بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 13 أبريل 2017

العلم والدين:
إشكالية العلاقة

أحمد كازى
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

العلم والدين: إشكالية العلاقة[1]

[1] ألقيت 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.

ملخّص:

تشكّل علاقة العلم بالدين موضوعاً إشكالياً عبر تاريخ البشرية، إلا أنّ الصورة السائدة عن هذه العلاقة أنّ هناك رابطة صراع؛ فهل هذا الصراع قابل للتعديل عبر الحوار؟ وهل تاريخ البشرية محكوم بالمنازعة لا الحوار؟ أو لا يمكن إلغاء هذا الصراع عبر فكرتي الانفتاح والتفتح؟

ممّا لا شكَّ فيه أنّ وضعيات الاختلاف والتناقض بين القولين الديني والعلمي أفرزتهما شروط اجتماعية سياسية، وهذا الوضع ليس من صلب الدين ولا العلم؛ بل من كيفيات استعمالهما وتوظيفهما من طرف رجال اللاهوت. ومحرّك هذا الصراع أنّ رجال الدين بفكرهم المحدود والموجَّه بإيديولوجية المرحلة، أو بتحالفهم مع السلطات الحاكمة، يعملون على قتل كلّ روح تنويرية حوارية نقديّة. نتج من هذا قتل لروح الدين والعلم معاً.

أمّا اليوم، وفي ظلّ المجتمع المعولم، وثقافة التسويق، فإنّ الأمر استدعى حواراً أكثر عمقاً حول وضعيات الوجود الإنساني والمجتمعي. فالتحوّلات الاجتماعية، بمختلف أشكالها القيمية، والرمزية، والماديّة، تدعو، اليوم، إلى إعادة تأسيس العلاقة بين العلم والدين على أرض صلبة. من أجل الوصول إلى ما هو مشترك بينهما، أو الممثل في روح كلٍّ من العلم والدين. فالوضع البشري بمختلف مراحله في حاجة إلى العلم والدين معاً، بمعانيهما الأكثر أنسنة، والأقوى على الانفتاح والاعتراف بالآخر، دفاعاً عن كرامة الإنسان وحياته بعيداً عن الاستخدام النفعي للدين.

مقدّمة:

يتأسّس العلم على رغبة محدّدة، وهي التحكُّم في الطبيعة لا معرفتها فحسب، من أجل تحقيق كماله باعتماد الفاعلية العقلية، والإبداع الخيالي. وما ميّز الوضع الحالي هو أنّ الممارسة العلمية أصبحت تشكّل حقلاً متعدّد الاختصاصات، ومتعدّد التوجُّهات، ما أدّى إلى القول بوجود علوم بينية. ونتج عن هذا قطيعة مع التصوّرات القديمة حول الوجود، والحقيقة، والتاريخ. وما ينبغي تأكيده هو أنّ التقنية سابقة على العلم، وذلك كون الإنسان استخدم آلات وأدوات استطاع من خلالها الدفاع عن وجوده، وضمان استقراره وحياته. إلا أنّ ارتباط التقنية بالعلم الرياضي والتجريبي حولها إلى تكنولوجيا متحكّمة في العلم ذاته، ومن هنا، تُثار الأسئلة الآتية: ما دور العلم في حياة الإنسان؟ أهذا التقدُّم العلمي يخدم وجدان الإنسان واعتقاداته الدينية، أم أنّه مدمّر لوجوده ومطامحه؟ وهل الممارسة العلمية تستدعي بُعداً أخلاقياً، ومن ثمّ شعوراً دينياً؟

وموضوعة العلاقة بين الدين والعلم من منظور فلسفي، تستدعي، أوّلاً، تناول وضعية الفلسفة في تأكيد الدين، وإرساء تمثّلاته، ومن ثمّ أهميتها في تحريك الوعي الإنساني نحو الأفق النقدي والعلمي.

لقد شكّل اعتماد الفلسفة على العقل بآلياته المتعدّدة (النقد، والشك، والسؤال، والحوار...) منفذاً لإيقاف نفوذ الأسطورة وسلطتها، ككي قابل لأن يتحوّل إلى دين ومعتقد، كما أنّ ظهور الفن أوقف نفوذ السحر، عبر التفكير في الثقافة الجنائزية، أو طقوس تكريم الميّت، كما يرى ريجيس دوبروي[1].

