینحصر فی نوّاب الله المعاییر فی نظام الممکنات. ویوجد برهانان تامّان علی وجود هؤلاء النوّاب: أحدهما لمّی والآخر إنّی.

البرهان الانی

إنّ المعاییر المذکوره لهؤلآء قد اتّضحت بشکل یمکن معه إدراکهم من قبل جمیع الکائنات العاقله ولا یحتاج اتّضاحهم فی الأذهان والعقول لأیّ تنظیر من قِبل العقل الخاصّ. ولکون أیٍّ من القوانین الأخلاقیّه والأوامر المسانخه للدّین الّتی تتوحّد بطبیعتها، لم تقم علی أساس النّظریّات والآراء، فکذا معرفه أوامر الله ومبلّغیها لا تُبتنی علی النّظریّات والآراء. فلو کان الأمر کذلک، لکان نظام العقل البشریّ والقانون الأخلاقیّ عاجزاً أمام تنظیرات واستدلالات العلماء، ویلزمه انتظار نظریّات العلماء لتقول له: ما هو الصّحیح وما هو الخطأ أو تجیز له، أن یقول صدقاً أو یعمل خیراً.

فالنّظام العقلی لأیِّ کائن عاقل یکفی لتثبیت القوانین الأخلاقیّه، مثلما یکفی لتثبیت المعلومات وأصول المعرّفه النّظریّه. وکذا یکفی لإقرار القانون القائل: «لا یمکن لأیّ موجود جائز الخطأ أن یعمّم آراءَه العقلیّه علی باقی الموجودات». فهذا القانون، هو أساس استقلال العقل العمومیّ عن النّظریّات ومیول العقل البشری الخاصّ. وکذلک أساس ارتهان الکائنات العاقله بالکائنات المعاییر والمصونه عن الزلل والخطأ المستقرّه فی نظام الممکنات. فلو لم یکن الأمر کذلک، لما کان للعقل معنی، ولا للقانون الأخلاقیّ ولا للاستدلال والاحتجاج.

فممّا مرّ حول طبیعه العقل ونوع الدّین الخالص ومراحل تقییم العقل نستنتج ما یلی:

۱. إنّ العقل علی نوعین ولکلٍّ خصوصیّاته وقوانینه الّتی لا یمکن توقّعها من الآخر. النّوع الأول: العقل العمومیّ الّذی یبیّن المعلومات والقضایا والأصول والقوانین الضروریّه الصّدق الّتی لا تحتاج إلی نظریّه وتحتاجها الاستدلالات والنّظریّات. ویضعها تحت تصرّف العقل الخاصّ والاکتسابی.

النّوع الثّانی: العقل الخاصّ والاکتسابی الّذی یکون فی مرتبه تحقّق علوم ومعارف الإنسان المحدود والجائز الخطأ وأقرانه من الکائنات الأخری.

إنّ العقل الخاصّ أو العقل العمومی، یتوحّد فی الإنسان المعصوم، لذا فعقله ضروریّ بجمیع أبعاده وعلی هذا الأساس لا یمکن صدور أیّ خطأ وسهو منه - جهاز المعرفه، أشمل من جهاز المعرفه السّببیّ والمسبّبی - ولأجل هذا، فهو یعتبر معیاراً حسب أیّ منطق وأیّ معنی. ویرتکز هذا علی أنّ نظام المعصوم، هو نظام لدنّی ممکن، إمکانه الذّاتی یساوق الإمکان الوقوعیّ والإمکان الوقوعی لکمالاته یتّحد وجوداً مع الوجود الافتقاری فی مرتبه الوجود الإمکانی الأوّل.

۲. إنّ الاستدلالات، سواء کانت عقلیّه أو تجربیّه عقلیّه أو إستنباطیّه فهی ترتبط بجهاز العقل الخاصّ ومن هنا تنحصر الاستدلالات بقانون ذو ثلاثه وجوه. وهذا القانون هو عباره عن کون الاستدلالات محدوده وتدریجیّه ومرافقه لإمکان خطئها.

۳. وعلی أساس هذا القانون، فإنّ الاستدلالات مع أنّها من الممکن أن تکون مَدرکاً ودلیلاً لنتائجها، لکنّ مدرکیّتها تکون مشروطه ومحدوده ولا یمکن مطلقاً توقّع أن تکون مدرکیّتها غیر محدوده. وعلی هذه الرکیزه قُسّم الدّلیل فی بحوث أصول الفقه إلی ثلاثه أقسام:

الأوّل: الدّلیل «عام الشّمول» الّذی ینحصر بقول وفعل وتقریر المعصوم علیه السلام وفی العقل الضّروری، کأصل عدم التناقض وأصل احتیاج الممکن إلی علّه مرجّحه وبطلان الدّور والتسلسل.

الثّانی: الدّلیل «الشّامل» الّذی تقتصر مدرکیّته بشروط معیّنه علی المراجعین الفاقدین للدّلیل فی المجالات الّتی یُحتاج فیها إلی خبره. بتوضیح، أنّ مثل هذه المدرکیّه تکون من سنخ المنجِّز والمعذِر ولیست من سنخ محصّله الواقع. لکنّ الدّلیل عامّ الشمول الّذی جاء فی القسم الأوّل، فإضافه إلی کونه حجّه لمحصّله الواقع، فهو منجِّز لها ومعیار ضروری لصدق القضیّه أیضاً.

والثّالث: الدّلیل «اللازم» الّذی تقتصر منجِّزیته علی من یمتلک دلیلاً ولا یکون دلیلاً لغیره کالقطع الشّخصیّ الّذی یعتبر دلیلاً للقاطع فقط، مع أنّه یوجد کثیر من الاختلاف فی نوع دلیلیّه قطعه وأحکامه. وکذلک مثل استدلال العقل الخاصّ فی الفقه دون الاستناد إلی مصادر الشّرع. فمثل هذا الاستدلال لا یعدّ دلیلاً بالنّسبه إلی الآخرین، حتّی فی صوره کونه موجباً للقطع، فلذا لا یمکن للمراجعین تقلید الرأی المستحصل من استدلال العقل الخاصّ.

وبناءً على أنّ استدلال العقل الخاصّ هو من سنخ الدّليل اللّازم وليس من سنخ الدّليل الشّامل، تُطرح هذه المسأله:

ما أهمّيه الاستدلال الإستنباطى للعقل الخاصّ للمجتهد؟ مع أنّ مثل هذا الاستدلال يمارس أيضاً بواسطهِ العقل الخاصّ ويؤدّى إلى إستنباط الآراء الفقهيه.

الإجابه الموجزه على ذلك هى: أنّ الاستدلال الإستنباطىّ الّذى يُصطلح عليه بالاجتهاد، هو عمل تخصّصى وخبروى تكون نتيجته كباقى الأمور الّتى يجب أن تؤخذ الخبرويّه فى تحصيلها والبناء عليها. مع هذا الفارق وهو أنّ الخبرويه الإستنباطيه تجيز الكشف عن الأحكام الشّرعيّه عن طريق المجتهدين ضمن شروط خاصّه. لكنّ الخبرويّات الأخرى تعطى الإذن بالمراجعه لحاجات أخرى. أمثال الخبره الطّبيّه الّتى تجيز للمريض مراجعه الطّبيب. مع ملاحظه، أنّ الخبرويّه الاجتهاديّه إذا ما استندت إلى مصادر الشّرع يمكن أن تكون مَدركاً لعمل الآخرين أمّا إذا لم تكن مستنده إلى مصادر الشّرع و اقتصرت على الاستناد على استدلال العقل الخاصّ، ففى هذه الصّوره، تقتصر إمكانيه مدركيّتها على المجتهد ذاته، لأنّ الدّليل العقلىّ الخاصّ فى الفقه ليس هو من سنخ مَدرك الإفتاء للمكلّفين الآخرين فأقصى مرتبه له هو أن يكون من سنخ الدّليل اللازم. (الدّليل اللّازم، هو الدّليل الّذى لا تسرى حجّيته أو منجّزيته إلى غير محصّل الدّليل. على خلاف الدّليل الشّامل الّذى يسرى إلى الغير وله إمكان الحجّيه والمنجّزيه على الآخرين أيضاً).

وبالطّبع فإنّ هناك اختلافاً فيما بين الباحثين فى المسلكين الأصولىّ والأخبارىّ فى حجّيه الدّليل اللازم بالنّسبه لمحصّل الدّليل. النّظريّه الأصوليّه الغالبه تتمثّل فى: أنّ الدّليل العقلىّ اللّازم، إذا كان مولِّداً للقطع يكون حجّه على محصّله على الأقل، أمّا النّظريّه الأخباريّه فإنّها تُشكِل على الحجّيه اللّازمه للدّليل العقلىّ حتّى فى صوره كونه مولِّداً للقطع.

۴. إنّ طبيعه الدّين هى عباره عن المعلومات العموميّه الّتى تكون بذاتها منشأ لتصديق واحترام وفداء طبيعه العقل، تحت أىّ ظرف وفى أىّ موقع كان. ولعدم وجود أىّ عقيده تجبر العقل بشكل ذاتىّ وغير محدود وغير مشروط على التّصديق والاحترام والفداء، إذن فالله وحده هو الّذى تستفزّ عقيدته طبيعه العقل للتّصديق والاحترام والفداء دون أىّ شرط وأىّ حدّ «يظهر ماهيّه الطّاعه».

لأنّ مفهوم الدّين هو مفهوم متجذر فی طبیعه العقل، ویکون مستقلاً فی أیّ موقع کان سببیّاً أم مسبّبیاً، ومعنی هذا الکلام أنّ:

تصوّر وتصدیق الدّین هو من صنف التّصوّرات والتّصدیقات الأوّلیّه والضّروریّه ومستقرّ بعمومیّته التامّه فی طبیعه العقل. ومن هنا فإنّ منظومه طبیعه الدّین الّتی تتحصّل من مفهوم الدّین بشکل ذاتیّ، تکون مساویه لمنظومه طبیعه العقل فی مواقعه الثلاثه النّظریّه، العملیّه والأخلاقیّه.

وهذا، هو نفسه یمثّل منظومتی الدّین والعقل فی المیزان العمومیّ، واللذین یکونان منشأ لقانون الملازمه فیما بین قوانین الدّین وطبیعه العقل. ففی هذه الملازمه تکون قوانین طبیعه العقل فقط من حیث أنّها عقل ضروری ملازمه لقوانین الدّین. لکنّ قوانین العقل الخاصّ الّذی هو عقل اکتسابیّ محدود وتدریجیّ وجائز الخطأ، لیست کذلک؛ لعدم إمکان أخذ الملازمه بین الدّین الّذی هو معصوم ذاتاً وبین العقل المحدود وجائز الخطأ الّذی یوصف بالعقل الخاصّ. لأنّ فرض الملازمه فی هذه الصوره، یکون مساویاً لفرض الملازمه بین ضروره الصّدق وإمکان الکذب، وهذا هو نفسه فرض التّناقض.

۵. وعلی هذا الأساس، فلا توجد ملازمه فیما بین الرأی النّاتج عن العقل الخاصّ کجهاز العقل البشریّ وبین الشّرع الّذی هو ضروری الصّدق. وتقتصر إمکانیه وجود العلاقه وبشکل مشروط ومحدود، فیما بین العقل الخاصّ والشّرع، فی الحاله التّالیه:

الوجه المحدود والمشروط لعلاقه العقل الخاصّ بالشّرع

إذا کان العقل الخاصّ، مطابقاً للواقع وإذا کان الرأی النّاتج عنه، مطابقاً لرأی العقل الضّروریّ، ففی هذه الحاله یکون ملازماً لرأی الشّرع. وإذا أبدی العقل الخاصّ رأیاً مخالفاً للواقع ولم یکن مطابقاً لرأی العقل الضّروریّ، ففی هذه الحاله لا یکون ملازماً لرأی الشّرع. ولکن لأنّه لا یمکن للعقل الخاصّ ذاته إنتاج معیار لتبدیل هذه الشّرطیّه - الّتی قرّرناها - إلی حملیّه فلذا لا یمکن من خلال العقل الخاصّ تشخیص «أیٍّ من آراء العقل الخاصّ، فی أن یکون مطابقاً أو غیر مطابق للواقع والعقل الضروریّ» ولهذا، ولأجل رفع الدّور والتّسلسل یجب الاستعانه بالعقل الضروریّ والعمومیّ، لتقییم آراء العقل الخاصّ. وتُلقی عهده شرح وتفسیر الاستعانه بالعقل العمومیّ لتقییم العقل الخاصّ علی تدقیق جهاز العقل الّذی نظّمنا حتی الآن قسمه الأعظم بتوفیق الله.

إذن فكشف علاقه العقل الخاصّ بالشّرع، منوط على الدّوام بكشف كونه مطابقاً للواقع والعقل الضروريّ. وهذا الكشف، الّذى حصرناه إلى الآن فى إطار العقل الخاصّ، غيرممكن. إلّا فيما لو استطعنا إيصال استدلال العقل الخاصّ بواسطهِ معايير الاستدلال إلى مستوى العقل العموميّ الّذى هو ضرورى، فى هذه الحاله، نستطيع كشف مطابقه العقل الخاصّ فى إحدى استدلالاته وهذه هى نفسها الاستعانه بالعقل العموميّ.

وبالطّبع فإنّنا سوف لا نواجه نظريّات العقل الاكتسابيّ فى مثل هذا الفرض، وإنّما مقرّرات العقل العموميّ.

إذن فالعقل الخاصّ من حيث أنّه عقل خاصّ، يبقى على الدّوام مشروطاً ومحدوداً. بتوضيح؛ أنّ استدلالاته ونظريّاته بما أنّها اكتشافيّه، فلا يوجد أىّ مجال للتردّد فى قيمتها العلميّه. لكنّ القيمه العلميّه للنظريّه، لا تساوى قيمتها الإستنباطيّه. فحينئذ يليق بالدليل أن يعتمد على المصادر المستقلّه عن جهاز الذّهن والمعرّفه فى عمليّه الإستنباط. وهذه المصادر عباره عن: كتاب الله و سُنه النّبيّ صلى الله عليه و آله وأوصيائه الاثنى عشر عليهم السلام الّتى يطلق عليها بالأدلّه الأربعه إذا ما أخذنا معها العقل والإجماع.

وبما أنّ العقل والإجماع لا يعدّان من المصادر، فما الوجه الّذى يجعل منهما أدلّه وما المقصود بجعلهما فى عداد الأدلّه الفقهيّه بعد الكتاب والسُّنه، وأيضاً ما مدى حجّيه أو منجّزيه العقل والإجماع، كلّ ذلك ينتظم فى استفهام. إنّ الإجابه على هذا الاستفهام تحتلّ موقعها فى نطاق البحوث الأساسيّه لأصول الفقه وقد أجاب الباحثون بعدّه أنواع من الإجابات من خلال الاستدلالات والتقييمات المتواليه على مدى عهود وتوصّلوا إلى حلول للقسم الأساسى من تلك المعضله. فمع كلّ هذا ولأنّ العمليّات العلميّه، لا تغلق مطلقاً وينبغى طيّها بشكل تدريجيّ، وأنّ أىّ نظريّه أو طريق حلّ لا يكشف إلّا عن بعض العمليّات أو من الممكن أن يكشف، فمن اللّازم التوسّل وتجربه أساليب أخرى لحلّ الاستفهام المذكور. على الخصوص أنّ استفهام العقل والإجماع، كان مورداً للبحث والنّقد على الدّوام وكان علماء الإسلام منذ صدره وحتى الآن على اطّلاع دقيق على إشكالات هذا الاستفهام. وقد بذلوا جهوداً وبأساليب متعدّده لتفكيك هذه الإشكالات وحلّ عقدها. وكان من نتيجه ذلك النّقود والنّظريّات الّتى برزت فى هذا النطاق، والّتى يُعلم مقدار لياقتها فإنّها إضافه إلى

احتياجها إلى مطالعه وبحث واختبار لأدلّتها، تحتاج أيضاً إلى مقارنتها مع النّظريّات والاستدلالات الأخرى.

ونحن هنا لا نسعى إلى اكتشاف مستويات هذه العقليّه والنّقديّه وما نتج عنهما، إلّا لإجل إيضاح صعوبه مبحث العقل والإجماع كحركهٍ فى مراحل الاجتهاد بشكلٍ أوسع. ومن المعلوم كذلك أنّ الإجابه الموجزه على هذا الاستفهام العميق غير مرضيه. لكن يستحسن الإشاره إلى جواب الاستفهام المذكور.

نبذه لبيان العقل والإجماع باعتبارهما أدلّه شرعيّه

بيان الإجماع المنزّل منزله الدّليل

إنّ اتّفاق أفراد الإنسان جائز الخطأ على رأى ما لا يعدّ بذاته منشأ شرعيّاً له فى نفس الأمر؛ لأنّ المنشأيه الشّرعيّه فى نفس الأمر تتأتّى من الإراده التّشريعه لله.

ومن هنا اعتبرنا النّبىّ صلى الله عليه و آله والوصى عليه السلام نوّاباً معصومين لهذه الإراده التّشريعيّه، فإراده هؤلاء هى إبلاغ لإراده الله بصوره محضه، وتكون تبعاً لذلك منشأ شرعيّاً فى نفس الأمر. مع هذا الفارق وهو أنّ النّبىّ صلى الله عليه و آله يكون سبباً للتشريع من قِبل الله، والوصى عليه السلام سبباً لبقاء التّشريع.

إذن فالشّرع لا يتحقّق إلّا من قِبل الله و نوّابه المعايير فى النّظام الإمكانىّ العامّ. أمّا طريقه البرهنه على رجوع الشّرع إلى الإراده التشريعيّه لواجب الوجود بالذّات وإلى نوّابه على نحو الرّجوع التّبعىّ؛ فإنّه وكما جاء فى مفهوم طبيعه الدّين، لا يوجد أىّ ملاك يمكنه بشكل ذاتى وغير محدود وغير مشروط أن يكون منشأ للتّصديق والاحترام، ومن ثمّ الاتّباع والفداء، يمكن تصوّره فى الممكنات ولذا تكون قوانين النّظام الأخلاقىّ الّتى هى بلا شرط وبلا حدّ، أوامر شرعيّه.

ولكن هل بإمكان الإجماع اكتشاف الشّرع؟ وبعبارهٍ أخرى، بما أنّ الإجماع، ليس مصدراً شرعيّاً، فهل يمكن عدّه من الأدلّه الفقهيّه؟ مثلما أنّ الإمارات الظّنيّه مع أنّها بالضّروره ليست مصدراً شرعيّاً، لكن من الممكن عدّها بمنزله الأدلّه الفقهيّه ضمن شروط وحدود معيّنه.

ويتمثّل رأى الإماميّه فى أنّ الإجماع يكون دليلاً إذا ما كان كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام لكنّه فى غير هذه الحاله، لا يعدّ دليلاً فقهيّاً. فسواء كانت كاشفيّته من خلال الجانب التضمّنى أو الجانب الالتزامى، فمنطقه هذه الرأى محدوده بالأمور والمقرّرات

الفقهيّه، ولا تستعمل فى أصول الدّين، لأنّ أصول الدّين تثبت باليقين العموميّ. ومن هنا لا يوجد سوى مَدركين حقيقيّين لأصول الدّين:

أحدهما المَدرك العالمى فى النّظام الإمكانى العام: هذا المَدرك العالمى، يتمثّل فى كلّ زمان بشخص المعصوم عليه السلام مُمثِّل إراده الله.

والآخر المَدرك العقليّ المحضّ فى النّظام العلميّ: هذا المَدرك العقلى المحض، هو العقلى الضّرورى والعمومى للكائنات العاقله والّتى يعدّ الإنسان من جملتها.

كانت هذه لمحه لبيان الإجماع المنزّل منزله الدّليل.

بيان العقل المنزّل منزله الدّليل

مع أنّ العقل ليس له تعدّد نوعى وهو على طبيعه واحده فى كلّ عاقل. لكن لديه تعدّد مرتبتى.

المرتبه الأولى، هو العقل العمومى الّذى يُسمّى بالعقل الضرورى. ووصفت هذه المرتبه بالعموميّه، لأجل أنّ عناصرها وأصولها وقوانينها واحده فى جميع الكائنات العاقله وتكون غير قابله للاختلاف ومستقلّه عن شؤون وأحوال الأشخاص ولا تدخل ضمن الظّروف الزّمانيّه والمكانيّه. وتتّضح فى هذه المرتبه؛ الأصول الأوّليّه مثل «عدم التّناقض»، «امتناع الدّور والتّسلسل»، «احتياج الممكنات إلى علّه» و «احتياج القضيّه الاكتسابيّه وغير الضروريّه إلى دليل والموارد الضروريّه الأخرى». وكذلك يتحقّق ذلك القسم من الاستدلالات الّتى هى عموميّه، مترافقه مع نتائجها فى هذه المرتبه. فهذا العقل الّذى هو محض، يكون أساساً لجميع الاستدلالات والاكتشافات والاحتجاجات فى المرحله النّظريّه والعمليّه والأخلاقيّه ويكون متلازماً مع الشّرع.

المرتبه الثّانيه، هى العقل الخاصّ والاكتسابىّ الّذى يمثّل جهاز العلم التّدريجى والمحدود والمشروط. فهذه المرتبه الّتى هى مؤشّر للإنسان المحدود والجائز الخطأ فمع أنّ لها استقلاليّه بحسب اقتضاء الماهيّه العقليّه للأشخاص والأحوال وظروف الفضاء الزّمانى، لكنّها بسبب كونها محدوده وتدريجيّه وكذلك بسبب أنّ كشف الواقع بالنّسبه لها هو ممكن فحسب وليس مضموناً، لا يمكن أن تكون دليلاً شموليّاً فلذا فهى قابله للاختلاف ويوجد مثل هذا الإمكان وهو وصول أحد الأفراد حسب استدلال عقله إلى نتيجه مخالفه لنتيجه استدلال الفرد الآخر، بسبب أنّ استدلال فرد ما يكون له إمكانيّه المَدركيّه بالنّسبه له ويمكن

أن يكون مدركاً لفرد آخر فی حال أن يكون له ذات الاستدلال. ولأنّ هذه المرتبه من العقل لا يمكن أن تكون أساساً عاماً للجميع ولا يمكن أن يتوقّع أیّ شخص قبول الآخرين باستدلاله دون أیّ اعتراض، إذن لا يمكن القول: بأنّ العقل الخاصّ والاكتسابیّ هو دليل شرعیّ دون شرط. وكذلك لا يمكن القول: إنّ هذه المرتبه من العقل، ملازمه للشّرع. وإنّما لأجل دفع السفسطه ولأجل العمل طبقاً لهذه المرتبه، يمكن الاقتصار على هذا التّقرير: وهو أنّ استدلال العقل الخاص إذا كان موافقاً للعقل الضروریّ العمومیّ وإذا أيّد وثبّت العقل الضّروریّ العمومیّ ذلك الاستدلال، ففی هذه الحاله يكون ملازماً للشّرع أمّا فی غيرها، فلا يكون ملازماً للشرع.

وهنا تتّضح مسئله ويتمثّل عنوانها بهذا الشّكل: هل يوجد طريق من العقل ذاته يثبت بشكل مضمون أنّ استدلال العقل الخاصّ فی هذا المجال أو ذاك، يتّفق مع العقل الضروریّ العام ويؤيّد من قبل العقل الضّروری أم لا؟

إنّ الإجابه على هذه المسأله هی من الوظائف النقديه لجهاز العقل وتخرج عن نطاق هذا البحث ولهذا سوف نغض النّظر عنها. لكنّنا مضطرّون لهذا الإيضاح وهو أنّ هذه المسأله تظهر عندما يؤدّی العقل الخاص استدلالاً عقليّاً محضاً دون دعم من جهته الأخرى، لكن فی حاله استناد العقل الخاصّ إلى المصادر الدّينيّه، لا يكون استدلاله حينها عقليّاً داخليّاً، بل إذا كان استدلاله اكتشافيّاً وإستنباطيّاً، فهو اجتهاد يمكن اعتباره مدركاً للفتوى ضمن شروط وحدود معيّنه.

وفی هذا الفرض، يكون العقل مجرّد أداه للإستنباط. وبالطّبع يحتلّ العقل موقعه فی تعريف الاجتهاد باعتباره طريقاً شرعيّاً للإستنباط الفقهی، لأنّ الاجتهاد عمل استدلالیّ وأنّ أیّ استدلال يتمّ بواسطهِ العقل، لكن العقل، فی هذا التّعريف، ليس له استقلاليّه وإنّما يستند إلى المصادر الدّينيّه ويستفاد فی طول المصادر الدّينيّه من العقل الضّروری والإجماع الكاشف (على افتراض فعليه الكشف).

العبور من مفهوم طبيعه الدّين وطبيعه العقل إلى العلم الدّينی

إن المقصود من طبيعه الدّين، الماهيّه المحضه للدّين بشكلّ مستقلّ عن الآراء ومستقلّ عن نظام الأسباب والمسبّبات. فهذه الماهيّه من حيث نفس الأمر، مقرّره لتمام الشّرع من قِبل الله

الّذی أبلغها إلی النّبیّ صلی الله علیه و آله فی مقام التّأسیس وإلی الوصیّ علیه السلام فی مقام الإبقاء.

ویکون وعاء هـذه التمامیّه المبلَّغه، کتاب الله وقول وفعل وتقریر المعصوم علیه السـلام . هاتین المرتبتین للتمامیّه، تکونان بذاتهما ذات الدّین الّذی تُقارن الإدراکات والآراء والاجتهادات به.

أمّا ماهیّه الدّین من حیث العقل العمومیّ (من حیث طبیعه العقل بشـکلٍ محض) فقد تقدّم شـرحها فیما مضـیّ. تبقی ملاحظه فی هذا المجال، وهی: أنّ طبیعه الدّین فی العقل العمومی والضّروری المحض، تلک الماهیّه الّتی یکون تصوّرها وتصدیقها موجوداً فی ذاته فیتمّ تصـدیقها من قبله بشـکل ذاتیّ، فیحترمها دون أیّ شـرط وحـدّ لها فی جمیع المراتب وعلی أیُّ فرضٍ وحالٍ ویقف أمامهـا طائعـاً بصوره غیر مشـروطه وغیر محـدوده وهو یرجّحها بالضـروره علی أیُّ شـیءٍ آخر. ولأنّ مثل هـذه الحیثیّه الـذاتیّه لا تتصوّر فی الممکنات، إذن فرأی الله وحده هو الّذی یکون مقوّماً للحیثیّه الذاتیّه دون شرط وحدّ ویکون محترماً وموردا للتّصدیق والفداء لأنّه واجب الوجود بالذّات وواجب الوجود من جمیع الجهات.

فبالإیضاح الّـذی تمّ إنجازه حتّی الآن حول کلّ من الـدّین والعقل فی مرتبه طبیعه الماهیّه، تکون قـد تمهّـدت الأرضـیّه للانتقال إلی نوعیّه ومقـدار معرفتنا بالـدّین والعقل. ومقصودنا من المعرفه، لیست تلک المعرفه الضّـروریّه الّتی تتعلّق بالدّین والعقل والّتی مضـی شرحها قبل عدّه سطور فی القسم الأوّل من هذا البحث والّتی کان حاصلها حدیثین مختصرین فی بیان المقصود من العقل والـدّین فی مرتبه طبیعه کـلّ منهما، وإنّما المقصود منها؛ المعرفه الاجتهادیّه الّتی هی العنصـر المقوّم للعلم الـدّینی حسب الشّـرح الآتی.

الاجتهاد من حیث أنّه مقوّم للعلم الدّینی

لأجل شرح ارتباط العلم الدّینی بالاجتهاد، لا مناص من التّطرّق إلی إیضاح معنی کلّ منهما.

توضیح الاجتهاد بما هو مقوّم للعلم الدّینی:

مع الأخذ بنظر الاعتبار التّعاریف الّتی توصّل إلیها باحثو أصول الفقه بخصوص الاجتهاد منذ زمن بعید وحتّی الآن ومع ذکر تتمّه تُستخرج من التّعریف الأخیر لأصول الفقه بشـکل خاصّ ومن تعریف أصول الاجتهاد بشـکل عام، یمکن تعریف الاجتهاد علی نحو شامل (الّذی

یشمل الاجتهاد فی علم الفقه وکذلک الاجتهاد فی باقی العلوم من حیث إمکانیّه الإستنباط من النّصوص الدّینیّه) بهذه الصوره: الاجتهاد الشّامل، عباره عن «استخراج المفاهیم، القضایا، الأصول، القوانین والمقرّرات والأحکام من النّصوص الدّینیّه علی ضوء المبانی والقواعد المستحصله من تلک النّصوص وعلی ضوء العناصر والضوابط المستنتجه من العقل الضروریّ فی مرحلیته النّظریّه والأخلاقیّه، وکذلک بحسب المستکشفات الأخری الّتی أُمضیت أو قُرّرت و ثُبتت فی الشّرع».

لکن نظراً للقانون العامّ الّذی یضع الاجتهاد ضمن جهاز تحت ضابطه جامعه، والّذی یقول: إنّ نتیجه الاجتهاد فی المجالات المذکوره، عباره عن النّظریّه الاجتهادیّه الّتی یمکن تطابقها مع الواقع (لیست ضروریه التّطابق) وإلّا لم تکن هناک نظریّه اجتهادیّه. إذن فإضافهً إلی محدودیّتها وتدریجیّتها الناشئه من النّظام الاکتسابی للعلم، تکون فی معرض عدم المطابقه للواقع، مع أنّ الأدلّه الاجتهادیّه تؤیّد أو تقوّی مطابقتها للواقع فعلیّاً، لکن ینتفی تأیید وتقویّه الأدلّه السّابقه عند أیّ تغیر للاجتهاد الحاصل.

کان هذا تعریفاً للاجتهاد بشکل یعطی نتیجه لمعرفتنا عن طریق الإستنباط من النّصوص الدّینیّه. وبعباره أخری، إنّ التّعریف المذکور للاجتهاد، هو نتیجه للمطالعه والبحث فی طریق الإستنباط. ومن خلال هذه المطالعه والبحث، نصل إلی العنصر الأساسی للإستنباط الّذی یکون اجتهاداً.

الاجتهاد بمعناه العام، ویشخّص کیفیّه ومقدار ومسبّبات الإستنباط. وهذا المعنی العام للاجتهاد، یشمل الاجتهاد فی علم الفقه وأیضاً الاجتهاد فی باقی العلوم، إلی الحدّ الّذی یمکن فیه إستنباط تلک العلوم بواسطهِ الاجتهاد فی النّصوص الدّینیّه.

والاجتهاد بالمعنی المذکور یشمل کذلک الاجتهاد طبقاً للمسلک الأصولی، وأیضاً الاجتهاد طبقاً للمسلک الأخباری؛ لأنّ المسلک الأخباری کالمسلک الأصولی؛ فی تحقّق إمکانیّه الوصول إلی المقرّرات والأحکام الفقهیه عن طریق الإستنباط. والفرق بین المسلکین یتمثّل فی شروط وحدود أدلّه الإستنباط، وعلی الخصوص فی مسأله الإستنباط عن الطّریق العقلیّ، الّتی لا یجوّزها المسلک الأخباریّ ویستثنی منها مورداً واحداً فقط وهذا المورد هو ما یقتضیه العقل الفطریّ بشکله المحض.

مفهوم العلم الدّينى

من خلال الشّرح السّابق حول طبيعه العقل وماهيه الدّين بشكله المستقلّ عن الفرضيّات، وما بيناه من التّمايز فيما بين العقل العموميّ والعقل الخاصّ والشّرح الّذى أُنجز بخصوص المعنى العام للاجتهاد، نكون قد عبّدنا الطّريق لاكتشاف ماهيّه العلم الدّينى ومكانته. وعلى هذا الأساس، نقول فى بحث العلم الدّينى: إنّ العلم الدّينى على نوعين:

الأوّل: العلم الّذى يكون الدّين من جهه كونه ديناً، مسؤولاً عن تعليمه وتبيينه ومن ثمّ ترويجه وتطبيقه.

الثّانى: العلم الّذى يمكن استخراجه من النّصوص الدّينيّه، مع أنّ الدّين بشكل خاصّ من جهه كونه ديناً، لا يكون متكفّلاً بالعمليّات المذكوره من التّعليم حتّى التّطبيق. وتوضيح ذلك، أنّ ماهيّه الدّين، الّتى تضع النّظام الإمكانى العام فى دائره الدّين، تقوم أيضاً بشكل عامّ بتعليم العلوم الّتى هى غير مسؤوله عنها بشكل خاصّ كى ينسجم النّظام البشرىّ مع النّظام العالمى العام. فذلك العلم الّذى يقوم الدّين ببيانه بشكل خاص، هو العلم الدّينى الخاصّ، والعلم الّذى يقوم الدّين ببيانه بشكل أعمّ، هو العلم الدّينى العام. ويمكن شرح كلا نوعى العلم الدّينى المذكور بهذا الشّكل:

شرح العلم الدّينى الخاص

إنّ هذا القسم من العلم الّذى يكون الدّين من جهه كونه ديناً، مسؤولاً عن تبيينه ونشره وتطبيقه بشكل خاصّ، له مرتبتان:

المرتبه الأولى: العلم الدّينى العمومى: هذه المرتبه من العلم الدّينى، تُبرزعموم ماهيّه الدّين، وأيضاً عموم ماهيّه العقل. فالأصول والقوانين الضروريّه الّتى هى متحقّقه ذاتاً فى جميع الكائنات العاقله تدخل ضمن المرتبه الأولى للعلم الدّينى؛ كأصول المعرفه الربوبيّه وأمثال اللوازم الأوّليه لتلك الأصول الّتى تتمثّل فى النّبوّه والوصايه فى النّظام العامّ والّتى تتحقّق لجميع العقول بشكل يقبل التّعميم. وكذلك أمثال مصونيّه الأنبياء عليهم السلام و الأوصياء عليهم السلام من النّقص والجهل والخطأ. وأيضاً أمثال الاستدلالات العموميّه الّتى ترتبط بالإستنباطات القابله للتعميم على العقول كالأصول

والقوانين الأوّليه للعلم الدّينى فى مرتبته الأولى، والّتى تخضع للاجتهاد؛ لأنّها قد جاءت جميعاً من ماهيّه الدّين واستقرّت فى طبيعه العقل قبل مرحله الاجتهاد.

المرتبه الثّانيه، العلم الاجتهادى الخاصّ: وتكون هذه المرتبه من العلم منوطه بإعمال الاجتهاد حسب مبنى الأصول والقوانين والأدلّه ومآخذها.

وتنحصر مآخذ الاجتهاد، فى كتاب الله وسُنه النّبىّ صلى الله عليه و آله وأوصيائه عليهم السلام فى لغه الفقه وأصول فقه الإماميّه. وقيل فى شرح السُّنه: السُّنه، هى قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام . لكنّ الأدلّه الاجتهاديّه سمّيت وبشكل واسع فى تقريرات أصول الفقه بالأدلّه الأربعه الّتى هى عباره عن المصدرين الأساسيين الكتاب والسُّنه وعن العقل والإجماع اللذين يوضعان فى طول الكتاب والسُّنه، ومع أنّهما اعتبرا من الأدلّه، لكنّهما ليسا من المصادر. وقد بيّنا إلى حدّ ما الملاك فى عدم كون العقل والإجماع من المصادر. وكذلك بيّنا سببيّه وكيفيّه دليليّه العقل والإجماع وحدود وشروط دليليّتهما بإيجاز.

أمّا فى شرح العلم الدّينى الاجتهادى فنقول: إنّ هذه المرتبه من العلم، طُرحت فى مجال مسائل تستنبط نظريّات لموضوعات متعدّده من خلال مراجعه الأدلّه الأربعه، لكن من حيث أنّ إمكانياتنا وقدراتنا فى مجال الاستفاده الاجتهاديّه من الأدلّه محدوده ومشروطه ومشموله بقانون إمكان الخطأ، وأنّ جهاز معرفتنا محدود بحدود قوى إدراكنا، فمع أنّه متّصل بالعقل العمومى، لكنّه لا يمكنه تحرير نفسه من إطارات قواه الإدراكيه، باعتبار أنّ جهاز معرفتنا اكتشافىّ وله قابليه الكشف عن الواقع. لذا فجهاز معرفتنا بمثابه إنسان محدود ومشروط وتدريجى التّكامل، له شروط وحدود تترافق مع الشّروط والحدود الّتى تتلازم معه فى الاستفاده من المصادر الدّينيّه، فتكون النّتيجه أنّ النّظريّات الاجتهاديّه مع كونها اكتشافيّه ولها إمكانيّه الحجيّه أو المنجزيّه، لكنّها لا تحتلّ المرتبه الأولى كالتقريرات وتثبيتات العلم الدّينى العمومى ومن هنا فهى ليست ضروريّه وعموميّه ومن الممكن أن تُطرح جانباً عن طريق اجتهاد آخر من قبل المجتهد نفسه أو مجتهد آخر، ويتغيّر بذلك الاجتهاد. وعلى هذا الأساس، فالعلم الدّينى الاجتهادىّ إضافه إلى كونه ممكناً يكون متحقّقاً فى الواقع وكذلك مشروطاً ومحدوداً وأيضاً مفتوحاً بوجه مستقبل العلم والإمكانات والنّظريّات الاجتهاديّه الأخرى. وهذا فى الحقيقه هو نفسه حديث كبار علماء الاجتهاد والفقاهه من الإماميّه على مدى قرون والمتمثّل بأنّ باب الاجتهاد مفتوح وغير مسدود وقد أصبح هذا المسار العلمىّ أساسيّاً فى زمن غيبه الحجّه المعصوم وذلك

من قبل النّبیّ صلی الله علیه و آله والأوصیاء علیهم السلام کی تقوم الکائنات العاقله بإستنباط أحکام أحداث الأزمنه المتوالیه حسب القدرات والإمکانات الخاصّه والعامّه من المصادر والأدلّه، من خلال الاجتهاد.

مقوّمات العلم الاجتهادی الخاص

وهی عباره عن:

۱. المصادر المزدوجه من کتاب الله وسُنه المعصوم، الّتی تعتبر مرجعاً أساسیّاً ومعیاراً عاماً لهذا العلم الدّینی. ویأتی العقل والإجماع بالمعنی الّذی تقدّم شرحه، فی طول هذین المصدرین، وبمثابه کواشف مشروطه ومحدوده فی الممارسه الاجتهادیّه.

۲. العناصر والقوانین الآلیّه من جهه أنّها تحقّق أصول الاجتهاد العامّه فتکون بمثابه منطق الاجتهاد. وعلی هذا الأساس، یکون علم أصول الفقه بمثابه المنطق للفقه. فکما أنّ المنطق یفسّر القوانین الآلیّه المستقرّه فی العقل العمومیّ لأجل التأمّل والتقییم، فکذلک علم أصول الفقه فی تعیین العناصر والقوانین الآلیّه والقابله للتعمیم لتحدید أساس وضابطه الإستنباط الفقهی.

ولکن لأنّ الاجتهاد بالمعنی العام یسری فی جمیع العلوم الّتی یعلّمها الدّین من جهه کونه دیناً، فکما لدینا علم أصول لعلم الفقه، فنحو ذلک لدینا أیضاً علم أصول بالنّسبه للعلوم الأخری المستحصله من النّصوص الدّینیّه. ولأجل أنّ علم أصول باقی العلوم الدّینیّه تعود معرفته إلی علم أصول الفقه بعنوانه الخاصّ، فهم یذکرونه تحت عنوان أصول الاجتهاد العام. إذن فأصول الفقه أو أصول الاجتهاد فی الفقه، تکون کاشفه للعناصر والقوانین الآلیّه الإستنباطیّه للفقه وأصول الاجتهاد العام وکاشفه للعناصر والقوانین الآلیّه والإستنباطیّه للعلوم الدّینیّه الأخری.

العلوم الاجتهادیّه الخاصّه

إنّ التّعریف الّذی عرضناه للعلم الاجتهادی الخاص، ینطبق علی أیّ علم تتوفّر فیه عناصر ذلک التّعریف ومقوّماته المذکوره. وهنا نأتی علی بیان منظومه هذه العلوم بإیجاز، دون الحاجه إلی تثبیت جمیع علوم منظومه العلم الدّینی الخاصّ علی أساس ملاکاتها فی جدول.

منظومه العلوم الدّينيّه الاجتهاديّه

١. العلم الإلـهى بمعنـاه الأخصّ، الّـذى هو عباره عن العلم الإلهى المسـتنبط والقابل للإسـتنباط بالأسـلوب الاجتهادى الفقهى من الأدلّه الأربعه المتمثّله بالكتاب والسُّنه والعقل والإجماع حسب التّفصـيل المتقدّم وعلى الخصوص فى إحلال العقل والإجماع فى طول الكتاب والسُّنه فى جميع النّظريّات الاجتهاديّه.

ومن مشـتقات العلم الإلـهى الأـخصّ، معرفه النّبوّه والوصـايه ومعرفه المعاد ولكن بما أنّ العـدل من صـفات واجب الوجوب فهو يُدرج فى مبحث الصّفات الإلهيّه.

٢. الكلام الإسلامى الخاص الّذى هو عباره عن الكلام المستنبط والقابل للإستنباط بالطّريقه الاجتهاديّه الفقهيّه من الأدلّه الأربعه.

٣. الفلسـفه الإسلاميّه بالمعنى الأخصّ، الّتى هى عباره عن العلم المستنبط لما بعد الطّبيعه والقابل للإستنباط بالأسلوب الاجتهادىّ المعهود فى علم الفقه من الأدلّه الأربعه.

۴. علم التّفسـير الّـذى هو عبـاره عن النّظام الاجتهادى المسـتنبط والقابل للإسـتنباط من الأدلّه الأربعه لتفسـير النّصوص الـدّينيّه (كتاب الله والأحاديث المرويّه عن رسول الله والأئمّه الأطهار). فهـذا العلم يعـدّ كاشـفاً لعناصـر وقوانين وأساليب إسـتنباط المعانى الممكنه والمقصوده من النّصوص الدّينيه.

۵. علم الفقه الّذى هو الأنموذج الأوضح للعلم الدّينى الاجتهادىّ. لأجل ذلك ذكرناه عند البدء بتحديد الأسلوب الاجتهادىّ فى العلوم الدّينيّه باعتباره أسلوباً اجتهاديّاً معهوداً فى علم الفقه.

۶. علم أصول الفقه الّذى هو عباره عن المنظومه الآليّه والقابله لتعميم الإسـتنباط الفقهى. بشـرط إسـتنباطها من الأدلّه الأربعه كما هو فى العلوم الاجتهاديّه الأخرى، دون أن تؤدّى إلى الدّور أو التسلسل.

وبعـد هـذا العرض للعلوم الـدّينيّه الخـاصّه طبقاً لمنظومتها والتمييز لمراتبها العموميّه عن المراتب الاجتهاديّه، حسب المعايير الّتى بُيّنت، تصل النوبه إلى إيضاح العلم الدّينى بالمعنى الأعمّ:

العلم الدّينى بالمعنى الأعمّ

ترجع أعمّيـه هـذا النّوع مـن العلـم الـدّينى إلى جهه أنّ مـاهيّه الـدّين ليست مسؤوله عن تعليمه وترويجه بتطـبيقه بصـوره ذاتيّه ومخصوصه، بل إنّ ماهيّه الدّين من حيث أنّها متقوّمه بمبدأ

الوجود، تكون بمستوى النّظام الإمكانى الأفضل الّذى هو أيضاً متقوّم بمبدأ الوجود، بالتقوّم الفقرىّ الوجودىّ وكذلك بالتقوّم الماهوى. ومن هنا، فإنّ هذه الماهيّه الّتى هى السنخ التامّ والتّمام للدين تكون متكفّله إضافه إلى تبيّن الأسّس والأصول والقوانين الدّينيّه ومن ثمّ تبيين الأوامر والمقرّرات والماهيّات والقواعد الدّينيّه؛ بتبيين ماهيّات وقوانين النّظام الإمكانى الأفضل لأجل توجيه وتطوير الكائنات العاقله.

إنّ الفرق فيما بين المجالين المذكورين بالنّسبه للعلم الدّينى هو أنّه:

فى المجال الأوّل، يقوم الدّين وطبقاً لاقتضاء ماهيّته المخصّصه ولأجل معرفه وتحقيق شؤونه ومراتبه، ببيان العلوم الدّينيّه بالمعنى الأخصّ وتطبيقها ولهذا؛ فإنّ العلوم الدّينيّه الخاصّه، تكون مبيّنه لأصول وقوانين ومقوّمات الدّين ذاته.

أمّا فى المجال الثّانى، فإنّ الدّين ولأجل سوق الكائنات العاقله إلى مراتب نفس الأمر وتقريبها من العنايه الإلهيّه الجامعه والشّامله وتنسيق نظام الكائنات الفردىّ مع النّظام الإمكانى الجمعىّ الأفضل، فهو يقوم بتعليم العلوم وتطبيقها.

بيان إمكان العلم الدّينى العامّ

إنّ العلم مهما كان فهو من حيث أنّه علم، له تركيبه من النّظم، الرّوابط، العناصر، الأسّس، المقدّمات، الاستدلالات والتقييمات والمسائل ومن ثمّ حلول وإستنباطات واكتشافات. والكائنات العاقله الّتى تقوم بالكشف عن العلوم واستلامها وحملها وتبليغها، لا توجِد بذاتها العلوم الاكتسابيّه وهى تدرك بالإدراك العام عدم الوجود الذّاتى هذا للعلوم وكذا بالتّجربه العامّه، وهى إضافه إلى ذلك تقيم البرهان العام على العدم الذّاتى هذا.

ويختصّ وجود العلم المحض فى النّظام الإمكانى الأفضل بالأشخاص المعصومين المنصّبين من قِبل الله لتوجيه الكائنات ومن هنا تتميّز علومهم بكونها لدنيّه.

وهنا نقول: إنّ الكائنات العاقله تستطيع تحصيل العلوم من طريقين على نحو مانعه الخلو: ويعود الطّريق الأوّل إلى النّظام الدّاخلى لهذه الكائنات الّذى هو ذاته الاكتشاف عن طريقا لاستدلال أو التّجربه أو التّركيب بين الاستدلال والتّجربه.

الطّريق الآخر ينفتح على النّظام العام للممكنات. الأشخاص المعايير فى مؤسّسه ذلك النّظام العامّ والمنصوبين من قِبل الله. وقد أطلق فلاسفه علم ما بعد الطّبيعه والإلهيات الخاصّه

بما بعد الطّبيعه، على هؤلاء الّذين يكون وجودهم وجوداً تامّاً؛ العقول الأولى والعقول الفعّاله. ويتصدّر تلك العقول العقل الأوّل والعقل العامّ. وهؤلاء الأشخاص يصطلح عليهم فى الدّين، فى قسم ما بعد الطّبيعه وفى الإلهيّات الخاصّه بالمعصومين عليهم السلام المعايير فى نظام الوجود الممكن ويذكرون تحت عنوانين: الأوّل عنوان الأنبياء والآخر عنوان الأئمّه. ويتصدّرهم الموجودات الجامعه والخاتمه وهم الأربعه عشر معصوماً عليهم السلام .

فأشخاص النّظام العامّ المنَصّبين من قِبل الله، لديهم علم كتاب الله وأيضاً العلم اللدنّى. وعلى الخصوص فى المرحله الخاتمه الّتى أُعطى منها علم كتاب الله والعلم اللدنّى والكمالات اللدنيّه إلى المعصومين الأربعه عشر عليهم السلام الّذين تصدّروا النّظام الأفضل من قِبل الله فى مرحله سابقه.

والآن وبعد الإيضاح المذكور حول طريقى استلام العلوم، يكون قد تحقّق البرهان على إمكان العلم الدّينى العامّ. والمقصود من هذا النّوع من العلم الدّينى، ذلك العلم الّذى مع كونه لا يبيّن ماهيّه الدّين ولا تتخصّص ماهيّه الدّين فى المقابل لأجل بيانه، لكنّ الدّين يبيّن ذلك النّوع من العلم لأجل إكمال هدايه وبناء أنظمه جزئيّه منسجمه مع عموم نظام الوجود الإمكانىّ ويشير ذلك النّوع من العلم، إلى الشّؤون التكوينيّه للدين إضافه إلى الشّؤون التشريعيّه.

برهان حول إمكان العلم الدّينى

يمكن شرح تركيبه هذا البرهان بهذا الشّكل: تتمثّل وظيفه الدّين بتوجيه الكائنات نحو الله. وهذا التّوجيه - سواء كان بمعنى الدّلاله على الطّريق أو بمعنى سوق الكائنات فى الطّريق - يكون بمستوى وبكفاءه تطوّر معرفه الوجود فى نظام الكائنات.

إذن فيلزم أن يتّصف أدلّاء الدّين المعصومين من قِبل الله، بكمالات تكافىء مستوى النّظام الإمكانىّ العامّ. بل وحسب مقتضى القانون الكمالىّ الجمعى، من اللازم أن تتصدّر كمالاتهم مرتبه كمال النّظام الأفضل. ويلزم طبقاً لهذا البرهان أن يكون كتاب الله جامعاً لمراتب العلم والكمال والهدايه. وعلى الخصوص القرآن الّذى يعدّ خاتماً للكتب السّماويّه. فهذه الجامعيّه تتّصف بصفه الخاتميّه.

إذن فقد تبيّن حتّى الآن أنّ القوى القسريّه للأزمنه والأمكنه لم تمنع من عرض العلم على الكائنات فى جميع شؤونه وبمختلف أشخاصه. لكن ما منعته القوى القسريّه، لم يعطّل

نهائیاً، وإنّما عُبّ ءَ وكُنّز فی النّصوص الـدّینیّه بشـكل إجمالی وقد أرجئت تلك الأقسام الّتی تحتاج إلی التّفصـیل ولم تصل إلی مرحله البسط والشّرح ومن ثمّ التطبیق بسبب القواسر؛ إلی مرحله ما بعد الغیبه الكبری بأمر الله.

أسلوب استخراج العلم الدّینی العامّ من الدّین

إنّ الشّـكل الّـذی بیّـن به المجتهـدین أسـلوب الاجتهـاد، ذو طریقه مضـطرده فی مختلـف المجالاـت والمیـادین. مـع أنّ التّمـایز والاختلاف بحسب الآراء المختلفه یقتصر علی بعض ممیّزات وخصائص الأدلّه المستند إلیها لرأی ما بالنّسبه لرأی الآخر.

وقد قمت بشرح تفصیلی للأسلوب العامّ للاجتهاد والآراء الّتی تدور حوله فی مقاله بعنوان النّظریّه الاكتشافیّه للاجتهاد.

ویمكن أن یكون ما جاء فی بیان تلك النّظریّه كافیاً فی مجال بیان أسـلوب اسـتخراج العلم الـدّینی العامّ. ولهـذا یمكن إیجاز ما نتج عن بیان تلك النّظریّه:

یلزم طی مراحل لاستخراج العلوم من الدّین فی میادین العلم المختلفه:

المرحله الأولی: تشخیص مسائل العلم المقصود كی یمكن إعطاء مفهوم خاصّ لها وطرح الأسئله حولها.

المرحله الثّانیه: إعاده قراءه النّصوص والمصادر الدّینیّه الّتی یوجد فیها المفهوم المقصود للمسائل أو القابله للاكتشاف منها.

المرحله الثّالثه: البحث فی كتب وأسانیـد الأحادیث بحسب مبانی القـدماء وكذلك بحسب مبانی المتأخّرین وكذا بحسب الجمع بین المبنین المذكورین فی نظریّه أخری.

المرحله الرّابعه: البحث فی أنواع الاكتشافـات الممكنه من النّصوص الـدّینیّه. وتشـمل هـذه المرحله، جمیع میادین شـرح وتفسـیر النصّ وثمّ تخریج وتنقیح وتحقیق الملاكات المدرجه فی النصّ علی اختلاف الآراء فیها.

المرحله الخامسه: وضع ما استُخرج أو ما یقبل الاستخراج من مجموعه ما من النّصوص إلی جانب ما استُخرج أو یقبل الاستخراج من مجموعه أخری من النّصوص لأجل مقارنه ما استُخرج من كلّ مجموعه مع بعضه البعض.

المرحله السّادسه: تقییم كلّ مجموعه مع المجموعه الأخری.

المرحله السّابعه: تقييم جميع ما استُخرج مع المداليل الثّابته لكتاب الله ومع المداليل الثّابته للنصوص المتحقّقه الصدور من المعصومين عليهم السلام . ويعرض فى هذه المرحله جميع ما استُخرج على كتاب الله والنّصوص المتحقّقه الصدور عن المعصومين عليهم السلام . ومثلما قُرّر فى الاجتهاد الفقهىّ أيضاً فإنّ هذه المرحله هى المرحله المبنائيه للعبور إلى الإستنباط الفقهىّ.

وبالطّبع فإنّ عرض الأدلّه الخاصّه والاستخراجات الخاصّه على كتاب الله والنّصوص المتحقّقه الصدور عن المعصوم عليهم السلام يتمّ فى ميدانين: أحدهما ميدان تعارض الأدلّه الخاصّه، والآخر ميدان إعاده قراءه وتثبيت المداليل المتحقّقه الصدور من الدّين.

المرحله الثّامنه: تحرير جهاز المعرفه بشكل يجعله رقيباً على تأثير القسم الاكتسابىّ منه. وهذا القسم، هو نفسه الجهاز المركّب من العقل الخاص والحسّ الخاصّ الّذى يستلم العلم البشرىّ النّتائج منه. لأنّ تأثيرات جهاز المعرّفه الخاصّ لا تدع جهاز المعرفه العامّ أن يمارس الاكتشاف. وهذا التنحيه لجهاز المعرّفه العام عن تأثيرات جهاز المعرفه الاكتسابىّ مطلوبه فى ميادين علمنا البشرىّ أيضاً.

فلإجراء اختبار ما أو تفسير تجربه أجريت كما فى الفيزياء الّتى يعدّ القسم الأساسى منها تجريباً (بمعنى تركّبه من جانبين عقلىّ وحسّى) يجب المرور عبر بعض النّظريّات وإن سبق وتمّ ذلك فى مقطع منه. فعلى سبيل المثال، إذا ما أردنا اختبار انفصال إرسال الطّاقه عن استلامها، لا يمكن اجتناب نظريه عدم انفصال تيار الطّاقه فى هذا المقطع وإلّا فسوف يبتلع ويسقط عن العمل أىّ اختبار بواسطه نظريه عدم انفصال الطّاقه. أو إذا أردنا التّعرّض لنقد قانون الميكانيك الأوّل لنيوتن الّذى يُدعى قانون الحركه الأوّل (قانون الاستمراريّه)، أن لا نأخذ النّظريّه الدّاعمه له بنظر الاعتبار، فإنّ تلك النّظريّه الّتى (ترى أنّ حاله الحركه الرتيبه بمثابه سكون لحاله حركيه) لا تثمر عمّا يحلّ لنا الإشكالات الوارده على قانون الحركه الأوّل. وبالطّبع فإنّه على فرض أنّ وقوع التّجربه أو تفسير التّجربه يكون فى امتداد النّظريّات المفروضه أو متوقّف عليها، لا يمكن التجاوز عن تلك النّظريّات.

ونستنتج ممّا قلناه أنّه ينبغى أن تؤخذ المرحله الثّامنه فى استخراج ومن ثمّ إستنباط العلوم من النّصوص الدّينيّه كى لا يتوقّف أو يتحوّر العمل الإستنباطى بواسطه الأراء البشريّه الخاصّه، وأيضاً فى الاستدلال العقلىّ أو الاستدلال العقلىّ التّجربىّ كى لا تقوم النّظريّات السّابقه بغلق الطّريق على النّظريّات المستقبليّه أو تفسيرها بشكل تعود فيه إلى النّظريّات السّابقه ذاتها.

وفی توضیح أکثر نقول: المقصود من المرحله الثّامنه، قیام الاستدلالات علی المعاییر العمومیّه والاکتشافیّه وتقریبها من المستوی المعیاریّ.

وعلی الخصوص المقصود الّذی یجعل الاستدلال منسجماً فی جمیع المجالات. مع أنّ العناصر والمآخذ وطرق توجیهها تبقی مختلفه. دون أن یضرّ عدم الانسجام فی هذه الأمور علی انسجام ترکیبه الاستدلال.

نظریه امتناع تجرید الحسیّات عن الأمور العقلیّه

ولشرح نظریه العلم الدّینی بشکل أوسع وعلی الخصوص العلم الدّینی العام الّذی یکشف عن اهتمام الدّین بالتّکامل التّکوینی للکائنات العاقله، علی طریق انسجامها مع النّظام العام، نلحقها بثلاث تتمّات :

التتمّه الأولی، ترتبط بإمکان تجرید الاستدلال أو المسأله والشّیء مورد البحث عن النّظریّات، والتتمّه الثّانیه، ترتبط بخواصِ العلومِ الّتی یعلّمها الدّین لتکامل الإنسان تکوینیاً والموجودات الأخری المشابهه له ویوفّر تمایزها عن سنخ العلوم بواسطه الاستدلال أو التّجربه.

التتمّه الأولی: التّجرید عن النّظریّه

اشاره

کان إمکان القیام بالتّجربه الحسیّه من دون نظریّه من المفروغ منه فی المرحله التّجریبّه للفلسفه الغربیّه. وقد استقوی هذا الفرض فی مرحله نشوء الاتّجاه الحسّی (الفلسفه الوضعیّه) لکن عُلم بعد ذلک استحاله مثل هذه التّجربه. وکان کارل بوبر من ضمن نقّاد النزعه الحسیّه فی الفلسفه الغربیّه والّذی بیّن کون جمیع الإدراکات الحسیّه تنظیراً.

وقد تقرّر فی انطلاقه الفلسفه الإسلامیّه بمفهومها العام أنّ التّجربه عمل ترکیبی من عمل العقل وعمل الحسّ. وقرّر فیها کذلک أنّ نطاق الحسّ ونطاق الشهود یدخلان فی مجال التصوّر والتّصدیق وإضافه علی هذا، انفصال العلم الحضوریّ عن العلم الحصولیّ دون أن یتعرّض انتساب کلّ مجال إلی الآخر إلی صدمه. وقد تم بیان رأی هذا الکاتب حول تقییم جهاز العقل وتدوین قسم منه، ویقول فی مسأله التجرید عن النّظریّه:

إنّ أیّ قضیّه حسیّه أصیله، غیر ممکنه ولهذا، فإنّ أیّ موضوع حسّی أصیل وأیّ محمول حسّی أصیل فی القضیّه، لا یمکن أن یتحقّق. والشّیء الّذی یتحقّق باعتباره موضوعاً أو محمولاً فی القضیّه یدلّل علی أنّ له جانباً عقلیّاً وأنّه قد خرج عن الوضع الحسّی الأصیل.

حلّ مسأله التجريد عن النّظريّه

فبدل السؤال عن إمكانيّه أو عدم إمكانيه تجريد الأمور عن النّظريّه طبقاً لهذا الرّأى، يأتى السؤال: عن إمكانيّه أو عدم إمكانيه تجريد المعطيات الحسيّه الواقعه فى معرض القضيّه عن العناصر والصّلات والوجوه العقليّه.

إن الجواب الّذى استنتجته من انتقاد جهاز العقل والّذى من الممكن أن يكون تتمّه لنظريّه الفلاسفه الإسلاميّين فى المراحل الإسلاميّه العشر وحتّى الآن، أشير إليه فى هذاالتقرير:

إنّ تجريد الشّىء محلّ السؤال من القضيّه، ليس ممكناً وتجريد القضيّه وإن كانت حسّيه من العناصر والصور والعلامات العقليّه هو أيضاً غير ممكن. لكنّ تجريد الشّىء محلّ السؤال وتجريد استدلال أمر نظريّه اكتسابيّه من تلك النّظريّات الاكتسابيّه الّتى لا تكون مبنى للأمور المذكوره، يكون ممكناً.

وبالطّبع فإنّ النّسبه فيما بين الإمكان والوقوع، هى نسبه العموم والخصوص المطلق من جانب ونسبه العموم والخصوص غير المطلق من جانب آخر. و لأجل تحقيق إمكان التجريد يجب طىّ عمليّات شاقّه. فإذا كان هناك رأى يقول:

إنّ التجريد عن النّظريّات غير ممكن وأنّ الذهن على الدوام يلج الأمور من خلال النّظريّات، وإن كانت الأمور من النّوع الحسّى.

فالمقصود من ذلك هو: أنّ الذهن أو جهاز المعرفه لا يمكنه أن يقوم بالكشف العلمىّ متحرّراً من النّظريّات الاكتسابيّه.

ويرد على هذا الإشكال التالى: مع أنّ جهازالمعرفه يحمل معه الكثير من النّظريّات الاكتسابيّه، لكنّه من جهه أنّه جهاز اكتشافىّ، يستطيع العبور من جدار النّظريّات طبقاً لمقتضى الاستدلال ويصل إلى نتائج تتصادم والنّظريّات أو على الأقل لا تأخذها بنظر الاعتبار. وإذا كان مقصوده غير هذا، ففى حاله قصده المفاهيم والأصول وآراء العقل العمومىّ، يمكن أن يكون صحيحاً وإذا كان مقصوده النّظريّات الأساسيّه فى مجالٍ ما، فيمكن القول: إنّ تجريد المجال محلّ الاستدلال عن النّظريّات الأساسيّه، ليس ممكناً.

القضايا العموميّه والأساس والموجّهه

وفی کلّ الأحوال، لا یخلو جهاز المعرفه فی تعامله مع متعلّقات المعرفه والعلم؛ من القضایا. فهذه القضایا الّتی تشمل حتّی المحسوسات، تکون علی ثلاثه أنواع:

الأوّل: قضایا جهاز المعرفه العمومیّ الّذی شُحن بالعقل النّظریّ، العقل العلمی والأخلاقیّ والعقل الحسیّ وکذلک العقل الوجودی.

الثّانی: القضایا الأساس لمتعلّقات البحث والتقییم والاستدلال.

الثّالث: القضایا الموجّهه الّتی توضّح متعلّقات المعرفه. سواء وضّحت هذه القضایا المتعلّقات بشکل افتراضی أو بشکل تحقیقی. أمثال هذه القضیّه الّتی تقول: الجسم هو ذلک الشّیء الّذی یمکن عرضه فی قسم من الإمکان أو من الممکن تعقّبه علی الأقل. أو هذه القضیّه الّتی تقول: الزّمان هو ذلک الشّیء الّذی یمکن قیاس الحرکه من خلاله أو تشخیص مقدار لبث الشّیء فی محلّ ما بواسطته. وکذلک أمثال القضیّه الّتی تشرح جوهر الفرد (الجزء الّذی لا یتجزّأ) علی نحو فرضیّ بهذا الشّکل: إنّ جوهر الفرد هو ذلک الشّیء الّذی یکون ساکناً أو متحرکاً فی نقطه من الفضاء (المکان)، لکن لا یمکن نسبه أیّ عموم طولیّ أو عرضیّ أو عمقیّ إلیه (لیس له أیّ حجم، لا طول، لا عرض، لا عمق).

فلا یمکن تجرید الأشیاء من القضایا الدّاله، لأنّ حذف تلک القضایا، یعدم إمکانیّه أیّ تصوّر لها.

التتمّه الثّانیه: خصائص العلم الدّینی

(العلم المستنبط أو القابل للإستنباط من النّصوص الدّینیّه) إذا استُخرج علم کالمیکانیک أو عموم الفیزیاء أو الکیمیاء أو الأحیاء من المصادر الدّینیّه، وثمّ وصل إلی مرحله الإستنباط، فإنّ هذا العلم مع کونه من حیث الترکیبه ینسجم مع العلوم المذکوره (لأنّ المفروض هو أنّ ذلک العلم بما له من ترکیبه، نحصل علیه فی مرحله من الاستدلال والتّجربه، ونوصله بنفسه فی مرحله أخری، إلی مرحله الإستنباط من النّصوص الدّینیه)، لکن خصیصه وعمل وعلاقه العلم النّاتج عن الدّین، یتفاوت وما للعلم العادی؛ لأنّ العلم العادی یکون تابعاً فقط للنتیجه المحرزه فی منطقه مطالبه، لکنّ هذا العلم نفسه عندما یتّخذ وصفاً دینیّاً، فإضافه إلی إحرازه نتائج علمیّه یکون فی صدد تکامل الإنسان

وتحسين موقعه فی الانسجام مع النّظام الأحسن ووضعه فی طریق السیر التکاملیّ للاتّصال بالعنایه الإلهیّه الخاصّه.

ولتوضیح انطباقه علی المورد المعیّن، نشیر إلی أنموذج لذلک:

تسعی البیولوجیا (علم الأحیاء) إلی معرفه شروطها، أقسامها، ارتباطاتها، إمکاناتها، نظمها، مساراتها، خصائصها وعلاماتها وعملیاتها فی سبیل معرفتها وتوضیحها فی داخل النّظریّات. فهذا الرأی لا یرتبط بالمسأله الأساسیّه للإنسان الّذی یستحقّ الوصول إلی السعاده بواسطه القانون الأخلاقیّ والأمر الإلهی، وتکون نتائج النّظریّات الحیاتیّه من حیث معرفه الإنسان غیر ملحوظه فیه، ولکنّ علم الأحیاء المعلَّم من طریق دینیّ ملحوظ فیه سواء ما یساعد علی معرفه الحیاه، أو ما یوجب حیاه أمثل وأجدر. ویمدّ الکائنات العاقله لمعرفه الوجود ومبدأ الوجود.

لذا جاء فی توحید المفضّل الّذی هو من الإملاءات المرویّه والمدوّنه للإمام الصادق علیه السلام أنّ المصدر الربوبیّ فی منظومه الخلق، یکون معروفاً فی جمیع أقسام معرفه العالم ومعرفه الإنسان ومن جملتها علم الأحیاء، ویکون ظهوره واضحاً من خلال تطبیقه علی نماذج معینه.

التتمّه الثّالثه: مراتب المعانی فی العلم الدّینی

إنّ أیّ علم لا یمکنه تجاوز حدود نظریّاته والوصول إلی معانی أبعد، إذا استُخرج بواسطه النّظام السّببیّ والمسبّبی الّذی هو طریق بشری، إلّا إذا أبطل نظریّاته الفعلیّه تلک أو حصرها فی قسم خاص أو مرحله خاصّه وأوجد نظریّات علمیّه أخری بدلها. وحتّی العلم السّببیّ والمسبّبی (العلم البشریّ) فإنّه لا یستطیع أن یتضمّن جمیع المعانی السّابقه للعلم ویحمل جمیع الثمار العلمیّه السّابقه.

وتکون هذه المحدودیّه للعلم السّببیّ والمسبّبی، تابعه لمحدودیّه الکائنات المحدوده وممکنه الخطأ. ومن هنا، فإنّ العلم فی أیّ مقطع منه ولأجل أن لا یکون بادئاً من الصفر، فلا خیار له سوی الاعتماد علی المقاطع السّابقه. ولکن من حیث أنّنا نعیش فی حیطه قانون المحدودیّه والتدریجیّه وإمکان الخطأ فلا نستطیع أن نمتلک جمیع المراتب الطّولیّه والعرضیّه والإحاطیه السّابقه فی العلوم الحالیّه وإنّما نستفید من

بعض ما سبق فی النّظریّات من خلال الحذوف، التشذیبات، الإسقاطات والضمائم وأمثالها کی لا یبتدأ أیّ مقطع من المقاطع من الصفر.

هذا بخصوص الماضی، أمّا بخصوص المستقبل، فإنّ علومنا تکون خالیه مباشره من مراتب المستقبل، إلّا بقدر الممهّدات والاستعدادات والعناصر الموجوده فیها للمستقبل.

ولأجل ذلک، فإنّ نظریّاتنا لیست جامعه وأنّ النّصوص الحامله لها لیس لها قابلیّه الاستخراجات المضمونه. لکنّ العلوم القابله للاستخراج من النّصوص الدّینیّه من حیث أنّها نصوص دینیّه، والّتی تکون حامله للعلم المحض (العلم اللدنّی)، هی علوم جامعه وتستطیع أن تکون جامعه لمراتب الماضی والمستقبل؛ وبالطّبع من جهه أنّها مستخرجه من النّصوص الدّینیّه؛ لأنّ الاستخراجات من النّصوص الدّینیّه تکون مضمونه.

فمع أنّنا محدودون وأنّ علومنا غیر مضمونه الانطباق مع الواقع، لکنّ النّظریّات المستخرجه من مصادر الدّین إذا وصلت إلی مرحله الإستنباط وطابقت فی هذه المرحله ذات الإستنباطات الّتی هی مضمون کتاب الله وکلام المعصوم علیه السلام ، ففی ذلک الوقت تکون نظریّات جامعه من حیث المطابقه وطبقاً لمراتب المطابقه والّتی ستتّسع بواسطه الاستخراجات والإستنباطات المستقبلیّه من المصادر بانطباقها علی نفس الأمر المذکور. وعلی هذا مع أنّ النّظریّات هی محصّله استخراجاتنا وإستنباطاتنا ومع أنّها من حیث الاستناد إلی جهازنا المعرفیّ تأتی فی ذیل القانون الرقیب علی أحکام معرفتنا، لکنّها من حیث الاستناد إلی النّصوص الدّینیّه (کتاب الله والأحادیث الصادره عن المعصومین علیهم السلام) الّتی تکون حامله لعلم المعصوم، تکون نظریّات جامعه فی صوره مطابقتها لمحتوی کتاب الله وکلام المعصوم علیهم السلام وتکون طلیقه من القانون الرقیب علی أحکام معرفتنا.

فتوجد إذن فی إستنباطاتنا من النّصوص الدّینیّه، عدّه حیثیات مقوّمه، تقوم بتقویم تلک الإستنباطات وتحدّد ماهیّه اجتهادها:

الأوّل: حیثیّه إمکان استخراجها من النّصوص الدّینیّه.

الثّانی: حیثیه إمکان إستنباطها من النّصوص وبالطّبع فإنّ الدلیل الأوّل یوفّر إمکان الدلیل الثّانی؛ لأنّ الإستنباط، هو المرحله النهائیّه للنظریه الاجتهادیّه. فالاستخراج یبین المعانی الممکنه فقط لکنّ المعانی المقصوده فی النصّ، تتّضح فی مرحله الإستنباط. والإستنباط؛ عباره عن استخراج المعانی المقصوده علی أساس تثبیت الأسانید وبحث المدلولات.

الثّالث: حيثيه مطابقه النّظريّات مع ذات الدّين الّذى هو محتوى كتاب الله وكلام المعصومين.

الرّابع: حيثيّه مراتب المطابقه ومقدار شمول النّظريّات المنتسبه إلى تلك المراتب. وبالطّبع فى حاله تحقّق الحيثيّات الثلاثه السّابقه.

الملاحظات

لقد تطرّق السّيد عابدى شاهرودى فى هذا المقال إلى بيان العلم الدّينى على أساس تقييم المعادلات فيما بين العلم والدّين، المعادلات الّتى ترتكز على قانون «تلازم العقل والشّرع».

وكان المقصود من العلم فى رأيه، أحد معنيين أو كلاهما: أحدهما، العلم العمومى الّذى تشترك فيه الطّبيعه الموجوده العاقله، والآخر العلم الاكتسابىّ الاستدلالىّ الّذى يأتى من خلال العلم العمومىّ والقواعد المنطقيّه الحاكمه عليه، سواء أمدّته التّجربه العامّه والتّجربه الخاصّه أم لا. والعلم الثّانى يمتيز بثلاث مميّزات ترافقه وهى كونه محدوداً وتدريجياً وعدم إمكان مطابقته للواقع. وعلى هذا الأساس يطرح «قانون إمكان العلم البشرىّ» بهذا الشّكل: إنّ العلم الاكتسابى وغير العمومى يكون غير بديهى وأنّ إمكان الخطأ وإمكان الصّدق من جهه رقابه العقل العمومى لا يتخلّى عنه.

والمقصود من «الدّين»؛ طبيعه الدّين الّذى يأتى من العقل العمومى وجهاز الأخلاق، بغض النّظر عن الآراء المختلفه فيه. وطبقاً لهذا المعنى، يكون الدّين عباره عن نظام أصول الإيمان وقوانين العمل فى منطقه الاختيار، ومن هنا فإنّ نظام الأصول والقوانين هذا يقرّره الله ويبلّغه الموجودات المختاره عن طريق نوّابه المعايير والمعصومين فى النّظام الأمثل.

فواقع الدّين فى عالم الإمكان له مرحلتان. المرحله الأولى مرحله نزول الدّين على النّبىّ صلى الله عليه و آله وإيداعه لدى الأوصياء عليهم السلام ؛ والمرحله الثّانيه، مرحله صدوره وإبلاغه من قِبلهم. وفى هذه المرحله تكتسب الأصول والأحكام والقوانين والماهيّات التشريعيّه فعليّتها بالنّسبه للموجودات المختاره؛ فعليه تُعيّن عليهم ضروره البحث عن هذه الأمور.

وبعد مرحله الإبلاغ ينتقل الدّين بالطّريقين العمومىّ والاكتسابىّ إلى جهاز الإدراك الإنسانىّ وأنّ أىّ اكتشاف للأحكام وإستنباط للقواعد والوظائف العمليّه مأخوذ فى المرحله الثّانيه من واقع الدّين وأنّ قانون ملازمه العقل والشّرع ملحوظ فى هذه المرحله.

ونظراً لما مرّ، فقد اتّضح بأنّ الدّين فى مرتبته المحضه، يعنى مرحله النزول والإبلاغ، منسجم ومترافق ومتلازم مع العلم فى المرتبه المحضه والبديهيّه تلك؛ لأنّ

العلم فی مرحله العقل البـدیهی والعمومی یقتصـر علی کشف وتصدیق القضایا البدیهیّه الصّدق وأنّ الدّین فی ذاته یقرّر ویشـرّع القضایا الضروریّه الصّدق والأحکام والقوانین الضروریّه من حیث القانون الأخلاقی.

