

# في نقد المفهوم الديني للعلم



عبد الهادي مفتاح  
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

## في نقد المفهوم الديني للعلم<sup>(1)</sup>

---

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: "الدين والعلم من منظور فلسفي"، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر "التاريخ والعلم والمجتمع" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة شعيب الدكالي.

يروم هذا الموضوع الكشف عن أوجه احتكار العلم من قبل رجال الدين، ومفهومهم للعلم والعقل، ممهداً الطريق لتناول إشكالية العلاقة بين الدين والعلم، منتقداً التصورات قبل العلميّة للعلم، ممثلاً بالمكانة التي يحتلّها العلم والفكر العقليّ في الثقافة الإسلاميّة.

## تقديم:

إيماناً منا بأنّ الوظيفة الأساسية للفلسفة، من بين وظائف أخرى، هي فحص التمثّلات، التي من شأنها أن تعيق التطور الفكري والمعرفي والحضاري للإنسان، بهدف نقدها وإبراز أسسها ومخاطرها. سنعمل، في هذا البحث، على رصد طبيعة التمثّلات، التي ترسّخت في الثقافة العربية الإسلامية، عن كلّ من العلم والدين، وعن طبيعة العلاقة بينهما، متسائلين عن ماهيّتهما ومنطقيهما، وعن مدى التقائهما، أو انفصالهما من حيث الجوهر، مقارنةً بطبيعة علاقة كلّ منهما في الثقافة العربية الإسلامية، والثقافة الغربية المسيحية، مستحضرين، ما أمكن، شواهد ونصوصاً من التراث، ومستقرئين نظريات علمية لنشبت، من خلالها، أنّ العلم والدين يختلفان من حيث الماهيّة والمنطق، مثلما يختلفان من حيث الوظيفة والغايات والوسائل، وذلك دفاعاً عن أطروحة أساسية مفادها أنّ الثقافة العربية الإسلامية ثقافة فقه ونقل لم يتهياً لها بعد، بحكم تمثّلاتها الراسخة، وميولاتها العامة والمهيمنة، وأحادية بعدها ومنظورها، أن تسير في اتجاه خلق ثورات علمية، على الرغم من المحاولات الجادة، التي عرفتها خلال مراحل تاريخية من طرف بعض الرواد، وذلك في حدود ما يسمح به هذا المقام والمقال.

## I. العقل والعلم في الثقافة العربية الإسلامية:

إنّ الحديث عن العلاقة بين العلم والدين حديث محفوف بالمخاطر، وأكبر الأخطار التي تهدّده ليست تلك التي يطلقها أصحاب الوعد والوعيد، والترهيب والتهديد فحسب، بل هي تلك التي تتجم عن الهوى الذي يتملّك نفس الخائض فيه بسبب رغبته في الدفاع عن الذات والهوية، وسيطرة العصبية والحمية ونرجسية الجماعة عليه، أو بسبب الرغبة في الانفلات من القيود والهيمنة، والتحرر من ربة معتقدات ظلامية لا تمتّ إلى حقيقة الدين بصلة، لكنها تتكلّم باسمه، وتعدّ نفسها المعبرة عن حقيقته والمدافعة عن حرمة ضدّ من يصنّفون في خانة الزيغ والمروق والضلال. والحال أنّ ضرورة الحذر من الهوى تقتضي الابتعاد عن هؤلاء وأولئك، ليس باتخاذ موقف وسط، وإنما بالحرص على تقليب النظر والتفكير في الأمر من منطلق الحذر، الذي يقتضيه كلّ بحث لا يروم سوى الحق، ولا يخشى في قوله لومة لائم، ولا موقف من اتّبع هواه جهلاً واستكباراً. فإذا كانت هناك من خاصية تميّز كلاً من العلم والدين، وتوحّد بينهما، فهي، بالضبط، هذا النأي بالنفس عن الهوى... ولا نقصد، بذلك، أنّ الذين يتكلمون باسم (الحقيقة) الدينية

منزّهون؛ بل تلك النزاهة، وتلك العصمة، التي لا وجود لها إلا في حقيقة الدين وأصله، وفي منبعه؛ أي في الأنبياء والرسل، وفي مقدماتهم خير البرية، الذي قال في حقه عز وجل: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) (الآية).

هذا النأي بالنفس عن الهوى هو ذلك المطلب الذي ينشده كلّ قول صادق، وكلّ بحث رصين ورزين، وكلّ حكم يصدر عن الأشياء والوقائع والقضايا، وكلّ نظر يريد أن يكون سديداً باسم الموضوعية. وللأسف الشديد، إن هذا المطلب، الذي عزّ في ثقافتنا، لم يكن غائباً عن تراثنا، وعن دعاة الفكر والنظر والعلم فيها؛ فقد سبق لابن رشد أن عبّر عنه بوضوح، ونبّه عليه، وحثّ عليه في كتاباته، التي كانت تسعى إلى ترسيخ أسس التفكير العقلاني، وتوطيد دعائم التفكير العلمي والفلسفي، لعلّه ينير بصيرة أمته، وذلك عندما استلهم قول أرسطو، وهو ينتقد أستاذه أفلاطون بقوله: «أفلاطون صديق، والحق صديق، ولكنّ الحقّ أعزّ من أفلاطون». وقد كتبنا، بهذا الصدد، نقول (وهو قول له أهمية في هذا السياق): «إنّ خطأ الفكر وقصوره من صميم المعرفة والعلم، وحافز على النمو والتطور الفكري والحضاري، ولا يجب أن ينظر إليه إلا بوصفه عائقاً معرفياً يتعيّن البحث منهجياً عن سبل تجاوزه، وليس اعتباره جنحة تجب معاقبتها. هذا هو العذر والبراءة الأصل، التي لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا، باعتبارها نأياً بالنفس عن الهوى، اللهمّ إلا إذا تحوّلنا إلى دعاة، فصرنا إلى الغوغاء أقرب، وحبّ الفتن نطلب»<sup>1</sup>. وقد نبّه ابن رشد على هذا المطلب، أيضاً، بقوله: «يجب علينا -إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان- أن ننظر في الذي قالوه، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذّرنا منه، وعذرناهم»<sup>2</sup>.

هذه، إذًا، هي حكمة النظر الموضوعي، الذي تتأسس فيه البراءة على الشروط الضرورية، التي تجعل منه ذلك، وهي ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، التي أساسها في مجال النظر، والبحث، والتفكير، والنزاهة والبعد عن الهوى. إنّ ارتباط الفكر بهذه الشروط، التي يضعها ابن رشد أساساً للنظر الفكري، هو ما عبّر عنه، أيضاً، بقوله: «المخطئ من العلماء في مسألة معذور، والمصيب فيها مشكور ومأجور»<sup>3</sup>.

ليكن، إذًا، هذا ديدننا ومبدأنا، وخلفيتنا وأساس منهجنا في النظر والبحث في العلاقة بين العلم والدين. هذه العلاقة، التي هي من الحدة والحساسية، ومن التداخل واللبس، ما يجعلها جديرة بالفحص، والنقد، والمراجعة، وتقليب النظر، لفكّ غموضها وتعقيداتها بهدف إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، وبيان ما له وما عليه،

1 مفتاح، عبد الهادي، في الحاجة إلى ابن رشد، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010م.

2 ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م، ص 17

3 المرجع نفسه، ص 22

درءاً لكلّ تطاول وتهافت وأدعاء، وصوناً للعقول من التحجّر والغباء؛ إذ ليس أضرّ على أمة من أدعاء العلم، وهي لا تملك منه إلا الاسم، ومع ذلك، نستمر في زعمنا هذا، إرضاء للأهواء، ودغدغة لمشاعر الدهماء؛ ذلك أننا وقفنا طويلاً في وجه الفكر والفلسفة والعلم، وفي وجه حامله، بوصفهم من الدخلاء. فعن أي علم نتحدث؟ وهل امتلكنّا حقاً، عبر التاريخ، ناصية العلم؟ هل كنا فعلاً من مؤسسيه وبناته؟

ليس في هذا السؤال، الذي يروم إيقاظ الهمم، ونقد الأفكار، أكثر ممّا يروم الإنكار والاستنكار، ما يدعو إلى الجحود التام بمساهمة ثقافتنا وحضارتنا في النهضة العلمية الحديثة، وفي بناء الحضارة الإنسانية بوجه عام. فهذا أمر من قبيل تحصيل الحاصل. وقد دونّه، وبحث فيه، واعترف به، كثيرٌ من الباحثين، بمن فيهم أولئك الذين يحسبون على الآخر، الذي قلّمَا يعترف لنا بهذا الفضل<sup>4</sup>. وهو موقف فيه شيء من الحقّ، وشيء من الباطل؛ وجه الحق فيه أنّ الذين أبدعوا حقاً في علم من العلوم، وأسهموا في بناء العلم الحديث ونهضته من العلماء العرب المسلمين، لهم فعلاً وجود تاريخي وموضوعي، وإسهاماتهم لا مجال للشك فيها. أمّا وجه الباطل فيه، فهو أنّهم قلة قليلة، وجزر معزولة، ومجهوداتهم تكاد تكون شخصية، وقد انتقلت إلى الغرب بالمصادفة تارة، وبالحرص من جانبه على طلب العلم وتجميعه مهما كلف الثمن، تارة أخرى. يضاف إلى هذا، ظروف التنكر، والحصار، والمحن، والتضييق، والضيق الذي عاشه بعض هؤلاء الرواد داخل ثقافتهم ومجتمعاتهم. فنحن، حين نتأمل حقاً في موقف هذه الثقافة والحضارة من العلم، وطبيعة فهمها وتمثّلها له، نصاب، فعلاً، بالخيبة والدهشة، إن لم نقل بالصدمة؛ لأنّ العلم، كما نعرفه اليوم، أو كما هي نهضته في العصر الحديث، لم يكتب لنهضته أن تترسخ داخل هذه الثقافة، ولم يكن مهيباً لها بحكم تمثّلاتها، وثوابتها، ودوغمائيّتها، وإطلاقيتها، وبعدها عن العقل والنظر، أن تسلك هذا السبيل، بدليل أن هذه النهضة العلمية ما كان لها أن تنشأ داخل هذه البيئة الثقافية. كلّ ما في الأمر أننا نتشوق بهذا السبق، بما يغنينا عن طلب الحق، ويدغدغ مشاعرنا، ويشبع أهواءنا واستهاماتنا ونرجسيتنا الجماعية؛ ذلك أنّ الذي حدث حقاً هو أنّ العلماء، الذين يشفعون لنا في أدعائنا هذا السبق، لم يكتب لأعمالهم أن تبرعم، وتفنن، وتزهر، وتثمر، وتنتشر، إلا في تربة غير تربتنا، وبيئة غير بيئتنا، وهواء غير هوائنا. وهو أمر مازال يحدث إلى يومنا هذا مع الأسف. فلماذا، إذًا، حدث ويحدث شيء من هذا القبيل؟ أليست هذه الثقافة وهذه البيئة الحضارية هي التي حملت شعار: «اطلبوا العلم ولو في الصين» و«اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»؟! ربما يكون هذا الشعار قد أغناها عن المغامرة والأسفار، وطلب العلم، وجني الثمار، فحوّلته إلى مجرد كلام مهدار. وربّما تكون قد قامت بذلك فعلاً، وترجمت محتواه على أرض الواقع، لكنّها أخطأت الطريق والهدف.