فإذا كانت الفلسفة أوقفت نفوذ الأسطورة، والفنّ قلّص من انتشار السحر، فما وضعية الدين في علاقته بهذه الحقول؟ هل هناك دين الفلاسفة، والعلماء، ودين رجال الدين؟ وهل هناك نزاع بين الدين والعلم، أو أنّه صراع بين رجال الدين والعلماء؟

1- تحديدات مفاهيمية:

يُعدّ العلم[2] تجلّياً من تجلّيات الفكر الإنساني، وهو يتميّز عن كلّ من الدين، واللاهوت، والفلسفة. ويُعرّف (شيشرون) (Ceciron) الدّين قائلاً: «الدّين هو الاهتمام بطبيعة ما هو أسمى (من الإنسان) تسمى إلهية، وتقديم عبادة لـها»[3].

1- دوبروي (ر)، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، منشورات إفريقيا الشرق، الرباط، ص 18.

2- هناك تحديدات متعدّدة للعلم، إلا أنّها متفصلة بين الاتجاه العقلاني والتجريبي:

- العلم هو نشاط عمليّ ونظري يهتمّ بالدراسة النسقيّة لبنية وشكل العالم الفيزيائي والطبيعي، عبر الملاحظة والتجربة.

- العلم هو مجموعة معارف متشكلة ومرتبطة باستنتاج منطقيّ، ومثبتة بالتجربة.

Dictionnaire Encyclopédique de la langue Française, Editions hachette, Paris, 1996, p. 115.

3- لاغريف (ج)، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ص 80.

وهناك تعريف اصطلاحي يَعدُّ الدين مجموعة «مذاهب وممارسات تكوّن علاقة الإنسان بالقدرة الإلهية»[4]، ويرجع هذا التحديد الاصطلاحي إلى مفهوم (Religue) المشتقّ من فعل (Religare)؛ أي (Relier)، وتعني ربط، أو أوثق ثانية، وتعني، أيضاً، قطف أو التقط. وينتج من هذا أنّ كلّ دين يتضمّن العناصر الآتية[5]:

1- مجموعة معتقدات أو فرضيات تتعلّق بالإله.

2- مجموعة قواعد وممارسات فردية وجماعية تشكّل التعبُّد الخاصّ للإله.

3- ضرورة وجود تجمّعات بشرية تتقاسم هذه المعتقدات والممارسات، ويستوجب ذلك مكاناً للعبادة.

إنّ المعتقد يحتلُّ مكانة مركزيّة، فهو يحدّد النمط التعبدي، والممارسات الطقسية، إلا أنّ ما يميّز هذه المعتقدات هو قابليتها للتحوّل والتغيّر، حسب الوضعيات الاجتماعية والسياسية السائدة في لحظة تاريخية معينة.

وهذا التحديد المفاهيمي يحمل في مضمونه تمييزاً بين الدين الطبيعي، ودين الطبيعة في علاقتهما بالدين الموحى؛ فالأوّل مؤسَّس على العقل، ولا علاقة له بأيّ وحي. أمّا دين الطبيعة، فهو أشكال التعبُّد التي ارتبطت بالوثنية، والمتجذّرة، كما يرى فرويد (Freud)، في الديانات الطوطمية. وما يميّز الدين الطبيعي كون معتقداته مطابقة للعقل؛ لأنّه أكثر ارتباطاً بالمكوّن الأخلاقي، عبر الرموز الدالة على الحقيقة، والمثال على هذا الاستعمال الرمزي استبدال الثورة الفرنسية بالثالوث الديني (الأب، والإبن، والروح القدس)، الثالوث العقلاني: الحريّة، والإخاء، والمساواة. وكما يرى رينان (Renan)[6] إنّ ثورة (1789م) هي أوّل مجهود إنساني من أجل التوجُّه نحو العقل: إنّه توجُّه منتصر للعلم في مقابل الدين، والقيم والدين الطبيعي، ومن ثمّ نور العقل.

إنّ اعتبار الدين الطبيعي انتصاراً للعلم وللقيم العقلانية، ومن ثمّ للمعرفة، إبان الثورة الفرنسية، وعصر الأنوار، لا ينبغي أن يحجب الحقيقة الآتية: إنّ هذا الدين لم يكن وليد القرن الثامن عشر للميلاد؛ بل كان معروفاً لدى اليونان، لاسيما مع أصحاب الاتّجاه الرواقي. ومن هنا، يُثار الاستفهام الآتي: ما علاقة الدين الطبيعي بالعقل؟ هل هذا الأخير (العقل) هو الأساس المعرفي والنظري للدين؟

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

6- Renan (E), L'avenir de la Science, Librairie Larousse, Paris, 1954, P. 32.