والآن نقف وجهاً لوجه أمام أهمّ مسأله فی إشـکالیّه العلم والدّین: بواسـطه أیّ طریق وکیف وبأیّ وسیله یمکن لعلمنا الاکتسابیّ الّـذی یختصّ بجهـاز العقل الخاصّ أن یقیم علاقه مع الـدّین النازل من قبلِ الله وأن یکتشف حقیقته وإن کانت بصوره محـدوده وتـدریجیّه مع مـا له من ممیّزات التـدرّج والمحـدودیّه وکـونه ممکن الصـدق؟ وبـأیّ طریـق وکیف وبـأیّ معیـار یمکنه اختبـار إسـتنباطه؟ وکان جواب الاستاذ عابدی شاهرودی هو أنّ التلازم یحصل فی حال مطابقه العقل الخاص للواقع وأنّ الرأی الحاصل فیه یکون مطابقاً لرأی العقل البدیهی، ففی هذه الحاله فقط یکون ملازماً لرأی الشّرع.

فمعیـار تعیین کونه مطابقـاً أو غیر مطـابق، وبعبارهٍ أخری، إنّ المعیار فی تقییم آراء العقل الخاصّ، هو العقل البـدیهی والعمومی. وعلی هـذا، فالعقـل الخـاصّ من جهه کونه عقلاً ـ خاصّـاً یبقی علی الـدوام مشـروطاً ومحـدوداً ومع أنّه لا ـ یوجـد أدنی شک فی الجانب العلمی لاستدلالاته ونظریاته الاکتشافیّه، ولکنّ قیمته العلمیّه تقوم علی مدی اعتماده علی المصادر المستقلّه لجهاز الذّهن والمعرفه، یعنی کتاب الله وسُنه رسول الله صلی الله علیه و آله و الأوصیاء المعصومین علیهم السلام .

فحینمـا یقوم العقل الخاص بمراجعه المصادر الـدّینیّه فی اسـتدلالاته الاکتشافیّه و إسـتنباطاته فحینئـذ یتبلور العنصـر المقوّم للعلم الـدّینی ألاَ ـ وهـو الاجتهـاد. فالاجتهـاد بشـکله الواسع، عبـاره عن اسـتخراج التّعـاریف أو المفـاهیم، القضایـا، الأـصول، القوانین والأحکام من النّصوص الـدّینیّه بحسب العناصـر والمبانی والقواعـد المسـتخرجه من تلک النّصوص وبحسب العناصـر والضوابط المکتسـبه من العقـل البـدیهی فی المرحلتین النّظریّه والأخلاقیّه وکـذلک بحسب المکتشـفین الآخرین الّـذین أُمضوا أو قُرّروا أو ثُبتوا فی الشّـرع. والقـانون الحـاکم علی الاجتهـاد الّـذی یوضع تحت ضـابطه جـامعه، عبـاره عن أنّ نتیجه الاجتهـاد، یعنی الآـراء الإستنباطیّه ذاتها لها إمکانیّه المطابقه مع الواقع فقط ولیس ضروره المطابقه.

وقسّم السّید عابدی إدامه لبحثه العلم الدّینی إلی قسمین خاصّ وعامّ:

فالعلم الدّينى الخاصّ، هو ذلك العلم الّذى يكون الدّين فيه من جهه أنّه دين، مسؤولاً عن تعليمه وبيانه وثمّ ترويجه وتطبيقه.

والعلم الدّينى العامّ مع أنّ الدّين من جهه كونه ديناً لا يكون مسؤولاً عن مراحل تعليمه حتّى تطبيقه، ولكن من جهه أنّه يريد نقل الموجود العاقل إلى مراتب نفس الأمر ويجعله منسجماً مع النّظام الجمعىّ الإمكانىّ الأمثل، فهو يقوم بتعليم هذا القسم من العلم.

وتكون مقوّمات العلم الاجتهادى الخاصّ المتمثّله بكتاب الله وسُنه المعصوم مرجعاً ومعياراً لهذا العلم الدّينى وتؤدّى العناصر والقوانين الآليّه، المحقِّقه لأصول الاجتهاد العام دور المنطق بالنّسبه له. ومن بين العلوم الاجتهاديّه الخاصّه يمكن الإشاره إلى العلم الإلهىّ الأخصّ، الكلام الإسلامى الخاصّ، الفلسفه الاسلاميّه الخاصّه، التّفسير، الفقه وأصول الفقه.

ويتميّز العلم الدّينى العام بأنّه ممكن أوّلاً ويمكن المبادره إلى استخراجه من النّصوص الدّينيّه ومن ثمّ سوقه إلى مرحله الإستنباط ضمن مراحل ثمانٍ ثانياً. وأنّ هذا العلم مع أنّه من حيث التركيبه يتماثل مع العلوم الأخرى، إلّا أنّ خاصيّه وعمل العلم الناتج عن الدّين يتفاوت مع العلم الّذى يكون فيه علم عادى. فالعلم العادى يحاول فقط الوصول إلى نتيجه تحقّق مطالبه، ولكن هذا العلم ذاته عندما يتّخذ صفه دينيّه، إضافه إلى كسب نتائج علميّه، يحاول تحسين موقع الإنسان فى الانسجام مع النّظام الأمثل ويضعه على جادّه سيره التكاملىّ للاتّصال بالعنايّه الإلهيّه الخاصّه.

ويمكن بيان مراحل نظريّه الاستاذ عابدى فى باب العلم الدّينى بهذا الشّكل الموجز:

المرحله الأولى: تثبيت كون نظام طبيعه الدّين مكمّلاً لنظام عالم الممكن، ولهذا نُصّب الأدلاء المعايير والمعصومين فى النّظام الإمكانىّ الأمثل من قِبل المبدأ العام، كما أنّ التّعاريف، المفاهيم والأصول البديهيّه والعموميّه تكون متحقّقه بالضروره ويثبت من هذا الطّريق أساليب المعايير للنظام الاستدلالى والإستنباطى للعقل فى جهاز العقل على الدوام ويأتى هذا من جهه أنّ نظام العقل هو أحد مراتب النّظام الأمثل أيضاً والّذى يقرّره واجب الوجود طبقاً لنظام عنايه الناحيه الربوبيّه الجمعيّه.

المرحله الثّانيه، تثبيت أنّ طبيعه العقل وطبيعه الدّين كاشفه عن نفس الأمر.

المرحله الثّالثه: بيان أنّ قضايا العلوم البشريّه تكون منسجمه مع طبيعه العقل وكذلك مع طبيعه الدّين فيما إذا كانت مطابقه للواقع.

المرحله الرّابعه: إثبات أنّه وكما يكون من الممكن استخراج العلم من مصدر العقل والحس والتّجربه، فبالطّريقه ذاتها يمكن استخراج العلم من مصدر الدّين، لكن مادام العقل البشرىّ محدوداً فى استخراج العلم من العقل والحس والتّجربه فكذلك يكون محدوداً فيما لو أراد استخراج العلم من مصدر الدّين وعلى الخصوص أنّ مصدر الدّين غير متناهٍ وكذلك غير محدود ونحن بفكرنا المحدود وجائز الخطأ قد وضعنا أنفسنا قبال اللّامحدود واللّامتناهى. وعلى هذا تكون استخراجاتنا العلميّه والدّينيّه إضافه إلى محدوديّتها تدريجيّه وممكنه أيضاً.

المرحله الخامسه: ممّا قد قُرّر على شكل قانون؛ أنّ الطّريق الوحيد لاستخراج العلم الدّينى هو طريق الاجتهاد، لكنّ طريق الاجتهاد له مقوّمات وضوابط تختبر جميع النّظريّات الاجتهاديّه وتجعلها خاضعه لنظام استحاله النّقض.

١. الضابطه الأولى: الاجتهاد عمليّه اكتشافيّه، بمعنى أنّ طريق الاجتهاد ناظر إلى واقع فى الجهه الأخرى من الاجتهاد الّذى يحاول الطّريق الاجتهادى كشفه.

٢. الضابطه الثّانيه: أنّ هذا الاكتشاف شرطىّ، مع أنّ الاجتهاد تنجيزىّ وليس شرطيّاً فمعنى كون الاكتشاف شرطيّاً هو أنّ القضيّه المستنبطه إذا كانت مطابقه للحقيقه الدّينيّه يكون للاكتشاف فعليّه وإلّا فلا.

٣. الضابطه الثّالثه: أنّ الاجتهاد يندرج تحت ضابطه إمكان التخطئه، لكون الإماميّه وكثير من غير الإماميّه لا يقولون بالتّصويب. فالتّصويب الأصيل هو بمعنى أن لا واقعيّه لما وراء الاجتهاد فى منطقه الأمور الظّنّيّه القابله للاجتهاد، لكن لأنّ للقول بالتّصويب محذورات وعلى الخصوص أنّها تستلزم التّناقض، فمن هنا قال الإماميّه وكثير غيرهم بالتّخطئه. ومعنى مذهب التّخطئه هو أنّ هناك واقعيّه لما وراء الاجتهاد قد قرّرها الشّرع فإذا استطاع الاجتهاد الوصول اليها يكون مصيباً وفى غير هذه الحاله يكون مخطئاً، والمجتهد فى كلتا الحالّتين يكسب أجراً: ففى صوره الخطأ يحصل على أجر واحد فقط وفى حاله الإصابه يحصل على أجرين.

مراجعه لرأی الدّکتور مهدی کلشنی بخصوص العلم الدّینی

إشاره

یعدّ الدّکتور مهدی کلشنی (۱) من المعتقدین بإمکانیّه ومطلوبیّه العلم الدّینی، وقد بیّن القسم الأعظم من فی هذا المجال وذلک فی أحد فصول کتابه «من العلم العلمانی إلی العلم الدّینی». (۲) وبالطّبع فإنّ الفهم الأدقّ لرأی السّید کلشنی فی هذا المجال یستلزم مراجعه الأقسام الأخری من کتابه وکذلک کتب القرآن والعلوم الطّبیعیّه وتحلیل الآراء الفلسفیّه للفیزیائیّین المعاصرین، وکذلک مقالاته ومحاوراته ومن ضمنها «نظره لما وراء العلم الدّینی»، «الدّین والعلوم الحدیثه؛ تفاهم أم تعارض»، «هل للعلم الدّینی معنی؟». وستترکّز نظرتنا بشکل أساسی فی هذا الاستعراض علی أوّل آثاره المذکوره ولا نشیر إلی آثاره الأخری إلّا فی موارد محدّده. ونتطرّق الآن بصوره إجمالیّه إلی رأی السّید کلشنی فی مجال العلم الدّینی:

سابقه البحث فی العلم الدّینی

تمتدّ سابقه عرض مسأله العلم الدّینی إلی زمن أبعد من الثّوره الإسلامیّه وکانت موضوعاً معروفاً فی دائره أوسع من إیران والعالم الإسلامی أیضاً. وقد طرح المرحوم أبوالأعلی

۱- (۱) . الدکتور مهدی کلشنی أستاذ الفیزیاء فی جامعه شریف الصناعیّه. نال جائزه تمبلون الکبری فی مجال العلم والدّین، رئیس معهد العلوم الإنسانیّه والمطالعات الثّقافیّه للبحوث ورئیس قسم الفلسفه فی جامعه شریف الصناعیّه.

۲- (۲) . کلشنی، مهدی، من العلم العلمانی إلی العلم الدّینی.

المودودی مسأله تأسیس الجامعه الإسلامیّه وکذلک مسأله أسلمه الجامعات قبل حدود سبعین عاماً (عقد الثلاثینیات من القرن العشرین). وفی الأعوام ۱۹۷۷ ، ۱۹۸۲ ، ۱۹۸۴ وأقیمت عدّه مؤتمرات دولیّه فی مجال التّعلیم والتربیه الإسلامیّه فی دول کالسعودیّه، الباکستان، مالیزیا وغیرها وقد تمّ فیها بحث ودراسه أسلمه الفروع العلمیّه المختلفه. وقد أُسّست فی هذه الحقبه جامعات إسلامیّه دولیّه وأُصدرت مجلّات علمیّه فی مجال العلم الإسلامی فی دول مختلفه أمثال الهند، امریکا، انجلترا وغیرها. أمّا فی العالم المسیحی فقد طُرحت هذه المسأله بقوّه فی العقود الثلاثه الأخیره حتّی وصلت مرحله إقامه عدّه مؤتمرات بخصوصها. فأصبح اصطلاح Theistic Science (العلم الإلهی) اصطلاحاً معتاداً فی المحافل العلمیّه والثّقافیه الغربیّه الیوم.

وقد واجهت مسأله العلم الدّینی فی إیران، معارضه منذ بدایه طرحها؛ وکان لهذه المعارضه سببان رئیسان:

السّبب الأوّل، یتمثّل فی عرض تعابیر غیر صحیحه عن العلم الدّینی تتعارض تعارضاً تاماً مع أهداف واضعی هذه الفکره وأتباعها الأساسیّین؛ وکانت مخالفه بعض الباحثین لطرح مسأله العلم الدّینی ترتبط فی الحقیقه بهذاه التّعابیر الخاطئه. ویمکن الإشاره إلی بعض التّعابیر غیر الصّحیحه الّتی طُرحت فی مجال العلم الدّینی:

- أنّ المقصود من العلم الإسلامی، هو العلم الّذی تأسّس واتّسع فی أجواء الثّقافیه والحضاره الإسلامیّه.

- أنّ المقصود من العلم الدّینی والإسلامی العلم الّذی یهدف إلی بیان الکتاب والسُّنه. فتدرج علوم أمثال الفقه، الکلام والتّفسیر تحت العلم الدّینی حسب هذا الرّأی.

- وقال البعض أیضاً إنّه لیس من المهمّ من أین ینشأ العلم؛ فإذا فُسّرت المسائل العلمیّه فی إطار الرّؤیه الکونیّه الإسلامیّه، یمکن عدّها علوماً إسلامیّه.

- ویقول البعض أیضاً إنّ مقصود واضعیّ العلم الدّینی هو أنّ البحوث العلمیّه تتمّ بصوره حدیثه ولأجل القیام بالبحوث الفیزیائیّه، الکیمیائیّه والأحیائیه مثلاً یتمّ الرّجوع إلی القرآن والحدیث.

- واعتقد البعض الآخر أنّ العلم الإسلامی، یؤکّد علی الکشف عن المعجزات العلمیّه للقرآن.

- ویعتقد البعض کذلک بأنّ العلم الإسلامی، نحّی جانباً المکاسب العلمیّه العظیمه فی القرون الماضیه بأبعادها النّظریّه والعلمیّه، ورحّب بالخطوات العلمیّه الّتی تتمّ بأسالیب ما قبل ألف عام.

أمّا السّبب الآخر لمخالفه العلم الدّينى والإسلامى فقد كان يتمثّل بالاعتقاد بعدم إمكان تحقّق هذا المشروع من جهه العلم المعرّفى والميثولوجيا (علم المنهج). وبعبارهٍ أخرى، كانت ترتكز مخالفتهم لهذا المشروع على بُعد فلسفى:

إنّ هذه الفئه تعتقد بأنّ العلم والدّين مستقلان عن بعضهما من الأساس ولا يؤثّر أحدهما فى الآخر. فالعلم، له أسلوبه الخاصّ الّذى يتمثّل بالتّجربه والتّنظير وتطبيق التّجربه مع احتمالات النّظريّه وعلى هذا الأساس، فلا وجود للعلم، الشّرقى، الغربى، الدّينى وغير الدّينى.

نقد وتقيّيم إجمالى لآراء المعارضين

إنّ سبب عدم صحّه التّعابير والتّعاريف المذكوره فى مجال ماهيه العلم الدّينى هو أنّها حدّدت العلم الإسلامى بالمعارف الدّينيه الخاصّه، مثل الفقه والتّفسير والكلام و... وهذه تعتبر نظره ضيّقه جدّاً لا تتطابق والمعارف القرآنيّه والسُّنه الإسلاميّه هذا أوّلاً؛

ثانياً إنّ غضّ النّظر عن المكاسب العلميّه فى القرون القليله الماضيه غير ممكن وغير محبّذ.

وثالثاً إنّ الإسلام لا يصرّح لنا بجزئيّات العلوم، فهذا أمر يلقى على عواتقنا فى أن نسعى ونتأمّل فى ما يجرى فى عالم الطّبيعه والنّاس لنكتشف القوانين الّتى تحكمه.

أمّا فى مجال الاتّجاه الثّانى، يعنى نفى إمكان العلم الدّينى بناءً على المتبنيات الفلسفيّه فى دوائر العلم المعرفى والميثولوجيا فينبغى القول إنّ هذه الاستنتاجات حول العلم والدّين والعلم الدّينى (الإسلامى) ناجمه عن تضييق معنى الدّين والغفله عن تناهيات العلم وناجمه كذلك عن القول بعينيّه جميع تلك الأشياء الّتى تُعلَّم باسم العلم.

إنّ أولئك الّذين ليس لهم ارتباط مباشر بالعلم أو غير القائمين عليه، يعتقدون بأنّ كلّ ما جاء فى الكتب العلميّه أو تحدّث عنه العلماء هو مكتشفات علميّه واقعيّه وأنّها أمور قطعيّه، ويغفلون عن الدّور الّذى قامت وتقوم به الأيديولوجيات والاتّجاهات الفلسفيّه فى البحث العلمى وفى تفسير المعطيّات التّجربيّه.

الاستيعاب الصّحيح للعلم الدّينى

يبدو أنّ الفهم الصّحيح للعلم الدّينى والّذى له أتباع كثر فى العالم الإسلامى وأيضاً فى أوساط العلماء المسيحيين، هو ذلك العلم الّذى يتابع مطالعه الطّبيعه فى إطار الميتافيزيّه

الـدّينيه وينظر إلى عمـوم القضايـا فى إطـار الرّؤيه الكونيّه الـدّينيّه؛ علمـاً يكون مؤثّراً فى معرفه الله وتـأمين الحاجـات المشـروعه الشّخصيّه والإجتماعيّه للمجتمع الإسلامىّ الملتزم، وأخيراً فإنّ العلم الدّينى، هو ذلك العلم الّذى يسعى إلى تحكيم الرّؤيه الإلهيّه فى العالم من خلال إغناء وتطوير العلم الجديد محترزاً ومبتعداً عن آفاته. (۱)

فيكون التّفسـير الأوّل، كاشـفاً عن انسـجام وتلاؤم القضايا العلميّه مع القضايا الـدّينيّه والفلسـفيّه. والتّفسـير الثّانى، مبيّناً لأهـداف وغايات العلم الدّينى. والتّفسير الثّالث، مؤشّراً على دور الرّؤيه العالميّه الإلهيّه لتوجيه ميادين الفعّاليّات العلميّه المختلفه.

وعلى هـذا الأساس، سـيتمركز بحثنا الآتى حول تحديد أقسام الفعّاليّات العلميّه الّتى تتدخّل فيها القيم والرّؤى الدّينيّه والفلسـفيّه، وبعبارهٍ أخرى، ما هى ميادين الفعّاليّات العلميّه الّتى يمكن أن تتّصف بكونها دينيّه أو علمانيّه؟

تأثير الاتّجاهات الدّينيه والفلسفيّه للعلماء على الفعّاليّات العلميّه

اشاره

لقد جذب تأثير عوامل علم النّفس والاجتماع فى تبلور وتفسـير و ترويج النّظريّات العلميّه أنظار علماء كثيرين فى العقود الأخيره. فـالبعض أمثال باحثى مـدرسه ادينبره، حكموا وبشـكل مفرط بالتّأثير التامّ لهـذه العوامل فى كافّه مراحل تكوين وتفسـير وترويج النّظريّات، واعتقدوا بأنّ المعرفه بشـكل عام تخضع للظروف الإجتماعيّه. والبعض الآخر اتّخذوا جانباً تفريطيّاً فأنكروا بصوره عامّه تـأثير هـذه العوامـل فى تبلور وتفسـير وترويـج النّظريّات العلميّه. ورأى البعض أيضاً تأثير عوامل علم النّفس والاجتماع فى بعض مراحـل الفعّاليّات العلميّه. فعـل سبيل المثال، ادّعى البعض أنّ العوامل النّفسـيّه تلعب دوراً أكبر فى تبلور وتفسـير النّظريّات، وأنّ العوامل الإجتماعيّه تلعب دوراً أساسيّاً فى قبولها وانتشارها.

أ) بواعث العلماء للقيام بالفعّاليّات العلميّه واختيار المسائل

ما هى الـدواعى الّتى تـدفع العلماء باتّجاه ممارسه الفعّاليّات العلميه؟ وما هى الأهداف الّتى تجعل من المسأله مورد البحث تروق لهم؟ إنّ بواعث العلمـاء، مقوله ترتبـط بنفسـيّه الأفراد ومن الممكن أن تكون على شـكل بواعث دينيّه أو فلسـفيّه أو غيرها. فعلى سبيل المثال يمكن الإشاره إلى هذه النكته

۱- (۱) . ر.ك. :ملاحظه رقم (۱).

وهی أنّ العلماء الکبار کانوا علی الدوام یحاولون الکشف عن أبعاد عالم الطّبیعه ویسعون لتعمیم استنتاجاتهم المحدوده، وعرض نظریّات ذات شمولیّه عالمیّه، نظریّات أبعد بکثیر من الدائره الّتی تنالها أیدیهم. ففی هذه المجالات تبدو آثار اتّجاهاتهم الدّینیّه والفلسفیّه. فالعلماء المنبعثون دینیّاً یحاولون إثبات نظریّات معیّنه والعلماء المنبعثون لادینیّاً یحاولون إثبات نظریّات أخری.

فعلی سبیل المثال، ففی مسأله وحده قوی الطّبیعه الّتی تعدّ من أهمّ مسائل الفیزیاء النّظریّه المعاصره، نال ثلاثه منظّرین فیزیائیّین عبد السلام، واینبرغ وغلاشکو جائزه نوبل بالاشتراک معاً وذلک فی مجال وحده قوّتین ذریّه والکترو مغناطیسیّه ضعیفتین، لکن کانت دواعی کلٍّ منهم فی متابعه مسأله وحده القوی مختلفه.

ففی رأی عبدالسلام، أنّ وحده قوی الطّبیعه دلیل علی وحده التّدبیر وفی النهایه وحده المدبِّر وکانت جذابیه هذه النّظریّه بالنّسبه له هی خصوص هذه النّتیجه.

أما غلاشکو فإنّ ما کان یروق له هو فائده وحده القوی فی العمل، لکنّ واینبرغ وبسبب صیروره القضایا الّتی یتابعها بسیطه، ففی رأیه أنّ العالم سیکون مجرّد نقاط متناثره ومبعثره لو لم تکن القضایا کذلک.

ب) دور مقدّمات العلماء فی الفعّالیّات العلمیّه

یعدّ دور مقدّمات العلماء فی تحرّیاتهم العلمیّه؛ من الأمور الّتی یمکن ملاحظه تأثیرها فی مجالات کثیره ولعلّ من أبسطها کون الطّبیعه ممکنه الفهم من قبل الإنسان.

فهذه الفکره لا یمکن إثباتها بالتّجربه؛ ومن هنا فإنّ بعض العلماء کانشتاین اعتقدوا أنّ فکره کون الطّبیعه قابله للفهم هی فکره مقتبسه من دائره الدّین.

فإنّ آندریه لینده، عالم الکوزموغرافیا الروسی البارز والمعاصر علی رغم کونه ملحداً ویعتقد بأنّ العالم یتوالد ذاتیّاً، یری بأنّ فکره البحث عن نظریّه شمولیّه فی الفیزیاء الحدیثه، ناشئه من الاعتقاد بإله واحد.

«إنّ الکوزموغرافیا الحدیثه بجمیع أبعادها متأثّره بالسُّنه التّوحیدیّه... إنّ هذه الفکره الّتی من الممکن أن تُفهمنا نهایه کلّ شیء فی العالم من خلال نظریّه، ناشئه من الاعتقاد بالله الواحد».

وإضافه إلی المقدّمات، کمقدّمه قابلیّه فهم الطّبیعه، الّتی تُستخدم فی جمیع العلوم، فإنّ لکلّ علم مقدّمات بحسب ما یناسبه أیضاً، وکمثال علی ذلک فإنّ بعض المقدّمات

المستخدمه فی الکوزموغرافیا المتداوله هی: - أنّ الفیزیاء المحلّیه معتبره فی جمیع الأزمنه والأمکنه؛ - أنّ موقعنا فی العالم لیس موقعاً خاصّیاً (أساس الکوزموغرافیا)؛ - یمکن للعالم أن یکون متّصلاً فضائیّاً - زمانیّاً بأبعاد أربعه؛ - وأنّ الانتقال إلی النّور الأحمر والبراکین هو فی الأساس ناجم عن تمدّد العالم.

ج) دور وأثر مقدّمات العلماء فی اختیار التّجربه والکشوفات

إنّ العلوم التّجربیّه تبتدأ من خلال التّجربه والکشوفات والاستطلاعات بمتابعه المصادیق وتُحدث مقدّمات الباحث أثرها فی انتخاب التّجربه والکشوفات تلک، فعلی سبیل المثال، إذا کان هناک عالِم مخالف لفکره ما بناءً علی آرائه الفلسفیّه فإنّه سوف یحجم عن تخصیص میزانیّه لتأسیس المختبرات اللازمه وإجراء المقدّمات للقیام بالتجارب المتعلّقه بإثبات نظریّه ما، وبذلک یحول دون الدّراسه العلمیّه لنظریّات العلماء. فعلی سبیل المثال نری هایزنبرغ ونظراً لآرائه الفلسفیّه المخالفه لفکره قبول الأشیاء الذریّه للتجزئه غیر المحدوده قد اعترض علی صنع أجهزه طرد قویّه وأقوی. فکان من الممکن أن یستفاد من هذه الأجهزه کمختبر لدراسه بعض النّظریّات الفیزیائیّه الذریّه الدقیقه. لکن ما أقدم علیه هایزنبرغ أدّی إلی تأخیر البحوث علی مدی أعوام فی هذا المجال.

ولابدّ من الالتفات بالطّبع إلی أنّ قابلیّه تأثیر هذا المجال من الفعّالیّات العلمیّه کان قلیلاً حسب الآراء القِیمیّه والفکریه للعلماء، ومن الممکن أنّ یکون ذلک الشّیء الّذی یقوم به أو یشاهده الباحث فی المختبر؛ واحداً فی جمیع العالم ولا یختلف فی مکان عنه فی آخر. ومن البدیهی أنّ القبول بهذا الأمر یستلزم اتّخاذ اتّجاه علمیّ واقعیّ.

د) دور مقدّمات العلماء فی التّنظیر العلمی

أثبتت تجارب الأعوام الأخیره تأثیر العقائد الدّینیّه فی اقتراح النّظریّات العلمیّه وأنّ الرّؤیه الکونیّه للعلماء بمثابه موجّه لهم فی عملیّه التّنظیر. فکنموذج علی ذلک نری هویل، الفیزیائی الفلکی المعاصر البارز، الّذی یعدّ من مؤسّسی نظریّه العالم الخالد فی الکوزموغرافیا یسعی کلّما طرحت شواهد تجربیّه تدلّ علی تأیید نظریّه الانفجار الکبیر فإنّه یتهرّب إلی نظریات بدیله وتفسیرات أخری لها وذلک للفرار من التّسلیم بنتیجه ذلک، لأنّه یعلم بأنّ وجود بدایه

زمانیّه للعالم یستلزم وجود الله. وکذا هاکینغ، عالم الکوزموغرافیا الانجلیزی الشهیر، الّذی کان ملتفتاً إلی أنّ وجود بدایه للعالم یستلزم وجود الله، ولأنّه لا یرید أن یستسلم لهذه النّتیجه، فقد سعی من خلال بعض الحیل کالاستفاده من الزّمان الموهوم لنفی وجود تقنیه فی خلق العالم (یعنی وجود بدایه زمانیّه للعالم).

ه-) دور مقدّمات العلماء فی اختیار معاییر تقییم ونقد النّظریّات العلمیّه

ما هی المعاییر الّتی یعتمد علیها العلماء لتقییم ونقد النّظریّات العلمیّه؟ وتقریر قبول أو رفض تلک النّظریّات؟ فهل أنّ الشّواهد التّجربیّه القویّه والاستدلال الریاضی المحکم، هو المعیار الوحید الّذی یعتمده العلماء لتقییم ونقد النّظریّات العلمیّه؟ یعتقد البعض أنّ الشّواهد المتعدّده لتأریخ العلم تدلّ علی أنّ العلماء یعتمدون فی قبول أو رفض النّظریّات العلمیّه علی معاییر أخری إضافه إلی الشّواهد التّجربیّه والاستدلال الریاضیّ. وتشیر تجارب الأعوام الأخیره إلی أنّ العقائد الدّینیّه کانت مؤثّره أیضاً فی اختیار النّظریّات العلمیّه. فعندما یرید العالم انتخاب نظریه من بین النّظریّات المطروحه، فستکون لذهنیّته السّابقه أثر علی انتخابه. فعلی سبیل المثال: فبعد طرح المیکانیکیّه الغوانتومیّه وعرض تفسیر إحصائی لها، إنبری انشتاین لمعارضه بعض أهمّ الأدلّه التّفسیریّه لهذه النّظریّه وانتقد الآراء غیر الواقعیّه وغیر الإیجابیّه للمدرسه الکبنهاکیّه واتّهم فیزیائیّ الغوانتومیّه بقصر النّظر والإعراض عن الواقعیّه والعقل. ویمکن سرد أهمّ اعتراضات انشتاین علی الفیزیائیّین الغوانتومیّین بما یلی:

۱. کون المیکانیک الغوانتومی ناقصاً؛ وکان استدلال انشتاین کالتالی: هناک حقیقه فیزیائیّه مستقلّه عن علمنا والعلم یهدف إلی وصف هذه الحقیقه کما هی علیه. فالنّظریّه العلمیّه تکون ناقصه؛ إذا لم تحوِ عناصر من الحقیقه الفیزیائیّه، وأنّ الشّرط اللّازم لکی تکون النّظریّه الفیزیائیّه کامله هو أنّها تعرض کلّ عنصر من عناصر الحقیقه الفیزیائیّه. وأنّ الشّرط اللّازم لکی تکون کمیّه ما متعلّقه بالحقیقه الفیزیائیّه هو أنّنا نستطیع تحدید مقدارها بالدقّه دون الإخلال بالنّظام المرتبط بها، فنظراً لهذه المقدّمات العقلیّه والفلسفیّه ومن خلال القیام باختبار ذهنیّ، سعی انشتاین لإثبات نقص الفیزیاء الغوانتومی.

۲. عدم خضوع عالم الطّبیعه للحظ؛ کان انشتاین غیر راضٍ عن طالع الإحصاء الوصفی للغوانتومیه ویقول: إنّ إدراک عالماً یقوم علی الحظ بشکل کامل أهون بالنّسبه

لی من عـالم تحکمه قوانین الاحتمـال. فأنـا لاـ أصـدّق حتی السـاعه أنّ الله یلعب النرد؛ ففیمـا لو أراد أن یقوم بهـذا العمـل، فإنّه سیؤدّیه بشـکل کامل وعام، لا أنّه یقامر فی مجرّد مشـروع واحد. فلو کان الأمر کذلک لم نکن من الأساس مجبرین علی البحث عن القوانین الحـاکمه علی الطّبیعه. فهو کـان یعتقـد بأنّ النّظریّه الفیزیائیّه کی تکون کامله یجب أن تصف ظواهرها ولیس مجرّد احتمال وقوعها.

۳. الواقعیّه؛ جـاء فی التّفسـیر الکبنهاکنی للمیکانیکیّه الغوانتومیّه بما بیانه أنّ أیّ ظاهره ذرّیه لا تکون لها واقعیّه بمفردها ومسـتقلّه عن الرقیب وأنّ هـدف الفیزیـاء لاـ یتمثّـل بـالکشف عن المـاهیّه الواقعیّه للظواهر، هـدف الفیزیاء هو الوصول إلی العلاقات الّتی تربط الجوانب المختلفه للتجارب البشریّه.

لکن فی عقیـده انشـتاین أنّ الوضع الّـذی وصـله أتبـاع النّظریّه الغوانتومیّه یعبّر عن فکره واقعیّه بـارکلی ذاتها. وهو یری أنّ هـذه المـدرسه مدرسه مخدّره تبعث أتباعها علی الاسـتغراق فی النوم. وبالطّبع ینبغی الإشاره إلی هذه النکته وهی أنّ انشـتاین یری أنّ المیکانیکیّه الغوانتومیّه تعـدّ متقـدّمه نوعاً ما نسـبه إلی الفیزیاء التقلیدیّه، ولکنّه یری فی الوقت ذاته بأنّ هذه النّظریّه لم تصل إلی الآن إلی کشف حاله الحدود التّنظیریّه الّتی ینبغی صیاغتها علی غیر مبانی النّظریّه الغوانتومیه.

وعلاوه علی المعـاییر الآـنفه، یسـتفید العلماء فی مرحله قبول ورفض النّظریّات العلمیّه من معاییر أخری، فعلی سبیل المثال: اعتبر انشتاین البساطه والجمال والوحده والشمولیه العالمیّه من معاییر أیّ نظریّه معتبره.

و) دور الأسس المیتافیزیّه فی عرض النّظریّات العلمیّه

یحکی تأریخ العلم عن موارد لعبت فیها الأصول المیتافیزیّه دوراً حاسماً فی الإعلان عن بعض النّظریّات. ففی نظریه النّسبیّه العامّه مثلاًـ الّتی تعـدّ مجرّد نظریّه فیزیائیّه، یصـرّح انشـتاین بأنّه حینما توصّل إلی معادلات النّسبیّه العامّه أحجم عن نشـرها علی مـدی عامّین، لأنّه کان یراها تتعارض وأصل العلّیه العمومیّه. ولم یقدم علی إعلانها إلّا عندما ارتفعت شـبهه التّعارض بالنّسبه له. فمعنی هذا الکلام أنّ هذه الشبهه لو لم یراها مرتفعه، لم یکن لیُقدم علی الإعلان عن النّظریّه النّسبیّه العامّه ولانتهی أمر الفیزیاء إلی نحو آخر.

ز) دور الرّؤیه الکونیّه فی تفسیر النّظریّات العلمیّه

إنّ أهمّ قسم من الفعّالیات العلمیّه والّذی تلعب الرّؤیه الکونیّه للعالم دوراً أساسیّاً فیه هو مرحله تفسیر النّظریّات العلمیّه. فنتائج تجربه ما یمکن تفسیرها بصور مختلفه علی ضوء الرؤی الکونیّه المختلفه، فلا یکون الاستنتاج الّذی یعرضه العلماء عن تجاربهم یمثّل نتیجه التّجربه بالکامل. فینبغی الالتفات إلی أنّه فیما لو عرض عالم تفسیراً مادّیاً بحتاً عن العالم، فإنّه قد هبط بالوجود إلی مجرّد مادّه، فهذه النّتیجه لا تعبّر مباشره عن تجاربه الفیزیائیّه؛ لأنّه لا یمکن مطلقاً أن یتمّ بواسطه تجربه مادّیه استحصال نتیجه لا یوجد فیها ما هو غیر مادّی.

وهناک شواهد متعدّده فی تأریخ العلم یمکن نقلها فی هذا المجال؛ فعلی سبیل المثال: قد کُشف فی الأعوام الأخیره عن أنّ العلاقه بین الثّوابت الطّبیعیّه (من قبیل شحنه الکهرباء، ثابت البلانک و...) قد نُظّمت بشکل یسمح بظهور الحیاه علی وجه الأرض. فلو کانت قوّه شدّ الثقل أقوی قلیلاً من مقدارها الفعلی لتوقّف تمدّد العالم بشکل أسرع، ولظهر العالم بصوره هوّه مظلمه وذلک بسبب الانکماش قبل أن تسمح الفرصه بتشکیل المجرّات. ومن جانب آخر لو کانت قوّه شدّ الثقل أضعف ممّا هی علیه لتمدّد العالم بشکل أسرع واجتمعت مادّه العالم علی شکل نجوم. ففی کلتا الحالّتین لما کان من الممکن أن تتهیأ ظروف ظهور الحیاه، ومن ضمنها تشکیل الذرّات الکاربونیّه. وبتعبیر آخر إنّ قوانین الفیزیاء وضعت بشکل وکأنّه قد أعدّت لکی یکون تکوّن الحیاه ممکناً.

ویوجد توضیحان لهذه المسأله الموسومه بأساس الأنتروبیا (۱):

فمؤمنو الفیزیاویّین، یعتقدون بأنّ ذلک یحکی عن نظام إلهی، لکنّ ملحدیهم ولأجل تفسیر ذلک توسّلوا بالعوالم المتعدّده الّتی تتغیّر الثوابت الطّبیعیّه فی کلٍّ منها، ومن بین تریلیونات التریلیون من العوالم، یوجد عالم واحد (أو عدّه عوالم)، له ثوابت مناسبه لظهور الحیاه. وبالطّبع لا تقدّم الفیزیاء أیّ دلیل أو شاهد علی هذه العوالم المستقلّه، فلا یرتکز التّنظیر الآنف علی أیّ تجربه مستقلّه، ولم یسوقهم إلی النّظریّه هذه سوی محاولتهم للفرار من الاعتقاد بالله.

۱- (۱) . عامل ریاضی یعتبر مقیاساً للطاقه غیر المستفاده فی نظام دینامیٍّ حراری (المعرّب).

ز) دور الرّؤیه الکونیّه فی توجیه استخدامات العلم

إذا ما تمّت الممارسه العلمیّه فی ضوء الرّؤیه الکونیّه الإلهیّه، فستکون نتیجتها باتّجاه توفیر الحاجات المادّیه والمعنویه للبشریه. ولکن فیما لو تمّت فی ضوء الرّؤیه الکونیّه العلمانیّه، فلا ضمانه علی عدم کونها مخرّبه. فقد عُرّف الإنسان فی الأدیان الإبراهیمیه علی أنّه خلیفه الله فی الأرض وأنّه مسؤول عن إعمارها. ومن هنا عُرّف العلم إلی جانب الإیمان بأنّه وسیله الإعمار والسّعاده فی الأحادیث الإسلامیّه. ولذا ینبغی الاستفاده من أداه العلم فی ضوء الرّؤیه الکونیّه الدّینیّه. فالمشاریع الّتی أدّت إلی تخریب البیئه أو القضاء علی النّاس، تعدّ علامه مناسبه علی العلم الموجّه بشکل غیر صحیح.

فالعلم الدّینی بإمکانه أن یوجّه الاستخدامات العلمیّه بالاتّجاه المناسب ویحول دون الاستخدامات المخرّبه لها. وحسب قول جان بروک: یمکن لاتّجاه واستخدامات البحوث العلمیّه أن تکون مختلفه بشکل واضح فی النّظم القِیمیه المختلفه ولأنّ القیم الإنسانیّه غالباً ما یکون لها ارتباط عضوی بالعقائد الدّینیّه، فبمقدور العقائد الدّینیّه حتّی السّاعه أن تکون مرتبطه بتوجیه العلم والتقنیه. (۱)

تحقّق العلم الدّینی علی مدی تأریخ الحضاره الإسلامیّه

یبدو من خلال الموارد المتقدّمه فی بیان وتصوّر العلم الدّینی وتفسیره بشکل صحیح، أنّ العلم الدّینی لیس ممکناً فحسب، بل قد تحقّق فی بعض المراحل التأریخیّه.

فإذا عدنا بالذاکره إلی الوضع الفکری للعلماء فی المرحله المشرقه للحضاره الإسلامیّه، لرأینا بأنّهم عندما کانوا یعملون فی الخط الأخیر الّذی وصله العلم فی حقبتهم، کان الفکر الإلهی حینها مسیطراً علی أذهانهم. فهم سعوا إلی العلم فی سبیل الله وکانوا یهدفون إلی الکشف عن الآثار الإلهیّه فی الطّبیعه. وکان هذا التّفکّر مستولیاً أیضاً علی مؤسّسی العلم الحدیث نظیر کوبلر، نیوتن، بویل و... وهذا یعدّ علامه علی إمکان وتحقّق تأثّر العلم التّجربی بالقیم والأفکار الدّینیّه والفلسفیّه.

۱- (۱) . ر. ک : ملاحظه رقم (۲).

اختلاف العلوم الإنسانيّه والعلوم الطّبيعيّه

اشاره

وفی الختام نری من اللازم ذکر هـذه النکته وهی أنّ تدخّل القیم الدّینیّه والآراء المیتافیزیّه فی العلوم هو أوسع جدّاً فی الفعّالیات العلمیّه ممّا علیه فی العلوم الإنسانیّه.

فمثلاً إذا اعتقـدنا فی علم النّفس بأنّ الإنسان مجرّد مادّه وأنّه حصـیله للفعل والانفعالات الکیمیاویّه، أو إذا اعتقـدنا أنّ الإنسان له روح إلهیّه، فإنّ ذلک سـیکون له أبعـد الأثر فی انتخاب المسائل وأسالیب البحث، والتّنظیرات واختیار النّظریّات وسـتکون جمیع نظریّات العلوم الإنسانیّه مختلفه بحسب ابتنائها علی أیٍّ من هایتن المقـدّمتین، فعلی سبیل المثال، هل أنّ منشأ الدّین ما ذهب إلیه فرویـد، وهو المرض النّفسیّ أم مـا یقوله بعض علمـاء الاجتمـاع من أنّه ظاهره اجتماعیّه یتأثّر بخلفیّات العلماء الـدّینیّه والفلسـفیّه ویلزم علی البـاحثین العلمیّین الاهتمام الجادّ بهـذه الأدلّه والخلفیّات ولا یتوهّمون أنّ إبـداء الأراء هـذه هو مجرّد نتائـج تجربیّه أو مؤیّده بالتّجربه.

وخلاـصه المسـأله أنّه ینبغی الالتفـات إلی هـذه النکته وهی عـدم خلو أیّ علم من أحکـام قِیمیّه وأنّ الاختلاـف فیمـا بین العلوم الإنسانیّه والعلوم الطّبیعیّه یتمثّل فقط فی قوّه وضعف هذا التّأثیر.

الملاحظات

۱. إنّ الرأی المطروح من قبـل الـدّکتور کلشـنی فی کتـابی «من العلم العلمـانی إلی العلم الـدّینی» و «الآـراء الفلسـفیّه للفیزیائیین المعاصـرین» یمکن تفسـیره بشـکلین. الأـوّل أن نُعرّف العلم بـأنّ له أبعـاداً دینیّه وفلسـفیّه حسب تعبیره، والآـخر وعلی اعتبـار أنّ العلماء لهم خلفیّات دینیه وفلسـفیّه مسـبّقه، أنّه معرفه ذهنیّه. فهذه النکته کانت أیضاً موضع اهتمام السّـید کلشـنی ولذا فقد سعی لأـنّ یبیّن بـأنّ التّفسـیر الثّانی غیر صـحیح فکانت عبارته فی خصوص هـذه المسأله کالتالی: «إذا عُرضت الکتب العلمیه علی أنّها مجرّد نتائـج تجربیّه (الّتی تکون مسـبوقه بنظریّـات بطبیعه الحـال) وکانت بمعزل عن تعابیر وتفاسـیر وتحالیل العلماء (الّتی تکون مسبوقه بافتراضات فلسفیّه وأیدیولوجیّه)، فنحن نستطیع أن نتصوّر أنّ العلم ذاته خالٍ من الرّؤی الکونیّه علی نحو ما وأنّ الصفات الـدّینیّه أو العلمانیّه تختصّ بالعلماء، ولیس صـفاتاً للعلم ذاته، ولکنّ الأمر لیس کـذلک فی التطبیق العملی فعرض النّتائـج العلمیّه یحمل علی الدوام افتراضات دینیّه – فلسفیّه».

هذا فی حال أنّه یوصی فی مکان آخر: «علی الباحثین العلمیین.. تعریه المعطیات التّجربیّه من افتراضات وأحکام العلماء المسبقه وأن یدرکوا جیداً حدود العلوم التّجربیّه» فبناءً علی العباره الأخیره للسید کلشنی؛ لا یمکن إطلاق العلم علی کلّ ما جاء فی الکتب العلمیه وما قاله وکتبه العلماء، فهناک إمکانیه للتفکیک فیما بین المعطیات التّجربیّه وتعابیر العلماء الفلسفیّه عن النّظریّات العلمیه.

یبدو أنّ هناک إمکانیّه إطلاق العلم علی قسم من الکتب العلمیّه الّتی هی فی صدد بیان النّتائج التّجربیّه وبقول السّید کلشنی «إنّ النّتائج الفلسفیّه تمثّل القسم الأساسی للعلم وأنّه لا یعرف شرقاً أو غرباً» وحسب رأیه أنّ هذه المجموعه تفتقد القیم والرّؤی الدّینیه ولا معنی لاستخدام الأوصاف الدّینیّه أو العلمانیّه فی موردها، وفی المقابل إمّا أن ننسب الصفه الدّینیّه والعلمانیّه إلی العلماء، أو أن نعرّفها علی أنّها صفه لقسم خاصّ من تصریحات العلماء، فلا تکوّن معطیات علمیّه وتجربیه فی حقیقه الأمر، وتمثّل جزءاً من القضایا الفلسفیّه والدّینیّه من حیث الهیکلیّه فحسب. هذا فی حال أنّ الدّکتور کلشنی رفض هذا الاقتراح بشدّه، فیقول: «إنّ النّتائج التّجربیّه الّتی تفتقد التّفسیر، هی مجرّد حفنه قضایا متفرّقه لیس لها معنی». فهذا یعدّ کلاماً صائباً فی أنّ القضایا المشاهداتیّه الّتی تأتی فی ضوء المشاهده والاختبار التّجربی، تبقی مجرّد حفنه قضایا مبعثره وبلا معنی حتّی تنتظم متوحّده فی نظریّه مفسِّره. ولکی تکون ذات معنی فمن اللازم أن تکون هذه المشاهدات ضمن إطار نظریّه تُبیّن وتُفسَّر، لکن هل أنّ تدخّل القیم والرؤی الدّینیّه والفلسفیّه یکون علی مستوی واحد فی کلّ مرحله من التّفسیر العلمی وإلی حدّ تستطیع النّظریّه العلمیّه أن تتّصف بکونها دینیّه أو غیر دینیّه؟یبدو أنّ ذلک القسم من فعّالیات العلماء أو تلک المرحله من تفسیر وتمعنی النّتائج التّجربیّه، الّتی تتأثّر بشدّه بالاعتقادات والقیم الدّینیّه والفلسفیّه، یوضع إمّا فی دائره الاعتقادات المیتافیزیّه والفلسفیّه «الحدّ الّذی نطویه للوصول إلی المسائل الحدودیّه (المتعلّقه بمبدأ ونهایه العالم) وللکشف عن التکلیف الأوّل والآخر للعالم أو فی الحدّ الّذی نحاول فی مقامه تفسیر القضایا وإعطاء صوره عامّه عن الطّبیعه» وکمثال نرید أن نجیب عن هذا السؤال وهو هل أنّ الله خلق هذا العالم فی t ۰ – أو أنّها ترتبط بدائره العقل العملی – «الحدّ الّذی یطرح فیه البحث عن الاتّجاهات العملیّه».

أجل، ففی هذا القسم «تعود الرّؤی والأیدیولوجیات إلی الفعّالیات العلمیّه»، لکن هل أنّ هذه المجالات موجوده داخل العلم؟

یبدو أنّنا ومن أجل بیان هذا البحث بحاجه إلی تعریف وتحدید دقیق للعلم فی أنموذج العلم الدّینی للدکتور کلشنی.

۲. یصرّ الدّکتور کلشنی علی أنّ تأریخ العلم قد برهن علی أنّ العقائد الدّینیّه والفلسفیّه تتدخّل فی اقتراح، تقییم، اختیار وتفسیر النّظریّات العلمیّه، لکنّه لا یوضّح کیفیّه هذا التدخّل وطبق أیّ آلیه یتمّ ذلک؟

والنکته المهمّه هنا أنّ مجرّد إثبات الاستفاده من العقائد الدّینیّه والفلسفیّه فی الفعّالیّات العلمیّه، لا یمکن أن یکون دلیلاً علی کون الاستفاده منها جائزه. وعلی هذا فإنّ البحث الأکثر أساسیّه هو هل أنّ تدخّل العقائد الدّینیّه والفلسفیّه فی الفعّالیات العلمیّه یتمّ بشکل جائز؟ فعلی سبیل المثال، إذا اعتبرنا أنّ أحد نماذج تدخّل العقائد الدّینیّه فی الفعّالیّات العملیّه هو هذا الشاهد من التّأریخ العلمی: «قیام نظریّه محوریّه الأرض علی أساس کون الإنسان أشرف المخلوقات والأرض باعتبارها مرکز عالم الوجود»؛ فهل یمکن استناداً لهذا الشاهد التّأریخی تجویز تدخّل القیم الدّینیّه فی الفعّالیّات العلمیّه؟ وهل یقبل الفیزیائیّون أنّ العقائد الفلسفیّه لهایزنبرغ وقفت حائلاً ـ دون صنعه أجهزه لازمه للقیام بتجارب علمیّه خاصّه؟ وهل یقبل الفیریائیّون أنّ إسناد ظاهره فیزیائیّه إلی إراده الله نظیر نسبه نیوتن مسأله الحفاظ علی توازن سیارات المنظومه الشّمسیّه إلی إراده وتدخّل الله، یؤدّی إلی إقامه سدّ بوجه التّنظیرات الفیزیائیّه؟ فإذا کانت الشّواهد التّأریخیّه للعلم یمکنها طرح إمکان تدخّل القیم والرؤی الدّینیه والفلسفیّه للعلماء فی الفعّالیّات العلمیّه، فممّا لا ریب فیه أنّه لا یمکن إثبات کون ذلک مجازاً.

۳. وکما أشرنا فی المقطع السابق، فإنّ الأمثله الّتی طرحها السّید کلشنی بخصوص تدخّل القیم والرؤی الدّینیّه والفلسفیّه فی میادین الفعّالیّات العلمیّه المختلفه، لا تصوّر حدوداً واضحه لمقدار جواز هذا التدخّل. وهذا ما یقودنا إلی مشکله معرفیّه نواجهها من هذه النّاحیه وهی أنّه بدون تشخیص حدود مثل هذا التدخّل فإنّ هذا الرأی سیستلزم الاعتقاد بنسبیّه العلم المعرّفی. فالدّکتور کلشنی ولأجل اجتناب العلوق فی ورطه نسبیّه

العلم المعرّفی یشیر إلی أنّ «النّتائج التّجربیّه تمثّل المقدار الأساسی من العلم وأنّه لا یعرف شرقاً أو غرباً» لکنّه لیس فقط لم یوضّح هذا القسم من العلم بشکل دقیق، وإنّما ما ساقه من الأمثله یعدّ شواهد علی دخاله وتدخّل العقائد الدّینیّه والفلسفیّه فی جمیع مجالات الأنشطه العلمیّه، حتی فی مجال اختیار التجارب والمشاهدات لعلم کالفیزیاء أضف إلی أنّه إذا کان المقصود من النّتائج التّجربیّه هی المشاهدات، فإنّ مسأله استلهام المشاهدات من النّظریّات حظت بقبول فلاسفه العلم، وإذا کان المقصود شیء آخر غیر المشاهدات فهو فی الحامل للنظریّه بطریق أولی، ولذا لا یمکن القول لأنّ «المقدار الأساسی من العلم، هو نتائج تجربیّه، فإذن لا یعرف شرقاً ولا غرباً»؛ لأنّ النّظریّات وحتّی المشاهدات تصطبغ باللون الشّرقی والغربی فکیف بالقوانین العلمیّه. فیبدو أنّه من دون عرض حدود مجازه لمثل هذا التّدخّل، فسنواجه مشکله النّسبیّه فی العلم المعرّفی ومن اللازم تحدید وتعیین حدّ فاصل فیما بین نسبیّه العلم المعرفی وعینیته، ممّا حدا بالسّید کلشنی إلی التزام جانب الاتّجاه الواقعی.

۴. وقد بین الدّکتور کلشنی فی مجال أتباع نظریّه العوالم المستقلّه عن بعضها «لا یوجد شاهد فیزیائی فعلی لإثبات العوالم المستقلّه عن بعضها ولم یسق بعض العلماء إلی هذه النّظریّه سوی الفرار من الاعتقاد بالله»؛ لکنّ هذا المطلب یصدُق أیضاً فی مجال تفسیر؛ فرض وجود الله لبیان النّظم فی الثوابت الفیزیائیّه البنیویّه فلا یوجد أیّ شاهد تجربی مستقلّ لهذه النّظریّه، فیلزم النّظر فی؛ أیٍّ من النّظریّتین لها قدره أکبر علی الدفاع عن نفسها، وما هی المعاییر الأخری الّتی یمکن الاستفاده منها لانتخاب النّظریّه مع غیاب الشّواهد التّجربیّه الکافیه؟

ومن الممکن أن یقول الفیزیائیّون المعتقدون بالله بأنّه من الأفضل الاستفاده من الأدلّه المیتافیزیّه فی حاله عدم إمکان الاستفاده من الشّواهد التّجربیّه لتأیید نظریّه ما، ولأنّ وجود الله قد أُثبت بکافّه الطّرق أو لأنّا نؤمن بوجود الله فنستعین به باعتباره مخطّط وخالق هذا العالم. وفی المقابل فإنّ البعض الآخر من الفیزیائیین یحتمل أن یختاروا هذا الرأی وهو أنّه من الأفضل الکشف عن علّه مادّیه لهذه الظّاهره المادّیه لجعل الفیزیاء مستقلّه عن باقی المجالات المعرفتیّه (إلی الحدّ الممکن)، ولا نغلق

الطّريق على الفيزياء من خلال التوسّل بالله. يبدو أنّ هذا الاتّجاه ولأسباب تأتى تباعاً راجح على الاتّجاه الأوّل:

أ) يُبقى الباب مفتوحاً على إمكانيّه الكشف عن الشّواهد التّجربيّه وتطوّر العلم؛

ب) إنّ إلحاد أو إيمان العالِم لا يعدّ شرطاً فى مجال هذا المعيار ويستطيع الفيزيائى المعتقد بالله أيضاً العمل وفقاً لهذه العقيده فى ذات كونه معتقداً بوجود الله؛

ج) وجود شواهـد تأريخيّه متعدّده فى خصوص اتّخاذهم الله غطاءً للمسائل الفيزيائيّه الميؤوس من حلّها: فعلى سبيل المثال نتذكّر كيف سعت مجموعه لتوضيح الانحراف فى مدار سياره أورانوس بالتوسّل بإراده ومشيئه الله، لكنّ أولئك الّذين لم يثقوا بهذه النّظريّه وتلمّسوا العلّه الطّبيعيّه، لذلك استطاعوا اكتشاف وتحديد مكان سياره نبتون قبل أن يروها بالتلسكوب.

النّموذج التّأسيسیّ للعلم الدّینی فی رأی الدّکتور خسرو باقری

إشاره

هویه العلم الـدّینیّ، نظره معرفیّه إلی علاـقه الـدّین بـالعلوم الإنسانیّه (۱) اسم کتابٍ للـدکتور خسـرو باقری (۲) الّـذی دوّن علی أسـاس مقـاله له بعنـوان «هویه العلم» والّتی طبعت سـنه ۱۹۹۵ فی دوریه الحوزه والجـامعه. ومـا سـیأتی یمثّـل خلاـصه للمباحث المطروحه فی هذا الکتاب، وهی ذات صله وثیقه بموضوع البحث فی هذه المجموعه من المقالات.

مقدّمه

إنّ البحث فی مجال العلم الدّینی یثیر تحدّیات من جهه أنّ جوّ نشوء وظهور العلوم التّجربیّه المعاصـره کان جوّاً غیر دینی وأحیاناً مضادّاً للـدین؛ فمن هـذه الجهه أصـبح البحث حول أیّ ترکیبه من العلم والـدّین؛ فاقداً للمعنی حسب فئه من الفلاسـفه والعلماء. لکن قبـل إبـداء أیّ وجهه نظر قطعیّه حـول معنـائیّه أو إمکـان تحقّق العلم الـدّینی ینبغی دراسه مـاهیّه العلم والـدّین والتّأمّـل فی العلاقه فیما بینهما.

ومن اللاـزم القول، إنّ المقصود من «العلم» فی عبـاره «العلم الـدّینی» فی هـذا الکتـاب هو العلم التّجربی (مع التّأکیـد علی العلوم الإنسانیه) والمقصود من «الدّین» جمیع الأدیان (مع التّأکید علی الإسلام).

۱- (۱) . قامت منظمه الطّباعه والنّشر لوزاره الثّقافه والإرشاد الإسلامی بطبع الکتاب المذکور سنه ۲۰۰۳.

۲- (۲) . عضو الهیئه العلمیّه لجامعه طهران.

الآراء الفلسفيّه المطروحه حول العلم

إنّ محاوله تقييم العلاقه والرّابطه فيما بين العلم والدّين، تستلزم معرفه ماهيّه العلم. ويوجد فى العلم المعرّفى الفلسفى اتّجاهان أساسيان: الاتّجاه الوضعى والاتّجاه ماوراء الوضعى.

وغالباً ما كان العلم المعرفى مبتنياً على الاتّجاه الوضعى فى النّصف الأوّل من القرن العشرين. أمّا بعض مميّزات هذا الاتّجاه الّتى تتعلّق بموضوع العلم الدّينى فهى عباره عن: انفصال العلم عن الميتافيزيا، انفصال المشاهده عن النّظريّه؛ انفصال أمور الواقع عن الأمور القِيميه وانفصال مجالات الكشف والحكم.

وفى المقابل، فإنّ قراءه ما وراء الوضعيّه للعلم، قراءه تمخّضت عن الانتقادات المهمّه لفلاسفه العلم فى النّصف الثّانى من القرن العشرين. وتتمثّل بعض مؤشّرات هذا الاتّجاه للفلسفه العلميه بما يلى: تداخل العلم والميتافيزيا، تأثير الميتافيزيا على العلم، تداخل المشاهده والنّظريّه، تعيّن عدم استنتاج النّظريّه بالمشاهده والاختبار، تطوّر العلم من خلال تنافس النّظريّات والنماذج العلميّه وأخيراً تأثير العلم على الميتافيزيا.

الآراء المطروحه حول هويه الدّين والمعرفه الدّينيّه

إنّ الدّين باعتباره العنصر الأساسى الثّانى فى تركيبه «العلم الدّينى» يتضمّن أبعاداً مختلفه ويمثّل كلّ بُعد منها موضوعاً لأحد علوم علم النّفس، علم الاجتماع، الفلسفه و... وهناك أسئله أمثال «كيف تُفهم النّصوص الدّينيّه؟» و «ما هى الأمور الّتى يتكفّل الدّين ببيانها للإنسان؟» تعدّ من ضمن المسائل الّتى ينبغى دراستها لتوضيح معنى «العلم الدّينى» وتقييم إمكانيّته.

أمّا الاتّجاهات الأساسيّه فى بحث معرفه الدّين فتتمثّل، بالاتّجاه الموسوعى للدين، النّظريّه الهرمنطيقيّه فى فهم الدّين؛ نظريّه القبض والبسط النّظرىّ للشّريعه ونظريّه الانتقاء الاستنطاقى للنصوص الدّينيّه.

ويُعلم من الاتّجاه الموسوعى، من خلال الإشاره إلى جامعيه وكمال الدّين، بأنّ الدّين يتضمّن كلّ حقائق الوجود وإجابات على جميع الحاجات البشريّه وتبيين القوانين الثابته الّتى تبحث عنها العلوم المختلفه. وطبقاً لهذه النّظريّه فجميع الحقائق والأمور العلميّه الّتى تعمّ الكلّيات والجزئيات إمّا أن تكون قد بُيّنت بصوره صريحه فى النّصوص الدّينيّه، وإمّا اقتصر البيان منها على الأصول وكلّيات الأمور وينبغى استخدام العقل لاستخراج الجزئيّات من

رحم هذه الكلّيات. ومن الانتقادات الموجّهه لهذا الاتّجاه هو أنّه ينقض الحكمه الإلهيّه وكونه مجرّد إستنباط خاطئ للآيات والروايات.

أمّا الهرمنطيق، فهو علم كيفيّه تفسير النّصوص، وقد شهد ظهور اتّجاهات متنوّعه فى تأريخه. فالاتّجاهات المحافظه، تعتقد بأنّ المفسِّر بإمكانه من خلال اتّخاذ أسلوب صحيح الوصول إلى مقاصد النصّ والحقيقه العينيه المتعلّقه بالأثر. أمّا الاتّجاهات المعتدله فى اتّجاهها الهرمنطقى ترى أنّ التّفسير خلّاق على الدوام، وبعباره أخرى أنّ هناك حواراً فيما بين المفسِّر والنّص؛ ولذا لا يمكن الحديث عن الوصول إلى الحقيقه العينيّه أو المعنى المقصود للنّصّ، وعلى أفضل التقادير يكون هناك نوع من «الارتباط الآفاقى» فيما بين المفسِّر والمفسَّر. والفكر العام للاتّجاه الهرمنطيقى المتطرّف هو أنّه وبسبب الخلاقيّه الموجوده فى التّفسير لا يمكن للمفسِّر على الإطلاق إقامه علاقه مع المعنى الأساسى والأوّلى للنصّ وأنّ جميع القراءات هى فى الواقع معانى احتماليّه ونسبيّه. وأخيراً، الاتّجاهات الهرمنطيقيّه الانتقاديّه الّتى تعتقد بأنّه من الممكن من خلال التأمّل النّقدى فى النصّ الاطّلاع بصوره أكبر على ما يرتبط بالسُّنه واتّقاء الانحرافات الناشئه من الجهويّه الأيدلويوجيّه، الثّقافيه والاجتماعيه للسُّنه، لكن من غير الممكن التحرّر الكامل من هذه الانحرافات.

وإنّ نظريّه القبض والبسط النّظرىّ للشريعه، تعدّ أوّل نموذج من الجهد المنظّم لنظره معمّقه فى مجال نسيج المعرفه الدّينيّه والّتى ابتنيت على ثلاثه أصول أساسيه: أصل «تغاذى وتلاؤم المعرفه الدّينيّه والمعرفه البشريّه»، «القبض والبسط الانسجامى للمعرفه الدّينيّه والمعرفه البشريّه» و «التطوّر فى المعرفه البشريّه». وترتكز أسس العلم المعرفى لهذه النّظريّه على ركيزتين أى: الشموليّه المتطرّفه والتّعدّديّه المتطرّفه. وعلى هذا الأساس فالنقود الّتى أوردت على ذينيك النّظريّتين، ترد أيضاً على نظريّه القبض والبسط النّظرىّ للشريعه.

نظريه الانتقاء الاستنطاقى، تعكس أنّ الدّين قد أطلق تسعه ألسنه لبيان جميع حقائق الوجود (كما تدّعى النّظريّه الموسوعيه) وأنّ ألسنته التسعه هذه صامته إلى درجه ليس لها قدره على الحديث إلّا عن طريق العلوم والمعارف البشريّه (و هو ما تبيّنه نظريّه الهرمنطيق أو القبض والبسط). فالدّين فى هذه النّظريّه، يمتلك حديثاً خاصّاً (هدايه الإنسان إلى السّاحه الربوبيّه) ليقوله حيث يعجز الإنسان عن سماعه من مكان آخر وقد بيّن هذا الحديث بأسلوب واضح ومحدّد وأشار أحياناً اقتضاءً لبيان ذلك الغرض

الأساسی للدین، إلی حقائق علمیّه مختلفه. وإذا تعلّق قلب أحد بغرض غیر الغرض الأساسیّ للدین فإنّه لا یمکنه أن یحصل من القرآن علی ما یتوخّاه من النفع الأمثل بالرّجوع إلیه. وقد بُیّن فی هذه النّظریّه ذلک القسم من الحاجات والمیزات الإنسانیّه بالتفصیل فی موضوع الإنسان فی النّصوص الدّینیّه ممّا له علاقه وثیقه بهدایته، لکنّه تحدّث بشکل إجمالی فی مجال باقی میزاته وحاجاته. وتشمل المنطقه المرکزیّه للنصوص الدّینیّه فی هذه النّظریّه تعالیم الدّین الأساسیّه (العقائد، القیم، الأحکام الدّینیّه) والّتی وُضّحت بصوره واضحه فی هذا القسم وکون الدّین یرتبط أساساً بهذا القسم. (۱)

المنطقه الثّانیه، هی المنطقه الوسطی الّتی تعکس التّعالیم المقصود منها بیان واستحکام تعالیم الدّین الأساسیّه. المنطقه الثّالثه، هی منطقه حدودیه تمثّل الدائره المشترکه فیها بین النّصوص الدّینیّه وعالم المخاطبین بهذه النّصوص، وتشمل هذه المنطقه، الاعتقادات العقلیّه السلیمه، مترافقه مع الاستدلالات العقلیّه. وبالاعتماد علی الاعتقادات العمومیّه للناس، وباستخدام الاستدلالات المختلفه فی هذه المنطقه، یتمّ الدفاع عن صحّه التّعالیم الأساسیّه المتعلّقه بالمنطقه الأولی. وتبیّن هذه النّظریّه بأنّ بإمکان النّاس اکتساب هذه الحلقه الوصلیّه (المنطقه الثّالثه للنصوص الدّینیه) قبل أن یواجهوا الدّین، وعلی هذا تزید سرعه تقبّلهم للتعالیم الدّینیّه عند وقوع تلک المواجهه.

وتتمثّل بعض فعالیات المنطقه الثّالثه بما یلی: بیان ضروره وجود الدّین، بیان التّعالیم الأساسیه المقصوده للدین، زعزعه الأسس الفکریّه الباطله والإجابه علی التحدّیات الفکریّه للخصوم.

وعلی هذا الأساس، ونظراً للبّاقه الّتی یتمیّز بها الدّین والّتی تحدّث من خلالها عن ضرورته وتعالیمه الأساسیّه، لا یمکن القول بأنّ المعارف البشریّه بجمیع ما تتمیّز به من سعه تکون بدیهیّه بشکل تتقدّم تقدّماً کاملاً ومن طرف واحد علی المعرفه الدّینیّه؛ بل إنّ بعض المعارف الدّینیّه قد أثّرت علی المعرفه البشریه وجعلتها تواجه مشاکل فی بعض المجالات.

فبناءً علی نظریّه الانتقاء الاستنطاقی، یمکن تصوّر العلاقات فیما بین المعرفه الدّینیّه والمعرفه البشریّه فی خمس حالات:

۱- (۱) . ر.ک. : ملاحظه رقم (۱).

۱. الاشتراک فی النطاق الناجم عن وجود العناصر المتعلّقه بالعقل السلیم وأسالیب الاستدلال العمومیّه فی مجال المعرفه الدّینیّه والمعرفه البشریّه؛

۲. رفض المعارف البشریّه غیر المنسجمه مع المرکز المقاوم للمعارف الدّینیّه.

۳. استخدام المعارف الفلسفیّه والعرفانیّه المتجانسه، لتعمیق المعرفه الدّینیّه.

۴. استخدام المعارف العملیه لتفضیل المعرفه الدّینیّه.

۵. جعل المعارف الفلسفیّه والعرفانیّه والعلمیّه هادفه.

هویه العلم الدّینی

اشاره

وبعد الاتّضاح النّسبیّ لمعنی الدّین والعلم تصل النوبه إلی اتّخاذ موقف فی مجال معنی «العلم الدّینی» وإمکان تحقّقه.

معنائیّه العلم الدّینی

یمکن القول علی وجه الإیجاز بأنّ تعبیر «العلم الدّینی» قد اقتصر معناه علی بعض موارد العلم المعرّفی ومعرّفه الدّین، وهو یعدّ تعبیراً لا ـ معنی له فی بعض موارد العلم المعرفی، کما هو الحال فی نزعه الوحدویّه ونزعه التّعدّدیّه. وعلی هذا الأساس سنقوم ابتداءً بتوضیح هذا المطلب وهو أنّه فی أیّ موارد العلم المعرفی لا یکون للعلم الدّینی معنی وفی أیّ تعابیر العلم والدّین یکون له معنی.

النزعه الوحدویّه للمیثولوجیا وعدم معنائیّه العلم الدّینی

إنّ الاتّجاه الوحدوی للمیثولوجیا یعتقد بأنّ العلم البشری ذو سنخیّه واحده وعلامه ذلک کونه تجربیّاً، وبناءً علی هذا، فالدّین یفتقد أساساً الماهیّه العلمیّه وقد قام الوضعیون المناطقه وذو النزعه العملیّه بتبنّی الاتّجاه الوحدوی للمیثولوجیا بشکل واضح وهذا بذاته یعدّ انعکاساً لعدّه آراء مختلفه. وکمثال علی ذلک، یعتقد الوضعیّون المناطقه أنّ القضایا التألیفیّه والترکیبیّه هی وحدها الّتی تتضمّن المعنائیّه الّتی تشکّل المعرفه البشریّه، والّتی یتبیّن صدقها من کذبها من خلال التّجربه. وبالطّبع فإنّ القضایا التفصیلیّه فی هذه النّظریّه یکون لها معنی لکن لیس لها صفه معرفیّه. وتقتضی هذه النّظریّه أن

يكون تعبير العلم الدّينى تعبيراً لا معنى له؛ لأنّ القضايا الدّينيّه وبسبب صفه عدم قابليتها للاختبار التّجربى لا يمكن أن يكون لها معنى على الإطلاق.

وبعد الانتقادات الكثيره للوضعيّه المنطقيّه اتّضح أنّ هذه النّظريّه قد فشلت فى رسم الحدود فيما بين المعارف البشريّه. وقد تعرّض فلاسفه ومؤرّخى العلم (من جملتهم كوين، كوهن، ويزدم، لاكتوش) لبيان هذه المسأله على أنحاء مختلفه وهى أنّ هيكليّه النّظريّات العلميّه لا تتشكّل من القضايا العينيّه والتركيبيّه فقط.

وقد عرض رايشنباخ موضوعاً أكثر انعطافاً؛ فهو بتفريقه مقام التحكيم عن مقام التوليف، ادّعى أنّ أىّ شىء (فلسفى، دينى أو...) يمكنه فى مقام الكشف أو التوليف التأثير على الفعّاليّات الذهنيّه للعالِم، لكن فى نطاق التحكيم تكون التّجربه لوحدها هى الّتى تحسم الأمر. وبناءً على هذه النّظريّه فما يجعل العلم علماً، هو مقام التّحكيم التّجربى، وليس مقام الكشف والتوليف.

وبالطّبع فقد بيّن بعض الباحثين من خلال الاستفاده من تفريق مقام التوليف عن التحكيم ما مضمونه أنّ التّعبير بالعلم الدّينى فى مقام التوليف ممكن وفى مقام التحكيم غير ممكن، ويبدو أنّ مثل هذه الاستفاده خاطئه من جوانب متعدّده. فعلى سبيل المثال يمكن الإشاره إلى هذه النكته وهى أنّه وفقاً لتقسيم رايشنباخ، لم تتجلّى أىّ علميّه فى مقام الكشف كى تتّصف بكونها دينيّه أو غير دينيّه.

الموقف الثّانى فى الاتّجاه الوحدوى للعلم المعرفى الّذى يكون العلم الدّينى فاقداً للمعنى فى ضوئه، هو موقف الاتّجاه العملى. فالموقف المتقدّم لتلك الفئه من أتباع الاتّجاه العملى، الّذين يعتبرون الاتّجاه العملى بمنزله نظريّه فى باب المعنى، مشابه لموقف الوضعيّين المناطقه، لكنّ كوين الّذى كان بذاته عمليّاً اتّخذ موقفاً مختلفاً فى مقابل الوضعيّين.

ففى عقيده كوين أنّ معارفنا هى تجربيّه من الأساس وهى تدور حول العالم؛ وإن وجدت جوانب تحليليه ومنطقيه ترافقها. إنّ نزعه كوين الشموليّه تّجاه العلم تحمل أيضاً هذه الفكره وهى عدم وجود فرق حاسم فيما بين القضايا المشاهداتيّه والقضايا النّظريّه؛ وإنّما يمكن الاقتصار على القول بأنّ بعض قضايانا أكثر صراحه وترتبط بالتّجربه والمشاهده بشكل أكثر مباشره.

وعلى أىّ تقدير، فمع أنّ العمليّون لا يتّفقون مع ممارسه التّجربه الحسّيه، لكنّهم ما زالوا يعتقدون بأنّ المعرفه التّجربيّه هى النّموذج الأساسى للمعرفه؛ ومن هنا، يكون العلم

الـدّينى فى نظرهم فاقـداً للمعنى؛ لأـنّ الـدّين بمثابه نوع من المعرفه الإلهيّه ومع عـدم ارتباطه بالتّجربه لا يمكن جعله صـفه للعلم التّجربى.

ومن ضـمن الانتقـادات الّتى أُوردت على هـذه النّظريّه أنّه لاـ يمكن القبول بـأنّ معرفتنـا تجربيّه بشـكل حاسم. فعلى سبيل المثال يتعرّض باتنم فى مقام نقـد كوين إلى هـذا البحث وهو أنّ العلم المعرفى (على خلاف رأى كوين) يسـتلزم اتّخاذ الموقف الثّانى وهـذا يحكى عن وجـود معرفه فلسـفيّه لاـ يمكن وضـعها فى نطـاق المعرفه التّجربيّه. إنّ النقود الّتى أوردت على النّظريّه الأـوليّه لكوين (١٩٥١) دعته لأـن يعرض نظريّه أكثر ملائمه فى مجال العلم المعرفى (١٩٦٠). ومن جهه أخرى فقد قبل كوين بأنّ للعلم التّجربى منزلـه خـاصّه وممتـازه مـن بين الأقسـام المختلفه للمعرفه البشـريّه. لكنّ ذوى الاتّجـاه العملى المتـأخّرين، نظير ريتشـارد رورتى، انبروا لمخالفه هذا الرأى ولم يقولوا بأىّ منزله متميّزه للعلم.