4 يمكن الرجوع، بهذا الخصوص، إلى كلّ من:

- يفوت، سالم، نحن والعلم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.

- ر. هيل، دونالد، العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة فؤاد باشا، عالم المعرفة، العدد 305، 2004م.

حتى يتبين، إذاً، الغي من الرشد، والمقصود به ذلك الرشد الذي ألحّ في طلبه ابن رشد، ألا وهو العقل والعقلانية، وعلى رأسهما العقلانية العلمية، لا بدّ لنا من أن نقف عند مفهوم العلم، كما تبلور ضمن ما يصطلح عليه محمد أركون بـ: «السياج الدوغمائي»<sup>5</sup> لهذه الثقافة العربية الإسلامية، ألا وهو الدين، كما مارسه وأشاعه تأويل الفقهاء، وليس كما هو في الديانة المحمدية السمحاء؛ ذلك أننا نفصل بين الدين كما هو في جوهره، وبين الدين في تلويناته وقشوره؛ فالأول أساسه الإيمان، وتلتقي فيه كل الأديان (التوحيدية). أمّا الثاني، فيختلف بقدر ما تختلف المئذنة والسبحة، عن القلنسوة أو الناقوس والشمعة. وقد قال عز وجل: (إنما إلهكم اله واحد) (الآية). وبما أنّ الحديث عن مفهوم العلم لا ينفصل عن الحديث عن مفهوم العقل، سنقف، أيضاً، عند هذا المفهوم في هذه الثقافة، لنقاربهما ونقارنهما، في ما بعد، مع مفهوم العلم، ومفهوم العقل في الممارسة العلمية، بما هي ممارسة عقلانية وموضوعية؛ ومن ثمّ في الثقافة الغربية، التي أصبح العلم والعقل والعقلانية من صميمها، لأسباب تاريخية معرفية عقلية ووجدانية... لا سبيل، هنا، إلى الخوض فيها. لكننا سنحاول إبرازها في ثقافتنا قدر المستطاع، بحسب ما يسمح به المقام والمقال، ما دامت هي التي يعيننا أمرها في هذه المقاربة النقدية لمفهوم العلم فيها. فما هو، إذاً، هذا المفهوم للعلم؟

### (1) المفهوم الديني للعلم:

في البدء، لا بدّ من تأكيد أنّ العلم المقصود هنا هو العلم في بعده الطبيعي؛ أي العلم من حيث هو اهتمام بظواهر الطبيعة، بهدف فهمها، وتفسيرها، والتنبؤ بها. ومن الثابت تاريخياً أنّ العلم قد قطع مراحل مختلفة عبر تطوّره؛ فقد انطلق من كونه مجرد رغبة في الفهم والتفسير لا تملك من المقومات النظرية والمنهجية والإجرائية ما يؤهلها لذلك، وانتهى إلى ما هو عليه اليوم من دقة وصرامة ووسائل منهجية وإجرائية في غاية التعقيد. وهذا أمر سنعود إليه عندما نروم تحديد ماهية العلم، ومنطقه، وأساسه، ودعاماته. وما يهمنا هنا هو الوقوف عند هذه البدايات الأولى، وعند لحظة التأسيس، التي تجد أصلها في نشأة الفلسفة باعتبارها بحثاً منهجياً في الحقيقة والمعرفة والنظر العقلي، وفي طبيعة الوجود والموجود؛ أي عند المحاولات الأولى لامتلاك ناصية العلم كقدرة على الفهم والتفسير، ومقاربة حقيقة العقل والذات والكائنات، حيث أصبحت الفلسفة بحثاً في العقل والمنهج والحقيقة والوجود والموجود، فحملت بذلك اسم: «العلم الأول». وإنه لمن الدالّ جداً أن تكون جامعة لمختلف أصناف العلوم أثناء تلك النشأة الأولى، قبل أن تتفرّع شجرتها إلى مختلف التخصصات، التي هي اليوم في غاية الدقة. لقد كان اهتمام الفلسفة بالعلم اهتماماً بالفلك، والطبيعات، والكيمياء، والطب... إلخ. لا عجب أنّ الحديث عن الفلسفة وإلى عهد قريب، لم يكن لينفصل عن الحديث عن تصنيف العلوم.

5 أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت.

أما ما قبل مرحلة التأسيس هذه، فقد كانت البداية الأولى للعلم تكتسي طابعاً دينياً. فلم يكن، مثلاً، علم الفلك لينفصل عن التنجيم، ولا الكيمياء عن السحر. بمعنى آخر، لا يمكن الحديث عن البداية الفعلية للعلم، إلا مع نشأة الفلسفة كتفكير عقلاني؛ ذلك أنّ هذه النشأة قد كانت في الأصل سؤالاً عن طبيعة العقل، وعن حدوده، وعن مناهج البحث عن الحقيقة بكيفية صارمة وموضوعية لا تخلو من المعقولية. أو على الأقل، لقد كان هذا هو مطلبها وغايتها، ولولاها لما قدر لنا أن نرى العلم بالصورة التي هو عليها اليوم. هذه الحقيقة الكامنة في أصل العلم وأساسه، هي ما يعبر عنه هيدغر بقوله: «إن ما يوجد في أساس العلوم، ليس هو الفلسفة، وإنما التأسيس الذي قامت بإجرائه الفلسفة والفلسفة وحدها؛ ذلك أنّ التأسيس؛ أي وضع الأساس لعلوم من العلوم، لا يمكنه أن يكون إلا ثمرة معرفة أصيلة. والحال أن هذه المعرفة ليست ممكنة إلا بفضل الفلسفة، ومن حيث هي كذلك. وبتعبير أوضح، إن أساس العلم وعمقه هو ما لا يمكننا أن نعرفه إلا بوساطة المعرفة الفلسفية، التي هي معرفة بالوجود في إمكاناته وحقيقته»<sup>6</sup>.

إن الغاية من هذه الإشارة المقتضبة إلى نشأة العلم وعلاقته بالفلسفة تأكيد أمرين اثنين: أولاً، لا علم من دون فلسفة، فإذا غابت الفلسفة غاب العلم، والعكس صحيح. وكلّ رفض للفلسفة رفض للعلم في الوقت نفسه. ثانياً، وهذه نتيجة لذاك، إنّ الثقافة العربية الإسلامية قد نبذت العلم، وتبرأت منه، بقدر نبذها الفلسفة وتنكرها لها ولحامليها، اللهمّ الدعاة منهم الذين مارسوها بوصفهم فقهاء، أكثر مما مارسوها بوصفهم فلاسفة أو علماء. علماً بأنهم لم يكونوا يتورّعون عن نعت أنفسهم بهذا الاسم؛ أي (العلماء)؛ لذا سنطرح السؤال مرة أخرى: عن أي علم يتحدث هؤلاء؟ ومع أنّ الواقع يشهد، بما لا يدع مجالاً للشك، بأن هذه الثقافة هي جُلّ من كلّ علم، كما كانت، وكما هي عليه اليوم، فسنعقد عند أهمّ النصوص التي توضح هذا الرفض لكل نزعة علمية بالمعنى الحق للكلمة.

يقول العلامة ابن خلدون، وهو يتحدث عن علم الفلك بعنوان: (في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غاياتها)، بعد أن تحدث عن (إبطال الفلسفة وفساد منتحليها)، وكذلك عن (علم الكيمياء): «هذا هو الواجب على من عرف مفاصد هذا العلم ومضاره، وليعلم من ذلك أنها - وإن كانت صحيحة في نفسها - لا يمكن لأحد من أهل هذه الملة تحصيل علمها ولا ملكتها؛ بل إن نظر فيها ناظر، وظنّ الإحاطة بها، فهو في غاية القصور في الأمر نفسه. فإنّ الشريعة لما حظرت النظر فيها، فقد الاجتماع من أهل العمران لقراءتها والتحليق لتعليمها. وصار المولع بها من الناس، وهم الأقلّ، وأقل من الأقلّ، إنّما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته مستتراً عن الناس، وتحت ربة الجمهور، مع تشعب الصناعة، وكثرة فروعها، واعتياصها على الفهم. فكيف يحصل منها طائل؟

6 Martin Heidegger, "La menace qui pèse sur la science". In: Ecris politiques. trad: Francois Fedier. n r f Gallimard. (نص مترجم قيد الإعداد للنشر)

ونحن نجد الفقه الذي عمّ نفعه ديناً ودنياً، وسهلت مأخذه من الكتاب والسنة، وعكف الجمهور على قراءته وتعليمه، ثم بعد التحقيق والتجميع، وطول المدارس، وكثرة المجالس وتعددتها، إنّما يحدّق فيها الواحد في الأعصار والأجيال. فكيف يعلم مهجور للشريعة، مضروب دونه سدّ الحظر والتحريم، مكتوم عن الجمهور، صعب المآخذ، محتاج، بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه، إلى مزيد حدس وتخمين يكتنفان به الناظر، فأين التحصيل والحدق فيه مع هذه كلها. ومدعى ذلك من الناس مردود على عقبه، ولا شاهد له يقوم بذلك لغرابة الفن بين أهل الملة وقلة حملته»<sup>7</sup>.

كم هو واضح، هذا الجحود والنكران. وهذا الحظر والحرمان، وهذا التبخيس والخذلان، لاسيّما أثناء لحظات التأسيس الأولى، التي أخطأتها الأمة بميلها الجارف إلى الفقه الذي أصبح في المجتمع الإسلامي هو العلم بامتياز، وبلا منازع. وحسبنا، هنا، أن نذكر بسبب واحد له علاقة بما يسمّى «السياج الدوغمائي»، وهو أنّ هذه الثقافة العربية الإسلامية تتميّز بخصوصيّة كونها ثقافة دينية بامتياز، أو بالأحرى، هكذا أريد لها أن تكون بخلاف الثقافة الغربية المسيحية<sup>8</sup>؛ ذلك أنّ الثقافة، التي كانت سائدة حقاً في شبه الجزيرة العربية، هي بالفعل ثقافة دينية ولاهوتية، تلتقي فيها مختلف المذاهب والتيارات الكهنوتية ذات الأصول اليهودية والمسيحية<sup>9</sup>. وفي ثقافة من هذا القبيل تريد أن تنفرد بما أصبح يميزها، وتتحصن في برجها العاجي الذي هو القرآن والسنة كحقيقة مطلقة، متذرة بقديسيّتها التي هي هبة من السماء، مستطيبة الكسل دون كد ولا جهد أو عناء، كان لابد للفقه، وهو يتحصن وراء هذا الحق المقدس الذي يراد به باطل، أن يحتلّ الصدارة، ويغطي على ما عداه من العلوم والمعارف؛ بل كان له أكثر من ذلك أن يناصر العلم والعقل والنظر والفكر كلّ أصناف العداء، فتُمهّد له السبل وتُعقد له المجالس، وتصبح له وحده الحظوة والحق في الحديث باسم الحقيقة؛ بل باسم كلّ الحقائق، لاسيّما أنّ سبل التحصيل فيه متوافرة، ومأخذه من الكتاب والسنة سهلة، والجمهور يعكف على قراءته وتعليمه باعتبار نفعه في الدين والدنيا. من لا يحفظ عن ظهر قلب ذلك القول المأثور: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، وما عداه، فبعداً وسحقاً. وهل من يفقهه الله في الرياضيات، والفلك، والكيمياء، والطب، والفلسفة، يريد به شراً؟! هكذا أصبح الفقه هو العلم الأول، وأصبحنا نتحدث عن العلوم الشرعية، وما إلى ذلك من علوم الفقه باعتبارها - والقول لأحدهم - «تمثّل قمة العلم الإسلامي بإطلاق». ولماذا القول إنّها تمثّل قمة هذا العلم بإطلاق، بينما الحقيقة أنّه العلم الوحيد الذي بحوزة الأمة على الإطلاق؛ حتى إنّ حجة الإسلام الغزالي، الذي كتب (تهافت الفلاسفة)، الغنيّ بالقضايا العلمية، وإشكالاتها المنهجية والمعرفية المدهشة، من حديث عن مدارات الأفلاك، والكواكب، والأرض، والجهات، والخلاء، والملاء، والمكان، والزمان، والمادة، والحركة... إلخ، التي كان الخوض فيها ومجابهتها سبباً في النهضة