وما ينبغي تأكيده أنّه مع اليونان تمّت الإشادة بالعقل، واعتبر أعلى مستويات الوجود، ومنظّماً للأشياء حسب أنكساغوراس (Anaxagoras)، بعد أن كانت (الأشياء) في فوضى عمائية؛ إنّه القانون، وهو الحامل لاسم زيوس (Zeus)[7]، وحضور العقل في الفكر اليوناني يثير مسألة أساسية، وهي ما مكانة الدين الفلسفي في علاقته بالمعتقد الشعبي، أهي علاقة تضاد أم توافق؟

فالسائد في اليونان أنّ الجمهور كان يعتقد بألوهية النجوم، واتّجهت الفلسفة، منذ البدايات الأولى، مع أفلاطون (Platon)، وأرسطو (Aristote) إلى التسليم بهذا المعتقد السائد المتعلّق بألوهية السماء، والأجرام السماوية. وكان الغرض من وراء ذلك تأسيس فكر فلسفي أو عقلنة للمعتقد، ومن ثمّ للأسطورة. وهذا الحقل الأخير (الأسطورة) كان ينبني على تصوّر محدّد، وهو التمييز بين كبير الآلهة، والآلهة الثانوية. أمّا كبيرهم زيوس (Zeus)، فهو الآمر: «فزيوس صورة الإله، الذي يربط جميع الأشياء بوحدته، وحضوره في كلّ شيء. أمّا الآلهة الثانوية، فهي رموز القوى الإلهية، كما تتجلّى في تعدُّد العناصر واختلافها، وفيما تنتج الأرض، وفي عظماء الرجال، وذوي الفضل على الإنسانية. وزيوس هو هو بعينه يصبح تارة هرمس، وتارة دينوسيوس، وتارة هرقل، بحسب الوجه الذي تنظر منه إلى ذاته. فهرقل قوّته، وهرمس حكمته الإلهية. وعبادة هرقل تدلُّ على تقدير المجهود، والعزم، والحزم، وازدراء الثواني، والجري وراء الشهوات»[8].

فالدين الطبيعي السائد لدى اليونان لم يتمّ رفضه من طرف الفلاسفة؛ بل أصبح موضوع تفلسُف، والغرض إنقاذ معتقدات الجمهور بعقلنتها، وإعطائها معنى يتوافق وروح العقل. وهذا معنى عقلنة الأسطورة، وتطوير ما هو إيجابي منها، وذلك بربط الألوهي بالعالم، وتأسيس حضوره فيه، ما أدّى إلى تقديس الأمكنة، والأزمنة، وبعض العظماء. ونتج عن هذا تحريك للأفق الإنسي، بإعطائه مكانة للإنسان في الوجود كونه يحتلُّ مرتبة متميّزة مقارنةً بباقي الكائنات الأخرى. وذلك بتحويل دين الطبيعة إلى دين طبيعي - معقلن.

النتيجة من هذا أنّ مبادئ الدين الطبيعي من صلب العقل ومبادئه، وبها تمّ تحديد قواعد وآليات للتديّن عبر وسائط رمزية، يلتقي فيها الأسطوري بالعقلي، لكنّها تخدم بُعداً واحداً هو إمكانية التوحُّد بهذا الألوهي. وهذا الأفق هو ما تبلور بشكل أقوى، من خلال البحث عن قيم أخلاقية سامية مرتبطة بالحقيقة، والعدالة، والمساواة، والمحبّة. فما مكانة الدين الطبيعي: هل مهمّته (الدين الطبيعي) هي الوصل والتقريب بين العلم والدين؟ هل هذا هو الطريق الممكن للتنقيص من حدّة النزاع والصراع بينهما؟

7- Illich (I), De la Convivialité, Editions Points, Paris, 1973, P. 26-28.

8- بوترو (إ)، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2013، ص 12.

2- تجلّيات النزاع بين العلم والدين:

لقد احتلّ الدين الطبيعي مكانة مركزية في تاريخ الفكر، وذلك نظراً لمكانته الوسطى ما بين المعرفة العلمية ودين الوحي. ويتدخّل هذا الدين في أقوى لحظات الصراع بين القولين العلمي والديني من أجل محاربة انغلاقية المذاهب. ولذلك اعتبر هذا دين العلماء والفلاسفة لا رجال الدين. وفي تاريخ المسيحية، تتحدّد هذه العلاقة بشكل أكثر وضوحاً؛ لأنّها عرفت صراعاً ومواجهةً ضدّ ما يسميه أبيلار (Abelard) تعجرف المذاهب، يقول: «إنّ تعلُّق كلّ واحدٍ بملّته الخاصّة يجعل الناس معتدين ومتعجرفين إلى درجة أنّ أيّاً كان يبدو غريباً عن الرحمة الإلهية، وهم إذ يعتبرون جميع الآخرين محكوماً عليهم باللعنة الإلهية، يأملون وحدهم بنعيم الآخرة»[9].

