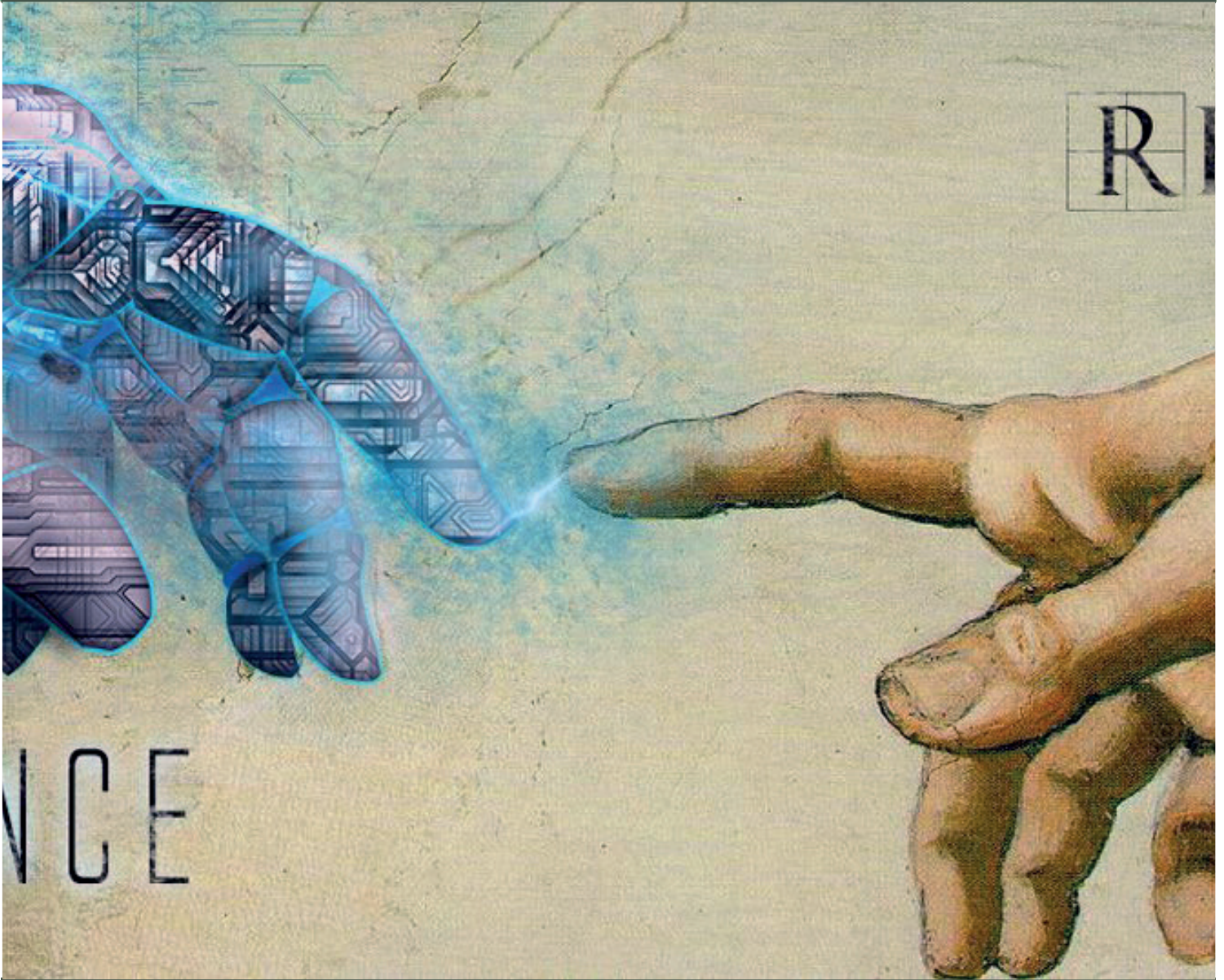


وضع حدّ في ما بين الدّين والعلم من جذب وشدّ أو في الرّدّ على دعاة «أسلمة العلوم»



جمال فزة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

ارتأينا في هذه المقالة معالجة بعض القضايا التي تنتمي إلى حقلي الإبستيمولوجيا وتاريخ العلم؛ اقتناعاً منّا بأن صلب المشكلة في ما يطرحه دعاة «أسلمة العلوم الاجتماعية» لا يكمن في طبيعة الموضوع الذي تعالجه العلوم الاجتماعية؛ بل في طبيعة تصوّرنا للعلم على وجه العموم، ومن ثمة، فإنّ عناصر الرّدّ على هذا الاتجاه توجد في حقلي تاريخ العلوم والإبستيمولوجيا، وليس في الجدل العقيم حول خصوصيّة الثقافة الإسلاميّة وتميّزها.

إنّ أهمّ شيء في العلم هو الطريقة، أمّا أجوبته؛ فهي عبارة عن بناء إنسانيّ ينتظر دوماً إصلاحاً أو ترميماً أو حتى إعادة بناء، وهذا يتعارض مع الحقائق الدّينيّة التي تظلّ ثابتة على الدوام؛ ممّا يفقد الحياة الفكرية طعمها ويعرض الحياة الاجتماعيّة للخطر.

وإذا كانت المشكلة التي تطرحها «أسلمة العلوم» إبستيمولوجية بالأساس؛ فإنّ ذلك لا ينفي أن لها امتدادات اجتماعية وسياسية؛ فكل اضطراب كبير على مستوى التّمثّل العلميّ للعالم يقود، لا محالة، إلى مساءلة مشروعيّة السّلطان ومن له الحقّ بأن يتكلّم باسم الحقيقة.

تناول الظّاهرة الدّينيّة، في سياق الاضطرابات الكبرى التي تشهدها المجتمعات الإنسانيّة في زمن العولمة، يكون في مستوى الفهم بوضع الحركات الدّينيّة داخل قائمة من الحركات الاجتماعيّة التي تفرزها العولمة، وفي مستوى التفسير بقراءة التّحوّلات التي تشهدها هذه الحركات في إطار مفعولات العولمة عموماً.

تمهيد:

نستهل مقالتنا هذه بإيضاح الرّهان الذي يقود مقترنا للموضوع؛ فقد شرع رأي يتشكل من داخل العلوم الإنسانية يدعو إلى تأسيس علوم اجتماعية إسلامية، ويقوم هذا الرّأي على أساس أن العلم لا يحيط بحقيقة الأشياء، وأنّه يمتزج، في نسخته الغربية، بعناصر من الثقافة الأوروبية، إنه أبعد ما يكون عن الحياد الذي يدعيه، وأبعد ما يكون عن خاصيّتي الكونية والضرورة اللّتين ينشدهما دون الخطابات الأخرى؛ لذلك يحق للمسلمين، والحال هذه، أن ينتجوا علومًا تناسب خصوصيتهم المنبثقة من تاريخهم، ومن طبيعة دينهم الذي، على خلاف العلوم اللاتكسية، لا يقبل بتعطيل المادّة وطرده الإرادة الإلهية من حقل التفسير.

لقد خصص رشيد جرموني حيّزًا لا بأس به من أطروحته لمناقشة بعض القضايا التي يثيرها دعاة «أسلمة العلوم»، وقد اختار أن يتناول «مدرسة أسلمة العلوم» ضمن محور «سوسيولوجيا الإسلام» ممّا يعبر، في رأينا، عن ارتباك في تقدير الفرق بين عبارتي: «سوسيولوجيا الإسلام» و«السوسيولوجيا الإسلامية»، فالإسلام في الصيغة الأولى موضوع السوسيولوجيا، وفي الصيغة الثانية منهجها، وأن يكون الإسلام موضوعًا للسوسيولوجيا، فهذا أمر مقبول في الأوساط العلمية قد يجد له الباحثون أكثر من مسوغ؛ مثل: الانتشار المتزايد للإسلام، وقدرته على هيكلة العلاقات الاجتماعية، أمّا أن يكون الإسلام نموذجًا لمنهجية علمية أصيلة، فهذا ما يثير حفيظة أنصار العلم نظرًا للكونية التي من المفروض أن تسم القضايا العلمية، والضرورة التي يجب أن تحكم العلاقة بين مقدّمات العلم والنتائج المترتبة عنها، وهو ما يجعلنا نتصوّر العلاقة بين العبارتين علاقة انفصال لا تضمن كما يومئ إلى ذلك التصميم الذي اختاره رشيد جرموني في معالجته للموضوع.