7 ابن خلدون، المقدمة، الدار الذهبية، القاهرة، 2006م، ص ص 612-613

8 يمكن الرجوع، في هذا الصدد، إلى: مفتاح، عبد الهادي، في الحاجة إلى ابن رشد، م. س، لاسيما الفصل الأول منه.

9 الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006م.

العلمية الحديثة<sup>10</sup>، كما أنها تعدّ اليوم من صلب القضايا العلمية الرائدة في العلم المعاصر؛ لم يخض فيها لذاتها، وإنما من أجل إبطال العلم وتعطيل العقل نكاية بالفلاسفة، وإبرازاً لتهافتهم، واستحالة معرفتهم، بدل السؤال عن كيفية تناولها علمياً. أو، بالأحرى، نكاية بأمتة التي أضرها، من حيث أراد نفعها، إن لم يكن قد أراد نفع نفسه، فخطب أهواءها حتى طربت له، واتخذت منه حجة لصكّ الباب في وجه كلّ هذه العلوم والمعارف، التي اعتبرت وأهلها من الدخلاء المردودين على أعقابهم، لكونهم يريدون بها شراً لا خيراً. الدليل على ذلك أنه، وهو الحصيف، قد ندم، ولكن بعد فوات الأوان، ليكتب، وقد بلغت به عزلة التصوّف مبلغها، تصانيف ضخمة في إحياء علوم الدين، لا استثناءً وتداركاً لما كان. يقول الغزالي بعد أن رجع من الخلوة ليزاول التدريس في نيسابور: «وأنا أعلم أنّي -وإن رجعت إلى نشر العلم- ما رجعت، فإن الرجوع عود إلى ما كان، وقد كنت في ذلك الزمان (يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت) أنشر العلم الذي به يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيتي»<sup>11</sup>.

إنّ بيئة ثقافية تضع مثل هذه المحفزات أمام هذا النوع من (العلم) لتقبر سواه؛ ما كان لها أن تشقّ درب الاكتشافات العلمية بالمعنى الحق للكلمة، مهما توافرت لها أسباب ذلك؛ لأنّ الحافز الحقيقي على العلم، كما يقول أحد رواده المعاصرين: «هو ما يسمّيه ريتشارد فينمان (متعة اكتشاف حقيقة الأشياء). وإنّها لمتعة مشبعة للغاية»<sup>12</sup>.

في هذا السياق الثقافي، والمناخ الإيديولوجي والسياسي، الذي يمتن سياسة العصا والجزرة في التوجيه الفكري والمعرفي، ما كان لأحد أن يتعاطى للعلم بحقّ، وأن يضحّي من أجله، إلا القلة القليلة التي لم تستسلم، ولم يجرفها التيار، وإن أعوزتها الحيلة، والتي إليها يرجع الفضل فيما نتباهى ونتشّدق به اليوم من

10 انظر، مثلاً، كتاب: مخوخ، عبد النبي، فلسفة نيوتن الطبيعية، مؤسسة مفاتيح العلوم للطباعة والنشر، المغرب، 2010م.

11 انظر مقدمة كتاب: تهافت الفلاسفة للغزالي، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، ط 6، ص 69

=ألم يكن ابن رشد، إذاً، محقّقاً، حين كتب في (تهافت التهافت) (دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م) ما يأتي: الفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق، فهم غير ملبسين أصلاً (...) والملبس هو الذي يقصد التخليط لا الحق، كما فعل الغزالي، وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه إنه ملبس (ص108) ... لقد كان أحقّ الأسماء بهذا الكتاب (أي تهافت الفلاسفة) كتاب (التهافت بإطلاق) أو تهافت أبي حامد» (ص106) ... فهو ينتقل من تغليط إلى تغليط. وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا. ولكن لعلّ أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنّه يرى رأي الحكماء (ص114) ... فهو لم يكشف في ما قاله عن تلبيسهم، وإنما التلبيس أنه نسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم (ص115) ... فليس قول الفلاسفة من الشناعة، في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس من أقوال الفلاسفة، ويخسهم في أعين النظار (ص169) ... أمّا قوله: إنّ قصده، هاهنا، ليس معرفة الحق، وإنما قصده إبطال أقاويلهم، وإظهار دعاويهم الباطلة، فقصده لا يليق به؛ بل بالذين في غاية الشر، وكيف يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفادته هذا الرجل من النباهة، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت فيها، إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم (ص234) ... فهذا الرجل، في أمثال هذه المواضيع، في أمثال هذا الكتاب، لا يخلو من الشرارة أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل، أو نقول: إنّ هناك ضرورة داعية إلى ذلك (ص264) ... فالذي صنع من هذا الشر عليه أغلب من الخير في حقّ الحق (ص271) ... فلقد شوّش العلوم هذا الرجل تشويشاً عظيماً، وأخرج العلم عن أصله وطريقه (ص288).

12 غريبين، جون، تاريخ العلوم (1543/2001م)، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 390، 2012م، الجزء الثاني، ص 371

سبق علمي، ومن مساهمة في بناء صرح الحضارة العلمية المعاصرة. أمّا ما عدا هذا وهؤلاء، فإنّ العلوم الشرعية، كما قال أحد الدارسين، قد كانت «هي أقصى [وأعز] ما يطلب»<sup>13</sup>.

أن نريد العلم، وندعيه، ونتنكر للفلسفة، ونبخسها، كأننا نريد أن نخوض غمار الماء دون بلل. والحال أن هذا هو ما وقع بشكل مفارق يصعب على الفهم والتصديق لـ «فقهاء» أمتنا، علماً بأنّ فيلسوفها الأوّل الكندي «كان قد دعا إلى الركون إلى الفلاسفة والعلماء الإغريق، لكنّها كانت دعوة - كما يقول أحد الباحثين الغربيين - «في مجتمع مقتنع كلياً بأنّه يمتلك الحقيقة بفضل الوحي القرآني، وينظر بعين الريبة والشك إلى كلّ ما هو غريب عن الشريعة الإسلامية»<sup>14</sup>.

إن رفض الفلسفة قد كان في الأصل، وعلى التحقيق، رفضاً للعقل، وللعقل العلمي بوجه خاص. لذلك لا نعجب إذا وجدنا أنّ مفهوم العقل، الذي كرسه هذه الثقافة، هو مفهوم يتماشى مع طبيعة العلم، الذي بجلته، واستفردت به وحده، وأقصت ذلك المفهوم الذي يوجد في أصل وأساس كلّ ممارسة علميّة حقّة. فما مفهوم العقل في هذه الثقافة؟

## (2) المفهوم الديني للعقل:

من المعلوم أنّ العقل عقلان؛ عقل نظري علمي/معرفي (العقل الخالص)، وعقل عملي أخلاقي. وهو تقسيم يتم داخل مجال العقل الإنساني نفسه. ولا يمكن أن نثبت الواحد منهما، وننفي الآخر إلا إذا كنّا كمن يريد أن يمشي بقدم واحدة مستغنياً عن الأخرى. وهذا مُحال، إلا إذا فرضه واقع الحال. وفي هذه الحالة، لا مندوحة أننا سنسير حاملين لإعاقه؛ فلا نطمع في أن نقوم، في حركاتنا ومسيرنا، بما تقتضيه السلامة البدنية، وهذا بالضبط ما وقع لأمتنا؛ ذلك أننا -نحن المسلمين- كما تقول إحدى الدارسات: «لا نزال نفهم أنّ الله أمرنا أن نكون عقلاء وأصحاب عقل، ولكن بالمعنى اللغوي الذي يعني ضبط النفس والرزانة. وليس العقل بالمعنى العلمي. لذلك فالعقل في الفكر الإسلامي لا يزال يظهر بمدلولين مختلفين تماماً: العقل الأول هو العقل بمدلول الخطاب القرآني مثلما فهمه المسلمون، وهو العقل الذي ينوّهون به، ويشيدون بقيمته في

13 Adbessamad Tommouro: «Signification du terme Progrès chez qu'ilque penseur arabo islamiques», In:

مفهوم التقدم في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 112، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004م، ص 17. وقد تساءلنا استنكاراً في موضع آخر: «أليس من سخرية الأقدار أن يحمل الفقهاء في هذه الثقافة اسم العلماء، وكأنهم هم الرياضيون، والفلكيون، والكيميائيون... وأن تغيب هذه العلوم بالضبط في مجتمع حمل فقهاؤه هذا الاسم، الذي غطى على ما دونه خطأً وغفلة وتطاولاً؟! عن أيّ علم يتحدث هؤلاء؟! هل يمكن لأحد أن يحدّد مفهوم العلم، وأن يضع تعريفاً له دون فلسفة، ودون علم حق؟! وبالأحرى، أيّ يحمل اسمه من غير أن يكون له تخصص فيه؟! وهل اسم الفقهاء ومكانتهم أقلّ شأنًا من اسم العلماء ومكانتهم، حتى يتطاولوا على الأسماء تبحراً أو ذراً للرماد في العيون، فيضعوا بذلك العقل والمعرفة في لبس؟! في الحاجة إلى ابن رشد، م.س، ص 138

14 Jaques Langhade: «L'idée du Progrès chez certains falasifa», In:

مفهوم التقدم في العلم، م.س، ص 29. ما يقوله المؤلف، هنا، ينطبق على ما جاء في رسالة الكندي: الفلسفة إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة علوم الفلسفة، دار الكتاب الحديث، 1986م.

تقوية الإيمان. والثاني هو العقل بمدلوله العلمي، الذي اكتشفه العرب بعدما اتصلوا بالثقافات الأخرى، والذي رأوا فيه دخيلاً على ثقافتهم، فانتهوا إلى رفضه والتحذير منه»<sup>15</sup>.