فهذا الموقف الصادر في القرن الثاني عشر للميلاد يتّجه إلى البحث عن مسلك لمحاربة الانغلاق المحدّد بالتوجُّه المذهبي، كاختزال للمواقف والتصوّرات؛ إمّا في التصاق الإيمان بالنصّ الواحد، والقراءة الأحادية، أو تحديد الاعتقاد في ثابت واحد ونهائي، وإمّا في الانفتاح الممكن بجعل الإيمان قابلاً لتحوّلات الاعتقاد، وجعل هذا الأخير متضمّناً للأشكال المتعدّدة من الإيمان. والسؤال الأساسي هو: هل قوّة الدين الطبيعي هي في إقناع العلماء بضرورة التديُّن، وإقناع رجال الدين بضرورة المعرفة والعلم؟

إنّ الدين الطبيعي بميله العقلاني هو دين الانفتاح والتفتُّح، وفي هذا السياق يقدّم أبيلار مقارنة بين اليهودية والمسيحية، مؤكّداً أنّ اليهودية، بصرامتها على مستوى الشعائر، تبقى بعيدة عن الانفتاح، كما هو الأمر في الدين الطبيعي. أمّا المسيحية، فبتأكيدها المحبة، وعدم الصرامة، هي أكثر قرباً من الانفتاح الممكن للدين. واعتبار الدين هو «رضا حرّ دون دليل وبرهان»، قد يشكّل مسلكاً لبناء علاقة الدين بالعلم خارج أشكال الجمود والتقليد: فتاريخ الصراع بين الدين والعلم تجلّى، بشكلٍ أقوى، قبل عصر النهضة، بسعي رجال الكنيسة إلى السيطرة على المجتمع، ومن ثمّ الهيمنة على السلطة السياسية، باستمالة الناس، ودعوتهم إلى البحث عن سعادة موهومة، ومن ثمّ عن الخلاص، الذي لن يكون إلا على يدِ رجال الدين؛ لأنّ الكنيسة تحوّلت إلى مؤسسة دينية ذات أغراض سياسية. وذلك من أجل إيقاف وتضييق حريّة المعتقد والفرد، وتحريك آليات الشعور الجماعي المضاد للفرد، وجعل هذا الأخير تحت سلطة الوعي السائد. يقول أندرو ديكسون وايت (Andrew Dickson White): «نجد أنّ في النظام الاجتماعي قوّتين متضادتين تتنازعان بقاءه؛ قوّة مفرّقة، وقوّة مؤلّفة، فالقوّة المفرّقة يمثلها عقل الفرد الأناني المحبّ لذاته، والقوّة المؤلّفة يمثلها معتقد ديني يُستمدُّ مما فوق عقلية الفرد. وتنحصر وظيفته في أن يحتفظ، في تطوّر الجماعات، بإخضاع

9- المرجع نفسه، ص 13.

مصالح الأفراد ومطامحهم لصالح الكلّ الاجتماعي، وإنّ الدين، في طبيعته، ضرب من ضروب المعتقد هيّأ الإنسان بوازع ممّا فوق عقليته، يضبط سلوكه نحو المجموع»[10].

فاعتبار الدين ضرباً من ضروب المعتقد هو ما حرّك رجال الدين إلى اعتبار أفكارهم أفضل المعتقدات. وهذا ما أجّج الصراع بين العلم والدين؛ لأنّ هذا الوهم السائد لدى رجال الدين يحمل في طيّاته رغبة في الهيمنة والسيطرة، بالعمل على تضييق حريّة التفكير لدى الفرد، وجعله تحت سلطة الجماعة، من أجل التفكير مكانه. وهذا أعلى أشكال الوصاية والحجر، كما يرى كانط (Kant). وتضاعف هذا النزاع بين العلم والدين في العصور الوسطى المسيحية؛ لأنّ رجال الدين رفضوا أشكال المعرفة العلمية المبنية على الدليل والتجربة، ومن ثمّ الاستدلال. والفكرة الموجّهة لهذا النزاع ذات أصل لاهوتي، وهي أن لا يقدّم العلم أيّة أفكار مناهضة أو مناقضة لـ«الأسفار المقدّسة، والمتون، ورسائل الحواريين»[11].