وإذا كان رشيد جرموني لا يتردّد في إعلان موقفه الرّافض لهذا التوجه؛ حيث يعدّه مجرد «اختلاق»¹، «وكل ما تمّ إلى هذه السّاعة لا يشكّل، في نظره، سوى مرافعات إيديولوجية جدّ متحيّزة»²، فلا ينبغي أن يداري عنا هذا الموقف، الذي يبدو صريحًا، التّردّد الإبيستيمولوجي الذي ينطوي عليه؛ حيث إنّ الطّابع المختلق والإيديولوجي لهذا الاتجاه لا يعدو أن يكون، برأي جرموني رشيد، سوى تخلفًا عن الموعد، وانعكاسًا لعدم نضج الشروط الموضوعية الكفيلة بتحقيقه الفعلي³، أمّا نحن فنعدّ عبارة «أسلمة العلوم» - في

1- جرموني رشيد، الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا، أطروحة دكتوراه، إشراف: المختار الهراس، 2012-2013م، ص 131.

2- المرجع نفسه، ص 137.

3* يبدو من خلال الأسئلة التي يطرحها رشيد جرموني أن قضية «أسلمة العلوم» تؤوّل في نهاية المطاف إلى تأخر وعدم اكتمال، لا إلى تقابل إبستيمولوجي بين حقلّي العلم والدين. يقول رشيد جرموني: «هل نريد اختلاق تخصص معرفي لم تتشكل شروطه الموضوعية والإبيستيمولوجية بعد؟» (نفس المرجع، ص 131، التشديد من عندنا)، ثمّ يخلص - في الأخير - إلى «أن مدرسة أسلمة العلوم الاجتماعية لم تستطع بعد أن تشكل إطارًا نظريًا بديلًا عن البراديغم الخاصّ بالسوسيولوجيا الدّينية» (نفس المرجع، ص 137، التشديد من عندنا).

مقالتنا هذه - عبارة متناقضة تقضي بوجود قطيعة إبستمولوجية⁴ بين طرفيها اللذين يحكمان على الباحث بأن يتبع استراتيجيتين متقابلتين؛ ولنا في تاريخ العلم ما يوضح ذلك، فيجلي عن العلم ما تسربل به من شوش وما اعتوره من لبس.

والاستهلال لما كان من المقالة بمثابة الرأس من الجسد، فقد حكم على تصميمها فجعلها بابين: الباب الأول في العلم بين التأمل والملاحظة، وفيه ثلاثة محاور: الأول بعنوان "العلم في خدمة اللاهوت" أو "برنامج إنقاذ الظواهر"، والثاني بعنوان: "العلم الكلاسيكي وفك الارتباط باللاهوت" أو "ميلاد التجريب"، والثالث بعنوان "الفيزياء النظرية ومعياري قابلية التكذيب"، وفي الباب الثاني، نأتي على ذكر ميلاد العلوم الإنسانية وتحول الديني (le religieux) إلى موضوع، ويضم هذا الباب محورين: الأول بعنوان "الدين نتاج المجتمع"، والثاني بعنوان "الإسلام في زمن العولمة"، وسنختم المقالة بخلاصة نضمّنها بعض الاستنتاجات.

I- العلم بين التأمل والملاحظة:

لن يكون حديثنا عن روح العلم (l'esprit de la science) حديثاً مفتوحاً؛ بل سيكون محكوماً بالردّ على دعاة "أسلمة العلوم الاجتماعية"، أو قل، بالأحرى، "أسلمة العلوم"، ما دام أتباع هذا الاتجاه لا يفتنون يعارضون مبدأ تعطيل المادة نفسه، وهو المبدأ الذي قام على أساسه العلم الحديث برمته، لكن دعونا ندقق مرة أخرى في مضمون عبارة "أسلمة العلوم"؛ فأصحابها يتحدثون بها دون أن يقدموا ما يدل على أن الإسلام هو، من بين الأديان، الدين الوحيد الذي يقدم منهجية علمية بديلة، ويكتفون - في المقابل - بتريد مقولات لاهوتية قديمة تتقاطع فيها كل الأديان، مثل: الاعتراض على مبدأ العطالة الذي يحرر المادة من كل أثر حيوي إنساني، ورفض اعتبار العالم آلة كبيرة لما في ذلك من نزع لكل هالة ووقار عن العالم؛ وهذا أمر ينحال فيه النقاش إلى التقابل القائم بين علم اللاهوت والعلوم الحديثة، أمّا أن يستدلوا على ما يطلبونه من "أسلمة" للعلوم بما يجري في الفيزياء المعاصرة من تحولات معرفية عميقة، فذلك فيه لغط سوف نأتي على وجه من أوجهه في مقالتنا هذه.

1- العلم في خدمة اللاهوت: برنامج إنقاذ الظواهر.

يؤكد مؤرخو العلم أن الرياضيات وعلوم الطبيعة استندتا في نشأتها إلى مقدمات لاهوتية، أمّا علم الفلك - الذي نشأ نشأة رياضية مع المدرسة الفيثاغورية - فقد كان، بدوره، مديناً باتساقه إلى مبدأ أساسي يستمد روحه من علم اللاهوت، ألا وهو؛ مبدأ إنقاذ الظواهر، ويفيد هذا المبدأ، في جوهره، النظر إلى العالم بما

⁴ بالمعنى الذي يمنحه غاستون باشلار للعبارة.

يتطابق والطبيعة الإلهية، فإذا جاءت وقائع العالم وأحداثه بما يخالف طبيعة الله وصفاته، كان لزاماً على العالم أن يحتلّ موقعاً من النّظر يسمح له بتعديل الظواهر حتى تناسب حكمة الله وعدله، وهذا معناه إنقاذها.

ولما كانت المشكلة التي حيرت عقول الفلكيين وقتئذ؛ هي اضطراب مسارات الكواكب، وعدم التزامها بإنجاز مدارات دائرية تامّة - وهذا ما عرف في تاريخ علم الفلك بأزمة الكواكب المتحيرة - فإنّ إنقاذ الظواهر كان يعني «تفكيك الحركة المعقدة والمضطربة لكل كوكب متحرّ على حدة، وإرجاعها إلى أقلّ ما يمكن من الحركات الدائرية البسيطة»⁵، هكذا نتجنب التعقيد الذي يبدو على الصّناعة الإلهية في الظاهر، فنؤول بها إلى البساطة، ونتجنب البشاعة التي قد تظهر على نظام العالم فنسمو بها إلى الأناقة.

«كيف هو الله؟ كيف يجب أن يكون العالم؟» هذا هو الشعار الذي التزم به العلم القديم منذ أفلاطون حتى كوبرنيك، ولهذا بالضبط لا تنسحب على هذا العلم صفة «تجريبي»؛ فلا ينبغي أن نفهم بعض العبارات والصيغ المتداولة قديماً انطلاقاً من فهمنا الحديث للمنهجية العلمية، وقس على ذلك قولنا: «النظر إلى الموجودات من حيث دلالتها على الصانع»، فهذه العبارة لا تعني أن إثبات وجود الله يتم بفضل ملاحظتنا المتأنيّة والدقيقة لظواهر العالم، وكأن وجود الله خلاصة استقرائية لإعمال الذهن واقعيّاً، إنها تعني عكس ذلك تماماً؛ أي أن ننظر إلى ظواهر العالم من منظور خاصّ يسمح بأن تليق بمرتبة صنعة لا يعوتورها نقص؛ إذ هي من صنع الكامل القادر على كل شيء، فلا يحق لنا أن نراها على غير ذلك، وإن بدت لنا كذلك، وإنّ، فإنّ إنقاذ الظواهر كما مارسه علماء الفلك يمثل وجهاً خاصاً من أوجه هذه القاعدة العامّة.

وما ينبغي فهمه الآن جيّداً؛ هو أن العلم لا يستقيم له تعريف من دون الانطلاق من الملاحظة والانفصال عن المقدمات اللاهوتية، أما حينما ندعو إلى «أسلمة العلوم»؛ فإنّنا لا نعمل سوى على إعادة عقارب الساعة إلى الوراء، وطرح مشروعية انفصال العلوم عن اللاهوت والميتافيزيقا على طاولة المناقشة من جديد، وكأننا به نعود القهقري إلى القرن السادس عشر، فالأمر في نهاية المطاف يُحال إلى مسألة واحدة: ما العمل حينما تتعارض المعارف الدينية مع معطيات الملاحظة؟ هل نقوم بتعديل الوقائع حتى تتناسب مع ما ينقله لنا الدين من «حقائق»، أم نعدّل النّظريات حتى تتوافق مع معطيات الملاحظة؟

تعني «أسلمة العلوم»؛ ألا نقبل من الوقائع والأحداث سوى ما يتوافق مع «حقائق» الوحي والمبادئ الإيمانية، حتى إذا جاءت الوقائع التاريخية بما يدعو إلى الشكّ في المعتقدات، مارسنا عليها تعديلاً، واستخرجنا منها حكمة غابت عنا بسبب تشبثنا بالوقائع والتزامنا بالمنطق، فهل يعقل - مثلاً - أن تثير لدينا

5- P. Duhem, **le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic**, T. 2, Hermann, Paris, 1958, p 117.