والحال أنّ ما أملى عليهم ذلك، هو حاجتهم الدائمة إلى تحصين عقيدتهم، والشك المريب في أمرهم. في حين أنّ الأصل في العقيدة هو الإيمان بأركانه الستة، التي لا يمكنها أبداً أن تكون موضع برهان، ألا وهي الإيمان بالله، وبملائكته، وكتبه، ورسله، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره. ولذلك قال عز وجل: ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) (الآية). وبما أنّ حاجتهم إلى العقل هي من أجل إقامة الدليل على صحة الدعوة فحسب، دون أن تكون هي في حاجة إلى ذلك، ولا ممكنة في الأصل به، فقد أنكروا قدرة العقل جملةً وتفصيلاً، فأبعدوا العقل العلمي الذي مجاله غير هذا المجال، ولا يخوض في شيء من هذا القبيل إلا عرضاً لا طلباً أو طمعاً في محال. كما سنرى حينما سنقف عند طبيعة الممارسة العلمية. وبما أنّ حاجتهم إلى العقل لا تزيد على هذه الحاجة التي هي، بالنسبة إليهم، حاجة الحاجات، وقيمة القيم، وغاية الغايات، كان الاستغناء عن العقل أمراً محتوماً، والابتعاد عن الفلسفة والعلم أمراً غير مأسوف عليه؛ لاسيما أنهما مكابدة وجهد مضنٍ، وتضحية، ونكران للذات وللأهواء والمصالح والحاجات الظرفية. وحديثاً قال جبران خليل جبران: "احتقرت نفسي عندما خيّرتها بين السهل والصعب فاخترت السهل". وما يسري على المتكلم الفرد هنا، يسري على أمة بكاملها لم تعمل قط بهذه الحكمة مع الأسف.

حصر الحاجة إلى العقل في هذه الحاجة، والاستغناء بها عن بقية الحاجات، معناه أنّ العقل إمّا أن يؤدي هذه الوظيفة وإما لا يكون. لذلك قال العلامة ابن خلدون: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخر، وحقيقة النبوة وحقيقة الصفات الإلهية. وكل ما وراء طوره. فإن هذا طمع في محال»<sup>16</sup>. والنتيجة أنّه بالفعل لم يكن؛ لأنّ الحاجة إليه ارتفعت وبطلت. لاسيما في شقّه النظري والعلمي. والدليل على ذلك أنّ معظم الكتابات، التي تناولت مفهوم العقل، قد ركّزت على هذا المفهوم، أو، على الأقل، هذا هو المفهوم الذي ذاع، وانتشر، واستقر في الأذهان. فهذا الغزالي يقول، وهو يتحدث عن شرف العقل والعقلاء، في كتاب يحمل عنواناً مثيراً يجب الانتباه إليه، حتى نعرف حافزه على الكلام، وغايته، وسياقه، وموقفه، وكأنّه لا هدف للعقل ولا سياق له غير هذا، ناسياً ما قد «يجرّه بريق الذهب على عباس من تعب»، والعنوان هو: (التبر المسكوك في نصيحة الملوك)، يقول فيه: «إنّ الإنسان إذا كان عالماً، ولم يكن له عقل، سقط جاهه ومرتبته»، وكلّ ما يقوله عن العقل هنا لا يزيد على كونه تكريراً للبعد الأحادي للعقل بمعناه الشرعي واللغوي، الذي هو «الأمر والنهي» بحسب تعريفه له<sup>17</sup>. بالمفهوم نفسه،

15 عدنان، زريقة، تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011م، ص 38

16 ابن خلدون، المقدمة، م.س، ص 499

17 الغزالي، التبر المسكوك في نصيحة الملوك، المكتبة المصرية، بيروت/ صيدا، 2008م، ص 114

وللغاية نفسها، التي فيها يتنافس المتنافسون، يعرف ابن المقفع العقل في مؤلفيه: (الأدب الكبير) و(الأدب الصغير)، حيث يقول: «على العاقل ألا يكون راعياً إلا في ثلاث: تزود لمعاد، أو مرممة لمعاش، أو لذة في غير محرم»<sup>18</sup>. أمّا في (الأدب الكبير) الذي غايته وقبلته هي نفسها عند الغزالي، فقد كتب يقول: «إذا ابتليت بالسلطة، فتعود بالعلماء»<sup>19</sup>.

يجب ألا تغرنا كلمة (العلماء) هذه الواردة في نصوص الغزالي، أو عند ابن المقفع، فهي لا تزيد على كونها تشير إلى الفقهاء، حيث يتطابق مفهوم العلم مع مفهوم العقل بالمعنى الديني والشرعي، وحيث لا علم ولا عقل إلا بهذا المعنى. أو بالأحرى، هكذا يؤول الأمر بالنسبة إليهم، ولحاجة في أنفسهم، ولأسباب موضوعية كثيرة قد تولّى غيرنا الفحص والإفصاح عنها، بمن فيهم الغزالي نفسه<sup>20</sup>.

يلخص أحد الدارسين هذا الموقف من العقل، وهذا الفهم المحدود له عن سبق إصرار وترصد، بقوله: «إنّ حالة العداء هي حالة اللامسؤولية؛ بل هي حالة الوصاية التي تخوّل ممارسة الحجر، التي تستهدف العقل الإنساني في كونيته، بمعنى أنّ العقل، بما هو القاسم المشترك بين الإنسانية، وبما هو انفتاح القدرة على التواصل والإنجاز، يغدو في حالة الوصاية مستقبلاً بقدر ما يغدو مجرد امتثال وخضوع وانقياد. إنّ العقل، وفق هذا المنظور الاختزالي، يظلّ مجرد قيد، كما تحيل إلى ذلك دلالاته الأصلية في اللغة العربية. ومعنى ذلك أنّ العقل لا ينكشف إلا كقدرة مرتدة على جرأتها. فإذا كان شعار التنوير -حسب كانط- هو: (لتكن لديك الجرأة على استعمال العقل)؛ أي الجرأة التي تتخلص من حالة العجز والقصور باستخدام العقل، دون تحكم الغير، فإنّ المنظور الاختزالي للعقل يفرغ هذا الأخير من قدرته على الإثبات، تلك التي تجعله جديراً بأن يقود نفسه بنفسه، ويتحمّل مسؤولية تدبيره. ومن ثمّ ليست دلالة العقل هنا سوى كبح القدرة على الإثبات، ولجم الإرادة والمسؤولية، وإخفاء الرغبة في الالتحام بالوجود، وإرجاء المصالحة مع الجسد»<sup>21</sup>.

إنّ إعطاء الأولوية للعقل العملي الأخلاقي، وبمعناه الضيق جداً، الذي يتأسس دينياً فحسب لا ذاتياً كذلك، كما هو عند كانط، وقبله عند ابن رشد، والتّنكّر، في المقابل، للعقل النظري/العلمي وتهميشه، لم ينتج عنه رفض العلم بمعناه الحق فحسب؛ بل ترتّب عليه، أيضاً، الغياب شبه المطلق للعقلانية، التي هي، في أصلها وجوهرها، رديفة العلمية، ومتولدة عنها كفلسفة أولاً، ثمّ كعلوم حقّة ثانياً؛ ذلك أنّ الممارسة العلمية،

18 ابن المقفع، الأدب الصغير، دار ابن حزم، 1994م، ص 41

19 ابن المقفع، الأدب الكبير، دار ابن حزم، 1994م، ص 21

20 الحقيقة أنّ الغزالي على بنية من المفهوم الحقيقي لكلّ من العلم والعقل بالمعنى الحق للكلمة، لا بالمعنى الشرعي فحسب؛ إذ لا يمكن لأحد أن يجهل أنّ العالم لا يكون كذلك بغير عقل، كما هو واضح، مثلاً، في كتابه: معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، 1978م. كما أنّه على علم بهذا التيار الجارف، الذي يؤخذ عليه عدم مقاومته له كما ذكر ابن رشد، فهو يقول، في الصفحة 28 من هذا الكتاب: «ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه؛ بل مقصورة عليه، حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا في طرق المناظرة...».

21 بمسهولي، عبد العزيز، التسامح وتجديد الفكر الديني، ضمن كتاب: قدر العلمانية في الوطن العربي (حوارات)، منشورات الأحداث المغربية، 2009م، ص 130

لا سيما في شقّها الطبيعي والتجريبي، لا تنفصل عن العقلانية بمعناها الشامل كعقلانية علمية، تنعكس آثارها وأبعادها على مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية في كلّ جوانبها. ناهيك عن أنّ غياب العقلانية كمناخ فكريّ ثقافي وسياسي واجتماعي متأصل في الأفراد والمؤسسات سلوكاً وتفكيراً وموقفاً، يترتب عليه، بالضرورة، انعدام كلّ ممارسة علميّة حقة. إنّ هذا التلازم والتشارط بينهما، والذي يجعل من كلّ ممارسة عقلانية مرجوة عقلانية علمية بالأساس، هو ما يزكّي تلك الأطروحة التي ترى أنّ «عدم نفاذ العلمانية [والأجدي أن نقول العقلانية] إلى المجتمعات العربية، يعود بالأساس إلى غياب حركة تاريخية نهضوية واسعة، وإلى عدم اكتسابها الثقافة العلمية الحديثة»<sup>22</sup>.

والحال أنّ هذه العقلانية المفقدة ما كانت لتتوطّد دعائمها، (شأنها في ذلك شأن كلّ ممارسة علمية بالمعنى الحق للكلمة، وليس فحسب بالمعنى الديني للعلم كما ذكرنا)، في ثقافة احتفت كثيراً بالبعد الأحادي للعقل، وبمعناه الضيق الذي كان الهدف منه تضيق الخناق على العقل، وعلى العلم، وقبلهما على الفلسفة، التي هي الفعل التأسيسي الأصلي والأصيل لكلّ منهما. من الطبيعي، إذاً، أن نجد في ثقافة من هذا القبيل «الكثير من المفكرين ورجال الدين يقولون إنّ منهاج البحث عند المسلمين ليس هو العقل والمنطق، وإنّما علم أصول الفقه الذي يماثل، بالنسبة إلى الشريعة، علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة. فإذا كان المنطق كناية عن مجموعة من القواعد والقوانين التي تجنّب مراعاتها الوقوع في الخطأ في التفكير، فإنّ علم أصول الفقه، الذي هو بمثابة المنطق الإسلامي، كناية عن مجموعة القواعد التي تجنّب مراعاتها الخطأ في الاستدلال على الأحكام الشرعية. ومن ثمّ، لا حاجة للشريعة إلى العقل والمنطق الذي هو منهج الفلسفة التي اعتبروها فكراً غريباً عن ثقافتهم، ودخيلاً على دينهم؟ ولقد اتفق العلماء المسلمون على أنّ أصول الفقه هي المنهج الذي لا بدّ للفكر من أن يتّبعه لكي لا يتناقض مع النصوص الأصلية للشريعة. وتولّى العلماء مهمّة تجنب معالجة أمور العقيدة والشريعة بالعقل الغريب عن طبيعتهما»<sup>23</sup>.