والنزعة الإثباتية المسيطرة على رجال اللاهوت المسيحي تتمثّل في اتّخاذهم النصّ الديني أساساً معرفياً واحداً للحقيقة. والغرض من ذلك جعل هذا الخطاب ذا وظيفة تعليمية لا إرشادية توجيهية. وتجليات هذا النزاع بين العلم والدين كثيرة، من بينها ذلك الصراع حول إشكالية التصوير، التي أثيرت منذ القرون الأولى المسيحية إلى نهاية القرن الثامن للميلاد، كقضيّة مرتبطة بالفن، والتجسيد، والتشخيص[12]. والتي أدّت إلى حروب دامت أكثر من (150) سنة بين المؤيدين والمعارضين، ومن ثمّ إلى انقسام الكنيسة إلى شرقية وغربية. وهناك تجلٍّ أعمق لهذا النزاع بين العلم والدين، يتمثّل في ثورة كوبرنيك، التي عملت على زعزعة أفكار وتصوّرات رجال الدين؛ لأنّهم يعتقدون بمواقف ثابتة ونهائية في علم الفلك، والجغرافيا، والخلق. وهم، في نظر أندركسون وايت: «يجهلون حقائق التاريخ؛ لأنّ أكثر ما جاءت به الكتب المقدّسة، وأكثر التفاسير التي فُسِّرت بها تلك الكتب، إنّما استُمدَّت من أساطير وخرافات كانت سائدة بين أمم العالم القديم في مصر، والهند، وآشور، وبابل، والكلدان، وانتقلت من مجتمع إلى آخر»[13].

إنّ التفكير في علاقة العلم بالدين يستدعي البحث عن كيفيات انزياح الخطاب العلمي عن الديني أو اللاهوتي. وهذا لم يتمّ إلا بشكل تدريجي، أو عبر مراحل تاريخية. وشكّل عصر النهضة بدايتها الأساسية

10- أندريكسون، وايت، بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، ترجمة إسماعيل مظهر هنداوي، ص 15.

11- المرجع نفسه، ص 19.

12- في الفكر الغربي كانت الصورة منفصلة عن الإله، وهذا راجع إلى معاداة التصوير (Iconoclaste). ونتج عن هذا الموقف ما يسميه مافيزيولي الحذر تجاه الصورة، وأدى إلى اعتبار عالم الظواهر (الصور) منفصلاً عن الإله. وأصل هذا هو المقابلة بين الكمال والنقص (العقل والخيال، المفهوم والصورة).

يؤكد مافيزيولي أن هناك علاقة بين رفض المظهر والخوف من الصورة، والخوف من الحواس، والخوف من الجمال. والاعتراف بالمظهر هو تأكيد لكثرة الصور الدالة على الإله، وهو، من ثَمَّ، إعطاء هيئة للمقدس، وتقريبه عبر التصوير. وهذا ما يرفضه رجال الدين (اللاهوت)؛ لأن الصورة -في نظرهم- أصل الفتنة والجمال، وهي تحريك للمتخيل المرفوض من طرف الحذر اللاهوتي. مافيزيولي، ميشيل، تأمل العالم، الصور والأسلوب في الخيال الاجتماعي، ترجمة فريد الزاهي، ص 17.

13- أندريكسون، وايت، بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، مرجع سابق، ص 15.

والقويّة، وذلك بتوسيع حقل المعرفة من أجل تأسيس عقل متحرّر من ماضيه الأسطوري والخرافي. فعصر النهضة جاء بعد صراعات القرون الوسطى، التي قادها رجال اللاهوت لضمان استمرارية سلطة وهيمنة المؤسّسة الدينية. وتُعدّ سنة (1543م) بداية النهضة الأوروبية، وهي لحظة كتابة كوبيرنيك (Copernic) لمؤلّفه **(ثورة الأفلاك السماوية)**، محدّداً في هذا الكتاب تعليمات رياضية لحساب حركات الكواكب، مفترضاً أنّ الكواكب، ومن بينها الأرض، تدور حول الشمس.

ولقد أسهمت خطابات فكر النهضة بالعودة إلى أهميّة الإنسان، وذلك بظهور علوم مهتمّة بصحته ولاسيما (علم التشريح)، الذي كان مرفوضاً من طرف رافضي التصوير. لكن بعد الاعتراف بدور التصوير وأهميته، أصبح للفن قيمة، ولعلم التشريح دور في فهم حياة الإنسان وصحته، ومن ثمّ المجتمع والمدينة.

نتج عن تحوّلات فكر النهضة، على المستوى العلمي، والطبي، والفني، والجغرافي، اكتشاف ما يسمّيه توماس جولدشتاين بالاكتشاف السعيد للأرض يقول: إنّ «الفن والأدب قدّما الوسائط البديهية للتعبير عن الإدراك، وهو يتركّز تدريجياً على الأرض. فإنّ العلم قد سجّل الخطوات الذهنية في هذه العملية الثقافية والسيكولوجية المعقّدة»[14].