أحداث ووقائع زواج النبيّ بزینب بنت جحش شكوكاً، ونحن نعلم علم اليقين أن الله قال في نبيّه: {وإنك لعلى خلقٍ عظيمٍ}؟

يبدو أنّ الخطر الأكبر الذي يمثله اتجاه «أسلمة العلوم»؛ هو كبح تطوّر العلم وصدّه عن المغامرة والاستكشاف، وهي قيم لا يمكن للعلم أن يقوم إلّا بها، وحينما نضفي صفة المغامرة على النظريات العلمية، فنحن لا نطلب المجاز والاستعارة، خلافاً لما يمكن أن يحتمله أسلوب العلم؛ بل إنّنا نتحدث في قضية إبستمولوجية بحتة تخصّ معياراً أساسياً من معايير علمية النظريات؛ هو قابلية التكذيب، فبفضل هذا المعيار أصبح العلماء أكثر ميلاً إلى المغامرة؛ بحيث لم يعد مقبولاً في العلم أن نصوغ نظريات فضفاضة وعامة باستطاعتها أن تفسّر الأشياء ونقائضها، فتجد العالم يحمي نظريّته من الإبطال باستعماله مصطلحات قد تفيد كل شيء، أو مصطلحات، من فرط عموميتها، لا تفيد شيئاً، وقد نالت الماركسيّة والتحليل النفسي قسماً كبيراً من النقد الذي وجهه كارل بوبر للنظريات التي لا تلتزم، في رأيه، بمعيار قابليّة التكذيب، فماذا لو كان بوسعنا أن نحكم لرأي هذا الإبستمولوجيّ الفذّ في موضوع «أسلمة العلوم»؟ حيث إرادة الله تفسد الضرورة وتحكم على كل شيء بالإمكان، وإن كان محالاً بالعقل.

لنتأمّل الأساس الأكسيوميّ لإسلامية المعرفة، فقد عرض له المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ كالآتي: «والمبادئ الأساسية التي نعتقد أنه يجب تفهّمها وتمثّلها ومراعاتها إطاراً ومنطلقاً وأساساً للفكر الإسلاميّ والمنهجية الإسلاميّة، وللعمل والممارسة الإسلاميّة، نستطيع أن نحدّدها بالآتي:

1- الإيمان بوحداية الله سبحانه وتعالى، وبوجوب انعكاس التوحيد على سائر جوانب الفكر والاعتقاد والعمل.

2- الإيمان بوحدة الخلق نظاماً كونياً وخليقة.

3- الإيمان بخلافة الإنسان وتسخير الكون والوجود له.

4- الإيمان بوحدة الحقيقة.

5- الإيمان بشمولية الإسلام منهاجاً كاملاً ووسيلة للحياة.

6- الإيمان بعموم الحقائق الإسلامية في الزمان والمكان والإنسان.

7- الإيمان بكمال الوحي وتوافقه التام مع العقل، وكونه مصدرًا للمعرفة كالوجود، والعقل وسيلة لها⁶.

بصرف النظر عن ورود الإيمان في مستهل كل مبدأ؛ وهو لفظ يحول المبدأ من مسلمة منهجية إلى يقين، لا يبدو أن في هذه الرزمة من المبادئ ما يجد عما طرحه علم اللاهوت قديمًا، فالمبادئ الستة الأولى تؤكد على التوالي ما أقره علم اللاهوت القديم من وحدة الله ووحدة الكون المترتبة عن وحدة الله، ومركزية الإنسان التابعة لمركزية الأرض، ومطلقية الحقيقة وشموليتها وعموميتها، ومطلقية الزمان والمكان، أما المبدأ السابع؛ فيؤكد على تبعية العقل للنقل، وهي بدورها قضية قديمة، ما الجديد - إذن - في ما يطرحه اتجاه "أسلمة العلوم" سوى العودة إلى قديم ولي؟! ألم يكن تبني مبدأ الاستخلاف والتسخير خلف وقوع ابن خلدون في تبريرات للحالة الاجتماعية غير مبررة علميًا؛ بل وقاده المبدأ نفسه إلى الوقوع في خطأ المزج بين نظريات الحكماء في طبيعة الكون⁷ وهو الذي يحرص على التحقيق والنظر العميق؟! بين

2- العلم الكلاسيكي وفك الارتباط باللاهوت، أو ميلاد التجريب:

ألف جيرمين بايزر كتابًا في تاريخ العلم وضع له عنوان "الجاذبية: من كوبرنيك إلى إنشتاين"؛ يحكي فيه باقتضاب عن قصة الفلك منذ فيتاغورس حتى إنشتاين، وحين وصوله إلى ذكر يوهان كبلر قال: "ها نحن الآن، في العلم، أمام منعطف تاريخي لا يقل أهمية، بأي حال من الأحوال، عن القوانين الرياضية نفسها التي صاغها كبلر، لقد كان هذا الفلكي الفذ متأكدًا من صحة الأرقام التي وضعها تيكو براهي بين يديه، لما وقاده ذلك إلى التخلي عن نظرية قائمة لا تنطبق بما يكفي على معطيات الملاحظة.

لم يكن بالإمكان تفكيك مسارات الكواكب إلى دوائر تامة تنطبق على الوقائع بالتام والكمال، فبالرغم من المجهود الذي بذله كبلر في هذا الشأن؛ حيث اختبر سبعين فرضية دون جدوى (!)، استقر رأيه في مدارات الكواكب على شكل هندسي جديد؛ يتعلق الأمر بإلهيليج تحتل الشمس إحدى بؤرتيه، فبدل تعديل معطيات

6- الوجيز في إسلامية المعرفة، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة، دار الأمان، الطبعة الأولى بالمغرب، ص 23.

7* يتغاضى كثير من السوسولوجيين العرب، ممن ينافحون عن أولوية ابن خلدون وأحقته بلقب مؤسس علم الاجتماع، عن الطابع اللاهوتي الواضح على اسم العمران الذي اختاره ابن خلدون موضوعًا لعلمه، هذا على الرغم من أن ابن خلدون نفسه لم ينفي الطابع اللاهوتي لمقاربه؛ بل أكد وعده المبدأ الأول الذي يسمح بتعريف موضوع علمه، فبعدما فرغ من الاستدلال على الطبيعة الاجتماعية للبشر، استخلص قائلًا: «فإن، هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعًا لهذا العلم» (انظر مقامة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م، ص 47).

هذا وقاده مبدأ اعتمار الأرض واستخلاف الله عليها إلى الخلط بين نظريات الحكماء؛ حيث قال: «إعلم أنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي، وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبه طافية عليه، فانحسر الماء عن بعض جوانبها، لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها» (المصدر نفسه، ص 49)، فبين لمن أوتي حظًا من تاريخ علم الفلك أن قول ابن خلدون مزج بين رأي طاليس الذي جعل الأرض أسطوانة عائمة في مياه البحر، ورأي فيتاغورس الذي وضعها كرة في مركز الكون الذي يعد بدوره كرة يحدها فلك النجوم الثابتة.

الملاحظة حتى تتوافق والنظرية القائمة، قام كبلر بتعديل النظرية حتى تتوافق مع معطيات الملاحظة، لقد كان ذلك إيذاناً بمطلع فجر العلم الحديث⁸.

لم يرجع جيرمين بايزر بحدثة العلم إلى القوانين الرياضية التي صاغها كبلر، على أهميتها البالغة، إنما إلى الانقلاب الكبير الذي أحدثه هذا العالم على مستوى المنهجية العامة للعلم، الذي أسفر عن توازن جديد بين النظرية والتجربة، تكون الملاحظة بمقتضاه منطلق العلم والنظرية منتهاه وليس العكس، وبهذا العمل الجسور يكون كبلر قد وضع لبنة كبرى في بناء العلم الحديث المتحرر من خدمة اللاهوت والمستقل عنه.

لكن الملاحظة ستتخذ دلالة جديدة مع أعمال غاليلي التي تعدّ شهادة ميلاد العلم التجريبي، يقول جرمن بايزر: "يوجد فرق ملحوظ بين غاليلي وفلاسفة الطبيعة الذين سبقوه؛ فقد كان غاليلي على بينة بأن الاقتناع الذاتي لا يغني أبداً عن ضرورة التحقق من حقيقة حدوسنا بفضل التجريب، فإذا كان من المذهل أن يكيف كبلر نظريته مع الملاحظات التي سجلها تيكو براهي، فإنه من المذهل أكثر - خلال تلك الحقبة - أن ينشئ المرء تجربة ويبينها عن قصد بغية التحقق من صحة نظرية أو بطلانها؛ لهذا السبب نطلق على غاليلي في بعض الأحيان لقب أب العلم الحديث"⁹.