نستنتج من كلّ هذا أنّ طبيعة الموضوع، الذي أصبح الشغل الشاغل حتى غطّى على ما عداه، ألا وهو الحاجة فحسب إلى تأويل النصوص الدينية والشرعية والتفقه فيها، والتي أصبحت غاية كلّ مرید وطالب (للعلم)، والاكتفاء بهذا (العلم) إلى حدّ التخمة، وما ترتّب عليها من أمراض كثيرة، والاستغناء بالإشارات والتلميحات الدينية في القرآن والسنة إلى بعض (الحقائق العلمية) التي يختلف الغرض من الحديث عنها في هذا السياق عمّا يراد بها في (العلم الحق)، عن الحاجة إلى النظر في الموجودات والكائنات، ومعرفة أسرارها، والوقوف على حقائقها وماهيتها وقوانينها. إنّ هذا الموضوع الوحيد والأوحد والمثير للاهتمام هو الذي حال دون الانصراف إلى طلب العلم الحقّ والانشغال بموضوعاته ومناهجه وإجراءاته، بشكل منفلت وشاذ. وكأنّ

22 سبيلا، محمد، العلمانية والعلم، المرجع السابق، (حوارات)، ص 38

23 عدنان، رزيقة، تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، م.س، ص 130

الذين يرجع الفضل إليهم في ذلك ما كانوا ليفلحوا فيه، إلا لأنهم، في واقع الأمر، آثروا أن يسبحوا ضدّ التيار. وها قد كسبت الأمة منهم الشيء الكثير على قلته، ولم يثبت أنهم كانوا مصدر الشرور والأضرار، في حين أنّ العكس قد يصحّ؛ ذلك أنّ ”هذا التردّد في موقف الكثير من العلماء والمفكرين المسلمين من العقل يدلّ على الصعوبات التي واجهوها في إقناع أنفسهم بقيمة العقل وصلاحيته منهجاً للمعرفة الدينية [التي كانت مطلبهم الوحيد]، فكان ذلك من أسباب فشل ترسيخ العقلانية في الذهنية الإسلامية“<sup>24</sup>.

هنا، يمكننا أن نعدل من عنوان الكتاب، الذي يتحدّث فيه محمد سبيلا عن (المغرب في مواجهة الحداثة)، والذي يحمل العنوان نفسه، ونوسّع مجاله وأحكامه، دون أن نجانب الصواب بالقول، ونحن نتحدث عن النخب العربية الإسلامية في مواجهة العقل والعقلانية، «إنّ هذه النخب قد كانت، ومازالت مجال تنازع حادّ بين بنيتين قويتين: جاذبية التقليد، ورفض الاقتضاء بالأجنبي، ورفض استعمال المستحدثات التقنية، وطرائق التفكير الجديدة، والدعوة إلى العودة إلى المخزون الثقافي للأمة، الذي يشكّل، وحده، ركيزتها، وسندها المرجعي الأساسي»<sup>25</sup>. كما يمكننا أن نتساءل معه بمرارة وخيبة، كما فعل في كتابه (دفاعاً عن العقل والعقلانية): «كيف يمكن أن نكسب الحداثة [العقلانية]، دون أن نخسر أنفسنا؟ كيف نكسب العالم [العلم] دون أن نخسر ذواتنا؟ هذا هو الرهان الذي لا يمكننا أن نتحدّث عنه، إلا بلغة التراخيديا والتمزق والكآبة»<sup>26</sup>.

## II. العلم والعقلانية:

يمكننا، إذاً، أن نتساءل عن طبيعة هذا العلم، الذي تمّ رفضه وتغييبه بشكل شبه رسميّ وعام في الثقافة العربية الإسلامية، إلا في ظروف استثنائية جسّدها بعض الأشخاص في بعض المواقف والوقائع، كانفلات من قوقعة السياج وقوة التيار: ما طبيعته؟ وما حقيقته ومنطقه؟ ما آلياته ودعاماته وحدوده؟ وفيّمْ يلتقي كممارسة عقلانية مع الرؤى الدينية للعالم؟ وفوق هذا وذاك، كيف تهيأ له أن ينجز نهضته في الغرب المسيحي، ويفجّر طاقاته على النحو المشهود له به اليوم؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، مستقين الخبر، ما أمكن، من أهل العلم، والمهتمين به، والمتخصصين فيه، ومن الذين نظروا في طبيعة حقيقته وماهيته. وذلك بحسب ما يسمح به المقام والمقال. فلننظر، أولاً، وعلى سبيل المقارنة، في طبيعة العلاقة التي ربطت العلم بالدين في الثقافة المسيحية. هل كانت من العلاقة نفسها التي ارتبط بها العلم بالدين في الثقافة العربية الإسلامية؟

24 المرجع نفسه، ص 6

25 سبيلا، محمد، المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، 1999م، ص 67

26 سبيلا، محمد، دفاعاً عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، 2003م، ص 75

## (1) العلاقة بين العلم والدين:

من المؤكد أنّ علاقة المسيحية بالعلم لم تكن بأحسن حال ممّا كانت، ومما هي عليه اليوم في الثقافة العربية الإسلامية؛ ذلك أنّ التضييق الذي مورس على العلماء الغربيين، ولأسباب دينية، لا يقلّ ضراوة عمّا عرفته ثقافتنا، إن لم يكن أقوى وأشدّ ضراوة في بعض الأحيان، كما يتجلّى ذلك فيما يعرف بـ «محاكم التفتيش»، وما مارسه من قهر وتسلّط بشكل عام، وبالعلماء بوجه خاص، كجوردانو برونو، وكيلبر، وكوبرنيك، وجاليليو، وسبينوزا، وغيرهم<sup>27</sup>. فالقاعدة العامة لغلاة الدين، في كلّ دين، هي أن يقيسوا الأشياء بمقياس تأويلهم الديني للدين، فيفعلون بها ما كان بروكست (البطل الأسطوري) يفعله بضحاياه، حيث يتعيّن عليهم، دائماً، أن يكونوا على مقاس سريره، فيمدّدهم إذا كانوا قصاراً، أو يقطع أطرافهم إن تجاوزوا حدّه. فإذا كانت الكنيسة المسيحية قد وقفت في وجه كوبرنيك (1514)، وكيلبر، وجاليليو، فإنّها، في المقابل، قد تبنت نظريّة بطليموس لتوافقها مع تعاليم الكتاب المقدس، ذلك أنّ هذه النظرية قد كانت تسمح بتخصيص مكان خارج الكون للجنة والجحيم، كما يقول هوكينغ<sup>28</sup>، كما أنّها؛ أي الكنيسة الكاثوليكية، «تبنت رسمياً، سنة 1951م، نظرية الانفجار العظيم، معلنة أنّها تتوافق مع الإنجيل»<sup>29</sup>. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّه، وعلى الرغم من «أنّ التقدّم العلمي قد اعتبر، منذ القرن السادس عشر والسابع عشر، انقلاباً على سلطة الظلام، وفتحاً الباب أمام مستقبل زاهر وواعد بالإنجازات الإيجابية، حيث ارتبط العلم بالتحرّر والتنوير في مقابل ربط الجهل بالاستبداد والتحجر... وهي المبادئ التي قامت عليها فكرة ضرورة نشر التنوير باعتباره مهمّة تحضيرية إزاء البشرية كلها»<sup>30</sup>، فإنّ سلطة الكنيسة ووصايتها على العلم لم ترتفع كلية. والدليل على ذلك أنّه حتى في عالمنا المعاصر ليس بوسع العلماء الإفصاح عن عمق نظرياتهم، وعن رؤيتهم، ونتائج ممارساتهم العلمية، إلا بنوع من الحذر. فهذا هوكينغ يقول: إنّ «الكنيسة الكاثوليكية نظمت، سنة 1981م، ندوة حول الفلك دعت إليها كلّ العلماء. ولمّا حضرها، رفض أن يفصح عن فكرة أنّ الزمان/المكان متناهٍ، لكنّه بلا ضفاف. ومن ثمّ ليست له بداية، وليست له نهاية، مع ما قد يعنيه ذلك من عدم وجود للحظة الخلق، مخافة أن يكرّر الخطأ نفسه الذي وقع فيه جاليليو»<sup>31</sup>، علماً بأنّ الفكرة، هنا، هي فكرة علمية، ويجب النظر إليها بما هي كذلك؛ إذ لا يمكنها، بأيّ حال من الأحوال، أن تنطبق على مفهوم (الخلق) الإلهي، الذي يظلّ متميزاً ومتعالياً؛ لأنّه -كما سبق أن قال ابن رشد- يدخل في باب العلم الإلهي، الذي هو علّة لعلمنا. كما يدخل في باب المطلق، الذي سنظلّ، دائماً، عاجزين عن بلوغه، لاسيما أنّ العلم هنا، وكما

27 نحيل، هنا، إلى كتاب: يفوت، سالم، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، لاسيما الفصل المتعلق بصراع الجديد والقديم في فكر كوبرنيك، المركز الثقافي العربي، 1989م.

28 Hawking: Une sibrevé histoire du temps, Du big bang au trous noirs, Champs/Flammarion, 1989, P. 20.

29 Op. cité. P. 70

30 البعزاتي، بناصر، سمات التقدّم في العلم، ضمن كتاب مفهوم التقدّم في العلم، م.س، ص 67