التّعدّديّه التباينيّه وعدم معنائيّه العلم الدّينى

إنّ التّعـدّديّه التبـايينيّه تقسّـم دائره العلم والمعرفه البشـريّه إلى مجالاـت تختلـف اختلافـاً تامّـاً عن بعضـها البعض. وتعـدّ الفلسـفيّه الوجوديّه والفلسـفيّه التّحليليّه من أهمّ المـذاهب الفكريّه الّتى تعتقـد بنظريّه الكلام الأرثوذكسـى الجديد. وبالطّبع فإنّ الوضـعيّين المنـاطقه كـانوا يعتقـدون بالتّمـايز التامّ فيما بين دائره العلم والفلسـفه والـدّين، ولكن بما أنّهم أساساً يرون عـدم معنائيّه مجالات كالـدّين والفلسـفه، فلاـ يـذكرونها فى هـذا القسم. وبنـاءً على نظريه التّعـدّديّه التبـايينيّه فـإنّ اختلاـف العلم والـدّين فى الموضوع والمنهج والغايه متمايز إلى درجه لا يبقى معه معنى لأىّ تركيب من العلم والدّين.

وتكون صور العلم السـبعه فى هذا الاتّجاه كالتالى: المنطق والرياضـيّات، العلوم الفيزيائيّه، العلم المتعلّق بذهننا والآخرين (يشـمل التأريخ والعلوم الاجتماعيه)، علم الأخلاق، علم الجمال، العلم الدّينى والعلم الفلسـفى، وهذه كلّها تتمايز تمايزاً منطقيّاً عن بعضها البعض.

النّوع الآخر من التّعدّديّه التبايينيّه يعتقد بأنّ التوضـيحات العلميّه والدّينيّه ذات طبيعه واحده، ولكن لا تصل النّوبه إلى التّوضـيحات الـدّينيّه إلّما حينما تصل التوضـيحات العلميّه إلى طريق مسـدود. وبعباره أخرى، إنّ التوضـيحات الـدّينيّه تمارس دور التغطيه على الخلل فى التوضيحات العلميّه. ويكون تعبير العلم الدّينى فى هذه النّظريّه فاقداً للمعنى أيضاً.

النّظريّه الأخرى فى هذا النّطاق هى أنّ العلم والدّين يعطيان توضيحات مختلفه عن ظواهر متماثله. وبعبارهٍ أخرى، إنّ العلم والدّين، كلّ يقوم ببيانٍ موضوعٍ واحد ولكن من زوايا مختلفه. وعلى هذا الأساس لا يكون هذان النّوعان من التّوضيحات من طبيعه واحده ولا يمكن الجمع فيما بينهما. ويمكن للعلم والدّين فى هذه النّظريّه الاصطفاف إلى جوار أحدهما الآخر، فيكمّل أحدهما الآخر ليضعان فى أيدى الباحث رؤيه أكمل للظاهره.

لكن ينبغى الالتفات إلى أنّ أىٍّ من هذين، لا يحلّ مشكله للآخر. ومن ضمن الانتقادات الموجّهه لنظريّه التّعدّديّه التبايتيّه أنّها وخلافاً للتصوير الّذى تعطيه للمعرفه البشريّه؛ لا ترى انفصال العلوم المختلفه بشكل تامّ عن بعضها من حيث الموضوع، المنهج، الغايه، المسائل... الخ.

التّعدّديّه التداخليّه ومعنائيّه العلم الدّينى

التّعدّديّه التّداخليّه ترى وجود مجالات مختلفه للعلم البشرى، لكنّ هذه المجالات فى عين اختلافها وتفاوتها فى الموضوع، المنهج والغايه تتضمّن حدوداً ومناطق مشتركه. فعلى سبيل المثال تطالع الأشياء المادّيه والأوضاع اللاإراديّه فى العلوم الطّبيعيّه، والعنايه بالأعمال الإراديه للإنسان والضوابط والقواعد الأخلاقيّه فى المعرّفه الأخلاقيّه، وبالموجودات من حيث ارتباطها بالله فى المعرفه الدّينيّه.

ويضع هذا الرأى بعض عناصر العلوم الطّبيعيّه فى نطاق الأخلاق؛ وكمثال على ذلك، يحدّد العلم الطّبيعىّ الأعمال الّتى يمكن إنجازها، وتحدّد الأخلاق جواز القيام بهذا العمل أو ذاك من الوجهه الأخلاقيّه ومن حيث الأسلوب، فعلى رغم الاختلاف فى مناهج العلوم المختلفه (المنهج التّحليلى فى الرّياضيّات والمنطق، المنهج التّجربى فى الفيزياء، المنهج التّفسيرى والتّأويلى - الهرمنطيقى - فى المعرفه الدّينيّه و...) توجد تداخلات فيما بينها أيضاً. فعلى سبيل المثال يمكن القول بأنّه قد استُفيد فى القرآن من الاستدلالات الفلسفيّه لإثبات بعض الاعتقادات الدّينيّه. فالعلم الدّينى فى الاتّجاه التّعدّدى التّداخلى لا ينسجم لا مع هويه العلم ولا مع هويّه الدّين. ومعنى ذلك أنّ الدّين كمعرفه مقدّم على العلم، ويكون مصدراً مهمّاً للمفاهيم، الفرضيّات، النماذج والمناهج. ومن جهه أخرى، يضفى العبور من مرحله التّحكيم التّجربيّه إلى الفرضيّات المستخرجه من المصادر الدّينيّه صفه علميّه عليه. فإعمال مثل هذا الاتّجاه فى العلوم ليس ظاهره غريبه أبداً وبالخصوص فى العلوم الإنسانيّه؛ لأنّ جميع النّظريّات الموجوده فى العلوم الإنسانيّه تتضمّن قيداً ظاهراً أو مستوراً من مصدر غير علمى.

الصّحيح وغير الصّحيح فى العلم الدّينى

ولو افترضنا القبول بمعنائيه «العلم الدّينى» فى القرائن الخاصّه للعلم والدّين، فيجب تحديد أىّ واحد من النماذج المعروضه للعلم الدّينى صحيح وأيّها غير صحيح، فيبدو أنّ بعض المعانى المختلفه الّتى عرضت للعلم الدّينى (الاتّجاه الإستنباطى والتهذيبى) لا يمكن القبول بها والبعض الآخر (الاتّجاه التأسيسى) يمكن الدفاع عنها من حيث الميثولوجيا. وسنتعرّض إدامه لهذا البحث لتوضيح موجز لكلٍّ من موارد هذه المعانى.

الاتّجاه الإستنباطى

يرتكز هذا الاتّجاه على الاتّجاه الموسوعى لمعرفه الدّين ويعتقد بأنّ الدّين يتضمّن علوماً وأفكاراً مختلفه يحتاجها الإنسان، أو على الأقل الأصول العامّه الّتى تتحصّل من الدّين؛ ومن هنا فينبغى حسب الرّأى الأوّل السّعى لإستنباط واستخراج مواد العلوم المقصوده من خلال المطالعه الدّقيقه للنصوص الدّينيّه، ومن ثمّ ومن خلال تصنيفها القيام بتنظيم بنيه العلم المقصود.

وبناءً على الرّأى الثّانى ينبغى أيضاً استخراج الأصول وعمومات العلم المقصود من النّصوص الدّينيّه، ومن ثمّ وباستخدام المنهج الإستنباطى القيام بتحصيل العلم الدّينى من هذه الأصول والعمومات.

ويرد على هذا الاتّجاه عدّه نقود:

١. يرد إشكال على اتّجاه معرفه الدّين المستَند عليه فى هذا الرأى.

٢. يتّخذ العلم الدّينى الّذى يُستخرج من النّصوص الدّينيّه بالطّريق المذكوره طابعاً اعتقاديّاً وقطعيّاً ولا يعير التّجربه أهمّيه.

٣. لا يصاحب هذا الاتّجاه أىّ مكسب علمى جديد أبداً، إذ إنّه يسعى لاستخراج معرفه جزئيه أخرى من جوف المعارف الموجوده، أو يكتشف تبريراً ومحملاً للنّتائج العلميّه من بطون النّصوص الدّينيّه.

۴. إنّ هذا الاتّجاه يتميّز بالالتقاطيّه الشّديده؛ إذ إنّه يوفّر خليطاً غير متجانس من المكاسب العلميّه والمستندات الدّينيّه، ويقوم بتفسير وتأويل النّصوص الدّينيّه بذهنيّه تبلورت

من خلال العلم التّجربى.

اتّجاه تهذيب واستكمال العلوم الفعليّه

يعتقد هذا الاتّجاه بتهذيب العلوم الحاضره من الشوائب والانحرافات من خلال الفكر الإسلامى ويرى أنّه من المحتمل إضافه أقسام عليها. وتوجد نماذج متعدّده لهذا الاتّجاه فى المجتمع العلمى نتطرّق لبعضها تباعاً:

إنّ أوّل من طرح نظريه أسلمه العلم هو السّيد محمّد نقيب العطّاس وتابعها فى إطار المؤسّسه الدوليّه للفكر والحضاره الإسلاميّه فى ماليزيا ثم قام بتوسيعها إسماعيل الفاروقى فى إطار المؤسّسه الدوليّه للفكر الإسلامى فى أمريكا.

ويعتقد العطّاس بأنّ العلوم الغربيه المعاصره لا يمكنها وضع «علم حقيقى» بين أيدى المسلمين وذلك بسبب تلوّثها وامتزاجها بمفاهيم أفرزتها الحضاره الغربيّه؛ ومن هنا فللحصول على علم حقيقى ينبغى ابتداءً تنقيه هذه العناصر والمفاهيم من جسد العلم المعاصر ومن ثمّ زرق المفاهيم والعناصر الإسلاميّه فيها. وإنّ من أهمّ عناصر السُّنه الفكريّه الغربيّه الّتى ينبغى نفيها عن جسد العلم فى رأى العطّاس هى إثنيه الواقعيه والحقيقه، تضادّ الفكر والجسم، الشّرخ فيما بين الاتّجاه العقلانى والتّجربى، الاتّجاه الإنسانى أو المادّى، أمّا المعارف الإسلاميّه الّتى يجب أن تستقّر فى نواه تركيبه العلم فهى عباره عن تفسير القرآن، السُّنه، الشّريعه أو الفقه، الكلام والفلسفه الإسلاميّه، التّصوّف واللّغه العربيّه.

وأخيراً يعتقد العطّاس أنّ العلم فى الإسلام هو نوع من التّأويل أو التّفسير الرمزىّ للموجودات التّجربيّه ويرى أنّ النّتائج العلميّه للغرب يجب أن تُصب فى هذا الإطار بعد تهذيبها من المفاهيم الغربيّه كى تنعكس على شكل علم حقيقىّ وإسلامىّ. ولا يتمثّل معيار الصدق فى رأى العطّاس بمجرد المطابقه مع الواقع اعتماداً على الشّواهد التّجربيّه، بل يجب فى رأيه أن تنعكس الأمور الواقعيّه والشّواهد التّجربيّه فى إطار تفسير رمزى للعالم.

ويرى إسماعيل الفاروقى كذلك بأنّه ومن أجل أسلمه العلوم يجب ترميم الفروع العلميّه الحديثه، كى تتضمّن أصول الإسلام فى الميثولوجيا، خطّه العمل، الأهداف والطّموحات المقصوده له. ويجب عرض ما هو موجود من العلوم الحديثه فى عمليه التّرميم هذه والّتى هى أعمّ من الأهداف، المناهج والنّتائج العلميه من خلال المفهوم الجوهرى للتوحيد وتغييرها وفقاً لذلك؛ لأنّ التوحيد يتضمّن وحده العلم والحقيقه، وحده الحياه والخلق، وحده الإنسانيه ووحده التّأريخ و... .

وتعرّض اتّجاه التهذيب واستكمال العلوم الحاضره للنقد من بعض الجوانب:

۱. إنّ هذا الاتّجاه يخاطر بتعريض وحده النّظريّات العلميّه الّتی تتجلّی فی فرضيّاتها وأساليبها ونتائجها لعدم أخذها بنظر الاعتبار.

۲. وإنّ تكوين مجاميع غير منسجمه هو الإشكال الآخر الوارد على هذه النّظريّه؛ لأنّ النّظريّات العلميّه تعتمد على افتراضات فلسفيّه، ثقافيّه، وفكريّه معيّنه ويظهر تأثيرها بنحو ما فی أشكالها المختلفه. إنّ القيام بتهذيب وتنقيه هيكل النّظريّات وإضفاء عناصر من الفكر الإسلامی عليها، ربّما يؤدّی إلى إنتاج مجاميع غير متناسبه باللّحاظ المعرّفی. ويمكن أن يقال؛ بأنّ الجهود الّتی بذلت على هذا الصعيد فی التّأريخ المعاصر للعلوم الإنسانيّه فی العالم الإسلامی واجهت الفشل وذلك بسبب عدم الالتفات إلى افتقادها التناسق.

۳. المشكله الأخرى، التّطبيق المتكلّف للآيات والرّوايات على المطالب والمباحث الّتی طُرحت فی رأی أو نظريّه، لأنّه ولأجل تطبيق آيه أو روايه ما على مطلب مقبول قد لوحظ فی نظريّه ما، تُحمّل تلك الآيه أو الرّوايه معنیً لا يمكن استفادته من ذلك النصّ حسب الأسس المنهجيّه.

۴. الصعوبه الأخرى فی هذا الاتّجاه تتمثّل فی وضع مطالب مجمله من النّصوص الدّينيه إلى جانب المباحث الدّقيقه والتّفصيليّه للنظريّات العلميّه ويتولّد لدينا من خلال ذلك إحساس كاذب بعدم الحاجه إلى أنّ الإسلام له رأی أيضاً فی هذا المجال والنكته الّتی يجب الالتفات إليها فی هذا المجال هو أنّ الخطاب القصير والمجمل لا يمكنه أبداً أن يؤدّی إلى اطّلاع دقيق وتفصيلی تستطيع العلوم المختلفه الحصول عليه، لكنّ أمثال هذه الفعّاليّات، على القول بأنّ النّصوص الدّينيّه قد تحدّثت عنها، ستهدّئ فی الوقت ذاته من القلق الذهنی للباحثين فی هذا المجال.

۵. إنّ اتّجاه تهذيب واستكمال العلوم الحاضره يؤدّی إلى طراز معيّن من المضامين التّعليميّه الّذی تصطفّ فيه المطالب المختلفه للنظريّات العلميّه والمضامين المأخوذه من الآيات والرّوايات جنباً إلى جنب.

فهذا الطّراز من تنظيم المضمون ونظراً للمشكلات السّابقه يؤدّی إلى قلّه ما يعرض من الدّين والنّصوص الدّينيّه؛ فيُلقی فی ذهن القارئ تصوّراً بأنّ النّصوص الدّينيّه تستحسن

الإشارات القصيره والمجمله، فی حال أنّ العلماء والنّظريّات العمليّه تبيّن مطالب ومباحث دقيقه وكثيره فی هذا المجال ذاته.

الاتّجاه التّأسيسیّ فی العلم الدّينی

يعدّ الاتّجاه التأسيسیّ، نموذجاً للعلم الدّينی والّذی يعتقد بأنّه يمتلك ظهيراً نظريّاً يمكنه الدّفاع بشكل أقوی من النماذج الآنفه.

والعلم الدّينی فی هذا الاتّجاه وكأیّ جهد علميّ آخر يجب أن ينشأ فی ضوء القدره الإلهاميّه لخلفيّاته الخاصّه من جهه وفی صراع الجهد التّجربی من جهه أخری ويستفاد فی هذه النّظريّه من أجزاء من الفكر الإسلامی باعتباره رصيداً ميتافيزيّاً للبحث فی العلوم الإنسانيّه.

فنظراً للنفوذ العميق للأرصده الميتافيزيّه فی المراحل المختلفه لتوسّع وانتشار نظريّه علميّه، يمكن للنظريّات العلميّه المبتكره من خلال الخلفيّات الميتافيزيّه أن تنتمی علی نحو معنائیّ إلی رصيدها الميتافيزیّ.

وفی صوره تمكّن الأفكار الإسلاميّه من أن يكون لها مثل هذا النفوذ العميق فی تأسيس فرع أو فروع من العلوم الإنسانيّه، يمكنها أيضاً أن تجعل من الفرضيّه المستخرجه أن تنتسب إلی الطّابع الإسلامی من خلال هذا النفوذ المضمونی نفسه.

وبعد تأسيس الفرضيّه تصل النوبه إلی اختبارها تجربيّاً. وإذا ما برزت شواهد كافيه لتأييد الفرضيّات فی هذا القسم يمكن حينها ادّعاء إنتاج نظريّه علميّه.

وباختصار فإنّ الآراء الّتی تجتاز هاتين المرحلتين تتميّز بالعلميّه من جهه (لأنّها اجتازت بوتقه الاختبار التّجربیّ) وبالدّينيّه من جهه أخری (إذ إنّها تكتسی لون ارتباطها بالمقدّمات الدّينيّه). (۱)

مبنی العلم المعرّفی للنموذج التأسيسیّ العلم الدّينی

يرتكز النّموذج التأسيسی للعلم الدّينی علی العلم المعرفی لاتّجاه ما بعد الوضعيّه. حيث تنحّی فی هذا الاتّجاه الكشوفيّه (المشاهداتيّه) الإفراطيّه جانباً؛ ويعتمد فيه التّداخل والتّرابط

۱- (۱) . ر.ك. : ملاحظه رقم (۲).

فیما بین المشاهـده والنّظریّه وعـدم تعیّن النّظریّه بحـدودها التامّه من خلال المشاهده والاختبار، ولا یقتصـر العلم فی هذه النّظریّه علی عـدم کونه نتاجاً خالصاً لمشاهـده الواقع؛ بل إنّ الشکّ یسـری أیضاً إلی أنّ للمشاهده دوراً حاسـماً وذلک فی مقام الحکم وتفسّـر الفعّالیّات العلمیّه أساساً علی أنّها تمثّل القابلیّه الفکریّه والنّظریّه للعلماء فی فهم وتفسـیر المشاهدات وإزاله عدم الانسجام فیما بین المعتقدات والمشاهدات.

وتنهار المواجهه التامّه فیما بین العلم والقیم فی هذه النّظریّه وتعتمد المشاهدات العلمیّه فیها علی خلفیّه نظریّه وقِیمیّه، ویعتمد فی قبول أو رفض النّظریّات العلمیّه علی نوع معیّن من نظام المفاضله والترجیح.

أمـا التطوّر العلمی حسب رأی مـا بعـد الوضـعیّه فهو لیس فقـط لاـ یمرّ عبر طریق معیّن واحـد من خلال تنافس النّظریّات العلمیّه للعلم، وإنّما یسـتلزم إثاره التنافس فیما بین النماذج الفکریّه المختلفه فی مجالاته المتعـدّده. وغالباً ما تـدمّر الإمکانات الکامنه فی النماذج الفکریّه الغربیّه والمنزویه الأسالیب والرسوم المعتاده. (۱)

مبنی معرفه الدّین للنموذج التّأسیسی للعلم الدّینی

ومن جهه أخری، فإنّ هـذا النّموذج یرتکز علی نظریهِ الانتقاءِ الاسـتنطاقی فی الـدّین وعلی أنّ المهمّه الأساسـیّه للـدین تتمثّل فی هدایه الإنسان إلی الدائره الإلهیّه وأنّ الدّین تمکّن من أداء وظیفته هذه علی أمثلِ وجهٍ. ولا یعدّ عرض رأی خاصّ للدین فی أیٍّ من المسائـل العلمیّه أمراً لازماً حسب هـذا الاتّجاه وأنّ تأسـیس علم دینی لا یعـدّ من المسائل الّتی یتکفّل بها الـدّین، کی یکون عدم تحقّقها نقصاً فی الدّین.

وإذا ما بذلت جهود لتأسـیس علم دینیّ، وفقاً لهذه النّظریّه، فهی لأجل أنّ الدّین أضافه إلی أدائه هدفه الأساسـی بشکل جیّد أی هـدایه النّاس إلی الله، یمکنه أن یُبـدی طاقاته لبلوره الأنظمه العلمیّه. ومن جهه أخری فإنّ حذاقه الإنسان تقتضـی منه البحث عن حلول مناسـبه لمشاکله من خلال المراجعه الذکیّه لجمیع ما یمتلکه (ومن ضمنها النّصوص الدّینیّه) والافتراض واختبار الفرضیّات المقترحه و... .

۱- (۱) . ر.ک : ملاحظه رقم (۳).

قابليّه النّقض فى النّموذج التأسيسىّ للعلم الدّينى

إنّ القضايا الدّينيّه فى النّموذج التأسيسى للعلم الدّينى ليست بمنزله الفرضيّات العلميّه، بل علىّ العلماء استنتاجها كما هى المقدّمات العلميه، ولذا فالفرضيّات النّاتجه عن الاختبار التّجربى تكون معرّضه للنقض من جهه أنّها نتاج العالِم.

وبعبارهٍ أخرى، إنّ النّظريّات العلميّه حسب هذه النّظريّه يتمّ نقضها لكونها استنتاجات ساذجه لا تتناسب والمقدّمات الدّينيّه ولم يستطيع العلماء والمنظّرون نظراً لتعقيد موضوع البحث إقامه ارتباط مناسب فيما بينها وبين التّعاليم الدّينيّه.

وبعد النّقض التّجربى لفرضيّه ما؛ يمكن للعلماء طرق أبواب مصادرهم الإلهاميّه مرّه أخرى واستلهام افتراضات جديده.

ولا يمكن للاختبارات التّجربيّه فى هذه النّظريّه الطّعن فى التّعاليم الدّينيّه مطلقاً. ولا يمكن القول فيما لو تكرّرت عمليه نقض الفرضيّات المستلهمه من المعتقدات الدّينيّه بأنّ المقدّمات قد تمّ نقضها؛ لأنّ هذه المقدّمات ليس لها شكل تجربى ولا يمكن نقضها من خلال التّجربه مطلقاً.

ففى مثل هذا الوضع، لا يوجد فى يد العلماء المنظّرين حيله سوى استخلاص هذه النّتيجه وهى عدم استطاعتهم بناء فرضيّه من هذا المصدر الإلهامى (النّصوص الدّينيّه) الّذى أعانهم على بيان واحتمال وتقييم الظّاهره المقصوده.

المسأله الأخرى فى هذه النّظريّه هى وجود احتمال عدم قابليه تأسيس علم دينى فى جميع الميادين العلميّه، لأجل أنّ المقدّمات الّتى نحتاجها فى تلك الميادين غير مبيّنه وغير موجوده فى التّعاليم الدّينيّه، ويوجد احتمال آخر أيضاً وهو عدم تأسيس أىّ علم دينى من الأساس؛ وذلك لأنّ جميع الفرضيّات النّاجمه عن التّعاليم الدّينيّه تتعرّض للنقض التّجربى، ولكن نظراً لنظريّه الانتقاء الاستنطاقى يمكن إثبات أنّه لا يمكن لأىٍّ من هذه الاحتمالات إضعاف المكانه الّتى يتمتّع بها الدّين.

وفى نظره إلى تأريخ العلوم، وعلى الخصوص العلوم الإنسانيّه، نستنتج بأنّ العمليّه الّتى تتقدّم فى هذا النّموذج من تدوين العلم، هى العمليّه ذاتها الّتى ترعرعت العلوم الإنسانيّه المعاصره فى حاقّها وأنّ اختلاف العلم الدّينى المؤسَّس فى هذا النّموذج مع

العلوم الإنسانيّه المعاصره، يشبه إلى حدّ ما الاختلاف الموجود حاليّاً فيما بين النّظريّات المتنافسه فى ميدان العلوم الإنسانيّه.

نفى الاتّجاه النّسبى للعلم المعرّفى عن النّموذج التأسيسىّ للعلم الدّينىّ

من الانتقادات الموجّهه لهذا النّموذج هو أنّ نسبه النّظريّات العلميّه إلى خلفيّاتها الميتافيزيّه (كوضع قيود أمثال «النزعه العمليّه»، «الكانتيّه»، «الإسلاميّه»، أو «المسيحيّه» على النّظريّات العلميّه) تعرّض العلم الدّينى إلى أن يصبح نسبيّاً فى علمه المعرفى.

وللإجابه على هذا الانتقاد ينبغى القول: أجل! إنّ نسبيّه العلم المعرّفى يزيل فى الأساس إمكانيّه التحدّث عن العلم، العينيّه العلميّه والتّوافق الذّهنى بين العلماء؛ ولكنّ هناك نوع آخر من النّسبيّه كان منسجماً والواقعيّه الانتقاديّه الّتى لا تخدش هويّه العلم فوق التّأريخيّه فحسب، وإنّما لا يمكن الوصول إلى فهم مناسب للعلم إلّا من خلال الاستفاده منها فوفقاً لهذه النّظريّه الخاصّه فى النّسبيّه؛ أنّ الواقعيّه المعقّده وبطيئه الاكتشاف للإنسان (فى العلوم الإنسانيّه) الّتى يهيؤها تجويز خلفيّات وآراء العلماء، تقع تحت مبضع البحث بدرجهٍ معينه وتُرشد إلى مظاهر مختلفه من واقعيّات الإنسان وتُسهم فى نسبه من علم العلماء. فالعلم المحدود للإنسان بهذا اللحاظ يعدّ بمثابه اكتشاف علمى وما فوق التّأريخيّه ويكون مقبولاً بعد قبوله تجربيّاً. (۱)

مقدّمات و مراحل تأسيس العلم الدّينى

اشاره

يلزم لتحقّق العلم الدّينى أمور:

أ) أن يكون للتّعاليم الدّينيّه غزاره وثراء فى نطاق العلم التّجربى المقصود يمكن معها الاستفاده منها كخلفيّات لذلك العلم.

ب) الاستفاده من الخلفيّات المعدَّه لتنظيم الفرضيّات فى نطاق العلم المقصود؛

ج) استخلاص شواهد فى مقام اختبار هذه الفرضيّات لأجل البيانات والتصوّرات والفحوصات الناشئه منها.

۱- (۱) . ر.ك.: ملاحظه رقم (۴).

د) أن يبلغ عدد هذا النّوع من الفرضيات المدعومه بالشّواهد حدّاً يمكن معه بلوره نظريّه فی مجال الموضوع المطالَع فی العلم.

فعلی أساس هذه الأسس المطروحه، وبعد الإجابه عن سؤالين بنيويين «ما هی الصوره الّتی يصوَّر بها الإنسان فی النّصوص الإسلاميّه؟» و «ما هی القواعد المأخوذه فی بيان عمل الإنسان من خلال هذا التّصوير؟» يمكن استخلاص المضامين الميتافيزيّه الموجوده فی الفكر الإسلامی بخصوص الإنسان وأعماله والاستفاده منها فی عمليّه التّوجيه الخاصّ فی العلوم الإنسانيّه. وقد قمنا بمثل هذا الإجراء فی مجال علم النّفس الإسلامی.

الملاحظات

١. إنّ أولی مراحل توليد العلم الدّينی فی رأی الدّكتور باقری هی معرفه المنطقه الأولی للدين، المنطقه الّتی هی حسب تعبيره تختصّ ببيان العقائد، القيّم والأحكام الّتی لا يمكن للإنسان الوصول إليها إلّا بواسطه الوحی والّتی يتولّی بيانها بأصرح الطّرق.

ففی عقيدته أنّ بلاغات وخطابات هذه المنطقه قد بُيّنت بدرجه من الشّفافيّه والصِّراحه لا يحتاج معها الاستفاده من العلوم البشريّه لمعرفتها وفهمها. والمسأله الّتی ينبغی الالتفات إليها فی مجال هذا الرّأی هی أنّ استخلاص المعارف من النّصوص الدّينيّه ينبغی لزوماً أن يتمّ بشكل ممنهج حيث تتولّی البحوث المتعلّقه بالأساليب الإجتهاديّه ودراسه عوامل وكيفيه فهم النّصوص الدّينيّه؛ بيان تلك المعارف. ومن الطّبيعیّ أن تُستخدم أصول عرفيّه عقليّه كثيره فی هذا المنهج.

المسأله الأخری أنّه ومن خلال عبارات الدّكتور باقری تقفز إلی الأذهان فكره أنّ محتويات هذه المنطقه ينبغی أن تكون حائزه علی إجماع المسلمين وذلك للوضوح والصراحه الّتی يتمّ بها الدّين فی هذه المنطقه؛ لكن يجب الالتفات إلی أنّ الفهم الواقعی للقضايا الدّينيّه (حتّی فی منطقتها الأولی)، يستلزم الفهم الدّقيق لمعنی الألفاظ المستخدمه فيها و أنّ معانی هذه الألفاظ لها كثير ارتباط كذلك بالأطر والأجهزه الفكريّه.

وبعبارهٍ أخری، من الممكن حدوث إجماع فيما بين المسلمين بشأن أحد القضايا الدّينيّه، لكن توجد تفاسير وأفهام متعدّده لها. فمع هذه التّفاصيل يبدو أنّ الدّكتور باقری لم يستقرئ بشكل واضح الأبعاد المختلفه للمنطقه الأولی للدين.

۲. أمّا المرحله الثّانیه فی عملیّه تولید العلم الدّینی فی المثال المقترح للسید باقری، فتتمثّل بتقدیم نموذج؛ الحدس أو الافتراض المرتکز علی المعارف الدّینیّه. فیبدو أنّ السّید باقری لا یری ضروره منهجه استخراج المثال أو الفرضیّه من المعارف الدّینیّه فی هذه المرحله، فهو یعتقد بکفایه مجرّد الاستفاده من التّعالیم والمفاهیم الدّینیّه فی الفرضیّه والنّموذج فی اتّصاف هذه الفرضیّه والنّموذج بکونها دینیّه.

وتبرز هنا مسأله، وهی أنّ مجرّد الاستفاده من المفاهیم الدّینیّه فی فرضیّهٍ ما أو الاستفاده من نظریّه دینیّه رئیسه حول الإنسان، العالم والمجتمع فی بلوره فرضیّه ما، لا یمکنه ضمان کون هذه الفرضیّه دینیّه.

وبعبارهٍ أخری، إنّ اصطباغ النّموذج والفرضیّه بلون دینی یختلف عن کونها دینیّه؛ فلطالما اصطبغت بعض النّظریّات بلون دینی من خلال الاستفاده من مفاهیم إسلامیّه، ولکنّها لم تعدّ إسلامیّه مطلقاً.

۳. المرحله الثّالثه فی عملیّه تولید العلم الدّینی هی مرحله القضاء التّجربی، فحسب تعبیر الدّکتور باقری أنّه بعد تأسیس الفرضیّات تصل النّوبه إلی اختبارها تجربیاً وإذا ما حصلنا علی شواهد کافیه لتأیید النّظریّه، یمکن حینها التّحدّث عن نتائج علمیّه (تجربیّه). لکنّ هذا الکلام، لا ینسجم وطبیعه اتّجاه ما بعد الوضعیّه فی مثاله التّأسیسی للعلم الدّینی الّذی یکون «عدم تعیّن نظریّه المشاهده والاختبار التّجربی» من الأصول الأساسیّه فیه. فعلی أساس هذه الصفه، لا یتمّ إثبات وإبطال النّظریّات العلمیّه من خلال المشاهده والاختبار، ویوکل القول الأوّل فی هذه المرحله إلی إجماع المجتمع العلمی.

فعلی هذا فلو کان المجتمع العلمیّ، هو مجتمع المسلمین یکفی حینها فی ثقتهم بالفرضیّه انتسابها المنهجی إلی المعارف الدّینیّه. أمّا إذا کان ذلک المجتمع مجتمعاً علمیّاً دولیّاً ففی هذه الحاله لا یوجد أیّ أجماع حاسم فیما بین العلماء علی الأقل فی مجال العلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه فسیفقد حینها القضاء التّجربی مکانته فی المیثولوجیا (فی العلوم الإنسانیّه علی أدنی تقدیر).

ولأجل الفرار من هذه المشکله، یحاول السّید باقری بیان هذه القضیّه «من أجل إعطاء النّظریّه قیمه لا ینبغی الإفراط کثیراً فی جعل المشاهده تابعه للرأی والنّظریّه بشکل مطلق»، ولکن من دون عرض ملاک عینیّ لحدود الإفراط والتّفریط فی هذا المجال لا یمکن طرح مثل هذا الاقتراح ولکون أمثال جون تامس کوهین وبول فایربند المؤسّسین لاتّجاه ما بعد الوضعیّه، قد أوصدوا الطّریق فی هذا المجال من خلال طرحهم مبحث عدم قابلیّه النماذج للقیاس.

فخلاصه المسأله أنّه يبدو أنّ السّيد باقرى قد عدل عن مبناه فى العلم المعرفى فى هذا المجال، ولم يلزم نفسه بجميع لوازم وتبعات اتّجاه ما بعد الوضعيّه.

فإذا كان يريد السّيد باقرى الالتزام بمبنى العلم المعرّفى لاتّجاه ما بعد الوضعيّه، فيجب عليه الإجابه عن جميع الانتقادات الموجهه لهذا الاتّجاه وعلى الخصوص بحث نسبيّه العلم المعرّفى وعدم إمكانيّه القياس و... .

۴. إنّ السّيد باقرى ولأجل الاحتراز من الانزلاق أكثر فى نسبيّه العلم المعرفى، فقد طرح نوعاً آخر من النّسبيّه المعرّفيّه بحسب تعبيره لا تقتصر على عدم تهديدها للهويّه ما فوق التّأريخيّه للعلم فحسب، وإنّما يمكن الوصول وبواسطتها فقط إلى فهم مناسب للعلم وهى النّسبيّه المعرفيّه الإدراكيّه (epistemic). والمقصود من هذا النّوع من النّسبيّه هو أنّ الحقيقه المعقّده والنادره للإنسان (فى العلوم الإنسانيه) تقع فى شباك البحث بدرجه معيّنه على ضوء الرخصه الّتى تهيّؤها خلفيّات وآراء العلماء. فالخلفيّات المختلفه تدلّل على مظاهر متفاوته من حقيقه الإنسان وتُقبل على أنّها نتائج علميّه وخارج نطاق التأريخ إلى أن تزكّى كلٌّ منها بالشّواهد التّجربيّه؛ ولكنّ الاثنين يكونان محكومان بنوع من النّسبيّه فى ذات الوقت. وهذا النّوع من النّسبيّه هو ذاته الّذى يبرّر وجود نظريّات مختلفه فى فروع مختلفه. فإذا ابتدأ كلّ واحد من العلماء عمله بنوع معيّن من الخلفيّات والآراء فمن الطّبيعىّ أنّه يجب أن توفّر مفاهيم وفرضيات ونظريّات مختلفه تتناسب وتتلائم كلٌّ منها مع مجالها الخاصّ بها. ويؤدّى إظهار هذا التناسب مع إضافه قيود على لفظه العلم إلى عدم تورّطنا فى نسبيه العلم المعرفى.

ويبدو أنّ اقتراح السّيد باقرى فى مبحث النّسبيّه المعرفيّه لا يتّسم بالوضوح فى مجال ارتباط الخلفيّات بالشّواهد التّجربيّه.

فإذا أردنا أن نعتقد بأنّ النجاح التّجربى هو الملاك «لجانب من وجود الحقيقه»، فحينئذ يكون البحث مرتبطاً بهذه النّظريّه المعروفه فى فلسفه العلم وهى أنّ النجاحات التّجربيّه للنظريّات العلميّه علامه على الصّدق النّسبىّ لها، النّظريّه الّتى حازت على دعم الواقعيّين. ولكن لا مكان للخلفيّات وسعتها الوجوديّه فى هذه النّظريّه وإذا ما اتّصفت النّظريّات العلميّه بحيازتها شواهد تجربيّه تتوافق معها فسيكون لها جانب من الحقيقه.

وعلى أىّ حال، يبدو أنّ منهج السّيد الدّكتور باقرى لم يكن واضحاً بطرحه بحث النّسبيّه المعرّفيّه للفرار من نسبيّه العلم المعرّفى، وهو بحاجه إلى عرض إيضاحات أكثر فى هذا المجال.

الميول وتقييم دينيه العلوم

الدّكتور سعيد زيبا كلام

(۱)

مقدّمه

لقد أُبديت وجهات نظر واُجريت بحوث بعناوين مختلفه حول دور الدّين فى صناعه العلوم فى الأعوام القليله الماضيه. وفى نظرى أنّ أغلب هذه المواقف والتّنظيرات تصطبغ بصبغه واحده وهى أنّها ناشئه إلى حدّ ما عن هيمنه فلسفيّه. فالباحث الّذى يعتقد بأنّ للدين مكانه مهمّه وأثر بالغ فى العلوم أو يجب أن يكون له ذلك، فهو أساساً ومن خلال تناوله الوضعى والسلبى للعلوم والاستفاده من مفاهيم من قبيل المعقوليّه، الموضوعيّه، (۲) الواقعيّه واستخدام التّمايز المدمّر للواقعيّه - النّظريّه، وتمايز القيم - المعرفه المثير للتساؤل، يتحدّث بشكل قطعى عن دور الدّين فى العلوم وضرورته. والباحثون الّذى لا يعتقدون بضروره حضور وقيام الدّين بدور فى ميدان العلوم، فهم يلجأون وبغرابه إلى ذات المفاهيم والتّعاليم وينكرون دوره ويبعدونه عن ذلك. ويستدلّون على سبيل المثال بأنّ العلوم التّجربيّه ولأنّها تعرض الواقع وتتميّز بالموضوعيّه والحياد تّجاه القيم من جهه ولكون الدّين متضمّناً وعارضاً للقيّم من جهه أخرى، فلا يمكنه إذن ولا ينبغى عليه التدخّل فى صناعه العلوم.

۱- (۱) . عضو اللّجنه العلميّه لقسم الفلسفه فى جامعه طهران، وقسم العلوم السياسيّه فى جامعه الإمام الصادق عليه السلام .

۲- (۲) . objectivity.

وليس قصدى من هذا أنّى أؤيد الأسلوب الآنف، وإنّما أسعى لدراسه وتحليل وإعاده تقيّيم ميادين مختلفه من العلوم ليتّضح هل أنّها بحاجه إلى القيم وبعض ميول النّاس؟ وهل هناك مجال لحضور وتدخّل المعارف والقيم الدّينيه فى هذه الميادين؟ وهل بإمكان التّعاليم الدّينيّه أن تقوم بدور تقويمىّ فى أهمّ وأكثر نقاط تركيبه العلوم الطّبيعيّه - الإجتماعيّه - الإنسانيّه حساسيّه؟ (١)

دور العقائد الثّقافيّه فى تحديد العوامل المؤثّره فى الظّواهر الطّبيعيّه

إنّ رودلف كارنب، الفيلسوف والعالِم الألمانى، يعدّ من أشدّ منظّرى المدرسه الوضعيّه المنطقيّه تأثيراً كما نعلم. وقد أصدر أحد كتبه فى سنيّه المتأخّره وفى مرحله نضوجه الفكرى والموسوم (تأمّلات حول فلسفه العلم). ويطرح فى أحد فصول هذا الكتاب مباحث لافته حول منهج الاختبار العلمى. ففى رأيه أنّ العلماء وفى جميع مجالات العلوم (أعمّ من الطّبيعيّه والإجتماعيّه) يقومون ابتداءً حين المطالعه أو بيان الظّواهر بحدس العوامل الّتى يحتملون علاقتها بتلك الظّاهره - اعتماداً على المعارف، النّظريّات، والتّعاليم الموجوده فى ذلك المجال الخاصّ - ثمّ يسعون بعد هذا الحدس الأوّلى، لاكتشاف صحيح هذه الحدسيّات من سقيمها ويقومون بإجراء اختبارات فى هذا السبيل وبعد تشخيص كون تلك العوامل الّتى حُدست مؤثّره، يقومون بمطالعه الكيفيّه والمقدار الأدقّ لارتباط هذه العوامل بالاختبارات المقبله.

فهذا هو منهج الاختبارات العلميّه كما بيّنه وفهمه كارنب. ولكنّ كارنب يطرح تنبيهاً مهمّاً فى هذا المجال وهو أنّه «ينبغى الاحتياط كثيراً فى المجالات البكر وغير المطروقه» (كارنب، ١٩٦٦، ص ٤٥).

ولنرَ الآن ما هى الملاحظات والأمور الّتى يقصدها تنبيه كارنب هذا. فنسأل: ما هو المنشأ الحقيقى لتحذير كارنب؟ إذ يبدو أنّ هذا التحذير والتنبيه يشير إلى نقاط مهمّه جدّاً يلزم القيام بتحليلها:

١. إنّ الشّىء الوحيد الّذى تقوله الاختبارات وفى أىٍّ من مجالات العلوم هو هل أنّ العوامل الّتى حدسناها دخيله ومؤثّره فى تلك الظّاهره الخاصّه أم لا؟ فالاختبارات لا تحدّد

١- (١) . ر.ك. : ملاحظه رقم (١).

العوامل الّتی یحتمل أن یکون لها دخل فی الظّاهره مورد البحث أو العوامل الّتی نُفیت أو غُفل عنها وکانت عوامل مؤثّره وقد أخطأنا فی اتّخاذ قرار بشأنها. فالاختبار والتّجربه، فی أیّ مجال من العلوم، لا تجیب إلّا علی الأسئله الّتی نطرحها، ولیس علی الأسئله الّتی لم نطرحها. فإذا افترضنا أنّ هناک خمسه عوامل مؤثّره فی ظاهره ما فی حدسنا الأوّلی، فالاختبار والتّجربه تقول لنا بأنّ هناک ثلاثه عوامل مثلاً تتوافق وما حدسنا من هذه العوامل الخمسه المفروضه، أمّا العاملان الآخران فلیس لهما تأثیر فی تلک الظّاهره، ولکن بالنّسبه للعوامل الأخری، غیر تلک العوامل الخمسه، لا تخبرنا بأیّ شیء عنها. فلو کان باستطاعه الاختبار والتّجربه أن تحدّد لنا العوامل المؤثّره فی الظّواهر دون أن نطرح أسئله بخصوصها لتمکّن العلماء من الإجابه علی جمیع المجاهیل والأسئله قبل ألفی أو ثلاثه آلاف سنه خلت ولم تبق الیوم مسأله أو مجال للبحث دون جواب.

وبناءً علی هذه المسأله، نفترض أنّنا نرید البحث والتحقیق حول ظاهره جدیده وفی مجال خاصّ وجدید من العلم. ففی هذه الحاله، ونظراً لحداثه وعدم طرق ذلک المجال وتلک الظّاهره سابقاً، لا تتوفّر بین أیدینا آثار وآراء مدوّنه أو غیر مدوّنه یمکن الاعتماد علیها کی نتمکّن من خلالها القیام بحدس تأمّلی فی مجال العوامل الدّخیله فی الظّاهره المقصوده ثمّ القیام بتقییمها بالتّجربه والاختبار. ففی مثل هذه الموارد یُحتمل أن تتعرّض بعض العوامل المؤثّره فی الظّاهره مورد البحث للنفی بشکل کامل أو أن یُغفل عنها. والاختبار والتّجربه لا تقول لنا أیضاً أیّ العوامل قد أخطأنا فی نفیها أو إغفالها. ومن الممکن ولهذا السّبب، أن لا یُلتفت خلال البحث إلی بعض العوامل الّتی هی دخیله حقیقه فی الظّاهره ولمدّه طویله أو بشکل دائم، ممّا یؤدّی إلی عدم تعرّضها للفحص والتّحلیل مطلقاً. ولذا یعدّ تحذیر کارنب تحذیراً جادّاً وفی محلّه.

۲. نحن نخضع علی الدّوام لقیود وحدود فی اختباراتنا وأنّ إحدی هذه القیود هی أنّنا لا نستطیع اختبار وتجربه جمیع العوامل المحتمله فی ظاهره ما من النّواحی الزّمانیّه والمالیّه والإمکانیه. وکمثال علی ذلک، أنّنا لا نستطیع اختبار ومشاهده ما للون، الحجم، شکل غرفه الاختبار، موضع النّجوم والسّیارات وآلاف الخصوصیّات الأخری الموجوده حین الاختبار من دور فَی الظّاهره مورد البحث. فهذه القیود هی کالحدود المتعلّقه بالاختبارات - الّتی

شرحناها آنفاً - تؤدّی بنا إلی أن نتقدّم بحذر شدید فی الظّواهر والمجالات البکر والحدیثه لعلم الطّبیعه، لأنّنا نضطرّ لنفی عوامل کثیره جدّاً من المحتمل أن یکون لها تأثیر حقیقی فی تلک الظّاهره أو أن نغفل عنها عن جهل وبلا قصد.

وهنا یجول فی الذّهن هذا السّؤال وهو ما هی القاعده الّتی تجعل العلماء یتفاعلون لنفی هذه العوامل أو ینفعلون لإغفالها؟ من المؤکّد أنّهم لا یقومون بعملیه التخمین فی جوّ خال من المعلومات والمعارف والأفکار والقیم، وغالباً ما تکون تخمیناتهم مبتنیه علی اعتبارات وأسباب مسبّقه. ونضیف وبلا تردّد، بأنّه لیس هناک أیّ أهمّیه لأن تکون تلک «المعلومات والمعارف والأفکار والقیم» صادقه أو کاذبه، وهمیّه أو حقیقیّه نتاجاً لهوی النّفس أو مستخلصه من تعالیم الأنبیاء. المهمّ هو أنّه ینبغی أن یکون هناک شیء أو شُییء کی یمکن التّخمین أو التّخامن اعتماداً علیه أو تبعاً له. فهذا الأساس الرصین والرّاسخ نودعه الصّدور فی أنّه "لا یمکن التّفکیر و الحدس و التّکهّن بأیّ وجود عار من المیول و خال من الاعتبارات ". فوجود کهذا من الصّعب بل المحال علی الأنسان تصوّره.

فإذا کان الموضوع مورد البحث، بکراً وغیر مسبوق، فسیجبر حینها العلماء علی الاستعانه بالعقائد الثّقافیّه الموجوده فی المجتمع العلمی - (أو حتّی مجتمع شامل للمجتمع العلمی وسائر فئات المجتمع) - فیمکن علی أساس هذا التّحلیل؛ استنتاج أنّ العلماء یضطرّون إلی اللجوء إلی المعارف والاعتقادات الّتی یکتشفوها فی المجتمع حول أنفسهم فی المواضیع البکر وغیر المطروقه الّتی هی بدایه ظهور جمیع العلوم (أی فی الزمن الّذی لا توجد فی ذلک الموضوع مجموعه مدوّنه من المفاهیم، النّظریّات، التّعالیم والأفکار الجزئیّه والأساسیّه والمنقّحه تجریبیّاً)؛ وأنّ هذه المعارف والأفکار لیست سوی الآراء والاعتقادات العرفیّه والعمومیّه للمجتمع الّتی لا تکون موضعاً لتفکیر ومعایشه أولئک العلماء. ولا یکون الأمر فی غیر محلّه إذا ما أضفنا هنا بأنّ نتیجه هذا التحلیل هی ذاتها الّتی نُظّمت وبُیّنت علی لسان بعض علماء الفلسفه، أمثال انشتاین من أنّ العلوم المعاصره هی إدامه وشرح للآراء والاعتقادات العرفیّه والمشترکه الجامعه لمنشأ تلک العلوم.

والآـن ينبغى النّظر فى هل أنّ كارنب يوافق على نتيجه التحليل الآنف لتحـذيره المناسب والحـدود الّتى ذكرها وكونه كان ملتفتاً لهذا التأثير الملحّ للعقائد الثّقافيّه فى المواضيع البكر وغير المسبوقه للعلوم؟ إنّ الجواب هو الإيجاب على العموم، لأنّه يصرّح:

«بإنّ ل-«بعض» العقائد الثّقافيّه تأثير فى تحديد العوامل المتعلّقه بالعلوم».

قلنا إنّ جواب كارنب «عموماً» إيجابى وهذا يعنى أنّنا نواجه مشـكله فى جوابه: فكارنب وللأسف لا يعرض فى أىٍّ من آثاره أىّ دليل وحجّه لقيـد «بعض». وفى المقابل، أظن ومن خلال التّحليل الّـذى عرضـناه سابقاً، أنّه اتّضح بأنّ ليس «بعض» وإنّما «جميع» يكون الأمر فيه كذلك من أنّ العقائد الثّقافيّه فى المواضـيع البكر وغير المسـبوقه أو فى بدايه ظهور أىٍّ من شُـعب العلوم، تكون مؤثّره فى تحديد العوامل الدّخيله فيها. فهذه مشكلتنا الأولى الّتى يسبّبها تفطّن كارنب إلى دور العقائد الثّقافيّه.

مشـكلتنا الثّانيه هى أنّ العقائـد الثّقافيّه، إضافه إلى كونها مؤثّره فى تحديـد العوامل الدخيله، فإنّها تساهم ولها دور جادّ فى إنكار العوامـل الأـخرى والغفله عنها. وهـذه المسأله قـد تمّ بيانها وافياً فى ذيل شـرح وتحليل المحـدوديّه الأولى من التحليل السابق ولا حاجه لتكرارها.

فنظراً للاسـتدلالات الآـنفه، يتّضـح لنـا بـأنّ حضور العقائـد الثّقـافيّه فى مجال جميع العلوم التّجربيّه، وعلى الخصوص فى مرحلتها التّقـويميّه والجنيتيّه، هـو حضـور جـادّ وحـاسم. وأنّ كـارنب وعلى رغم التزامـاته وارتباطـاته البنيـويّه القِيميّه الفكريّه الاـشتراكيه الخـاصّه الّتى يؤمن بها (كارنب، ۱۹۹۱/۱۹۹۳، ص ۸۳)، فقـد اضـطر للاعتراف بهذا الحضور وهذه الدّخاله. وأودّ الآن أن أطرح هذا السّؤال وهو ألا يفتح هذا الوضع الطّريق للحضور التقويمىّ للعقائد الدّينيّه - الّتى تمثّل قسـماً مهمّاً جدّاً من ثقافه المجتمعات الدّينيّه - فى تأسيس العلوم؟ (۱)

دور الميول والطّموحات فى اختبار النّظريّات

أنا على يقين ممّا لهذا العنوان من عجب وغرابه وسـخف فى الثّقافه الجامعيّه الشّديده السّذاجه وضـعيّاً والأشدّ سذاجه نقضيّاً وفى الحوزه العلميّه المعاصـره إلى حدّ ما. ولكن إذا ما تغلبنا على التّعاليم شـبه الوضـعيّه لمرحله المدرسه - الّتى وللأسف تستمرّ حتّى مرحله

۱- (۱) . ر.ك. : ملاحظه رقم.

الدّكتوراه التّخصّيصيّه - وأيضاً إذا ما تخلّصنا من السيطره المؤدّبه ولكن السّطحيّه والمغلوطه غالباً للتعاليم النّقضيّه على المجتمع الفكرى المعاصر سنرى بوضوح من أنّ الميول والطّموحات، وكما فى جميع الفعاليّات البشريّه، تلعب دوراً تقويميّاً ومصيريّاً فى اختبار النّظريّات. ولكن كيف؟

فوفقاً لنظريّه العلم المنهجى - المعرفى لبوبر، حينما نريد تقيّيم نظريّه ما نبتدئ وبشكل منطقىّ باستنتاج نتائج من تلك النّظريّه. ثمّ وعلى ضوء النّظريّه ذاتها، نجرى الاختبار، ونتوصّل لبعض القضايا المشاهدتيّه.

فإذا ما كان هناك انسجام فيما بين النّتاجات المنطقيّه للنظريّه - للقضايا ذاتها الّتى حصلنا عليها بالاستنتاج القياسى، والّتى تكهّنا ببعضها.

- والنّتاجات التّجربيّه للنظريّه - القضايا ذاتها الّتى توصّلنا إليها بالتّجربه - ففى هذه الحاله يمكن التحدّث عن قوّه (صدق) النّظريّه. وإذا لم يكن هناك انسجام فيما بين قضايا المجموعتين وكانتا متعارضتين، فستواجهنا معضلات ومشاكل فى هذا المجال.

يقول بوبر: بإمكاننا نفى مثل هذه الموارد بالقيام بعملين: إمّا أن نعتقد ببطلان النّظريّه وإمّا بنقص فى القضايا المشاهداتيّه، فنقوم باختبارها مجدّداً. ولكن كيف؟

فنقول؛ بما أنّ القضايا المشاهداتيّه قد بُيّنت بالاستعانه بالمفاهيم العامّه، وأنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم، يمثّل جانباً مهمّاً من النّظريّه، فستكون للقضايا المشاهداتيّه فى النّتيجه جانباً ومحتوىً نظريّاً. وهذا يعنى أنّ للقضايا المشاهداتيّه صفه افتراضيّه أو نظريّه، وعلى هذا، يمكن إخضاعها للتقيّيم والاختبار كما النّظريّات. أى الحصول على نتائج منطقيّه منها ومقارنه هذه النّتائج مع القضايا المشاهداتيّه النّاتجه عن الاختبار التّجربى للقضايا المشاهداتيّه.

ففى رأى بوبر، أنّه فى الوضع النّقضى - الحاله الّتى يوجد فيها تعارض فيما بين النّتاجات المنطقيّه والنّتاجات التّجربيّه - وكما اعتمد العلماء على القضايا المشاهداتيّه، نستطيع من خلال الاستعانه بقاعده رفع التّالى، أن نستنتج بطلان النّظريّه. ومن المناسب فى هذا المجال التّذكير بأنّه فى حاله نقضيّه، لا يمكن لا للمنطق ولا للتجربه أن يفصح عن أىّ طرف من الطّرفين هو، كاذب أم خاطئ، أو غير مقبول وغير صائب. فأقصى ما يستطيع أن يقوم به المنطق والتّجربه هو وضع كلٍّ من المجموعتين من القضايا الّتى شوهدت والقضايا

القابله للمشاهده بين أيدينا. وبعد أن يتمّ ذلك يُطبق المنطق والتّجربه فمه ويقبع فى الظّلام ولابدّ من اكتشاف عوامل أخرى.

قلنا بأنّه فى حاله عدم تمكّن العلماء إجماعاً أو إجمالاً من الاعتماد والوثوق لأىّ سبب أو أسباب بالقضايا المشاهداتيّه فإنّه يمكنهم إخضاع هذه القضايا كما النّظريّات إلى الاختبار. وإذا لم يتمكّنوا من التّوصّل مجدّداً إلى إجماع بخصوص القضايا المشاهداتيّه الجديده ولأىّ سبب أو أسباب وجعلوها أساساً لتحديد قيمه النّظريّات مورد الاختبار، ففى هذه الحاله يمكنهم تعريض هذه القضايا للاختبار كالنّظريّات. ومن الواضح أنّنا نواجه هنا تسلسلاً توقّف عنده بوبر وهو عباره عن أنّه يمكن لهذه السّلسله من التقهقر الاختبارى الاستمرار دون توقّف، من دون أن يكون لأىّ منطق قدره على إيقافها. فيصرّح بوبر:

إنّ أىّ اختبار لنظريّه، سواء أدّى إلى تصويبها أو إبطالها، يجب أن يتوقّف على القضيّه البنيويّه الّتى قرّرنا قبولها. وإذا لم نتوصّل إلى أىّ قرار، ولم نقبل بالقضيّه البنيويّه، فسوف لا يصل الاختبار فى هذه الحاله إلى أىّ نهايّه. ولكن حسب الرّؤيه المنطقيّه، والضعيفه فإنّنا لا نكون مجبرين فى أىّ حال من الأحوال على التوقّف على قضيه بنيويّه خاصّه، أو أن نَدَع الاختبار بشكل تام. لأنّ كلّ قضيّه بنيويّه يمكنها بدورها أن تتعرّض للاختبار مجدّداً... وليس لهذا المسار أىّ نهايه طبيعيّه. إذن، فإذا أردنا أن يكون لاختبارنا نهايّه، فلا يوجد أىّ مفرّ سوى التوقّف على نقطه ما ونقول قد رضينا مضطرّين (١٩٥٩: ص ١٠۴).

إنّ بوبر بتصريحه من أنّه «لا توجد أىّ نهايه طبيعيه، لهذا المسار»، يكشف عن تنبّهه لوجود التّسلسل، ويتحدّث عن ضروره تقريرنا للقبول بالقضيّه البنيويّه.

و من المناسب هنا أن نسأل عن سبب تحدّث بوبر عن ضروره تقريرنا للقبول بالقضيّه البنيويّه؟

والجواب، نيابه عن بوبر، هو كالتالى: لأنّ لا المنطق ولا التّجربه بإمكانهما وضع الأغلال فى قدمى تلك السّلسله التقهقريّه اللامتناهيّه للاختبارات، لإيقاف حركتها. ولكن لماذا؟

لأنّ دور المنطق يتلخّص بالقول بأنّ أحد الطّرفين صادق والآخر كاذب فى حاله كون الافتراضات والمشاهدات – النّتاجات المنطقيّه والنّتاجات التّجربيّه – غير منسجمين، لكنّه لا يعيّن مطلقاً أيّهما الصّادق وأيّهما الكاذب؛ لأنّه ليس بمقدوره ذلك. ففى الواقع، ونظراً إلى أنّ هذه الافتراضات والمشاهدات غير متناقضه وإنّما متعارضه ليس إلّا، فليس لأحد الشكوى من وجود معضله التّعارض هذه إلّا المنطق والمنطق وحده، لأنّه منطقيّاً توجد

إمكانيّه كـذبهما معاً وأن توجد قضيّه مشاهداتيّه أخرى غير جاهزه فعلاً صادقه ! وعلى هذا، فمنطقنا لا يمكنه تقديم أيّ مساعده فى التّقرير بشأن جعل قضيّه مشاهداتيّه ما مبنائيّه وفى النّتيجه إيقاف التّسلسل. ولكن ما هو حال التّجربه؟

ممّا لا يحتاج إلى كثير تأمّل وتحليل هو أنّنا عرفنا بأنّ مهمّه التّجربه فقط وفقط وضع القضايا المشاهـداتيّه بين أيدينا. فلا تسـتطيع التّجربه مطلقاً القفز فوق مستواها وتقول لنا بأنّ القضايا المشاهداتيّه صادقه أو كاذبه.

قد لاحظنا حتّى الآن لِمَ ليس للمنطق والتّجربه أيّ قدره، فى تقرير مبنائيّه القضايا المشاهداتيّه، وإيقاف التّسـلسل ولِمَ يضـطرّ بوبر للتحدّث عن ضروره التقرير للقبول والتوافق على القضايا المشاهداتيّه. ولأجل أن لا يبقى أيّ مجال للشك والتّرديد يؤكّد بوبر:

«إنّ اختبار نظريّه ما من وجهه النّظر المنطقيّه، موكول بالقضايا المبنائيّه الّتى تعتمـد مسأله قبولها أو رفضـها بـدورها على ما نقرّره نحن. وعلى هذا، فالقرارات هى الّتى تحدّد مصير النّظريّات» (١٩٥٩، ص ١٠٨؛ التّأكيدات من بوبر).

وبعـد أن اتّضـح أنّ قراراتنا هى الّتى تحدّد مصـير النّظريّات، من المناسب أن نسأل ما المبنى الّذى نرتكز عليّه فى اتّخاذ مثل هذه القرارات؟

النقطه الأولى الملفته للنظر هى أنّه وكما صـرّح نورود راسل هانسن والبحث الّذى جرى حول ثقافه العلم المعرّفى إثره، فى كون القضايا المشاهداتيّه محمّله بعبء النّظريّات على الدوام. وقد بيّن بوبر وبشكل جيّد الوجه الآخر لذّلك القول وهو أنّه:

«...لاـ يمكن تبرير القضايـا المبنـائيّه بواسـطه تجاربنـا الفوريّه. وإنّمـا، ومن خلالـ الرّؤيه المنطقيّه، تُقبل بواسـطه القيام بعمل؛ أى بواسطه قرار حرّ» (نفسه، ص ١٠٩).

فعلى هذا الأساس؛ إذا لم تُبرّر القضايا المشاهداتيّه بواسـطه تجاربنا الإدراكيّه الذاتيّه، فكيف وعلى أيّ أساس باستطاعتنا أو يجب علينا انتخابها؟ وهنا، يفرّق بوبر بين إجابته وإجابه ذوى النّزعه التّوافقيّه بشـكل لافت: فجواب بوبر على هـذا السّؤال «نظير الجواب الّـذى طرحه التّوافقيّون» (نفسه: ص ١٠٨). أى يقّر بـوبر بأنّنـا لاـ نمتلـك حيله سوى التّوافق، كمـا قـال به التّوافقيّون، لكنّ؛ هـذا التّوافق والقرار، لاـ يعيّن بشـكل فوريّ قبول القضايـا العـامّه (النّظريّات)، بـل على العكس، فهو يعيّن قبول القضايا الجزئيّه – أى، القضايا المبنائيّه – (نفسه، ص ١٠٩).

يلاحظ أنّ بوبر، متنبّه، وبشكل ذكىّ لدخول نوع من التوافقيّه فى العلم المنهجى - المعرفى الخاصّ به ويؤيّد بأنّه لا يمكننا التّخلّص من التوافق إلّا إذا جرى هذا الأمر على القضايا المبنائيّه وليس على النّظريّات، بالشّكل الّذى يقول به التّوافقيّون المألوفون.

وإذا ما أصررنا على سؤالنا: فحسناً ! فنظراً إلى أنّ هذا العمل التّوافقىّ لا ينشأ فى فراغ، فحول أىّ أشياء، أمور، طموحات، ميول أو حاجات نتوافق وعلى هذا، فمن اللّازم أن نستفسر عن الميول والطّموحات المقوّمه لقرارنا. وبوبر بدوره يعرف هذا الأمر جيّداً لأنّه يصرّح:

«إنّ هذا الانتخاب تحدّده إلى حدّ ما الملاحظات النفعيّه» (نفسه: ص ١٠٨).

وللأسف، فإنّ بوبر لم يوضّح مقصوده من «ملاحظات نفعيّه» فى أىٍّ من مواضع منطق الاكتشاف العلمىّ، ولا فى سائر مؤلّفاته.

ظنّى الرّاجح هو أنّ سبب عدم شرح بوبر الملاحظات النفعيّه هو أنّ تحديد الحدود والثغور فى هذا المجال غير ممكن وغير ميسور. أى لا يمكن تحديد مثل هذه الملاحظات لجميع موارد قرارات القضايا المبنائيّه دفعه واحده وبصورهٍ دائمه، لكن لماذا لا يمكن؟

لأنّ أمثال هذه الملاحظات، لا يمكن فى معنى من المعانى إحصاؤها؛ أوّلاً، ولا يوجد لدينا أىّ معيار وملاك ولا يمكن أن يكون ليقول لنا أىّ ملاحظات جائزه وأيّها غير جائزه وغير صائبه ثانياً:

وبعباره أخرى، يمكن لأىّ مجموعه وحيده من ميول وطموحات إنسان أو مجموعه من النّاس، أن تؤدّى إلى اتّخاذ قرار وانتخاب خاصّ، وأنّ الملاحظات النفعيّه، الّتى اتّضح تبعيّتها لميولنا وطموحاتنا، يمكنها نظراً لكثره وعدم إمكان إحصاء ميولنا وطموحاتنا، أن تكون كثيره وغير محدوده. فخلاصه الحديث،

هو أنّ الّذى يقيّم ويقدّر الملاحظات النفعيّه، هو ميولنا وطموحاتنا، وبما أنّه لا يمكن إحصاء هذه الميول والطّموحات فلا يمكن تحديد وتعيين تلك الملاحظات.

لكنّ حديث بوبر، يتضمّن قيداً جديراً بالبحث والنقل. فبوبر يرجع انتخاب القضايا المشاهداتيّه المبنائيّه «بدرجه ما» إلى الملاحظات النفعيّه. وهذا يعنى، وجود نوع آخر من الملاحظات (غير النفعيه) والّتى من خلال ضمّها إلى الملاحظات النفعيّه يتحدّد قرارنا بشكلٍ كامل. وينبغى أن أقول ثانيه بأنّ بوبر لا يتعرّض مطلقاً لشرح وتفصيل الملاحظات غير النفعيّه لا فى منطق الاكتشاف العلمىّ، ولا أىٍّ من مؤلّفاته الأخرى. فهو بعد الإشاره إلى قيام

التوافقيّين بجعل انتخاب القضايا العامّه طبقاً لأصاله سذاجتهم، يذكّر بأنّ فهمه للسّذاجه يختلف كثيراً عن فهم التّوافقيّون لها، ولكنّه على أىّ حال، لا يحدّد أبداً فيما إذا كانت السّذاجه تمثّل جزءاً من الملاحظات النّفعيّه ذاتها، أو جزءاً من الملاحظات غير النّفعيّه. فمن وجهه نظرى، أنّ ما يبعث على السّرور أنّ بوبر ملتفت إلى أنّ إدراكه للسّذاجه، يختلف كثيراً عن إدراك التوافقيّين لها. ولكن لِمَ السّرور؟

لأنّ تنبّه بوبر هذا، يمكّنه من التقدّم خطوه إلى الأمام، ويذكّر بأنّ معياراً نظير السّذاجه، بتبعيّته للميول والطّموحات، لا يضمّن أبداً أن يكون له تصوّر وفهم مشترك، وأنّ إطلاقه يتمّ بشكل متساو ، بمجرّد الانتخاب؛ وهذا يعنى، ليس الفهم أو التصوّر وحده بأىّ مقدار كان هو من قبيل الإفاده، الدّقّه، الجمال، قابليّه البيان، كفاءه التّجربه، وغيره، لا يكون واحداً إلزاماً، وإنّما حتّى أنّ إطلاق واستخدام ذلك المقدار، يمكنه أيضاً أن يتمّ بشكل مختلف ومن قِبل أشخاص مختلفين، ويمكنه أيضاً أن يكون مختلفاً فى أزمنه وظروف مختلفه بواسطهِ شخصٍ واحد.

ويصرّح بوبر حول مصير النّظريّات بما يلى: «يبدو لى، أنّ ما يقرر مصير نظريّه ما فى نهايه الأمر هو ما يسفر عنه الاختبار من نتيجه؛ أى، التوافق حول القضايا المبنائيّه» (نفسه: ص ۱۰۹؛ التّأكيد مضاف).

يلاحظ بأنّ مصير النّظريّات يرتبط بنتيجه الاختبارات، وأنّ نتيجه الاختبارات أيضاً موكول إلى «التوافق» الّذى نتوصّل نحن العلماء إليه حول القضايا المبنائيّه. وما يلعب دوراً فى هذا الاتّفاق والقرار الجمعى حول القضايا المبنائيّه – حسب بيان بوبر المهمّ والملتوى – هو عباره عن «الملاحظات النفعيّه»، وكما وضّحنا فى تحليلنا، بعضاً من الملاحظات غير النّفعيّه.

ومن الطّبيعىّ أن يكون بوبر غير مرتاح جدّاً لهذا الوضع، لأنّه كان ابتدأ نظريّته الميثولوجيّه بهذا الوعد والأمل من أنّ إبطال النّظريّات العلميّه يتمّ فى النّهايه من خلال الاستعانه بجناحيها الرئيسين القديرين والغير القابلين للخطأ؛ المنطق والتّجربه، وأنّ المعرفه العلميه ستتطوّر نتيجه هكذا عمليّه ميثولوجيّه متقنه ولا يتطرّق إليها الخلل من خلال نفى ورفض النّظريّات الكاذبه. ولكن فى متابعه لوازم ولواحق نظريّته فى العلم المنهجى – المعرفى ينتهى إلى أنّ اختلافه مع التّوافقيّين المألوفين يتمثّل فقط فى مقام وموقف التّوافق:

فـالتّوافقيّون يتوافقون فى مسـتوى القضايـا العـامّه وهو فى مسـتوى القضايا الجزئيّه. ولكنّه ولأجل أن يعطى هـذا الاختلاف أهمّيه قصوى وفى غضون ذلـك يخفّف بنحو مـا من دور المجتمع العلمى والقرار الإجمـاعى للعلمـاء بل يلغيه، يتعرّض مرّه أخرى إلى كيفيّه الانتخاب والعوامل المؤثّره فى قبول القضايا المبنائيّه:

إنّى، واتّفاقاً مع التّوافقيين، اعتقد بأنّ انتخاب أىّ نظريّه هو مسأله علميّه. لكنّ هذا الانتخاب بالنّسبه لى يتحدّد بنحوٍ حاسمٍ من قبل تطبيق النّظريّه وقبول القضايا المبنائيّه فى ارتباطها بهـذا التّطبيق، فى حال أنّ بواعث علم الجمال، تكون هى الحاسـمه بالنّسـبه إلى التّوافقيّين (نفسه؛ ص ۱۰۹؛ التّأكيد مضاف).

فأن تكون بواعث علم الجمال هى الحاسمه بالنّسبه إلى التّوافقيّين، فهذا ما لا نفهمه، وإنّ بوبر وللأسف لا يستشهد بأدلّته ولا أنّه، يوضّح نيابه عن التّوافقيين ما هو المقصود من بواعث علم الجمال.

ولكن إذا عرفنا بأنّ السّـذاجه - الّتى أكثر ما كان ينسـبها بوبر إلى التوافقيّين - هى من جمله هـذه البواعث، ففى هـذه الحاله فإنّ بوبر يلزم نفسه بهذه العقيده، مع كون إدراكه - حسب ادّعاء بوبر نفسه - يختلف عن إدراك التوافقيّين. وبغض النّظر عن موقف التّوافقيين، فـإنّ ما له أهميّه قصوى هو أن نلتفت إلى أنّ انتخاب النّظريّات حين الاختبار، لا يكون أمراً منطقيّاً ولا أمراً تجربيّاً، بل غـايه مـا هنالـك أنّه أمر عملىّ. وأنّ إيضاحـات بوبر حول انتخـاب النّظريّه لا تقلّل وللأسف من الجانب البراغماتى لانتخابه. لأنّ انتخابه يتمّ فى نهايه الأمر بواسطه «استخدام» النّظريّه و«قبول» القضايا المبنائيّه.

ونسـأله: مـا معنى «اسـتخدام» النّظريّه ومـا هو مـدلولها؟ وإضـافهً، ل-«قبول» القضايـا المبنـائيّه، مـا هى العوامـل والملاحظات الّتى تستلزمها؟

فهـذان السؤالاـن الأساسيّان جـدّاً والحاسـمان لا نعثر على أىّ جواب عنهما فى أىٍّ من آثار بوبر. ويبـدو أنّه لا يلزمنا كثير تحليل وتأمّل كى نعلم بأنّ النّظريّات لا يكون قـد فُرِغ منها فى الملكوت ولا فى ميدان ملائكه السـماء، وأيضاً، أنّ قبول القضايا المبنائيّه لاـ يتمّ من قِبـل الجن أو الملائكه. فـإنّ مجتمع العلمـاء فى كلاـ الموردين هو الّذى يقرّر وبنـاءً على ميوله وطموحاته المتزايـده والمتغيره؛ أين وبـأىّ قصـد وحـاجه يؤسّـس نظريّه أو أىّ قضايـا أو أىٍّ من ميوله وطموحاته يجعلها أساساً للاختبار ويتمّ الإجماع بشأنها.

إنّ ما هو واضح ويعترف به بوبر أيضاً، هو أنّ اختبار النّظريّات، أمر عمليّ فى أشدّ مراحلها ومواقفها حساسيّه وأكثرها حسماً وأنّ المنطق والتّجربه لا يمارس أىّ دور فيها.

والآن ونظراً لهذا البحث الشّائك، نعود إلى موضوعنا الأساسى ونسأل: ألا يمكن لمجموعه ميول وطموحات مجتمع العلماء ذات الأبعاد والتّعقيدات الاستقاء والتّغذى من العيون العميقه والفوّاره للكلام الإلهى وتعاليم الأنبياء والأوصياء؟ وألا تقوم التّعاليم الإلهيّه، تبعاً لذلك، بدور مهمّ جدّاً فى تأسيس العلوم الطّبيعيّه والاجتماعيه(١). (١)

دور القيم الدّينيّة فى المعيار التّمييزى للمعارف

المورد الآخر الّذى أريد الخوض فى بحثه، يتعلّق كذلك بالعلم المعرفى لبوبر. فكما نعلم أنّ بوبر يقترح جعل قابليّه النّقض بمثابه التّوافق لتمييز العلم من غير العلم أو شبه العلم. ووفقاً لهذا الاقتراح، فإنّ قابليّه النّقض، فى أبسط بيان وأكثره اختصاراً، هى عباره عن: الإمكان المنطقى لإبطال نظريّه ما تجريبيّاً. ولا يسمح لنا الوضع هنا لطرح ونقد رؤيه بوبر حول الأهمّيه الكبيره جدّاً لمعيار التّمييز فى العلم المعرفى. إضافه، إلى أنّنا لا نريد بحث ودراسه الهبوط الشّديد لاعتقاد بعض فلاسفه العلم المعاصرين الّذين يقولون بأهمّيه معيار التّمييز أو أنّ عرض مثل هذا المعيار لا أهمّيه له منذ البدايّه. فالّذى يهمّ غايتنا هو إذعان بوبر الصّريح بأنّ:

معيار تمييزنا يجب أن يكون الاقتراح من ناحيه الموافقه أو التّوافق. فمن الممكن أن تختلف الرؤى حول الميزان المناسب والكافى لمثل هذا التّوافق،؛ وأنّ البحث المعقول حول هذه المسائل تكون ممكنه فقط فى أوساط الأفراد الّذى لديهم هدف مشترك. وبالطّبع، فإنّ انتخاب الهدّف يتعلّق أخيراً بقرار الأفراد، القرار الّذى يفوق نطاق التأمّلات المعقوله (بوبر، ١٩٥٩، ص ١٣٧؛ التّأكيدات من بوبر).