إنّ هذا التقارب بين العلم، والفن، والأدب، هو، في عمقه، بداية تحرّر العقل من اللاهوت؛ لأنّ الغرض هو الاهتمام بالإنسان والطبيعة، وهذا ما أدّى إلى تحريك أداة بجانب العقل، وهي العين، تعبيراً عن أهمية الإدراك الموجّه بفعالية الحواس، ومن ثمّ أهميّة المشاهد، بلغة (كانط).

في دراسته لعلاقة العلم بالدين، يتّخذ أندركسون وايت موقفاً نقدياً من اللاهوت المسيحي، معتبراً أن فكر رجال الدين في المسيحية يجسّد في مضامينه أفكاراً أسطورية للدفاع عن مواقعهم الاجتماعية والسياسية. ومن بين هذه الأفكار، التي وقع عليها الصراع، نظرية (مركزية الأرض) القائلة بأنّ الأرض هي مركز العالم، وهي نظرية أخذها بطليموس من العالم القديم، وانتقلت إلى المسيحية[15].

إنّ اللاهوت المسيحي ما هو إلا تجسيد لتداخل الأسطورة والدين، والغرض هو تقديم نظام كوني مغلق، وغير قابل للتعديل بالعلم والنقد. لكن هيمنة رجال اللاهوت عرفت تصدُّعاً بفضل التحوّلات العلمية مع جاليلي (Gallile) بإدخاله الرياضيات حقل الفيزياء، وبهذا استطاع الدفاع عن نظرية كوبيرنيك؛ بل تأكيدها رياضياً. نتج عن هذا ردود فعل سلبية تجاه العلم والمعرفة، ممثّلةً في محاكم التفتيش من أجل إيقاف روح الإبداع، وقوة العلم والعلماء، وإثبات، بدل ذلك، أفكار دينية ممزوجة بالأسطورة. ويرجع هذا

14- جولدشتاين، توماس، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 296، سنة 2003م.

15- أندريكسون، وايت، بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، مرجع سابق، ص 33.

إلى انغلاقية الإيمان في ابتعاده عن العقل والعقلانية. إلا أنّ الرشدية اللاتينية دعت بشكل أقوى إلى عقلانية الإيمان؛ لأنّ ابن رشد عمل على بناء مشروع نقدي وعقلاني للقراءة السائدة للدين، وذلك قبل مجيء كوبيرنيك وجاليلي. يقول إتيان جيلسون (Etienne Gilson): «إنّ واحداً من أكثر المجهودات أصالة التي بذلها ابن رشد، هو المجهود الذي قام به ليحدّد تحديداً دقيقاً علاقة الفلسفة بالدين. لقد لاحظ وجود عدد كبير من المذاهب الفلسفية واللاهوتية المتصارعة، كما لاحظ أنّ وجودها يشكّل، في حدِّ ذاته، خطراً دائماً على الفلسفة، وعلى الدين»[16].

تعمل رؤية ابن رشد العقلانية على إعادة تنظيم رابطة الدين بالفلسفة. ومن ثمّ المعرفة والفلسفة، في هذه الأزمنة الوسطوية، كانت تشكّل أُمّاً للعلوم، فهي حاضنة للكلّ. وهذا ما حرّك العقلانية الرشدية إلى تأكيد تعدُّد مستويات الإدراك والفهم بربط ذلك بمراتب الوعي والمعرفة. والغرض عنده هو الحدّ من النزاعات المتعدّدة ما بين أصحاب الفلسفة واللاهوت، بالاحتكام إلى العقل والشرع، والدفاع عنهما؛ لأنّ الحقّ واحد، ولا يضاد نفسه.

فما ينبغي تأكيده أنّ العلاقة بين العلم والدين خاضعة تاريخياً للتحوّلات الاجتماعية والمعرفية، وهذا ما أسهم في تعدُّد القيم وتحوّلها؛ لأنّ الإنسان، في وجوده الاجتماعي، وحياته اليومية، في حاجة إلى الدين والعلم معاً.

3- الدين والعلم والتحوّلات الاجتماعية:

لقد أسّست سوسيولوجيا الدين أطروحة أساسية، وهي أنّ الإنسان في حاجة مستمرّة إلى دين، وتاريخ البشرية يبرز أنّ المجتمعات البدائية أوجدت دينها الخاصّ. وتشكّلت الوضعيات الأوليّة للدين من خلال فكرة الطوطم، بتجلّياته المتعدّدة في الطبيعة، وعملت هذه المجتمعات الطوطمية على تدبير كينونتها انطلاقاً من قواعد التحريم أو فكرة الطابو، كما بلور ذلك فرويد (Freud) في تصوّره لظهور الدّين. والمحرّك إلى بناء المعتقد الخاصّ هو سعي الإنسان نحو الكمال الذاتي، أو ما يسميه جوزيبي سكاتولين: «صيرورة الإنسان نحو أنسنته الكاملة، ووعيه المتزايد بأبعاده الأساسية، ومصيره الأخير»[17].