لا أحد يمكن أن يجادل في كون العلم الحديث قد حسم معركته مع اللاهوت والميتافيزيقا على قاعدة إخضاع النماذج النظرية إلى معطيات الملاحظة، وإذا كان يوهان كبلر في علم الفلك وغاليلي في علم الفيزياء هما أول من أخضع النماذج النظرية إلى معطيات الملاحظة، فإنّ "سان سيمون (1760-1825)، الذي أطلق على السوسيولوجيا آنذاك اسم الفيزيولوجيا الاجتماعية، كان أول من قرر دراسة المجتمع انطلاقاً من ملاحظة الوقائع بغية استخراج قوانين عامة"¹⁰، وكان رادكليف براون قد دعا الأنثروبولوجيين إلى تغيير وجهتهم بالإقلاع عن إخضاع الوقائع الملاحظة إلى مقتضيات التناسق المنطقي النظري، كما كان يفعل دعاة منهج التاريخ الافتراضي أو التخميني (la méthode de l'histoire conjecturale)، والالتزام بقواعد الاستقراء وما تقضي به من ضرورة الانطلاق من معطيات الملاحظة، وهو في ذلك كان يهتدي بما يعرفه عن العلوم الطبيعية التي تبحث، برأيه، "وعلى نحو ممنهج عن طبيعة بنية الكون كما تتكشف لنا بواسطة الحواس"¹¹.

8- G. Beiser, *La gravitation de Copernic à Einstein*, Nouveaux Horizons, 1975, p.31

9- G. Beiser, *Ibidem*, p.46

10- M. De Coster, *introduction à la sociologie*, 3 édition, De Boeck Université, 1992, p.18

11- A. R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, 1968, p.274

وإذا كان العلم الحديث يشترط التقيد بمعطيات الملاحظة كمنطلق للعلم، فإنه لا يدعو بالمقابل إلى الابتعاد المطلق عن أي شكل من أشكال المساءلة والافتراض؛ بل إن كلود برنار - وهو أحد رواد العلم التجريبي - يميز بين الملاحظة والملاحظة، وهو صاحب القول: "غير أن الإنسان لا يقتصر على الملاحظة؛ فهو يفكر ويريد معرفة دلالة الظواهر التي تكشف لنا الملاحظة عن وجودها، ومن أجل ذلك فهو يستدل ويقارن بين الوقائع ويسائلها، وانطلاقاً من الأجوبة التي يحصل عليها، يعمل على ضبط وقائع بعينها والتحكم فيها بفضل وقائع أخرى، والتجربة تتشكل بالتحديد من ضبط الوقائع والتحكم فيها بوقائع أخرى؛ وهي الوسيلة الوحيدة التي نتوفر عليها كي نستعلم عن طبيعة الأشياء التي تحيط بنا"¹².

تستلزم الملاحظة، إذن، حضور الذهن في حالة من اليقظة والتنبه والتدخل النشط، بغية القيام بعزل منهجي لمتغيرات الدراسة عن طريق تحييد نشاط ما تبقى من المتغيرات، لكن هذا لا يعني البتة أن منطق التجريب يسمح بحضور كل أشكال النشاط الذهني الذي يسبق الملاحظة؛ بل إنه يرفض قطعاً أن تكون الملاحظة تابعة لأي نشاط تأملي في العلل الأولى للوجود، سواء كان لاهوتياً أو ميتافيزيقياً أو دينياً، "فلا شك في أن غاليلي قد بين أن معرفة علمية أصيلة بالظواهر ممكنة بالرغم من أننا لا نعرف عللها حق المعرفة؛ وذلك بفضل التحليل الرياضي لبعض العلاقات التي تجمع فيما بينها، وفي هذا تطابق بين موقفه وموقف نيوتن الرافض لأي شكل من أشكال التأمل في الأسباب الميكانيكية للجاذبية بواسطة العين المجردة، والمعبر عنه في الصيغة المأثورة: "أنا لا أتوهم فرضيات" (hypotheses non fingo)¹³.

وفي السوسيولوجيا كانت دراسة دوركايم للانتحار أول دراسة تلتزم بمنطق التجريب كما وضع تعريفه كلود برنار؛ فقد انطلق من ملاحظة أولية مفادها أن الانتحار لا يتطور داخل البلدان الكاثوليكية البحتة - كإسبانيا والبرتغال وإيطاليا - إلا بقدر ضئيل جداً، بينما تسجل هذه الظاهرة أرقاماً قياسية في البلدان البروتستانتية كروسيا والساكس والدانمارك (...)، لكن التباين الشديد للأوساط الاجتماعية التي تعيش بداخلها ساكنة مختلف هذه البلدان يمكن أن يكون له دخل في تفسير ما لاحظته دوركايم بخصوص تطور الانتحار في هذه البلدان، لذلك - وحتى يتفادى هذا المصدر للخطأ - الذي يمكن أن يشوّش على مسعاه في تحديد مدى تأثير الكاثوليكية والبروتستانتية على الانتحار، كان يتعين عليه لزاماً أن يجري المقارنة بين الديانتين من داخل نفس المجتمع.

12- C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Bordas, 1966, pp. 47-48

13- E. Yakira, *La causalité de Galilée à Kant*, PUF, 1994, p.10

عن طريق المقارنة بين معدلات الانتحار داخل شروط حضارية متكافئة نسبياً تمكن دوركايم من تعطيل نشاط متغير الوسط الاجتماعي، واعتماداً على نفس الاستراتيجية تمكن من تحديد الدور الذي يمكن أن يلعبه متغير الأقلية الدينية والاستثناء الذي يمثله كل من بلدي السويد والنرويج؛ ليخلص في النهاية إلى قانون عام: إن ديانة تحرص على التماسك الديني لأعضائها مثل الكاثوليكية؛ حيث يشترك أعضاؤها في كثير من الشعائر والطقوس الدينية، توفر لأعضائها الحماية من الانتحار أكثر مما توفره ديانة لا تحرص على تماسك أعضائها، مثل البروتستانتية التي تمنح هامشاً أوسع للحرية الشخصية في تدبير الشأن الديني¹⁴.

3- الفيزياء النظرية ومعيار قابلية التكذيب:

تقتضي المعرفة عموماً تضافر الفكر والواقع، والإشكالية الأساسية التي تواجهنا هنا تتبلور حول تحديد موقع كل من الفكر والواقع في المعرفة عموماً، ولا تكف هذه الإشكالية عن أن تحتل مركز الصدارة في كل ميادين المعرفة الإنسانية؛ ففي مجال المعرفة العلمية على وجه التحديد، لا نتمكن من التمييز عملياً بين النشاط العلمي الذي يخص التجربة الخالصة، وذلك الذي يهتم النظرية البحتة؛ لذلك تظل علاقة النظرية بالتجربة في المعرفة العلمية علاقة إشكالية.

وترتبط بهذه الإشكالية العامة إشكاليات موازية تتعلق بمعايير علمية النظريات، وطبيعة العقلانية العلمية؛ حيث إنَّ الحسَّ التجريبي الذي طبع المعرفة العلمية في العصر الكلاسيكي جعل العلم يتمحور أساساً حول التطبيق، وجعل من «التحقق التجريبي» المعيار الوحيد الذي يحسم في علمية النظريات، هذا فيما كشفت «فيزياء الكوانطا» عن عجز بنيوي في أن تحسم التجربة بين فروض نظرية متنافسة حول تفسير أو تأويل نفس الظاهرة الفيزيائية، ولعل الإشكاليات التي أثارها الفيزيائيون المعاصرون حول طبيعة الضوء مثال ساطع في هذا المجال.

إنَّ الإشكاليات المتعلقة بعلاقة النظرية والتجربة من جهة، ومعايير علمية النظريات من جهة أخرى تكشف عن تبدل عميق في منطق العلم نفسه؛ الأمر الذي يدعو إلى متابعة القطائع الأساسية التي ميّزت العقلانية العلمية في غضون بحث العلم عن الحقيقة، ومواجهة الإنسان للعوائق التي تحد من طموحه في السيطرة على الطبيعة، ولعل هذه القطائع تكشف عن انقلابات جذرية في علاقة الإنسان بالحقيقة؛ ففي العصور القديمة كان الإنسان يعتقد بقدرته على معرفة العالم «كما هو» بعيداً عن أي شكل من أشكال التدخل الذاتي، فكان على المعرفة العلمية عندئذ أن تشق طريقها نحو الحقيقة وهي تحارب على جبهتين: جبهة

14- راجع كتاب الانتحار لدوركايم:

E. Durkheim, *le suicide*, PUF, coll. Quadrige, 1983, (1930) p.149 à 159.

الابتعاد عن الأسطورة التي كانت ترهن الكون بتدخلات مفاجئة للآلهة؛ حيث انبثق في خضم هذه المواجهة مفهوم اللوغوس، وجبهة الابتعاد عن السفسطة التي تجعل من الإنسان مقياس كل شيء، وتضع الحقيقة في الخطاب، وقد انبثق في خضم هذه المواجهة مفهوم الجوهر، هكذا تشكلت العقلانية الأولى؛ وهي عقلانية تضع الحقيقة في الموضوع، وتجعل من سؤال «ما العالم؟» سؤالها الأساسي.