ثمّ يتعرّض إلى ما يمكن أن يفهمه الأفراد على اختلافهم من هذا الهدف ويقول بأنّه يمكن لهذا الهدف أن يكون مختلفاً جدّاً للأفراد المختلفين. وما يلفت النّظر هذه النقطه وهى أنّه لا يسعى مطلقاً لتبرير هدفه المقصود. إضافه إلى أنّه فى الأساس ينكر استطاعه هدفه المقصود أن يكون صادقاً أو متضمّناً جوهر العلم المعرفى وأن يبرّره (نفسه، ص ٣٨).

١- (١) . ر.ك. : ملاحظه رقم(٣).

ویری بوبر بأنّ النّموذج الأعلی للعلم یتمثّل فی نظریّه انشتاین، ولیس فی نظریّات ماركس، فروید وادلر. والسّؤال الّذی یُطرح هنا هو ما هی القیم والمیول الّتی تّدخّلت فی هذا الانتخاب؟ فبوبر یعرض معیاره التّمییزی لوضع فاصله فیما بین العلم - الّذی یظهر نموذجه الأعلی فی نظریّه انشتاین حسب رأیه - وغیر العلم - أمثال نظریات ماركس وفروید وادلر حسب رأیه - ولهذا السّبب یعترف بوبر وبشجاعه بأنّ معیاره التّمایزی هو التّوافق لإلغاء هذا التّمایز. وبعباره أخری، إنّ المسأله لیست هی أنّ العلم له جوهر یختلف عن جوهر وماهیه شبه العلم أو غیر العلم، کی یسعی بوبر لإراءه هذه الماهیّات والجواهر المختلفه. بل إنّ ذلک مجرّد تنظیم توافقی متعارف یمکن للعلماء والفلاسفه القیام به. فالمعیار التّمییزی لبوبر هو أمر توافقی باعترافه هو، کجمیع التّوافقات الّتی یضعها ویجعلها النّاس، تهدف إلی خدمه هدف أو عدّه أهداف، ولا تحتاج إلی تحلیل أکثر من أنّ هذه الأهداف بدورها ولیده ونتاج میولنا وطموحاتنا. فبوبر یعرف ذلک جیداً لأنّه یعّلن بصرّاحه:

إنّی أوافق وبلا ضغوط بأنّی قد وُجّهت من قبّل أحکامی القِیمیّه وmیولی وسلائقی لأن یتحقّق اقتراحی (نفسه، ص ۳۸).

إنّ کلام بوبر علی درجه من الوضوح والصراحه لا نحتاج معها لأیّ تفسیر وإستنباطات قریبه أو بعیده. ولأجل هذا، فالفائده الّتی نراها هنا هی القیام بعرض مواقف وبحوث هذا القسم:

أوّلاً، إنّ معیار تمییز العلم عن غیر العلم، هو أمر توافقی.

ثانیاً، إنّ المعیار التّوافقی للتمییز، یخدم ویتبع الهدف أو الأهداف الّتی نتابعها نحن النّاس - أعمّ من العالِم وغیر العالِم - فی تمییز المعارف.

ثالثاً، إنّ انتخاب ونیل الأهداف، منوط بقرار الأفراد، القرار الّذی لا یخضع للبحث والتّحلیل المعقول.

ورابعاً، وأنّ أهدافنا، بدورها، ولیده ونتاج مجموعه متعدّده وأبعادیّه من میولنا وطموحاتنا.

وعلی هذا، أودّ أن أسأل، ألا یمکن لتعالیم الأنبیاء والأولیاء الإلهیّین تحدید وتقدیر أهدافنا من خلال تقویم میولنا وطموحاتنا؟ ألا یمکن للتعالیم الإلهیّه أن یکون لها دور تقویمی وتقدیری فی تمییز بعض المعارف عن البعض الآخر وذلک فی معیارنا التوافقی بخصوص تمییز العلم عن غیر العلم أو شبه العلم - بغضّ النّظر عن ماهیّه المعیار الافتراضی، طبیعیه المسأله تحکی عن نوع من التّعظیم والتکریم والتّرجیح للعلم أی نوع من النزعه

العلميّه الّتی یکون لتمییز قسم من المعارف من القسم الآخر دور تقویمی وتقدیری - أی، أن تقول لنّا أیّ المعارف ینبغی فصلها عن غیرها وحسب أیّ معیار ینبغی أن یتجسّد هذا التّمییز. وعلی هذا، ألا یمکن بناءً علی هذا الملاک، ملاک النّفع والضّرر المراد لهذه الحجج الإلهیّه، اقتراح معیار التّمییز والاستعانه به لتنظیم المعارف؟

القیم والرّؤی الدّینیه باعتبارها أرکاناً للعلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه

المورد الآخر الّذی أودّ بحثه، یرتبط بمجالات العلوم السّیاسیّه، الاقتصاد، علم النّفس، علم الاجتماع، الفلسفه السّیاسیّه، وفلسفه الحقوق. ففی عقیدتی أنّ جمیع التّنظیرات الجزئیّه والرئیسه فی العلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه، ترتکز علی رکنین رئیسین فی تحلیلها النّهائی: أحدهما ماهیّه الإنسان والآخر ماهیّه سعاده وکمال الإنسان. ومن المؤکّد أنّه من الممکن عدم قیام المنظّرین ببیان مواقفهم بشأن هذین السّؤالین بشکل صریح، ولکنّنا عندما نطالع مدوّناتهم بدقّه، فإنّنا نواجه موارد تتضمّن إدراکات لماهیّه الإنسان وسعادته. فیقولون مثلاً: «من المعلوم أنّ الإنسان...»، «إلّا أن یصیر الإنسان...» وموارد آخری من هذا القبیل. فمن الواضّح أنّه تقبع خلف أمثال هذه الإشارات، نظریّه أو فهم للإنسان. فالکلام لا یدور حول صدق أو کذب مثل هذه التّصریحات أو الإدراکات، بل إنّ جمیع النّظریّات المطروحه فی مجالات العلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه، ترتکز علی هاتین الرّؤیتین لتعریف الإنسان ویمکن أیضاً تفسیر اختلاف النّظریّات بناءً علی اختلاف هاتین النّظرتین. فعلی سبیل المثال، عندما یتحدّث جان ستیوارت مل عن الحرّیه غیر المحدوده وغیر المقیده فی المجال الشّخصی. فإنّما یعبّر ذلک فی الواقع عن وجود إدراک لماهیه وکیفیه الإنسان وإدراک لسعادته وکماله فی ذهنه. فإنّ جمیع الاستعدادات والتّنظیمات الّتی یوحی بها المنظّرین بشکل مباشر أو العادات الّتی تستبطنها نظریاتهم، هی فی الحقیقه آلات وأدوات لنقل الإنسان من موقعه الّذی هو فیه إلی الموضع الّذی ینبغی أن یکون فیه، إلی موقع یکون فیه سعیداً ومبتهجاً فی تصوّره. فلم یتوصّل الفلاسفه السّیاسیّون والاجتماعیّون وعلماء الإنسان منذ ما قبل السّقراطیّین وحتّی الآن إلی إجماع فی مجال ماهیّه الإنسان وسعادته وشقائه وحتّی یمکن الإقرار بعدم وجود إطار فی آراء المفکّرین والفلاسفه للوصول إلی مثل هذا الإجماع. ونکرّر سؤالنا ثانیه: هل أنّ الموقع الّذی یستطیع الدّین والقیم والرّؤی الدّینیّه أن تلعب دوراً رئیساً جدّاً فیه

لتأسیس العلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه، غیر موجود؟ أفلا تستطیع التّعالیم الإلهیّه فی رؤیه تتجاوز فیه النّظره التأریخیّه والإنسانیه والإجتماعیّه، وبعباره کِلای تری، فی صوره خالیه من المیول والقیم والرّؤی البشریّه صنیعه التأریخ وصنیعه المجتمع؛ من احتواء الرّکنین الرّکینّین والمقوّمین لجمیع العلوم الإنسانیّه والاجتماعیه وإنهاء هذا الجدال البنیوی الّذی یبدو أنّه لا نهایه له؟

القیم والرّؤی الدّینیه، العناصر الضّروریّه للتنظیر فی العلوم الإجتماعیّه

البحث التّالی نتابعه مع فلسفه هیوم. کان هیوم یعتقد بأنّ الأحکام الأخلاقیّه خارجه عن مسؤولیه العقل البشری وأنّ العواطف والأحاسیس تلعب دوراً حاسماً فی الأحکام الأخلاقیّه. ففی رأیه، أنّ أکثر الأحاسیس أساسیه للحیاه الإجتماعیّه، هو إحساس «التّعاطف». ففی اعتقاد هیوم، أنّ هذا الإحساس هو الوجه المیّز للطبیعه الإنسانیّه وأنّ جمیع النّاس یتمتّعون بهذا الإحساس. ومن جانب آخر فقد طرح هیوم فی بحث فلسفته الأخلاقیّه هذه الرّؤیه وهی أنّه عندما ننظر وبشکل عامّ ودون اعتناء بالمیول الخاصه إلی خصله ما، فإنّه یتولّد لدینا إحساس أخلاقی نصفها من خلاله بالخیر أو الشّر. ثم یذکّر هیوم بأنّ إحساس التّعاطف هذا والّذی یبلور أحکامنا الأخلاقیّه، یقع تحت تأثیر أنواع من الظّروف والأوضاع المحلّیه. فمثلاً أن إحساس التّعاطف بالنّسبه إلی الأقرباء والأصدقاء یکون أقوی منه بالنّسبه إلی غیرهم. ویصرّح هیوم فی کتابه الخالد، بحث حول الإدراک الإنسانی وأصول الأخلاق:

إنّ التّعاطف مع الآخرین، أضعف جدّاً من المیل الموجود فینا نسبه إلی أنفسنا. وأنّ التّعاطف مع الأشخاص الّذین هم بعیدین عنّا، أشدّ ضعفاً من التّعاطف نسبه إلی الأفراد القریبین والمرتبطین بنا. ولکن لهذا السّبب ذاته، یکون من الضّروری لنا أن نغضّ الطّرف عن جمیع هذه الاختلافات وأن نجعل أحاسیسنا أکثر عمومیّه واجتماعیّه کی تکون أحکامنا ومحاوراتنا هادئه حول خصال النّاس (۱۹۷۵/۱۷۷۷، ص ۲۲۹).

إنّ هذا النّوع من معرفه الإنسان یصبح أساساً للفکر والفلسفه السّیاسیّه لهیوم. وبتعبیر آخر، أنّ لهیوم فهماً خاصّاً لماهیّه الإنسان وعلی أساس هذا الفهم الفلسفی الخاصّ ومع الأخذ بنظر الاعتبار اتّجاه خاصّ فی فلسفه الأخلاق، یستنتج بأنّه یجب إلقاء القرب والبعد جانباً عند حکمنا علی الأشیاء.

إنّ المسأله الأولی الّتی تخطر فی الـذّهن بعـد التأمّل والـدقّه وتحلیل هـذا الکلام هی أنّ هیوم وبعد بحث داخلی وتأمّل ذکی فی نفسه والآخرین، یصل إلی هـذه النّتیجه من أنّ إحساس التّعاطف، یتأثّر بشدّه بعوامل أمثال المعارف والأقرباء. ویسـتنتج هیوم فی إثر ذلک بأنّه لا یمکن إقامه نظام اجتماعی وسیاسـی علی أساس هذا الإحساس. ویلتجأ هیوم أخیراً ودون طرح دلیل وحجّه، إلی إذن ووصیه مبنائیه تتعارض بوضوح مع نظرته التّجربیّه.

ونسـتطیع أن نسـأل هیوم لمـاذا یجب أن نغضّ الطّرف عن هـذا الإحساس؟ فمن أین أتی هیوم (الّـذی کان معتقـداً بأنّه لا یمکن اسـتنتاج «یجب» من «موجود») بیجب هـذه؟ ولا یوجـد أیّ دلیل لهذا الاسـتنتاج فی آثار هیوم وینبغی الإقرار بأنّه لا یمکن تصوّر أیّ دلیـل أیضاً فی إطار نزعه هیوم التّجربیّه. فهیوم ولأجل الوصول إلی النّتیجه الّتی یریـدها یسـتعین بنوع من التقییمیّه؛ یبـدو لی، أنّه لا مفرّ لأیّ فیلسوف آخر یوضع فی موقع اجتماعی وسیاسی من أن یلتجأ إلی اختراع قیم خاصّه.

ویرتبط حدیثی بصـنّاع العلوم الإنسانیّه والاجتماعیّه. فإنّ هؤلاء قد قطعوا ارتباطهم بالوحی فی القرن الثّامن والتّاسع عشر، وأُجبروا أثر ذلک علی ابتـداع قیم جدیـده فی تنظیراتهم فعلی سبیل المثال، إنّ هیوم الّـذی یُلغی الوحی فی تجربیّته لا حیله له للتنظیر فی الفلسـفه السّیاسیّه سوی إدخال صنیعته أو صنیعه المجتمع من القیم أو القیم الموروثه وصنیعه التّأریخ؛ فی نظریّته واستخدامها فی المواقع الحسّاسه.

إذن وکما ذکرنا، یوجد تصوّر لماهیه الإنسان وتصوّر أیضاً لسعادته وکماله فی نظریّات العلوم الإنسانیّه والإجتماعیّه وعلی أساس هذین التّصوّرین اقترح المنظّرین أنظمه ومؤسّسات لانتقال الإنسان من وضعه الفعلی إلی الوضع المبتغی المرغوب.

ولنری الآن کیف یمکن للـدّین حلّ هذه المعضـله الفکریّه للإنسان؟ إنّ الآیه الکریمه: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوّامِینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّهِ وَ لَوْ عَلی أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبِینَ إِنْ یَکُنْ غَنِیًّا أَوْ فَقِیراً فَاللّهُ أَوْلی بِهِما فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوی أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللّهَ کانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِیراً ۱ ناظره بالضّبط إلی هذه

المعضله من الإحساس بالتّعاطف مع الأقرباء والأصدقاء وتشير إلى طريقه الحلّ أيضاً بهذا الشّكل: «فاللّه أولَى بِهمَا».

لكن ينبغى الالتفات إلى أنّ طريق الحلّ هذا يناسب من يعتقد بقول الله. أفليس بإمكان الدّين فى مثل هذه المواقع تذليل مشكله ومعضله العلوم ولعب دور فى تأسيسها؟

دور القيم والرّؤى الدّينيّه فى تمييز النّطاق الخصوصى والعمومى فى مجال الحقوق

المبحث الآخر يدور حول «دور الدّين فى صناعه العلم» ويرتبط بالفكر السّياسى. فإنّ أحد أصعب وأعصى مسائل ومعضلات هذا المجال، هو فصل المجال الشّخصى عن المجال العمومى. وأنّ أهمّيه هذه المسأله تنبع من أنّنا وفى مقام التقنين يجب أن نعلم ما الدائره الّتى ينبغى وضع قانون لها، فهل يمكن وضع القوانين للنطاق الشّخصى للأفراد أم أنّ وضع القوانين، يختصّ بالنطاق العمومى؟ وفى الحاله الثّانيه، أين يقع الحدّ فيما بين النّطاق العمومى والشّخصى؟ فهذه تعدّ من المسائل الحسّاسه جدّاً فى مجال الفلسفه الحقوقيه والفلسفه السّياسيّه. ومن المحتمل أنّ يكون الّذين هم فى موقع التقنين والعمل أقلّ ابتلاءً بمثل هذه المسأله ويؤدّون أعمالهم دون التفات لهذا المبنى النّظرىّ.

ولكن إذا ما دقّقنا النّظر، نكتشف بأنّ أىّ قانون، وفى أىّ مكان من العالم، يرتكز على افتراض رئيسى يتمّ تحديد دائره التقنين على ضوئه، وأنّ تحديد الدائره هذه يرتكز أيضاً على تصوّر للحدود العموميّه والشّخصيّه. فإينما عُيّنت دائره عموميّه، فللمشرّع الحقّ فى وضع القانون، فى حال أنّه لا يمكنه وضع قانون للدائره الشّخصيّه.

وينبغى الآن النّظر فى كيفيّه تشخيص الحريم الشّخصىّ والعمومى؟ وقد تعرّض جان لاک، أحد مؤسّسى اللّيبراليّه (أو أبوها بتعبير البعض) لهذا التّفكيک البنيوى. وبعد جان لاک، جاء جان ستيورات مل ليسعى وبشكل آخر للإجابه عن هذا السّؤال. واستمرّ هذا الّتيار حتّى يومنا هذا. وهنا نتحوّل صوب منتجى العلوم الإجتماعيّه ونخوض فى تحليل هذه المسأله، فما هى المقدّمات الّتى رسموا على أساسها هذه الحدود؟

وبالطّبع فإنّه من الممكن أن يقول البعض بأنّ المعنى الشّخصى والعمومى واضح وبديهى. ويقول البعض بوجود نوعين من البديهيّات: أحدهما البديهى بالذّات (أو البديهى فى نفسه) والآخر البديهى نسبه إلى مجموعه ومجتمع. فالبديهى بذاته، مثل قضيّه «الكلّ أكبر

من الجزء» فهذه القضيّه لها صدق تحليلى. أى ليس من اللّازم الذّهاب إلى الكلّيات والأجزاء لتحليل صدقها. فيكفى معرفه معنى الكلّ والجزء، عند ذاك يكون صدق هذه القضيه محرزاً لنا. وإذا ما تأمّلنا هنا قليلاً سنفطن إلى أنّ البديهى فى نفسه يعود إلينا أيضاً، يعنى إلى الفئه والمجتمع الخاصّ. أى، أنّنا نستخدم مفهوم «الكلّ» بنحو يكون محمّلاً بالمفهوم والمدلول وكذلك مفهوم «الجزء» و«أكبر». وبعبارهٍ أخرى، أنّه لا يتوصّل كلّ شخص يواجه قضيّه «الكلّ أكبر من الجزء» إلى أنّها كذلك فالوحيد الّذى يؤيّدها ويصحّحها ويعدّها بديهيّه هو الّذى تعرّف سابقاً وبنحو خاصّ على كلِ ّواحدٍ من مفاهيم تلك القضيّه.

ونكتفى هنا بهذا المقدار ونتحوّل إلى البديهى نسبه إلى مجموعه أو مجتمع، مثل قضيّه «الشّمس تدور حول الأرض». فهذه القضيّه، كانت واضحه وبديهيه، فى مرحله من الزّمان. أمّا مع تغيّر المجموعه والمجتمع، ومعهم، علماء الاجتماع والمتكلّمون والفلاسفه بمرور الزّمن، فمثل هذه البديهيّات تتعرّض للتغيير والتبدّل أيضاً. ولو كانت مفاهيم الشّخصى والعمومى، بزّعم البعض، من البديهيّات أيضاً، فسوف لا يؤدّى ذلك إلى حلّ عقده مشكلتنا لأنّها إذا كانت من بديهيات النّوع الأوّل فستعود " إلينا "، أى مستخدمى هذه المفاهيم وأنّ "نا" هذه لم تتوصّل إلى أىّ فهم وتصوّر واحد لهذه المفاهيم حتّى اليوم أو نقول بشكل أصحّ: إنّ "نا" لم تتمكّن مطلقاً من استخدام هذه المفاهيم بشكل متماثل وبصوره دائمه. لكن إذا كانت من النّوع الثّانى من البديهيّات، فعندها يجب الإذعان بعدم وجود أىّ إجماع حولها على مرّ التّأريخ وفى مختلف المجتمعات. إذن فبالرّجوع إلى معنى لفظَى الخصوصى والعمومى، لا يمكن الإجابه عن هذا السّؤال.

وننتقل الآن إلى الأحاسيس الشّهوديّه (و بالطّبع ليس بمعنى الشّهود المستعمل فى العرفان الإسلامى) لننظر هل من الممكن الإجابه عن هذا السّؤال بناءً عليها. يبدو لى أنّ الإحساس الشّهودى الّذى يستخدم فى الفلسفه الجديده وعلى الخصوص فى الفلسفه التّحليله، هو وليد ونتاج المجتمع الّذى نعيش فيه بشكل كامل وليس له أىّ نوعٍ من الملاكات والأدلّه النّظريّه. لذا فلا يمتلك طريق الحلّ هذا جواباً بهذا الخصوص.

فيكون من الواجب النّظر بنظره أبعد إلى هذا المجال لتمييز الدّائره الخصوصيّه عن العموميّه وأنّ هذه النّظره لا يمكنها مطلقاً أن تكون خاليه من الميول والقيم الجماعيه أو

الفرديه. (۱) وعلى هذا، فقد توصّل كثير من العلماء السّياسين اليوم إلى هذه النّتيجه وهى أنّه لا مفرّ سوى أن يتمّ التّعرّض فى كلّ زمان ومجتمع لتحديد الدّائره الخصوصيّه والعموميّه على ضوء إجماع ممثلى ذلك المجتمع وأن نضع قوانينا على أساس هذا الإجماع، مع أنّ مثل هذا القرار ليس له أىّ داعم معرفتى وهو على الدّوام يكشف ويحقّق ميول وطموحات فئه خاصّه من المجتمع الّتى أوكلت إليها مهمّه تمييز هاتين الدّائرتين عن بعضهما البعض ومن هنا يمكنها على الدّوام، وعلى ضوء أنّها كاشفه أو محقّقه للميول والطّموحات الخاصه، أن تناقش وتعارض ذلك. والسّؤال الّذى يطرح هنا، هو ألا يمكن دخول وحضور المعارف الدّينيه المحمّله بالقيم والرّؤى بشكل حاسم وفاصل فى هذا المجال؟ فإذا لم يمكن على الإطلاق خلو النّاس من الميول والطّموحات فاتّبعوا ميولهم وطموحاتهم عند تمييزهم بين هاتين الدّائرتين، فستكون النّتيجه أنّ جميع التّمييزات منحازه، أفلا يمكن للأوامر والنّواهى الدّينيه وتعاليم الأنبياء الإلهيّين أن تمكّننا من تلك النّظره المتعاليه العاريه من الميول الفئويّه، الجنسيّه، القوميّه، العرقيّه، الوطنيّه والمدنيّه؟

الإجابه عن بعض المعوّقات المطروحه لدور الدّين التّقويمى فى تركيبه العلوم

وأشير أخيراً إلى بعض النقاط الهامشيه، ولكن المهمّه جدّاً:

يسأل البعض: ما هو المنهج الّذى يدخل به الدّين فى صناعه العلوم؟ وبعباره أخرى، ماهيه ميثولوجيا تدخّل الدّين فى العلم؟

للإجابه عن هذا السّؤال ينبغى التّصريح والتّأكيد على أنّه ليس لعلماء وفلاسفه السّياسه والاجتماع، ميثيولوجيا أساساً. فهم ينتجون نظريّات تتّفق وطبائعهم وميولهم فحسب. ففلاسفه العلم لا يقومون بالكشف عن ميثولوجيا العلماء والفلاسفه وإنّما يقومون عاده بتجويزها لهم. وقليلاً ما تجد عالماً أو فيلسوفاً سياسيّاً - اجتماعياً يقول أو يمكنه أن يقول فى ابتداء عمله أنّ ميثولوجيتى هى كذا وقام بممارسه التّنظير على ذلك الأساس. فالسّؤال عن ميثولوجيا حضور الدّين فى صناعه العلم،

۱- (۱) . الاطّلاع أكثر على هذه المعضله البنيويّه جدّاً فى الفلسفه السّياسيّه والحقوق، ر.ك. : اندرو لوين، كتاب نظريّه الليبراليّه الديمقراطيّه، الترجمه والتّعليق النقدى لسعيد زيبا كلام ۲۰۰۱.

يمثّل أحد الترسّبات المتشدّده والمتحجّره المتخلّفه عن الفهم الوضعى - النّقضى فى جامعاتنا وحوزاتنا. (۱)

إحدى الموانع الأخرى الّتى تُطرح لتأسيس علم اجتماع دينى، ترتكز على التّمييز المزعوم فيما بين مجال وضع النّظريّات ومجال نقد النّظريّات. بهذا التّفصيل وهو أنّ، الدّين بإمكانه الحضور فى مجال وضع النّظريّات العلميّه، ولكنّ نقد وتقييم النّظريّات لا يتمّ إلّا على أساس المنهج العلمى. وهذا الاعتقاد له جذور أيضاً فى الفكر الوضعى والنّقضى فهذا التّمييز لم يُطرح إلّا من خلال هاتين النّظريّتين المندرستين للميثولوجيا، والّذى ليس له اليوم أىّ دور فى فلسفه العلم، مع أنّه وللأسف نلاحظ وجود اعتقاد واهتمام طفيف غير موجّه به فى جامعاتنا وحتّى حوزاتنا العلميّه، ولم يلاحظ بأنّ هذه الفكره متعلّقه بخمسين سنه خلت ومنذ ذلك التّأريخ تعرّضت لنقود جادّه كثيره. فعلى سبيل المثال، كنا قد أشرنا إلى أنّ بوبر ذاته يرى أيضاً وجود دور للقيم والرّؤى الثّقافيه والاجتماعيّه فى مقام النقد والتقييم. فالقضايا المبنائيّه لبوبر والّتى تتكفّل بإبطال أو بتعبير أفضل بتقييم النّظريّه لا يمكن أن نحصل عليها إلّا من خلال إجماع العلماء وهذا الإجماع بدوره له جذور فى القيم والميول المتعلّقه بالمجتمع العلمى. وفى نظريّات ما بعد الوضعيّه - ما بعد النّقضيّه فى فلسفه العلوم تمكّنت الميول والقيم الفرديه والجمعيّه من إيجاد مكانه مهمّه لها فى تقييم العلوم.

المعوّق الآخر الّذى طرح للحضور التّقويمى - لا التّزيينى أو الّتيمّنى - للتعاليم الدّينيه والثّقافيّه فى تأسيس العلوم، هو أنّه إذا دخلت مثل هذه القيم فى العلوم، فستقضى على موضوعيّه العلم. ولكن من الّذى قال بأنّ العلوم التّجربيّه موضوعيّه، أو يجب أن تكون موضوعيّه؟ فإذا طالعنا بحوث العقود الثّلاثه الأخيره فى فلسفه العلم فى المجلّات الدّوليّه، لاتّضح لنا وجود نقاشات جادّه فى مفهوم الموضوعيّه. وللأسف، فنحن نكرّر وببساطه تامّه أنّ العلوم موضوعيّه ولذا لا يستطيع الدّين ولا ينبغى له أن يكون له دور فيها. إنّ مفاهيم الموضوعيّه والمعقوليّه الّتى استفيد منها وبكثره فى القرن الثّامن عشر وفى تيار الحركه التّنويريه، أضحت اليوم مورد تساؤل شديد. وقد واجه فلاسفه الغرب مشاكل كثيره فى مجال العمل والاستفاده من هذه المفاهيم، واضطرّوا إلى التّفكير وإعاده النّظر

۱- (۱) . ر.ك. : ملاحظه رقم(۴).

فیهـا. ونحن فی هـذا الموجز سـعینا لکی یتّضـح وعلی أساس شواهـد من العلوم المختلفه بأنّ العلم وفی أیٍّ من معانیه غیر محاید باللّحاظ القِیمی وأنّه قد تبلور وتقوّم لأجل تحقّق المیول والطّموحات الخاصّه.

أرجو أن أکون قد تمکّنت فی هذا المجال الضّیق من توضـیح کیف أنّ القیم والرّؤی الدّینیه بإمکانها أن تلعب دوراً تقویمیّاً فی صناعه العلوم. والشّواهـد المؤیّده لهذا الرّأی، لا تقتصـر أبداً علی الأمثله الّتی عرضـناها هنا. إذا کان لأحد إلمام وعن قرب بکلّ علم من العلوم الاجتمـاعیه، وعلی الخصوص بتأریـخ العلوم الإجتمـاعیّه، ودرس کیفیّه صـناعه وطرح وعرض النّظریّات فی تلک العلوم، فسیکتشف وبوضوح مذهل کیف أنّ المیول والطّموحات البنیویّه الفردیّه والإجتماعیّه قد قوّمت وأسّست العلوم المختلفه. والمعوّقات الّتی یطرحها أکثر الجامعیّین وبعض الحوزویّین باعتبارها موانع لحضور الدّین فی میدان العلوم، هی بقول ماکین تایر، لها جذور فی أیدیولوجیه العلوم (۱) ولیده أوربا القرن الثّامن عشر والتّاسع عشر وینبغی أن لا تقف هذه الأیدیولوجیه مانعاً بوجه جهود علماء فکر الوحی - فی مواجهه علماء فکر الحداثه العلمانی - فی هذه الدّائره الضّروریه. (۲)

۱- (۱) . مـاکین تـایر یصـرّح فی مجـال مفـاهیم أمثال الصّدق والکـذب والمعقولیّه والموضوعیّه «یبـدو لی أنّ مفاهیم الصّدق والکـذب والمعقـولیّه والموضوعیّه لم تطرح علی أنّهـا مفـاهیم تقتصـر علی داخـل العلوم وإنّمـا هی بمنزله جزء من أیـدیولوجیّه العلوم، والموضوعیّه الأیدیولوجیّه الّتی سیطرت أساساً علی ثقافتنا منذ حرکه التّنویر [القرن الثّامن عشر]» (۱۹۸۸، ص ۲۴۰).

۲- (۲) . ر.ک. : ملاحظه رقم (۵).

المصادر

القرآن الكريم

Carnap.R. (۱۹۶۶) An Introduction to the Philosophy of science (New York, Basic . ۲ .(Books

(Carnap.R. (۱۹۶۳/۱۹۹۱ .۳

Intellectual Autobiography " , in P.A. Schilppced. The philosophy of Rudolf Carnap " (Iasalle, Iltinois, open Court). ۴. Hume, D. (۱۷۷۷/۱۹۷۵) Enquiries conceming Human .understanding and concerning the Principtes of Morals

.(Third Edition by P.H. Nidditch (Oxford, Oxford University Press

(MacIntyre, A. (۱۹۸۸ -۵

Pauel Discussion " , in E. McMullinc (ed). construction and Consraint (?) (No tredame, " Notredame Universify Press) ۶. Popper, K.R. (۱۹۵۹/۱۹۸۰) The Logic of Scieutific .(Discovery (London, Hutchinson Co

الملاحظات

۱. إنّ السّيد الدّكتور زيبا كلام ومن خلال ذكره بعض الشّواهد كان فی صدد إثبات أنّ القيم والاعتقادات الدّينيّه والفلسفيّه لها دخاله فی الفعّاليّات العلميّه ولهذا السّبب يمكن الاستفاده أيضاً من قيمنا واعتقاداتنا الدّينيه فی نقد العلم الجديد وصناعه علم جديد. فالعلم الّذی نحصل عليه من خلال هذا الطّريق، ينسجم مع الدّين ويمكن إطلاق العلم الدّينی عليه.

وهنا لدينا بعض الملاحظات بخصوص رأی السّيد زيبا كلام:

أ) إنّه ومن خلال ذكره شواهد تجربيّه كان يحاول إثبات أنّ القيم والاعتقادات الدّينيّه والفلسفيّه لها دخاله فی الفعّاليّات العلميّه. وبغض النّظر عن مبلغ اعتبار هذه الشّواهد (وسنشير

إلیها فی الملاحظات اللّاحقه) فإنّ منهج السّید زیبا کلام یرتکز علی الاستفاده من الاستقراء الّذی لا ینسجم مع نظریه علمه المعرفی.

ب) وعلی فرض إثبات مدّعی السّید زیبا کلام، فإنّه لا یشیر سوی إلی أنّ مثل هذه الدّخاله موجوده، ولکن علی أیّ أساس تجوّز قابلیّه، أو حتّی وجوب، الاستفاده من هذا الإمکان؟

ج) ولو صدر الإذن بالاستفاده من الاعتقادات والقیم الفلسفیّه والدّینیه فی الفعّالیّات العلمیّه، فإنّ مهمّه الدّکتور زیبا کلام ستتوقّف عند حدّ بیان العلم الدّینی؛ لأنّه لا یطرح أیّ حلّ وأسلوب للاستفاده من هذه القیم والرّؤی. أضف إلی ذلک، فإنّه یبدو ونظراً لمبنی العلم المعرفی المختار من قِبل السّید زیبا کلام، لا یمکن وتحت أیّ عنوان الحدیث عن تفوّق العلم الدّینی نسبه إلی النّظریّات العلمیّه الأخری؛ لأنّ هذه العلوم لا تقبل القیاس فی مقابل بعضها البعض، وأنّ کلّ واحد منها یصف عالمه الخاص به.

د) وهناک نکات أیضاً فی مورد الشّواهد الّتی استُفید منها فی مقاله السّید زیبا کلام یمکن التّطرّق إلیها. فتعبیره فی أوّل المقاله یتمثّل فی أنّه یرید دراسه مجالات مختلفه من العلوم، ویوضّح بأنّه هل أنّ هذه العلوم بحاجه إلی قیم وبعض میول الإنسان؟ وهل هناک مجال لدخول وحضور الرّؤی والقیم الدّینیّه فی هذه العلوم؟

ولکن یبدو أنّ تحلیلاته غالباً ما تکون ناظره إلی مبانی وفلسفه العلوم، أو الفلسفه السّیاسیّه والإجتماعیّه. ویصرّح السّید زیبا کلام بخصوص ذلک فی القسم الأخیر لمقالته، ویقدّم «علماء وفلاسفه السّیاسه والاجتماع» کمتعلّق لبحثه هناک. فلو کان بحث السّید زیبا کلام ناظر إلی الفلسفه السّیاسیّه والإجتماعیّه، لأمکن بشکل أسهل قبول تأثیر القیم والرّؤی غیر العلمیّه فی عرض الآراء الفلسفیّه، وأنّ المدارس السّیاسیّه، الاقتصادیّه، الإجتماعیّه و... کانت وتکون مشحونه علی الدّوام بالآراء الفلسفیّه القِیمیّه. وبما أنّ العلوم الإجتماعیّه والإنسانیّه تتبلور من خلال هذه المدارس، فباستطاعه هذه الآراء الفلسفیّه والقِیمیّه التدخّل وبشکل غیر مباشر فی الفعّالیّات العلمیّه، ولکنّ هذا یختلف مع مبتغاه الّذی طرحه فی بدء مقالته.

۲. ویحتمل أن یکون بحث کارنب أنسب شاهد من بین الشّواهد الّتی استند إلیها السّید زیبا کلام، لکن ینبغی أخذ نکته بنظر الاعتبار فی مجال بحث کارنب واستفاده السّید زیبا کلام منه، وهی أنّنا حتّی لو قبلنا بأنّ «حضور العقائد الثّقافیّه هو حضور جادّ وحاسم فی میدان جمیع العلوم التّجربیّه، وعلی الخصوص فی مرحلتها التّقویمیّه

والجنینیّه» لکنّنا لا ینبغی إغفال أنّه إذا لم یؤخذ عامل ما بنظر الاعتبار فی مرحله الحدس وکان لهذا العامل تأثیر حقیقی فی وقوع الظّاهره، فإنّ هذا العامل فی النّهایه سیبزر نفسه فی قالب حدوث عدم النّظم. وبعبارهٍ أخری، لقد کان العلماء علی الدّوام یواجهون مقاومه الحقیقه فی مقابل الحدوس الخاطئه. وتأریخ العلم ملیء بالموارد الّتی لم یؤخذ عامل ما فی المرحله الأولی للتنظیر، ولکن بعد مدّه یضطرّ الباحث إلی حدس آخر حول وجود أو دور ذلک العامل إثر عدم حصول التّطابق بین التّوقّعات والنّتائج المختبریّه. وبعبارهٍ أخری، إنّ الحدس والاختبار یسری فی جمیع مسار تبلور ونمو وتطوّر علم ما ولیس أنّ الحدس الأوّلی یشکّل العملیّه الکلّیه للعلم.

۳. أمّا بحث بوبر ففیهِ مجال للتأمّل من جهات متعدّده:

أ) فکما یصرّح الدّکتور زیبا کلام بأنّ فلاسفه العلم التّجویزی، لا یدّعون الکشف عن طبیعه عمل العلماء، وإنّما هم فی صدد التّرخیص فی حلول معقوله لعمل العلماء. والنّتیجه الّتی یمکن استخلاصها من بحث بوبر فی مجال معیار التّمییز، هی أنّه إذا اعتقد أحد بکون ملاک معقولیّه العلم یقتصر علی خصوص التّجربیّه والمنطقیّه، فسیکون مجبراً علی القول بدور خاص لدخاله المیول والقیم الثّقافیّه والإجتماعیّه. إنّ امتیاز بوبر فی هذا البحث هو أنّه یطرح دور واضح لمثل هذه الدّخاله؛ لأنّه بدون أخذ هذا الدّور للمعرفه المنهجیّه وفی حال أنّنا نرید تجویز دخاله القیم فی کلّ قسم من الفعّالیّات العلمیّه، فسوف تُستبدل الفعّالیّات العلمیّه إلی فعّالیّه أیدیولوجیّه محضه، وسنشهد تکرار ظواهر ارتبط وقوعها بردّه فعل المعسکر الشّرقی، فی مجال نظریّه النّسبیّه أو النّظریّه الجینیّه علی سبیل المثال.

ب) إنّ انتهاء اتّجاه بوبر إلی بحث الاتّجاه التّوافقی یمکن تفسیره بشکلین: إمّا أن نقول بأنّ کلام بوبر صحیح ولا یمکن للعلم أن یدّعی معقولیّه متجاوزه للتّأریخ وللاجتماع ویکون علی الدّوام مقیداً بالاتّجاه التّوافقی؛ وإمّا أن ندّعی بأنّ العلم یتمیّز فی الحقیقه بالممیّزات المذکوره، ولکنّ الملاک الاقتراحی لبوبر، لم یکن ملاکاً صحیحاً ولم یتمکّن من عرض معقولیّه العلم.

۴. لقد استفاد الدّکتور زیبا کلام فی بحثه فی باب علاقه القیم بالعلوم من آراء فلاسفه العلم، کی یبیّن بأنّ الاعتقادات الثّقافیّه والمیول الشّخصیّه تلعب دوراً فی الفعّالیّات العلمیّه. ولکن إذ اعتمدنا بیانه فی آخر المقاله من أنّ «فلاسفه العلم لا یکشفون عن میثولوجیا

العلماء، بل عادةً ما يجوّزون ذلك» فحينـذاك لا يمكن الحصول بسـهوله على نتيجه من أقوال كارنب وبوبر (باعتبارهما فلاسـفه العلم الوضـعى والنّقضـى، فى أنّ كلاهمـا يتبع فلسـفه العلم التّجويزى) من أنّ اسـتفاده العلمـاء من القيم والرّؤى الثّقـافيّه والميول الشّخصـيّه فى فعّاليّاتهم العلميّه؛ هو لأنّهم وحسب تعبير السّيد زيبـا كلام فى مقـام التجويز لا الوصف. أجل فإنّ تلك الفئه من فلاسـفه العلم (أمثال توماس كوهن) الّتى تهتمّ بمباحث تأريخ العلم والعلم الاجتماعى للعلم، قد تطرّقت إلى لعب ملاكات أمثال الجمـال، السّـذاجه و... دور فى قبول ورفض النّظريّات العلميّه وبمـا أنّ هـذه الملاكـات، ليس لها ضابطه منطقيّه وواضـحه، فمن المتيقّن أنّ إعمال هذه الملاكات سيسـتلزم الاسـتفاده من الميول الثّقافيّه. ولهذا السّـبب سـيكون من الأنسب الرّجوع مباشـره إلى عمل العلماء لإثبات دخاله الاعتقادات غير العلميّه فى الفعّاليّات العلميّه. (۱)

۵. يُسـتنتج من آراء السّيد زيبا كلام ما صورته أنّه يعتقد بدخاله وتدخّل عوامل علم النّفس وعلم الاجتماع وبشكل تامّ فى جميع مجالاـت الفعّاليّات العلميّه ولا يوجـد أىّ مركز فوق تأريخى وفوق اجتماعى مسـتقلّ عن القيم والميول الفرديّه والجماعيّه لتقييم النّظريّات.

وفى حال صـحّه هـذا الاسـتنتاج يبـدو بأنّه ليس لهـذا الرّأى أىّ نتيجه سوى النّسبيّه. فبـدون وجود ملاك معقول للحكم وترجيح نظريّه على أخرى، لا يمكن أن يكون هناك حوار معقول مع أحد وتوقّع قبول فكره خاصه بشكل معقول. فإذا اختير هذا المبنى، فلاـ وجه لعرض سبب لرد النّظريّه الوضـعيّه لأنّهـا قـد حـازت فى برهه من الزّمـان على إجمـاع المجتمع العلمى ومادام مثل هـذا الإجماع باقياً فسوف لا يسـبّب قبولها باعتبارها مبنى فى الفعّاليّات العلميّه أىّ مشاكل. المشـكله الرّئيسيّه هى أنّ اتّخاذ هذا الاتّجاه لا يُسـقط العلم وفلسـفات العلم عن الاعتبار فحسب، بل سـيجعل مـدّعيات المتـدينين بخصوص تجاوز المعارف الدّينيّه الاجتماع والتأريخ ومناظرتها للواقعيّه بلا أساس.

۱- (۱) . لقـد تمّ إنجـاز مثـل هـذه المطـالعه الموردیّه فى تأريـخ العلم فى كتـاب «ما يجب على الجميع أن يعرفه عن العلم» على سبيل المثال وقـد قام السـيّد زيبا كلام بتعريفه فى إطار «كتاب فى مقاله» وبعنوان «من ماهيه العلم نحو كيفيّه العلم» فى العـدد ۳۴ من فصليه الحوزه والجامعه (ربيع ۲۰۰۳). ويبدو أنّ الكتاب المذكور كان أكثر نجاحاً فى إثبات دعوى هذه المقاله.

العلم الدّينى أداه تطبيق الإسلام فى العمل الاجتماعى

حوار مع حجّه الإسلام السّيد مهدى ميرباقرى

س: لقد تأسّست فى إطار بحث العلم الدّينى أو أسلمه العلوم مراكز عرضت اتّجاهاً إسلامياً على أنّه فلسفتها الوجوديّه لتدوين العلوم الإنسانيّه. وفى هامش هذا البحث العام دخلت أيضاً مباحث أخرى أمثال مفهوم، إمكان، وضروره العلم الدّينى فى مجال المسائل الفلسفيّه والكلاميّه. إنّ غايتنا من هذا الحوار هو دراسه الأعمال الّتى أنجزها مجمع العلوم الإسلاميّه خلال هذين العقدين والأسس والمقدّمات الّتى يقوم عليها ونرى أنّه من الواجب الابتداء ببسط الكلام فى الهدف من طرح العلم الدّينى قبل أىّ شىء آخر ومن ثمّ النّظر فى مدى نجاح هذا المجمع فى هذا الاتّجاه. وفيما لو لم تتمكّنوا من إحراز نجاحات متقدّمه فى هذا المجال ما هى المعوّقات الّتى حالت دون ذلك؟

ج: لم تكن الآراء الّتى طُرحت فى مجال ضروره العلم الدّينى خلال هذه العقود متماثله وواحده. فعلى سبيل المثال قد وضع مجمع العلوم الإسلاميّه قدمه فى مجال طرح نظريّه العلم الدّينى بهدف التطبيق الكامل للإسلام عمليّاً. وقد جاءت هذه النّظره فى إثر الإنجازات الملموسه والدّور الفعّال للدّين فى ميدان الحياه الإجتماعيّه وأنّ تحقيق مثل هذا الهدف يفرض أن يكون لدينا علم دينى. فبحثنا هو أنّ تطبيق الإسلام يحتاج إلى مفاهيم تطبيقيّه فإذا ما فصلت العلاقه المبدئيّه لهذه المفاهيم عن الدّين، فلا يمكن لهذه المفاهيم أن تصبّ فى خدمه الأهداف الدّينيّه. فمثل هذه المفاهيم التّطبيقيّه تعدّ طريقاً لتحقّق الدّين فى الواقع

الاجتماعی وهـذا یفرض أن یکون لها نوع من الارتباط المنطقی مع الدّین. فهذه الضّـروره أرغمتنا علی السـعی لإنتاج علم دینی کی نستطیع أن نصل إلی التّطبیق الحقیقی للدّین فی المجتمع وإیصال الحضاره الإسلامیّه إلی منصّه الظّهور علی أساسه.

الثّوره السّیاسیّه والثّوره الثّقافیّه مقدّمتان ضروریّتان للوصول إلی العلم الدّینی

أمّا مـدی نجاح هذه الضّـروره وهذا الهدف فهذا یرتبط بماهیّه مفهومنا عن النّجاح. وکیف نحدّده؟ ففی رأینا ولأجل تحقیق هذا الهـدف (الکشف عن المفاهیم التّطبیقیّه وتأسـیس العلم الـدّینی) یجب قطع طریق طویل وتوفیر مسـتلزمات تحقّقه أیضاً للوصول إلی نتیجه لیمکن تقییم مـدی نجـاحه. ففی رأی مجمعنا، أنّ إحـدی مسـتلزمات تحقّق هـذا الهـدف، هو قیام ثوره ثقافیّه. وبعبارهٍ أخری إنّ هـذا الهـدف لاـ یمکن تحقیقه إلّـا من خلالـ ثوره ثقـافیّه کـبیره. وقبـل حـدوث الثّوره الثّقـافیّه یجب التّمهیـد لهـا فی المجالین الفردی والاجتماعی وإعداد الأسـس الکفیله لتحقیقها کی تتوفّر الأرضـیّه المناسـبه لها. ومن جهه أخری إیجاد إحساس بضروره تلک الثّوره الثّقافیّه وخلق الحاجه للتطوّر فی المفاهیم التّطبیقیّه فی المجتمع وتبعاً لذلک یحتاج تأسیس العلم الدّینی إلی ثوره سیاسـیّه أیضاً. فقبل حـدوث ثوره سیاسـیّه عظیمه لا یمکن تحقیق مثل هـذه الثّوره الثّقافیّه. ومن هنا فإنّ أرضـیّه تحقّق ثوره ثقافیّه یعتمد علی حدوث ثوره سیاسیّه والّتی تأتی عقب تحقّق أهداف الدّین وکفاءه تطبیقه فی المجال الاجتماعی.

وإنّ الثّوره الإسـلامیّه الإیرانیّه فی رأینا، هی ثوره سیاسـیّه ثقافیّه قد تحقّقت بمثل هذه الأهداف والغایات وتعتقد بضروره حضور الـدّین فی الحیاه البشـریّه وأن یتمّ ذلک علی مسـتوی العالم. فهـذا النّظام السّیاسـی یعتقـد بأنّ الـدّین یُمکنه ویجب علیه التّدخل لتحدیـد العداله السّیاسـیّه، الثّقافیّه والاقتصادیّه علی المسـتویین الوطنی والعالمی. وأنّ مجمعنا هذا یری بأنّ تحقّق مثل هذه الثّوره العظیمه یمکن أن یکـون ظهیراً للثوره الثّقـافیّه العظیمه؛ لأـنّ مثـل هـذه الثّوره تحتـاج إلی سلسـله من العلوم والمفـاهیم التطـبیقیّه للوصول إلی أهـدافها وغایتهـا کی تتمکّن من تهیئه الأرضـیّه للتحقّق الخـارجی للعلاـقه فیمـا بین الأفکار والأهـداف فی المجال الاجتمـاعی. وعلی هـذا فـإنّ ضـروره ظهور ثوره ثقـافیّه یعـدّ من آثار الثّوره السّیاسـیّه وأداه لنجاحها وأنّ مرحله ظهور مثل هـذه الضّروره (بالشّکل الاجتماعی) تتهیّأ أساساً عندما یبرز

التّعارض فيما بين رؤى الثّوره وآليات المديريّه العلميّه للمجتمع. فما لم يظهر التّعارض بين الرّؤى والقيم والآليات الثّقافيّه فى المجتمع لا يمكن أن يتولّد شعور بضروره القيام بتغيير ثقافى فى المجال الاجتماعى. ولكنّ بروز هذا التّعارض لا يحصل إلّا بعد تجارب عديده وطويله. أى ينبغى ولأجل وصول ثوره سياسيّه إلى أهدافها. يعنى وحسب الباثولوجيا (۱) الإجتماعيّه والسّياسيّه عندما يصل المسؤولون والمجتمع عامّه إلى هذه النّتيجه وهى وجود مثل هذا التّعارض فعند ذاك تظهر ضروره التّغيير الثّقافى فى المجتمع. فعلى هذا الأساس نحن نعتقد بإنّه إذا حدثت ثوره سياسيّه فلأجل أن تبقى مستمرّه وأن تكون لها قابليّه على الاستمرار يجب أن تنتهى إلى ثوره ثقافيّه، لأنّ مثل هذه الثّوره ولأجل تحقيق متبنّياتها من الضّرورى أن تنتج آليات ثقافيّه مناسبه. فالثّوره تعتمد على البواعث والميول الّتى تحدثها فى أوساط المجتمع. فإذا كانت قابليّه هذه البواعث والميول عاليه فستولّد عاده آليات تحقّق تلك المتبنّيات أيضاً. فعلى ضوء هذا، اعتقد أنّ الإجراءات الّتى اتُّخذت على مدى هذين العقدين فى مجال المسائل الثّقافيّه، كانت إجراءات إيجابيّه.

دعوى التّوصّل إلى فلسفه للعلم الدّينى باعتبارها مركزاً للتنسيق بين العلوم

س: إذن ففى رأيكم أنّه ينبغى ابتداءً حصول بواعث اجتماعيّه لإحداث ثوره ومن ثمّ السّعى وفى إطار تحقّق تلك البواعث باتّجاه قيام ثوره ثقافيّه كى تتمكّن هذه الثّوره الثّقافيّه من توليد مفاهيم تطبيقيّه مناسبه وتنتهى إلى ثوره علميّه تتمثّل بظهور العلم الدّينى. ولكن بما أنّ أىّ مقرّرات تطبيقيّه فى مجال التّطوّر الثّقافى والاجتماعيه ترتكز بدورها على نظريّه أو عدّه نظريّات علميّه، فلأجل تحقيق هذا المراد يجب ابتداءً إيجاد نظام علمى. فلهذا ينبغى عليكم لأجل إبراز مدى نجاحكم فى هذا المشروع الّذى تتابعونه خلال هذين العقدين، عرض نظام منسجم من المفاهيم النّظريّه الّتى استحدثتموها والّتى استُخرجت من صميم النّظره الدّينيّه من جهه، والّتى تمتلك قابليه بيان الظّواهر الإجتماعيّه من جهه أخرى ويمكنها إنتاج المفاهيم والنّظريّات التّطبيقيّه الّتى تبغيها هذه الثّوره فى نهايه الأمر. وعلى هذا الأساس ولأجل تقييم مقدار النّجاح الّذى حقّقته جميع المراكز الّتى تعمل فى هذا النّطاق ومن ضمنها مجمع

۱- (۱) . علم الأمراض (أسبابها وعلاجها)، «المعرّب».

العلوم الإسلامیّه، ینبغی النّظر فی مدی اقترابها من قالب العلم الدّینی بمیزاته الثّلاث الآنفه.

ج: فی رأیی أنّه ولأجل أن یأخذ البحث منحاً منطقیاً، ینبغی أوّلاً ـ التّعرّض إلی ضروره تأسیس العلم الدّینی لنری هل توجد ضروره فعلاً لهذه المسأله؟ وبعد بیان هذه الضّروره، یجب النّظر فی أین یقع مجال هذا العلم الدّینی؟ فهل أنّ مفهوم العلم الدّینی یشمل العلوم المحضه، العلوم التّجربیّه والعلوم الإنسانیّه بشکل متساو؟ ثمّ تصل النّوبه إلی طرح أسس تحقّق مثل هکذا هدف وهنا نصل عاده إلی النّقطه الّتی طرحتموها من أنّه یجب أن تکون لدینا نظریّه منسجمه تتمیّز بالقدره علی التّحلیل والتّفسیر لتکون هذه النّظریّه قاعده لإیجاد علم دینی.

إذن ولأجل مطالعه النّجاحات المنجزه فی مجال العلم الدّینی، ینبغی القیام بدراسه وتقییم فی مجالات مختلفه: النّجاح فی مجال بیان ضروره تحقّق العلم الدّینی، النجاح فی مجال جمع المبادئ وأخیراً النجاح فی مجال التّحقّق الواقعی للعلم الدّینی. فالسّؤال الّذی تفضّلتم بطرحه یرتبط بالمرحله الثّالثه. ونحن فی مجال المرحله الأولی أثبتنا تهیّؤ ضروره تحقّق وتأسیس العلم الدّینی. فکانت هذه مرحله من النّجاح نالها المجمع أمّا فی مجال الإجابه عن السّؤال الأوّل فقد سبق وأن عرضت توضیحات بخصوصه.

أمّا فی المرحله الثّانیه فنحن ندّعی أیضاً الوصول إلی نجاحات فی هذا المضمار. وبعبارهٍ أخری، ففی مجال الأسس لتولید مفاهیم ونظریّات دینیّه؛ نحن ندّعی أیضاً تولید مثل هذه الأسس. فالمجمع یدّعی حالیاً إنتاج فلسفه عملیّه ترتکز علی الأسس الدّینیّه من جهه وتمتلک القدره علی قیاده العلوم من جههٍ أخری، أی یمکنها الانتهاء إلی الفلسفات الجانبیّه (فلسفه المناهج). فنحن ندّعی أنّ الفلسفه العلمیّه المعدّه یمکنها أن تجعل المناهج منسجمه وأن توجِد الانسجام الّذی نبغیه فی مجال تولید المعرفه الدّینیّه والعلمیّه والإجرائیّه. ففلسفه المنهج هذه قد تمّ إنتاجها حسب رأینا وأنّ أسالیبها العامّه قد أُنتجت أیضاً ونحن نعتقد بأنّ إنتاج فلسفه المنهج هذه أهمّ من إنتاج الفلسفه ذاتها والنّظریّات الفلسفیّه والعلمیّه.

ولأجل إیضاح هذه المسأله ینبغی أن نشیر إلی تأریخ الفلسفه والنّظریّات الفلسفیّه. فأنتم تلاحظون فی تأریخ الفلسفه وجود فلاسفه أسّسوا نظاماً فلسفیاً، ولکنّهم لم یتمکّنوا من أنتاج منطق یتناسب مع تلک الفلسفه ولذا لم ینجحوا ذلک النّجاح فی تنمیه مفاهیم نظریّاتهم. فما أنتجه مجمعنا خلال هذه العشرین سنه هو «فلسفه العمل الإسلامیّه» و «الضّیروره

الفلسفيّه» وكذلك «منهج عام» بإمكانه أن يكون بنيه تحتيّه للمناهج الخاصّه فى المجالات الخصوصيّه. فكان النّجاح الّذى حقّقناه نجاحاً باهراً.

س: لكن كان هدفنا الأساسى كما أشرنا إليه فى أوّل البحث هو إنتاج العلم الدّينى ومن الطّبيعىّ أنّ دراسه معيار النّجاح فى تحقّق هذا الهدف لا يتمّ إلّا على أساس مقدار ما أُنتج من علم دينى. ومن الطّبيعىّ أنّه إذا كان بالإمكان الدّلاله على وجود نوع من العلاقه المنطقيّه وبالخصوص علاقه توليديّه أو علاقه علّيه فيما بين فلسفه العلم والعلوم المختلفه، فلعلّه يمكن القول حينها بأنّ نجاحاتكم فى هاتين المرحلتين كانت نجاحات مقبوله فى مجال مشروع تأسيس العلم الدّينى. ولكن هل من الصّحيح وجود علاقه توليديّه فيما بين المباحث المختلفه لفلسفه العلم ومواضيع أمثال ميثولوجيا العلوم وإنتاج العلم؟ إنّ الفلسفه العلميّه الّتى ظهرت فى الغرب، كانت ترتبط عمليّاً بوصف وبيان عمل العلماء. أى أنّها من النّاحيه المنطقيّه والعمليّه لم تكن فلسفه العلم ولا تكون؛ مقدّمه لتوليد العلم بواسطه العلماء. ففلاسفه العلم هم الّذين يصفون ويبيّنون عمل العلماء إثر إيجاد العلم بواسطه العلماء وبعد مراقبه عملهم. فإذا لم يتمكّن مجمعكم من أيجاد علاقه توليديّه فيما بين الفلسفه العلميّه والعلم الدّينى الّذى يستتبعها، فلا يمكن عندها ترقّب النّجاح فى إتمام المرحله الثّالثه على أساس النّجاح الّذى تمّ فى المرحلتين الأوليين.

ج: يجب الالتفات إلى أنّه إذا أردتم الوصول إلى انسجام فى شبكه اعتقاداتكم عن المسيره التّكامليّه للمعنويّه فى العالم، فأنتم مجبرون على الاستفاده من المنطق. فعندما لا يكون فى نيّتنا تنظيم علمنا واعتقاداتنا، وبعبارهٍ أخرى، ليس لدينا قرار إداره توليد الثّقافه والعلم فى المجتمع كى يظهر ويعمل هذا العلم والمعرفه المولّده على شكل شبكه منسجمه فى المجالات المختلفه. ففى مثل هذه الظّروف، يمكن للعلماء المضى فى تطوير العلم مع ما يواجهونه أحياناً من وقوع تعارضات أساسيّه فيما بينهم. ولكن إذا ما قرّرنا إيجاد وحده منهجيّه وانسجام فى توليد العلم والثّقافه، فسنكون مضطرّين عندها الوصول إلى شبكه أو نموذج يتمّ على أساسه إيجاد الانسجام المطلوب وإذا ما أردنا أن يكون هذا التّنظيم الانسجامى مطابقاً للتعاليم الدّينيّه، فينبغى أن يكون ذلك النّموذج نموذجاً دينيّاً بطبيعه الحال ويعتمد على الافتراضات الدّينيّه.

ومن جهه أخرى فعندما تدرسون ظاهره قد حدثت فى السّابق (مثل المعرفه العلميّه أو المعرفه الدّينيّه)، فيمكن أن تتوصّلوا إلى إطار وأساس يمكنه بيان مسير الحركه الصّحيحه

للآخرين بشكل واضح ويكون كفوءاً فى تنميه الظّاهره المقصوده. وفى توضيح آخر يمكن القول بإنّه يمكن فى العلاقه المتبادله فيما بين العلم وفلسفه العلم، أن تتكامل فلسفه العلم وتنمو وكذا العلم فى أن يستفيد منها. ومن الطّبيعىّ أنّ قصدى ليس أنّ فلسفه العلم مقدّمه دائماً على العلم وأنّ لها علاقه توليديّه معه، وإنّما هو أنّ فلسفه العلم تتكامل بتفاعل الفلسفات الموجوده والعلم وتأريخ العلم من جانب، ويمكنها أن تكون أساساً للحركات العلميّه اللّاحقه من جانب آخر. وعلى هذا الأساس يمكنكم الاستفاده من فلسفه العلم باعتبارها عاملاً فى تحقيق الانسجام بين بحوثكم. وعلى الخصوص فى المرحله الّتى تسعون فيها لإيجاد انسجام فى شبكه معارفكم واعتقاداتكم والّتى يجب أن يكون لديكم نموذج لتوليد تلك الشّبكه وتوجيهها وفلسفه العلم تمتلك تلك القدره والقابليّه الّتى بإمكانها إيجاد نوع من الانسجام فيما بين معارفكم.

عدم أفضليّه الارتباط المنطقى بين الدّين والعلم فى الماضى

س: كيف جاءت فلسفه العلم هذه أو ميثولوجيا البحث العلمى؟ فهل هى ناظره إلى علم دينى متحقّق؟ وبعبارهٍ أخرى، فهل أنتم تعتقدون بتحقّق العلم الدّينى فى مقطع من تأريخ الفكر البشرى أم بتحقّق العلم الإسلامى بشكل خاصّ فى مقطع من تأريخ الإسلام وبعد مطالعه هذه العلوم سعيتم إلى الوصول إلى القواعد ومنهج البحث المستخدم فيها؟ أم أنّ عملكم قام على أساس مجرّد تصوّر لمفهوم العلم الدّينى أو العلم الإسلامى وسعيتم بعد ذلك لاستخراج المستلزمات والتبعات المنطقيّه لهذا المفهوم، والوصول إلى ميثولوجيا العلم الدّينى؟

ج: يمكن القول بنحو ما بأنّه لم يكن لدينا علم دينى بالمفهوم الدّقيق أبداً وهذا فى حاله كون مرادكم من العلم، علوماً أمثال الطّب، النجوم، الرّياضيّات و... وفى رأينا أنّه حتّى فى المرحله الّتى تُذكر على أنّها عصر الحضاره الإسلاميّه، لم يكن لدينا علم دينى وإسلامى، لأنّه لم يثبت ارتباط منطقى فيما بين الدّين والعلم فى تلك المرحله. وبطبيعه الحال فقد كان لدينا علماء متّقون كثيرون كأطباء أو رياضيين أو... فى تلك المرحله، ولكنّ هذا لا يمثّل ارتباطاً منطقياً فيما بين العلم والدّين، لذا فلا نرى العلم الّذى أنتجوه أو اتّسع من خلالهم علماً دينيّاً. إلى درجه أنّى أعتقد بعدم وجود فلسفه إسلاميّه بمفهومها الدّقيق، لأنّ هذه الفلسفه ليست إسلاميّه من ناحيه المفاهيم، المبادئ والمنهج. وبالطّبع فإنّ بعض موضوعاتها وليده الثّقافه الإسلاميّه وكانت للبواعث الدّينيه للفلاسفه

تأثير واضح فی هذه الفلسفه، ولكن مع ذلك لم يحدث ارتباط منطقی فيما بين العقل والوحی.

ويبدو أنّ الحس والعقل والدّين تعايشوا مترافقين جنباً إلى جنب على مرّ التّأريخ ولم يظهر تعارض فيما بينهم. ولكن منذ أن ظهر نظام فی ذهن الإنسان وقرّر تنسيق نظام اعتقاداته تسبّب هذا التّنسيق بانهيار المعنويّه فی الحضاره الغربيّه وبرز للعيان التّعارض الخفی فيما بين العقل والحس العلمانی المعتمد على نفسه من جانب والوحی من جانب آخر.

ومن الممكن أن تسأل هنا بأنّه إذا كان يوجد تعارض حقيقی بين هذه الأساليب الثّلاثه فلماذا لم يلتفت العلماء إلى ذلك؟ وللإجابه على ذلك ينبغی القول: بما أنّ رؤيه الإنسان كانت رؤيه ترتكز على أصاله الشّیء والماهيّه وينظر إلى الأمور ويدرسها بشكل مستقلّ عن بعضها البعض فلم يلتفت إلى العلاقات فيما بين المجالات المختلفه للحس والعقل والتّجربه.

وقد دعاهم ذلك إلى إطلاق العلم الدّينی على العلم الّذی يولّده العالِم المسلم. وهذا هو بالضّبط ما يعتقده البعض الآن بخصوص العلم الدّينی. فبواعث العلماء فی هذه المرحله كانت تؤثّر فی علمهم وفكرهم لاإراديا ولا تمرّ عبر تطبيق المنطق والأساليب الخاصّه. وبعد التطوّر الصّناعی والظّهور التّدريجی لإدراك المجموعات والتّأكيد على المديريّه المنظّمه وفی إطار عرض نموذج يغطّی جميع أبعاد الحياه البشريّه، انتبه الغربيون إلى أنّه من غير الممكن الجمع فيما بين الدّين والعلم العلمانی فی هذا النّموذج وأدّی هذا الأمر إلى اعتبار الدّين فی هذا المقطع الزّمانی من أكبر المعوّقات الرّئيسيّه للتنميه (وبالطّبع حسب التّعريف الّذی تنطوی عليه أذهانهم وهی تنميه اللذّه الحسّيه).

ولكن يمكن القول بتحقّق العلم الدّينی أو الإسلامی إذا كان مرادنا من العلم، مجموعه من المفاهيم، المسائل وأساليب البحث وأساليب حلّ المسائل؛ فالفقه على سبيل المثال يعتبر علماً إسلاميّاً لأنّ له صبغه إسلاميّه من حيث البواعث، المواضيع، المسائل، المفاهيم و... فهذا هو الّذی يجعل الفقه علماً إسلاميّاً برأينا.

س: يمكن وحسب تعبيركم الأخير إدخال كثير من المجالات الأخرى بنحو ما فی نطاق العلم الدّينی فعلم الأخلاق وعلم الكلام مثلاً يكون من حيث المفاهيم، المواضيع، الغايات و... دينيّاً أيضاً.

ج: الأمر كذلك فی النّماذج الّتی ذكرتها لأنّها إضافه إلى مواضيعها وغاياتها فإنّ

مفاهیمها قد تبلورت تأثّراً بالمصادر الدّینیّه. لکن ینبغی الانتباه إلی أنّ محلّ الخلاف فی العلم الدّینی لا یقع عاده حول هذا النّوع من العلم وإنّما حول العلوم الجامعیّه الّتی تقوم علی أساس الخبره فی الأمور الخارجیّه والإجتماعیّه. (۱)

س: نکرّر السّؤال السّابق، هل أنّ فلسفه العلم ومنهجکم فی البحث ناظر إلی العلوم الدّینیّه المتحقّقه کالفقه؟ وأنّ سعیکم ینصبّ فی الکشف عن القواعد وأسالیب البحث فی هذه العلوم؟ أم أنّ عملکم یقوم علی أساس تصوّرٍ لمفهوم العلم الدّینی فحسب وأنّ المستلزمات والتّبعات المنطقیّه لهذا المفهوم کانت قد استُخرجت؟ وفی الحاله الأولی، هل أنّ فلسفه العلم ومنهجکم العلمی فی البحث، اقتصر علی أصول الفقه الفعلیّه فحسب؟ وهل تجیب أصول الفقه هذه عن جمیع الحاجات العلمیّه والإجتماعیّه؟ أم أنّکم أحدثتم تطوّرات مبنائیّه فی هذه الأصول تتمکّن من الإجابه علی مسائل متعدّده ومتنوّعه فی المجالات المختلفه الفردیّه والإجتماعیّه؟

ج: لقد اتّضح بناءً علی التّوضیحات الآنفه أنّه ینبغی التّفریق فیما بین نطاق العلوم الجامعیّه الّتی کثیراً ما تتمیّز بجانب تطبیقی وتسعی نحو المسک بزمام التّغییر ونطاق علوم کالفقه والکلام. ففی المجموعه الأولی - الّتی یرتبط أساس البحث بها - وبسبب عدم قیام ارتباط منطقی فیما بین الدّین وهذا النّوع من العلوم فی الماضی وعدم انبعاث المنظّرین العلمیین للخوض فی البحث العلمی من خلال هذا القلق. فالمطالعه السّابقه لتأریخ العلم لم تضع بین أیدینا صوره عن کیفیّه الوصول إلی العلم الدّینی مع أنّه یمکن إجمالاً مشاهده کیفیه تأثیر الأسس غیر الدّینیّه علی تبلور العلم من خلال المطالعه الممنهجه لتأریخ العلم مع أنّه یمکن الاستفاده من هذه التّجربه السلبیّه بشکل إیجابی. ولکن فی المجموعه الثّانیه - الّتی تُلاحظ أساساً فی العلوم الحوزویّه - تکون المسأله مختلفه ومن المؤکّد أنّه یمکن حصد فوائد جمّه من خلال جعلها أکثر دینیّه - کما فعلنا نحن - غایه ما هنالک أنّ هذا الکلام لیس بمعنی کفایه أصول الفقه أو علم الکلام والأخلاق السّابقه فی الإجابه عن الحاجات العلمیّه والإجتماعیّه، ویحتاج توضیح هذا المعنی لموضوع مستقل.

۱- (۱) . ر. ک: ملاحظه (۸).

ضروره تنظیم العلم الدّینی علی أساس فلسفه العلم الدّینی

س: تمثّل العلاقه التّولیدیّه لفلسفه العلم للعلم موضوعاً دارت حوله مناقشات جادّه فی فلسفه العلم الیوم. وحتّی فی مجال الفقه الّذی تعتقدون بأنّه علم دینی، حدثت تطوّرات لم تقم علی أساس منطق ومنهج محدّد ومدوّن. وکمثال علی ذلک الفقه الحکومی للإمام والّذی أبدی کفاءه عالیه فی المجال الثّقافی والاجتماعی لا یمکن إحراز کونه مستمدّاً وبشکل کامل من أصول الفقه الموجوده. وهنا یطرح هذا السّؤال وهو کیف ترید هذه الشّبکه الّتی تنتجوها وتعرّفونها علی أنّها نموذج لمعقولیّه الاعتقادات والسّلوکیات، الوصول إلی علاقه تولیدیّه مع العلم؟

ج: إذا استطاع منطقکم إقامه علاقه بین المفاهیم النّظریّه، المفاهیم التّطبیقیّه والعملیّات الاختباریّه. فسیستطیع أن یکون رکیزه لمطالعاتکم العلمیّه. و بالطّبع فإنّ هذا المنطق ذاته یمکن أن یصحَّح ویتکامل فی مقام العمل. النّقطه الأخری الّتی سبق وأن أشرنا إلیها هی هل أنّکم تریدون التنسیق بین المجالات والاتّجاهات المختلفه للعلوم أم لا؟

س: إذا وجد مثل هذا النّموذج فهو المقصود، غایه ما هنالک هل أنّ عمل العلماء یتوقّف علی عرض هذا النّموذج؟ أفلا توجد للعلماء أو المجتمع العلمی مجموعه قواعد وجدانیّه ینظّمون سلوکهم طبقاً لها؟ فهل یتمثّل عملنا بالکشف عن هذه القواعد غیر المکتوبه؟ أم أنّه تقع علی کاهلنا مسؤولیّه إنشاء وتجویز قواعد ومقرّرات جدیده؟

ج: إنّ بحثنا یتمثّل بأنّکم تستطیعون إیجاد طریق بنحوٍ ما لتنظیم احتمالات واختیارات واستنتاجات العلماء (الّتی یستتبعها نمو واتّساع العلم) توجِد نوعاً من الانسجام بین المعارف المختلفه علی أساس محوریه الفکر الدّینی؛ فالبحث هو أنّ هذا التّنسیق الهادف هل هو ممکن أم لا؟ وهل أنّ المطلوب فی عالم العلم الیوم هو الاختلاف بین المجالات المختلفه للعلوم أم الانسجام فیما بینها؟

س: لا أحد لزوماً. یعنی لا توجد أیّ ضروره لأن تکون النّظریّات الجدیده منسجمه أو متضادّه مع نظریّات سائر المجالات. ولکنّ سعی العلماء ینصبّ فی إیجاد تقارب فیما بین النّظریّات فی المجالات المختلفه من العلوم (کالفیزیاء مثلاً).

ج: اعتقد بأنّ الالتفات إلی هذه الضّروره ناجم عن هذه الغفله وهی عدم رؤیه العلوم المختلفه وحتّی النّظریّات فی إطار علم ما؛ علی أنّها بمثابه أجزاء نظام واحد یجب أن یکون

لها ظهور واحد بمجموعها. فمع هذه الالتفاته يظهر بأنّ عدم التّضادّ بل انسجام أجزاء النّظام أمر ضرورى. فإذا ما أريد تحقيق تقارب فى مجال من العلم فهو بحاجه إلى منطق وشبكه مرشده ومن الممكن أن تقول بعدم وجود مثل هذه الشّبكه فى تأريخ العلم، ولكنّهم فى حاله اقتراب من تقارب نسبى. وليس معنى كلامى بأنّه لابدّ أن يكون لهذا التّقارب المحقّق شبكه ومنطق. فمن الممكن أن يحدث هذا التّقارب على وجه الصّدفه. فما نريد قوله هو أنّه لأجل النمو الأمثل للعلم والتّنسيق فيما بين المجالات العلميّه المختلفه بشكل إرادى ومنظّم (لا صدفه)، فنحن بحاجه إلى شبكه تتولّى مسؤوليّه إحداث هذا الانسجام.

وبعبارهٍ أخرى هناك فارق بين أن نذكر ما حدث فى الماضى وهل كانت هناك شبكه علميّه فى تأريخ العلم تقوم بهدايه البحوث العلميّه وبين أن نريد هدايه النمو والتطوّر العلمى نحو مسار خاصّ فى المستقبل وتقليل التّعارض فيما بين المجالات المختلفه. فما نريد قوله هو أنّه ينبغى ولأجل تحقّق هذا الهدف و هذا الباعث تنسيق معارفكم وإداره توليد علمكم بحكمه. فإذا لم تكن أدوات القرارات منسجمه، فلن تكون القرارات منسجمه أيضاً وسيحدث بينها تعارض استنزافى. ولأجل عدم حصول ذلك ينبغى التّفكير فى تنظيم توليد وتطوير العلم. وبالطّبع ينبغى أخذ الحقائق بنظر الاعتبار للقيام بهذا التّنظيم. ومن هذه الحقائق، خصوصيّات الباحثين الّتى أشرتم إليها. وكذا سابقه العلم. ولكن مع افتراض تحقّق كلّ ذلك يجب أن تتمكّنوا من تصميم شبكه تؤمّن فى ذات الوقت الّذى توجب فيه حرّيه عمل الأفراد، التنسيق الدّائم فى نمو العلم.

س: نفترض أنّنا قبلنا بضروره التّنسيق بين مجالات العلوم المختلفه وقبلنا كذلك بأنّنا بحاجه إلى شبكه مرشده لإداره الّتيار العلمى وتوليد العلم فى إطار خاص. فهل استطاع مجمعكم التّوصّل إلى هذه الشّبكه خلال هذه الفتره بحيث ترتكز على مفاهيم، أسّس ومنهج دينى من جهه وتكون قادره على هدايه تيار النّمو والتّطوّر العلمى من جهه أخرى؟

ج: كلا لم تولّد هذه الشّبكه بعد. فتوليد مثل هذه الشّبكه بحدّ ذاته بحاجه إلى تمهيدات افتراضيه وتمهيدات حاجويّه وما لم تتحقّق جميع لوازمها الضّروريّه، فلن توجد مثل هذه الشّبكه.