31 Hawking. Op. cité. P. 150.

مارسه هوكينغ نفسه، خاضع، في عمقه، لمبدأ (اللايقين)، الذي وضعه هايزنبرغ، والذي هو أساس النسبية في بعديها العام والخاص؛ كما أنه يلتقي مع مفهوم السببية أو العلية نفيًا أو إثباتًا. فأن ننفي الأسباب، مع أن نفيها «رفع للعقل وإبطال للعلم»، كما يقول ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت)، لا يعني أننا أثبتنا فعل الخلق كما رام الغزالي، وإثباتها لا يعني أننا نفيها كما توهم، علمًا بأن السببية تظل هنا، لاسيما في العلم المعاصر، موضع نظر فكري ونقاش إبستمولوجي هو من صميم الفكر العلمي ذاته وممارسته؛ إذ قد نتبناها باعتبارها أساس الممارسة العلمية، الذي يُعدّ التفسير من أهم أركانها ووظائفها وغاياتها، أو قد نرفضها على أساس أن وظيفة العلم والنظرية العلمية أن يصف ويستخلص القوانين، لا أن يفسر اعتماداً على مبادئ عقلية مجردة ومفترضة وغير قابلة للتحقق التجريبي، إن لم نقل إنها متجاوزة<sup>32</sup>. وهو، على كل حال، نقاش إبستمولوجي ذو طابع علمي وفلسفي، ولا يمكنه أن يتخذ طابعاً دينياً إلا عرضاً لا طلباً ووجوباً. ومع ذلك، فإن العلم لا يسلم من تأويلات رجال الدين، ومن رقابتهم، تلك الرقابة التي غالباً ما تقود، بفعل ضغطها وثقلها، إلى الخطأ العلمي؛ لأنها تجعله يستغني عن تحقيق الإشباع بالحاجة إلى مجرد ردم الفراغ. حدث هذا مع نيوتن سنة 1692م، الذي بعث له -كما يقول ميشيل كاكو- القديس ريتشارد بينتلي برسالة يستفسره فيها عن سرّ كون الجاذبية لا تؤدي إلى انهيار الكون انجذاباً باتجاه مركزه. فردّ نيوتن بأن الطريقة الوحيدة لخلق كون مستقر هي وجود مجموعة لا محدودة ومتجانسة من النجوم، حيث يجذب كل نجم في الاتجاهات جميعها، فتلغي القوة بعضها بعضاً. وقد كان هذا حلاً ذكياً بما يكفي. لكن نيوتن كان من الذكاء بما يكفي، حيث أدرك أن هذا خادع، فمثل بيت من أوراق اللعب، يؤدي أي اهتزاز إلى انهيار الأوراق جميعها. لقد كان شبه مستقر بشكل مؤقت، حيث يسبب أصغر اضطراب انهياره. واستنتج نيوتن أن الله ضروري ليدفع النجوم دفعة بسيطة من حين لآخر، حيث لا ينهار الكون<sup>33</sup>. ومن خلال محاولته تصحيح هذا الخطأ، اكتشف آينشتاين مجموعة من الحقائق المدهشة عن الكون، على نحو أغنى ويغني العلم وممارسته، ويلقي بكثير من الضوء على عالمه. إن الأسئلة، التي تتخذ حمولة دينية لدى العلماء، لا تنفع الدين، ولا تضره؛ لأنها في الأصل ليست مدفوعة بالحاجة إلى النفي والإثبات بحثاً عن الإيمان من عدمه؛ بل هي متولدة من أسئلة معرفية ذات طابع علمي محض، غايتها تحقيق الإشباع بالمعنى المنطقي والرياضي، وبالمعنى التجريبي للقانون، والتعليل، والبرهان، وليس بدافع النكران أو الإيمان. لذلك هي في العمق أسئلة علمية، لكنها تتخذ لبوساً فلسفياً إلى أن يكتمل مجالها العلمي، ويتضح صرحه، فتصير كذلك بالفعل. وهي مسألة حتمية بسبب الالتقاء المبدئي

32 بخصوص القضية الأولى، المتعلقة بعلاقة السببية بالنسبية، نشير هنا إلى ما قاله هوكينغ من أن «مهمة العلم هي اكتشاف القوانين التي تجعلنا قادرين على التنبؤ بالأحداث، وذلك في نطاق الحدود التي يسمح بها مبدأ عدم اليقين (Hawking: Op. cité. P 17). أما بخصوص علاقة مبدأ السببية بالتفسير العلمي، فنحيل على ما يقوله سالم يفوت: من أنه «يصعب صوغ تعريف سليم لما يسمى التفسير العلمي. وقد يصعب حتى الدفاع عن إمكان وجود تفسير علمي بأي معنى من المعاني. وهذا أمر يفتح مجال الطعن، سواء باسم تأويل معين للعلم، أم باسم توجهات دينية معينة أمام أعداء العلم التقليدي، ولم يكن الوضعانيون المناطقة الوحيدين، الذين طعنوا في وجود تفسير علمي، وفي قيمته الإجرائية؛ بل هناك، أيضاً، بعض الشكلايين وبعض رواد حركة التأويل الاجتماعي للعلم». يفوت، سالم، التفسير والتأويل في العلم، (عمل جماعي) منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، 1997م، ص 10

33 كاكو، ميشيل، فيزياء المستحيل، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، 399، 2013م، ص 330

بين الفلسفة والعلم، على الرغم من محاولة البعض رفض هذا التداخل. فهو، في النهاية، يظلّ موقفاً فلسفياً، ولا يتم إلا بوصفه كذلك. إنّ الفلسفة، والحالة هذه، هي العلم، وقد انعكس في مرآة مجلّوة ليتأمل ذاته؛ لذا لا نعجب أن تكون هناك فلسفة تلقائية للعلماء<sup>34</sup>، فلسفة يعبر عنها هيدغر بقوله: «إنّ أولئك الذين يشتغلون بعلم الطبيعة، كما يقول شوبنهاور في كتابه (العالم كإرادة وتمثّل)، ما إن يتنحّون عن وسائلهم حتى يشرعوا في التفلسف بناءً على المفاهيم التي استمدوها من مبرهناتهم»<sup>35</sup>.

مع افتراضنا، إذًا، أنّ العلاقة بين الفلسفة والعلم، هي موضع لبس، مع أنّها تبقى ضرورية وخاضعة للنقاش الفلسفي والعلمي ولحوارهما، وتحدّد في العمق بوصفها إشكالاً فلسفياً وموقفاً علمياً، فإنّ العلاقة بين العلمي والديني يصعب الدفاع عنها، فقد تأكّد، تاريخياً، أنّها علاقة هيمنة وإخضاع وليّ للأعناق، وذلك بسبب حاجة الدين إلى تأويل الحقائق العلمية تأويلاً دينياً. في حين أنّ العلم ليس خاضعاً، في أساسه وعمقه، إلا لقانونه الخاص، ومنطقه الداخلي، وضرورته الباطنية، فلا تقدّم تلك التأويلات بالنسبة إليه شيئاً، مع أنّها قد تؤخّر. كما يتجلّى ذلك بشكل كبير فيما يصطلح عليه بـ (الإعجاز العلمي). فهو عملية تأويلية ركنت وتركن إليها كلّ الديانات. وإذا كانت علاقة الكنيسة بالعلم لا تختلف من هذه الناحية، كما من ناحية التضييق والوصاية، التي مارسها طوال عقود عليه، عن الديانة الإسلامية، فإنّ الاستثناء يكمن في أنّ المسيحية لم تعد تملك، إزاء العلم والعلماء، تلك السلطة وذلك التسلّط المرعب والمخيف، الذي كان لها في الماضي؛ ذلك أن الفصل قد أصبح قائماً في جوهر العلم نفسه، وفي ممارسته، كما في المؤسسات التي ترعاه، والتي لا وجود له من دونها. وهو فصل ما كان ليستفيد منه العلم لولا أنّه عمّ مختلف مجالات الحياة وأبعادها الاجتماعية والفكرية، لاسيّما السياسية منها، عكس ما هو حاصل عندنا. وقد كان حرياً بهوكينغ، والحالة هذه، ألا يتحدث عن الحذر بوصفه خوفاً، أو هكذا يجب أن نفهمه على الأقل، وإنّما عن ضرورة توقير واحترام، إن لم يكن ليفرضه المقام، فهو نابع من المبدأ العلمي، الذي يستند إليه، والذي مفاده -كما يقول بارو، مترجماً روح (مبدأ اللاتيقين): «أننا لن نعلم أبداً بثقة مطلقة الطبيعة الحقيقية للكون في عظمتها كلها»<sup>36</sup>، من غير أن يصدّد ذلك الممارسة العلمية بطبيعتها عن مواصلة السير طلباً للمستحيل باعتباره السبيل الوحيد لنيل ما لا يستحيل.

نلخص حديثنا عن هذه العلاقة بين العلمي والديني بالقول، على لسان جون غريبين، وهو يعلق على محاولة أحدهم إضفاء الطابع الديني على قانون الجاذبية، بقوله: «لا سبيل إلى تشويه الحقيقة العلمية لكي تتلاءم مع وضع نريده للعالم (...) فأياً كان الاسم، الذي نعزو إليه الظاهرة، فإنّه في المصطلحات العلمية

34 Voir: Luis Althusser: philosophie et philosophie spontanée des savants. Ed: maspero.1974.

35 M. Heidegger: La menace qui pèse sur la science. Op. cité.

36 ورد في: فيزياء المستحيل، م.س، ص 324

يمكن وصفه وفق قانون محدد (مثل قانون التربيع العكسي)، وإنّ القانون نفسه يمكن تطبيقه على سقوط التفاحة من على الشجرة، وطريقة بقاء القمر في مداره حول كوكب الأرض... وغير ذلك من ظواهر الكون. أمّا بالنسبة إلى التفسيرات، التي تشير إلى قوة خفية أو غامضة، فإنّها لا تكشف لنا عن السبب في أنّ لنا أن نتوقع طريقة سقوط التفاحة من على الشجرة، والسبب في أنّ لهذا السقوط أيّ علاقة، مثلاً، بطريقة حركة نيزك عند مروره أمام الشمس. في حين أنّ كلمة جاذبية ضرب من التعبير الاختزالي عن مسلسل كامل من الأفكار، التي يمكن وصفها بدقّة (...) فليست المسألة المهمّة هي العلامة أو الرمز، وإنّما المهمّ هو القانون الكلي، الذي يمثّل القاعدة والأساس، ويمنح العلم قدرة على التنبؤ»<sup>37</sup>. وما يقوله جون غريبين، هنا، لا تتضح أهميته بشكل أكبر، إلا عندما نقف على حقيقة العلم وماهيته، وعلى منطق وحدوده؛ أي على تلك الطبيعة أو الحقيقة التي اصطلحنا عليها بالضرورة الباطنية، والتي تجعل العلم مستقلاً منهجاً وموضوعاً ورؤيةً ووسيلةً وغايةً. فما هو، إذاً، منطق العلم وما حدوده؟

## (2) في ماهية العلم ومنطقه وحدوده:

إن المنطق العميق، الذي يسند العلم ويوجّهه في ممارسته، هو طلب الممكن من المستحيل، وفصله عنه. فليس السؤال، الذي يدفع العلم إلى بلورة النظريات، وإجراء التجارب والاختبارات، والتحقق من الفرضيات، هو: أيجب أن نفعل هذا أو ذاك أم لا؟ وإنّما هو: هل من الممكن القيام بذلك؟ وهو، حين يطرح هذا السؤال، إنّما يطرحه علمياً؛ أي نظرياً وعملياً بهدف تحقيقه إجرائياً وتقنياً. فمثلاً، لم يكن السؤال عن الاستنساخ، بما فيه البشري، هو: أيجوز هذا أم لا؟ علماً بأنّ هذا السؤال لا يتمّ التقرير فيه إلا فيما بعد، ومن طرف هيئات ومؤسسات غير المؤسسات العلمية، وإنّما هو: هل هذا ممكن علمياً؟ أي نظرياً وتقنياً وإجرائياً؟ هنا، لا يكون الجواب إلا أحد اثنين: إمّا أنّه ممكن، وعلينا أن نثبت ذلك؛ وإمّا أنه غير ممكن، وفي هذه الحالة علينا أن نثبت وجه هذه الاستحالة علمياً، أي نظرياً وعملياً كذلك. فالسؤال العلمي؛ إذ يطرح بهذه الكيفية، ويعالج على هذا النحو، مع كلّ ما يقتضيه ذلك من دقة وصرامة علمية، لا يتقيد إلا بما تسمح به إمكاناته النظرية والعلمية؛ لذا لا عجب في أن يقول فريمان دايسون، كما ذكر ميشيو كاكو، إنه: «لا شيء كبير جداً أو مجنون جداً، حيث لا تشعر واحدة من ملايين الجمعيات التقنية بنفسها مدفوعة لإجرائه، شرط أن يكون ممكناً فيزيائياً»<sup>38</sup>. يذكرنا هذا بقول كارل بوبر: «إنّ كلّ نظرية علمية هي دائماً مجرد فرضية مؤقتة»<sup>39</sup>، وإنّها لا تكون «صالحة إلا إذا كانت تستجيب لشرطين هما: أن تصف بدقة صنفاً واسعاً من الملاحظات،

37 غريبين، جون، تاريخ العلوم، م.س، ص ص 370-371

38 فيزياء المستحيل، م.س، ص 321. في هذا السياق، يقول ميشيل كاكو، معلقاً على قول بارو الذي سبق الاستشهاد به: "بدلاً من تمثّل الحدود المطلقة لمعرفتنا، ربّما كان من الأفضل رؤية هذه الاستحالات على أنّها تحديات تنتظر الجيل القادم من العلماء. فهذه الحدود بمثابة قشرة فطيرة تصنع لتكسر". المرجع نفسه، ص 324

39 Cité in: Une si brève histoire du temps. P: 28.

انطلاقاً من نموذج لا يحتوي سوى على قليل من العناصر المجردة، وأن تسمح بتنبؤات دقيقة تتعلق بنتائج الملاحظات المستقبلية»<sup>40</sup>.