لكننا في العصر الحديث كنا على موعد مع استنفاد هذه العقلانية لمخزونها التأويلي؛ حيث وجد العلماء والفلاسفة أنفسهم أمام تمثلات للعالم متناقضة، لكنها في نفس الوقت متماسكة ترفع دعوى المشروعية والحقيقة، وما كان على العلم أنذ سوى أن يعيد طرح موضوع العقلانية العلمية، ومفهوم الحقيقة على بساط الفحص والتشريح، فكانت النتيجة انبثاق عقلانية جديدة تضع الحقيقة في الذات، وتجعل منها صفة للحكم لا صفة للموضوع.

لقد أصبح الإنسان يدرك إدراكاً عميقاً أن ذاته مصفوفة مرور لا غنى عنها للوصول إلى الحقيقة، فكفّ، والحال هذه، عن الاعتقاد بشفافية العقل، وقدرته على الوقوف وجهاً لوجه أمام حقيقة العالم.

من المؤكد أن العقلانية الحديثة قد أقرت باستحالة تحرير الموضوع من كل أثر إنساني، لكنها تمكنت، بالمقابل، من إبداع شكل للنشاط العلمي قادر على تقييد تدخل الذات، وحصره في حدود استطاع العلماء أن يحققوا إزاءها إجماعاً يشهد على أن الذات واحدة، وعلى أن العلم سيبقى في مأمن عن أي شكل من أشكال السفسطة، والنزعات الصوفية بالرغم من هذه العودة القوية للذات.

لكن هذه القيود والشروط التي أعادت ترتيب كل من موقعي الذات والموضوع في بناء المعرفة العلمية، بالتالي؛ موقعي كل من النظرية والتجربة، لم تصمد طويلاً أمام ما واجهته الفيزياء المعاصرة من أزمت؛ حيث استقر الفيزيائيون على أن المفارقات والتناقضات التي تواجههم لا ترجع إلى الهامش المتروك للذات، والمتواضع بشأنه من طرف كل الفيزيائيين، وإنما يتعلق بطبيعة العقلانية العلمية نفسها، فالتجريب لم يعد يحسم في صدق النظرية أو كذبها، ولم يعد لدينا أي دليل على أن العلم يصف ما يجري؛ بل هو - في واقع الأمر - يتنبأ بما يمكن أن يقع، لذلك؛ فإن جوهر العلم عملي، والحقيقة التي يسعى إليها لا يمكن قياسها إلا وفقاً لقيمتها البراغمية؛ أي العملية.

لم تعد النظرية العلمية تتوقف على شرط قابليتها للتحقق التجريبي، ولم يعد عالم الفيزياء يحصر نشاطه في حدود الأفق الذي رسمته له إبستمولوجيا التحقق التجريبي، ويعدّ هذا الموقف بمثابة صدى للأزمة التي شهدتها الفيزياء المعاصرة، التي باتت تعرف في تاريخ العلوم باسم «أزمة الأسس»؛ ففي مجال الضوء،

مثلاً، عجزت التجربة عن الحسم بين فرضيتين عقليتين متنافستين حول تفسير طبيعة الضوء؛ حيث تسند تجربة الخلية الكهرو-ضوئية الفرضية التي تقول بأن طبيعة الضوء جسيمات تحمل طاقة، هذا فيما تسند تجربة الانتشار الضوئي الفرضية التي ترد طبيعة الضوء إلى موجات، وأمام هذا العجز فطن علماء الفيزياء إلى أن المشكلة لا ترتبط بمدى دقة أدوات القياس، أو بالارتياب الذي يتعلق بالهامش المتروك للملاحظ، وإنما تتعلق بطبيعة العقلانية العلمية نفسها؛ حيث تمت مراجعة العلم على مستوى الأسس نفسها، وقد نال مبدأ التحقق التجريبي من هذه المراجعة الحيز الأكبر، وعاد الخيال العقلي إلى الواجهة.

لكن ما السبيل إلى التحقق من علمية نظرية ما وقد أصبح الخيال عنصراً مؤسساً للعلم؟ ألا يمكن أن يختلط العلم، والحال هذه، مع ضروب أخرى من المعرفة العقلية كالفن والدين والتصوف؟

انشغالا بهذا النوع من الأسئلة، يعرف إنشأتين الفيزياء النظرية كنسق من المفاهيم الأولية والقوانين الأساسية التي تسمح بربط هذه المفاهيم بالنتائج التي تشتق منها عن طريق الاستنباط المنطقي، ويتبين من خلال هذا التعريف أن النظرية الفيزيائية لدى إنشأتين تتشكل من ثلاثة عناصر أساسية: مجموع المفاهيم الأولية والقوانين الأساسية التي تشكل الأساس الأكسيومي للعلم، وقواعد الاستنباط المنطقي، ثم النتائج التي تشتق من الأساس الأكسيومي عن طريق أعمال قواعد المنطق، وعند كل عنصر يتوقف إنشأتين ليحدد معياراً يسمح لنا بالحكم على القيمة العلمية للنظرية، فالأساس الأكسيومي ينبغي ألا يكون قابلاً لمزيد من الاختزال، وقواعد المنطق ينبغي أن تكون متماسكة لا يشوبها تناقض، أما النتائج فينبغي أن تمثل معطيات التجربة تمثيلاً ملائماً.

وينبغي الوقوف - هنا - على الدلالة الخاصة التي يتخذها مفهوم التمثيل؛ فبيير دوهم يجعل من هذه الدلالة عنصراً حاسماً في تعريف النظرية الفيزيائية؛ حيث يتوخى من ورائها تجاوز المفهوم الميتافيزيقي للنظرية، الذي يحدد دورها في تفسير العالم، يقول بيير دوهم: «إنَّ النَّظْرِيَّةَ الفيزيائية ليست تفسيراً، إنها نسق من القضايا الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ غايتها أن تمثل مجموعة من القوانين التجريبية بأقصى ما يمكن من البساطة والصحة والتمام»¹⁵.

يظهر هنا كيف أن إنشأتين - الذي لا يرجع بالأساس الأكسيومي للعلم إلى التجربة - يقع على خطٍ إبستمولوجيا بيير دوهم الذي لا يدعي، بأي حال، أن الفرضيات العلمية تصف على نحو ما الوقائع؛ فهي - التماساً لعبارات بيير دوهم نفسه - لا تدّعي التعبير عن العلاقات الحقيقية بين الخصائص الواقعية للأجسام.

15- P. Duhem, la théorie physique: son objet et sa structure, Chevalier et Rivière éditeurs, Paris, 1906, p 26.

إن مفهوم التمثيل يشير إلى أن النظرية العلمية بناء يقوم مقام الواقع وليست صورة طبق الأصل له. وعليه فإن معيار علمية النظرية لا يكمن في مطابقة الفكر للواقع، وهو ما ينطوي عليه مبدأ التحقق التجريبي؛ إنما في مدى القدرة الكشفية للنظرية (la capacité heuristique) أو مدى صلاحيتها؛ أي قدرتها على تمثيل أكبر عدد من الوقائع التجريبية بأقل عدد من المبادئ والقوانين القاعدية، ومن ثمة، يحل معيار الصلاحية (la validité) محل الصحة (la vérité)، ومعيار قابلية التكذيب (la falsifiabilité) محل التحقق التجريبي (la vérifiabilité).

ويعني كارل بوبر بمعيار قابلية التكذيب أن يكون كل نسق ينتمي إلى مجال العلم التجريبي قابلاً لأن يدحض بواسطة التجربة بالرغم من أنه لم يدحض بعد فعلياً، وقد تحدث إنشأتين عن ذلك عندما جعل من قيمة النسق النظري تستند إلى وجود إمكانية للتطابق مع معطيات التجربة، بدل الحديث عن وجود تطابق فعلي.

أكد أن معيار قابلية التكذيب لا يسمح بوصف نظرية على أنها حقيقية بالرغم من وجود عدد من التجارب التي تتوافق معها، لكنه - في المقابل - يسمح بدحض نظرية ما بمجرد وجود تجربة واحدة لا تتوافق معها، لذلك؛ وبالرغم من أن معيار قابلية التكذيب أبطل مفعول معيار التحقق التجريبي، فإنه لا ينفي أن التجربة تبقى هي معيار المنفعة الوحيد، بالرغم من أن المبدأ الخلاق الحقيقي يوجد في الرياضيات كما يقول إنشأتين، وإذا اعترض معترض على هذا التصور العقلاني للعلم، الذي يفتح الباب أمام الخيال العقلي، ويسمح بتدمير الأسس التي قام عليها العلم، فحسبه أن يلتفت إلى الإنجازات العظيمة وغير المسبوقة التي رافقت الفيزياء عندما قررت نفس الأسس التي قام عليها العلم الكلاسيكي.