س: حسناً، نفترض أنّكم استطعتم إنتاج مثل هذه الشّبكه باعتباركم فيلسوفاً أو عالماً دينياً وأقامت علاقه توليديّه مع العلم. نريد أن نتعرّف على من يدّعى توليد العلم

فی هذه الشّبکه. فذلک العلم الدّینی الّذی تسعون نحوه هل یصنعه علماء العلوم الدّینیه أم الفلاسفه أم العلماء المتخصّصون فی ذلک العلم الخاصّ؟ وما هی الکیفیّه الّتی یمکن تقییم نجاح هذا العلم المنتَج؟

ج: بلا شکّ، فالعلم الدّینی من إنتاج المجتمع العلمی. والنّجاح فی تولید العلم الدّینی یرتبط أیضاً بمدی القدره العلمیّه فی المجتمع العلمی فهل هی بحدّ تستطیع من خلاله السّعی فی إطار تدوین علم یتناسب وهذه الشّبکه؟ وبالطّبع ینبغی الالتفات إلی أنّه من الممکن إیجاد القدره العلمیّه فی المجتمع ولیس من الضّروری أن تکون هذه القدره العلمیّه موجوده بالفعل. ولابدّ للمسیره التّکامل یّه للمعنویّه فی العالم من وجود القدره علی تولید العلم. وکما أنّ تنمیه عباده الدّنیا یؤدّی تدریجیّاً إلی تنمیه العلوم الحسّیه، فإنّ المعنویّه إذا أرادت أن تنمو فی نطاق الحیاه الإجتماعیّه ویکون الدّین محوراً لتنسیق أفکار وأعمال الإنسان، یلزم أن تنتهی إلی تولید العلم.

وبعبارهٍ أخری، فکلّما وُجدت ضروره فی المجال الفردی والاجتماعی وظهرت حاجّه ماسه إلی العلم الدّینی، فسیکون هناک تحقّقاً ووجوداً خارجیّ للعلم الدّینی. أمّا فی مجال نجاح العلم الدّینی المولَّد فیجب القول أنّه من اللازم تعریض هذا العلم لمیدان العملیّات الاختباریّه بعد ظهوره. (۱)

س: هل أنّ القائمین علی تصمیم هذه الشّبکه یقومون بإعداد برامجیّات لتربیه علماء تتوفّر فیهم قابلیّه تولید العلم أیضاً؟

ج: من الممکن أن نتوفّر علی القیام بهذا العمل حسب طاقاتنا المحدوده، ولکنّ المسأله المهمّه هی هل أنّ إنجاز هذا العمل ممکن أساساً أم لا؟ فهذا بحث یرتبط بالفلسفه التّأریخیّه ویرجع إثباته إلی الأسالیب الخاصّه المتّبعه فی نطاق فلسفه التّأریخ.

إنّ مدعانا هو أنّ هذه الثّوره الإسلامیّه الّتی حدثت، تعدّ منطلقاً حاسماً فی ازدهار المعنویّه وتمتلک القابلیّه أیضاً لإحداث ثوره ثقافیّه وأنّ ما أُنجز وأنتج حتّی الآن یمکن أن یکون مرکزاً للتفاهم والوفاق.

۱- (۱) . ر.ک. : ملاحظه رقم (۹).

کیفیّه توفیر الظّروف اللازمه لتحقّق الثّوره العلمیّه

س: یبدو أنّنا ولإبداع نظریّه جدیده بحاجه لعدّه أشیاء ضروریّه. أحدها أحداث أزمه فی العلم. وبعبارهٍ أخری ینبغی علی المجتمع العلمی وبناءً علی النّظریّه الفعلیّه أن یصل إلی طریق مسدود فی تفسیر الظّواهر الّتی شوهدت. ولکن ما هو واضح لم تظهر حتّی الآن ضروره مثل هذا الأمر فی المجتمع کلّه وعلی الخصوص مجتمعنا العلمی. وبعبارهٍ أخری مع أنّ بعض مسؤولی الدّوله لدیهم اطّلاع إلی حدّ ما علی معوّقات استخدام النّظریّات العلمیّه للغرب، لکنّ المجتمع العلمی والإداری للدوله مازال لدیه العزم وعلی أساس هذه النّظریّات الموجوده ذاتها أو نسخها المعدّله، علی محاوله تذلیل المشاکل العلمیّه والإداریّه.

إضافه وکما ذکرتم أنّ وضع وإبداع علم جدید ذی هویّه دینیّه مسأله ملقاه علی کاهل العلماء لإنجازها والقیام علیها. فهل أنّ هذه الثّوره السّیاسیّه والثّقافیّه أوجدت حقیقه ذلک الباعث فی المجتمع العلمی؟ فإذا لم یکن الأمر کذلک فما هو السّبب فی عدم تمکّنهم من تحمّل عبء هذا الأمر المهمّ؟ وإذا کان الجواب بالإیجاب فأین هی الإحصاءات والأرقام الّتی تُثبت ذلک؟

ج: إنّ ثوره علمیّه وعلی مثل هذا المستوی والاتّساع لابدّ وأن تکون ممکنه بالتّدریج وبعد طیّ مراحل فی هذا السّبیل. ولا ینبغی توقّع وصول جمیع النّخب العلمیّه للمجتمع إلی هذه الضّروره عند بدء الثّوره العلمیّه وأن یشارکوا مشارکه إیجابیّه فی هذا البحث الوطنی، وإنّما یکفی التّخطیط لبذره وباعث وأساس لبرنامج بحث محدّد وأسس مُحکمه فی هذا المجال، وأنّ نشر نتیجه بحوث هذه البذره الأوّلیّه من جهه، والاتّضاح التّدریجی لعدم فعّالیّه النّظام العلمی السّابق فی مجال تحقیق الأهداف الإسلامیّه من جهه أخری، یمهّد الطّریق لإیجاد الباعث والأمل فی استقواء البذره الأوّلیّه واتّساع شعاع هذه العملیّه شیئاً فشیئاً وبالطّبع فإنّه لا یضیء أجزاء المجتمع العلمی بأکملها ولیس من اللّازم أن یکون الاتّساع لهذا الحدّ فالمقاومه أمام الاستفاده من النّظریّات الموجوده هی لأحد أو لکلا السّببین:

۱. الأمل بالتّنمیه غیر المضرّه من خلال اتّجاه یتبنّی النّظام الخبروی الغربی.

۲. فقدان الأمل فی إمکانیّه تأسیس حرکه علمیّه بموازاه ومنافسه نظام علمی مسیطر. (۱)

فمن خلال التّوضیح الآنف تُعلم کیفیّه إمکانیّه إزاله هذین المعوّقین بشکل تدریجی.

س: المرحله اللاحقه والشّرط اللازم الآخر لإحداث ثوره علمیّه یتمثّل فی القابلیّه الذّاتیّه الخاصّه لبعض العلماء لاکتشاف نظریّه جدیده. فلو بحثنا فی تأریخ العلم، لرأینا أنّ أغلب العلماء یعملون فی المجالات الجزئیّه لمسائل ذلک العلم. وقلیل منهم یرغبون فی بحث المسائل المتأزّمه والمشکله ویحاولون وضع نظریّه جدیده فیها. فما هی المؤشّرات الرّوحیّه والنّفسیّه فی أوساط علمائنا؟ وما هو السّبیل لإیجاد هذه المؤشّرات إن لم تکن موجوده؟

ج: فی رأیی أنّ الشّعب الإیرانی یتّصف بهذه الرّوحیّه. ونموذج ذلک قوّته التّدمیریّه للترکیبات البنیویّه والّتی أظهرها عند قیامه بالثّوره السّیاسیّه. فالثّوره الإسلامیّه بذاتها، تعدّ نموذجاً کاملاً وواضحاً لعمل إبداعی وجدید لیس لها بکیفیّتها هذه نظیر فی التّأریخ السّیاسی. الثّوره الّتی سریعاً ما اجتازت الحدود الجغرافیّه وفرضت نفسها فی السّاحه الدّولیّه وأوجدت تلک الجرأه بین أوساط المسلمین وحتّی سائر قوی التحرّر فی مقابل القوی المسیطره علی العالم والمدجّجه بالسّلاح. وفی رأیی أنّ هذه القدره الرّوحیّه والذّاتیّه ممکنه أیضاً فی مجال تغییر ترکیبه العلم والثّقافه إلی درجه یمکن القول معها بوقوع هذه الظّاهره.

إنّ المیل نحو تغییر التّرکیبات والجرأه المرتکزه علی الإیمان والعقلانیّه یمکنها أن تؤدّی إلی طرح أفکار جدیده فی المجالات العلمیّه والثّقافیّه والسّیاسیّه. فمثل هذه الروحیّه یتّصف بها المسلمون وعلی الخصوص الإیرانیّون منهم ونلاحظ نماذج ذلک فی تأریخ هذا الشّعب. فعلی سبیل المثال، إنّ إبداع فلسفه جدیده من خلال مجمعنا لیس له أیّ علاقه ونسبه مع فلسفه أصاله الوجود أو أصاله الماهیّه، فلسفه جدیده تستند إلی افتراضاتها الخاصّه ولها القدره علی مقارنه وتقییم النّظریّات العلمیّه الجدیده. فنفس تولید فلسفه کهذه ومن ثمّ إجرائها فی تولید منهجها البحثی العام یعدّ تغییراً أساسیّاً یرتکز علی الإیمان والعقلانیّه الدّینیّه. وبالطّبع فإنّ هناک متغیرات ومؤشّرات کثیره یمکن أن تکون مؤثّره فی هذا المجال وینبغی دراسه هذه العوامل بشکل دقیق.

۱- (۱) . ر. ک. : ملاحظه رقم (۱۰).

س: نفترض أنّ الثّوره السّياسيّه فی إيران أدّت إلی ثوره ثقافيّه، ووضعت شبکه لهدايه التنميه العلميّه، وأحسّ المجتمع العلمی فی البلاد بضروره وضع علم جديد، وبرزت أيضاً لدی بعض أفراد المجتمع العلمی عوامل تجاوز التّرکيبه السّابقه ووصلنا أخيراً إلی نظريّه جديده نعتقد بأنّها تمثّل العلم الدّينی (العلم المرتکز علی المسائل، المفاهيم، المنهج الدّينی). فعلی أساس جميع هذه الفرضيّات ولأجل أن ندّعی بأنّ هذه النّظريّه الجديده علميه، يجب عرضها فی ميدان التّحکيم فی المجتمع الدّولی العلمی ويتطلّب هذا أن تکون لدينا معرفه تامّه بالمجتمع العلمی الّذی يواجهنا، فما مدی إطّلاع مجمعکم علی هذا المجتمع العلمی وعادات وقيم وملاکات قضائه؟ وما هو توقّعکم لتعامل المجتمع العلمی الدّولی مع نظريّتکم المقترحه؟ وأخيراً ما هی الشّواهد والقرائن الّتی ستعرضوها لإثبات نظريّتکم فی هذا المجتمع العلمی؟

ج: للإجابه علی هذا السّؤال ينبغی ابتداءً التّعرّض لبحث أساسی دقيق وهو کيفيّه حصول التّفاهم؟ وما هو أساس التّفاهم فيما بين الأفراد والمجتمعات؟ فهل أنّ مرکز التّفاهم يعود إلی بحث الإنسان عن الحقيقه؟ أم أنّ منطلقه شیء آخر؟ فللإجابه عن هذه الأسئله ينبغی الاستعانه بنظريّه للعلم المعرفی توضّح وتبيّن لنا کيفيّه حصول الوفاق والتّفاهم فيما بين الأفراد وما هی العوامل الّتی تتحکّم بتحقيق هذا التفاهم.

يبدو لی أنّ أحد العوامل الرئيسه لإيجاد التّفاهم، هو التّطوّرات الإجتماعيّه والقسم الآخر منها يرتبط أيضاً بالاستعداد الإيمانی الّذی سيحدث فی المجتمع. وبعباره أخری، إنّ التّفاهم حول نظريّه ما، لا يرجع علی الدّوام إلی قابليّه العلم المعرفی لتلک النّظريّه، وإنّما هناک عوامل متنوّعه جدّاً تؤثّر فی إيجاد التفاهم. فإذا أخذنا مجموع تلک العوامل بنظر الاعتبار، فسنتمکّن حينها من إعداد أرضيّه مناسبه لإيجاد التّفاهم.

ومن المؤکّد أنّه ينبغی أن تتوفّر فی هذه النّظريّه قدره الدّفاع العقلانی عن نفسها إلی جانب العوامل الإجتماعيّه المؤثّره فی قبول النّظريّات. والمراد من الدّفاع العقلانی، الانسجام المنطقی للنظريّه. أی علی النّظريّه، إثبات أنّها منسّقه ومنسجمه فی داخلها أوّلا . (۱) إضافه إلی لزوم تمکّنها من إثبات قدرتها علی السّيطره علی الواقع فيما إذا کانت ناظره إلی الکفاءه الواقعيّه. (۲)

۱- (۱) . ر.ک. : الملاحظه رقم (۶،۵).

۲- (۲) . ر.ک. : الملاحظه رقم (۷).

فإذا استطاعت النّظريّه إثبات كفاءه، انسجام وعقلانيّه حدودها الأوّليّه، تكون قد تقدّمت خطوه فی تثبیت نفسها. ولكن ليس كلّ نظريّه تتضمّن تلك الخصوصيّات تلاقی نجاحاً فی المجتمع العلمی. فالنّظريّه الّتی تدّعی التّحضّر الدّينی علی سبيل المثال؛ لا يمكنها إيجاد ذلك إلّا فی حاله إقرارها اجتماعيّاً والّذی يعدّ أرضيّه اجتماعيّه ضروريّه لتحقّق الحضاره الدّينيه وبالطّبع فإنّ النّظريّه يمكن أن تتكامل وتنمو خلال مسيرتها التّطوّريّه. فخلاصه قولنا إنّ الإقبال علی النّظريّه وقبولها فی المجتمع لا يتّبع علی الدوام عاملی الانسجام والكفاءه، إضافه إلی هذين العاملين فإنّ القاعده الإجتماعيّه الفعليّه تلعب دوراً رئيساً فی قبولها.

ومن جانب آخر فقد توفّرت فی رأينا مثل هذه الظّرفيّه فی السّاحتين الدّاخليّه والدّوليّه وذلك ببركه الثّوره الإسلاميّه. فالثّوره الإسلاميّه الإيرانيّه تعدّ بدايه مرحله جديده من الاتّجاه نحو المعنويّه فی المجتمع. فقد توفّرت ظروف فی مجتمع ما بعد الثّوره تطالب بالحضور المعنوی فی قياده المجتمع وتميل إلی حضور الإسلام فی الميدان العملی وتحقّقه خارجاً فی المجتمع وتعمل علی متابعه هذه المسأله. فهذه الثّوره ذاتها كانت وليده نمو المعنويّه والاتّجاه نحو الإسلام. فهذه الثّوره ومن خلال الرّؤی الّتی طرحتها ونظراً لما واجهته من اضطراد فی العالم، تعدّ علامه علی أنّ الميل إلی حكومه الوحی علی الحياه البشريّه فی حاله نمو وانتشار. فهناك أحداث مهمّه تقع فی الطّبقات الباطنيّه والدّاخليّه للمجتمع البشری، وأنّ هذه الظّرفيّه النّاشئه من الإيمان ستكون لها القدره علی خلق الجرأه العلميّه – الثّقافيّه كما خلقت الجرأه السّياسيّه.

إذاً فالشّروط اللّازمه لإيجاد وتأسيس العلم الدّينی تتمثّل فی شيئين: أحدهما تأسيس شبكه فلسفيّه ودينيّه بإمكانها توجيه إنتاج وتنميه العلم والآخر إيجاد الجرأه الرّوحيّه والنّفسيّه المرتكزه علی الإيمان الدّينی والاعتماد علی معارف أهل البيت فی الأفراد والمجتمع ككل، فمجموع هذين العاملين سيؤدّی إلی إحداث تغييرات بنيويّه فی ميدان العلم.

ويحتاج هذا البحث كذلك إلی وجود نظريّه دقيقه فی مجال تكامل العلم، بحيث ترتكز هذه النّظريّه علی فلسفه تأريخيّه أو رؤيه فلسفيّه إلی المستقبل. فإذا نظرنا إلی تكامل العلم بهذا الشّكل وطالعنا كيفيّه إنتاجه وتنميته نستطيع عندها تحليل كيف ينبغی أن يكون توليد العلم الدّينی.

کیفیّه التّفاهم مع المجتمع العالمی حول العلم الدّینی

س: هل أنّ إعداد الأرضیّه الإجتماعیّه لقبول نظریّه ما، یختصّ بالمجتمع الإیرانی؟ أم أنّه ینبغی أن یعرّض المجتمع العالمی أیضاً وعلی الخصوص العلمی منه لتطوّر وثوره لیمیل لقبول مثل هذه النّظریّه؟ فکما نلاحظ أنّ المجتمع العالمی مازال یتّبع عاداته الخاصّه، لا العادات المنبثقه عن الثّوره السّیاسیّه والثّقافیّه الإیرانیّه. والأهمّ من کلّ ذلک فإنّ عرض نظریّه علمیّه أو قبولها یقع علی کاهل المجتمع العلمی فَی نهایه المطاف وإذا لم یمکن إبراز نفوذ هذه الثّوره الثّقافیّه والاتّجاه العالمی نحو المعنویّه بین الطّبقات الدّاخلیّه للمجتمع العلمی، فلا یمکن لهذه الثّوره الثّقافیّه حینها إقامه جسر لقبول العلم الدّینی. ونظراً للعادات الحاکمه علی القسم الأعظم من المجتمع العلمی الإیرانی والعالمی یبدو أنّ الظّروف اللّازمه للوصول إلی علم دینی فی الدّاخل وعرضه فی السّاحه الدّولیّه غیر متوفّره لدینا حتّی الآن. فنحن مازلنا مجبرین علی الاستفاده من المعاییر والقواعد الموجوده فی المجتمع العلمی والدّولی لتعمیم نظریاتنا الّتی من المحتمل أن تکون معروضه بنزعه دینیّه.

ج: إنّ البحث فی کیف ینبغی لنا أن نعرض ونوسّع أفکارنا فی المیدان الدّولی یعدّ بحثاً دقیقاً؟ یبدو لی أنّنا نواجه فی ساحتنا الدّولیّه حرباً ثقافیّه لا مجرّد حوار ثقافی. فالثّقافه الدّینیّه وثقافه عباده الدّنیا تخوضان حرباً ثقافیّه ولا یوجد طریق لنموهما سوی هذه الحرب الثّقافیّه. فثقافه عباده الدّنیا الّتی ازدهرت بعد النهضه، تکشف عن هذه المسأله وهی أنّ هذه الثّقافه تخوض حرباً مع الثّقافه الدّینیّه وأنّها تقدّمت وتتقدّم فی ما سعت إلیه بواسطه هذه الحرب. أجل، فلا یوجد سبب یدعو المجتمع العلمی الفعلی القبول بسهوله بکلامنا باعتباره نظریّه علمیّه. فعلینا إثبات أفضلیتنا علی الثّقافه المادّیّه فی ساحه الصّراع الثّقافی کی یعبّد الطّریق للتفاهم حول العلم الدّینی من خلال ذلک. وبعبارهٍ أخری ینبغی أن نشقّ طریقاً لنا من خلال هذه الحرب الثّقافیّه، کما فتحنا منفذاً فی عالم الیوم من خلال الصّراع السّیاسی. ومن الطّبیعیّ أنّه ینبغی الالتفات إلی أنّ التّوازن العالمی قد تغیّر لصالح المذهب فی العقود الأخیره. فالحضارات الدّینیّه والمذهبیّه قد اعترف بها الیوم فی العالم حتّی فی نظریّه صراع الحضارات ذاتها. فهذه الحقیقه تعنی أنّ الثّقافات بإمکانها أن تفتّح قابلیّاتها فی الحرب الثّقافیّه وأن تُثبت نفسها. فالثّقافه الّتی تستطیع أن یکون لها کفاءه واقعیّه وإقامه تنسیق شبکی واقعی وقدره واقعیّه سیعترف بها علی أنّها ثقافه علمیّه.

فهناك تبلور لرؤى جديده فى عالم اليوم. وستتبلور فى المستقبل حداثويات متعدّده فى عرض الحداثه الفعليّه وستكون الحداثه الإسلاميّه إحداها. وبالطّبع فإنّ الحداثه الإسلاميّه ليست بمعنى أسلمه الحداثه الفعليّه، وإنّما بمعنى ظهور حضاره إسلاميّه بكلّ ما للكلمه من معنى. أى فكما أنّ الحضاره الغربيّه أوجدت نوعاً خاصّاً من التّجدّد من خلال الاتّجاه نحو التّنميه المادّيّه وأنتجت علماً وثقافه تتناسب معها من خلال رؤاها وبرزت لمحاربه الحضارات الدّينيّه القديمه، فستتبلور فى المستقبل حضارات دينيّه ومن جملتها الحضاره الإسلاميّه وتنتج العلم الدّينى الّذى يناسبها وستخوض حرباً ثقافيّه حقيقه مع الحضاره الفعليّه. المهمّ هو أنّنا نستطيع اكتشاف مفاهيم كفوءه وأسلوب منسجم لعمليات اختبار النّظريّات ينسجم والأسّس الدّينيّه فى هذه الحرب الثّقافيّه الّتى تحدث فى العالم. فلا إنتاج، لا نشر، لا تفاهم ولا مقبوليّه العلم الدّينى تقع مرّه واحده وأن لا نتوقّع أن يكفّ المجتمع العلمى يده عن المعايير المادّيّه. فلا يوجد لدينا علم يشخّص ما نعتقده أنّه علم دينى لأنّ المعيار الّذى يحدّد صحّه العلم يختلف من علم إلى علم.

الحكم على ما يوصف على أنّه علم دينى حاليّاً

س: على هذا فإنّ المشروع الّذى طرحتموه لإنتاج العلم الدّينى يعدّ مشروعاً استثنائيّاً طويل الأجل. أى ينبغى أولاً حدوث ثوره سياسيّه فى المجتمع ويستتبعها ثوره ثقافيّه بتمام المعنى وتؤدّى من ثمّ إلى ثوره علميّه وإنتاج مفاهيم جديده، وأنّ الثّوره الثّقافيّه الّتى تقع فى مكان ومجتمع ضيق تنطلق لحرب ثقافيّه مع العالم كلّه وتحرز نجاحات فى هذا التّحدّى الثّقافى وبعد طى كلّ هذه المراحل النّظريّه الّتى عرضت فى هذه المجموعه، تواجَه بترحيب المجتمع العلمى باعتبارها نظريّه علميّه. الحاصل أنّ كثيراً من أهداف العلماء والمسؤولين الثّقافيين بخصوص العلم الدّينى هو عرض إجابه مناسبه للحاجات الفوريّه الفرديّه والإجتماعيّه. فهل من الصّحيح أنّه يجب إتمام جميع هذه المراحل للإجابه على هذه الحاجات فى نموذجكم الفكرى؟

ج: أرجو أن تلاحظ بأنّ الحداثه قد طوت ذات هذا المسار أيضاً. فلم تتفتّح جميع القابليّات منذ اليوم الأوّل. فالغرب قد وصل أيضاً إلى مثل هذه المكاسب والإنجازات الّتى نعايشها فى الوقت الحاضر من خلال ثوره ثقافيّه فى عصر النّهضه.

س: معنی ذلک أنکم تعتقدون أنّ هذا التّیار الّذی صمّمتموه یجب أن یسیر بشکل طولی وینتهی إلی إیجاد علم دینی فی نهایه مسیرته؟ أ‌لیس من الممکن أنّ هذه المراحل المختلفه فی ذات الوقت الّذی تتقدّم علی بعضها البعض رتبیاً قابله لأن تکون فی عرض بعضها البعض زمانیّاً؟

ج: إذا کنتم تریدون علماً دینیّاً مرافقاً لشبکه موجّهه لتولید وتنمیه العلم تستطیعون عرضها فی العالم، فمن المؤکّد أنّه یجب طی هذه المسیره بشکل کامل. وبالطّبع فإنّ ما یطرح الآن علی أنّه علم دینی لیس هو کذلک فی رأینا. فلیس لذلک دور یُذکر فی طریقه تولید الثّقافه فی العالم المعاصر ولا- تتهیّأ أرضیّه تولید الثّقافه الدّینیّه فی المجتمع بمثل هذه الأعمال. وما نلاحظه من تدخّل الاتّجاهات الدّینیّه والمعنویّه فی تنظیرات بعض العلماء فردیاً وجماعیاً، لیس هو بمعنی تولید شبکه علم أو علم دینی. فمثل هذه الأعمال لا- تؤثّر ولن تؤثّر علی العلم العلمانی بأیّ شکل من الأشکال. فما زالت التّرکیبه الحاکمه علی تولید العلم الیوم، هی ذاتها التّرکیبه الّتی نشأت عن الحداثه. فإذا أردتم أن یکون لدیکم علم دینی (کشبکه معتبره فی العالم) وخلق تیار کما أوجد نموذجه العلم العلمانی، فلابدّ من طی هذا المسار بصورهٍ کامله. وإذا لم تُصبح الرّؤیه والباعث لتولید العلم الجدید الّذی یرتکز علی الدّین، رؤیه وباعثاً عمومیّاً، فلا یمکن تولید علم دینی مطلقاً.

أ‌لیس من الممکن انتخاب طریق أقصر من خلال جهود موردیّه ؟

س: ألا- تعتقد بأنّ القیام ببعض الجهود الموردیّه یمکنه أیضاً أن یکون له دور فی خلق الأرضیّه الإجتماعیّه الّتی نحتاجها وعلی الخصوص فی المجتمع العلمی؟ یبدو أنّه ولأجل أن یتمکّن المجتمع العلمی الّذی تقصدونه لتدوین العلم الدّینی من الوصول إلی الاستعداد والخبره فی السّاحه الدّولیّه والتّعرّض لمسائل أخری فی مجال المطالعات العلمیّه الموجّهه، یجب علیه الدّخول فی المجتمع العلمی الدّولی واحتلال مواقع علمیّه بارزه. ولأجل القیام بهذا العمل ینبغی علی علمائکم المقترحین التّمکّن من تشخیص نقاط ضعف النّظام العلمی الفعلی وعرض بدائل لرفع هذه النّواقص کی ینخفض اتّباع المجتمع العلمی للنظریّات الفعلیّه شیئاً فشیئاً وتتهیّأ الأرضیّه لقبول النّظریّات الجدیده. ولکن یجب أوّلاً التّعرّف علی العلم الحالی بشکلٍ کاملٍ للقیام بهذه الجهود کی یمکن النفوذ فیه وحتّی توجیه ضربه إلیه إذا لزم الأمر، فالّذی یرید أن یقوم بهذا، یجب علیه الدّخول فی لعبه العلم بشکلٍ کامل.

ج: يجب إطلاعكم على هذه الحقيقه وهى أنّ تثبيت مشروع علمى دينى هو بمعنى بناء حضاره جديده تقوم على أساس الدّين. ومن هنا فيجب عليكم النّظر إلى العلم الدّينى المستقبلى فى نطاق الحرب المستمرّه فيما بين الحق والباطل على مرّ التأريخ. وبعبارهٍ أخرى إنّ تأسيس العلم الدّينى هو غير القيام بإجراء تغييرات فى داخل عالم العلم (العلم الّذى هو علمانى بكافّه أبعاده). فأن تسعون لتأسيس حضاره جديده، هو بمعنى أنكم تُدخلون العالم فى حرب حقيقيّه بين الحق والباطل. ففى رأينا أنّ تيار المفاهيم التطبيقيّه وما يُصطلح عليه الثّقافه العلميّه لإداره المجتمع، هو تيار ذو اتّجاه واحد وعلمانى. فإذا أردتم إيجاد تيار ذى اتّجاهين يجب عليكم القيام بمشروع عظيم. وهذا غير التّغييرات الجزئيّه وحتّى غير التّغييرات الباهره الّتى توجد وتقع فى باطن عالم علمى منسّق وذى اتّجاه علمانى. ولهذا فالمثال الّذى سقتوه من تأريخ العلم، لا يمكنه أن يفرز النّتيجه الّتى تقصدوها.

س: ولكن وكما بيّنتموه فى بدء حديثكم، لا يمكن أن تقع عمليّاً أىّ ثوره ما لم تتهيّأ أرضيّه وقوع ثوره علميّه. فإحداث هذه الأرضيّه إضافه إلى كونها ضروره لإحداث ثوره سياسيّه ومن ثمّ ثوره ثقافيّه وتطوّر فى البواعث الجمعيّه، تتطلّب أيضاً أن يتعرّض المجتمع العلمى لحاله من التّأزّم. وهذا ما يلزم الثّوره السّياسيّه أيضاً من حدوث أزمه واختلال فى النّظام الاجتماعى. وعلى هذا الأساس فإذا لم تُتّخذ هذه الجهود بشكل موردى ولم يتعرّض المجتمع العلمى الحاضر إلى التّشتّت، فسيبرز الانسجام والاتّحاد الموجود فى المجتمع العلمى مقاومه فائقه فى قبال نظريّتكم الجديده. إذن فأنتم بحاجه إلى الجهود الموردىّه حسب رأيى.

ج: لكن فى عقيدتى أنّ هذه الجهود الموردىّه إذا لم تعتمد على قوه سياسيّه وثقافيّه، فلن تكون لها قابليّه الاصطفاف ضدّ التّيار الموجود فى المجتمع العلمى. فلأجل تبديل مثل هذه الجهود إلى شبكه دينيّه موجّهه تقف فى مقابل شبكه العلم العلمانى لابدّ وأن تحتاج إلى قاعده سياسيّه قويّه وأنّ أفضل قاعده لهذا التّيار فى رأينا هى القاعده الإيمانيّه.

وخلاصّه القول هو أنّه لأجل أن نعرف ما هى المقدّمات الّتى يجب إعدادها فى مجال تأسيس العلم الدّينى، ينبغى أن نعرف هل أنّنا ننظر إلى تكامل العلم بنظره فلسفيّه تأريخيّه ومقارنه جميع عوامله الدّاخليّه والخارجيّه مع بعضها البعض؟ أم أنّنا نريد أن نعمل بشكل موردى وذوقى وغير موجّه؟ فى رأينا أنّ نوع التّعامل المتّبع فى مسأله العلم الدّينى هو تعامل

ذوقی. وأوافقکم الرّأی علی أنّ التّنظیرات المورديّه حسب اصطلاحکم مؤثّره فی صنع هذه الأرضیّه وربّما یکون لشخص واحد دور خطیر فی هذه العملیّه أحیاناً. وقد قبلنا من حیث الأساس أنّ بؤره الأفکار المحوریّه، هم الأفراد؛ مع أنّ هؤلاء الأفراد ترعرعوا ویترعرعون فی الخضمّ الاجتماعی الموجود. وبعبارهٍ أخری نحن لا نرید أن نغضّ الطّرف عن النّظره العلم اجتماعیّه إلی العلم وتکامله. ولهذا فمع أنّ هؤلاء الأفراد المؤثّرین فی نظامهم الاجتماعی أو العلمی یترعرعون فی الخضمّ الاجتماعی، ولکنّهم یبدعون أحیاناً أشدّ النّظریّات محوریّه وثوریّه. هذا أحد جوانب البحث. بحثنا الآخر یتمثّل فی ما هی أسّ س تولید، نمو وتوجیه نظریّه ما سواء طُرحت من قِبل فرد أو أفراد وجماعات؟ فهل یمکن فی عالم یناصر التنمیه المادّیّه عرض نظریّه مخالفه لها وأن نتوقّع أنّها ستحظی بقبوله؟

نحن نعتقد بأنّه ینبغی ابتداءً ولأجل طرح نظریّه مبتنیه علی الإیمان وقبولها من قِبل المجتمع أن تنمو البواعث الإیمانیّه فی مستوی تطالب فیه بتحقیق الاعتقادات الدّینیّه فی عرصه الحیاه الإجتماعیّه. فإذا لم توجد مثل هذه البواعث فلن یحصل مثل هذا النّمو الإیمانی فی المجتمع العالمی، ولن تحظی تلک النّظریّه الّتی تسعی لتطبیق الدّین فی الواقع بالتّرحیب العام. وهذه الأرضیّه لنمو النّظریّات العلمیّه لا تقتصر علی الأرضیّه الثّقافیّه فحسب بل یلزمها أرضیّه سیاسیّه واقتصادیّه. فإذا لم تتوفّر جمیع الأرضیّات اللازمه باعتبارها عوامل تولید خارجیّه، فلن تولَّد مثل هذه النّظریّه ولن تنمو. وإضافه إلی البواعث الإیمانیّه الّتی تتبلور فی الأرضیّات الإجتماعیّه المناسبه، فمن اللّازم الدّخول فی لعبه العلم حسب تعبیرکم. ولیس من المقرّر أن یقتصر البحث علی الدّوام علی الأسس والأسالیب العامّه، کلّ ما فی الأمر أنّ الدّخول إلی المسائل الدّاخلیّه لعلم ما سیکون مؤثّراً حینئذ فی تدمیر العلم العلمانی والّذی اکتشفتم قوّه تیار أسسه فی التّنظیر فی خصوص تلک المسائل وإذا ارتبط الأمر بمجرّد المهاره والقدره الشّخصیّه للمنظّر أو وقع ذلک الأمر علی وجه الصّدفه فلیس له قدره علی إحداث ثوره من داخل علم ما. ففی اعتقادنا أنّ إحدی مراحل البحث الّتی یجب أن تتمّ طولیّاً علی وجه اللّزوم:

۱. تأسیس فلسفه عامّه لها القدره علی التّفسیر والتّغییر والحرکه علی أساس الفکر الدّینی.

۲. تأسیس فلسفه للعلم الدّینی ترتکز علی مُثل تلک الفلسفه.

۳. تأسیس منهج عام للبحث وتولید العلم (الّذی یوفّر القدره التّنسیقیّه العامه للنّظام العلمی) ومن بعد ذلک تأتی الطّریقه الطّبیعیّه الّتی تتمثّل بتأسیس الأسالیب الخاصّه فی مجالات العلوم المختلفه والقیام من خلال إداره شبکه البحوث بالتّولید الواسع للعلم الدّینی بالاستفاده من قابلیّه القوی الخلّاقه والشّابّه للمجتمع. ولکن بعد المرحله الثّالثه ستتوفّر إمکانیّه القیام ببحوث موردیّه - وإن کانت بدرجه خطأ أکبر -. علی أیّ حال فمن المرحله الثّالثه فما بعدها، سیکون مقدار الفعّالیات تابع لحدود القدرات الّتی تتمتّع بها ولا ینبغی توقّع قیام المجموعه الفعلیّه المحدوده بذلک. (۱)

ففی مجال النّظریّه النّسبیّه أو الغوانتومیّه علی سبیل المثال، یبدو لی أنّه لو لم تصل قابلیّه الاتّجاه نحو الدّنیا، عباده الدّنیا، قابلیّه الارتباط بالحیاه المادّیّه واللّذات الحسّیّه فی المجتمع البشریّ، حدّاً تستطیع تحمّل هذه النّظریّات، لما وُجدت هذه النّظریّات ونمت.

مدی انسجام النّظریّه المطروحه فی مجال تکامل العلوم مع حقائق تأریخ العلم

س: لا أعتقد أنّ تحلیلکم بخصوص الارتباط الذّاتی والدّاخلی للنظریّات العلمیّه مع المیول الدّنیویّه ینسجم کثیراً وتأریخ العلم والمعرفه الّتی نمتلکها عن العلماء والمنظّرین؟

ج: هذا یرتبط بکیفیّه تحلیلکم لتأریخ العلم؟

س: عندما ظهرت وتطوّرت النّظریّه الهجائیّه فی مجالات الرّیاضیات أو الفیزیاء المختلفه لم یکن هناک أیّ تصوّر عن استخداماتها فی زمان ظهورها ذلک. أی أنّ التّنظیر لم یکن ناظراً إلی استخدام مادّی أو واقعی یستطیع معه بیان ظهورها علی أساس بواعث دنیویّه ولذّات حسّیه و...

ج: حسناً، أطرح علیک هذا السّؤال؛ لِمَ ظهرت هذه النّظریّه فی هذا الزّمان الخاصّ؟ فهل حدث ذلک صدفه؟ أم أنّک تُرجع ظهور هذه النّظریّه إلی الذّکاء الفردی للمنظِّرفحسب؟

وبالطّبع فإنّی أوافقک الرّأی فی ظهور نظریّات أحیاناً فی مجالات العلوم وبالخصوص العلوم الإنسانیّه کان الباعث علی ظهورها الاتّجاه نحو الدّنیا والاستمتاع الأکثر بها. ولکن عندما یأتی شخص مثل انشتاین فی الفیزیاء فیقول: «أنا لا أعتقد بالإله الّذی یدیر العالم علی

۱- (۱) . ر.ک.: ملاحظه(۱۱).

أساس إلقائه النّرد. إنّى أريد أن أعرف كيف هو الله وطبقاً لأىّ قانون خلق هذا العالم» واعتماداً على هذا الباعث انتضى سيفه لمبارزه الاتّجاه الابتدائى للفيزياء الغوانتوميّه وأخذ فى التّنظير إلى أن رحبّ المجتمع الفيزيائى بنظريّاته بعد عشرات السّنين، فلا يمكن القول بأنّ تنظيره كان مرتكزاً على الاتّجاه الدّنيوى والتّمتّع الأكثر بالدّنيا.

ويوجد تياران فى متغيرَى المجتمع والتأريخ اللّذين استشهدتم بهما فى تحليلكم يتّجه أحدهما نحو الدّنيا والآخر نحو الحقّ. وهذا التّحليل نابع من فلسفه التأريخ من خلال تفسيرها لتكامل العلم والتأريخ والمجتمع. يعنى أنّ هناك اتّجاهين اتّجاه حقّ واتّجاه باطل وأنّ هذين الاتّجاهين يولّدان علماً وحضاره يتناسبان معهما. وبالطّبع فإنّ الحضاره الدّينيّه أكثر عمقاً حسب رأينا، لأنّها تريد إدخال إجراءات أكثر عمقاً فى الحياه البشريّه وأكثر دواماً أيضاً. فالمسأله أنّه ينبغى طىّ مرحله خاصه فى كلٍّ من هذين الاتّجاهين لتوليد العلم والثّقافه. هذا نموذج من فلسفه التأريخ. فإذا أردنا بيان مسأله توليد العلم بناءً على الجرأه والقابليّه العلميّه للمنظّر، يعرض لنا هذا السّؤال وهو من أين تنشأ هذه الجرأه الرّوحيّه؟ ما هى الأرضيّه المؤثّره فى بروزها؟ فإمّا أن تكون هذه الجرأه الرّوحيّه قائمه ومعتمده على الإيمان وطلب الحقيقه، أو قائمه على عباده الدّنيا ممّا يؤدّى إلى اختلاف هاتين الجرأتين ونتاجهما عن بعضهما البعض اختلافاً كاملاً.

س: يبدو أنّ الموقف الّذى عرضتموه بخصوص فلسفه تكامل العلم، لا ينسجم والشّواهد التأريخيّه فى مجال العلم. على الأقل يمكن الإشاره إلى الموارد الّتى وُضعت فيها التّنظيرات العلميّه فى تيار العلم الفعلى من خلال باعث طلب الحقيقه لا باعث الاتّجاه الدّينوى. فهل أنّ نموذجكم الفلسفى فى مجال تكامل العلم يلزم أن يكون منسجماً ومتّسقاً مع تأريخ العلم؟

ج: من المؤكّد أنّه يجب أن يكون هناك انسجام فيما بين هذين المجالين. فعندما لا تستطيع النّظريّه المطروحه فى فلسفه العلم تفسير جوانب تأريخ العلم لنفسها، يعدّ ذلك علامه على عدم نجاح تلك النّظريّه.

ولكن لتأخذوا بنظر الاعتبار ملاحظتين بخصوص تفسيرنا لتكامل العلم:

أوّلاً: من المؤكّد أنّ شتات من البحوث العلميّه تمّت ببواعث خيره وإنسانيّه.

ثانیاً: ومن المؤکّد أنّه لم یکن لهم اطّلاع فی بعض الموارد علی الاستخدامات المستقبلیّه لکنّ هذه الموارد لا تنقض النّظریّه المطروحه بأیّ وجه من الوجوه لأنّ التّیار العلمی الغالب لا یرتکز علی باعث إلهی. وکان یسعی لتسخیر الإنسان والطّبیعه للانتفاع الأکبر من الدّنیا. ویمکن اکتشاف شواهد کثیره بخصوص هذه المسأله من خلال القیام بتحقیقات میدانیّه وعلی الخصوص فی مجال مسار البحوث فی العقود الأخیره، ویعدّ القیام بمثل هذا البحث من أولویات المجامع العلمیّه فی البلاد.

س: بالطّبع ینبغی الحذر من أن لا نسعی فی هذا التّقییم النّظریّ إلی تفسیر وتأویل جمیع الشّواهد بشکلٍ أو حتّی غضّ النّظر عن بعض الشّواهد لتبدو النّظریّه المطروحه منسجمه مع تلک الشّواهد. وقد وقع مثل ذلک فی فلسفه التأریخ وفلسفه العلم. فقد تکهّن النّظام الاقتصادی الشّیوعی بلزوم حدوث الثّوره السّیاسیّه والاقتصادیّه فی الدّول الرّأسمالیّه. وعندما لم یحدث ذلک، قالوا إنّ الدّوله الفلانیّه لم تکن تُدار حسب النّظام الاقتصادی الرّأسمالی بشکل کامل و... فیبدو أنّ النّظریّه الّتی تفضّلتم بطرحها فی مجال فلسفه التأریخ وفلسفه تکامل العلم تتناسب تناسباً ضعیفاً جدّاً مع تأریخ تطوّرات بعض العلوم، إلّا إذا أرادت الحصول علی مؤیّدات لنفسها من خلال تأویل شواهد تأریخ العلم.

ج: أودّ أن ألفت نظرکم إلی أنّ الکلام الّذی نطرحه هو کلام جدید غیر موجود فی الغرب ولم یکن له مثیل فی الشّرق. فینبغی أن تکون نظرتنا إلی تکامل العلم نظره الفلسفه التأریخیّه ولیس نظره علم النّفس أو علم الاجتماع. فعندما ترید تفسیر تأریخ تطوّرات العلم فمن المؤکّد واللّازم أن تستعین بنموذج للفلسفه التأریخیّه. ففلسفتکم التأریخیه یجب أن تتمکّن من الارتکاز علی فلسفتکم الخُلقیّه، و تفسّر ظهور الحضارات والنّظریّات فی المجالات السّیاسیّه، الثّقافیّه، الاقتصادیّه و... وبعبارهٍ أخری یجب أن تتمکّن من أن تکون منسجمه ومتّسقه مع الشّواهد. ویمکن أن یکون تفسیر تأریخ تکامل العلم مختلفاً حسب ماهیّه تفسیرکم للعلم المعرفی. فإذا اعتقدتم أنّ المعرفه وعلم الإنسان تابع لعقله العملی والعقل العملی بدوره تابع للباعث والباعث تابع للاتّجاه نحو الحقّ أو الاتّجاه نحو الباطل، فعند ذاک سیتغیّر فهمکم لتأریخ تکامل العلم بشکل کامل. وتحلیلنا لتأریخ تطوّرات العلوم یرتکز علی مثل هذا الفکر،

وتحليل الآخرين موجود أيضاً بين أيديكم، وعند المقايسه يعرف أيّهما أقرب إلى واقع تطوّرات العلوم وله قدره أوضح على التّكهّن بالمستقبل.

الباعث المحوريّ أو كشف الحقيقه فى التّطوّرات العلميّه

س: ألا يؤدّى الفهم الخاصّ لهذه العالِميّه المعرفيّه إلى إنكار الواقعيّه العلميّه؟ فإذا اعتبرنا أنّ النّظريّات العلميه تابعه للبواعث والعقل العملى فإنّ ذلك يؤدّى إلى سلب خاصيّه كشف الحقيقه من العلم. فأغلب العلماء يعتقدون بأنّ نظريّاتهم العلميّه ناظره إلى الحقيقه العينيّه ويمثّل عملهم جهداً فى اتّجاه كشف الحقيقه والواقع.

ج: إذا درسنا هويّه العلم سنرى أنّ العلم من حيث الأساس ليس كشفاً (۱). العلم حصيله نوع من الفعّاليه وله جانب أداتى. والعلوم المختلفه تمثّل فى الحقيقه صوره تنمويّه للبواعث المختلفه. (۲) فما يقوله البعض من أنّ الباعث يختلف عن الحافز فهو بسبب أنّ أذهانهم مملوءه بأفكار أصاله الماهيّه ويرون ويدرسون الأمور مستقلّه عن بعضها البعض وليس فى قالب نظام ونموذج واحد. فالبواعث والحوافز متمازجه بشكل كامل فى فكرنا الفلسفى. (۳)

س: هل أنّ بحثكم هذا ناظر إلى جميع المجالات العلميّه؟ وهل أنّ صفه كشف الحقيقه تسلبونها من مختلف العلوم بشكل متساوٍ؟ ولا ترون وجود تمايز فيما بين العلوم الرّياضيّه والطّبيعيّه والعلوم الإنسانيّه والإجتماعيّه؟ ومن المحتمل أنّ بعض العلوم الإنسانيّه قليلاً ما ترتبط بكشف الحقيقه وذلك بسبب نوع مواضيعها وارتباطها بالمفاهيم الاعتباريّه، ولكنّ العلوم الّتى ترتبط بالمفاهيم الحقيقيّه، عاده ما تسعى إلى كشف حقيقه العالم.

ج: أنا لا أعلم من أين أتى هذا التّفريق وما هى جذوره؟ وما هى قاعدته العلميّه؟ ففى رأيى أنّه حتّى الرّياضيّه منها لا وجود لها بصوره محضه ومستقلّه عن الباعث. فهل فكّرتم لماذا وكيف وُجدت الأفكار الرّياضيّه؟ وما هو دور الميول الإجتماعيّه فى ظهورها؟ فليس للإنسان ميول مستقلّه عن بعضها البعض حتّى نقول أنّ الكشف العلمى قام على أساس الميل إلى كشف الحقيقه وأنّ العمل الفلانى قام على أساس باعث وميل آخر. فالإنسان يمتلك نظام

۱- (۱) . ر. ك. : ملاحظه رقم (۱).

۲- (۲) . ر. ك. : ملاحظه رقم (۲).

۳- (۳) . ر. ك. : ملاحظه رقم (۱۲).

میول ممزوجه ببعضها تقوم بتوجیه جمیع أعماله. ویکون إنتاجه الفکریّ والعملیّ مختلفاً حسب کیفیّه توجیه نظام المیول هذا. وفی عقیدتی أنّ التّفکّر المحض الخالی من القیم لا معنی له. فکلّ فکر وکلّ عمل هو نوع من العباده، سواء کانت هذه العباده ملکوتیّه أم حیوانیّه. فعندما تستطیع ادّعاء وجود علم محض تستطیع عندها سلب العلاقه بین الإراده والباعث والمیل من جهه وأعمال الإنسان (التّفکیر والتّنظیر أحد نماذجها) من جههٍ أخری.

س: إذا قبلنا أنّه لا یتمّ کشف الحقیقه فی العلوم وأنّ هذه العلوم مجرّد أداه لتحقیق إرادات وبواعث الأفراد وأنّ هذا الادّعاء صادق علی جمیع العلوم، فستکون المعرفه المرتبطه بوجود الله وصفاته و... أداه أیضاً لتحقیق نوع خاص من الإراده والباعث ولا تتعلّق بالحقیقه والواقع. فکیف نطلب شیئاً لا وجود حقیقی له؟ وکیف نضحّی بالمال والنّفس والطّموحات لشیء غیر موجود حقیقه، ویبدو أنّ الإراده والباعث الدّینی بإمکانها أن تکون مؤثّره ونافعه وحقیقیّه عندما تکون مرتبطه بموجود حقیقی لا موجود خیالی. إلّا إذا قلنا بأنّ علمنا بالله لا یمکن حصوله من خلال أیٍّ من هذه النّظم المفهومیّه کالفلسفه أو العرفان أو... ونقول بنوع من النّزعه الإیمانیّه.

ج: إنّ عدم القول بکاشفیّه العلم لیس بمعنی سلب الکشف الکامل للحقیقه فی العلم والاعتقاد بوهمیّتها وخیالیتها. وإنّما هو بمعنی أنّ الإنسان یلاحظ علی الدّوام الحقائق المتعلّقه بذاته بمنظار المیول الفردیّه والإجتماعیّه ویقوم بعملیّه التّجزئه والتحلیل من خلال الاستفاده من الأدوات الذّهنیّه (کالمنطق). ولهذا فإنّ تکامل الإیمان ورقی الأدوات یمکنه أن یؤدّی إلی تغییر المکتشفات السّابقه. فإذا اتّصف نظام المیول الّذی یمثّل رصیداً للعلم بالصّحّه والحقّانیّه فستّتبعه تغییرات لاحقه لتکمیل المعارف السّابقه ولیس نقضها وإبطالها وإلّا سیلزم إبطال النّظریّات إحداها للأخری علی الدّوام. وینطبق ذات الأمر علی خصوص الاعتقاد بالذّات الإلهیّه وسائر العقائد الحقّه فنفی الکاشفیّه یعنی أنّک لا تستطیع علی الإطلاق وفی أیّ قسم منها ادّعاء العلم المطلق بالذّات الإلهیّه وأن تستطیع التّعرّض إلی إثبات الصّانع استناداً إلی الأدلّه والآثار المختلفه وجعل إیمانک الابتدائی ثابتاً وناطقاً بشکل منهجی بواسطه ذلک.

س: إنّ إحدی المؤشّرات الّتی تُطرح حول تمایز العلوم بعضها عن البعض الآخر التّمایز فی هدف العلم وأعتقد أنّ هذه المسأله تحظی أیضاً بقبول الفلسفه والمنطق الرّائجین.

فإذا اعتقدنا بأنّ هدف علم الفيزياء هو تفسير الظّواهر الطّبيعيّه على سبيل المثال، فهنا لا يُطرح بحث بواعث الحق والباطل والاتّجاه والميل إلى الدّنيا أو الميل إلى الحق.

وبعبارةٍ أخرى، نستطيع أن لا تكون لدينا نظره كشفيّه إلى العلم مع بقائنا على مخالفه تدخّل البواعث فى العلم. فإذا وصلنا إلى هذه النّتيجه حقيقه فينبغى عندها تغيير تعريفنا للعلوم المختلفه.

ج: أجل إن هذا الموضوع يتّبع نظريّتكم بخصوص العلم المعرفى. فهل ترون أنّ العلم والمعرفه البشريّه كشفاً للواقع؟ وعلى فرض كونها كاشفه، ما هى البواعث الحاكمه للكشف العلمى؟ فهل أنّ البواعث والحوافز مرتبطان معاً؟ أم أنّهما مفترقان عن بعضهما البعض؟ وهل من الصّحيح أساساً الحديث عن كشف الحقيقه فى العلم؟ فالبحث يدور حول هل أنّكم تقبلون بحكومه العقل العملى على العقل النّظرىّ أم أنّكم تعتقدون أنّ العقل النّظرىّ يعمل مستقلّاً عن العقل العملى؟ نحن نعتقد بأنّ نظام التّولّى والولايه الإجتماعيّه يلعب دوراً رئيساً فى نمو العلوم. ومن جهةٍ فإنّ النّظام الاجتماعى مرتبط بالتأريخ أيضاً. إذن يمكن استنتاج أنّ حركه تكامل التأريخ لها حضور جادّ فى ظهور ونمو وتكامل العلم. ولكن إذا تقدّمنا من من خلال المنطق الانتزاعى وفصلنا العلوم عن بعضها بشكل منظّم، سيكون كلامكم وتعريفاتكم صحيحه بالكامل. ولكن إذا وضعنا هذا المنطق الانتزاعى جانباً وقرّرنا تحليل وتفسير هذه العلاقات المتعدّده الجوانب، فيجب أوّلاً تعريف وتفسير العلاقه بين إراده الإنسان وفهمه. وهنا لا يمكنكم غضّ النّظر عن تأثير الإراده على فهم الإنسان.

ثمّ يجب تعريف علاقه إراده الإنسان بالمجتمع. وبعد ذلك بيان علاقه المجتمعات مع بعضها وتكوّن الحضارات التأريخيّه و... وعلى هذا الأساس فالعلم ليس بالشّكل الّذى تقولونه وتعتقدونه. فليس الأمر أنّ الإنسان له باعث باحث وأنّ هذا هو الافتراض الوحيد للبحث والتّنظير. فهذا الفهم للعلم يتعرّض لنقاش جادّ اليوم.

س: ممّا سبق ذكره أنّ أحد العوامل الّتى تدخل فى تقييم نظريّات فلسفه العلم وكان لها تأثير فى تراجع تلك النّظريّات عن مدّعياتها، هى هل بإمكان تلك النّظريّات إيضاح شواهد تأريخ العلم بشكل متين أم لا؟ إنّ الإتقان المنطقى لنظريّه فلسفيّه فى مجال العلم، لا يمنع أبداً من الرّجوع إلى تأريخ العلم باعتباره ملاكاً للقضاء فى مجال تلك النّظريّه. فإذا جئنا بمثال

من تأریخ الرّیاضیات أو المنطق یبیّن أنّ طرح نظریّه جدیده لا علاقه له بالمیول الدّینیّه والدّنیویّه للمنظّر، فما هو التّأثیر الّذی یحدثه علی نظریتکم. فلو افترضنا أنّ نظریّه ما طُرحت بشکل متزامن فی نقطتین من العالم بواسطه شخصین أحدهما متدیّن والآخر ملحد وقام بعد ذلک شخصان أحدهما متدیّن والآخر ملحد بتقییم هذه النّظریّه بنحو واحد، أفلا تکون هذه الحاله مبطله لنظریتکم؟

ج: یمکن تحقّق هذا الفرض فی وقت لا یقوم عمل المتدیّن أو الملحد التّنظیری من خلال نزعاته الدّینیّه ولکن تحقّق هذا الفرض لا ینقض النّظریّه المذکوه مطلقاً. فالعلم یتبلور بالارتکاز علی الباعث لکن تأثیر الباعث فی العلم لیس قهریّاً.

ملاک تقییم النّظریّات العلمیّه

اشاره

س: افترض أنّنا فی مقام تقییم نظریّه ما نرید دراسه مرحلتها الأولی (أی الانسجام الدّاخلی للنظریّه). فهل الحکم بخصوص انسجام قضیّتین یرتکز علی باعث وإراده الشّخص فی مقابل الحقّ والباطل (هذا فی الفهم الدّینی الّذی ترونه)؟ فإذا اعتقدنا بأنّ تناقض القضیّتین ألف ونقیض ألف یرتکز علی الاتّجاه القِیمی للحکم، فلا یبقی عملیاً عندئذ أیّ ملاک للقضاء الواقعی وإذا ما أصدرنا مثل هذا الحکم بخصوص القضایا المنطقیّه، فسیکون هذا الحکم صادقاً بأعلی درجات الصّدق بخصوص الملاکین الآخرین أیضاً (أی کفاءه وعلاقه النّظریّه بالحقّ) وعلی هذا التّرتیب ستفقد الملاکات الّتی طرحتموها فی مجال تقییم النّظریّات فائدتها.

ج: إنّ کیفیّه تعریفکم للتّناقض، تابع لحجم علاقتکم بالحقّ والباطل. وینبغی بالطّبع أن أذکّر بهذه المسأله وهی أنّکم ترون وتطرحون التّناقض علی المستوی الانتزاعی فحسب. فلا یمکنکم استخدام هذا الشّکل من تشخیص التّناقض فی مجال المجموعات. ولا تستطیعون أیضاً عمل مجموعه علی أساس هذا المنطق. العمل الوحید الّذی بإمکانکم القیام به هو أن تلاحظوا وتقیموا الأمور المفصوله والمتجزّئه بشکل مفکّک وأن تقارنوا وجودها وعدمها مع بعضها البعض. لکن إذا وجد التّناقض طریقاً له فی المجموعه فکیف یمکنکم تشخیص اختلالات تلک المجموعه وتحدید السّبب الموجب لهذا التّناقض وتعملون علی أن لا یحدث بعد ذلک تناقض فی مجموعتکم المقصوده؟ إنّ هذا البحث من الأبحاث المهمّه

جدّاً للعلم المعرفی. لکن بناءً علی الفلسفه المنتَجه والمنطق العام الّذی أنتجه مجمعنا نستطیع دراسه علاقه الظّواهر ومقارنتها وتقییمها علی أساس النّسبه القائمه مع بعضها وبینها وبین الحق. فهذا المنطق العام قد ظهر فی الوقت الرّاهن وبالطّبع یجب اکتشاف منطق خاصّ لکلّ مجال خاصّ للاستفاده منه فی مجاله الخاصّ.

س: علی هذا الاعتبار لا یمکن بعد الآن تقییم صدق وکذب قضیه ما علی انفراد ولا یمکن تقییم القضیّه إلّا علی أساس علاقتها بسائر القضایا؟ فإذا کان استنتاجی هذا صحیحاً، أودّ طرح هذا السّؤال وهو؛ کیف تفسّرون «کلمه حقّ یراد بها باطل»؟ یحتمل أنّ الحدیث یرید أن یقول، أنّه یمکن تقیّیم صدق وکذب أو حقّانیّه وباطلیّه الکلام مستقلاً عن علاقته بمجموعته. ومن الطّبیعیّ أنّه لا یمکن قبول عمل مجموعه جدیده فی ترکیب کلام الحق هذا المراد منه الباطل. ولکنّ تقییمنا لهذه المجموعه یکون مستقلّاً عن تقییمنا لتلک العباره.

ج: أولاً: إنّ الاستفاده من لفظه الصّدق والکذب یرتبط بالعلم المعرفی الّذی له قابلیّه الکاشفیّه المطلقه للعلم وعلی أساس العلم المعرفی المقترح یجب الاستفاده من لفظه «حقّ وباطل». (۱)

ثانیاً: إنّ معیار حقّانیّه النّظریّات العلمیّه «تناسقها مع ناحیه الحقّ».

ثالثاً: إنّ عامه النّظریّات العلمیّه لم تتشکّل من قضیّه واحده وإلا لما تمکّنت من تفسیر نظام ما.

رابعاً: إنّ مقارنه تناسق أو عدم تناسق النّظریّه یکون ممکناً بعد ملاحظه انسجامها الدّاخلی والخارجی.

خامساً: بالنّسبه إلی الرّؤیه المذکوره - مع أنّه لیس فی نیّتنا الاستفاده من الرّوایات الشّریفه - فالظّاهر أنّ المراد منها أنّه یمکن الاستفاده الخاطئه والباطله من کلام الحقّ وهی بهذا المعنی تکون مؤیده لرأینا لأنّ الاستفاده الخاطئه تکون ممکنه فی الحاله الّتی یوضع الکلام الصّحیح مع سائر الکلام أو الاستعمالات فی التّرکیب الخاطئ.

س: لقد ادّعیتم بأنّ فلسفتکم التأریخیّه فی التّکامل ترتکز علی المعارف الدّینیّه. واعتقدتم من جهه أخری بأنّ تولید وقبول العلم الدّینی یکون ممکناً فی الظّروف الّتی تکون الظّرفیّه الإیمانیّه فی المجتمع العالمی مهیّأه للحضور الفعّال للدّین فی السّاحه الإجتماعیّه. وعلی هذا الأساس، فما دامت الفلسفه التأریخیّه المرتکزه علی المعارف الدّینیّه تعتقد بهذا

۱- (۱) . ر.ک. : الملاحظه (۳، ۴).

فلن يوجد هذا الباعث الدّينى فى كلّ العالم إلّا بعد ظهور المهدى عجل الله تعالى فرجه الشريف ، إذن فتوليد العلم الدّينى سيتوقّف على ظهور الإمام وهذا ما يجعل هذه المسأله منسجمه بشكل جيّد مع سائر المعارف الّتى وصلتنا من المعصومين وتحكى عن أنّ أقساماً كثيره من العلم ستتّضح للنّاس فى ذلك المقطع الزّمانى. ألا يكون الاعتقاد بمثل هذه الفلسفه التأريخيّه داعياً إلى سلب أمل العلماء فى تحقّق العلم الدّينى قبل ظهوره عجل الله تعالى فرجه الشريف ؟

ج: إنّ فلسفتنا التأريخيّه ترتكز على فلسفه عامّه والّتى نرى أنّها تتّسق مع المعارف الدّينيّه نسبه إلى سائر الفلسفات. وأنّ تناسقها الشّامل يحتاج بالطّبع إلى عمل أكثر عمقاً. ولكن فى خصوص هذا الحديث الّذى يقول بأنّه سيظهر للنّاس حرفين من العلم قبل الظّهور و٢٥ حرفاً بعد الظّهور، فأىّ علم هذا؟ وما هو العلم فى معارف أهل البيت؟ فهل العلم هو وسيله للعباده والتّقرّب إلى الله أم هو التّعريف الأرسطى أو الأفلاطونى أو لأىّ فيلسوف آخر، ونقوم بفرض مثل هذا التّعريف على معارف أهل البيت؟ ففى رأينا أنّ العلم المقصود فى هذه الآيات والرّوايات مختلف بالكامل عن ما يُعرف اليوم باسم العلم. فنحن نسعى نحو ذينك الجزئين من العلم والّذى ستتّضح أجزاؤه الخمس والعشرون الأخرى بعد الظّهور.

أمّا فى مجال هل أنّ اعتقادنا بهذه الفلسفه التأريخيّه سيكون عائقاً دون القيام بالعمل وبذل الجهد أم لا فينبغى القول بأنّنا موظّفون على إنجاز عملنا وواجبنا.

أمّا ما هو مقدار النّجاح الّذى تحرزه هذه الجهود وفى أىّ مجال يحدث هذا النّجاح، فهو خارج عن نطاق مسؤوليّتنا وتكهّناتنا. فنحن لا نستطيع أن نقول بأنّنا سنولّد مثل هذا العلم مع مثل هذه الشّبكه جزماً قبل الظّهور. فمسؤوليّتنا تقتصر على إيضاح تنظيماتنا والسّير فى المسار الّذى كلّفنا به. أى يجب علينا أن نخطو فى مسار ذلك التّطوّر العام الّذى هو مبدأ نزول العلم (يعنى مبدأ ظهور الولايه الإلهيّه). نحن نعتقد بأنّ العلم هو من فروع وليّ الله ولكن ما هو الزّمن الّذى سيتحقّق فيه، فذلك خارج عن قدرتنا.

فيجب علينا تشخيص المسار الّذى ينبغى طيّه بشكل صحيح للوصول إلى العلم الدّينى وقصر همّتنا على إكماله. وإذا ما اكتشف الآخرون طريقاً أقصر فمن المؤكّد أنّنا سنرحّب به بشرط أن لا يؤدّى ذلك الطّريق القصير إلى ذوباننا التّدريجى فى تيار تطوّرات العلم العلمانى وإنّما على العكس من ذلك. مع أنّ تصوّر المشقّه أو كون إنجاز العمل مستبعداً هو

مکر شیطانی ولهذا لم تستسلم نخبنا العلمیّه لمثل هذه الحکایه. فلو بذلنا الحدّ الأقلّ من الجهود الّتی یبذلها الکفّار فی الباطل فمن المؤکّد أنّنا سنحصد مکاسب باهره.

س: نقدّم جزیل شکرنا لَما أبدیتموه من حلم وصبر فی الإجابه علی أسئلتنا وإذا کانت هناک مسأله ترون من اللّازم بیانها فتفضّلوا بها.

ج: لقد اتّضح فی هذا البحث الضّروره والهدف من تدوین العلم الدّینی. وحدّدنا طریق العبور من النّطاق الثّقافی باعتباره الشّرط اللّازم لتدوین العلم الدّینی وکذا کیفیّه جعل هذه الضّروره عمومیّه. وأکّدنا علی أهمیّه دور ظرفیّه المیل الإیمانی أو الدّنیوی للأفراد فی کیفیّه إنتاجاتهم العلمیّه. ولقد عرفنا فی هذا البحث أنّ الفرد مع أنّه ینمو فی نطاق اجتماعی، ولکن یبقی الفرد ذاته مرکزاً لظهور الأفکار الإجتماعیّه. أی أنّکم تلاحظون علاقه خاصّه فیما بین الفرد والجماعه فی نظریّتنا. وکذلک أقررنا انسجاماً وتلازماً بین المجتمع، التأریخ، ضروره الثّوره السّیاسیّه، الثّقافیّه والعلمیّه فی هذه النّظریّه. وفی رأینا أنّ الاتّجاه نحو هذه النّظریّه وهذا الرّأی فی شکله العام آخذ فی التّبلور بین الخواص وحتی أنّ أساس الحوار والوفاق قد أنتج أیضاً. وبالطّبع ینبغی الإقرار بأنّ عمر عشرین عاماً لتولید مثل هذه النّظریّه والشّبکه وبهذه القدره العظیمه المتوقّعه لیس کثیراً علیها. ولم تتمکّن الحضاره المنافسه المبتنیه علی الاتّجاه الدّنیوی من تولید العلم والتقنیه المناسبه إلّا علی مدی عدّه عقود. ومن جهه أخری فإنّ الفلسفه العلمیّه الّتی نسعی لتحقیقها هی فی صدد تأسیس حضاره دینیّه ستشهدون فیها حکومه الحقّ علی الباطل.

الملاحظات

إنّ دراسه رأی حجّه الإسلام السّید میر باقری فی مجال العلم الدّینی یمکن أن تشمل بعدین البعد الإثباتی والبعد الثّبوتی. وسنقوم ابتداءً بمقارنه وتقییم رأیه باللّحاظ الثّبوتی:

١. لا یعتقد السّید میر باقری عموماً بأن یکون کلّ علم ومن ضمنه العلم الدّینی ناظراً إلی الواقع، وإنّما یعتقد بأنّ القضایا العلمیّه ومن جملتها قضایا العلم الدّینی هی قضایا إنشائیّه. وفی رأیه أنّ العلم هو نوع من الفعّالیّه وبروز وظهور للبواعث الدّاخلیّه للإنسان (المؤمن أو الکافر)؛ ومن هنا، فإنّ جمیع القضایا العلمیّه والدّینیّه هی مجرّد کواشف للبواعث الدّاخلیّه للأفراد، فیکون البحث عن الصّدق والکذب، لا معنی له، لأنّ القضایا أساساً غیر ناظره إلی الواقع، کی یُطرح بحث مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع.

یبدو أنّ هذا الرّأی فی مجال العلم الدّینی والعلوم الأخری، یعانی من نزعه نسبیّه العلم المعرفی؛ لأنّه یستلزم عدم کون المعرفه أیّ معرفه کانت، حتّی المعارف الدّینیّه، ناظره إلی الواقع الموجود فی العالم وهی مجرّد کاشف لأحاسیس، بواعث وممیول النّاس ومن ضمنهم الشّارع.

۲. النّقطه الأخری المتعلّقَه برأی السّید میر باقری هی هل أنّ المؤمنین الّذین لا یعتقدون بأدلّته، علی فرض وجودهم، یمتلکون الحقّ کما هو فی إبراز بواعثهم وتولید فلسفه العلم الدّینی الخاصّه بهم أم لا؟ لأنّه یبدو و وفقاً لهذا الرّأی، بأنّه یمکن أن یکون هناک علم دینی بمقدار أعداد المؤمنین وبواعثهم. فی حال أنّه أساساً لا ینبغی أن یکون هناک ملاک حقیقی لترجیح إیمان وبواعث أحدهم علی الآخر. ومن الجانب الآخر فإنّ المؤمنین الّذین لا یقولون بالمبانی الّتی یرتضیها السّید میر باقری فوفقاً لمبانیه لا تتوفّر لدیهم أرجحیّه وحجّیه حقیقَه للعدول عن بواعثهم الشّخصیّه والرّجوع إلی قول السّید میر باقری. ویمکن طرح الإشکال السّابق بهذا الشّکل: بما أنّ الإیمان مقوله تشکیکیّه، فالعلم فی رأی السّید میر باقری یکونّ مقوله تشکیکیّه أیضاً، فیمکن حینها أن تکون هناک فلسفه للعلم الدّینی وعلم دینی حسب تعداد المؤمنین وأن یتوفّر لکلٍّ من هذه العلوم الدّینیّه أو فلسفات العلم الدّینی قدر خاص من الحقّانیّه أیضاً. وهنا یطرح السّؤال التّالی وهو أیٌّ من هذه العلوم أو فلسفات العلم الدّینی ینبغی أن یکون ملاکاً للعمل؟ فإذا کان السّید میرباقری یری إمکانیّه المقارنه الواقعیّه لمراتب الإیمان، فسیکون العلم أیضاً قابلاً للتّرتیب الواقعی من حیث الحقّانیّه، ولذا فإنّه من الممکن أن تکون هناک حقّانیّه أکثر للعلم المجعول ملاکاً فی مقام العمل؛ وإلّا فسنواجه إشکالاً فی انتخاب علم من بین العلوم المتعدّده.

۳. وکما لوحظ فی هذا الحوار، فإنّ البحث عن حقّانیّه وحجّیه القضایا یصبح بدیلاً عن البحث عن صدق وکذب القضایا حسب رؤیه السّید میر باقری. ویبدو أنّ حذف البحث عن صدق وکذب القضایا وکون القضایا العلمیّه والدّینیّه ناظره إلی الواقع، لا یبقی عموماً تبریراً للبحث عن الحجّیه ویجعل من لزوم استتباع الحجّیه لا معنی له. وبعبارهٍ أخری فمع قبول هذه المبانی یکون السّؤال بهذا الشّکل وهو لماذا یجب البحث عن الحجّیه؟ وأساساً لماذا یکون التّدین أفضل من عدم التّدین؟ فعندما یکون من مهمّه القضایا العلمیّه والدّینیّه البحث عن

الحقیقه فی العالم، وأنّه یجب علی الدّین أن یقتصر علی الأحاسیس، العواطف، المیول والبواعث الإیمانیّه فحسب، فما هو الملاک إذن فی ترجیح بعض البواعث علی البواعث الأخری. فإذا أردنا أن نعتقد بالانحیاز فی جمیع العلوم وأن ننزع الید عن مفاهیم کالصّدق والکذب والإثبات؛ فسیکون السّؤال فی هذه الحاله هو ما فائده البحث عن حجّیه المعارف الدّینیّه، باعتبارها أساس العلم الدّینی. فتحویل الحوافز (العلم) إلی بواعث یؤدّی إلی عدم إمکان التحدّث عن أسباب صحّه ادّعاء ما. فسیقتصر مثل هذا الجهاز للعلم المعرفی، علی ذکر أسباب تبلور العقائد فحسب. علی أیّ حال وکما ذکرنا، فقد سقطت هذه النّظریّه فی مستنقع نسبیّه العلم المعرفی ومن الممکن السّؤال عن مقدار مماثلتها للمثالیّه.

أمّا الأبعاد الإثباتیّه لنظریّه السّید میر باقری فیمکن دراستها فی الموارد التّالیّه:

لقد تمّ التّأکید فی جهاز العلم المعرفی للسّید میر باقری ومجمع العلوم الإسلامیّه علی ثلاثه عناصر فی تقییم النّظریّات العلمیّه ومعیار صحّه منهج العلوم (الدّینیّه والعلمانیّه): من ناحیه حقّانیّه العلم؛ وجود الانسجام الدّاخلی بین أجزاء العلم والتّطبیق الحقیقی للعلم.

وسنعرض هنا إلی دراسه وتقییم هذه العناصر:

۴. فحسب مبانی العلم المعرفی لمجمع العلوم الإسلامیّه والسّید میر باقری، فإنّ الکون علی الحق وفی طریق الحق (الّذی هو الملاک الوحید المنسجم مع جهاز العلم المعرفی للمجمع) هو أمر مبهم ولیس له کملاک کفاءه فی تقییم النّظریّات العلمیّه. فإلغاء کاشفیّه العلم وکونه ناظراً ومطابقاً للواقع، باعتباره ملاکاً للصّدق وإلغاء البحث عن صدق وکذب القضایا فی جهاز العلم المعرفی للمجمع عموماً، لا یدع للکون علی الحق وفی طریق الحقّ أیّ معنی واضح؛ لأنّ أساس معنائیّه الألفاظ فی جهاز العلم المعرفی هذا یحتاج بذاته إلی تعریف جدید لأنّها فقدت معناها المعهود بین العقلاء والباحثین.

النّقطه الأخری الّتی من الممکن طرحها فی هذا الملاک، هی کیفیّه تقییم کون النّظریّه مع الحقّ، فالقاعده هی أنّه ولأجل تقییم النّظریّات العلمیّه طبقاً لهذا الملاک، ینبغی التّحقیق فی هل أنّ باعث المنظّرین، إیمانی ویقع فی طریق الحق أم أنّه إلحادی ویقع طریق اللّذائذ الحسّیه والاستمتاع الأکثر بالدّنیا؟ ولکن هل توجد ملاکات حقیقیّه لتقییم الاتّجاهات الإیمانیّه للأفراد؟ ینبغی أن تکون الإجابه عن هذا السّؤال بالنّفی فی رأی السّید میر باقری. لأنّ أیّ تقییم

ومن جملته هـذا التقييم، باعتباره فعّاليّه بشـريّه، يتأثّر بالرّؤى القِيميّه. وعلى هذا، فإنّ بإمكان أيّ شـخص أن يكون له تقييم خاص به لنظريّه ما وسيكون البحث فى التّقييم الواقعى للنّظريات منتفياً فى هذه الحاله. فهذه مشـكله طُرحت فى بحوث فلسـفه العلم فى أفكار فلاسفه أمثال توماس كوهن وباول فايرانبد تحت عنوان عدم إمكانيّه مقارنه الصّيغ العلميّه.