إنّ الغرض من الإيمان بمعتقد معيّن هو تحقيق لإنسانية الإنسان، إلا أنّ هذا الأفق يبقى محدوداً وضيّقاً دون ربطه بالمعرفة والعلم. وهذا يستدعي من العلماء، ورجال الدين، مواكبة التحوّلات الاجتماعية، من

16- Gilson (E), La Métaphysique du Moyen âge, Payot, Paris, 1962, P. 358.

17- جوزيبي، سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني من أجل ثورة روحية متجددة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2013م، ص 100.

أجل إخراج هذه المجتمعات من أزماتها المتعدّدة الأبعاد: فهذه الحقول المكوّنة للوجود الإنساني والاجتماعي (العلم والدين) أَتسهم، فعلاً، في حلّ الأزمات أم أنّها لن تعمل سوى على تعميق القلق الوجودي؟

ما ينبغي تأكيده هو أنّ التحوّلات العلمية والاجتماعية، اليوم، أدّت إلى نظام سياسي واقتصادي معولم، عبر تحالف العلم والتقنية. يقول إيفان إيليتش (Ivan illich): «إنّ علاقة الإنسان بالأداة التقنية قد تحوّلت إلى علاقة الأداة بالإنسان، وعلينا، هنا، أن نعرف كيف حدث هذا التحوّل. فلقد حاولنا، منذ مئات السنين، أن نجعل الآلة تعمل من أجل الإنسان، وأن نربّي الإنسان على خدمة الآلة، وها نحن نتبيّن، الآن، أنّ الآلة ليست على ما يرام، وأنّ الإنسان لم يعد بوسعه الالتزام بمتطلباتها، ولم يعد بإمكانه أن يمضي حياته في خدمتها...، فالإنسان بحاجة إلى أداة يعمل بمعيتها، وليس بحاجة إلى عدّة آلية تعمل بدله. إنّه يحتاج إلى تكنولوجيا تستفيد من طاقته وخياله الشخصيين، وليس من تكنولوجيا تستعبده وتبرمجه»[18].

أعطى العلم، في تحالفه مع التقنية، تكنولوجيا، وهاته الأخيرة، كما يرى إيفان إيليتش (Ivan Illich) قابلة لاستعمالين؛ إمّا لتدمير إنسانية الإنسان، وإما الإعلاء من شأنها ووجودها. وهذا الوضع يستدعي من الإنسان العمل مع الآلة، لا أن توجهه وتتحكّم فيه، ومن ثمّ تستعبده. وعن هذه التحوّلات العلمية، تنتج قيم جديدة، أو ما يسميه مافيزيولي (Maffesoli) (القيم التناوبية). يقول: «فالإشباع الذي تعرفه قيم الحداثة يعمد إلى ترك المكان لقيم تناوبية غير محدّدة المعالم بعد، لكنّنا لا يمكن أن ننفي عنها طابع الفاعلية»[19].

وهذا الإشباع، الذي عرفته قيم الحداثة، هو ما عمل على توسيع دور الآلة الذي عوض الأداة. فهذه الأخيرة أكثر ارتباطاً بالحرفة مثل (الطباعة)، التي كانت من صنع حرفيين. أمّا الآلة فهي متعلّقة بمتخصّصين. وهذا التقابل بين الآلة والأداة هو بين جسدين، الأوّل خادم لآلته، والثاني سيّد لأداته؛ بل صاحبها، أو يعمل بمعيتها، كما يرى إيفان إيليتش، وليست غريبة عنه. نتج عن القوّة الهائلة للتقنية تلك القدرة على الاستبدال والتحوّل على المستوى المعرفي والوجودي: لكن كيف يمكن توجيه هذا التحوّل العارم نحو الإيجابي والمعقول، ومن ثمّ العادل؟ هل هذا يستدعي تقريب أو انفتاح العلمي على الديني، والديني على العلمي؟

إنّ هذه الاستفهامات تتّجه نحو التمييز بين المعنى المادّي للكون، والمعنى الروحي. وعلى العلم في تحوّلاته وتقلباته أن يستعيد ما يسميه جوزيبي سكاتولين المعنى الروحي للكون. يقول: «مع استعادة المعنى الروحي للكون سيكون بوسع العلم الحديث تجنُّب خطر تحوّله إلى عامل هدّام بدلاً من كونه عاملاً بنّاءً

18- Illich (I) De la Convivialité Ed Points, Paris, 1973, P. 26.