لكن إذا كانت الفيزياء النظرية قد أعادت الاعتبار للخيال والتأويل على حساب الواقع والتفسير، فإن ذلك لا يعني في شيء العودة إلى التأملات التيولوجية والدينية باعتبارها منطلقاً للعلم؛ فنيل بوهر، وهو أحد رواد الفيزياء النووية، بالرغم من إقراره بضرورة الحفاظ على مفهوم الغائية من أجل فهم الخصائص التجريبية للظواهر البيولوجية، فإن ميله إلى التفسير الإحيائي للطبيعة لا يعني البتة إقحام فكرة وجود كنهيات غير طبيعية كالروح أو الميل الحيوي.

من المؤكد أن نيل بوهر يقر بعدم كفاية التفسير الميكانيكي للسيرورات الفيزيولوجية، لكنه لا يشك - في المقابل - في مدى صلاحية ونجاعة التحليل الفيزيائي - الكيميائي للأعضاء الحية، وحين يتوجه اهتمامه صوب مشاكل من هذا القبيل، فإن الأسئلة الأنطولوجية لم تكن تثير اهتمامه قدر ما تثيره الأسئلة المتعلقة بالتفسير العلمي ومدى ملاءمته لطبيعة الظواهر المدروسة»¹⁶.

16- Les génies de la science, Niels Bohr à l'aube de la physique atomique, N 34-Février-Avril 2008, p.28

II- ميلاد العلوم الإنسانية وتحول الديني (le religieux) إلى موضوع:

ظلّ الدين خلال القرن التاسع عشر يستغل على كل محاولة للتحليل العقلاني، حتى جادت قريحة إيميل دوركايم في بداية القرن العشرين - تحديداً سنة 1912م - بدراسة رائدة حملت عنوان "الأشكال الأولية للحياة الدينية: نظام الطوطمية في أستراليا".

بالتأكيد توجد أسماء سبقت دوركايم إلى هذا الفتح، وقد ذكر رادكليف براون في كتابه "البنية والوظيفة في المجتمع البدائي" بعضاً منها؛ بل وأكد على أن أطروحة دوركايم التي تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية بامتياز ليست أصيلة كل الأصالة، مذكراً بأن "دوركايم نفسه قد صرح بأن تأثره بروبيرتسون سميث (Robertson Smith) في تطوير أفكاره حول الدين كان عميقاً"¹⁷، وقد تتلمذ دوركايم في المدرسة العليا للأساتذة على يدي فيستيل دو كولونج (Fustel de Coulanges) مؤلف "المدينة القديمة" (la cité antique) سنة 1864م، الكتاب الذي شاخ، برأي رادكليف براون، في كثير من الجوانب باستثناء إسهامه في نظرية الوظيفة الاجتماعية للدين الذي ظل يحتفظ بأهميته.

ورغم ذلك، فإن الدراسة التي أنجزها دوركايم في موضوع الحياة الدينية تظلّ أول دراسة نسقية وممنهجة تحدد موضوع علم الأديان تحديداً إجرائياً جديداً يسمح له بالحصول على تأشيرة المرور إلى عالم السوسيولوجيا.

1- الدين نتاج المجتمع:

يعدّ إيميل دوركايم رائداً من رواد السوسيولوجيا، تجاذبت اهتماماته موضوعات متباينة، لكن ظلّ مسعاه الأول والأخير تنويع السوسيولوجيا بمنهج علمي قاعدته الأساسية «عدّ الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء»¹⁸؛ وتعني هذه القاعدة دراسة الظواهر الاجتماعية بتجرد وفي منأى عن بادئ الرأي الذي يخلق لدينا أفكاراً مشوّهة حول ما يحيط بنا من ظواهر.

شرع دوركايم دراسته للحياة الدينية في أستراليا بالتخلص من التعريفات المتداولة للدين، وكأنه يعمل بطريقة الاختزال الرياضي على البحث عن الشكل الأولي للحياة الدينية الذي تنطوي عليه كل الأديان مهما بلغت درجة تعقيدها، وقد مكنته الطبيعة البدائية للمجتمعات الأسترالية من الإمساك بالظاهرة الدينية في

17- A. R. Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p.274

18- راجع الفصل الثاني من كتاب «قواعد المنهج في علم الاجتماع» كما ترجمه وقدم له محمود قاسم، صادر عن وزارة التربية والتعليم، مكتبة النهضة المصرية، 1974م.

صورتها الأولية والبسيطة؛ لذلك شكلت الحياة الدينية لهذه المجتمعات الأرضية المرجعية التي يفحص على أساسها مدى سداد بعض التعريفات المتداولة للدين.

استبعد إميل دوركايم تصوّرًا شائعًا يرى في الموقف الديني ردّ فعل يواجه به الإنسان كل ما هو غامض ومستغل على الفهم، فيكون الدين - في هذه الحال - وليد إحساس بالعجز يتحول إلى اعتقاد في وجود شيء ما يتجاوز الإنسان، وقد اعترض دوركايم على هذا التعريف نظرًا إلى كونه لا يسري على الديانات القديمة التي لم تكن تميز، كما هو الشأن بالنسبة للثقافة الإنسانية الحديثة، بين نظام طبيعي قابل للفهم والتفسير ونظام فوق-طبيعي خارق يستعصي على الفهم؛ فكل شيء بالنسبة إلى الديانات القديمة كان خارقًا، ومن ثمّة لا شيء كان يستوقف البدائيين ويثير دهشتهم.

تصوّر آخر للدين لمس فيه دوركايم ذلك الميل التلقائي والعفوي الذي يحملنا إلى إسقاط أحكامنا المشروطة تاريخيًا وثقافيًا على المواضيع التي ندرسها؛ يتمثل في عدّ الإله أو الآلهة مرشدًا أخلاقيًا وكابحًا للنزوات والانفعالات؛ نظرًا إلى المكانة الرفيعة التي تحظى بها هذه الكائنات السامية بالنسبة إلى الإنسان، وقد استند دوركايم في اعتراضه على هذا التصور إلى ما لاحظته لدى كثير من الشعوب من غياب لأي قدر من الاحترام والتقدير تجاه الآلهة؛ بل إن بعضهم يعقد معها علاقات منفعة مباشرة تقوم على أساس المصلحة المتبادلة؛ وقس على ذلك تقديم القرابين للآلهة في مقابل أن تجود على البشر بالمطر والخصب، ودونك الحديث عن ديانات بدون آلهة كالبودية على سبيل المثال.

ولما كانت الغاية القصوى من تعريف الدين لدى دوركايم؛ هي الإمساك بالقاسم المشترك بين جميع الأديان، ثم تحقيق شرط الكونية في التعريف، فقد سعى إلى ذلك بتغيير وجهة البحث والنقّصي من شعور الفرد إلى شعور المجتمع؛ حيث عدّ الدين واقعة اجتماعية؛ أي تجسيدًا موضوعيًا لحالة من حالات الوعي الجمعي، وهي الحالة الأكثر شمولية.

وقد التفت دوركايم، وهو ينجز هذا المنعطف المنهجي، إلى الطابع المقدس للعبادات الدينية، وعدّها مجموعة من الممارسات، تتعلق بأمور مقدّسة، لكن هذا التعريف، إذا ما استثنينا منه إحلال المقدس محل الديني - وهو إلى الآن مجرد تحويل لفظي - يظل غير كاف لتمييز العبادات عن التعاليم القانونية والأخلاقية؛ فالأولى إذا كانت أساليب محددة للتصرف والسلوك تتميز أساسًا بالإلزام، فإن الثانية لا تقل عنها في ذلك من شيء، أما إذا كان معيارنا في التمييز بينهما كون الأولى أساليب سلوك ملزمة تنظم علاقة الإنسان بالآلهة، بينما الثانية أساليب سلوك لا تقل عنها إلزامًا، تنظم علاقة الناس فيما بينهم، فحسبنا أن نذكر بوجود عدد كبير من الطقوس الدينية تنظم علاقات الناس فيما بينهم، وترتقي بها إلى درجة العبادات.

أكد أن التعاليم القانونية والأخلاقية، مثلها مثل العبادات، ملزمة اجتماعيًا، لكن يبدو أن الأولى ملزمة على المستوى العملي، أما الثانية؛ فهي ملزمة نظرًا وعملاً؛ لذلك يعدّ دوركايم التمثلات الدينية تتعارض مع التمثلات الأخرى تعارض الآراء الإلزامية مع الآراء الحرة، وتجدر الإشارة إلى أن سبينوزا كان يحصر إلزامية القانون الوضعي في منع الناس من أن يسلكوا كما يشاؤون، دون أي تدخل في تمثلاتهم وآرائهم الشخصية، وذلك خلافاً للمعتقدات الدينية التي تلزم الأفراد - حسب دوركايم - بأن يفكروا ويعملوا على نحو محدد.