۵. إنّ الملاـك المطروح تحت عنوان وجود انسـجام داخلى بين أجزاء العلم، يعـدّ ملاكـاً متأخّراً، لا متقـدّماً؛ ومن هنا فلا تأثير له قبـل توليـد العلم، ولأجل كشـفه فى مجال علم ما، ينبغى انتظار توليـد ذلك العلم أوّلاً. بعباره أخرى، مادام العلم الـدّينى مقصود السّيد مير باقرى لم يولـد - ولم يولد - لا يمكن إبداء الرّأى فى مجال وجود انسـجام داخلى بين أجزائه، إلّا إذا طُرح معيار آخر لبيان الانسجام الدّاخلى قبل توليد العلم. (۱)

۶. إنّ ملاك وجود انسـجام داخلى بين أجزاء العلم باعتباره ملاكاً لصـحّه العلم، يعود إلى أصل امتناع اجتماع النّقيضـين؛ ولهذا، يبـدو ونظراً لاعتقاد السّيد مير باقرى ببطلان هذا الأصل وجهويّته (بسـبب كونه أرسـطيّاً وعدم كون أرسـطو مؤمناً)، فإنّ الاعتقاد بوجود انسجام داخلى باعتباره ملاكاً عنده سيكون مغالطّه.

وبعباره أخرى، إنّ أصل لزوم وجود انسجام داخلى بين أجزاء العلم، يستلزم القبول بأصل امتناع اجتماع النّقيضين.

۷. إنّ مفهوم الاسـتخدام، باعتبـاره ملاكـاً للحكم على النّظريّات، يتضـمّن غموضـاً كـثيراً. فحسب كلام السّيد مير بـاقرى، فـإنّ اصـطلاح الاستخدام أو النّتاج يجب تعريفه باتّجاه تنميه الإيمان. وينبغى السّؤال فى هذه الحاله ما هو الارتباط فيما بين هذا النّتاج وسائر نتاجات

۱- (۱) . بخصوص الملاكات الّتى طرحها السّيد مير باقرى يجب تحديـد مطلب آخر وهو ما هى العلاقه والنّسـبه الموجوده فيما بين شـرط الكون على الحقّ والشّـرطين الآـخرين؟ فهـل أنّ الشّـرطين الآـخرين، هما الملاك فى إحراز شـرط الكون على الحقّ، بمعنى هـل أنّنا نكتشف طريقاً لحقّانيّه النّظريّه من خلال انسـجام النّظريّه وكفاءتها فى مجال اتّساع الإيمان؟ ومن المؤكّـد أنّه من المسـتبعد أن يكون هـذا هو مراد السّيد مير باقرى، لأنّه يطرح الحجّيه باعتبارها ملاكاً للكون على الحق. فإذا افتراضـنا أنّ النّظريّه حقّانيه، فينبغى فى هذه الحاله إثبات ضروره طرح الشّرطين الآخرين. فإذا افترضنا أنّنا توصّلنا إلى نظريّه حقّانيّه من خلال الاتّصال المباشـر بـالمعصوم عليه السـلام ، فحسب القاعـده، لاـ توجـد أىّ حـاجه لـدّراسه الشّـرطين الآخرين فى هـذه الحاله؛ إلّا إذا كان المقصود من طرح هذين الشّـرطين هو الاستفاده منهما بعنوان تأييد ملاك الحجّيه. ومن الممكن أن نقول كذلك بالاستفاده من ملاك الحجّيه لإثبات الكون على الحقّ فى زمان عدم وجود اتّصال بالمعصوم واسـتثمار دراسه الانسـجام والكفاءه لتأييد النّظريّه الّتى توصّلنا إليها.

نظریّه مـا؟ وهل أنّ قصـر تقییمنا للنظریّه علی نتاجها فی طریق تنمیه وانتشار الإیمان، لا یؤدّی إلی إنکار النّتاجات الأخری؟ فعلی سبیل المثال، إذا جری تقییم ومقارنه حقّانیّه الفیزیّاء النّسبیّه والغوانتومیّه من خلال تقییم نتاجها فی تنمیه الإیمان أو الکفر فحسب (لقد صـرّح بذلک فی هذا الحوار)، فیبدو أنّه ستسـقط أهمّیه القابلیّات المختلفه الأخری لهذه النّظریّه فی تفسـیر الظّواهر الطّبیعیّه والتّکهّن بها.

۸. ومن الضّـروری ذکر هـذه النّقطه وهی أنّه وفقـاً لمبـانی المجمع ینبغی القول بأنّه لم ینتـج حتّی الآن أیّ علم لیکون دینیّاً؛ لأنّه حتّی علم الفقه، الأصول، التّفسـیر، علم الکلام وباقی العلوم الحوزویّه یجب وحسب القاعده أن نعدّها غیر دینیّه لأنّها ترتزق علی المنطق الأرسطی وعلیه فالمبانی المستعمله فی منهج استنتاجها لا تتضمّن علاقه منطقیّه بین العلوم والوحی.

۹. المسأله المهمّه الأخری فی نظریّه السّـید میر باقری عدم وجود قابلیّه نقضـیّه لهذه النّظریّه؛ ومن هنا، لا یمکنها أن تکون ملاکاً کفوءاً لتقییم النّظریّـات العلمیّه. وفی توضـیح آخر، علی فرض (حسب اقتراح السّـید میر بـاقری) التّخلّی عن جمیع العلوم البشـریّه المنتجه علی مـدی تأریـخ العلم واسـتبدالها بالعلوم المنتجه حسب منهجه ومبانیه، فلو اصـطدمنا بعـدم کفاءه هـذه العلوم فی هذه الحـاله، فلاـ یکون هنـاک خللاً فی منهجه؛ لأنّ أیّ خلل فی کفاءه النّظریّه یمکن أن یُنسب إلی ضـعف إیمان النّاس وعـدم توفّر الظّروف المناسـبه؛ لأنّ جهاز العلم المعرفی هذا، سوف لا یأخذ بنظر الاعتبار أیّ ادّعاء بعدم کفاءه العلم الدّینی أو أسلوب تولید العلم الدّینی الّذی یتّبعه، ویعلّله بعدم تهیّؤ الظّروف الإجتماعیّه بالمستوی الکافی وأنّ الظّرفیّه الإیمانیّه للمجتمع لم تنمو ولم تزداد بالقدر الکافی. فلأجل أن یکون هذا المعیار کفوءاً وأن تتهیّأ ظروف التقییم الدّقیق للنظریّات وفقاً لهذا الملاک، ینبغی أن یتحدّد المقدار اللّازم للظرفیّه الإیمانیّه لکی تکون النّظریّات العلمیّه کفوءه، أضف علی هذا، ما هو أسلوب تقییم الظّرفیّه الإیمانیّه للإفراد والمجتمع؟

۱۰. یبـدو أنّ منهج السّـید میر باقری فی تدوین العلم الدّینی، غیر عملی وغیر تطبیقی؛ لأنّ أهمّ معیار لصـحّه وحقّانیه هذا المنهج غیر مراعی فیه بالـذات. وأنّ سـبب عـدم کون منهـج السّـید میر باقری تطبیقیاً هو أنّ جمیع ترکیبه العلم البشـری الیوم (طبقاً لرأی السّـید میر باقری) تدار بواسـطه العلم العلمانی؛ لأنّ العلم الدّینی الّذی یبتغیه مجمع العلوم الإسـلامیّه لم یُنتَج حتّی الآن ومن جهه أخری (حسب عقیده السّید میر باقری) فإنّ أیّ استعانه وتوسّل بالعلم

المتداول (العلمانی) یؤدّی إلی تأخیر الثوره الثّقافیّه مراده واستحکام الظّروف الفعلیّه وهذا ممّا لا یحمل أیّ نتیجه سوی الابتعاد عن الوصول إلی العلم الدّینی؛ ومن هنا فالحلّ الوحید الّذی یقترحه هو أن نقول؛ علی البشریّه جمعاء نفض یدیها من العمل والفعّالیّه العلمیّه المعهوده، کی تتوفّر الأرضیّه لحدوث الثّوره الثّقافیّه الّتی یقصدها السّید میر باقری. وبما أنّه لا یوجد أیّ فکر وصیغه أخری فی مرحله الفتره هذه وحتّی الوصول إلی العلم الدّینی المجمعی، فسیکون طرح السّید میر باقری وبسبب انسداد الطّریق علی المسلمین للاستفاده من المعارف البشریّه غیر تطبیقی من النّاحیه الإثباتیّه علی الأقل.

۱۱. وکما بُیّن فی بحث ملاک الکفاءه، یبدو أنّه وطبقاً لجهاز العلم المعرفی المقترح من قِبل السّید میر باقری، ولأجل قبول ورفض النّظریّات العلمیّه، لا حاجه لتعریض النّظریّه؛ للطبیعه، التّجربه والاختبار التّجربی؛ بل إنّ اتّجاهیه تلک النّظریّه نحو التّنمیه الدّنیویّه أو التّنمیه الإیمانیّه کافٍ لأن یکون ملاکاً لرفضها أو قبولها. وحسب تعبیره:

«لو لم تصل ظرفیّه المیل إلی الدّنیا، عباده الدّنیا، وظرفیه المیل إلی الحیاه المادّیه واللّذائذ الحسّیه فی المجتمع البشری حدّاً تستطیع معه تحمّل نظریات النّسبیّه والغوانتومیّه، لما أُنتجت هذه النّظریّات ولما استطاعت النّمو».

وعلی هذا، فمکاسب الغرب العلمیّه، تصبّ فی الاتّجاه المادّی واللّذائذ الحسّیه، ولا تتّصف بالحقّانیّه فینبغیترکها جانباً. ویبدو أنّه من اللّازم أن تشیر هذه النّظریّه، إلی طریقه الارتباط فیما بین النّزعه الدّنیویّه والنّظریّه الغوانتومیّه مثلاً. وإلّا فسیکون حکمها غیر صائب.

۱۲. السّؤال الآخر هو أنّه ومع القبول بمبنی السّید میر باقری، فطبقاً لأیّ ملاک یجب علی باقی المؤمنین الّذین لا یعتقدون کما یعتقده، التّخلّی عن بواعثهم والالتزام ببواعثه وحوافزه هو؟ وبتوضیح آخر، السّؤال هو إذا کان ذات التّصوّر الّذی یطرحه السّید میر باقری مصداقاً للعلم، فینبغی القبول عندها بأنّ هذا التّصوّر قائم علی أساس البواعث الشّخصیّه أو الجماعیّه للمجمع ولا یمکن فی هذه الحاله التّحدّث عن صحّه وصدق هذا التّصوّر والتّعریف المرتکز علیه ولا ینبغی البحث عن مصداقیّته.

وبعبارهٍ أخری، وفقاً لأیّ ملاک یجب علی المؤمنین بمراتبهم الإیمانیّه الخاصّه، التّخلّی عن بواعثهم الخاصّه والقبول ببواعث السّید میر باقری وتبعاً لها أفکاره الموجّهه؟ وما هو ملاک أرجحیّه تصوّراته الّتی هی وطبقاً لرأیه تعتبر مظهراً لأحاسیسه وعواطفه المتدیّنه والإیمانیّه؛

على تصوّرات باقى المؤمنين؟ ومن هنا يبدو أنّ القبول بهذه النّظريّه، يستلزم عرض ملاك واضح ومبرَّر هو غير موجود فعلاً. وحتّى لو عُرض ملاك للحجّيه (ويقول مثلاً أنّ منشأ رحجان نظريّتنا هو أنّنا الوحيدون الدّاخلون تحت الولايه الإلهيّه بشكل كامل)، فستظهر مشكله منطقيّه وميثولوجيّه أخرى، فلا يوجد ملاك واحد للحجّيه هنا وأنّ انتخاب أحد ملاكات الحجّيه هذه، هو بدوره يحتاج إلى ملاك آخر للحجّيه وينجرّ أمر المسأله إلى التّسلسل.

١٣. ويبدو أنّ هذا المطلب لا ينبغى أن يتعارض مع الرّؤيه الفكريّه للسّيد مير باقرى، لأنّ أصل امتناع اجتماع النّقيضين فى رؤيته، علامه على الكفر والبطلان لكونه أرسطيّاً، فمن اليسير احتمال وجود فلسفات للعلم الدّينى تتناقض مع بعضها البعض. ولهذا ومع القول بعدم صحّه أصل اجتماع النّقيضين، فإنّ قبول ورفض أىّ نظريّه، سواء كانت مؤيّده أو مخالفه لرأى المجمع، سيكون أمراً ميسوراً وممكناً.

١۴. ووفقاً لمبانى السّيد مير باقرى، فإنّ المؤمنين وحدهم بإمكانهم توليد الحوافز الدّينيّه ومن جملتها المعرفه والعلم الدّينى. وعلى هذا الفرض، فإنّ الشّخص غير المؤمن لا يمكنه أبداً أن يكون مؤمناً حتّى. فبما أنّ الشّخص غير المؤمن لم يدخل تحت الولايه الإلهيّه طبقاً لهذه المبانى، فسيختم على جميع حوافزه بختم البطلان وعدم الحقّانيّه، حتّى مسأله نيله الإيمان، لأنّها ناشئه عن باعثه غير الدّينى، ولذا سيكون محكوماً بالكفر واللادينيّه إلى الأبد، ولا يمكنه على الإطلاق العبور من جدار الكفر.

مقدّمات أسلمه العلوم الإنسانيّه

الأستاذ مصطفى ملكيان

يعدّ موضوع «مقدّمات إعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه فى ضوء الرّؤى الإسلاميّه» من المسائل الاستراتيجيّه والخطيره جدّاً لبلادنا خصوصاً ولجميع الدّول الّتى تريد إقامه النّظام الإسلامى عموماً.

وإنّ المطالبه بإعاده التّأهيل هذا هو بمعنى الأخذ بنظر الاعتبار سلسله مسائل معلومه لدينا أو نحن فى طور العلم بها. ونشير هنا إلى بعض هذه المقدّمات:

١. معرفه الإسلام

إنّ أوّل مقدّمه لهذه الدّعوى هى أن «نعرف ما هو الإسلام». فذات هذا الافتراض يتضمّن فى الحقيقه قسمين:

أ) «أن نعرف ما هو قالب الإسلام»: وتوضيح ذلك هو، هل أنّكم تعدّون الآيه الكريمه قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَهٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ ٢ جزءاً من الإسلام أم لا؟ ومن الطّبيعىّ أن تقولوا إنّها جزء من الإسلام. وخذوا مثلاً عباره

«حب الوطن من الإيمان» (١) الّتى تُنسب إلى رسول الله. فهل تعدّونها أيضاً جزءاً من الإسلام؟ من المحتمل

١- (٣) . سفينه البحار، ج ٢، ص ۶۶٨.

أنّكم لا تجيبون بالإيجاب هنا بتلك الدّرجه من الحسم كما أجبتم عن السّؤال السّابق، وفی مورد

«كلّ يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء» (۱) من المحتمل أيضاً أن يكون جوابكم أقلّ جزماً، لكن فی مورد

«كون الأرض على قرن ثور والثّور قائم على ظهر حوت والحوت يسبح فی الفضاء» (۲) فيمكن أن تجيبوا بخفوت لا، هذا ليس من الإسلام، هذا من الإسرائيليّات والأحاديث الدّخيله.

إذن فالمسأله الأولى هنا هی تحديد القسم الّذی يعدّ جزءاً من الإسلام من مجموعه الآيات القرآنيّه والرّوايات، كی تُبنی الخطوات اللّاحقه على أساس هذه المجموعه.

ولكن ما الطّريق الّذی يجب أن نفهم من خلاله ما هو قالب ولفظ الإسلام؟ أی ما مقدار الألفاظ والمواضيع والعبارات والجمل الّتی ينبغی أن نعدّها جزءاً من الإسلام وأيّها نرفضها ونتركها؟

إنّ علم الرّجال وإلى حدٍّ ما علم الحديث، هما اللّذان يعيّنان لنا قالب الإسلام وتقوم بقيّه العلوم الحوزويّه بتبيين محتواه. فعلم الرّجال يتضمّن سلسله قواعد يحدّد لنا استخدامها الأحاديث الّتی تعدّ جزءاً من الإسلام.

أمّا فی مجال القرآن، فلوجود التّواتر فيه، لا نهتمّ بوصوله إلينا بطريق علم الرّجال؛ أی لولا وجود علم الرّجال وضوابطه، لما كان القرآن باعتباره نصاً، قطعی الصّدور؛ ولكن لأنّه وصل حدّ التّواتر باصطلاح الأصوليّين، فلا نلتفت إلى أنّه قد أُجری عليه عملاً رجاليّاً وتمّ نقله معنعناً، إلى أن نصل إلى أنّه خرج من لسان النّبیّ صلى الله عليه و آله .

فالمسأله الأولى إذن هی أنّه يجب تحديد المقدار الّذی نعدّه من الإسلام من مجموع القرآن والرّوايات الموجوده لدينا والمقدار الّذی نرتضيه منها.

۱- (۱) . هذه العباره مضمون بيت للشّيخ عبد الحسين الأعسم النجفی - من علماء القرن الأخير - وأصلها: جاء هذا البيت فی كتاب الدر النضيد من مراثی السّبط الشّهيد للسيد محسن الأمين (صيدا: مكتبه العرفان، ۱۳۳۱ه- ، ص ۱۲۲). كأن كلّ مكان كربلاء لدی عينی وكلّ زمان يوم عشوراء

۲- (۲) . بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۱۲. الروايه منسوبه إلى على عليه السلام وهی حرفياً كالتّالی : «أمّا قرار هذه الأرض لا يكون إلّا على عاتق ملك وقدما ذلك الملك على صخره والصخره على قرن ثور والثور قوائمه على ظهر حوت فی اليم الأسفل واليمّ على الظّلمه، والظّلمه على العقيم، والعقيم على الثری وما يعلم تحت الثری إلّاالله عزّ وجلّ» .

فعلم الحديث وعلم الرّجال هما الشّرطان اللّازمان للوصول إلى قالب ولفظ الإسلام ولكنهما ليسا كافيين.

افترضوا أنّ شخصاً ما جلب كتاباً وادّعى أنّه بخط العلامه نصيرالدّين الطّوسى. فلأجل معرفه مدى صدق وكذب مثل هذا الادّعاء يبدو أنّه ينبغى الاستفاده من ميثولوجيا (۱) العلوم التأريخيّه.

فميثولوجيا العلوم التأريخيّه هى عالم أوسع جدّاً ممّا جاء فى علم الرّجال وعلم الحديث. فحسب ما هو مشهور اليوم فى علم الرّجال إذا أردنا أن نعدّ شيئاً ما من الدّين فيكفى فيه أن يكون رواته إماميين وعدول وأن تكون حافظتهم قويّه وما شابه ذلك. لكنّ الأشخاص الّذين يعملون اليوم فى ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه والعلوم النّقليّه، لا يعدّون هذين العلمين كافيين لوحدهما، وقد طرح ديفيد هيوم شروطاً أخرى وصرّح بأنّه إذا لم تُحرز هذه الشّروط، فلا يمكن معرفه كون الشّخص الفلانى قد قال كلاماً فى التأريخ الفلانى أو قد وقع ذلك العمل أو تلك الحرب أم لا؛ وبعبارهٍ أخرى، لا يكفى أن نقول بأنّ الأفراد الّذين روّوا هذه الرّوايه إماميون، ثقاه وصادقون. فهناك شروطاً أخرى أيضاً مطروحه فى ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه بمعناها الأعم الّتى تتضمّن بذاتها ميثولوجيا واسعه أيضاً.

وبالطّبع فإنّ ما يقال فى علم الرّجال أو علم الحديث يمكن قبوله من خلال الجرح والتّعديل ولكن لأجل تحديد النّصوص المقدّسه للإديان – أعمّ من الإسلام –، فهذين العلمين غير كافيين ويجب الاستفاده من ميثولوجيا العلوم التأريخيّه.

إنّ اختلاف هذه الميثولوجيا مع علمى الرّجال والحديث يتمثّل فى جانبين: أحدهما أنّ هذه الميثولوجيا أوسع جدّاً جدّاً من علم الرّجال وعلم الحديث. الثّانى بما أنّها أوسع فمن الطّبيعىّ أنّها تشملهما أيضاً، ولكنّها لا توافق على بعض النّقاط الّتى نقول بها فى هذين العلمين. وربّما نكون نحن المحقّين، ولكن من يريد أن يقول إنّ الإسلام هو بهذا الشّكل، ينبغى عليه أن يفهم جيداً ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه والقيام بنقض أىّ قسم لا يقبله منه ويعلن على أساس ما توصّل إليه عن مقدار الآيات والرّوايات الّتى يمكنه عدّها من الدّين والمقدار الّذى لا يمكن عدّه منه. وبالطّبع لا نقاش فى ما جاء فى القرآن لأنّه متواتر، ولكنّ الأمر يختلف فى مجال الأحاديث فينطبق عليه الكثير ممّا ذُكر. ويتميّز القرآن بتواتر فائق يتحدّث

۱- (۱) . علم المنهج.

عنه أحد الباحثين الغربيين بقوله: إنّ ذلك المقدار الّذى نعتقد بأنّه خرج من فم محمّد بن عبدالله صلى الله عليه و آله لا يمكننا مقارنه مجموعه آثار شكسبير معه، مع أنّها لا يفصلنا عنها سوى أربعمائه عاماً وعن محمّد بن عبدالله صلى الله عليه و آله ألف وأربعمائه عاماً؛ أى أنّ هناك تواتراً حقيقيّاً محكماً فى القرآن، ولكنّ المسأله ليست كذلك فى الأحاديث؛ إذن يجدر بنا معرفه ثمره النّزاع فى مجال الأحاديث.

وينظر فى ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه إلى الأمور الخارجه عن النّص مرّه ومرّه إلى الأمور الدّاخله فيه. والأمور الخارجه عن النّص تتمثّل فى؛ عندما يدّعى زيد بأنّه سمع عباره من عمرو مثلاً، فهنا نأتى إلى عمْر زيد لنرى هل أنّه يسمح له «بإدراك» عمرو؛ أى هل بالإمكان أن يكونا متعاصرين كى يكون بإمكانه سماع ذلك الشّىء منه أم لا؟ فهذا المطلب يتعلّق بأمرِ خارجِ النّص، وهذا يعدّ من النّقاط المهمّه فى علمنا الرّجالى أيضاً؛ فيقولون مثلاً كان عمْر هذا الشّخص ثلاث سنين عندما توفى ذلك الشّخص، فكيف بإمكان طفل عمره ثلاثه سنوات أن يقول إنّى سمعت هذا منه.

لكنّ المسأله لا ترتبط أحياناً بالأمور الخارجه عن النّص، فننظر فى النّص ذاته ونرى أنّه من غير الممكن أن يكون صحيحاً؛ فالألفاظ الّتى وردت فيه مثلاً كانت قد دخلت اللّغه العربيّه بعد ۵۰۰ عاماً من التأريخ المدّعى وفقاً للتّحقيقات التّأريخيّه؛ فإذا نسبنا جمله إلى على بن أبى طالب عليه السلام مثلاً؛ فينبغى فى هذه الحاله أن تكون صادره فى النّصف الأوّل من القرن الهجرى الأوّل، لكن إذا استُخدمت كلمه فى هذه الجمله فظهر أنّها وفقاً للتّحقيقات الفيلولوجيّه (فقه اللّغه) أصبحت متداوله فى اللّغه العربيّه فى القرن الثّالث الهجرى، فيُعلم على الأقل أنّ هذه الجمله بعينها لم تصدر من على بن أبى طالب عليه السلام ويمكن أن تكون منقوله بالمضمون وبالمفاد فتنشأ هنا بعض المشاكل؛ فهل أنّ النّقل بالمضمون هو كنقل عين العباره مثلاً؟ فرأى النّاقل يكون مؤثّراً فى النّقل بالمضمون ولا يمكن أن نحرز مثل تلك الثّقه السّابقه بهذه الكتابه؛ فمثلاً إذا قلنا لطفل بعمْر سبعه أو ثمان أعوام إذهب وقل لأبيك إنّ «صدور الواحد من الكثير محال» فقال الولد العباره عينها، فلا يهمّ عندها مَن يكون هو النّاقل وهل أنّه يمتلك شعوراً فلسفيّاً أم لا؛ لأنّه قال العباره عينها؛ ولكنّه إذا نسى عين العباره، ونقل المعنى المستفاد من العباره، فهل يمكن الوثوق بالعباره الّتى نقلها؟ وبعباره أخرى، يقتصر عدم وجود التّفاعل والفعل ورد الفعل بين النّاقل وبين ما ينقل على النّقل باللّفظ فقط، أمّا فى

النّقل بالمعنى فيوجد تفاعل بين النّاقل وما ينقله ولذا لا يمكن إسناد هذا القول بكلّ حذافيره إلى المنقول عنه. لأنّ أفكار ومعلومات وآراء و نظرات النّاقل قد أثّرت فى ما ينقل.

ومن هنا، فإنّ ميثولوجيا العلوم التأريخيّه تضع بين أيدينا قالب ولفظ الإسلام، وتؤثّر تأثيراً كبيراً فى مجال الأحاديث، لكنّها لا تؤثّر فى مجال القرآن، لأنّ أقلّ ما يقال فى النّص القرآنى (ذاته الموجود عندنا الآن) أنّه ذاته الّذى خرج من فم الرّسول. أى أنّ القول بعدم وقوع التّحريف بالزّياده فيه أقلّ ما هو محرز فيه.

وربّما يقال بأنّ هذا الطّرح شاقّ جدّاً ومثالى ويحتاج إلى زمن طويل؛ والأمر كذلك بطبيعه الحال؛ ولكنّه أوّلاً، ليس محالاً وثانياً، يعدّ الخطوه الأولى فى هذا الطّريق ويجب السّعى لمعالجته قدر المستطاع، كى نتمكّن من التّقدّم خطوه أخرى. فبذل الجهد فى هذا المجال يمكنه خفض الإبهامات الموجوده بمقدار ٩٠ ٪ وتبقى مسائل خلافيّه بمقدار ١٠ ٪ لا يمكن اتّخاذ قرار حاسم بشأنها.

ومن المحتمل أن نعتمد على كثير من الرّوايات القطعيّه الصّدور بسبب عدم الاطّلاع على بعض الأمور، ولكن إذا أعملنا ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه فيها، فإنّها ستسقط عن القطعيّه؛ إذن، تجب المبادره أوّلاً إلى إعمال الميثولوجيا والأخذ بنظر الاعتبار كلّ ما حصل فيه القطع بعد إعمالها وعدم الإصرار كثيراً على ما بقى مظنوناً ومشكوكاً.

ولا يوجد بالطّبع أدنى شكّ فى أنّ ميثولوجيا العلوم التأريخيّه لا تعطينا معلومات بقطعيّه معلومات ميثولوجيا العلوم الفلسفيّه أبداً، ولكن يمكن فى النّهايه التوصّل إلى هذه المجموعه من خلال إعمال ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه، والّتى يتمّ على أساسها رفض أو قبول جميع العلوم التّأريخيّه فى الوقت الرّاهن. (١)

ب) «أن نعرف ما هو محتوى الإسلام»: لدينا مجموعه تضمّ ما نُقل عن المعصومين الأربعه عشر عليهم السلام فما معناها؟ نفترض أنّ عباره «حبّ الوطن من الإيمان» مثلاً قد صدرت حقّاً

١- (١) . للاطلاع أكثر على ميثولوجيا العلوم التّأريخيّه، ر.ك.: ج كيتس - كلارك، مقدّمه حول منهج البحث فى التّأريخ، بضميمه فهرست المراجع و المصادر، التّرجميه الفارسيّه لأوانس أوانسيان، طهران، أساطير، ١٩٨٣) عبد الحسين زرين كوب، التأريخ فى الميزان حول مطالعه التأريخ و كتابه التأريخ (طهران : أمير كبير، ١٩٨٣) و أى. أج كار، ما هو التّأريخ؟ التّرجمه الفارسيه لحسن كامشاد، (طهران : خوارزمى ١٩٧٧) و دبليو، أج. والش، مقدّمه حول فلسفه التأريخ، الترجمه الفارسيه لضياء الطّباطبائى، (طهران : أمير كبير، ١٩٨۴).

عن رسول الله صلی الله علیه و آله ؛ فالخطوه الثّانیه تتمثّل فی؛ فهم مضمون هذا الکلام؛ فکلمه (مِن) مثلاً فی تعبیر «من الإیمان» أیُّ (مِن) هی؟ وما المراد من (حُب)؟ وهل المراد من «وطن» هو الوطن المتعارف أم هو ما یقوله الشّیخ البهائی:

الوطن لا مصر لا العراق ولا الشّامات فالوطن مکان لا یحمل تلک الأسماء (۱)

یقول مولانا (۱): (۲) إنّ حبّ الوطن من الإیمان لیس هو بذلک المعنی الّذی یعشقه بلخیو بلخ، وإیرانیو إیران وروومیو روما. وطننا هو ذلک المکان الّذی قدِمنا منه، نحن جئنا من عند الله. والّذی لابدّ وأن یرجع کلّ شخص إلیه. فاختلاف مولانا مع القومیین فی هذا الحدیث، یتمثّل فی محتوی ومعنی حبّ الوطن من الإیمان.

ولأجل فهم محتوی الإسلام هناک علوم أخری، من جملتها: علم التّفسیر، علم شرح الحدیث والقسم الأوّل من أصول الفقه، الّتی تختصّ بالإسلام ولدینا علوم أخری أیضاً؛ کاللّغه، الصّرف والنّحو، والعلوم البلاغیّه (المعانی، البیان، البدیع). فنحن نستفید من هذه المجموعه من العلوم لفهم المراد والمحتوی والمعنی... وینبغی الالتفات إلی أنّ معرفه الصّرف والنّحو واللّغه والعلوم البلاغیّه لا یکفی لوحده، فعلی سبیل المثال:

تعبیر «ثُمَّ تَابَ اللهُ» (۳) لا یمکن فکّ عبارته بالرّجوع إلی کتاب اللّغه، فکتاب اللّغه یقول: تابَ، یتوبُ مثل آبَ، یؤوبُ والاثنان بمعنی رجعَ، یرجعُ. فکتاب اللّغه لا یقول لنا أکثر من هذا. فیتوب الله إلیهم هی کیرجع الله إلیهم؛ فکتاب اللّغه لا یستطیع أن یقول ما معنی رجوع الله إلی النّاس.

ونظیر ذلک، آیه وَ عَلَی اللّهِ فَلْیَتَوَکَّلِ الْمُتَوَکِّلُونَ . (۴) فالمعنی اللّغوی للتوکّل هو عباره عن حطّ الشّخص الحمل عن عاتقه ووضعه علی عاتق شخص آخر، وإیکال عمله إلی شخصه آخر مباشره، ولکنّ هذا، لم یحدّد معنی التّوکّل. فتوکّل النّاس علی الله لیس هو بمعنی أنّهم لا یقومون بأیّ عمل. أو کما جاء فی معنی الغیب فی اللّغه: «ما یغیب عن حواسّک»؛ فهذا المعنی، لا یوضّح معنی الإیمان بالغیب.

۱- (۱) . النّص الفارسی: این وطن مصر وعراق وشام نیست این وطن جایی است کآن نام نیست، مثنوی «الخبز والحلواء» فی ذیل عنوان «تأویل قول النّبیّ !: حبّ الوطن من الإیمان».

۲- (۲) . لقب الشاعر الفارسی الشهیر جلال الدّین الرومی، البلخی الأصل «المعرّب».

۳- (۳) . سوره المائده، الآیه (۷۱).

۴- (۴) . سوره إبراهیم، الآیه (۱۲).

أو آیه یـا أَیُّهَـا الَّذِینَ آمَنُوا آمِنُوا ۱ فمـا معنی الإیمـان؟ الإیمان یأتی بمعنیین فی اللّغه: أحـدهما الوثوق والاعتماد والآخر الرّضـا مترافقاً مع أمل؛ لکن المقصود من الإیمان فی الآیه الکریمه لا یحلّل بکتاب اللّغه.

وکذا معنی کلمه صـعید فی آیه فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً ۲ - مع أنّه من الممکن تحلیلها بکتاب اللّغه إلی حـدٍّ ما - تـذکر کتب اللّغه معنیین لهـذه الکلمه ولاـ یمکن معرفه أیّ معنی یراد من هـذین المعنیین بمجرد الاعتمـاد علی کتب اللّغه. فلـو اسـتطعنا فهم هـذه النّماذج من خلال کتب اللّغه والعلوم الأدبیّه لما احتجنا إلی علم التّفسیر.

فنحن الیوم بحـاجه إلی علوم أمثال علم اللّغه، علم المعنی أو علم الـدّلاله (Semantic) ومجموعه علوم یطلق علیها علوم النّقد الأـدبی إضـافه إلی العلوم الّتی سـبق ذکرهـا لفهم مثل هـذه النّماذج؛ فإذا أردنا معرفه معنی الإیمان فی القرآن مثلاً ما هو السّبیل إلی ذلک؟

فکتب اللّغه طریقهـا موصـد، فلمعرفه مقصود القرآن یُتوسّـل عـاده بعلم الـدّلاله والّـذی یفسّـرونه «بإیجـاد شـبکه معنائیّه». بمعنی اسـتخراج جمیع المقاطع الّتی ورد فیها هـذا اللّفظ من النّصوص المقصوده؛ ثمّ ومن خلال قراءه القضـیّه الأولی الّتی ورد فیها هذا اللّفـظ نحصـل علی تصوّر للمراد منه؛ وبضمّ القضـیّه الثّـانیه بعـد ذلک إلیه یحتمل أن نلغی جزءاً ممّا تصوّرناه ابتـداءً وعلی هـذه الشّـاکله یتمّ التّعامـل مع القضـیّه الثّـالثه، الرّابعه و...، فمع کلّ قضـیّه تنطوی علی سلسـله معلومات، سـتُلغی أو تُثبّت بعض الأجزاء حتّی یبقی أخیراً القسم الّذی ینسجم مع جمیع القضایا؛ فهذه المجموعه، تحمل المعنی المقصود للفظ، لإمکان إدراجه فی جمیع القضایـا؛ افترضوا مثلاًـ بأنّنـا لا نعلم أیّ شـیء عن الإیمان؛ و عنـدما نقرأ یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا آمِنُوا ۳ نفهم علی الأقـلّ أنّ للإیمان میزتین:

الأولی أنّه ذو مراتب لأنّه لو لم یکن کذلک وکان أمراً متواطئاً لما قال الله یا من له إیمان لیکن لک إیمان؛ إذن فالمقصود هو یا من تمتلک رتبه من الإیمان، لیکن لدیک رتبه الأخری.

الثّانيه أنّ الإيمان أمر اختيارى؛ لأنّه لو لم يكن اختياريّاً، لم يصبح متعلّقاً للأمر ولم يقولوا آمِن.

إذن، فقد توصّلنا إلى معلومات عن معنى الإيمان من خلال هذه الآيه؛ ثمّ نقوم بتحليل باقى الآيات الّتى ورد فيها لفظ إيمان على هـذا المنوال. وبالطّبع فإنّ القضايا لا تتساوى جميعها بلحاظ أنّها تحوى جزءاً معرفياً؛ فلو قيلت «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا» عشـر مرّات، فمن المحتمـل أنّ هـذه المرّات العشـر لا تعطينا أكثر من معلومه واحـده؛ أى أنّنا لا نحصل على معلومات جديـده كلّما ازدادت عـدد القضايا؛ ولكنّنا ومن خلال المجموعه الّتى أعددناها نتوصّل إلى معنى ينسجم وجميع هذه المجموعه؛ بعباره أخرى، فحسب قول فلاسـفه العلم، يجب ابتداءً إيجاد نموذج للإيمان فى الذّهن، ونختبر هذا النّموذج مع كلّ مجهول للقضيه. فأىّ نموذج استطاع أن يخرج بنجاح من اختبار أىّ مجهول قضيه ورد فيها لفظ الإيمان، يمكن القول عنه هذا هو معنى الإيمان؛ وهذا لا يختصّ بعبارات وألفـاظ القرآن. فلو عـدل أحـدهم بلفـظ عن معناه اللغوى، يوجـد طريقان لفهم المعنى الّـذى يقصـده: أحـداهما أن يصـرّح هو بالمعنى الآخر الّذى استخدمه فيه والأخرى بواسطه إيجاد شبكه معنائيه.

وهـذا النّوع من الفهم لاـ يمكن حصوله من خلال القواعـد المتّبعه فى هـذه العلوم فحسب؛ بعبارهٍ أخرى، إنّ علم التّفسـير، شـرح الحـديث، أصول الفقه، اللغه، الصّـرف، النحو والعلوم البلاـغيه تعـدّ شـرطاً لازمـاً لفهم المحتوى والمعنى، ولكنّهـا ليست الشّـرط الكافى. فيجب علينا معرفه علوماً أخرى مثل علم اللغه المنطقيه، علم اللغه الطّبيعيّه وعلم الدلاله.

٢. معرفه العلوم الإنسانيّه

إنّ العلوم الإنسـانيه وفقـاً لتعريفهـا، هى العلوم الّتى تختصّ بالإنسـان؛ ولهـذا فلم يحصـل فى هـذه العلوم تفكيكـاً منهجيـاً بالفعل؛ فيحتمل دخول جميع الأقسام الأربعه للعلوم الإنسانيّه فيها: العلوم الإنسانيّه الفلسفيّه، التّجريبيّه، العرفانيّه والتّأريخيّه.

فمـا قـاله العرفاء فى مجال نقاط قوّه وضـعف الإنسان، قابليه روح الإنسان، ارتباط روح الإنسان بالمبـدأ الأعلى، قابليه الرّوح على كشف ولقـاء المبـدأ الأـعلى يعـدّ نوعـاً من علم معرفه الإنسـان، ولكنّ العلم العرفـانى لمعرفه الإنسان. والقسم الأعظم من الكتب العرفانيه تختصّ بعلم معرفه الإنسان (الأنثربولوجيا) ويشمل ذلك جميع الثّقافات.

والعلم التّجربى لمعرفه الإنسان معلوم أيضاً، علم النّفس التّجربى، علم الاجتماع، الاقتصاد وأمثالها فهذه أيضاً علوم إنسانيّه تجربيّه.

ولدينا علوم إنسانيّه فلسفيّه أيضاً. فجميع المباحث الّتى تُطرح فى مجال الجبر والاختيار، وما يطرح فى باب وجود الرّوح وموطنها قبل ولوجها البدن، ووضع الرّوح بعد ولوجها البدن وبعد ذلك، فهى فى الواقع معرفه فلسفيّه للإنسان. والقسم الأعظم ممّا كان يُطلق عليه علم النّفس الفلسفى هو كذلك معرفه فلسفيّه للإنسان. ونقول القسم الأعظم، لأنّ بعض المسائل الّتى كان يتضمّنها علم النّفس الفلسفى القديم، أصبح من المعلوم اليوم أنّ موضعها الحقيقى هو العلوم التّجربيّه، ولكنّ أحد أقسامها ينبغى أن يبقى بحقّ فى الفلسفه وينبغى أن تجرى بحوث عقليه بخصوصه.

ولدينا العلوم الإنسانيه التّأريخيّه؛ فمثلاً علم معرفه الإنسان وعلم معرفه النّاس وعلم مطالعه الأقوام والّتى تنطوى على بُعد تأريخى.

فإذا أردنا إعاده تأهيل العلوم الإنسانيه على أساس دينى كالدّين الإسلامى، فينبغى أن يتمّ التّأهيل فى جميع الأقسام، ولكنّ الاهتمام الأكبر اليوم ينصبّ على العلوم الإنسانيّه التّجربيّه كعلم النّفس، علم الاجتماع، الاقتصاد وأمثالها. ويجب أيضاً معرفه العلوم الإنسانيّه، فنريد فى الحقيقه أن نقول «لقد عرفنا العلوم الإنسانيّه» ولدينا كلام آخر بخصوص جميع المواضيع الّتى تكلّمت عنها العلوم الإنسانيّه. وهذا الكلام الآخر هو ابتداءً وفى ذاته كلام مضمونىّ (Substetial) آخر، ولكن بحوث الميثولوجيا يجب أن تُطرح تبعاً له.

فما الّذى علينا أن نقوم به إذا ما أردنا معرفه العلوم الإنسانيّه؟ يلزم معرفه ثلاثهِ أقسامٍ فى العلوم الإنسانيّه على الأقل:

القسم الأوّل، التّطوّر التّأريخى للعلوم الإنسانيّه. فما دمنا لا نعرف التّطوّر التّأريخى لعلم ما فلن نفهم لماذا تمّ قبول هذه النّظريّه أو تلك من قبل بعض مفكّرى ذلك العلم. ففى علومنا مثلاً مادام الباحث لا يعرف السّير التّأريخى لمسأله الوجود والماهيّه، فسوف لا يفهم سرّ إصرار البعض على أصاله الوجود، أو إصرار البعض على أصاله الماهيّه.

فشدّه الإصرار على أنّ الوجود أصيل أم الماهيّه هو لأجل أنّه فيما لو لم تحلّ مسأله أخرى فى مكان آخر لم يكن ذلك إلّا لإنّ القاعده المتّبعه لا تبرّرها؛ إذن فالمرحله الأولى، تتمثّل فى التّطوّر التّأريخى للعلوم الإنسانيّه.

القسم الثّانی، الوضع الحالی للعلوم الإنسانیّه.

المرحله الثّالثه میثولوجیا العلوم الإنسانیّه فإذا لم یعرف الباحث میثولوجیا علم النّفس أو الاقتصاد، ولم یعرف الوضع الرّاهن لهذا العلم ولم یعرف من أیّ نصّ وأیّ بطون تأریخیّه جاءت هذه المشاکل، فکیف بإمکانه عرض کلام جدید؟

فما دام لم یعرف میثولوجیا العلم الّذی یقصده ولم یعرف الأسس الّتی یتمّ بها إثبات ونقض ذلک العلم، فلا یمکنه نقضه جمیعاً أو بعضاً منه ووضع شیء آخر محلّه. فلأجل القیام بهذا العمل یلزم أخذ تأریخ العلم ومیثولوجیا العلم بشکل جادّ، وعلی الباحثین معرفه آخر البحوث المنجزه فی کلّ باب. ولأنّه یجب أن یتمّ ذلک بشکل تخصّصی فلا ریب من لزوم تعلّم من یرید العمل فی فرع من فروع العلوم الإنسانیّه میثولوجیا ذلک الفرع أوّلاً. فکلّ علم من العلوم الإنسانیّه الفلسفیّه التّجربیّه، العرفانیّه أو التأریخیه له میثولوجیا خاصّه به. فلو أردنا الخوض فی العلوم الإنسانیّه التّجربیّه فقط فیجب معرفه میثولوجیا العلوم الإنسانیّه التّجربیّه. وفی علم النّفس، میثولوجیا علم النّفس، وهکذا فی علم الاجتماع وفی کلّ فرع یجب معرفه میثولوجیا ذلک الفرع. وبالطّبع فإنّ العلوم الإنسانیّه التّجربیّه کعلم الاجتماع و... إضافه إلی میثولوجیتها الخاصّه بها، فإنّ لدیها میثولوجیا تشترک فیها جمیعاً.

۳. النّقص الموجود فی العلوم الإنسانیّه الحالیّه

المقدّمه الأخری هی «وجود نقص فی العلوم الإنسانیّه الحالیّه» فإذا أراد أحد العدول عن العلوم الإنسانیّه إثر تعرّفه علی الإسلام والعلوم الإنسانیّه وأراد الإتیان ببدیل عنها، فمعنی ذلک وجود «عیوب وآفات فیها».

فما هی عیوب وآفات هذه العلوم الإنسانیّه المستحصله من غیر طریق القرآن والرّوایات؟ وما هی مشاکلها المتداوله سواء کانت عرفانیّه، أو فلسفیّه، أو تأریخیّه وذلک لوضع علوم إنسانیّه بدیله محلّها؟ یبدو للوهله الأولی أنّ بعض ما یعرض فی العلوم الإنسانیّه لا ینسجم مع ما قیل حول الإنسان فی القرآن والرّوایات. الجمیع یقولون ذلک ولم یسمع حتّی الآن جواب آخر فی هذا الخصوص. ولأجل أن یکون هذا الجواب متیناً، فهو بحاجه إلی مقدّمه أخری نتناولها فی المقدّمه اللّاحقه.

۴. علاقه الدّین بمقولتی العلم والقیم

وقبل بیان هذه المقدّمه، أری من اللّازم التّمهید لها بما یلی: ما الشّیء الّذی جاء الدّین عموماً والإسلام خصوصاً لیضعه بین یدی البشر؟ ویُطرح هذا السّؤال فی کتب فلسفه الدّین تحت عنوان آخر أحیاناً، فطریقه سؤالنا تتمّ بهذا الشّکل: ما الّذی یرید البائع بیعه إلی المشتری؟ أمّا فی کتب فلسفه الدّین فیتمّ طرح السّؤال علی العکس ممّا تقدّم: ما الّذی یرید أن یشتریه المشتری من البائع؟ فنقول بخصوص الدّین، ما وجه حاجه الإنسان إلی الدّین؟ أی إنّ الإنسان باعتباره مشتریاً ما المتاع الّذی جاء لیشتریه من حانوت الدّین؟ لکنّ هذا الاختلاف فی طرح السّؤال لا یؤثّر علی محتوی الجواب.

لقد أُجیب علی هذا السّؤال بأجوبه کثیره جدّاً أُوردت فی کتب فلسفه الدّین ولا أرید التّطرّق إلیها هنا. لکن، یمکن القول بشکل عامّ إنّ الأجوبه تنحصر لأوّل وهله بثلاثه:

۱. لقد جاء الدّین لیعطی علماً.

۲. لقد جاء الدّین لیعطی قِیماً.

۳. لقد جاء الدّین لیعطی علماً إضافه إلی القیم.

والمراد من العلم هنا لیس مجرّد العلم التّجربی، وإنّما المقصود المعرفه بالمعنی الأعمّ. فالقول الأوّل یقول إنّ هناک سلسله من العلوم الضّروریّه لا یمکن للإنسان کشفها من خلال الوسائل العادیّه فجاء الدّین لیضع هذا القسم من العلوم تحت تصرّف الإنسان؛ وعلی هذا فهذه العلوم لها میزتان: ضروریّه، ولا یمکن کسبها بالطّرق العادیه.

القول الثّانی یقول إنّ الدّین جاء لیعطی الإنسان قیماً (Value) فحسب. فلم یأت الدّین لیقول للإنسان إنّ الواقع (fact) هو بهذا الشّکل. فقد جاء الدّین لیقول للإنسان إفعل هذا ولا تفعل هذا، یجب أن تکون بهذا الشّکل وأن لا تکون بذلک. فلم یأت الدّین لیقول إنّ «أ» هو «ب» أو إنّ «أ» هو «أ»، «أ» لیس «ج» أو إنّ «بعض أ» هو «د» و «بعض أ» لیس «د» وأمثال ذلک. وإنّما جاء الدّین لیقول کن «أ»، ولا ینبغی أن تکون

«ب». ویقف العلم هنا فی مقابل القیم. (۱)

۱- (۱) . إنّ استعمال العلم فی مقابل القیم یرتکز علی مقدّمات فی فلسفه الأخلاق. فإذا قلنا بالنّزعه التّعریفیّه (definism) فی فلسفه الأخلاق وعلی الخصوص أحد أقسامها أی الطّبیعیّه (naturalis) فسوف یرتفع

وإذا أردنا استعمال تعبير القدماء مسامحه، فالقول الأوّل يقول بأنّ كلّ قضيّه جاءت فى الدّين هى إخباريّه؛ والقول الثّانى يقول بأنّ كلّ قضيّه وردت فى الدّين إنشائيّه، أعمّ من إنشاء الأمر أو النّهى.

والقول الآخر هو أنّ الدّين جاء للإخبار بالواقعيّات وكذا ليقول أفعلوا أشياء ولا تفعلوا أشياء. ويبدو أنّ عموم المتديّنين يقولون بهذا الرّأى.

ونلفت الانتباه إلى هذا المثال: افترضوا أنّنا نقول «يجب أن يكون x فى نقطه a » فهذا البيان يعدّ قيمه؛ وافترضوا وجود ثلاث طرق ألف و ب و ج وأنّ طريق ألف يتّصل بنقطه a ، لكن ب و ج لا يتّصلان بها؛ فإذا قلنا «إنّ طريق ألف يصل نقطه الشّروع بنقطه a »، أو «طريق ب و ج لا يصلان نقطه الشّروع بنقطه a »، فهذا مقوله علميّه. وبضمّ قيمه «يجب أن تكون x فى نقطه a » إلى علميه «طريق ألف يصل نقطه الشّروع بنقطه a ». نستنتج من هاتين القضيّتين هذا المنهج ل-« x » وهو أنّ: « x يجب أن يسلك طريق ألف» ومن خلال انضمام هذه القيمه إلى العلمين الآخرين، نستنتج منهجين آخرين. « x يجب أن تسلك طريق ب» و « x لا يجب أن تسلك طريق ج».

فهذه القضايا الثّلاث الأخيره تبيّن المنهج. فالمنهج بحدّ ذاته ليس قيمه، وإنّما منفّذاً للقيمه افترضوا أنّ من يقول بأنّ الدّين قد أعطانا قيمه؛ قال: يجب أن تكون الحكومه عادله، ولكن لم يحدّد الطّريق أو الأسلوب الّذى يمكن من خلاله تحقيق الحكومه العادله، وأوكل ذلك لاختيار الإنسان فهذا ليس كلاماً متناقضاً. ويمكن أن يقول آخر إنّ الدّين وضع القيم والأساليب بين يدىّ الإنسان؛ ولهذا، لا يمكن أبداً أن يكون لنا منهج، إلّا إذا كان لنا ابتداءً قيمه إضافه إلى قضايا علميّه. وبانضمام القيمه إلى القضايا العلميّه يتولّد المنهج.

وإذا اعتقدنا بأنّ الدّين جاء ليعطينا علماً فقط، فلا يبقى مجال لطرح بحث المنهج مطلقاً. لكن إذا قلنا بأنّ الدّين جاء ليعطينا قيمه، يطرح عندها بحث المنهج. فيمكن أن تطرح القيمه مع المنهج والقيمه بلا منهج. فالحالتان محتملتان. وإذا قيل إنّ الدّين جاء ليعطينا علماً إضافه إلى القيمه، فهنا أيضاً تُتصوّر حالتان القيمه مع المنهج و القيمه بلا منهج. وبصورهٍ عامه، فالمقصود من العلم كيفيّه عالم الواقع ،الّذى هو أعمّ من الواقعيّات الظّاهريّه والنّفسيه، عالم الواقع الطّبيعىّ وما وراء الطّبيعىّ، والواقعيّات الماضيه والفعليّه والمستقبليّه. ولكن عندما نقول إنّ المنهج هو ملتقى العلم والقيمه، فليس المقصود أىّ علم كان، بل العلم النّاظر إلى الواقعيّه الّتى ترتبط بتلك القيمه؛ فإذا قلنا «يجب أن تكون x فى a» مثلاً. ثمّ نقول «ج تحب د» لا يمكن استنتاج منهج من خلال إضافه هذا العلم إلى تلك القيمه. إذن، لا يمكن الحصول على منهج من أىّ علم وقيمه كانت.

ومن هنا، ففى القول الثّالث، الّذى يقول بالعلم إضافه إلى القيمه، يمكن أن يكون مع المنهج وأيضاً بلا منهج. (۱)

فعلى القول أنّه مع المنهج ينقسم بدوره إلى قولين آخرين:

أ) إنّ العلوم المبيَّنه فى الدّين هى علوم تصنع منهجاً من خلال انضمام القيم فحسب.

ب) إنّ العلوم المبيَّنه فى الدّين هى أعمّ من العلوم الّتى تصنع منهجاً بانضمام القيم ومن العلوم الّتى لا تنضم إلى أىّ قيمه ولا تصنع أىّ منهج.

ويبدو أنّ نظريّه المفكّرين الإسلاميّين تتمثّل فى الرّأى الأخير الّذى يقول بأنّ الدّين وضع بين أيدينا العلوم والقيم والمناهج وأنّ جميع هذه العلوم لا تنفع فى صناعه منهج.

ولم نعهد مثل هذا التّقسيم حتّى الآن، ولكن لو دقّقنا النّظر فى الآثار الموجوده لأمكننا الحصول دون عناء على مثل هذا التّقسيم الّذى يعود إلى الآراء المختلفه للمفكّرين الإسلاميّين وغير الإسلاميّين فى جوابهم على هذا السّؤال وهو ماذا يريد الإنسان من الدّين؟ أو ماذا يضع الدّين بين يدى الإنسان؟ وقد قيل فى المقدّمات السّابقه «وجود نقص فى العلوم الإنسانيّه» وإذا

سألنا ما هو هذا النّقص، يجيب الأغلب بإنّ هنالك كلاماً يقال فى العلوم الإنسانيّه لا

۱- (۱) . وبالطّبع فإنّ هناك من يعتقد بأنّ الدّين يبيّن القيمه والمنهج، لكنّ هناك علم يستتر فى ذلك المنهج، يبقى عليه مضمراً ولا يبيّنه. فيقول الدّين مثلاً «يجب على الإنسان السعى فى طريق القرب من الله» و «على الإنسان أن يكون صادقاً». فالعلم هنا هو أنّ «صدق الإنسان يوصله إلى قرب الله» ولكنّه لم يصرّح بذلك.

ينسجم والقرآن والرّوايات. وتتمثّل مقدّمات هذا الجواب بأنّ القرآن والرّوايات إمّا أن يكونا من سنخ القول الأوّل أو الثّالث؛ فلو كان القرآن والرّوايات مبيّنه للقيم فحسب فسوف لا يكون هناك أيّ عدم انسجام فيما بينها وبين العلوم الإنسانيّه؛ لأنّ العلوم الإنسانيّه تبيّن العلم فى جميع الفروع. إذن يلزم مقدّمه رابعه، وهذه المقدّمه هى أنّ الدّين ليس مجرّد بيان للقيمه، وإنّما يضع بين أيدينا العلم (القول الأوّل) أو العلم إضافه إلى القيمه (القول الثّالث).

ويمكن أن تُطرح هنا عدّه إشكالات إليكم تحليلها:

١. إن كان الدّين يتضمّن قيماً فحسب فمن الممكن أن يكون متعارضاً مع العلوم الإنسانيّه؛ لأنّ مقدّمه القيم هى وجود القدره فى المأمور أو المنهى عنه، فإذا أثبتت العلوم الإنسانيّه عدم وجود مثل هذه القدره، فستقع فى تعارض مع القيم الدّينيّه؛ وبعبارهٍ أخرى، إذا أوحى أحدهم هذه القيمه «يجب أن يكون ل- x فعل a» فسيبدو أنّ مقدّمه هذه القضيّه تكون كالآتى «يمكن أن يكون ل- x فعل a ويمكن أن لا يكون» وهذه القضيّه، هى علم، لأنّه لو لم تكن مثل هذه المقدّمه، لم يكن هناك أمر ونهى. وهذا ما يمكنه أن يضع العلوم الإنسانيّه فى تعارض مع هذا العلم المفترض ويوضّح بأنّ x لا تمتلك مثل هذه القدره والاختيار وفى النّتيجه، ستكون تلك القيمه معارضه للعلوم الإسلاميّه أيضاً.

وللإجابه عن ذلك ينبغى القول: إنّ القول بأنّ كلّ نهى وأمر يفترض قدره واختياراً هو أوّل الكلام. نعم، إنّ مقدّمات بعض الأوامر والنّواهى هى القدره والاختيار، أمّا أن تكون جميع الأوامر والنّواهى كذلك، فهذا محلّ بحث. وقد جاء هذا المطلب فى كتاب (العلم والقيم) للدكتور سروش ولكنّه لم يشر إلى من سبق إلى القول بذلك. (١) لقد كان بارتلى أوّل من ذكر هذا المطلب وذلك فى كتابه الدّين والأخلاق. (٢) فقد بحث فى هذا الكتاب أنواع علاقه الدّين والأخلاق وقسّمها إلى ستّهِ أقسام. وانجرّ بحثه فى الرّأى الثّانى إلى هذه النّقطه وهى أنّ الأوامر والنّواهى تتولّد فى مجال القدره والاختيار فحسب. ففى كلّ أمرٍ ونهى يفترض الآمر والناهى وجود قدره واختيار لدى المأمور والمنهى، وإلّا لَما تمكّن أساساً من الأمر والنّهى، وهو يقول فى ذات الوقت؛ بوجود شروط ثلاثه لهذا الحكم؛ أحدها أن تكون هذه القيمه متعلّقه بالإنسان؛ فالقدره والاختيار فى قيم معرفه الجمال

١- (١) . عبد الكريم سروش، العلم و القيمه، بحث فى علاقه العلم و الأخلاق (الناشر ياران، ١٩٨٢) ص ٢٩١ - ٢٩٢.

٢- (٢) . W.W.Bartly III , Morality and Religion in : New Studies in the Philosophy of Relihion.

والّتی لا ترتبط بالإنسان مثلاً ليست مفروضه. النّقطه الثّانيه أن تكون القيمه متعلّقه بالفرد وليس الجماعه؛ النّقطه الثّالثه أنّه حتّی فی حاله مراعاه القيد الأوّل والثّانی، فليس أنّ أیّ قيمه تفترض قدره واختياراً. ومع أنّ بعض القيم روعی فيها القيد الأوّل والثّانی، إلّا أنّه لم يلحظ فيها قدره واختياراً.

إذن فالجواب الأوّل الّذی يتمثّل بهذا الادّعاء وهو أنّ كلّ أمر وكلّ نهی يفترض قدره واختياراً. هو علی العموم محلّ تأمّل، لكنّه مقبول بنحو الموجبه الجزئيّه: فلحثّ الطّفل علی أن يكون ثريّاً مثلاً يقال له: «يجب أن تكون لك ثروه لا حدّ لها» فهل أنّ مقدّمه هذه العباره «امتلاك ثروه لا حدّ لها» مقدوره لهذا الطّفل؟ أم لا، ليست مقدوره، لكنّ الهدف هو عدم قناعه ذلك الطّفل بحصوله علی أیّ مقدار من الثّروه وأن يسعی للكسب الأكثر؛ أی أنّ العباره الأخری لعباره «يجب عليك كسب ثروه لا حدّ لها» هی «يجب عليك عدم القناعه بأیّ مقدار من الثروه». (۱)

الثّانی إنّ من يطرح مسأله تعارض العلم والدّين، ليس هذا هو محلّ بحثه؛ لأنّ التّعارض يمكن أن يحدث فی الشقّ الثّانی فقط وذلك فی مقدار قدرات الإنسان والحال أنّه لم يطرح أحد تعارض العلم والدّين فی موارد قدره الإنسان ويطرح هذا التّعارض فی مجالات أوسع جدّاً، وليس فی هذا المورد المحدود جدّاً.

۲. إنّ العلوم الإنسانيّه لا تشمل العلم فقط، وإنّما تشمل القضايا القِيميّه كذلك.

إنّ هذا المطلب صحيح، ولكن منطقيّاً لا يمكننا إيجاد قيمه من خلال وضع مليارات الواقعيّات إلی جوار بعضها البعض؛ فيقولون مثلاً «الضرب مضرّ» فمضرّ مفهوم قِيمی، لكن إذا قالوا «الضرب لا يقلّل الأخطاء» فهذه حقيقه. ثم يضيفون «ولا ينبغی إعمال ما لم يقلّل الأخطاء» ثمّ يستنتجون «يجب عدم استخدام الضّرب» فهل أنّ القضيّه الثّانيه واقع أم قيمه؟ فلا يمكن إيجاد قيمه من خلال الواقع أبداً. ولكن هناك قيماً كثيره دخلت فی العلوم الإسلاميّه دون علم وقصد.

فالإنسان يتصوّر بأنّه يتعلّم علم النّفس أو علم الاجتماع، ولكنّه فی كثير من الأحيان يُدخل قيماً لا يعلم من أين جاء بها. فإذا أراد الإنسان أن يأخذ الواقعيّات فقط بنظر الاعتبار،

۱- (۱) . ر.ك : الملاحظه (۱، ۲).

فسوف لا يمكنه مطلقاً الحكم ما الّذى عليه فعله وما الّذى ليس عليه فعله. يقولون «إنّ القصاص يقلّل من الجرائم؛ فكلّ ما يقلّل الجرائم يجب فعله. إذاً يجب إجراء القصاص» فمن أين جاء هذا؟ صحيح أنّنا يمكن أن نعتبر محاسننا ومساوئنا قيماً، ولكن هل أنّ ضمّ آلاف الحقائق إلى بعضها البعض ينتج أمراً جديداً؟ أنا أنفى ذلك؛ لأنّ النّتيجه يجب أن تكون تابعه لأخسّ المقدّمتين وفقاً للقواعد المنطقيّه؛ فإذا لم تكن لدينا «يجب» فى المقدّمه، فلا يمكن مجىء «يجب» فى النّتيجه.

ويعتقد البعض مثل ميردال بأنّه من غير الممكن استيلاد أيديولوجيّه من العلوم الإنسانيّه. فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا تسيطر القيم الماركسيّه والفرويدويّه وأمثالها دون غيرها على تلك العلوم؟ فلنقوم نحن أيضاً بإدخال القيم الإسلاميّه ونؤسّس علوماً إنسانيّه إسلاميّه. لكنّ هذا الأمر يشير إلى أنّه بإمكانكم عرض سلعكم فى هذه السّوق المضطربه، وهو بهذا لم يعرض جواباً منطقياً لبحثنا. فجدالنا كان حول أنّ هذا العمل خطأ من النّاحيه المنطقيّه. ويجيبوا بأنّ الآخرين قد ارتكبوا هذا الخطأ أيضاً، ونحن إنّما نرتكبه لننال فائدته.

فالنداء الّذى يوجّهه من يريد تأسيس علوم إسلاميّه إلى جميع علماء العلوم الإنسانيّه هو أنّه إذا كان تأسيس علم إنسانى دون أيديولوجيّه (قيمه) ممكناً، فلِمَ جميع علومكم الإنسانيّه الفعليّه ممزوجه بالقيم؟ فإذا كان الأمر كما تدّعون فحاولوا إيجاد علوم إنسانيّه بلا قيم و إذا لم يمكن وجود علوم إنسانيّه دون أيديولوجيّه، فلِمَ لا تجيزون العلم الإسلامى؟ فأنتم لديكم علم إنسانى شيوعى ووجودى، فرويدوى وداروينى وليبرالى. ونحن أيضاً نريد أن يكون لدينا علم إنسانى إسلامى. لكنّ الاثنين معاً مدانان من النّاحيه المنطقيّه. لأنّهما فعلا أمراً هو غير جائز منطقياً. (۱) ونحن لا نقوم بإعطاء قيمه حكميّه وإنّما منطقنا هو الّذى لا يهتمّ بإعطاء قيمه حكميّه. وبعبارهٍ أخرى، إنّ النّظر إلى عالم الوجود (الواقع) أعمّ من أن يتمّ عن طريق الحسّ والتّجربه، العقل والاستدلال، الكشف والشهود والعلم الحضورى أو النقل، هو مجرّد نظر إلى عالم «الواقع». فكيف يمكن أن نرى «قيمه» من خلال النّظر إلى «الواقع»؟

إذن فقد قيل فى الجواب على سؤال «ماهو النّقص الموجود فى العلوم الإنسانيه و الّذى يجب تلافيه؟»: بوجود تعارض على القول بالنّقص. وفى هذه الحاله يجب أن نثبت بأنّ الدّين

۱- (۱) . ر.ك : الملاحظه (۴).

قد أعطانا «علماً» أو «علماً» إضافه إلى «قيمه»، أو «قيمه» بالقيد الّذى ذكرناه؛ ولكنّ هذا لا يكفى فاللّازم هو الشّرط فقط.

الشّرط الآخر هو أنّ الدّين يعطينا علماً يتعارض مع العلم المطروح من قِبل العلوم الإنسانيّه. فمجرّد كون الدّين قد أعطانا معلومات حول الإنسان ليس هو بمعنى أنّه يتعارض مع العلوم الإنسانيّه، بل يجب إثبات وجود مثل هذا التّعارض. وبالطّبع فإنّه يمكن ملاحظه التّعارض فى بعض العلوم التّجريبيّه الطّبيعيّه بشكل أسهل من العلوم الإنسانيّه. فعندما تقول العلوم الطّبيعيّه بوجود سماء واحده فقط والدّين يقول بوجود سبع سماوات، فإنّ التّعارض يفهم بشكل أفضل؛ أو عندما نفترض أنّ الدّين يقول إنّ الأرض ساكنه والعلم يقول إنّها متحرّكه؛ أو أنّ العلم يقول إنّ بعض النباتات ذكريّه وليس فيها أنثويّه لكنّ الدّين يقول إنّ كلّ موجود يشتمل على ذكر وأنثى.

ولكن فى أىّ العلوم الإنسانيّه يوجد تعارض مع الدّين؟ إنّ تعارض العلوم الإنسانيّه مع الدّين هو بمعنى أنّ هناك نظريّه مطروحه قد قبلها أصحاب ذلك العلم قاطبه، لكنّ هذه النّظريّه لا تنسجم مع نصّ روايه أو آيه. وبالطّبع أنّه من المحتمل وجود تعارض فى بعض النّظريّات، ولكن ما دامت هناك مذاهب متعدّده ولم يقبل جميع العلماء النّظريّات المعارضه للدين، فلا يمكن القول بوجود تعارض بين العلوم الإنسانيّه والدّين. ويبدو أنّه من غير الممكن إثبات هذه التّعارضات فى العلوم الإنسانيّه بتلك السهوله. أو على الأقل أنّ مثل هذه الموارد ليست بذلك القدر من الكثره كى يمكن التّحدّث عن إعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه. فمجرّد إيراد ملاحظه على علم ما، لا يعدّ ذلك إعاده تأهيلٍ لذلك العلم. فيجب أن تكون موارد التّعارض من الكثره نستطيع معها أن نقول نريد إعاده تأهيل ذلك العلم. (۱)

وعلاوه على ذلك، فمن غير المعلوم أنّنا فى مقام التّعارض سنحكم لصالح ظاهر القضايا الدّينيّه بشكل جازم. وقد قرأنا فى الأصول أو الكلام بأنّه إذا كانت ظواهر الآيات والرّوايات غير منسجمه مع المستقلّات العقليّه، ينبغى عندها رفع اليد عن ظاهرها والانتقال إلى التّأويل كى ينسجم المؤوّل مع المستقلّات العقليّه. وهذا يعنى من ناحيه العلم المعرفى وجود مثل هذا الاستحكام فى المعلومات البشريّه أحياناً بحيث نضطرّ معها لتغيير كلام الله فيما لو لم يكن هناك انسجام بينهما، لكنّه يطال الظّاهر لا النّص. وفى رأيى أنّ هذا لا يختصّ بمجال

۱- (۱) . ر.ك : الملاحظه (۳).

الأحكام الفلسفيّه بل يصدق كذلك على مجال الأحكام التّجربيّه. فإذا قال القرآن والرّوايات إنّ أىّ موجود حىّ يشتمل على ذكور وإناث وقال العلم بوجود موجودات ليس فيها ذلك، فلا مفرّ سوى صرف النّظر عن ظاهر الآيه. ففى وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَىْ ءٍ حَىٍّ ١ إذا قال عالِم الأحياء اليوم بأنّ لدنيا خمسه موجودات حيّه لا يحتوى تركيبها على HO ، فينبغى الإعراض عندها عن ظاهر الآيه ونقول أنّ المراد من «حىّ» الحياه الطّيّبه والمراد من «ماء» ماء المعنويّه؛ كما قال به بعض المفسّرين المعاصرين. فعندما تكون لمعلومات الإنسان هذه القدره أحياناً، فإنّه فى حاله تعارض القضايا الدّينيّه المقصوده الّتى اتّخذت أساساً لإعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه، أو القضايا المرتكزه على تلك القضايا الأوّليّه مع قضيّه لعلم النّفس، والّتى توجد شواهد تجربيّه مؤيّده لها، يمكنه صرف النّظر عن ظواهر تلك القضايا أو بعضها أو بعض لوازمها وفى النّتيجه زوال ذلك الاستحكام عن تلك القضايا. (١) ولعلّه يقال إنّ قضايا العلوم الإنسانيّه والّتى هى أحكام تجربيّه لا تتميّز بذلك الاستحكام. فقد تعارف بيننا أنّ «التّجربه رديئه، ولكن العقل لا يعتريه الخلل». أمّا أنّ «التّجربه رديئه» فهذا ما تعلّمناه من الغربيّين، وإلّا فإنّ أرسطو كان يقول: إنّ عناصر البرهان على ستّه أقسام أحدها المجرّبات. وقال ذلك أيضاً بعض آخر من الفلاسفه. ثمّ قال بوبر إنّ التّجربه ليست قطعيّه؛ لأنّها ترتكز على الاستقراء والاستقراء لا يمكن الدّفاع عنه منطقيّاً. وبهذا سقطت التّجربه فجأه من عرشها الّذى كانت تعتليه والكلّ يقول اليوم: الأحكام التّجربيّه لا قيمه لها، العقل له قيمه، فما هو العقل؟ وما هى الخصائص الّتى تجعله مصوناً من الخطأ. فالعقل هو أيضاً من القوى المدركه الّتى هى محدوده كالتّجربه. ما الدّليل العقلى أو النّقلى الّذى أُقيم على أنّ العقل لا محدوديّه له وما يقوله حجّه تامّه. أمّا بوبر فإنّه يقول لا يمكن استنتاج قضيّه كلّيه واحده من مليارات القضايا الشّخصيّه، لكنّه أيضاً لا يقول بعكس ذلك. ويقول إنّ قضيّه شخصيّه تكفى لأن تنتزع قضيّه كلّيه منها. فإذا قال أحد الأديان بأنّ كلّ موجود حىّ يشتمل على ذكور وإناث، فهذه قضيّه كلّيه تُنقض بوجود موجود حىّ لا يشتمل على ذكر وأنثى. وفى منطقنا الموجود أنّ موجبه كلّيه تنقض سالبه جزئيّه.

١- (٢) . ر. ك : ملاحظه رقم (٥).

۵. منهج لإقناع الآخرين

المقدّمه الأخيره تتمثّل فی «وجود منهج لإقناع الآخرين بنظرياتنا الدّينيّه» كنّا نقول حتّی الآن بأنّ المطالب الّتی قالوها غير صحيحه ونحن لدينا مطالب تتطابق مع الواقع. لنفترض أنّ هذا الادّعاء صحيح. وجاء أحد ليقول، إنّ العلم بمطلب ما، هو غير تعليم ذلك المطلب وإقناع الآخرين به. فما هو منهجكم فی هذا؟ فعلی سبيل المثال، توجد ثلاث طرق لليقين بالقضيّه P: ۱) الإيمان بقائل تلك القضيّه، كوثوق النّاس بالأطباء؛ ۲) التّجربه والحسّ بمفاد P ؛ ۳) الاستدلال علی مفاد P.

فهذا الحصر، ليس حصراً عقليّاً، بل استقرائيّاً؛ لكنّنا لم نعثر حتّی الآن علی طريق رابع. فإذا قال علم النّفس إنّكم استخرجتم مطالبكم من القرآن والرّوايات، فكيف لی أن أقبل كلامكم؟ فليس لدیّ إيمان بكم؛ أو يجب عليكم المجیء بشاهد تجربی، أو تستدلّون علی ذلك. إذن فعندما نريد من الآخرين القبول بالمطلب الّذی استخرجناه من الآيات والروايات يجب علينا صرف النّظر عن نسبته إلی الآيات والرّوايات فی مقام التّعليم – لا فی مقام العلم –؛ وبمجرّد صرفنا النّظر عن التّعبّد بقول الشّخص المعصوم أو الله – بسبب عدم اعتقاد المخاطب به – ودخولنا فی أحد الأسلوبين الآخرين، يجب عندها اتباع ميثولوجيّتهم، وإلّا لم يقبلوا منّا شيئاً. فبمجرّد انفصال العلم عن التّعليم والاعتقاد عن الإقناع، يجب أن نصبح كالآخرين. كأیّ عالم اجتماع أو عالم نفس آخر. فإذا قبلنا أن نصبح مثل عالم اجتماع عادی؛ وتكلّمنا بكلام ليس له مؤيّد حسّی وتجربی وليس لدينا استدلال يثبته، فيجب علينا السّكوت فی مقام الإثبات ولو كان كلامنا مطابقاً للواقع فی مقام الثّبوت. وهذا يعنی أنّنا عندما نتّبع الميثولوجيا المتّبعه فی تلك العلوم، لا يمكننا عندها أن ندّعی إعاده تأهيلها، بل نتكلّم كلاماً جديداً علی شاكله تلك الميثولوجيا، العمل الّذی يقوم به جميع علماء النّفس. فجميع علماء النّفس يقولون كلاماً جديداً يرتكز علی الميثولوجيا المشتركه لعلم النّفس.

ومن المحتمل أن يقال بأنّ المؤمنين بهذه الآيات والرّوايات غير قليلين ونحن نستطيع إعاده تأهيل هذه العلوم لهم وهذه فائده ليست بالقليله؛ ولكنّ هذه الفائده تقتصر علی من يوافق أولئك فی استفاده هذا المطلب من الآيات والرّوايات. ولكن يحتمل وجود من لديه تفسير آخر للآيه والرّوايه، أو أولئك الّذين يسقطون ظاهرها عند تعارضه مع مفاد الاستدلال أو التّجربه. (۱)

۱- (۱) . ر. ك : ملاحظه رقم (۶).