إذا أردنا أن نلامس بحق هذا المنطق الثاوي في العلم، والمتحكم فيه، والموجه له، باعتباره صراعاً وجدلاً بين الممكن والمستحيل، وتحدياً له في الوقت نفسه، فلا علم أكثر إفصاحاً عن هذه الحقيقة، وعملاً بها، وترجمة لها على أرض الواقع، من السببييرنيتيقا، باعتبارها «فنّ التحكم في الحركة وضبطها بشكل فعال»<sup>41</sup>؛ ذلك أنّ مجالها وطموحها يمتدّ ليشتمل على صنع آلاتٍ متناهية الدقة تضاهي الإنسان من حيث القدرة على التفكير والتمتع بحرية الممارسة والتنظيم الاجتماعي، هذا إن لم نقل إنّها تفوقه ذكاءً<sup>42</sup>؛ بل حتى إنّها تدرس جوانبه وأبعاده الروحية لاستخلاص قوانينها من أجل نمذجتها آلياً. وبما أنّ علم السببييرنيتيقا يدخل، أيضاً، في باب التواصل والإرساليات والنقل والمواصلات، فإنّه يطمح، أيضاً، إلى توفير، أو بالأحرى، إلى ابتكار أجهزة وآليات قادرة على نقل الكائن الحي بوساطتها كما لو كان رسالة إلكترونية يتمّ تفكيكها بجهاز إرسال، وإعادة تركيبها بجهاز استقبال في لمح البصر. وهي الفكرة التي يستثمرها الخيال العلمي، في ذلك الشريط السينمائي الذي يحمل عنوان: (الذباب)، والذي هو، بالمناسبة، أي الخيال العلمي، استثمار لهذا المنطق الخفي، الذي يوجّه بقوة الممارسة العلمية، وليس العكس، على الرغم ممّا قد يكون له من سبق في هذا المجال؛ الشيء الذي يعني أنّ الخيال العلمي يدخل، أيضاً، في مجال العلم من باب الواسع. لذا لا شيء يدعو إلى الدهشة إذا كان أحد رواد علم السببييرنيتيقا، ومؤسسيه يصرّح بما يأتي: «إنّ استحالة نقل النموذج الإنساني بوساطة إرسالية من منطقة إلى أخرى، هي مجرد استحالة تعود، بالأساس، إلى عوائق تقنيّة، وبوجه خاص، إلى صعوبة الحفاظ على حياة الكائن العضوي أثناء إعادة بنائها وتركيبها بشكل كامل، ولا ترجع إلى استحالة ما بالنظر إلى الفكرة في حدّ ذاتها»<sup>43</sup>. هذه الفكرة نفسها هي التي يعبر عنها ميشيو كاكو بالقول إنّ العديد من النظريات «غير القابلة للاختبار» تصبح، في النهاية، قابلة للاختبار، ضارباً المثل بما كانت تمثله البرهنة على وجود الذرّات من استحالة في عهد ديموقريطس، ليستنتج، من ثمّ، أنّه في كلّ عصر «تكون هناك، دائماً، أشياء أبعد من متناولنا، ويستحيل استكشافها، مثل الموقع الأكيد للإلكترون، أو العالم الأبعد من الوصول إليه بسرعة الضوء، بالنسبة إلينا اليوم»<sup>44</sup>. وهذا أمر يجرّنا الحديث عنه إلى ملامسة فكرة التقدم في العلم، باعتباره الخاصيّة الأساسيّة، التي تميّز الممارسة العلمية دون غيرها من المجالات بلا منازع، حيث

40 المرجع نفسه، ص 28. يمكن الرجوع، في هذا الصدد، إلى الدراسات القيمة عن مفهوم «البردايم» عند طوماس كون المجمعّة في كتاب: مفهوم التقدم في العلم (م.س)، لاسيما نص: تصور طوماس كون لتقدم المعرفة العلمية، لصاحبه عبد النبي مخوخ.

41 Luis Conffigal: La Cybernétique. P.U.F. 1968. P. 23.

42 Op cité P. 98-99.

43 Norbert Wiener: Cybernétique et société. (L'usage humain des êtres humains) trad: Yves Mistoulon. Ed: 10/18. 1954. P. 128

44 كاكو، ميشيل، فيزياء المستحيل، م.س، ص 336 و 342

إنّ السؤال، الذي يبقى مطروحاً في هذا الباب، ليس هو: أهنالك تقدّم في مجال العلم أم لا، بل هو: كيف يحدث هذا التقدم؟ ما حركته وما قوانينه؟ كيف تتطوّر النظريات العلمية ونماذجها وبردايماتها، ويحلّ بعضها محلّ بعض؟ وما إلى ذلك من القضايا والإشكاليات التي خاض، ويخوض، فيها المتخصّصون في العلم، ورواده، ودارسوه، والمهتمون به<sup>45</sup>.

إنّ هذا الركض وراء المستحيل من قبل العلم ليس خيلاً علمياً، وإن كان العلم كذلك بمعنى من المعاني؛ ولكنّه واقع يصطلح عليه في هذا المجال بـ (الواقعية العلمية)، التي «تؤمن بوجود عالم خارجي يخضع لقوانين موضوعيّة وصارمة تؤكد أنّ العلم بمقدوره الوصول إلى كنه هذا الواقع الموضوعي، سواء مبدئياً [أي نظرياً] أم عملياً. ومعنى هذا أنّ العلم لا يؤمن بوجود واقع خفيّ يختلف عن الواقع الإمبريقي. لكنّ هذه الواقعية مشروطة بتقدّم الفيزياء الكوانتية»<sup>46</sup>.

إنّ طلب المستحيل، مع ما قد يبدو عليه ذلك من إغراق في الخيال، هو أكثر الأشياء واقعيّة في العلم؛ ذلك أنّه طلب يبقى، في جميع الأحوال، واقعياً وموضوعياً. وهذا هو وجه الإمكان فيه لكونه الشرط الأساسي للعلم ولممارسته وتقدّمه. إنه الوعي بالعالم وبالذات في أكمل صورته. لذا، كلّ تدخل من الخارج لا يأخذ في الاعتبار هذه الحقيقة هو تشويش على العلم، وعلى الوعي الذي ينظمه وينتظم به في الوقت نفسه. هذه الحقيقة هي التي يعبر عنها جورج باطاي بقوله: «إن الشرط الأساسي لاكتمال الوعي الواضح بالذات هو العلم، الذي هو اكتمال الوعي الواضح بنظام الواقع؛ أي بعالم الموضوعات؛ ذلك أنّ العلم يرتبط مباشرة باستقلاليّة الأشياء، فهو، في حدّ ذاته، ليس سوى استقلاليّة الوعي بالأشياء. ومع أنّ الوعي يصدّ عن نظام الحميميّة باعتباره وعياً منهجياً، لا يستطيع أن يكون وعياً واضحاً بالأشياء إذا ما ظلّ مرتهاً بالمحددات الأسطورية»<sup>47</sup>.

إنّ العلم، إذاً، هو الوعي المنهجي بالعالم، وتلك هي موضوعيّة التي تترجمها، بشكل واقعي، مختلف السمات والخصائص المشكّلة لماهيّته وحقيقته، وهي على التوالي: الرياضيات والبحث والاستقصاء والتقصّي والتحميص والمنهج والاستغلال المنظم. فالمعرفة؛ التي «بفضلها اتّخذت الممارسة العلمية شكلاً آلياً، هي الرياضيات. إنّها المعرفة التي أصبح فيها الموجود ذا طبيعة رياضية»<sup>48</sup>. ولم يحقّق العلم قفزته النوعية إلا في اللحظة التي أعلن فيها جاليليو أنّ الطبيعة كتاب مفتوح نقروه بأحرف رياضية. هذا هو التحول في ماهية العلم ليتخذ أساساً رياضياً. علماً بأنّ الرياضيات، بحسب اسمها، أكثر الأشياء وضوحاً

45 للاطلاع على القضايا، التي يطرحها هذا المفهوم، يمكن الرجوع إلى الدراسات المجمّعة ضمن كتاب: مفهوم التقدم في العلم، م.س.

46 ابن ميس، عبد السلام، حول التأويل الواقعي للنظرية الكوانتية، ضمن كتاب: التفسير والتأويل في العلم، م.س، ص 123

47 George Bataille: Théorie de la religion. Tel. Gallimard. 1963. P. 125.

48 ابن عبد العالي، عبد السلام، الفكر في عصر التقنية، إفريقيا الشرق، 2000م، ص 14

وموضوعية، وهي أكثر الأشياء خيالاً وبعداً عن الواقع في الوقت نفسه، ما يشكّل تحولاً في ماهية التقنية نفسها، حيث إنّ «ماهية الآلة (machinisme) ليست تحولاً للأداة إلى آلة بقدر ما هي قائمة في طبيعة الآلة ذاتها، باعتبارها ليست كذلك إلا بقدر ما فيها من رياضيات»<sup>49</sup>. وهذه هي الحقيقة التي يتأسس عليها علم السيبرنيتيقا، ويستثمرها إلى أقصى حد؛ فهو غير ممكن من دونها. هكذا، تصبح التقنية نفسها «شكلاً من أشكال الحقيقة، وكيفية من كيفية الوجود، التي يختفي فيها الموجود ليظهر كمستودع للطاقة. إنّها موقف أنطولوجي يمسّ هوية الكائن وعلاقته بنفسه والكائنات الأخرى، حيث يمتدّ الوجود في غياب الاختلاف، ويغدو الإنسان ذاته مستودعاً للطاقة»<sup>50</sup>.