وإذا كان تعريف العبادات - في رأي دوركايم - يتوقف على تعريف المقدس، فحريّ بنا أن نستحضر التمييز الذي يقيمه هذا العالم بين المقدس والمدنس، على أن الأساس في هذا التمييز لا يأتي من جهة الكم والدرجة، بل من جهة الكيف؛ فالمقدس والمدنس يتعارضان تعارض المجال العام والمجال الخاص، وفي النهاية؛ يكون للمقدس سلطان يستمدّه من المجتمع باعتباره قوة ملزمة، بينما لا يكون للمدنس على الأفراد أي سلطان؛ لأنه من صنعهم، لذلك؛ فهو لا يقيد حريّتهم.

يبدو أن دوركايم قد وجد عائلة الظواهر التي تحتضن العبادات الدينية، فقد وضع الظاهرة الدينية داخل قائمة من الظواهر الاجتماعية التي تثير الرهبة والتقدير والاحترام، ثم القداسة، لكن دون أن تكون من طبيعة دينية بأي حال؛ كعلم البلد أو حدث تاريخي أو بطل من أبطال أمة؛ فكلها أشياء تقدسها الجماعات وتتعلق بها تعلق المعتقدات الدينية، ولا تبدي حيالها أي قدر من التساهل، حتى إذا تنكر لها الأفراد أو حادوا عنها بهذا القدر أو ذاك، نالوا عقاب ذلك الجزاء الذي تراه الجماعة مناسباً.

والإلزام لما كان في الأصل اجتماعي، فإن العبادات والطقوس المتحدة بها تجد أصلها في المجتمع؛ إذ نحن لا نميل على نحو تلقائي إلى تطبيق التعليمات والالتزام بها ما لم يتبين أن أصلها يستأثر بمرتبة أسمى من مرتبتنا، ولن يكون هذا الكائن الأسمى من الأفراد، إذا ما نحن التزمنا بشروط التفكير الإمبريقي، سوى المجتمع، فهو أسمى من كل القوى الفردية؛ لأنه ليس مجرد حصيلة تجميعية لأفراده، بل هو خلاصة تركيبية لهم.

إن حالة الخضوع والتبعية الدائمة التي نوجد عليها حيال المجتمع هي ما يثير لدينا تجاهه شعور الاحترام الديني، فالمجتمع هو الذي يحدد للمؤمن التمثلات الدينية التي يتعين عليه أن يعتقد بها، والطقوس التي يتعين عليه ممارستها والتقيّد بها، لذلك؛ تكون العبادات والممارسات المتّحدة بها عملاً من أعمال المجتمع.

إذن، فالنظريات التي ترجع بأصل الدين إلى مشاعر فردية خاصّة؛ كالخوف من الموت مثلاً، أو الرهبة التي تلم بنا ونحن نتأمل عظمة الكون قد أفلست في نظر دوركايم، وأن لها أن تغادر ميدان البحث

في الحياة الدينية للشعوب، تاركة القضايا والمشكلات التي يثيرها هذا الميدان تعبّر عن نفسها داخل قاموس سوسيولوجي بحت، فإذا كان لا بدّ لنا أن نبحث عن مصدر الدين، فوجهتنا لا ينبغي أن تكون الطبيعة الإنسانية عموماً؛ بل طبيعة المجتمعات التي تدين بهذا الدين أو ذاك، وإذا كانت الظواهر الدينية قد تعرضت لتغير وتطورت مع مرور الزمن، فذلك لأن الأنظمة الاجتماعية المرتبطة بها قد تغيرت بدورها كذلك، والأسئلة التي ينبغي أن تثير اهتمام عالم الأديان، في نظر دوركايم، هي تلك التي تعنى بالأسباب والشروط الاجتماعية التي تكون خلف إحياء مشاعر دينية وتحديدها على هذا النحو أو ذاك، وبالغايات الاجتماعية التي يجيب عنها نظام اجتماعي قيد التشكّل، وقد ارتأينا الالتزام بهذه المنهجية العامّة؛ فقررنا أن ندلي بدلونا في ما يشهده الإسلام من تحول عميق في أعقاب ما تتعرض له المجتمعات الإسلاميّة من تحولات تاريخية في زمن العولمة.

2- الإسلام في زمن العولمة:

على هدي السوسيولوجيين عموماً، وتيمنا بأفكار دوركايم بالتحديد، نفترض أن التحولات المجتمعية العميقة التي تحدثها ظاهرة العولمة على مستوى تاريخ الإنسانية برمتها سوف تغير في العمق التمثلات الدينية للناس، وذلك تبعاً لطبيعة كل مجتمع على حدة وتاريخه ومنظومته العرفية، فهو - إذن - نفس القانون سيسري مفعوله على جميع المجتمعات لكن بتفاوتات تعكس مدى استعداد كل مجتمع - اقتصادياً وسياسياً وثقافياً - للتكيف مع مستجدات العصر.

وما كان الإسلام ليشتد عن القاعدة، وهو الدين الذي لن ينكر إلا جاحد نصيبه من الإسهام في تحقيق الحداثة الغربية نفسها، لكنه وقد تخلف، في غير ما مرّة، عن الموعد مع تاريخ تقدم الحضارة الإنسانية، فإنه سيكون أكثر الأديان تأثراً بالعولمة، وأكثرها انفعالاً في مواجهة مفعولاتها، فما هي طبيعة التحولات التي يفترض أن يشهدها الإسلام في زمن العولمة؟

يقول إيريك جوفروي: "من المرتقب أن يبدي المسلمون عجزاً متزايداً داخل قرينتنا الكونية الصغيرة على احتكار هذا التراث الروحي للإنسانية، و"خصوصته" لفائدتهم، فالإسلام غالباً ما يتعدّى فهم المسلمين لدينهم"¹⁹، ويومئ إيريك جوفروي بقوله هذا إلى أن الإسلام قد فقد طابعه الكوني في أعقاب الحروب والصراعات والاحتكاكات التاريخية بين القبائل والقوميات والأمم، وأن الصيغة التي يعرفها به المسلمون اليوم صيغة تاريخية ممزوجة بمعهود العرب وثقافتهم (العربية السعودية خلال القرن السابع الميلادي)،

19- E. Geoffroy, *l'islam sera spirituel ou ne sera plus*, éditions du seuil, Paris, mars 2009, p.25

ويعلن نهاية هذا الشكل التاريخي الذي اتخذته الإسلام قائلاً: «لقد مات هذا الشكل وفقد وهجه الروحي منذ زمن بعيد، كما يشهد على ذلك الوجه السلبي الذي اتخذته الحركة الوهابية المنطلقة من العربية السعودية»²⁰.

لكن ما هو هذا الإسلام الكوني الذي تعرّض مبكراً إلى انقلابات على جوهره الصافي، الذي سوف تعيده العولمة إلى الواجهة عبر مقاومات عنيفة؟

ينطوي الإسلام، في نظر إيريك جوفروي، على طاقة تركيبية تجعل منه ثورة حقيقية؛ فهو ليس مجرد دين وإنما خاتمة الأديان، وقد أهّلته طبيعته تلك إلى استيعاب روح كل الديانات التوحيدية، لكن في ما يشبه إعادة بناء من خلال العودة إلى الأصل، وهو الدين الحنيفي: دين آدم وإبراهيم، وسوف تلعب العولمة - لا محالة - دوراً أساسياً في تحرير الإسلام من الأشكال الإثنية والثقافية المتحجرة التي اعترته على مرّ السنين، ليبرز من جديد ذلك العنصر الكوني الذي من المفروض أن تستفيد منه الإنسانية جمعاء، الذي توارى عن الأنظار في سياق توظيف الإسلام لخدمة ثقافات تقليدية بائدة.

إن العولمة هي زمن تحرير الإسلام من أشكاله الصنمية حتى يعانق جوهره الكوني: دين الفطرة؛ حيث لا مكان للعنف الأفقي الاجتماعي الذي من المفروض أن يدفع الناس إلى التعويض على العنف العمودي الروحي الذي ارتكبه الإنسان في حقّ خالقه.

إن الإسلام - على خلاف المسيحية واليهودية - لا يتقبل كاهلنا في هذه الدنيا بالعمل على التخلص من عبء الخطيئة الأصلية²¹.

وإذا كانت العولمة تحرّر الدين من الأشكال الثقافية التاريخية التي علقت به، فإنها في المستوى السياسي تحدث شروخاً عميقة بين الوطن والدين والدولة، وهي العناصر التي كانت في السابق متصلة فيما بينها، أو قل متماهية، الأمر الذي يفسر الطابع المقدس الذي كانت تحظى به الدولة، الذي كفّ - في أعقاب العولمة - عن الظهور مظهر البداة، وتعدّ دسترة الإسلام كدين للدولة شكلاً من أشكال مقاومة المنحى التاريخي الذي يقود إلى انفصالهما؛ حيث تجد الدولة نفسها ملزمة بخوض معركة على جبهتين: الأولى في تحالف مع الإسلاميين من أجل احتواء سيرورة انفصال الدين الشعبي عن الدولة، والثانية في تحالف مع الطرقية من أجل قطع الطريق عن التصوف الذي من شأنه أن يحدث قطيعة بين الدين الروحي والدولة، وإذا ما أخفقت

20- Ibidem, p.26

21- انظر مساهمتنا في كتاب جماعي يحمل عنوان: "التصوّف والحداثة في دول المغرب العربي"؛ وهو الكتاب الرابع والستون الذي صدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، عنوان المساهمة: "التصوف والحداثة: تبين العلاقة ونقد الأطراف".