الملاحظات

تتمثّل مهمّه السّيد ملكيان فی هذا المقال، بإعاده قراءه مقدّمات من يدّعون إعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه، وذلک بناءً علی التّعاليم الإسلاميّه. وقد أشار إلی خمس مقدّمات رئيسه. وما هو مؤكّد هنا، أنّه لو تبيّن عدم صحّه جميع أو بعض هذه المقدّمات، فستنتفی إمكانيّه العلم الدّينی أيضاً وكان الكاتب يحاول التّلميح إلی ضعف وعجز بعض هذه المقدّمات. ومع أنّه قد صرّح فی كتابات أخری أمثال «تأمّلات فی إمكان وضروره أسلمه الجامعات» (۱) بإشكاليه إمكان وضروره العلم الدّينی، لكنّه لم يصرّح بمثل ذلک فی هذه المقاله. وعلی هذا، فقليل من الالتفات إلی مجموع كتاباته وأقواله، يضعه فی صفّ المخالفين لإمكان العلم الدّينی.

إنّ ما جاء فی هذه الملاحظات، يقتصر علی مطالب هذه المقاله للسيّد ملكيان. وفيما يأتی خلاصّه للمقدّمات المطروحه فيها:

أ) إنّ الإسلام نعرفه فی مجالين البنيه والمضمون، أو يجب علينا معرفته لإنتاج العلم الإنسانی - الإسلامی وإنّ إمكانيّه هذه المعرفه مهيّئه بطبيعه الحال.

ب) من اللّازم معرفه العلوم الإنسانيّه المختلفه، أمثال العلوم الإنسانيّه الفلسفيّه، العرفانيّه، التأريخيّه والتّجربيّه، وللوصول إلی ذلک ينبغی أن يتمّ البحث فی ثلاثه محاور والتّعرّف عليها: المحور الأوّل، التّطوّر التّأريخی للعلوم الإنسانيّه، المحور الثّانی، الوضع الرّاهن للعلوم الإنسانيّه والمحور الثّالث، ميثولوجيا العلوم الإنسانيّه.

ج) توجد فی العلوم الإنسانيّه الحاضره نواقص لا يمكن ترميمها وهی بحاجه إلی بدائل. وتعود هذه النّواقص إلی عدم الانسجام فيما بين الكثير ممّا يقال فی العلوم الإنسانيّه والتّعاليم الدّينيّه.

د) إنّ القضايا الدّينيّه وتعاليم الوحی، إمّا أن تعطينا علماً فقط أو تعطينا قيمه كذلک إضافه إلی العلم؛ ومن هنا، ففی الحالّتين، توجد إمكانيّه بروز تعارض حقيقی فيما بين القضايا الدّينيّه والقضايا العلميّه.

ه-) والمقدّمه النّاتجه من المقدّمتين السّابقتين هو أنّ القضايا الدّينيّه تكون مقدّمه علی الدّوام فی حاله بروز ذلک التّعارض، وتكون نتيجهً لذلک بديلاً مناسباً للعلوم الإنسانيّه.

و) ونحن نمتلک منهجاً شاملاً لأجل إقناع الآخرين بالعلوم الإنسانيّه الإسلاميّه.

۱- (۱) . مجله نقد ونظر، العدد ۱۹ - ۲۰.

إنّ المقدّمتين الأولى والثّانيه من نظريّه السّيد ملكيان على أتمّ الصحّه وعاريه من الإشكال، ومن هنا فهو يورد نقود رئيسه على الفهم الشّائع للمقدّمه الثّالثه وما بعدها.

وسنتطرّق فى هذا المجال المحدود، إلى بيان بعض الملاحظات بخصوص الآراء المطروحه فى هذه المقاله:

١. المقدّمه الثّالثه، «وجود نقص فى العلوم الإنسانيّه». لقد نسب فى هذا القسم إلى الباحثين والمفكّرين الدّينيّين ملاحظتهم هذه النّقيصه فى تعارض وعدم انسجام بعض معطيات العلوم الإنسانيّه مع تعاليم الوحى. ومن هنا، فهو ولأجل إيضاح عدم صحّه هذا الفهم، يرى من اللازم الإشاره إلى مقدّمه أخرى وهى علاقه الدّين بمقولتى العلم والقيمه. ولكن قبل التّطرّق إلى تحليل وتقييم رأى الكاتب حول المقدّمه الرّابعه، نشير إلى نقطه بخصوص نوع النّقائص الموجوده فى العلوم الإنسانيّه وهى أنّ النّقيصه الموجوده فى العلوم الإنسانيّه لا تنحصر فى النّقيصه المذكوره، مع أنّه قد أشير إليها فى أغلب الآراء المشهوره والمسموعه. ولكن قد أشار البعض على الأقلّ إلى نقيصه عدم كفاءه العلوم الإنسانيّه الموجوده فى الوصول إلى أهدافها المقصوده إلى جانب نقيصه تعارض العلوم الإنسانيّه مع الاعتقادات الدّينيّه.

ومن المؤكّد أنّ جرّ البحث إلى مقوله كفاءه العلوم الإنسانيّه، يؤدّى إلى الخروج عن موضوع هذا البحث، إضافه إلى مواجهتنا مشاكل أخرى، كإيضاح مفهوم المقوله المذكوره. ولم نعرج على ذكر هذه المسأله إلّا لأجل توضيح أنّ إشكاليّه العلوم الإنسانيّه الحاضره من وجهه نظر الباحثين الدّينيّين لا تقتصر على عدم انسجام العلم والدّين.

ويمكن فى الحقيقه اكتشاف نقائص مختلفه ومن ضمنها عدم الكفاءه فى العلوم الإنسانيّه الفعليّه من خلال السعى الدائب لعلماء العلوم الإنسانيّه فى طريق تأسيس وعرض نظريّات جديده ويمكن عدّ مسأله تدوين العلوم الإنسانيّه الدّينيّه سعياً فى هذا الاتّجاه.

٢. يرى الأستاذ ملكيان ولأجل القبول بالتّعارض وعدم الانسجام فيما بين الاكتشافات العلميّه والمعطيّات الدّينيّه (أى دعوى المقدّمه السّابقه)؛ وجوب وجود سنخيّه فيما بين هذين النّوعين من التّعاليم، من حيث كونهما علماً أو كونهما قيمه أو باللّحاظ المنهجى.

وهو بافتراضه أنّ العلم، يعطى علماً فحسب وأنّ القِيميّه خارجه عن نطاق العلم يطرح ثلاثه آراء فى مجال التّعاليم الدّينيّه: الأوّل، أنّ الدّين يعطى علماً فقط؛ الثّانى، أنّ الدّين يعطى قيمه فقط؛ والثّالث، أنّ الدّين يعطى علماً و كذا قيمه.

ویستنتج استمراراً لذلک فروعاً أکثر من خلال ضمّ بحث المنهج إلی هذه الأقسام، ثمّ یتعرّض إلی کیفیّه تعارض العلم والدّین فی هذه الحالات:

أ) إذا کان الدّین یعطی علماً فقط، فسیبرز إمکان تعارض المعطیات الدّینیّه مع المعطیات العلمیّه وسیکون العلم الدّینی ممکناً بطبیعه الحال.

ب) إذا کان الدّین یعطی علماً وقیمه أیضاً فسیؤدّی انضمام الاثنین معاً إلی إفراز منهج أحیاناً وعدم إفرازهما ذلک أحیاناً أخری، وسیبرز فی هذه الحاله التّعارض بین العلم والدّین وکذا إمکانیّه تبلور العلم الدّینی وباعتقاد الکاتب أنّ هذا الفرع مَعقَد آراء کثیر من المفکّرین الإسلامیّین.

ج) الحاله الأخری تتمثّل فی أنّ الدّین یعطی قیمه فحسب. وهو فی هذه الحاله یعتقد بعدم بروز أیّ عدم انسجام فیما بین العلم والدّین؛ لأنّ العلوم الإنسانیّه تقتصر علی بیان الفکر فی جمیع الفروع؛ وحتّی فیما لو تعرّضت العلوم الإنسانیّه خطأ أو غفله إلی بیان القیمه أیضاً إلی جانب الفکر، فإنّ هذا لا یولّد قیمه علی الإطلاق من خلال إضافه الحقائق بعضها إلی البعض الآخر، لأنّ النّتیجه تتبع أخسّ المقدّمتین.

وما أُشیر إلیه فی هذا المقال من الشّبهه المعروفه لهیوم والّتی ترتبط نوعاً ما بمغالطّه النزعه الطّبیعیّه لجی. أی. مور، الّتی بناءً علیها یعدّ أیّ نوع استنتاج ل-«یجب من موجود» و «موجود من یجب» مغالطّه وغیر ممکن، لأنّ مثل هذا الاستنتاج غیر مجاز منطقیّاً وهو خارج عن حدود القوانین المنطقیّه.

ومع إنّ الشّبهه الآنفه، صحیحه بلحاظ قواعد المنطق الصّوری، لکنّ السّؤال هو ما السّبب فی أنّ القضایا القِیمیّه أو القضایا المتضمّنه «الأوامر والنّواهی» هی مجرّد أمور اعتباریّه وقِیمیّه ولا تخبر بأیّ حقیقه وواقعیّه خارجیّه؟

فی مجال التّبریر المعرفی للقضایا المتضمّنه للإلزام والأوامر والنّواهی تُطرح آراء متعدّده، وعلی الخصوص فی فلسفه الأخلاق وعلم الأصول، فبناءً علی نظریّه النّزعه التّعریفیّه (Definism) الّتی هی أعمّ من النّزعه الطّبیعیّه (Naturalism) وما بعد الطّبیعیّه (Metaphysicalism) ، فإنّ القضایا المذکوره تکون کاشفه عن الحقائق الخارجیّه علی الدّوام وتعرّف علی أساس الأمور الحقیقیّه والخارجیّه. ومن هنا، فإنّ مثل هذا النّوع من القضایا لیست مجرّد أوامر اعتباریّه وقِیمیه غیر حاکیه عن الحقائق والموجودات.

وبعباره أخرى، مع أنّ هذه القضايا فی صورتها وظاهرها تحوی «يجب» فقط، لكنّها فی سيرتها وباطنها تحكی عن «موجود» وتستبطن حقائق فی ذاتها وبتعبير الأصوليّين، إنّ أوامر ونواهی الشّارع، تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيّه؛ وعلی هذا، يمكن إرجاعها عليها. ومن هذه النّاحيه، يكون الاستنتاج المنطقی ل-«موجود» من القضايا القِيميّه المتضمّنه «يجب» ممكناً، لأنّ العمليّه المذكوره هی فی الحقيقه استنتاج «موجود من موجود» وليس «يجب من موجود» أو «موجود من يجب».

وبناءً علی هذه النّقطه، (۱) يمكن القول بأنّ التّعارض فيما بين العلم والدّين يكون ممكناً فی هذا الفرض أيضاً، ومن هنا، توجد إيضاً إمكانيّه لتحقّق العلم الدّينی.

د) أنّه حتّی مع القبول بإشكال هيوم الّذی يقول بعدم إمكانيّه استنتاج «يجب من موجود»، يبدو أنّ الفهم الصّحيح لكلام هيوم ليس بهذا الشّكل الّذی يحتمله الأغلبيّه؛ بل إنّ الالتفات إلی هذه النّقطه هو من الأهمّيه بمكان حيث إنّ جهاز العلم المعرفی لهيوم لا يعترف سوی بأصاله الحسّ والتّجربه، أمّا الانطباعات الحسّيه فهی ليست سوی صوراً ذهنيّه ناظره إلی الواقع فی ذهن الإنسان؛ ولهذا، فاستنتاج «يجب من موجود» فی الجهاز الهيومی هو فی الحقيقه استنتاج: «يجب من التّجربه الحسيه» والّتی استدلّ كانت فی نقد العقل العملی بالتّفصيل علی كون مثل هكذا «يجب» غير طبيعيّه. ويثبت بأنّ القيم والأوامر يجب أن تكون ما قبل التّجربيّه لكی تكون طبيعيّه. ويثبت فی نقد العقل العملی بالتّفصيل بأنّ القضايا القِيميّه والأخلاقيّه، خالصه من أیّ نوع من شوائب النّزعه التّجربيّه ولا يمكن الاطمئنان بصحّه قضيّه أخلاقيّه إلّا أن تكون غير تجربيّه بشكل قاطع؛ لكن إذا شوهدت شائبه نزعه تجربيّه فی قضيّه ما فينبغی الاطمئنان بدخول جوانب غير أخلاقيّه فيها، فهی إذن معيبه وغير طبيعيّه. هذا فی حال أنّ كانت يعتقد بوضوح بأنّ تأثير القوانين القِيميّه والأخلاقيّه علی الإراده يجعلها متبلوره فی قبال معانی الحسن والقبح وأن أسس بلوره الإراده هی أمور حقيقيّه ومرتكزه ومستنتجه من أصول وإدراكات العقل النّظریّ.

۱- (۱) . إنّ نظريّه النّزعه التّعريفيّه الأخلاقيّه لها أنصار كثيرون فی الغرب، وأنّ أكثر الأصوليين والمفكّرين الإسلاميّين يعتقدون أيضاً بهذه النّظريّه، بخصوص القضايا القِيميّه والموجِبه.

وتوضيح ذلک، أنّ العمليّه القائمه فی العقل العملی هی علی العکس من السّیر الإدراکی للعقل النّظریّ فی العلم المعرفی لکانت. فالعقل النّظریّ یبتدئ من الحسّاسیه (sensibility) ومن خلال مساعده الحواسّ الّتی تسکب مضامینها فی قالب الحسّاسیه یصل أخیراً إلی مبادئ العلم التّجربی من خلال المقولات السّابقه للفهم. لکنّ العقل العملی لا یقتصر علی عدم حاجته إلی شهود أو حدس (intuition) وجهاز حسّاسیه لقضایاه وأوامره، بل إنّ القانون الأخلاقی هو الّذی یؤثّر سلباً وإیجاباً علی جهاز الحسّاسیه. وبالطّبع فإنّ طریقه استنتاج «ما یجب» بالعقل العملی من إدراکات العقل النّظریّ، الّذی هو ناظر إلی «الموجودات» قد جاء بالتّفصیل فی نقد العقل العملی. ومن خلال تحلیل کانت هذا، والّذی یتطلّب فرصه أخری لتفصیله، یعلم بأن کلام هیوم، بخصوص جهاز علمه المعرفی، کلام صحیح فلا یمکن استنتاج «یجب من التّجربه» ولا یکون استنتاج «یجب من موجود» ممکناً فحسب، بل هو ضروریّ ومتحقّق باستمرار.

ه-) وقد أُجیب فی هذا المقال وفی هذه المقدّمه، عن مسأله طُرحت علی شکل إشکال. وتوضیحها أنّه من الممکن أن یدّعی أحد بأنّ الدّین وإن کان یتضمّن قیماً فحسب إلّا أنّ هناک إمکانیه لأن یکون متعارضاً مع العلوم الإنسانیّه؛ لأنّ مقدّمه القیم، هی وجود القدره فی المأمور أو المنهی عنه، وإذا أثبتت العلوم الإنسانیّه عدم وجود مثل هذه القدره، فستتعارض مع القیم الدّینیّه.

ویکتب الکاتب فی جوابه علی ذلک: إنّ افتراض وجود قدره واختیار فی کلّ أمر ونهی هو أوّل الکلام وهو الإشکال. ویصرّح حینئذ نقلاً عن بارتلی فی کتاب الدّین والأخلاق إنّ القدره والاختیار لیست مفترضه فی جمیع القیم، وإنّما توجد بعض القیم تکون القدره والاختیار غیر مفترضه فیها. وکنموذج علی ذلک یأتی بمثل تحریض الولد لیکون ثریّاً فیقال له: «یجب أن تکون لک ثروه لا حدّ لها». ویوضّح بأنّ هذا الأمر أی «امتلاک ثروه لا حدّ لها» هو غیر مقدور للولد بأیّ وجه من الوجوه. لکنّ «الأمر» صحیح، لأنّ الهدف هو أن لا یقنع الولد بأیّ مقدار حصل علیه من الثّروه.

ومن الواضح أنّ هذا الفرض یصدُق فی مجال یعطی فیه الدّین «قیماً» فقط وتکون تلک «القیم» فیه غیر قابله للتحوّل إلی «موجودات» وحقائق.

على أیّ حال، یبدو أنّ رأی بارتلی غیر صحیح؛ لأنّ الأصولیین قد أثبتوا، بأنّ جمیع أوامر ونواهی الإنسان الحکیم؛ الموجود الحکیم عموماً، والشّارع خصوصاً، مشروطه وتفترض القدره والاختیار. فالأمر والنهی دون افتراض وجود قدره للمأمور لا یمکن إدراکها وقبولها بأیّ وجه کان ومن الطّبیعیّ أنّ النّهی والأمر الّذی لا یمکن للمأمور والمکلّف به إدراکه وفهمه سیکون لغواً وبلا فائده وأنّ الفعل اللغوی والعبثی لا یصدر من الموجود الحکیم وبالخصوص الشارع، الحکیم المطلق.

ولکن من الواضح أنّ المراد فی المثال المطروح لیس هو المعنی الظّاهری للأمر أی «الحصول علی ثروه غیر محدوده»، وإنّما مراد «الأمر» هو الحصول علی ثروه کبیره، وعدم القناعه بها. وفی هذه الصوره یکون متعلّق الأمر، مقدوراً بلا ریب و «القدره» هی شرط هذا «الأمر». ومما یؤیّد کلامنا هذا من أنّ الأمر المذکور قد استُعمل فی معناه المجازی فی واقع الحال، هو فیما لو أصدر أحد أمر کهذا إلی ولده المریض والعاجز مع أنّه لا یمتلک قدره کسب ثروه کثیره علی الإطلاق فإنّ هکذا «أمر» یعدّ لغواً عقلاً.

۳. ویری السّید ملکیان بأنّ الشّرط الآخر لبروز التّعارض یتمثّل بهذا المطلب، وهو أنّنا إذا قبلنا بأنّ الدّین یعطی علماً، فیجب عندها أن نعتقد بأنّ العلم الّذی یعطیه الدّین یتعارض والعلم الّذی تعرضه العلوم الإنسانیّه، وإلّا، فسیکون من المحتمل عدم حدوث تعارض فیما بین العلوم الّتی یعرضها الدّین وعلوم العلوم الإنسانیّه. ویبیّن السّید ملکیان ذلک التّعارض بهذا الشّکل وهو وجود نظریّه علمیّه مطروحه فیُقبِل علیها أغلب أهل العلم ویقبلونها، لکنّ هذه النّظریّه لا تنسجم مع نصٍّ لروایه أو آیه. وفی غیر هذه الحاله، لا یمکن القول بوجود تعارض بین العلوم الإنسانیّه والدّین ما دامت توجد مدارس ومذاهب متعدّده فی العلم ولم یقبل أکثر العلماء النّظریّات المعارضه للدین إلّا بعض باحثی العلم الّذین یتّخذون رأیاً معارضاً للدین، ونستنتج حینذاک بأنّ مثل هذه التّعارضات لا یمکن إثباتها بسهوله فی العلوم الإنسانیّه، أو أنّ مواردها علی الأقل لیست بتلک الدّرجه من الکثره یمکن معها المطالبه بإعاده تأهیل العلوم الإنسانیّه.

ومع أنّ مجرّد إیراد ملاحظات علی علم ما لا یمکن تنزیله منزله إعاده تأهیل ذلک العلم، لکن کان من اللازم طرح معیار أدقّ لإعاده التأهیل یستأهل أن ننسب إلیه ونطلق علیه ذلک باللّحاظ الکمّی.

أمّا أن يأتى السّيد ملكيان فيفسّر التّعارض بمخالفه أكثر باحثى العلم للنظريّه المطروحه فى الدّين، فيبدو أنّه كلام غير صائب. لأنّه حتّى فيما لو لم ينسجم رأى فى مسأله طُرحت فيها عدّه نظريّات مع الرّأى والتّعاليم الدّينيّه، فإنّ إطلاق التّعارض فيما بين الدّين والعلم بناءً على ذلك الرّأى ممكن فى هذه الحاله؛ لكنّ المسأله هنا أنّه من المحتمل عدم كون بحث العلم الدّينى فى مثل هذه الموارد ضروريّاً، لأنّ الآراء البديله وغير المخالفه وغير المنافيه للدين موجوده كذلك، إلّا إذا أمكن إثبات أنّ الرأى المستحصل من الدّين فى تلك المسأله أفضل وأقوى من الآراء البديله الأخرى؛ والّتى يبدو أنّ طرح العلم الدّينى الإنسانى فى هذه الحاله يفسح له مجال أيضاً مع أنّ بحث التّعارض غير مطروح.

وأخيراً فمع أنّه ليس من اليسير كشف التّعارضات فيما بين الدّين والعلوم الإنسانيّه، لكن أن ندّعى أنّ هذه التّعارضات ليست بذلك القدر الّذى تحتاج إلى إعاده تأهيل العلوم الإنسانيّه وأنّ المشاكل النّاجمه عنها يمكن ترميمها بمجرّد حذفها وإصلاحها، فهذا أوّل الكلام وهو بحاجه إلى بحث وتتّبع علمى شامل وتقييم كلّ واحده من قضايا العلوم الإنسانيّه مع التّعاليم الدّينيّه. ومع هذا فلا يوجد ضمان على عدم اكتشاف مثل هذه التّعارضات فى المستقبل.

۴. وقد أورد السّيد ملكيان فى قسم آخر أنّه مع افتراض القبول بالتّعارض فيما بين العلوم الإنسانيّه والدّين، فمن المؤكّد واللازم أنّنا لا نحكم باتّجاه تأييد القضايا الدّينيّه ويطرح شاهد من علم الأصول على ذلك إدامه لكلامه.

ويبدو أنّ ما يعتقده الأصوليّون من جواز رفع اليد عن ظاهر النّقل المعارض الّذى هو ظنّى لمصلحه العقل المستقلّ أو العقل غير المستقلّ فى مسأله ما؛ إذا كان له حكم قطعى أمر صحيح. ولكن من المستبعد جدّاً أن يكون مرادهم من هذا الرّأى، تغيير كلام الله. لأنّه من الواضح جدّاً أنّ الأصوليّين وبناءً على الأساس المتين للملازمه فيما بين الحكم القطعى للعقل وحكم الشّرع قد بادروا إلى مثل هذا الأمر، ولكن ليس من باب استحكام المعلومات البشريّه، من حيث أنّها بشريّه، وإنّما من جهه أنّها ملازمه لحكم الشّرع وقد سبق وأن ثبت بالبرهان قانون الملازمه وإلّا لما أجازوا مطلقاً مثل هذا العمل فى غير هذه الحاله. فمن خلال هذا المبنى فى الحقيقه يعتقد الأصوليون بحصول الكشف فى أنّ حكم الله الواقعى، هو ذاته الّذى يقوله العقل المستقلّ وأنّ ظاهر النّقل لا يعارض حكم الله فى مثل هذا الفرض. ومن هنا، فإنّ تعميم

کلام الأصولیّین فی العقل القطعی، علی التّجارب، الّتی تُنتج نتائج ظنّیه غیر صحیح بالکامل وغیر مبرَّر. أجل، یجب أوّلاً إثبات أنّ التّجربه تُنتج یقیناً، وثانیاً أنّ قانون الملازمه، أثبت التّلازم بین حکم التّجربه الیقینیّه وحکم الشّرع، ثمّ لیصدر مثل هذا الترخیص والّذی یمکن رفع الید من خلاله عن ظاهر النّقل المعارض لمصلحه التّجربه.

هذا فی حال أنّ أیٍّ من النّظریّات الفلسفیّه والفلسفه العلمیّه (وعلی الخصوص فی العهود الأخیره) لا تری أنّ التّجربه تفید یقیناً کی یمکن رفع الید عن ظاهر الدّین لمصلحه العلم التّجربی فی رفع التّعارض بین العلم والدّین.

۵. إنّ هذه المقاله تری عدم جواز تدخّل القیم والأیدیولوجیات فی العلم. مع أنّ أساس هذا الکلام یبدو صحیحاً ولا یمکن الحکم بجواز تدخّل القیم والبواعث فی العمل بشکل مطلق، ولکنّ القیم تقوم بالتّدخّل فی بعض الأمور بشکل قهری؛ وینبغی القول بعدم قدره أیّ عالم و باحث کان مواجهه وإنکار تدخّل القیم فی الأفکار والعلوم فی هذه الأمور.

أضف إلی ذلک أنّ العلماء واجهوا مشاکل خطیره فی ترجیح نظریه علی أخری فی موارد کثیره لم یتمکّن المنطق والاختبار التّجربی من إیجاد حلول لها. ممّا دعی العلماء إلی فسح المجال للجوانب القِیمیّه للتدخّل فی فعّالیّاتهم العلمیّه. فعلی سبیل المثال، یصرّح انشتاین بأنّ وجود عناصر علم الجمال تمثّل أهمّیه رئیسه له فی رفض وقبول النّظریّات العلمیّه. ولهذا، یمکن طرح اقتراح أفضل للحیلوله دون تکرار الأخطاء الّتی شهدها تأریخ العلم فی مجال السّماح للقیم والأیدیولوجیات التّدخّل فی العلم وهو تحدید مجال تدخّل القیم فی الفعّالیّات العلمیّ من خلال المؤشّرات والمعاییر العلمیه المقبوله.

وبعیداً عن هذا، یبدو أنّ هذا النّقد لا یرد علی التّعالیم الدّینیّه، فالتّعالیم الدّینیّه جمیعاً ناظره إلی الواقع. لأنّه إضافه إلی القضایا الإخباریّه للدین والّتی تبیّن المعارف الحقیقیّه، فإنّ القضایا الإنشائیّه والقِیمیّه للدّین هی وکما تحدّثنا عن ذلک کثیراً کانت تنظر إلی الواقع أیضاً ویمکن إرجاعها إلیه؛ ولهذا، فإنّ لغه الدّین ذات نزعه واقعیّه ولیست مجرّد بیان للقیم والأیدیولوجیات الّتی أثّرت علی علوم الإنسان الحقیقیّه وأسقطت کونها حقیقیّه.

۶. المقدّمه الأخری والأخیره للبحث تتمثّل فی أنّ منتجی العلوم الإنسانیّه الإسلامیّه یعتقدون بأنّ لدیهم منهجاً لإقناع الآخرین.

ویصرّح السّید ملکیان فی مجال بیان هذه المقدّمه: بوجود ثلاث طرق للاعتقاد والیقین بقضیّه p: الإیمان بقائل القضیّه؛ التّجربه والحسّ بمفاد p والاستدلال علی مفاد p.

وقبل تحلیل وتقییم هذا المطلب، من اللّازم الإشاره إلی نقطه أوّلاً وتوضیحها أنّ الطّرق الثّلاث الآنفه للیقین بقضیّه ما، تتمّ بإحدی الطّرق النقلیّه والتّجربیّه والعقلیّه. وبتوضیح آخر، إنّ الاستدلال لیس أسلوباً ثالثاً، بل إنّه قالب وصوره تتضمّنها جمیع الأسالیب، أی أنّ الاستدلال لازم للاعتقاد والتّصدیق بجمیع القضایا، بید أنّ عناصر هذا الاستدلال تؤخذ أحیاناً من النّقل وأحیاناً من الحس والتّجربه وأحیاناً من العقل.

لکن أساس ما طُرح فی هذه المقدّمه علی لسان المعتقدین بالعلم الدّینی، یمکن توجیهه بهذا الشّکل:

أوّلاً بما أنّ العلم الدّینی یطرح فی سطوح وطبقات متفاوته، فسیکون أسلوب إقناع الأفراد إزاءه مختلفاً أیضاً؛ أی إذا أردنا توظیف العلم الدّینی المکتشف للتبریر وإقناع المؤمنین بالدّین، فسنستفید من الأسلوب النقلی. و من الطّبیعیّ أنّ أصل النّظریّه، وکذا تفسیرها وتحلیلها، وکذلک أسلوب تبریرها وإقناع الآخرین بها سیکون دینیّاً فی هذه الحاله. ولکن إذا أردنا تبریر ذلک لغیر المؤمنین، فسنستفید عند ذاک من نفس أسلوبهم الإثباتی المتداول. یعنی إذا کان سنخ القضیّه عقلیّاً فسنستخدم الأسلوب العقلی وإذا کان تجربیّاً فسنتوسّل بالأسلوب التّجربی وإیجاد مؤیّدات تجربیّه کافیه لها. ومن الواضح أنّه سیکون لدینا فی هذه الحاله علم دینی فی رتبه أصل طرح النّظریّه وتفسیرها وتحلیلها فحسب. أمّا فی مستوی التّبریر للآخرین فلیس لدینا علم دینی.

ثانیاً، حتّی وإن لم تکن لدینا شواهد تجربیّه وعقلیّه کافیه للنظریّه المستخرجه من الدّین، فإنّه من النّاحیه الإثباتیّه لیس هناک إلزام بالسّکوت؛ وکذا لا یمکن إغلاق ملف العلم الدّینی بمجرّد أنّ البعض لا یوافقوننا الرّأی؛ لأنّه وکما یشیر إلیه تأریخ العلم فإنّ هناک بعض من العلماء لا یرضخون علی الدوام للنظریّات الجدیده. إضافه إلی أنّ الأمر لیس کما یتصوّر من أنّ النّظریّه تحوی جمیع قابلیّاتها بالفعل فی بدایه ظهورها؛ وعلی الخصوص أنّ تأریخ العلم قد أوضح بأنّ کثیراً من النّظریّات الّتی تعدّ الیوم علمیّه ومعتبره لم تکن تمتلک رصیداً تجربیّاً وعقلیّاً مناسباً فی بداياتها ولم تجد لها مؤیّدات

تجربيّه أو عقليّه مناسبه إلّا بمرور الزّمان. فعلى سبيل المثال، فإنّ النّظريّه النّسبيّه لانشتاين فى علم الفيزياء طُرحت فى البدايه من دون مؤيّدات واستدلالات تجربيّه كافيه ثم استطاع دينغتون العثور على تلك المؤيّدات بعد عدّه أعوام، وإن أوردت بعد ذلك شبهات على النّتائج المختبريّه لدينغتون. (۱) ومن هنا، فإنّ الإلزام المذكور، لم يكن مبرَّراً ويبدو أنّه بالإمكان عرض نظريّه وصيغه مستقاه من الدّين، وإن لم تنطوِ على مؤيّدات كافيه؛ لأنّه من المحتمل اكتشاف شواهدها العقليّه والتّجربيّه المطلوبه فيما بعد.

ثالثاً، مع أنّ قبول نظريّه علميّه تجربيّه يرتبط بإقناع أغلبيّه المجتمع العلمى على مستوى العالم ويتمّ ذلك بأسلوب خاصّ يتناسب معها، لكن لم يُتّبع نموذج واحد فى أسلوب الإقناع والتّبرير فى مجال العلوم الإنسانيّه؛ وإنّما تُطرح النّظريّات العلميّه بأساليب متفاوته وتجد كلٌّ منها أنصارها الخاصّين بها. وفى ذات الوقت، تعدّ جميعها علميّه ولم تكن مسأله اقتناع الأغلبيّه بها مطروحه فيها. ومن هنا، فبإمكان نظريّه العلوم الإنسانيّه الإسلاميّه أن يكون لها أيضاً أنصار خاصّين بها، والّذين يتمثّلون بالمجتمع المؤمن ذاته ومن المؤكّد أنّ عديدهم ليس بالقليل. (۲)

رابعاً، إنّ التفاسير المختلفه للنصوص الدّينيّه لا تتسبّب فى إيجاد مشاكل فى عمليّه العلم الدّينى، لأنّ هذه المسأله تختصّ بالتّنظيرات المختلفه الّتى تُستنبط من نصٍّ ما والّتى سيُقبل منها كلّ ما كان له مؤيّدات نقليّه وتجربيّه أكثر وأكمل. وهذا نظير ما هو موجود فى العلم التّجربى والعلم الإنسانى العادى والّذى تُطرح آراء متعدّده فى مسائله ثمّ يرجّح أحدها لتضمّنه شواهد وأدلّه كافيه أو أكثر.

۱- (۱) . زيبا كلام، سعيد، فصليّه الحوزه والجامعه، العدد ۳۴، ص ۱۷۸.

۲- (۲) . إنّ ما أشرنا إليه فى هذه المسأله يتّصف بالأسلوب الجدلى وإلّا فإنّ العلم فى نظرنا ومنه العلم الدّينى يجب أن يكون كاشفاً للواقع.

الإسلام والعلوم الإجتماعيّه؛ نقد حول دينه العلم

الدّكتور عبدالكريم سروش

إنّ الحديث عن علاقه الإسلام بالعلوم الإنسانيّه والإجتماعيّه أو بتعبير رساتر عن أسلمه العلوم، موضوع كان قد طفى على السّطح فى مجتمعنا بعد وقوع الثّوره الإسلاميّه، وقد أُلقى على عاتق المؤسّسات المسؤوله عن التّربيه والتّعليم، وعلى الخصوص التّعليم العالى الاهتمام به وقام بعض المفكّرين وأساتذه الجامعات ومسؤولى الأمور العلميّه والثّقافيّه فى البلاد بالعمل والاعتناء به، وتمّ تقديم بعض النّتاجات فى هذا السّبيل؛ لكن ظلّ السّؤال المتعلّق بهذا الموضوع على سابق عهده ولم يجد حلّاً شافياً ووافياً؛ فأوّلاً، ما معنى أسلمه العلوم؟ وثانيا ، ما هى الكيفيّه والطّريق الّتى باستطاعتها تحقيق هذه المهمّه؟

إنّ حكايه أسلمه العلم أقدّم من ذلك بالطّبع ولم تختصّ ببلادنا ومجتمعنا فحسب، بل إنّها لا تختصّ بالمجتمعات الإسلاميّه وأتباع الثّقافه والمدرسه الإسلاميّه. ولطالما شغل هذا السّؤال أذهان المفكّرين منذ القدم وظهر مع ظهور الأيديولوجيّات حتّى غير الدّينيّه، منها فى المجتمعات الحكوميّه منذ أمدٍ بعيد، وقد قُدّمت إجابات وعُرضت أفكار حوله ولازالت تلك الأسئله والإجابات حيّه تقتضى تحليلاً ودراسه مستمرّه ومتجدّده.

إذن يمكننا استبدال تعبير أسلمه العلوم بدينه العلوم، أو حتّى يمكننا وضع تعبير أعمّ، أى أدلجه أو مذهبه العلم بدل دينه العلم، ونسأل هل أنّ العلم الدّينى، أو العلم المذهبى

والأيـديولوجى ممكن وفعلى أم لاـ؟ وعلى فرض كونه ممكناً، كيف يمكن جعله واقعياً واستيلاد مثل هـذا المولود وتحقيقه على أرض الواقع؟

وقبـل الخوض فى البحث الأساسـى، ينبغى أن أذكّر بـأنّ هـذه النّـدوه تقيمهـا جمعيّه علمـاء علم الاجتماع، ولـذا فإنّ أغلب بحثنا سيرتبط بأسـلمه ومـذهبه العلوم الإجتماعيّه والإنسانيه وهو ما يمثّل النّقطه والسّؤال المهمّ فى المجال الثّقافى؛ لأنّه ما لُبث أن غُضّ الطّرف عن مذهبه العلوم الطّبيعيّه- التّجربيّه ليس فى مجال الثّقافه الإسـلاميّه فقط وإنّما فى المجالات الثّقافيّه غير الدّينيّه ورُكّزت الجهود على مذهبه وأدلجه العلوم الإنسانيّه.

أمّـا لماذا تركّز هـذا الاهتمام بهـذه العلوم ولماذا وُجـد مثل هـذا التّصوّر من أنّ الحلّ الممكن لـذلك هو العلوم الإنسانيّه، وليس الطّبيعيّه والتّجربيّه، فهو ينطوى على سرّ ينبغى الكشف عنه ضمن هذا الحوار.

سأبتـدئ حـديثى من أنّ بعض مجـدّدى أهل السّـنه من غير علماء الدّين كان أوّل من أطلق نداء Islamization of Know (أسـلمه العلم). وأنّ التّحديد الدّقيق لرائد هذه الفكره الّذى طرح هذا الشّـعار ليس بتلك السّـهوله والوضوح؛ وذلك لوجود نزاع فى أوساط أتباع هـذه الفكره كما فى باقى الأفكار الأخرى الّـذين كنّا قـد تعرّفنا عليهم فى تأريـخ العلم، فيـدّعى كلّ منهم سـبقه الآـخرين، وحسب علمى فـإنّ تعبير Islamization of Know Ledge كـان قـد أُطلق أوّل مرّه عـام ١٩٨٢ من قِبـل أحد الأساتـذه المسـلمين فى الجامعات الأمريكيّه، والّـذى يـدعى إسـماعيل الفاروقى. وكان قـد عُقـد مؤتمر فى مكّه قبل هذا التّأريخ وذلـك عام ١٩٧٧ بخصـوص الـتّربيه والتّعليم الإسـلامى وطُرحت فيه جـذور هـذه الفكره. وقـد ادّعى أحـد الأساتـذه المسـلمين المعروف بنقيب العطّـاس الّـذى يتـولّى حاليّـاً إداره ورئـاسه المؤسّـسه الـدّوليّه للحضـاره والفكر الإسـلامى فى ماليزيـا بـأنّ هـذه الأطروحه والاصـطلاح أوّل ما جاءت على لسانه وأنّ إسـماعيل الفاروقى قد تبنّاه منه وأدّعى حدوث سرقه علميّه فى هذا المجال ولم يقتصـر الأمر على سرقه أصل الاصطلاح وأصل الفكره منه بل إنّها قد استُخدمت بشكل سوقى، وقد قام من لم يعرف قدرها الحقيقى بترجمتها إلى معانى تافهه، وعلاوه على ذلك فقد مورس نوع من السّذاجه فى مقام تطبيقها وإعمالها.

وكما أشـرت آنفاً فقد طُرح مفهوم أسـلمه العلم أو تطهير العلوم الإنسانيّه والإجتماعيّه من العناصـر والعقائد غير الإسلاميّه أو ضدّ الإسلاميّه فى مجتمعنا بعد

الثّوره، وتمّ إنجاز أعمال - جزئيّه أو كلّيه - فى هذا المجال ومازالت الجهود تبذل لمتابعه هذه الفكره.

وإذا ما عدنا قليلاً إلى الوراء وأردنا تمحيص مفهوم العلم الأيديولوجى أو العلم المذهبى، يلزم التّطرّق عندها إلى العهد الّذى ظهرت فيه فكره تنافى أو تعارض العلم والدّين فى المجتمع الأوربى. فإنّها قصّه يعرفها الجميع، حيث لم تطالب الكنيسه أمثال غاليلو بدينه أو نصرنت علم الفيزياء أو الرّياضيّات أو الجيولوجيا (علم طبقات الأرض)، بل كان أكثر ما ترجوه وتطلبه أن لا تتنافى هذه العلوم مع الفكر المسيحى وتعاليمه الدّينيّه. ومع أنّ هذا النّزاع لم ينته بظاهره لمصلحه الدّين، إلّا أنّه كان فى الحقيقه نزاعاً عمّت فائدته العظيمه طرفى النّزاع وأدّى إلى تطوير علماء العلوم الطّبيعيّه أفكارهم وتطبيقاتهم بشكل أفضل وأكثر وأن يكتشفوا بشكل أفضل جوهر ماهيّه العلم وأن يحدّد أنصار الدّين والقادّه الدّينيين دائره الدّين وجوهر الفكر الدّينى بصوره أحسن وأن يحولوا على الأقلّ دون وقوع هذا التّعارض والنّزاع فى المجالات الّتى لا يكون فيها ضروريّاً.

وقد تكرّر هذا الصّراع فى القرن العشرين أيضاً وذلك فى الاتّحاد السّوفيتى السّابق، فلوجود حكومه أيديولوجيّه ومذهبيّه فيه، فقد شدّدت على لزوم أن تمرّ جميع العلوم من غربال الأفكار الأيديولوجيّه لإحراز عدم منافاتها لها على أدنى تقدير.

وقد وقعت حوادث مرّه فى الموردين الآنفين غدت عبره للعلماء، إلى درجه أنّه فيما لو أراد أحد التحدّث عن مذهبه وديننه العلم فقبل أن تتوجّه الأذهان إلى الموازين المنطقيّه لتقييم هذه المسأله فإنّها تتّجه صوب تلك الحوادث المرّه فيقوم برفض هذه المقوله بأساليب غير منطقيّه وبشكل ساذج وبلا مبالاه؛ ما أريد قوله أنّه من المحتمل أن لا يوجد ذلك العدد من المؤيّدين فى أوساط العلماء والباحثين فى العلوم التّجربيّه لفكره مذهبه العلم بل إنّهم يعتبرونها ميراثاً مستهلكاً أثبتت فشلها يوماً ما ولم تحرز درجه مقبوله؛ ويوجد أيضاً من يعقد عليها الآمال جهلاً وسذاجه، وبسبب عدم اطّلاعه على سابقتها التّأريخيّه يريد إنعاش حادثه كانت قد سقطت فى الامتحان من جديد، دون أن يكون هناك أمل حقيقى فى بثّ الرّوح فيها من جديد. فهذا هو الموجود فى أذهاننا وما يجرى فى وجداننا عن تلك الفكره فعلاً وذلك بسبب تلك السّوابق التّأريخيّه؛ ولكن سواء كان جواب هذه المسأله هذا أو

ذاک فإنّنا لسنا بغنی عن بحث منطقی دقیق فیها ومن اللّازم تشریح کافّه جوانبها. فإنّ بعض من یسعی أحیاناً لإظهار انسجام بعض المطالب العلمیّه مع المطالب الدّینیّه أو استخراج المطالب العلمیّه من بطون النّصوص المذهبیه یعدّه البعض من رواد فکره مذهبه العلم - السّذّج -، وما ذلک إلّا لأجل عدم وضوح تلک الفکره. ولم یقتصر وقوع ذلک فی العالم الإسلامی فحسب بل تعدّاه إلی العالم المسیحی کذلک. فالکاتب والمؤرّخ البارز السّید اندرو هال یقول فی کتابه معرکه العلم واللّاهوت: إنّ التّعارض بین العلم واللّاهوت یمرّ عاده بثلاث مراحل، أی أنّ کلّ مسأله منه تطوی هذه المراحل الثّلاث الواحده بعد الأخری:

المرحله الأولی، عباره عن مرحله التّعارض المباشر والرّفض والإنکار دون تکلّف أو مبالاه؛ وتُطرح مسأله علمیّه فی هذه المرحله ویبادر المتکلّمون والمفسّرون وعلماء الدّین إلی اتّخاذ موقف تّجاهها ویقومون برفضها وإنکارها من موقع دینی.

المرحله الثّانیه، تتمثّل فی أنّ موقف علماء الدّین والمفسّرین یعود أکثر لیناً بعد مرور فتره تترسّخ فیها تلک المسأله العلمیّه شیئاً فشیئاً فی الأذهان وتخفت أصوات المعارضه والنّقد والإنکار، حتّی أنّهم یأخذون بالتّصریح بعدم منافاتها ومخالفتها للنّصوص الدّینیّه.

وفی المرحله الثّالثه، یخطون خطوه أوسع من ذلک، فیتحدّثون عن أنّ النّصوص الدّینیّه تتضمّن هذا المطلب إلّا أنّنا لم نکن ملتفتین له حتّی الیوم ویقومون بذکر قرائن لاستخراجه وإستنباطه من النّصوص المذهبیّه. فما ذکرناه من تلک المراحل له نظائر فی العالم الإسلامی، وکان قد ابتدأ فی أماکن أخری وشمل جمیع البلدان، وتبرز فیه وحده التّجربه البشریّه بشکل لا غبار علیه؛ أی ما من حلّ أو ابتکار نتوصّل إلیه فی هذا المجال إلّا وتمّ علی إیدی الآخرین أیضاً. فقد کانت أسالیب وطرق الثّقافات المختلفه تتشابه تقریباً فی مواجهه المکاسب البشریّه ونتاجات الوحی.

وینبغی اعتبار هذه التّحرّکات والجهود تسیر فی طریق مذهبه العلم نوعاً ما. وأنّ باعثها واضح جدّاً. فالإیمان أمر یرتبط بجمیع شؤون الإنسان، فهو لیس بالشّیء الّذی یواجه بالسخریه؛ فعندما یؤمن شخص ما بمذهب معیّن فإنّه سیقوم بالتّضحیه حتّی بعقله فی سبیل ذلک المذهب. فالتّضحیه بالرّوح والکرامه والمال تعدّ خطوه أدنی من التّضحیه بالعقل. فإنّ التّضحیه به تعدّ أعظم خطوه تتّخذ تّجاه المعشوق والمحبوب ومن أشرف الأعمال الّتی لا

تتأتّى إلّا من أصحاب المستويات العليا فى الفكر الإنسانى؛ أشرف عمل من أشرف طبقه فى المجتمع؛ فليست هى من الأعمال الّتى يُقدم عليها العوام؛ فالعوام لا ينظرون إلى العلم بمعناه الدقيق ولا إلى الدّين بصورته التّحقيقيّه. فالمحقّقون هم الّذين يتعلّمون العلم بشكله التّخصّصى ويفهمون الدّين بشكله التّحقيقى وأنّ نتيجه التّعارض فيما بين هذا التّخصّص وذلك التحقيق هو تقديم الإنسان عقله كأعظم قربان على مذبح مذهبه المحبوب والمعبود فى إطار ذلك الإيمان، وأن يغضّ الطّرف ولو مؤقّتاً عن تخصّصه.

إذن فإنّ لمذهبه العلم باعثاً قويّاً وهذا الباعث القوى هو إيمان النّاس الشّديد بمذهبهم.

وهناك باعث آخر هنا أيضاً ويعدّ باعثاً مباركاً ويستحقّ التّقدير وهو عباره عن ترافق جميع الحقوق والحقائق فى العالم مع معرفتها. فإذا كان المسلمون يعتقدون بأنّ مذهبهم مذهب الحقّ وأنّهم يؤمنون به ويعشقونه بسبب تلك الحقّانيّه ولديهم فى ذات الوقت معرفه بفرع من فروع العلوم واعتقدو بأنّ معارفهم فى ذلك الفرع حقّانيّه نوعاً ما، فوفقاً لتلك المقدّمه فإنّ هذين الحقّين غير متنافرين فيما بينهما ولا ينبغى أن يكون هناك تعارض فيما بينهما لا ذاتاً ولا ثبوتاً، وإن وُجد مثل ذلك التّعارض فهو ظاهرى وشكلى ومن الممكن رفعه، فمن الممكن أن نعلم شيئاً فى مورد معيّن ونعلم شيئاً آخر فى مورد آخر فنعشق الاثنين ونقبلهما معاً فى ذات الوقت الّذى نشاهد وجود تعارض وتنافٍ فيما بينهما.

ويوجد هنا باعث ثالث إلّا أنّه ليس عامّاً وربّما يؤدّى إلى خلق مشكله أحياناً وهو الاعتقاد بجامعيه المذهب. ففى أىّ مكان تظهر فيه مثل هذه الفكره لابدّ وأن تؤدّى إلى مذهبه العلم. فإذا اعتقد شخص ما بأنّ المذهب الّذى يعتقد به جامع وكامل، فيعنى ذلك أنّ جميع الأشياء اللّازمه قد تمّ ذكرها فيه، وفيما لو سألته عن ذلك فسوف يجيب عن ذلك بالإيجاب، وينتهى قسريّاً ومنطقيّاً إلى هذه النّتيجه وهى أنّه بالإمكان استخراج العلوم ومن جملتها العلوم الإنسانيّه من ذلك المذهب.

وأنّ النّتيجه الطّبيعيّه لمثل هذا الموقف لا تتمثّل فى عدم لزوم تعارض العلوم الإنسانيّه مع الدّين والمذهب، بل إنّ نتيجتها هى وجوب التّمكّن من استخراجها منه وهذا يختصّ بالعلوم الإنسانيّه فقط؛ لأنّ أغلب أتباع المذاهب الدّينيّه والأيديولوجيّه يعتقدون بأنّ الأيديولوجيات إنّما جاءت لهدايه الإنسان وتدبير شؤونه وأنّ العلوم الطّبيعيّه والتّجريبيّه تقع

خارج نطاق هذه الدائره؛ لذا فلا يخوضون فى الحديث فيها لا نفياً ولا إثباتاً. هذه هى مجموعه العوامل والبواعث الّتى تدعو أتباع المذاهب الدّينيه والأيديولوجيه كى يقوموا إمّا بمذهبه العلم بمعنى اقتباسه واستخراجه من بطون المذهب وإمّا بالإجابه عن قلقهم هذا بشكل لا يُبقى على أقلّ تقدير تعارضاً فيما بين علمهم المحبوب ومذهبهم المعبود ليزيلوا هذه المشكله عن طريقهم. كان هذا عرضاً للمسأله وللبواعث الّتى تكمن خلفها.

ولأجل أن يكون الموضوع واضحاً من النّاحيه المنطقيه، ينبغى ابتداءً النّظر فى الشّىء الّذى يمكننا من خلاله معرفه العلم والدّين، كى نحكم بعدها بخصوص العلاقه الّتى من الممكن أن تكون بينهما. ولا نخوض فى أىّ بحث بخصوص تعارض العلم والدّين؛ فحديثنا يقتصر على إمكانيه خصوص العلم الدّينى أو العلم المذهبى وبأىّ معنى يكون حاصلاً وبأىّ معنى لا يكون حاصلاً وغير معقول.

نستطيع أن نعرّف العلم من خلال موضوعه أو منهجه أو غايته وسنأتى على ذكر كلّ منها خلال بحثنا هذا، ويمكننا على أساس كلٍّ منها توضيح فيما لو كانت النّسبه بين العلم والدّين هى نسبه استخراج أحدهما من الآخر أم لا. ونذكر ابتداءً مثالاً ربّما يكون ساخراً من جانب لكنّه يوضّح الموضوع من جانب آخر. كان أحد علماء الاجتماع فى ماليزيا مخالفاً لمسأله أسلمه العلوم، فقال: كنت قد طرحت فى ذلك المؤتمر (مؤتمر التّربيه والتّعليم الإسلامى فى مكّه ١٩٧٧) هذا السّؤال: هل أنّ لدينا درّاجه هوائيه إسلاميه أم لا؟

وقد كان واضحاً من وجهه نظره عدم وجود درّاجه هوائيه إسلاميه. فإذا سألنا الآن هل أنّ لدينا درّاجه هوائيه إسلاميه أم لا؟ (ركوب الدرّاجه الهوائيه يعنى حفظ التّوازن عليها وتحريك القدمين والضغط بهما على الدّواسه وتحريكها) من المحتمل أن لا يوجد بيننا مُنكراً ومخالفاً فى أنّ لهذا الأمر طريقه وأسلوباً معيّناً ولا يوجد فرق بين المسلم وغير المسلم بلحاظ حفظ التّوازن على الدرّاجه وتحريكها ويلزم على الاثنين بذل جهد متماثل وطىّ تجربه معيّنه كى يمكنهما ركوبها. ثمّ إذا سألنا «لإىّ شىء نركب الدرّاجه؟» فهل يوجد فى ذلك الشّىء الّذى نركبها لأجله مسأله إسلاميه وغير إسلاميه، أجل فهناك من يعتقد بذلك؛ وبالإمكان القول هنا أجل إنّ للدراجه الهوائيه غايات متعدّده، الذّهاب إلى أماكن مختلفه ولذا يمكن الكلام عن كونها إسلاميه أو مذهبيه وغير مذهبيه. فإذا كانت هذه المقدّمات

صحیحه علی وجه العموم، فسنعرف ما السّبب فی عدم وجود درّاجه إسلامیه وغیر إسلامیه، لأنّ کیفیه الدرّاجه واحده فإذا نزعتم منها إطاراً أصبحت بإطار واحد وإذا أضفتم إلیها إطاراً أصبحت بثلاثه. علی أیّ حال، فلا ینبغی أن یکون لها أکثر من إطارین؛ إذن فمعنی هذا الکلام من أنّه لا یمکن أن تکون الدرّاجه الهوائیه بکیفیات متعدّده کی تکون إسلامیه مرّه وغیر إسلامیه أخری. وکذلک، لا یمکن أن تکون علی أنواع متعدّده فیکون نوع منها إسلامیاً وأنواع أخری غیر إسلامیه؛ لکن إذا أتینا إلی الغایات، ولأنّه من الممکن أن تکون هناک عدّه أنواع من الغایات، فیمکن التحدّث فیها عن کونها إسلامیه أو غیر إسلامیه.

النّتیجه أنّ هناک ضابطه وهی أنّه إذا لم یکن للشّیء أکثر من نوع واحد، فلا یصدق علیه أن نسمه مرّه بالإسلامی وأخری بغیر الإسلامی؛ فلا وجه للحدیث عن کونه مذهبیاً أو غیر مذهبی، لکن إذا أمکن حصول عدّه أنواع أو عدّه أطروحات لماهیه ما، فسیعقل عندها (ولا نقول صحیحاً علی وجه اللزوم) الحدیث عن کونه مذهبیاً أو غیر مذهبی، إسلامیاً أو غیر إسلامی. والمثال المذکور یوضّح ذلک بشکل کامل، لأنّ عالم القیم وعالم الغایات عالم لا یمکن حدوث التّعدّد والتنوّع فیه، ففی تلک الحاله یمکنکم الکلام عن المذهبیه وغیر المذهبیه.

ونتابع بحثنا بعد هذه المقدّمه. فقلنا إنّ العلم إمّا أن نعرّفه من خلال الموضوع، أو الغایه أو المنهج ولکلٍّ منها مقام ثبوتی (مقام ذاتی) ومقام تحقّقی ووقوعی؛ أی من الممکن أن یکون التّعریف الواقعی لعلم ما غیر التّعریف الّذی عرضناه له فعلاً؛ وکذا المنهج الواقعی والصّحیح للعلوم فمن الممکن أن یکون غیر تلک المناهج الّتی نعدّها نحن صحیحه ونعمل بها؛ ومسأله الغایه أیضاً علی هذا المنوال؛ إذن فتوجد لدینا فی الحقیقه ستّ مقولات: مقوله الموضوع، مقوله المنهج ومقوله الغایه ویوجد لکلّ واحده منها مقام ثبوت وکذا مقام ظهور أو إثبات. ویمکن بحث المسأله فی کلٍّ من هذه المقولات:

حکم المسأله بلحاظ أصاله الموضوع

یبدو أنّه لیس من المناسب أن یوجد خلاف فی أنّ کلّ علم له موضوع معیّن فلا یکون موضوع العلم اختیاریاً. (۱) فعلم معرفه الوجود أو معرفه الإنسان أو علم النباتات مثلاً له موضوع

۱- (۱) . ر. ک : ملاحظه رقم (۱).

محدّد وأنّ لهذا الموضوع المحدّد تعريفاً محدّداً أيضاً. سواء عرّفناه بشكل صحيح أم لا، أى أنّ الإنسان، ليس له تعريف إسلامى وغير إسلامى. فالإنسان موضوع محدّد وهذا الموضوع المحدّد ذو هيكل محدّد؛ فإذا عرفنا هذا الهيكل كما هو فعلاً، نكون قد وصلنا إلى التّعريف الحقيقى للإنسان، وللإنسان هذا أحكام وخصائص، وبتعبير المناطقه عوارض ذاتيه محدّده فإذا توصّلنا إلى تلك العوارض الذّاتيه، نكون قد أكملنا علم معرفه الإنسان. فلا معنى لأن نقول بوجود نوعين من الإنسان؛ إنسان إسلامى وإنسان غير إسلامى، أو نوعين لتعريف الإنسان؛ تعريف إسلامى وآخر غير إسلامى، أو نوعين من العوارض الذّاتيّه للإنسان؛ عوارض ذاتيّه إسلاميّه وعوارض ذاتيّه غير إسلاميّه. فلا وجود سوى لنوع واحد ممّا تقدّم وضابطه ذلك أنّه إذا لم يكن لماهيه ما سوى نوع واحد فستنتفى بشكل كامل مسأله كونها أسلاميه ومذهبيه أو لا. فقصّه الإنسان وأحكامه وعوارضه وكيفيته هى ذاتها قصّه الدّراجه الهوائيه وكما كان بديهياً فيها عدم وجود دخل للمذهبيه وغير المذهبيه فيها، فالكلام ذاته يجرى هنا أيضاً. وفيما لو أردنا بيان هذا الموضوع بشكل منطقى وموجز، فينبغى أن نقول بعدم وجود شىء له ماهيّتان ولأنّ التّعريف يقع على الماهيّه، فلا يكون له تعريفان؛ وهذه الصيغه لا علاقه لها بالمذاهب والأيديولوجيات وكيفيتها ومستقلّه عنها. وحتى لو لم انواع هذه المقدّمات المنطقيّه واقتصرنا على الرّجوع إلى العلوم ذاتها - كما نعرفها - فقط، فإنّ تصديق هذا المعنى غير عصىّ على الأفهام. على أىّ حال، فالفيزياء لها تعريف ومنهج ومسائل محدّده ولديها إجابات عن هذه المسائل فلو أراد مذهب من المذاهب تأسيس علم للفيزياء فيجب عليه إقامته على نفس هذا التّعريف لعلم الفيزياء؛ لأنّه إذا أسّس علم بتعريف آخر فلن يكون ذلك العلم علم الفيزياء.

وتقوم هذه النّتيجه على هذا الافتراض المنطقى «إنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها». فعلى أساس ذلك يمكن فى الحقيقه الادّعاء بشكل صريح وواضح ومنطقى بأنّه ليس لا توجد لدينا فيزياء إسلاميه فحسب، بل لا يوجد لدينا علم اجتماع إسلامى أو فلسفه إسلاميه أيضاً. وليس لا يوجد لدينا علم اجتماعى إسلامى فقط، وإنّما لا يوجد لدينا علم اجتماع مسيحى أو شيوعى كذلك؛ يعنى أنّنا عندما قلنا بأنّ التّعريف واحد والماهيّه واحده والموضوع واحد، فإنّ ذلك مستقلّ عن جميع الأيديولوجيات والمذاهب ونكون فى الحقيقه قد وهبنا التّعريف وموضوع العلم استقلاليه

مقابل جميع ذلك. فهذا هو معنى تدويل وتعميم هويه العلم. أى أنّ العلم واحد فى جميع الأماكن. فالجزء الّذى ينتجه المسلمون من الفيزياء والجزء الّذى ينتجه غير المسلمين منها متّحد جميعه وذو وحده تعريفيه وتركيبه واحده. فالأجزاء المختلفه لعلم الفيزياء الّتى تُنتج فى نقاط مختلفه من العالم وفى ثقافات متعدّده لا تتعارض ولا تتناقض ذاتياً مع بعضها البعض. فهؤلاء جميعاً يصنعون معاً علماً واحداً؛ لذا فليس لدينا سوى فلسفه لا أكثر قد تمّ ذكر أبعاضها المتعدّده من قِبل فلاسفه متعدّدين. ولا تنتشر هذه الأبعاض المتعدّده فى العرض الجغرافى فحسب بل إنّها تنتشر على طول التّأريخ أيضاً؛ وبالطّبع لا يعنى هذا عدم وجود اختلاف فى الرّأى فى الفيزياء أو نقض أو إثبات أو تأريخيّه فيها. فهذه جميعاً تمثّل لوازم وجود علمىٍّ باسم الفيزياء ولها جميعاً وحده موضوع ويمثّل هذا الموضوع محوراً وعموداً وخيمه تستظلّ جميعها به ويهبها وحده وهويه واحده.

حكم المسأله بلحاظ أصاله المنهج

إذا ما عرّفنا العلم على أساس المنهج ورأينا أنّ تمايز العلوم يقوم على أساس تمايز مناهجها فسنصل إلى ذات النّتيجه؛ لأنّ المنهج هو أيضاً أمر غير اختيارى، فلأجل أن نصل إلى حقيقه هل أنّ هذا الشّىء هو نتيجه لشىء آخر أم لا، لا نمتلك مناهج مختلفه، أمثال الاختياريّه والاعتباريّه والتوافقيّه والإبداعيّه. فإنّ هذا العالم فى الحقيقه، يصل المقدّمات بالنّتائج من خلال طرق محدّده. فالمقدّمات فيه مولِّده للنتائج والمنهج ليس شيئاً آخر غير هذا. فالمنهج عباره عن كشف هذا المعنى وهو كيف وبواسطه أىّ مسير تنتهى المقدّمات إلى نتائج. ومن المحتمل أن تكون المناهج معقّده، لكنّها ليست شيئاً غير هذا. فلسنا نحن الّذين نصل المقدّمات بالنّتائج؛ لأنّنا فى هذه الحاله سنغرق كاملاً فى النّسبيه (rel vism) ويعطى كلّ شخص منّا الحقّ لنفسه فى الوصول من مقدّمات معيّنه إلى النّتائج الّتى يرتضيها ممّا يعنى عدم حصولنا على علم. فالمقدّمات فى العلم تمسك بزمام النّتائج ولا تدعنا نتّجه نحو الطّريق الّذى نرغبه وأن نأخذ أىّ نتيجه نريد من أىّ مقدّمه كانت. فالمنهج يقول لنا إنّ هناك طرقاً محدّده للعبور من المقدّمه إلى النّتيجه فإذا اتّبعنا هذه الطّرق فسنصل إلى نتيجه صحيحه وإذا لم نتّبعها فستكون النّتيجه باطله. فعندما يتولّد العلم لا يبقى أىّ مكان للميول والأنانيه.

والمنهج الواحد يجب أن يكون جامعاً؛ أى يستوعب الجميع تحت خيمته و أن تكون له مرجعيه و ذلك برجوع الجميع إليه.

ومن هنا، فلا يمكن أن يكون لنا سوى نموذج واحد للمنهج؛ فمنهج الفلسفه مثلاً هو البرهان. فقد علّمنا الفلاسفه والمناطقه عدم إمكانيه أن يكون استنتاجنا صحيحاً من خلال المنهج التّمثيلى والمنهج الاستقرائى وأنّ منهج القياس (۱) هو المنهج الوحيد الصّحيح وأنّ القياس الّذى يضع بين أيدينا نتيجه قطعيه خالده يقتصر على قياس البرهان.

هذا ما يقوله الفلاسفه؛ لذا فالبرهان هو منهج الفلسفه؛ ولكنّنا لا نستطيع تحديد ماهيّه البرهان طبقاً لرغبتنا. فمن الممكن أن نُخطئ فى تحديده وتعريفه، فالمنهج البرهانى ليس سوى منهج واحد؛ ويعدّ غيره خطأ ومغالطةً وإيقاعاً للنفس والآخرين فى الخطأ. وفيما لو كان المنهج أمراً اختيارياً، فإنّ النّتيجه ستكون نسبيه. وهذا فى الحقيقه هو الجواب القاطع لمن يعتقد بإمكانيه مزج القيم مع العلم. وظاهر الأمر هو أنّنا نستفيد فى بعض موارد القرار واحتمالاً فى النّتائج وفى عرض المسأله من قيمنا، لكنّ المعنى الدقيق للقول بعدم امتزاج القيم والعلم، هو أنّنا يجب أن نحول دون تدخّل القيم فى المحلّ الّذى نستخدم فيه المنهج للاستنتاج. فلا معنى لأن نتوصّل إلى نتائج تتّفق وميولنا وقيمنا؛ وإلّا فما فائده المقدّمات حينها؟ فأنفسنا وميولنا تتّجه بنا صوب ما تصبو إليه؛ لكنّ المقرّر أن نلاحظ الصّوب الّذى تتّجه إليه المقدّمات؛ ومن هنا، فلا يوجد فى الفلسفه سوى منهج واحد وهو المنهج البرهانى. وإذا افترضنا جدلاً بطلان المنهج البرهانى وعدم قبوله، فمعنى ذلك عدم صحّته وصحّه منهج آخر؛ على أىّ حال، لا يوجد فى مقام الثبوت والذات سوى منهج واحد صحيح، فإذا اكتشفناه، فلن يكون هناك إسلامى وغير إسلامى، فعلى المسلمين أن يتّبعوا البرهان بالقدر الّذى يتّبعه غيرهم. (۲)

حكم المسأله بلحاظ أصاله الغايه

وتكتسى المسأله هنا نوعاً من الظّرافه. فقد قال فلاسفتنا إنّ الغايه تابعه للموضوع؛ أى أنّ تعريف العلم من جهه الغايه يرجع فى الحقيقه إلى تعريف العلم بناءً على الموضوع؛ لأنّ

۱- (۱) . و ينبغى الالتفات إلى أنّ التّعبير الصحيح فى مجال منهج الفلسفه هو المنهج الفلسفى التّعقلى فى مقابل المنهج الاستقرائى والمنهج التّمثيلى و... لأنّ القياس هو صوره وشكل لأىّ استدلال برهانى.

۲- (۲) . ر.ك. : ملاحظه رقم (۲، ۳، ۴، ۵).

الغايه غير مستقلّه عن الموضوع؛ لأنّ الغايه غير مستقلّه عن الموضوع؛ لذا فالعلوم الّتى لها وحده موضوعيه، يعود التّعريف بالغايه فيها إلى التّعريف بالموضوع، إلّا إذا لم يكن للعلم وحده موضوعيه من الأساس، أو بتعبير آخر، لايوجد موضوع من الأساس؛ وتبرز أهمّيّه الغايه فى هذه الحاله. ونموذج هذه العلوم يتمثّل فى العلوم النّظريّه كعلم أصول الفقه الّذى يعتقد الفقهاء والأصوليون ذاتهم بعدم وجود موضوع له ويدور نقاش وجدل حادّ حول موضوعه، بمعنى عدم وجود محور واحد له لتدور جميع مسائله حول هذا المحور.

فمسائل هذا العلم لها غرض واحد ويتمثّل هذا الغرض فى أن يكون للفقيه أداه محدّده فى عمليّه الإستنباط. فجميع العلوم الّتى لها غايه وتفتقر إلى موضوع هى فى الحقيقه علوم آليه؛ أى هى بمنزله أداه يستفاد منها لغايات وأغراض محدّده. ولقد سبق وأن قلنا فى مثال الدّراجه الهوائيه إنّ الدّراجه ذاتها وركوبها لا يمثّل قيمه إسلاميه أو غير إسلاميه؛ لكن إذا ما استُفيد منها بعنوانها أداه فسيكون لإسلاميه وعدم إسلاميه الطّريق والغرض الّذى لأجله استُفيد منها، معنى. وإذا كان حديث الدّراجه الهوائيه معقولاً، فسيكون هنا معقولاً أيضاً، ليس فى العلوم الّتى تتضمّن موضوعاً، وإنّما فى العلوم الّتى تفتقد موضوعاً وتعرّف بالغايه والغرض ولها طبيعه أداتيه فبالإمكان حينها التحدّث فيها عن العلم المذهبى.

إذن فقد توصّلنا هنا إلى تعريف مؤقّت لنوع من العلوم يمكن تعقّل كونها مذهبيّه وغير مذهبيّه ألا وهى العلوم الآليه؛ وإذا ما نظرنا إلى العلوم التّجريبيّه فلعلّه يمكننا عدّ علم الطّبّ من مجموعه تلك العلوم الآليه؛ لأنّ على الطّبيب دراسه علوم متباينه كثيره (من جملتها: علم الأحياء المجهريه، علم الصّيدله، علم الأنسجه، علم وظائف الأعضاء، الكيمياء الحيويه و...) ليستفيد منه جميعاً فى عمليّه تشخيص المرض وعلاجه؛ لذا فعلم الطّبيب ليس له موضوع واحد؛ لكنّ له غرض واحد ويتمثّل هذا الغرض باستفاده الطّبيب من مجموع هذه المعلومات لتشخيص المرض ومعالجه المريض.

ومن المحتمل أن يعترض البعض ويقول فكما يمكن أن يكون لنا درّاجه هوائيه لغايات إسلاميه يمكن أيضاً أن يكون لنا طب إسلامى وعلم أصول إسلامى؛ لأنّنا قلنا إنّ الإسلاميه وعدم الإسلاميه تكون معقوله فى كلّ محلّ توجد فيه عدّه أنواع لماهيّه ما. لكن علينا أن نلاحظ بأنّنا عندما نقول إنّ العلم لا موضوع له وإنّ الغرض والغايه تبعث على أن تجتمع

مجموعه مسائل إلی جوار بعضها البعض لتحقّق هدف ذلک العالِم، فإنّنا نرید أن نقول فی الحقیقه بعدم وجود علم من الأساس. فهنا تتعاون عدّه علوم للوصول إلی غرض ما ولکلّ منها موضوعه الخاصّ ولا معنی للإسلامیّه و عدم الإسلامیّه هنا بسبب تضمّنها موضوعاً.

فمعنی أنّ العلم بلا- موضوع هو أنّنا نأخذ فیه عدّه علوم مثل علم الأنسجه وعلم وظائف الأعضاء وعلم الأحیاء المجهریّه والّتی یتضمّن کلّ منها موضوعاً محدّداً. فموضوع علم الأحیاء المجهریّه هو المیکروبات وموضوع علم الطّفیلیات هو الطّفیلی وعلم وظائف الأعضاء بدن الإنسان وعمل هیئه البدن ولا تأتی مسأله الإسلامیّه وغیر الإسلامیّه فی جمیع ما تقدّم. فالطّبیب یجمع کلّ هذه العلوم - الّتی یتضمّن کلّ منها موضوعاً وبسبب تضمّنها موضوعاً فهی خالیه ومستقلّه عن کونها مذهبیه - کی یستفید منها. أجل لدینا طب إسلامی؛ بمعنی أنّ الطّبیب یستفید من هذه المعلومات لمعالجه إنسان مسلم؛ ولکن هذا لیس مقوّماً للعلم؛ أی أنّ الاستفاده من علم الطّب فی طریق تحسین وضع مجتمع المسلمین، معناه أنّه علم عمومی، ولا یجعل ذلک منه إسلامیاً؛ وینبغی القول بأنّ استفاده المسلمین من الطّب؛ إنّما هو کاستفادتهم من الدرّاجه الهوائیه؛ لا تکون مقوّمه ومعرّفه لعلم الطّب.

فالنّتیجه أنّ العلم فی ذاته وفی مقام الثّبوت له استقلال ذاتی عن المذاهب سواء عرّفناه بموضوعه أم بغایته أم بمنهجه - ولا یخرج عن هذه الموارد الثّلاثه - وأنّ تعریفه ووصفه بأوصاف «المذهبیه» و «عدم المذهبیه»، «الإسلامیّه» و «عدم الإسلامیّه» لیس صحیحاً من الأساس ولا یمکن أن یکون له أیّ وجه معقول؛ ولکنّ المسأله لا تنتهی عند هذا الحدّ.

فما قلناه یتعلّق بمقام الثبوت؛ یعنی فی واقع الأمر وفی ذاته؛ وبتعبیر أسهل، إذا نظرنا إلی هذا العالم بعین الله - الّذی لا یخفی عنه شیء وانکشاف جمیع الموضوعات والتّعاریف له ولا یجد الخطأ طریقاً إلی علمه - فهی فی الحقیقه مجرّد علوم، ولا یمکن أن تصطبغ بصبغه إسلامیه أو غیر إسلامیه؛ لأنّه إذا إخذنا إیّ ماهیه فلا نجد لها أکثر من نموذج ولا یمکن أن تکون اثنتین کی تکون إحداهما مذهبیه والأخری غیر مذهبیه؛ لکن إذا نزلنا أکثر ونظرنا بعین الإنسان، الّذی یفتقد للعلم الإلهی ولیس هو سوی موجود تأریخی لا- تظهر له الحقائق کما هی علی الدّوام، فإنّنا سنشاهد أخطاءً کثیره فی علمنا. فنحن نقترب تدریجیاً من الواقعیات من خلال الظّنّ والتقریب والاحتمال، فنحن تأریخیون، إذن فعلمنا ومعرفتنا تشملهما التّأریخیّه أیضاً. فکیف سیکون حکمنا وقضاؤنا إذا ما أخذنا عنصر التّأریخیّه بنظر الاعتبار؟

ولأجل تيسير المطلب سنقوم بتعريف العلم بشكل آخر. فالعلوم على طول تأريخ تكوّنها لم توجد بهذا الشّكل أبداً. أمّا المناطقه المعتقدون بعلوم مثل الفيزياء والفلسفه، فقد قاموا بتحليلها فشاهدوا وجود موضوع ومنهج وغايه محدّده لها، ولكنّ الحقيقه هى أنّه لم يقل أحد وفى أىّ وقت – فى حدود معلوماتنا – أريد أن أُوجد علم فيزياء بهذا التّعريف المحدّد وبهذا المنهج ولهذا الغرض، أو تشاور البعض وقالوا نريد إيجاد فلسفه من خلال هذا التّعريف وهذا المنهج. فلم توجد العلوم تأريخياً وفى مقام التّكوين بهذا الشّكل. ولكن بعد ظهور العلوم، قام المناطقه بالبحث فيها وتشريحها فاستخرجوا موضوعاتها ومناهجها. (۱)

وهذا بالضبط شبيه قول الشعر واللغه فلم يحدث أن اجتمع نفر وقالوا نريد إحداث لغه عربيه وها هى ألفاظها وها هى قواعدها النّحويّه. فاللّغه توالدت ذاتيّاً فى أوساط النّاس وتشكّلت قواعدها شيئاً فشيئاً، أفعال حسب القاعده وأخرى شاذه، وظهر المجاز والحقيقه والشعر والنّثر. فتطوّرت وتكوّنت تأريخيّاً وحسب تعبير هايك أنّها من العواقب اللاإراديّه للسلوك ومن الأنظمه غير المقصوده للإنسان.