أما بخصوص الخاصيات والسمات الأخرى، فيمكن أن نجعلها بالقول، على لسان هيدغر: «إنّ العلم يتأسس بوساطة التصاميم المختلفة لمجال الموضوعية المحدد، ويتخصص فيها. والتصاميم تنتشر بوساطة المنهاج المطبق والمؤمن بوساطة الدقة والصرامة. والمنهاج، بدوره، ينتظم في حركة الاستغلال المنظم داخل مراكز خاصة للبحث، لتشكل هذه العوامل مجتمعة: التصميم والصرامة والمنهج وانتظام مختلف مراكز البحث في تفاعلها وتكاملها المتواصل، ماهية العلم الحديث من حيث هي بحث»<sup>51</sup>. إنّ هذه الطبيعة المكتملة والمتكاملة المهيكلية والبنائية والمبنية لماهية العلم، وما يسندها من منطق يتّسم بالدقة والموضوعية والصرامة، على نحو يجعلها تشتغل بكيفية ذاتية لا تعرف الحدود، ولا تتقيد إلا بشروطها وإمكانيتها الذاتية الخاصة، هي ما دفع هيدغر إلى القول، بعبارة لا تخلو من لبس وإثارة لسوء الفهم (إنّ العلم لا يفكر)<sup>52</sup>. إذا كان العلم لا يفكر، بهذا المعنى العميق، فهل الفلسفة هي المدعوة للتفكير فيه، وبدلاً منه، أم ماذا؟ نترك الجواب عن هذا السؤال للنظر والتفكير. حسبنا، هنا، أن نلخص حديثنا في هذا الموضوع بالقول:

لقد عرف العلم عبر التاريخ تطوراً كبيراً، إنّ على مستوى مفهومه أو على مستوى ممارساته وتطبيقاته. وقد كان في كلّ الحضارات، وفي كلّ الحقب السابقة، خاضعاً لمنطق الدين ووصايته؛ إذ لم يكن من الممكن فصل الديني عن العلمي، مثلما تشهد على ذلك ممارسة العرافة والكهنوت والحكمة في الأديرة والمعابد

49 المرجع نفسه، ص 99

50 المرجع نفسه، ص 15. يمكن الرجوع، أيضاً، للتعرف على ماهية التقنية، إلى مقالة هايدغر بعنوان: «مسألة التقنية»، ضمن كتاب: الحقيقة - الوجود - التقنية، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، 1995م.

51 هيدغر، عصر تصورات العالم. ضمن: التقنية - الحقيقة - الوجود، م.س، ص 155. إنّ أهم خاصية يجب الانتباه إليها، ويشكل غيابها انعداماً للعلم كما في الثقافة العربية الإسلامية، هي خاصية الانتظام في مؤسسات؛ ذلك أن العلم، كما يقول هايدغر، لا يمكنه أن يكون علماً بحق إلا إذا كان قادراً على الانتظام في مؤسسات؛ فهي ضرورية لكون العلم يتّسم، في ذاته، بخاصية الاستغلال المنظم (المرجع نفسه، ص 151). وما كان للعلم الحديث أن ينجح في ثورته لولا هذه الخاصية، التي توافرت له منذ القرن السابع عشر، علماً بأن الكنيسة كانت، منذ القديم، مؤسسة تهتم بالعلم إلى جانب الدين. انظر، مثلاً:

Abattouy Mohamed: Galileo Galilei (1564/1642) et la naissance de la physique moderne.in: histoire des sciences et épistémologie (Etudes) coordonné par: Salim Yafout. faculté des lettres et des sciences humaines. Rabat. 1996.

52 Voir: M. Heidegger.»Science et méditation«. In: Essais et conférences. Trad. André Préau. Tel. Gallimard. 1958. Ainsi que «la fin de la philosophie et la tâche de la pensée» in: questions 4. 1964.

والمدارس الفلسفية القديمة. لكنّ تطور العلم تبعاً لتطوّر المعارف الإنسانية، لاسيما في شقّها الفلسفي، حيث تحوّلت مع أرسطو إلى علم، وأفرزت تصوراً محكماً للممارسة العلمية، سواء على مستوى المنهج أعلى مستوى الموضوع، ممّنه من تحقيق استقلاليته، لاسيما بعد نشأة العلوم التجريبية في العصر الحديث، حيث أصبح مؤسسة قائمة بذاتها، لها منطقها الخاص، وآليات اشتغالها التي تسهم في التطور الذاتي للعلم، بعيداً عن كلّ وصاية دينية؛ إذ لم يعد العلم خاضعاً إلا لمنطقه الخاص، سواء على مستوى المفهوم أم المنهج أم الموضوع. وقد كان هذا الاختلاف الجذري لمنطق العلم، الذي يُعدّ الممكن والمستحيل طرفي حدّيه، عن منطق الدين، الذي ظلّ سجين ثنائية النفي والإثبات، وحضور الغائب في الشاهد، ودلالة الأثر على الفاعل، سبباً كافياً للتصادم والشقاق والمحن، التي لحقت بالعلماء، سواء في الديانة المسيحية أم في الديانة الإسلامية، علمائهم هذه الأزمة قد بلغت، في هذه الأخيرة، درجة أكثر حدّة وخطورة وتطرّفاً ممّا كانت عليه في الثقافة الغربية، نظراً إلى التطور العام الذي عرفه الغرب على جميع الأصعدة، والذي كان فيه لعامل الفصل، كاختيار سياسي واجتماعي وثقافي مؤسس دينياً وفلسفياً وعلمياً، دور حاسم في استقلالية المعرفة بوجه عام، وفي استقلال العلم وتطوّره بوجه خاص؛ وذلك بخلاف الحضارة العربية الإسلامية، التي ظلّ يحكمها منطق الوصل في كلّ مناحي الحياة، إلى الحدّ الذي تحوّل معه إلى وصاية مطلقة. ولعلّ السبب العميق لهذا الاختلاف والخلاف أنّ هذه الثقافة المشحونة بهيمنة الديني لم تتجاوز، أبداً، عتبة الدعوة؛ أي عتبة التأسيس الديني والسياسي والثقافي، فطلّت سجينة منطق الشك والريبة، وفحص صدق الإيمان من عدمه. وهكذا، ظلّت تنظر إلى كلّ منتج معرفي أو علمي من منطلق البحث الأبدي عن جواب للسؤال الآتي: أيّ يؤدي ذلك إلى الإقرار بصحة الدعوة وبوجود الله أم لا؟ أهو دليل إيمان أم جحود ونكران؟ وهو منطق لا يفقيه الإيمان، ولا يقف عند حدّه؛ بل يبحث عن إثبات له، ثمّ عن إثبات الإثبات، وهكذا إلى ما لانهاية. ومن ثمّ هو منطق يرتدّ دائماً إلى نقطة الصفر؛ أي إلى مرحلة الشك والارتياب ليشرّع للدعوة، ويشرع في إعادة تأسيسها من جديد، بكلّ ما يعنيه ذلك من تكفير وفتوحات وجهاد واستشهاد. من هنا، نفهم لماذا يسود في مثل هذه الذهنية (المحنطة) منطق من قبيل: إنّ العلم دون ضابط شرعي يضلّ؛ وإنّ مفهوم العلم بالمعنى الحق للكلمة هو العلم الشرعي، وإن العلماء، بالمعنى الحصري للكلمة أيضاً، هم الفقهاء. وحتى عندما يتعاطى أهل هذه الثقافة العلم الحقّ، الذي لا تنافسه في أحقيته سوى الفلسفة باعتبارها هي العلم الأول، وباعتباره الابن الشرعي لها، أو يشجعون عليه، فهم لا يفعلون ذلك من منطلق غايات العلم ووسائله ومناهجه ومنطقه المستقل بذاته، وإنما بدافع البحث عمّا يشهد بصدق الدعوة وصحة العقيدة وثبوت الإيمان، وكأنهم في شكّ دائم من أمرهم مريب. من هذا المنطلق، أيضاً، يمكن أن نفهم حديثهم عن الإعجاز العلمي، وهذا وجه حق، لولا أنهم يفعلون ذلك من منطق الاكتمال الذي هو منطق الدين، لا من منطق الاحتمال الذي هو منطق العلم؛ ومن ثمّ، هم يسدّون الطريق في وجه كلّ تعاطٍ حقيقي لممارسة العلم الحق، الذي لا يكون إلا بسؤال حقيقي باتجاه جهة

ما من جهات الموجود، وليظلوا بما لديهم فرحين، مادامت الحقيقة عندهم قد وُلدت مكتملة، فلا يجوز في حقها بحث، ولا استقصاء.

## لائحة المصادر والمراجع المعتمدة

- ابن رشد، تهافت التهافت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003م.
- ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م.
- الكندي، الفلسفة إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد توفيق الأهواني، دار الحديث، 1986م.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف.
- الغزالي، التبر المسكوك في نصيحة الملوك، المكتبة المصرية، بيروت/صيدا، 2008م.
- الغزالي، معيار العلم في فنالمنطق، دار الأندلس، بيروت، 1978م.
- ابن المقفع، الأدب الصغير، دار ابن حزم، 1994م.
- ابن المقفع، الأدب الكبير، دار ابن حزم، 1994م.
- ابن خلدون، المقدمة، الدار الذهبية، القاهرة، 2006م.
- سالم يفوت، نحن والعلم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.
- سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، 1989م.
- دونالد ر. هيل، العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة فؤاد باشا، عالم المعرفة، العدد 305، 2004م.
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، دار الطليعة، بيروت.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006م.
- عبد الهادي مفتاح، في الحاجة إلى ابن رشد، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010م.
- عبد النبي مخوخ، فلسفة نيوتن الطبيعية، مؤسسة مفاتيح العلوم للطباعة والنشر، المغرب، 2010م.
- ميشيل كاكو، فيزياء المستحيل، ترجمة سعد الدين خرفان، عالم المعرفة، العدد 399، 2013م.
- عبد السلام بن عبد العالي، الفكر في عصر التقنية، إفريقيا الشرق، 2000م.
- جون غريبين، تاريخ العلوم (2001/1543)، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 390، 2012م، الجزء الثاني.
- زريقة عدنان، تعطيل العقل في الفكر الإسلامي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011م.
- محمد سبيلا، المغرب في مواجهة الحداثة، منشورات الزمن، 1999م.
- محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، 2003م.
- قدر العلمانية في الوطن العربي (حوارات)، منشورات الأحداث المغربية، 2009م.
- التفسير والتأويل في العلم، (عمل جماعي)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، 1997م.
- مفهوم التقدم في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 112، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2004م.
- هيدغر، الحقيقة – الوجود – التقنية، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، 1995م.

- Martin Heidegger: Ecris politiques, rad: François Fedier, n r f Gallimard.
- Martin Heidegger: Essais et conférences, Trad. André Préau, Tel, Gallimard, 1958.
- Martin Heidegger: Questions 4, 1964.
- Luis Althusser: philosophie et philosophie spontanée des savants, Ed: maspero, 1974.
- Luis Conffigual: La Cybernétique, P.U.F, 1968.
- Norbert Wiener: Cybernétique et société, (L'usage humain des êtres humains) trad: Yves Mistoulon, Ed: 10/18. 1954.
- George Bataille: Théorie de la religion. Tel. Gallimard. 1963.
- Histoire des sciences et épistémologie (Etudes) coordonné par: Salim Yafout. faculté des lettres et des sciences humaines. Rabat 1996.
- Hawking: Une sibèvre histoire du temps. Du big bang aux trous noirs. Champs/Flammarion. 1989.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

[info@mominoun.com](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)