الدولة في معركتها هذه، فإنها ستفقد مشروعاتها الشعبية والدينية معاً، وسيترتب عن ذلك فرزاً تاريخياً بين الدين والمذهبية والقومية والدولة.

يعمل الإسلاميون اليوم كصمام أمان ضد انفصال مشروعية الدولة عن المشروعية الدينية؛ وذلك من خلال الحرص على إدماج الدين الشعبي في السياسة، ويعلمون جيداً أن وجود هوة بين الدولة والدين الشعبي هو الشرط الملائم لانتعاش الدين الروحي، وهو شكل الدين الذي لا يحتاج إلى وساطة مؤسسات الدولة، بل يعدها عائقاً أمام تطوره، ولا يختلف الإسلاميون عن «داعش» في تحزبهم لفكرة الدولة القوية، إلا اختلاف من يصبو إليها سلباً، ومن يفرض السير إليها عنفاً؛ بل إن هذا التنظيم يمثل الرهان الذي يقود الإسلاميين جميعاً، لكن في أوضح تعبيراته وأقواها على الإطلاق: الوعد بتحقيق الدولة الإسلامية؛ أي شكل الإسلام الذي لا ينصر إلا عبر سلطان الدولة.

خلاصة:

لقد شرعنا في مقالتنا هذه بإثارة بعض القضايا التي تنتمي إلى حقلي الإستيمولوجيا وتاريخ العلم؛ اقتناعاً منا بأن صلب المشكلة في ما يطرحه دعاة «أسلمة العلوم الاجتماعية» لا يكمن في طبيعة الموضوع الذي تعالجه العلوم الاجتماعية؛ ألا وهو المجتمع؛ بل في طبيعة تصورنا للعلم على وجه العموم، ثم إن عناصر الرد على هذا الاتجاه توجد في إحاطتنا بتاريخ العلوم والإستيمولوجيا، وليس في الجدل العقيم حول خصوصية الثقافة الإسلامية وتميزها.

أكدت توجد تأويلات علمية جديدة تدعو من داخل العلم إلى إعادة الاعتبار للنزعة الغائية، وتستند هذه التأويلات إلى فكرة الخطة الذكية (le dessein intelligent)، التي تقول بوجود شكل من أشكال الذكاء المتعالي الذي يعود له الفضل في إخراج هذا الكون إلى الوجود، معللة موقفها بالدقة المتناهية للثوابت الفيزيائية التي تكمن خلف ظهور الحياة على وجه الأرض، ويلتقي هذا التأويل مع فكرة الانبثاق (l'émergence) التي قادت عدداً من علماء الطبيعة إلى افتراض وجود علل غائية، من أجل تفسير ظهور خصائص جديدة كلما انتقلنا من مستوى أدنى إلى مستوى أرقى من تنظيم المادة العاطلة والحية على السواء، وكذا فكرة التعقيد (la complexité) التي تدعو إلى تجاوز النزعة الاختزالية في العلم، وكلها أفكار تنتهي إلى أن العلم لا يمكن أن يستغني عن خدمات الميتافيزيقا، سيما في تحليل مبادئه الأساسية التي تبقى في نهاية المطاف مجرد فروض.

لكن المشكلة الكبرى التي يطرحها هذا النوع من التأويلات؛ هي أننا نلجأ إليها عندما نعجز عن الفهم والتفسير؛ وهذا يعني توقف البحث والتقصي وإنتاج حالة من العطل الفكري، فلا ينبغي أن ننسى أن تاريخ العلم هو تاريخ تقدم الفهم والتفسير وتراجع الغموض والحيرة، لا تاريخ تراكم الحقائق، إن أهم شيء في العلم؛ هو البحث والسؤال والمنهج، أما أجوبته؛ فهي بناء إنساني ينتظر دائماً إصلاحاً أو ترميماً، أو حتى إعادة بناء، وهذا يتعارض مع الحقائق الدينية التي تظل ثابتة على الدوام؛ مما يفقد الحياة الفكرية طعمها ويعرض الحياة الاجتماعية للخطر.

وإذا كانت المشكلة التي تطرحها «أسلمة العلوم» إبستمولوجية بالأساس؛ فإن ذلك لا ينفي أن لها امتدادات اجتماعية وسياسية؛ فكل اضطراب كبير على مستوى التمثل العلمي للعالم يقود، لا محالة، إلى مساءلة مشروعية السلطان ومن له الحق بأن يتكلم باسم الحقيقة، وفي هذا المستوى كذلك تحدث قطائع مهمة، وما يجب على السوسيولوجيين القيام به؛ هو الإجابة عن السؤال الآتي: هل التحولات الاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الإنسانية اليوم تحولات طبيعية وعادية، تحدث ببطء ولا تحتاج سوى إلى أعمال النماذج التحليلية المعهودة، أم أن الأمر يتعلق بتحول تاريخي يستدعي أعمال نماذج تحليلية جديدة وغير معهودة؟ بصيغة أخرى؛ ألا تعيش المجتمعات الإنسانية - عموماً - اضطرابات سريعة تغير الملامح الأساسية للمجتمع وتنبئ في الأفق القريب بتشكل مجتمع جديد؟

تناول الظاهرة الدينية، في سياق الجواب عن هذا السؤال، يكون في مستوى الفهم بوضع الحركات الدينية داخل قائمة من الحركات الاجتماعية التي تفرزها العولمة، وفي مستوى التفسير بقراءة التحولات التي تشهدها هذه الحركات في إطار مفعولات العولمة عموماً، ولعل أهم ما ستقود إليه العولمة هو انبعاث الدين البحث؛ أي الانفصال التاريخي للدين عن أشكال الثقافة التي امتزجت به، ومن ثمة صعود النزعة الروحية الفردية.

في المغرب تعمل الحركات الإسلامية على تعطيل مفعول هذا القانون؛ وذلك بإحداث مصالحة بين الدين الشعبي والسياسة، لكن تجدر الحركات الإسلامية داخل الطبقة الوسطى، جزاء ما تعانیه هذه الشريحة الاجتماعية داخل الحواضر من غياب للأمان وأزمة للهوية، سيقود، على نحو غريب وعكسي، إلى تعزيز مفعول القانون المذكور نظراً إلى التقاء الخطاب الإسلامي بشرط سوسيو-ديموغرافي ضد-سلطوي: أسرة نووية، أم أجيرة ومتعلمة، خصوبة ضعيفة، وأمام صعود النزعة الروحية داخل الحواضر، سوف يكون التصوف هو المستفيد الأكبر من إخفاق المشروع الإسلامي أو انحساره، وهو ما يفسر، في المغرب، دخول الطريقة إلى المعترك السياسي.

قائمة المراجع

مراجع باللغة العربية:

- ✓ إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، كما ترجمه وقدم له محمود قاسم، صادر عن وزارة التربية والتعليم، مكتبة النهضة المصرية، 1974م.
- ✓ **الوجيز في إسلامية المعرفة**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة، دار الأمان، الطبعة الأولى، المغرب.
- ✓ جرموني رشيد، **الشباب وتحول القيم والاتجاهات والممارسات الدينية: دراسة سوسيولوجية بعمالة سلا**، أطروحة دكتوراه، إشراف المختار الهراس، -2012 2013م.
- ✓ **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: درويش الجويدي، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م.
- ✓ فزة جمال، «التصوف والحداثة: تبيان العلاقة ونقد الأطراف»، **التصوف والحداثة في دول المغرب العربي**، الكتاب الرابع والستون، صادر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2012م.

مراجع باللغة الفرنسية:

- G. Beiser, **La gravitation de Copernic à Einstein**, Nouveaux Horizons, 1975.
- C. Bernard, **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale**, Bordas, 1966.
- M. De Coster, **introduction à la sociologie**, 3 éditions, De Boeck Université, 1992.
- P. Duhem, **le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic**, T. 2, Hermann, Paris, 1958
- P. Duhem, **la théorie physique: son objet et sa structure**, Chevalier et Rivière éditeurs, Paris, 1906.
- E. Durkheim, **le suicide**, PUF, coll. Quadrige, 1983, (1930).
- **Les génies de la science**, Niels Bohr à l'aube de la physique atomique, N 34-Février-Avril 2008.
- E. Geoffroy, **l'islam sera spirituel ou ne sera plus**, éditions du seuil, Paris, mars 2009.
- A. R. Radcliffe-Brown, **Structure et fonction dans la société primitive**, Editions de Minuit, 1968.
- E. Yakira, **La causalité de Galilée à Kant**, PUF, 1994.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com