فلهذه الأنظمه غير المقصوده دور عظيم فى الحياه الإجتماعيّه. واللغه هى أحد هذه الأمور المنظومه، لكنّ نظمها لم يصمّم عن سابق إصرار وإراده فهو غير مدبّر. والعلوم أيضاً كذلك. وكثير من المؤسّسات الإجتماعيّه على هذا المنوال أيضاً؛ أى أنّها تتوالد ذاتيّاً جزءاً جزءاً وتُصبح أنظمه. فإذا تأمّلتم أوائلها لم تلاحظوا وجود عزم على إيجادها أبداً. وإنّ إحدى المسائل الّتى تُطرح فى بحث التّنميه الدّائمه هى أنّ التّنميه كانت قد ظهرت فى أوساط الغربيّين بشكل غير مدبّر وغير مقصود؛ أى فيما لو عدنا إلى ما قبل قرنين من الزّمان لم نلاحظ اجتماع نفر فيما بينهم ليقولوا نريد إيجاد مجتمع تسوده هذه المؤسّسات بعد قرنين من الزّمان، فيه تلفون، كامبيوتر، علاقات النّاس تكون على هذه الصّوره؛ فلم يحدث مثل ذلك مطلقاً فكلٌّ منهم يمارس عمله على حده وكلٌّ يبكى على ليلاه. ولكنّ العالم يصلح ويُنظّم أيضاً؛ أى تكوّن هذا النّظام غير المقصود من خلال ممارسه كلّ شخص عمله الخاصّ به؛ نظام ذاتى. والعلوم إحدى هذه الأنظمه الذاتيّه.

فكلّ شخص يطرح سؤاله الخاصّ، ولم يكن يريد أن يقول إنّ سؤالى يرتبط بالطّبيعيّات، الإلهيّات، الرّياضيات، الفيزياء، الكيمياء أو الجيولوجيا. أسئله ذاتيّه وكثيره ومتنوّعه جدّاً

۱- (۱) . ر. ك : ملاحظه رقم (۶).

تتفاعل فی الأذهان فی جمیع أنحاء العالم وحسب نوع مواجهه النّاس بعضهم للبعض الآخر وللطبیعه ثمّ تجری علی الألسنه فتتکوّن العلوم وتبوّب بشکل تدریجی؛ یعنی أنّ هذه الأسئله تجتمع علی مرّ الزّمان حول موضوع معین بشکل ذاتی وتجد لها محوراً ووحده وعلی هذا التّرتیب نری أنفسنا نواجه أسئله موجّهه ومموضعه بعد عشره أو عشرین قرناً؛ بنحو نستطیع معه وضع مجموعه أسئله فی رزمه واحده ونقول إنّها تتعلّق بمحور واحد ونسمّیه علم الفیزیاء أو الکیمیاء مثلاً. فهذا بالضّبط هو تحلیل الفیلسوف والمؤرخ العلمی، توماس کوهن لتأریخ العلم (۱). فیقول: لدینا دوره طبیعیّه للعلم (Normal science) ؛ أی دوره استقرّ خلالها العلم وثبت منهجه وعُرّفت مسائله، وظهر العلماء، قاعات الدّراسه والکتاب، التّعلیم والتّعلم، الامتحان والدرجات؛ ولکن لدینا دوره غیر طبیعیّه (prenomal) أیضاً. وکان العلماء حیاری فی هذه الدوره، أی أنّهم لا یعلمون علماء أیّ علم هم، ما اسم المطالب الّتی یعلمونها ولأیّ علم تنتمی، لا یعرفون الإجابه عن الأسئله بشکل صحیح، السؤال نفسه غیر واضح لهم بتلک الدرجه، ویأتی السؤال غامضاً وظلامیّاً ومبهماً فی الأذهان أحیاناً.

ثمّ تحدّدت معالم جمیع ذلک بشکل تدریجی علی مدی التأریخ. فلم تکن الأسئله الفلسفیّه أو الأسئله الّتی یطرحها الفلاسفه بهذا الشّکل الواضح والمتمیّز کما هی علیه الآن. فلو کانت الفلسفه کما هی الیوم لما وُجد تأریخها. فإحدی معانی تأریخ الفلسفه هو تأریخ ظهورها وتمایز واتّضاح الأسئله الفلسفیّه؛ فلقد اتّضح بالتّدریج حدّ الفیلسوف وما هی الأسئله الّتی ینبغی أن یطرحها وما هو الموطئ الّذی ینبغی أن یضع قدمه فیه؛ والأمر ذاته ینطبق علی الکیمیاء والفیزیاء وسائر العلوم. فلقد کانت قصّه الکیمیاء – علی اعتبار أنّ لی اطلاع أکثر علیها – فی القرن السّابع عشر والثّامن عشر کما تقدّم. فالکیمیاء الآلیّه کانت علماً مبهماً وغائماً بشکل مطلق. فلم یکن أفق الکیمیائیین بهذه الدّرجه من الوضوح الّتی أصبح علیها علم الکیمیاء بعد قرن من الزّمان، فلم یکونوا یعرفوا ما یفعلون، کان الوضع مشتّتاً. کلّ واحد منهم یعمل بأسلوبه الخاصّ وفی مختبره الخاصّ وبمقدّماته الخاصّه ویستنتج نتائجه الخاصّه به ومنذ القرن الثّامن عشر فما بعد اجتمع هذا الشّتات جزءاً جزءاً وعلی الخصوص بعد اکتشاف النّظریّه الذرّیّه، حیث نری الیوم أنّ بإمکان الکیمیائیین التّعریف بهویّتهم وأن

۱- (۱) . homa Kuhn , The struchire of scientific Revelutions , The Universtiy of Chicago ۱۹۷۰.

يقولوا بملء أفواههم نحن كيميائيون. وهذا ما يحدث اليوم بالضّبط. فلا نعرف ما هى العلوم الّتى تمرّ حالياً فى مرحله التكوّن. فتوجد أسئله تغلى فى الأذهان وتُطرح فى الكتب وقاعات الدّراسه والصّحف والمجلّات العلميّه. ولا يستطيع أحد أن يحدّد الآن ما العلم الّذى تختصّ به هذه الأسئله. وما العلم الّذى سيظهر مستقبلاً فتجتمع تحت لوائه؛ ولكن من يأتى فى القرنين الواحد والثّانى والعشرين سيلاحظ علوماً جديده قد غُرست جذورها اليوم.

فطريقه تكوّن العلوم، هى تكوّن نظام ذاتى؛ نظير تكوّن المؤسّسات الإجتماعيّه الأخرى؛ فلا ينبغى على الإطلاق تصوّر أنّ شخصاً ما عزم عالماً عامداً على استخراج مسائل علم معيّن ووضع أسسه فتوصّل إلى تعريفه وتعريف موضوعه وبيّن منهجه وفرّع فروعه وطرح أسئلته، فأجاب عنها وألّف كتباً حوله، فيكون قد أوجد علما بهذه الصّوره وقدّمه للآخرين. فلم يكن الوضع كذلك على الإطلاق، وإنّما هو كالجنين أو الطّفل يكبر خطوه خطوه ومرحله بعد أخرى.

فإذا كان لدينا مثل هذا الفهم والتّصوّر للتكوّن التأريخى للعلوم فسوف تُطرح مسأله المذهبيّه وعدم المذهبيّه بنحو آخر؛ إذاً فلا يوجد للعلوم سوى منطقتان: الأولى قسم الأسئله، والقسم الآخر الإجابات الّتى أجيب بها عن تلك الأسئله. ولقد كانت الأسئله تُطرح بشكل سيّال ثمّ تصحّح وتنقّح وتغربل، والأجوبه على هذه الحال كذلك؛ لذا فعندما تنظرون إلى أىّ علم فإنّكم ترون نهراً جارياً ترده أسئله وأجوبه بشكل منتظم وتخرج منه أسئله وأجوبه أيضاً. وأنّ نوع الارتباط الموجود بين هذه الأسئله وأجوبتها هى الّتى تعطى هذا العلم تلك الوحده التأريخيّه السيّاله.

فكلّ علم هو كذلك تأريخيّاً. فإذا كان الأمر كما تقدّم نعيد ونكرّر هل أنّ سؤال المذهبيّه مطروح أم لا؟ - لأنّ العلوم مؤلّفه من قسمين أسئله وأجوبه، فلا نبحث فى الأسس والموضوع والمنهج - فهل يوجد سؤال مذهبى أم لا؟ وهل لدينا جواب مذهبى أم لا؟ حسناً، فإنّ أحد فلاسفه القرن العشرين الفرنسيين الّذى توفى قبل عدّه أعوام ويدعى اتين جلسون، له كتاب مهمّ جدّاً تحت عنوان «روح فلسفه القرون الوسطى» وقد طُرحت مسأله رئيسه فيه وهى هل أنّ لدينا فلسفه مسيحيّه أم لا. وقد سعى للإجابه عن هذا السّؤال بطرق متعدّده.

ونحن بدورنا نستطيع كذلك أن نطرح هل أنّ لدينا فلسفه إسلاميّه أم لا، وقد سبق وأن أجبنا بنحو ما؛ أن لا. ولأجل أن يكون السّؤال أكثر اتّزاناً ودقّه وجذّابيّه، فقد طرحه بهذا النّحو وهو؛ فيما لو لم يوجد مسيحيون فهل أنّ الفلسفه ستسير سيراً آخر أم لا؟ فنقل السّؤال من التّحليل المنطقى إلى الدّراسه التأريخيّه. وهذا السّؤال لا يختصّ بالفلسفه بطبيعه الحال

ويمكن طرحه بذاته فى مورد أىّ علم كان. فلو لم يكن المسلمون أو المسيحيّون، فهل أنّ الهندسه والفيزياء والرّياضيات و... ستمرّ بنفس الطّريق الّذى مرّت به؟

فما نجيب به عن هذا السّؤال، هو الّذى سيعيّن إلى حدّ ما تأريخيّه هذه العلوم وكيفيّه توصُّلنا إلى طبيعه تأثير المذهب والأيديولوجيّه فى تكوّن العلوم وماهيّه فهمنا وتصوّرنا لها. وقد فصّلنا فى البحث السّابق العلاقه المنطقيّه القائمه بين المذهب والعلم. ونسأل هنا عن العلاقه التأريخيّه؛ أى ما هى العلاقه الموجوده فيما بينهما فى السّير التأريخى لهذه العلوم؟

ويتمثّل جواب السّيد جلسون بالتّقريب التّالى وهو لو لم تكن المسيحيّه والكلام المسيحى، ولو لم يكّن الجدّ والجهد الّذى بذله متكلّمو المسيحيّه لتحليل عقائدهم عقلانيّاً ولو لم يكن جهدهم للدّفاع العقلانى عن مواقفهم العقائديّه، لاتّخذت الفلسفه تأريخاً وطريقاً ومضموناً آخر. فلا وجود لأىّ تنافٍ بين هذا الكلام وما قلناه سابقاً من أنّ الفلسفه مستقلّه عن المذهب ولا يمكن وجود فلسفه إسلاميّه ومسيحيّه بالمعنى المنطقى؛ لأنّ هناك قطباً يرتبط بمقام التّكوين التأريخى وآخر يرتبط بمقام التّوليد المنطقى. وحكم مقام التّوليد المنطقى هو نفسه الّذى ذكرناه؛ لكنّ مقام التكوين التأريخى يختلف لأنّ المسيحى يطرح سؤاله بنحو ينسجم وذهنيّته الممتزجه بنوع من العقائد والمسلم يطرح سؤاله بشكل آخر ينسجم وذهنيّته المعتاده والممتزجه بنوع آخر من الأسئله والمخاوف، وبما أنّ العلم هو مجموعه من الأسئله والأجوبه ولم يُعَد ويصنع مسبقاً وليس لدينا فلسفه وفيزياء سماويّه بل إنّ الفلسفه والفيزياء هى هذه الّتى أنتجها الفلاسفه والفيزياويون وابتدأ كلّ منهم بطرح سؤال إلى أن وجدوا جوابه.

إذن يمكن أن نقول بأنّه إذا قصد شخص ما جانباً خاصّاً فى مقام توليد السّؤال وكانت هناك أسئله معيّنه يريد طرحها، فالعلم الّذى يأتى تبعاً لتلك الأسئله سيكون مختلفاً من حيث الأسئله عمّا لقوم آخرين من أسئله ومخاوف أخرى ولا يوجد أدنى شكّ فى ذلك. ولنأخذ المشاكل بدل الأسئله، فإذا كان لدينا نوع من المشاكل فى العلوم الآليّه (العلوم الّتى نستخدمها لحلّ مشاكلنا العلميّه) وكان لقوم آخرين يعيشون فى مكان آخر مشاكل أخرى، فمن الطّبيعىّ أنّنا سنكتشف علوماً تطبيقيّه مختلفه عمّا لديهم لحلّ مشاكلنا. إذن فمن الممكن أن تكون العلوم مختلفه من حيث الأسئله، وأن تكون مذهبيّه وغير مذهبيّه،

ولكن ينبغى علينا التّوقّف الآن لنرى وزن هـذا الحكم وحـدود تفسيره. فقـد جعلنا كلّ شـىء هنا يـدور مـدار السّؤال، لكنّ الأمر ليس كذلك. (۱)

فأوّلاً إنّ للعلم أجوبه ولأنّ الأجوبه إنّمـا هى بيـان للواقعيّات فى كلّ الأحوال، فهى مستقلّه عن المـذهب؛ فلا وجود لأكثر من جواب لكـلّ سؤال. وليس الأمر أنّ لكـلّ سؤال عشـر إجابات مثلاً. فإذا سأل أحـد هل أنّ الأرض كرويّه أم لا، فمن الممكن أن يكون سؤاله ناشـئاً من خلال الاتّجـاه الخاصّ الّذى يحمله؛ ولا يسأل شـخص آخر مثل هـذا السّؤال؛ إذاً فهناك فرق بين أسـئله الاثنين، لكنّ الإجابات لا تختلف فى ذلـك؛ فالأرض إمّا أن تكون كرويّه أو غير كرويّه، فليس لهـذا السّؤال عشـره أجوبه كى يكون بعضـها إسلاميّاً والبعض الآخر غير إسلامى. فنكون مستقلّين عن المذهب فى الحصول على جواب؛ إذاً فقسم الإجابات فى العلوم عارٍ عن المذهب؛ فإذا كان بالإمكان ارتباط قسم الأسئله بالأفكار المذهبيّه، فقسم الأجوبه ليس كذلك.

المطلب الثّانى هو أنّنـا نمتلـك المنهـج المناسب للحصول على إجابه. فلا يمكن الإجابه عن أىّ سؤال بأىّ أسـلوب نودّه ونتمنّاه فينبغى أن نجيب بأسلوب محدّد كى يكون جوابنا صحيحاً.

وإذا لم يكن الجواب صـحيحاً فيجب أن يتمّ نقـده بأسـلوب محـدّد؛ لذا فقسم المناهج فى العلوم عارٍ عن المذهب أيضاً. إذاً فإذا راعينا السير التكوينىّ التأريخىّ للعلوم، فسنلاحظ أنّ الأسئله تظهر بشكل عفوىّ مطلق ثمّ تأتى الإجابات ثمّ تبوّب هاتين العمليتين تبويباً تأريخياً ثم تجد صورتها وقالبها بالتّدريج وتظهر على شكل علم مستقلّ.

وحتّى وإن أعطينا الأسـئله صـبغه مـذهبيه فى سـيرها التّكوينىّ التّأريخىّ، فلن تتّخـذ الإجابات ولا المناهـج وجهاً مذهبيّاً، إذاً فهذا تعبير آخر عن قولنا بأنّ العلوم غير مذهبيّه فى مقام الحكم، ولكنّها يمكن أن تكون متأثّره بالمذهب فى مقام التّشـكّل والّذى يعدّ تجميع الأسـئله وإعدادها أحد نماذجه. هذا فى مورد السّير التّكوينىّ التّأريخىّ الّذى يعود فى الحقيقه إلى مقام الإثبات، فمجموع مـا قلنـاه هو أنّنـا إذا أمعنـا النّظر فى المعـارف والحقـائق - كمـا هى عليه - فليس فيهـا مـذهبيّه وغير مـذهبيّه؛ ولكن لأنّ الحقائق والمعـارف ليست فى متناولنـا - كمـا هى فى الواقع -، فبإمكان المـذاهب والأيـديولوجيات التأثير علينا فى طرح الأسـئله وإعطاء الفرضيّات والّتى ترتبط جميعها

۱- (۱) . ر. ك. : ملاحظه رقم (۷).

بمقام التجميع؛ ولكن عندما تصل النوبه إلى الجواب والمنهج، فلأجل تهيئه الإجابات ونقدها، الّذى هو مقام الحكم، فلا وجود للمذهب عند ذاك ولا يمكن أن يكون لنا علماً مذهبيّاً. وهذا هو الجواب النهائى.

والآن ولأجل أن نضمّ إلى هذا البحث المنطقى الجاف إلى حدّ ما بحثاً تأريخياً ممتلئاً طراوه وحيويّه نطرح بعض النقاط الّتى جاءت على لسان البعض. هناك كتاب بعنوان الإسلام والعلم (Islam and Science) من تأليف أحد الفيزيائيّين الباكستانيّين ويدعى كودلو. فهذا الكتاب يعدّ إلى حدّ ما كتاباً نقديّاً لأسلمه العلم. فمن الأفضل لمن يبحث فى هذا المجال مطالعه هذا الكتاب. فالكاتب فيزياوى ولا يمتلك معلومات إسلاميّه كافيه وهو لا يدّعى شيئاً بهذا الخصوص. وهو هلِع ومتأثّر جدّاً من بعض التّحرّكات الّتى تدور حول أسلمه العلم فى باكستان وقد قام بكتابه هذا الكتاب لأجل ذلك، كى يقوم بالتّعريف بالأعمال والمساعى الّتى بذلت فى هذا النطاق أوّلاً وتدوين انتقاداته بخصوصها ثانياً.

فعندما وصل ضياء الحقّ إلى السلطه إثر انقلاب عسكرى عام ١٩٧٧ شرع بعدّه أعمال؛ ومن جملتها محاوله أسلمه كلّ شىء، أسلمه الجامعات، أسلمه العلوم. وحسب أحد التّقارير الّتى جاءت فى هذا الكتاب، فإنّ حركته كانت واسعه جدّاً، وأنّ بعض الأعمال الّتى مورست خلالها لم تكن خاليه من شباهه بعض الأسئله الّتى تُطرح على طلبتنا هنا لقبولهم فى الجامعات – وهى نفسها قصّه وحده التّجربه البشريّه – ذات النّوع من الأسئله الّتى انتهت إلى أن يتّخذ الإمام الخمينى قدس سره موقفاً تّجاهها وألغى من خلالها نظام القبول.

وقد أورد تقريراً فيه بأنّهم يطرحون على الّذين يريدون دخول الجامعه أسئله أمثال اذكر الأدعيه الّتى تُقرأ فى القنوت، اذكر أسماء زوجات النّبىّ صلى الله عليه و آله وأشباه تلك الّتى يُطرح بعضها هنا، ولكنّها فى باكستان كانت قد اتّخذت منحاً لا مثيل له لوجود مسأله أسلمه العلم. وقد أتى على ذكر أسماء فيزياويّين قاموا بعقد مؤتمر فى باكستان ووجّهوا دعوات عالميّه للمشاركه فيه وتحدّثوا فيه عن المعجزات العلميّه فى القرآن ووسّعوا دائره البحث إلى أسلمه الفيزياء وسائر العلوم. وكانت مسأله قياس درجه حراره جهنّم إحدى المسائل الّتى أوردها فيه وقد قاموا بالتّعاقد مع من يأخذ على عاتقه متابعه مسأله أسلمه العلم. وكانت محاوله التوصّل إلى التّركيب الكيمياوىّ للجنّ الّذى يبيّن مادّه صنع هياكلهم من المسائل المطروحه فيه أيضاً.

وقد ذكر فيه مسأله أخرى تتعلّق باقتراح بعض الفيزيائيين اكتشاف طريق يمكنهم من خلاله الاستفاده من طاقه الجنّ بما أنّهم من جنس النّار وبما أنّ النّار طاقه وذلك لتعويض النّقص الموجود فى مصادر الطّاقه عن هذا الطّريق.

ولا يمثّل هذا الكتاب مجرّد تقرير حول هذا النّوع من الأسلمه وهذا النّوع من الفكر الإفراطى المنحط فى هذا المجال؛ فقد ذكر ذلك على سبيل المثال. وقد تطرّق إلى ذكر السّيد حسين نصر (إيرانى الأصل) والآخر السّيد ضياء الدّين سردار (باكستانى) اللذين يتبنّيان مفهوماً خاصّاً عن أسلمه العلم ويرى بأنّهما وبالمفهوم الّذى يريانه لا يقدّمان خدمه إلى العلم فى العالم الإسلامى.

وقد أورد عباره عن عبد السلام، الفيزيائى المعاصر «لا يوجد علم فى العالم الرّاهن أكثر انحطاطاً منه فى العالم الإسلامى» ثمّ أعقبها بتوضيحات للسيّد نصر وآخرين. ويعدّ السّيد ضياء الدّين سردار من الأشخاص المقلّدين وليس من أصحاب الرأى؛ ولكنّ الدّكتور نصر بذل جهوداً فى هذا المجال وانتظى سيفه وقلمه لسنوات وقد توصّل إلى آراء خاصّه.

ويتمثّل رأى السّيد نصر، الّذى له أتباع فى إيران، وأمثاله بأنّ منشأ العلوم الغربيه علمانى ولا يمكن اجتماعها مع الإسلام بأىّ وجه من الوجوه. إنّ رأى الدّكتور نصر وأضرابه مقبول من جهه ومرفوض من جهه أخرى. أمّا بخصوص كون منشأ العلوم علمانى فلا تقبل الجمع مع الإسلام وعلى المسلمين عدم التّعاطف معها ويجب عليهم اتّخاذ طريق غير طريقها لعدم إمكان أن نكون سوداً وبيضاً فى ذات الوقت فالحفاظ على الرّؤيه الكونيّه الدّينيّه والإسلاميّه لا يمكن أن يجتمع مع الحفاظ على الرّؤيه الكونيّه العلميّه العلمانيّه وكلّ ما حاولنا الوصل بينهما فلابدّ أن ينفصلا يوماً ما ولذا لا فائده فى بذل مثل هذا الجهد؛ فإنّ ذلك يعتبر نتيجه غير مناسبه وغير مقبوله بالطّبع وتتغذى على مبادئ فكريّه غير صائبه. فالمبادئ الفكريه غير المناسبه الّتى عرضتها، لها مؤيّدون وأتباع فى بلادنا ومجتمعنا؛ لكنّ نتيجتها المناسبه تتمثّل بعدم وجود علم إسلامى لدينا على أىّ حال من الأحوال. ومن الممكن أن يقول البعض بما أنّ هذا العلم علمانى فهو غير إسلامى. وهذا لا يمثّل دليلاً صحيحاً، ولكنّ تلك النّتيجه صحيحه بالطّبع؛ أى لا ينبغى عليكم ولأىّ سبب كان السّعى لصنع شىء من قبيل علم إسلامى من هذه العلوم. ولكن عندما نصدر مثل هذا الحكم الكلّى، فستكون دائرته أوسع

جدّاً عندها. على أیّ حال، فحدیثه فی هذا الکتاب یتلخّص فی أنّ جمیع المساعی الّتی بذلت - للأسف - إلی الآن لأجل أسلمه العلوم، إمّا أن تکون جاءت من خلال هذه السّلوکیات والکلمات الإفراطیّه والصّبیانیّه غیر الصائبه، (کتعیین درجه حراره جهنّم) أو أنّها لا تؤدّی إلی أیّ نتیجه متوخّاه وتبقی مجرّد حدیث لیس إلّا.

فهذا ما تحدّث عنه ذلک الفیزیائی ولا أرید التّوسّع فیه أکثر.

وقد قدّم السّید عبد السّلام مقدّمه حادّه لهذا الکتاب وقد استخدم تعبیراً خاصّاً فیها مفاده؛ إذا لم نقل بأنّ الّذی یفعله أمثال الدّکتور نصر «خیانه» فهو «عدم خدمه» للعلم والمجتمعات الإسلامیّه من خلال ترویج مثل هذه الأفکار من أنّ العلم علمانی بذاته ویتنافی والفکر الدّینی وأنّ علی المسلمین أن یتعاطوا معه ببرود وأن لا یتعاطفوا معه ولا یرحبوا به بحراره لیستفیدوا منه، مع أنّهم لیس لدیهم بدیلاً یعوّضون به عنه.

ولم یتطرّق هؤلاء حتّی الآن - فی حدود معلوماتی - إلی أنّه إذا کان منشأ هذه العلوم علمانی وإذا لم یکن من الممکن أن تجتمع مع الإسلام وإذا لم تناسبنا فی جمیع الأحوال، فمن أین نأتی إذاً بما یناسبنا وکیف ینبغی علینا تولید العلم المطلوب وبأیّ أسلوب، ومن أیّ تعریف وأیّ موضوع یمکننا أن نستفید.

فمثل هذه الأسئله الملحّه غیر موجوده فی کلامهم أبداً. وکما أنّ البعض فی بلادنا یتحدّث علی الدّوام عن غربنه العلوم فقد کان لهم الوضع ذاته ولم یتطرّقوا أبداً إلی العمل الّذی ینبغی أن نقوم به فیما لو کانت هذه العلوم سیّئه وغیر مقبوله. إنّ جمیع هؤلاء الأفراد یشترکون فی رأی واحد فی الحقیقه؛ ولم یأت الکاتب علی ذکر ذلک ولکنّی أعرضه هنا ألا وهو «الجبر التّأریخی».

فجمیع هؤلاء الکتّاب لهم هذا الرّأی وهو أنّ المصائب الّتی نزلت علینا لم تأتِ من خلالنا ولا یتمّ رفعها عن طریقنا ولا نستطیع عمل أیّ شیء تّجاهها سوی الأنین، فلا یوجد أیّ حلّ. فالید الّتی جاءت بهذا البلاء هی الّتی یجب علیها إزالته. ولا نستطیع نحن بالخصوص فعل أیّ شیء تّجاه ذلک. ولیس بإمکاننا تغییر مجری التّأریخ والثّقافه. فهناک موجود عظیم یحیط بنا، بدل أن نحیط نحن به ولذا ینبغی علینا التحمّل ونقول «لا یصلح العطّار ما أفسد الدّهر» وهذا ما هو مطروح فی ساحتنا فعلاً، لننتظر ونری ما تصل إلیه الأمور.

وقد أسّس عام ۱۹۸۱ معهد فی أمریکا تحت عنوان «المعهد العالمی للفکر الإسلامی» International Institue for Idlamic Thought والعمل الرئیسی الّذی یضطّلع به هذا المعهد هو أسلمه المعرفه. وقد عقد هذا المعهد عام ۱۹۸۲ ندوه مفصّله فی باکستان واشترک فیها جمع کثیر من مفکّری العالم الإسلامی ومن جملتهم السّید إسماعیل الفاروقی. وقد تمّ طبع مقالاتها الّتی اشتملت علی مقالات مفصّله جدّاً فی مجال أسلمه العلم. وکانت هناک مقاله رئیسه للسید الفاروقی ومقاله أخری للسیّد عبد الحمید أبو سلیمان اللذان یعتبران من أشهر المشارکین وهناک آخرین إلی جانبهم عنونوا مقالاتهم تحت هذا العنوان. وقد طرحوا خلاصّه ذلک فی کتیّب صغیر - احتفظ بنسخه منه - ولأجل أن أعرض تقریراً لرأی هؤلاء المفکّرین والمتوجّعین بخصوص هذه المسأله، أری من اللّازم قراءه بعض النّقاط الّتی ذکروها. أوّلاً ما هی الإشکالیّه الموجوده فی العلوم الإنسانیّه الغربیّه ولمَ یجب أسلمتها؟

وتُطرح هذه المسأله فی بحوثهم بهذا الشّکل «إنّ هذه العلوم إنّما تعکس قیم الغرب ومفاهیمه ومعتقداته وغایاته وتتشکّل بالتّالی علی تلک الأسس الغربیه مختلف وجوه السلوک والنّشاطات والمؤسّسات الإجتماعیّه» (۱) فهذه خلاصّه ما فی هذا الباب والّتی تفسّر بدقّه سبب عدم إسلامیّه العلوم الغربیّه وبالتالی ما یدعو إلی ضروره أسلمتها: فقد ذکر الکاتب هنا أربع مقولات؛ القیم والمفاهیم والمعتقدات والغایات الغربیّه.

وهذه تمثّل جمیع تلک البحوث الّتی أُنجزت فی ذلک المؤتمر فی عام ۱۹۸۲. فهذه المقولات الأربع الّتی تنعکس فی العلم الغربی، قد نفذت فیه وامتزجت به بشکل کامل فجعلته غربیّاً بامتیاز ولأجل هذا، ینبغی خلع الغربیّه عنه حسب تعبیر العطّاس. ولأنّ العلم هو منشأ العمل والأثر، فعندما یمتزج ویختلط بغایات ومفاهیم ومعتقدات وقیم غربیّه، فسیکون العمل مطابقاً له ومنظّماً وفقه أیضاً؛ إذن فإذا أردنا أسلمه العلوم حسب التّعریف الحاصل فینبغی استبدال تلک المقولات الأربع فیه، أی یجب القیام بصناعه علم وفقاً للقیم الإسلامیّه. ویعنی ذلک القیام بطرح أسئله تنسجم وأسسنا القِیمیّه ومخاوفنا وآلامنا. ویجب أن تجری قیمنا فی أسئلتنا. لکن کیف سیکون الموقف مع المفاهیم؟ یجب علینا إبداع فرضیات طبقاً للمفاهیم الدّینیّه. فهذه نقطه أساسیّه جدّاً وسأورد کتابات شخص آخر فی هذا المجال إن سنحت الفرصه لذلک. فإبداع

۱- (۱) . المعهد العالمی للفکر الإسلامی (۱۹۸۶). إسلامیّه المعرفه، المبادئ العامّه - خطّه العمل - الإنجازات، ص۱۸.

الفرضيّات يرتكز على المفاهيم. والمفاهيم سيّاله وطيّاره ويرتبط الأمر بما تمسكه منها وتقوم بالاستفاده منه. وأنّ الاختبار والاستفاده الّذى يعدّ من الأساليب التّجربيّه والفلسفيّه يأتى بعد ذلك فى مرتبه لاحقه بطبيعه الحال ولا توجد فيه مذهبيه وغير مذهبيه.

فنحن نتحدّث عن مقام التّكوين، وهذه جميعها تتعلّق بمقام الكشف والجمع ولا يعود أىّ منها إلى مقام الحكم، إذن، فنستفيد من المفاهيم الدّينيّه فى إبداع النّظريّات ومن القيم الدّينيّه فى طرح الأسئله ومن الغايات الدّينيّه فى استعمال وتدوين بعض العلوم الّتى تفتقد إلى موضوع؛ وعلى هذا - وحسب ما قلناه سابقاً والّذى يتطابق والرّأى الّذى جاء هنا - يمكن أن يكون لدينا علم إسلامى ومذهبى؛ ولكن علماً مذهبيّاً عامّ الحكم وشامل عالمى الأساليب حسب ما عرضته. ولأجل أن يكون الحديث مكتملاً أكثر، فسأذكر من هذا الكتيّب رؤيه كتّابه لطريق الأسلمه: أوّلاً، يجب أن يكون الفرد متمكّناً من العلوم الإسلاميّه أو حسب تعبيرهم المواريث الإسلاميّه؛ ثانياً، يجب أن يكون أيضاً متمكّناً من العلوم الحديثه؛ ثالثاً، يجب أن يكون مطّلعاً تماماً على مشاكل العالم الإسلامى؛ ورابعاً، أن يكون مبدعاً مبتكراً.

فتأسيس العلوم الإسلاميّه يمرّ عبر هذه المراحل الأربعه. فالّذى يكون قديراً فى العلوم الدّينيّه وفى العلوم الحديثه وعلى درايه بمشاكل العالم الإسلامى وقادراً على إبداع الفرضيّات فسيكون باستطاعته الوصول إلى تأسيس علوم إسلاميّه. وآخر ما نقرأه هنا كلام للسيد العطّاس. فله كتاب بعنوان الإسلام والعلمانيّه. ويشتكى فيه ابتداءً من قيام البعض بسرقه أطروحته؛ ولكنّ حديثه الأساسى بخصوص أسلمه العلم أورده بالابتداء بالقول بوجوب صبّ العلوم فى قالب الإسلام. فمثل هذا التّعبير الشّاعرى والتّذوّقى لا يوفّر لنا مطلباً دقيقاً؛ لكنّه فى مقام التّطبيق، يفصل بين الواقع وتفسير الواقع (fact and Interpretation of fact). فلدينا فى العلم واقع وحقيقه نحاول اكتشافها ومن ثمّ نقوم بتفسير تلك الحقيقه. فهو يقول بعدم وجود أىّ مشكله فى مقام الواقع ولا يتمّ البحث فيه عن ما هو إسلامى وما هو غير إسلامى؛ ولكن فى مقام تفسير الحقائق يأتى مبحث الإسلامى وغير الإسلامى. ثمّ يقول: «وينبغى الاستفاده من النّظريّات لتفسير الحقائق. يجب أن نسعى للوصول إلى تفسير للمقولات الدّينيّه فى الأثناء وترك المقولات الخاصّه بالثّقافات الغربيّه، أمثال النزعه الإنسانيّه وإثنيّه الحقّ والحقيقه وأشباهها جانباً». ومع أنّ مثل هذه الخطابات إجماليّه نوعاً ما،

لكنّها توضّح بأنّ عموم الأفكار الّتی طُرحت فی هذا المجال فی العالم الإسلامی ترتبط بالعلوم الّتی تختصّ بالنّطاق البشری؛ لکنّ العلوم الّتی نأخذها بصوره مباشره من النّصوص الدّینیّه کالفقه والأخلاق فإنّ تکلیفها واضح ومن السّهوله بمکان إمکانیّه نسبتها إلی الإسلامیّه وغیر الإسلامیّه.

سؤال وجواب

إنّ قیاس العلوم الطّبیعیّه مع العلوم الإنسانیّه قیاس مع الفارق

لم أُعمل القیاس هنا أبداً، وقد أخذت الاختلافات فیما بین العلوم فی الحسبان بطبیعه الحال. حتّی أنّی تطرّقت إلی ذکر الفلسفه الّتی تختلف عن العلوم الطّبیعیّه التّجربیّه أکثر ممّا تختلف عن العلوم الإنسانیّه. فقد تناولت البحث بشکل عامّ جدّاً ومشترک، کی یکون حکمنا وقضاؤنا کلّیاً ومرتبطاً بجمیع أنواع المعارف. فإذا أردنا الدّخول فی جمیع هذه الفروع، فسیکون البحث مطوّلاً. فالّذین قالوا إنّ تأریخ العلوم الإنسانیّه طویل جدّاً وکثیر التّذبذب والاضطراب، لم یتّفقوا علی تعریف بشأنها وحتّی أنّ تحدید موضوعها لم یستقرّ بشکل قاطع. فأنا أوافق علی جمیع ما تقدّم؛ ولکنّ ما أردت قوله یتمثّل فی أنّه علی افتراض أنّ موضوعها محدّد وعلمیته ثابته وأنّه قد تمّ تعریف مناهجها بشکل کامل، علی ما هو موجود من الشّکوک الّتی تطلق بشأنها، فعلی افتراض ثبوتها، أی حتّی فیما لو تُوصِّل إلی منهجها واتُّفق علی تعریفها وعُیّنت حدودها، فسیکون الحکم فی هذه الحاله هو ذاته الّذی ذکرناه. وهذا لیس استصغاراً ولیس استسهالاً کذلک؛ فلیس لدینا طریق أخری لتقسیم العلوم.

هل یمکن التحدّث عن العلم الدّینی للانثربولوجیا؟

إذا کان المقصود من الأنثربولوجیا المعنی الّذی تحدّثنا عنه، أی بموضوع ومنهج محدّد، فلا یوجد فیها شیء دینی وآخر غیر دینی، لکن إذا کان مقصودکم غیر الأنثربولوجیا، أی نفحص النّصوص الدّینیّه کی نری ما الّذی قالته بشأن الإنسان، فإنّ هذا الأمر ممکن وقد تحقّق بالطّبع؛ فلا مشکله فی ذلک؛ ولکننا لا نزیغ عمّا قلناه فی الفلسفه الإسلامیّه، فمرّه نحلّل النّصوص الدّینیّه ونستخرج بعض النّکات الفلسفیّه الّتی جاءت فی القرآن والرّوایات والمعارف الدّینیّه. فهذا ممّا لا ینکر ولا یقتصر علی الدّین فقط، بل إنّک تجد

نکاتاً فلسفیّه فی شعر حافظ ومثنوی (۱) وغیرهما؛ ولا یقتصر الأمر علی وجود نکات فلسفیّه، بل إنّنا نستطیع أن نفسّر ما جاء فیها تفسیراً فلسفیاً؛ ولکن عندما نقول بأنّه من الممکن استخراج علم بتعریف ومنهج محدّد باسم الفلسفه؛ فهذا لیس ممکناً أوّلاً، ولا معنی له ثانیاً ولیس من المناسب أن یقوم مذهب بصناعه علم بمنهج وتعریف لأنّه سیکون کالعلم ذاته الّذی یصنعه الآخرون. فلیس هنالک أکثر من فلسفه، وإذا ما عزم مذهب علی صناعه فلسفه، فلا یتوصّل إلّا لما توصّل إلیه الآخرون؛ إذن فمرّه یکون البحث بخصوص استخراج نکات فلسفیّه من النّصوص الدّینیّه ومرّه بخصوص استخراج علم باسم الفلسفه منها ونقصد أن یکون هناک نوعان لعلم الفلسفه: نوع دینی ونوع غیر دینی، فنفینا یرتبط بهذا الأخیر.

إنّ العلوم ما هی إلّا حصیله النّماذج العصریّه الغالبه فلا ینبغی أن تتقوقع داخل نطاق نظریّه أیدیولوجیّه، فنموذج بطلیموس مثلاً له جذور کنسیه وعلمیه، ونموذج نیوتن الّذی جعل من الآلیه (المیکانیکیّه) معیاراً. وبعباره أخری، إنّ العلوم الغربیّه لا تستمدّ من الأیدیولوجیّات الغربیّه.

إنّ هذا یمثّل أحد نتائج بحثنا. فأنا أوصیکم بعدم الابتداء بتناول لقمه کبیره فتغصّون بها، کما فعلها البعض. فهذه اللّقم الکبیره، مثل الغرب والأیدیولوجیّه والحضاره؛ لیس من السّهل تناولها وإنّ أکثر الّذین لا یحتملون الفکر التّحلیلی ولیسوا من أهل التأمّل والبحث والتّقصّی ولا تسع صدورهم مثل هذه الأعمال، یریدون البیع والشّراء بالجمله وإصدار أحکام فوریّه بخصوص الأشیاء. وبالطّبع فإنّ هذا یسهّل المهمّه من جهه، ولکنّه یکدّر و یعسّر الحکم من جهه أخری. فعندما نقول الغرب، فهو شیء واحد فقط. لکن هل أنّ الأیدیولوجیّه الغربیّه واحده؟ هل هی فکر واحد؟ وهل أنّ العلماء الّذین یختلفون مع بعضهم البعض قاموا بتقییم ومقارنه أفکارهم أم أنّهم یفکّرون بشکل واحد أو یستمدّوا من فیلسوف واحد؟ وهل لا یوجد فی العالم سوی منهج فلسفی واحد؟ لم تکن إلّا روایه واحده وراوٍ واحد؟ أتذکر أنّ أحدهم کتب بأنّ جمیع الرّوایات الّتی تصدر، فی الغرب تتغذّی علی الفکر الفلانی. وقد سألناه وهل أنّک قرأت جمیع الرّوایات الصّادره؟ وهل أنّک تحیط علماً بالرّوایه الّتی لم

۱- (۱) . حافظ الشّیرازی أحد أشهر شعراء اللغه الفارسیه و سُمّی حافظاً لحفظه القرآن الکریم الّذی انعکس حِکماً فی شعره، و مثنوی من قوالب الشّعر الفارسی و أشهره مثنوی مولوی (جلال الدّین الرومی) - المعرّب -.

تصدر بعد والّتی ستُکتب مستقبلاً؟ فأیّ کلام هذا وأیّ حکم أن یتوسّل الإنسان بمقولات تضخّه بالشّجاعه اللّازمه لإصدار مثل هذه الأحکام الجزافیّه.

النّقطه الأخری، أجل، کنّا قد بیّنا بأنّکم متأثّرون بالمذهب والأیدیولوجیّه فی مقام طرح السّؤال وهذا بالطّبع لا یستنتج حقیقه موضوعیّه من العلم وبالتّوضیح الّذی ذکرته أی أنّ منهجهم واحد وموضوعهم أیضاً واحد؛ وإنّ ما یسبغ علی العلم هویّه هو موضوعه ومنهجه. أمّا الأسئله فسیّاله، تأتی وترحل وترتبط بالثّقافه وبالأیدیولوجیّه وترتبط بتجارب الإنسان السّابقه فی کیفیّه طرح الأسئله، لکنّ الأجوبه ثابته وغیر قابله للتغییر.

هل أنّ قاعده إمکانیّه النقض تجری فی العلوم الإجتماعیّه الإسلامیّه أم لا؟

إذا کانت قاعده إمکانیّه النقّض قاعده معتبره فی مجال التّفکیک فیما بین العلم وغیر العلم، فی أیّ علم کان. فما کنت أقصده هو عدم وجود ماهیّه للعلوم الإجتماعیّه الإسلامیّه سوی ماهیّه العلوم الإجتماعیّه وإذا کانت تلک القاعده قاعده معتبره فی تفکیک العلم عن غیر العلم فهی معتبره هنا وتجری فی جمیع الحالات ومن ضمنها العلوم الإجتماعیّه المتأسلمه.

الملاحظات

(۱)

إنّ السّید الدکتور سروش تعرّض إلی مسأله تمایز العلوم عن بعضها البعض فی مقام الثبوت کما لاحظنا، وحاول من خلال هذا الطّریق إثبات عدم معقولیّه العلم الدّینی والإسلامی. وتطرّق ابتداءً من خلال أخذ النّظریّات الشّائعه فی تمایز العلوم بنظر الاعتبار، إلی أنّ العلم یعرّف من خلال الموضوع، الغایه أو المنهج. ثمّ ولإیضاح عدم کون العلم ممکناً باللّحاظ الثّبوتی قال:

إنّ أیّ علم لیس له أکثر من موضوع فی مقام الثّبوت، وإنّ لهذا الموضوع تعریفاً محدّداً، کما أنّه بلحاظ المنهج لا یوجد أکثر من منهج واحد؛ لأنّ الموضوع، هو أمر موجود فی أصل الواقع والمنهج هو بمعنی کیفیّه تنظیم المقدّمات للوصول إلی النّتیجه الّتی لا تکون توافقیّه، وإلّا لاستطاع کلّ شخص تنظیم المقدّمات بنحو تصل دعواه إلی نتیجه ویخرج بذلک عن إطار

۱- (۱) . یجدر بنا تقدیم الشکر والتقدیر إلی حجّه الإسلام والمسلمین محمود رجبی، الذی استفدنا من آرائه فی تدوین هذا القسم.

النّسبيّه. إذن فلا يوجد لدينا أكثر من موضوع ومن منهج واحد كذلك. وكلّما لم يكن لدينا أكثر من نوع واحد لشيء ما، لا يكون للتعدّد معنى عند ذاك. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع الأنثربولوجيا، هو الإنسان والإنسان له تعريف محدّد ولأنّ الأمر كذلك فليس لدينا إنسان إسلامى وإنسان غير إسلامى وليس لدينا تعريف إسلامى وغير إسلامى للإنسان، ومن هنا، فليس لدينا أنثربولوجيا إسلاميّه وغير إسلاميّه، لانحصار تمايز العلوم بالموضوع وهو واحد هنا أو بالمنهج وهو كذلك واحد، أو بالغايه والهدف، وهذا يعود إلى الموضوع أيضاً وعندما يكون الموضوع واحداً، فستكون الغايه والهدف واحده أيضاً.

١. إنّ النقطه الجديره بالانتباه فى هذا المجال هى عدم وجود أىّ دليل منطقى على لزوم وجود موضوع ذى هويّه وماهيّه واحده لكلّ علم. بعباره أخرى إنّ لزوم وجود موضوع واحد لكلّ علم وشرطيه كون محمولات العلوم من العوارض الذاتيّه لموضوع جامع وواحد، ليس كلاما تتّفق حوله الآراء، بل إنّ هناك آراءً بديله مطروحه بهذا الخصوص ترى أنّ العلم مركّب اعتبارى يكون الاعتبار أو الغرض أو التّناسب الذاتى بين مسائله أو محمولاته هو الّذى يهبه وحده؛ ومن هنا، لا يمكن القول بأنّ قضايا كلّ علم يجب أن تكون مرتبطه حقيقه بالموضوع مورد البحث والّتى يعبّر اصطلاحاً عن محمولات مثل هكذا قضايا بالعرض الذاتى لموضوعها، بمعنى أنّها تُحمل على موضوعاتها حملاً حقيقياً وبلا واسطه؛ ولأجل هذا، تتوفّر إمكانيه فرض نوع من الوحده الاعتباريّه والموضوعيه العلميّه للموضوعات المتعدّده. فعلى سبيل المثال، إنّ موضوع علم الاقتصاد يتمثّل بالإنتاج والتّوزيع والاستهلاك، فيمكن القول بعدم وجود دليل منطقى على أنّ هناك وحده حقيقيه لموضوع العلم وعدم اتّصاف جميع العلوم الحاضره بمثل ذلك عمليّاً.

٢. إنّ مسأله تمايز العلوم لا تختصّ على الدّوام بتمايز العلوم المختلفه عن بعضها البعض، بل يمكن التّفكيك بين كلّ سنخ وصنف أو مصداق فى داخل أحد الفروع العلميّه وبين سنخ وصنف ومصداق آخر لذلك الفرع العلمىّ. فالبحث المطروح عن التّمايز بالموضوع والمنهج والهدف يشمل التّمايز الخارجى للعلم والتّمايز بين الفروع المختلفه للعلوم، وما هو المقصود فى بحث العلم الدّينى وغير الدّينى هو فى الحقيقه التّمايز الدّاخلى للعلم. فلو تحدّث أحد عن علم الاجتماع الإسلامى مثلاً، فهو لا يريد إيجاد علم غير علم الاجتماع ويسمّيه علم الاجتماع الإسلامى، وإنّما إيجاد سنخ أو صنف أو مصداق لعلم الاجتماع يتمايز مع بقيه السّنوخ والأصناف والمصاديق.

فیمکن تصوّر مثل هذا العلم بافتراض وجود موضوع لعلم الاجتماع ووجود تعریف واحد لذلک الموضوع. فعلم الاجتماع الإسلامی وغیر الإسلامی هما علم اجتماع علی السّواء، ولا یوجد اختلاف بینهما؛ بعبارهٍ أخری، لیس الأمر أنّ أحدهما علم اجتماع والثّانی علم آخر غیر علم الاجتماع، بل إنّ الموضوع الواحد لکلاهما یجعل منهما علم اجتماع علی السّواء، ولکنّهما یختلفان فی نوعیّه سنخه أو نوعیّه صنفه أو نوعیّه مصداقه؛ فأحدهما إسلامی والآخر غیر إسلامی.

ولهذا السّبب، توجد إمکانیّه اشتراک العلم الدّینی والإسلامی مع أقسام من العلم غیر الدّینی، وعلی هذا الأساس، فإنّ طرح دیننه وأسلمه العلم لیس هو بمعنی إنکار مکاسب البحوث التّجربیّه الّتی تمّ إنجازها، بل بمعنی إعاده النّظر وتمییز الصّحیح منها عن السّقیم واستخدام آراء ومعطیات صحیحه وإضافه معطیات جدیده علیها وصلت إلینا عن طریق الوحی.

۳. إنّ السّید سروش یعتقد بأنّ لکلّ علم، منهج ذاتی وثابت؛ وبعباره أخری، إنّ المنهج باعتباره مقوّماً للعلم، لا یمکن أن یکون أمراً توافقیاً واختیاریاً وإبداعیاً، و إنّما هو فی مقام الثّبوت أمر غیر اختیاری.

والنّقطه الّتی ینبغی أخذها بنظر الاعتبار هنا، هی أنّ المنهج باعتباره أحد عوامل التّمایز فی العلوم، هو مطروح علی الدّوام فی مقام الإثبات؛ أی، مع أنّ المنهج إنّما هو لأجل إثبات القضایا العلمیّه، لکن لا یوجد ارتباط علّی فیما بین القضایا المعرفتیه وبین المنهج المناسب لها؛ وبتوضیح آخر، لا یمکن القول علی الدّوام بأنّ سنخ القضایا تتطلّب ذاتاً منهجاً خاصّاً للإثبات.

فلیس من الصّواب أن نقول بأنّ الفلسفه فی ذاتها لها منهج خاص بها (المنهج العقلی) مثلاً؛ وإنّما هذا مجرّد توافق فی أن یستفاد من المنهج العقلی فی الفلسفه المتداوله. فهناک حقائق قائمه بذاتها ولیس فی الفلسفه؛ أی أنّ لدینا فی الواقع وفی العالم الذاتی، حقائق ومعارف مختلفه مجتمعه إلی جوار بعضها البعض فإذا ما أردنا أن نصل إلی مقام الإثبات وتعیین حدود العلوم والمکاسب المعرفتیّه فسنحتاج عندها إلی التّسمیه فنطلق علی بعض المعارف فلسفه، وعلی القسم الآخر فیزیاء وآخر ریاضیات، وهکذا فی باقی العلوم.

إذاً فیمکن التّوصّل إلی حقائق خاصّه من خلال أسالیب مختلفه. وبالطّبع فإنّ الأسالیب البرهانیّه ذاتها لها حقیقه ذاتیّه وفیما لو لم نستخدم المنهج العقلی لا یمکننا من خلال التّوافق و...

أن نعدّ منهجنا منهجاً برهانیّاً عقلیّاً. فنحن نستخدم المنهج البرهانیّ العقلیّ بشکل تقلیدی لکشف

الحقائق الّتی یبحث عنها فی الفلسفه، ولکن یمکننا فی ذات الوقت الاستفاده من الأسلوب الشّهودی لکشف هذه الحقائق؛ لأنّ الشّهود هو حقیقه ذاتیّه أیضاً؛ ولهذا من الممکن إیجاد فلسفه ذات منهج شهودی، کفلسفه الإشراق، أو إیجاد فلسفه ذات منهج تجربی أو نقلی أو حتّی مرکّب من عدّه مناهج، أی أنّ المسأله لیست فی أنّ الفلسفه لا تکون جزءاً من الواقع ونفس الأمر إلّا بالمنهج البرهانی العقلی، وإذا ما اعتقدنا بأنّ العلم هو ما أنجزه العلماء من عمل وفقاً لرأی الدّکتور سروش فإنّنا نلاحظ بأنّ الفلسفه قد اجتمعت بأسالیب مختلفه علی مدی التّأریخ، لذا لا ینبغی الاستیحاش من القول بوجود مناهج مختلفه فی العلم الواحد.

۴. أمّا أنّه لابدّ وأن یکون لکلّ علم منهج واحد ذاتی، فهو بحاجه إلی إثبات؛ لأنّه أوّلاً، هناک علوماً کثیره تستفید من أسالیب مختلفه لإثبات قضایاها. وثانیاً، کثیراً ما یستعیر علماء أحد العلوم أسالیب جدیده تُستخدم فی علوم أخری لإثبات قضایا ذلک العلم ویحدثون بذلک تغییراً منهجیاً (۱). (۲)

۵. ویبدو حدوث نوع من الخلط فیما بین منطق الفکر وقواعد المنهج من جهه وأسالیب کسب المعرفه من جهه أخری فی نظریّه السّید سروش. فأمّا أن یکون لدینا أسالیب متعدّده لکشف العالم وحقائقه فهذا من الأمور المسلّمه ومورد وفاق أغلب فلاسفه العلم. وبالطّبع فإنّ العلماء متّفقون علی أنّ لکلّ منهج قواعده الخاصّه به. وأنّ ما یسبّب النّسبیّه وإمکان إثبات أیّ دعوی من أیّ مقدّمه، لیس هو تعدّد المناهج، وإنّما هو فقدان قاعده وضابطه محدّده. وحتّی فیما لو اعتقدنا بعدم وجود سوی منهج واحد فی العالم وأنّ جمیع العلوم تستفید منه، فإذا لم یکن لذلک المنهج قواعد وضوابط محدّده، فسیستطیع کلّ شخص الادّعاء بثبوت مدّعاه بذلک المنهج ولا توجد أیّ قاعده ومعیار بهذا الخصوص تثبت صحّه أو عدم صحّه هذا الادّعاء؛ ولکن إذا کانت هناک مناهج مختلفه ولو فی موضوع واحد، وکان لکلّ منها قواعد محدّده، فیمکن عندها تشخیص ثبوت صحّه أو عدم صحّه ادّعاء إثبات موضوع ما بأیّ واحد من تلک المناهج واختباره بتلک القواعد.

۱- (۱) . فعلی سبیل المثال السّید الشّهید محمد باقر الصّدر وآیه الله السّیستانی استخدما أسلوب حساب الاحتمالات لإثبات بعض القضایا الأصولیّه وذلک لأوّل مره فی علم الأصول.

۲- (۲) . النکته الأخری الّتی یمکن طرحها فی هذا الاستدلال، هی أنّ هذا الرّأی یحصر تمایز العلوم فی ثلاثه أمور، الموضوع والمنهج والغایه، فی حال أنّ هذا الحصر لیس منطقیّاً ویمکن تصوّر وجوه أخری للتمایز. فعلی سبیل المثال، یمکن إرجاع تمایز العلوم إلی مسائل کلّ علم، بمعنی أنّ کلّ علم له مجموعه مسائل خاصّه به وبهذا یکون متمایزاً عن مجموع مسائل العلوم الأخری. أو أن یکون تمایز العلوم بالتّمایز بین محمولات قضایا ذلک العلم وعلی هذا فإن کانت مسائل علم ما مختلفه عن علم آخر أو اختلفت محمولاتها فسیکون ذلک العلم متمایزاً عن العلم الآخر وإن کان موضوعهما أو منهجهما أو هدفهما واحد.

وأنّ هـذه الضوابط ذاتها هى الّتى تبلور منطق الفهم والفكر، والّتى كان بعضـها كلّياً وعامّاً، وتُطرح فى جميع المناهج ويتّفق عليها جميع العلمـاء وهى مقتضـى الأسـاس الوجودى لجميع النّاس، ويختصّ البعض بمنهـج خاص يتمّ قبوله على أساس تلك القواعد الخاصّه.

ويعتقـد الـدّكتور سـروش كذلك بأنّ منهج دراسه أىّ موضوع إنّما هو واحد وأنّ تعدّد المنهج للحصول على حقيقه ما مرفوض كلّياً؛ وهذا الكلام بذاته مجرّد دعوى تحتاج إلى دليل. وبعباره أخرى، إنّ هذه المسأله مطروحه بشـكل جادّ فى فلسفه العلم وهى هـل أنّ العـالم الخـارجى ذو أقسـام مختلفه ومتبـاينه بشـكل كامل وهل من الممكن معرفه كلّ من هـذه الأقسام من خلال منهج واحد خاصّ أم لا؟

إنّ ما يتّفق عليه الأغلبيّه، بل جميع علماء المسـلمين هو أنّ منهج الوحى الّذى أوصل إلينا كلام الله فى جميع المجالات عن طريق الأنبياء، يمتلك الكفاءه اللّازمه ويمكن كـذلك اسـتخراج قضايا ذات مقولات متعدّده تتعلّق بأقسام مختلفه للوجود من النّصوص الـدّينيّه للإسـلام ومن جملتها القرآن، والّتى هى ليست بالقليله فى بعض المجالات. ويعتقـد العرفاء كذلك بمثل هذه النّظريّه فى نطاق المعارف الشّـهوديّه وقـد قاموا ببيانها عمليّاً. إنّ ما أتينا على ذكره يرتبط بالفضاء الخارجى لمسأله المنهج، ويمكن الحديث عن تعدّد المناهج فى الفضاء العلمى الدّاخلى للمنهج كذلك.

أمّا بالنّسـبه إلى نفى العلم الـدّينى فى مقام الإثبات، فالـدّكتور سـروش يصـرّح بأنّ المناطقه تحـدّثوا عن العلوم فى بحث تمايزها بشـكل لم يـأتوا بجديـد؛ أى لم يأت شـخص أو فئه لرسم موضوع وهـدف ومنهـج لعلم ما ويأسّـسوا علماً بـذلك. فالعلوم تتبلور بشـكل لاـإرادى ويبقى موضوع المسائـل ومنهجهـا فى هـاله من الإبهام فى بـدايه ظهورها، والعلماء أنفسـهم لم يعلموا حينها بأنّ سيعهم نحو أهـدافهم الخـاصّه سـيؤدّى عفويّاً وبالتدريـج إلى تأسيس علم من العلوم. ولم يحـدث أبـداً فى حـدود ما يشـير إليه التّأريخ أن يأتى شخص أو جماعه لتقول نريد تأسيس علم جديد من خلال هذا التّعريف وهذا المنهج وهذا الغرض.

فظهور العلوم كظهور الشّـعر واللّغه فى كونه من الآثـار اللاـإراديّه للسـلوك ومن ضـمن الأـنظمه الّتى لم يقم بتصـميمها الإنسان. فعنـدما تكـون العلوم بهـذه الحـاله، فهى تمثّـل مجموعه من الأسـئله ومجموعه من الإجابـات تتوارد سيّاله على طول الزمن. ومن الممكن أن تكون الأسـئله مختلفه حسب اختلاـف المـذاهب ومـا يتّبعه العـالِم من مـذهب. فالمسـلم يطرح الأسـئله الّتى تتناسـب ومذهبه والمسيحى يطرح أسئله أخرى تناسب مذهبه أيضاً، ولكنّ العلم باعتباره علماً لا يقوم على أساس

الأسئله فحسب، بل يجب أخذ الإجابات بنظر الاعتبار أيضاً، ولا يوجد من حيث الأساس جواب مذهبى وآخر غير مذهبى وإنّما تتمثّل الهويّه الأساسيّه للعلم بذات الإجابات، لأنّ أىّ سؤال يطرح ليس له أكثر من جواب وبما أنّه جواب واحد فلا يمكن أن يتّصف بالمذهبيه وعدم المذهبيّه فهو عارٍ من الاثنين. ومن المناسب هنا ذكر النكات التّاليه حول هذا الاستدلال:

الأولى، ينبغى القول هنا بأنّ قوله: «لم يسبق وأن قام أحد أبداً وعلى مرّ التّأريخ بتأسيس علم بموضوع ومنهج وغايه محدّده بشكل يقول فيه أريد أن أؤسّس علماً بهذه المواصفات» ليس كلاماً دقيقاً. فإذا راجعنا تأريخ العلوم المختلفه وتأمّلنا سيره العلماء البارزين الّذين أسّسوا العلوم، نجد أنّ هناك أفراداً كثيرين قد ادّعوا تأسيس علم خاصّ بمنهج وموضوع وغايه خاصّه، بكيفيّه جعلتهم يدّعون ذلك بأنفسهم وقد أدرجهم البعض ضمن قائمه مؤسّسى العلوم الحديثه. فعلى سبيل المثال، العالِم المسلم ابن خلدون الّذى عُرّف على أنّه مؤسّس علم الاجتماع أو فلسفه التّأريخ؛ يصرّح فى مقدّمه كتاب العبر ليكشف عن تأسيسه علم وتعيينه حدوده ونطاقه وموضوعه ومنهجه وهدفه فيكتب:

وكأنّ هذا علم مستقلّ بذاته فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشرىّ والاجتماع الإنسانى وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته... فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه... ولى الفضل لأنّى نهجت له السبيل وأوضحت له الطّريق. (۱)

ويتحدّث اوغست كانت وسان سيمون بصراحه عن تأسيسهم الفيزياء الاجتماعيه أو الفيزيولوجيا الإجتماعيّه باعتبارها علماً جديداً. دوركهايم الّذى يعتقده سان سيمون بأنّه أحقّ من اوغست كانت بلقّب مؤسّس علم الاجتماع، يقول:

لم يقتصر سان سيمون على وضع برنامج العلم، أى علم الاجتماع، بل إنّه سعى لأجل تحقيقه. وأنّ النطف الّتى تتغذى عليها جميع الأفكار فى مرحلتنا هذه، يمكن العثور عليها لدى سان سيمون.

ولقد استعار اوغست كانت بذكاء اصطلاح الفيزيولوجيا الإجتماعيّه الّتى تعنى أسلوب عمل المجتمع من سان سيمون. فالفيزيولوجيا الإجتماعيّه حسب وجهه نظر سان سيمون هى ذاتها علم الاجتماع بمعنى المعرفه العلميّه لطبيعه عمل المجتمع. (۲)

۱- (۱) . ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدّمه العبر، ص ۳۸ - ۴۰. لمزيد من التوضيح ر. ك: رجبى، محمود وآخرون، تأريخ الفكر الاجتماعى فى الإسلام، ص ۱۷۶ - ۱۸۲ «باللغه الفارسيّه».

۲- (۲) . هنرى مندرس وجورج كوروبيج، أُسس علم الاجتماع بضميمه التّأريخ الموجز لعلم الاجتماع، التّرجمه الفارسيه لباقر برهام، ص ۱۷.

إنّ ما يظهر تدريجاً على مرّ الزّمان، ليس خطّه تأسيس علم، بل هى المسائل والإجابات المعروضه لأسئله جديده لا تتوقّف مطلقاً ولا يمكن افتراض زمن تنتهى عنده هذه الأسئله والأجوبه ليمكن عندها ادّعاء أنّ مجموعه المسائل هذه هى الّتى تمثّل ذلك العلم (لا أكثر ولا أقل). وإنّ كثيراً من هذه الأسئله الجديده والإجابات تُطرح بطبيعه الحال عن قصد بعنوانها أسئله تختصّ بهذا العلم، ولا تُطرح دون التفات إلى انتمائها إلى نطاق علم محدّد. ومن المؤكّد أنّ كلّ علم كالإنسان، يطوى مراحل نموّه ويكتسب شرعيّه نسبيّه فى مقطع ما، ولكنّ هذا ليس بمعنى إنكار النّكات السّابقه.

وينبغى كذلك عدم الغفله عن هذه النّكته وهى أنّه قد جاء فى تعريف موضوع العلم أنّ موضوع أىّ علم هو تلك الماهيّه والحقيقه الّتى تبحث عن العوارض والحالات الذّاتيّه لذلك العلم.

ففى الحقيقه أنّ المسائل المطروحه فى علم ما هى ذاتها موضوع العلم الّذى يتجزّء إليها أو المصاديق المختلفه الّتى أوجدتها.

ولهذا السّبب يمكن أن تكون مسائل العلم مشخِّصه ومميّزه لعلم عن آخر كما أنّ موضوع العلم هو المعيار فى تمايزه عن علم آخر. فهذه المسائل هى ذاتها الأسئله والأجوبه الّتى تتراكم بالتّدريج فى كلّ علم من العلوم.

النّكته الثّانيه المهمّه، هى أنّ أحد عوامل ظهور هذا النّوع من الأسئله والأجوبه وبنيه مسائل العلم، هو التّصوّر الّذى يحمله العالِم عن موضوع العلم، فالّذى يعتقد بأنّ الإنسان (باعتباره موضوع الأنثربولوجيا) إنّما هو موجود مادّى وفى رتبه الحيوانات الأخرى مثلاً، يطرح أسئله حوله ويعطى إجابات عن أسئلته تلك وأسئله الآخرين تتناسب مع هذا التّصوّر المادّى عن الإنسان وأنّ جميع الأسئله الّتى تنظر إلى البعد الرّوحى ودائره نفس الإنسان يجيب عنها جواباً مادّياً وإلّا يعتبرها لا معنى لها.

وعلى هذا فسيكون لدينا نوعان من الأنثربولوجيا بلحاظ الأسئله وبلحاظ الإجابات، متفاوتان جدّاً مع بعضهما البعض. وأنّ الاختلاف لا يقتصر بطبيعه الحال على الأسئله فحسب، بل يتعدّاه إلى المنهج، الهدف وباقى أسس العلم أيضاً.

ومن هنا يبدو حدوث خلط فى استدلال الدّكتور سروش بين مقام الإثبات والثّبوت. فقد أورد مسأله عدم وجود أكثر من جواب واحد صحيح لكلّ سؤال فى الاستدلال على مقام الثبوت؛ والحال أنّ هذا الاستدلال يرتبط بمقام الإثبات. فإنّنا نواجه إجابات متعدّده فى مقام الإثبات بعضها صحيح والآخر غير صحيح، بعضها دقيق والآخر ليس كذلك، بعضها كامل والبعض الآخر ناقص،

بعضها ينظر إلى بُعد خاصّ وبعضها إلى أبعاد متعدّده، بعضها تأتى من المناهج البشريّه العامّه والأخرى من المنهج الاجتهادى.

فالمناصرون للعلم الدّينى يؤكّدون على نقطتين: الأولى، السّعى إلى الحصول على إجابات شامله من خلال عدم حصر منهج العلم بالمنهج التّجربى والثّانيه، أنّ الإجابات النّاقصه تطوى طريق الكمال من خلال الأخذ بنظر الاعتبار مجموع الإجابات وتقييمها.

ومن هنا، فالاعتقاد بعدم وجود أىّ قيمه للأسئله المطروحه فى علم ما فى مقام تمايز العلوم ممّا ليس له رصيد علمى؛ وإضافه إلى ذلك، فحتّى لو ربطنا هويّه العلم وتمايزه بالأسئله المتعلّقه بمسائله الدّاخليّه، فإنّ الإجابات الوارده على أساس أفكار مسبقه والّتى تعدّ الأفكار المستلهمه من منهج الوحى أحد أفرادها ستكون مختلفه وسنواجه عاده سنخين أو صنفين من العلم؛ وأنّ هذه الأصول السّابقه تؤثّر فى قبول أو رفض الإجابات حتّى لو كانت فى مقام واحد.

ويعلن الفين جولدنر بعد أن يذكر ثلاثه أنواع أساسيّه لعلم الاجتماع السابق تحت عنوان؛ المفروضات، المسلّمات، المفروضات الكلّيه، والمفروضات الجهتيّه، بأنّ هذه المفروضات تؤثّر فى ظهور وقبول أو رفض النّظريّات. وبتقسيمه المفروضات الكلّيه إلى مفروضات عالميّه وبنيويه، يكتب بخصوصها:

«إنّ المفروضات الكلّيه تؤثّر فى المصير الاجتماعى لنظريّه ما وفى إجابات الأفراد فى مواجهتهم لهذه النّظريّه؛ لأنّه يمكن القول إلى حدّ ما إنّ قبول أو رفض النّظريّات يقوم على أساس الفرضيّات الكلّيه القائمه فيها». (۱)

۱- (۱) . جولدنر، الفين؛ أزمه علم الاجتماع الغربى، التّرجمه الفارسيّه لفريده ممتاز، ص ۴۷؛ ولمزيد من التّوضيح فى هذا الخصوص ر. ك: نفسه ص۴۷ - ۵۶.

المصادر

المصادر العربيّه

۱. عبد الفتاح طيّاره، عفيف، روح الدّين الإسلامی، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۲.

۲. المعهد العالمی للفكر الإسلامی، إسلاميّه المعرفه، ۱۹۸۶.

المصادر الفارسيّه

۱. باقری، خسرو، هويه العلم الدّينی، طهران، منظمه الطّباعه والنّشر فی وزاره الثّقافه والإرشاد الإسلاميّه، ۲۰۰۳.

۲. الحائری، عبد الهادی، أولی مواجهات مفكّری إيران لاتّجاهی الحضاره البرجوازيّه للغرب، دار نشر أمير كبير، ۱۹۸۸.

۳. جامعه طهران، مجموعه مقالات ملتقی نقد الحداثه من وجهه نظر التقليديّين المعاصرين، نشر جامعه طهران، ۲۰۰۳.

۴. زيبا كلام، سعيد، من ماهيّه العلم نحو كيفيّه العلم، مجله الحوزه والجامعه، السّنه التّاسعه، العدد ۳۴، ربيع ۲۰۰۳.

۵. جلسون، اتين، روح فلسفه القرون الوسطی، شركه داودی للنشر العلم والثّقافی، ۱۹۸۷.

۶. سبحانی، محمد تقی، شعاع الدّين فی فراق العقل، مجله نقد و نظر، العدد ۶، ۱۹۹۶.

۷. شارات، مايكل، غاليلو مبدع النّهضه، التّرجمه حسن أفشار، طهران، دار نشر المركز، ۱۹۹۸.

۸. ضميران، محمد، العبور من عالم الأسطوره إلی الفلسفه، دار نشر هرمس، ۲۰۰۰.

۹. عابدی الشّاهرودی، علی، (حوار) مجله نقد ونظر، السّنه الرّابعه، العدد ۱ و۲.

۱۰. كلشنی، مهدی، من العلم العلمانی إلی العلم الدّينی، طهران، معهد بحوث العلوم الإنسانيه والمطالعات الثّقافيّه، ۱۹۹۸.

۱۱. كلشنی، مهدی، الآراء الفلسفيّه للفيزيائيين المعاصرين، طهران، دار نشر أمير كبير.

۱۲. كلشنی، مهدی، مجله رساله العلم والدّين، السّنه ۶ و۷، العدد ۱۱ – ۱۴، ۲۰۰۲ – ۲۰۰۳.

۱۳. محبوبی الأردكانی، حسين، تأريخ المؤسّسات الحضاريّه الحديثه فی إيران، جامعه طهران، ۱۹۷۵.

۱۴. نصر، سید حسن، الرّؤیه الکونیّه الإسلامیّه والعلم الحدیث، ترجمه ضیاء الدّین تاج، مجله رساله الثّقافه، العدد ۳۰، ۱۹۹۸.

۱۵. نصر، سید حسین، المعرفه والعلم القدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، دار فرزان روز للنشر والبحث، ۲۰۰۱.

۱۶. نصر، سید حسین، المعرفه والمعنویه، ترجمه إنشاء الله رحمتی، دار السّهروردی للبحث والنّشر، ۲۰۰۱.

۱۷. نصر، سید حسین، الحاجه إلی العلم المقدّس، ترجمه حسین میانداری، مؤسّسه طه الثّقافیّه، ۲۰۰۰.

۱۸. مجله نقد ونظر، عدد خاص حول التّقلیدیین، السّنه الرّابعه، العدد ۳ و۴، ۱۹۹۸.

۱۹. مجله نقد ونظر، عدد خاص حول التقلید والتّجدّد، السّنه الخامسه، العدد ۳ و۴، ۱۹۹۹.

المصادر الانجلیزیه

White, Andrew Dickson, A History of Science with Theology in Christendom, New .۱
.York: Appleton, ۱۸۹۷

.White, Andrew Dickson, The Warfare of Science, New York: Appleton, ۱۸۷۶ .۲

Draper, John William, History of the Confict Between Religion and Science, ۱۸۷۴, .۳
.Reprint, New York: Applecton, ۱۹۲۸

Brooke, John Hadley, Science and Religion: Some Historical rspectives, Cambridge, .۴
.Cambridge University Press, ۱۹۹۱

Wilson, David B., The Historiography of Science and Religion, The history of science .۵
and religion in the western tradition, an encyclopedia, Gary B. Ferngren (Ed), Garland,
.۲۰۰۰

.Nasr, seyyed Hossein ,۶

The Islamic Worldview and Modern Science " , Islamic Thought and Islamic "
Creativity ۷. ۷. Carnap, R., " Intellectuall Autobiography " , in p. a. Schilpp (ed) The
.Philosophy of Rugolf Carnap, Iasalle, IIIinois, Open Court, ۱۹۶۳/۱۹۹۱

Hume, D., Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles .۸
.of Morals, Third Edition py P. H. Nidditch, Oxford, Oxford Unversity Press, ۱۷۷۷/۱۹۷۵

,.MacIntyre, A .٩

Panel Discussion " , in F. McMullin (ed.) Construction and Consraint, Notredame, "
Notredame University Press, ١٩٨٨. ١٠. Popper

ص:٢٤٨

این قسمت پشت جلد کتاب چاپ می شود

إنّ البحث فی الأسس الفلسفیّه والعلم المعرفی والمنهجی لدَیْنَنه العلم وتحلیل العلاقه بین العلم والدّین لأجل دراسه وبیان إمکان ضروره وترکیبه العلم الدّینی، تُعدّ من البحوث الملحّه فی مجال فلسفه العلوم الإنسانیّه والاجتماعیّه.

وهـذه المجموعه الّتی وضـعناها بین یـدیک عزیزی القـارئ، هی عصـاره بعض أهمّ الآراء الّتی طُرحت فی إیران فی مجال دَیْنَنه العلوم، وقـد حاولنـا عرض ودراسه الآراء المعارضه لإمکان وضـروره تحقّق العلم الـدّینی، وکـذا الآراء المعاکسه لها، والّتی تری بـأنّه ممکن وضـروری، ویـذهب بعضـها إلی تحقّقه فی عـالم الواقع. ویبرز فی هـذا الوسـط أکثر الآراء موضوعیه؛ والّـذی یعتمد منهجاً رائجاً فی استنباط المعارف الدّینیه وهو ما یُعرف بالمنهج الاجتهادی.

وإذ یعرض قسم فلسفه العلوم الإنسانیّه فی معهد بحوث الحوزه والجامعه بعض الملاحظات الموجزه تعقیباً علی الآراء المطروحه؛ یأمـل أن تنبری همم بـاحثی الحوزه والجـامعه الأجلّاء لإغناء أمثال هـذه البحوث فی مسـیرتنا العلمیّه المتصاعـده، وذلک بعرض توجیهاتهم واقتراحاتهم ونقودهم القیّمه.

ص:۲۴۹

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