19- مافيزيولي، ميشيل، تأمل العالم، الصور والأسلوب في الخيال الاجتماعي، ترجمة فريد الزاهي. المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد 812، القاهرة 2005.

في مسيرة تطوّر الكون والإنسانية المتموضعة فيه. فعلى الإنسان، إذاً، أن يستعيد المعنى الرمزي العميق للطبيعة في كونها مظهراً للمُطلق»[20].

يتّجه هذا التصوّر نحو إمكانية الانفتاح العلمي على الديني، ومن ثمّ الصوفي منه، وهذا مشروط معرفياً بالخروج من انغلاقية الفضاء الهندسي الديكارتي-الحداثي، المحدّد في بُعدٍ واحد، وهو المكان، كفضاءٍ دون أعماق، ومنغلقٍ على ذاته، ويعتقد بقوّة الفاعل، ومن ثمّ الوعي. ويرى ماجيركو (Majerko)، في مقال له حول (الرغبة والفضاء في الفلسفة الحديثة)، أنّ انفتاح العلم على التصوّف، وعلى الشعور، ومن ثمّ الداخل، هو شرط لتلاقي روح العلم بروح الدين من أجل الخروج من سلطة التقنية. وهذا الأفق المنفتح على حقول معرفية مغايرة هو في عمقه دعوة للخروج من تطابق المعنى والوعي إلى التفكير في الهوامش، من أجل زعزعة سلطة الفاعل، ومعانقة عالم الإبداع، والفن، والرغبة، والحريّة، أو (النور الآتي من الآخر). يقول ماجيركو: «إنّ النقطة المشتركة بين الدراسات المعاصرة هي أنّ العالم المكوّن من موضوعات، وكائنات متشابهة فيما بينها، هو الذي يشكّل شرط إمكانية وجود عالم تكنولوجي خاضع لنظام عقلاني، لا تفتح فيه الأشياء نحو أيّ مجال مغاير»[21].

إنّ وضعية الخطاب العلمي والديني تستدعي إمكانيتين؛ إمّا ثورة دينية، كما يرى داريوش شيغان (Daryush Shayegan)، لحلّ تهديدات أو عنف العلم بامتداداته الإيديولوجية، وإما وصل العلم بالتصوّف، كما يرى ماجيركو (Majerko)، أو بالفلسفات الشرقية الممثلة في (بوذية زن)، كما يرى سوزيكي (Suzuki). وموقف شيغان يلتقي وهذه التصوّرات الأخيرة بدعوته إلى الانفتاح على روح العلم والدين معاً، وذلك بإبعاد الخطابات الدينية والعلمية عن الإيديولوجيا، وإيصالهما بالتصوّف الفلسفي، أو ما يسميه بـ (ملكة الروح المبدعة).

ويشكّل التوظيف الإيديولوجي للدين اختزالاً له في نظام شمولي منغلق بعيداً عن إمكانية الانفتاح، والتواصل، والتعارف، والتشارك. وهذا المعنى الأخير للدين (الانفتاح) هو المؤهّل لمواكبة التحوّلات الاجتماعية، ومن ثمّ القيمية. يقول داريوش شيغان: فإنّ التحوّلات التي خضعت لها البشرية بفعل الريضنة الغاليلية للعالم ما كانت لتبرز، بما فيه الكفاية، التغيير الهائل الذي مثّله هذا الانقلاب الشامل للقيم مقارنة بنظرة الإنسان القديم إلى العالم»[22].

20- جوزيبي، سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني من أجل ثورة روحية متجددة، مرجع سابق، ص 206.

21- Majerko (J), L’espace et le Désir, Diogéne 15 Gallimard, 1985.

اعتمدنا النص المترجم من طرف:

- عبد الحق، منصف، الرغبة والفضاء في الفلسفة الحديثة، لجان ماجيركو، نشر في المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 7، 1988م، ص 63-76.

22- شايغان، داريوش، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، دار الساقي، ط1، سنة 2004م، ص 35.

إنّ الخطاب الديني، بأبعاده الأخلاقية والقيمية، يسعى إلى تحقيق الأنسنة، بالدفاع عن كرامة الإنسان، والحقّ، والعدالة، كما أنّ العلم، بمختلف توجّهاته، يهتمُّ بالإنسان. وهذا المشترك بين الخطابين يستدعي تحالفاً من أجل أنسنة العالم، بعيداً عن الميولات الإيديولوجية الضيّقة؛ بل تأسيس حوار بين العلم والدين حول القضايا المصيرية والوجودية، من أجل التحكُّم في التحوّلات القيمية التي جاءت نتيجة تقلُّبات العلم المعاصر. وأهمّ تحوّل عرفه هذا العلم هو جعل السرعة نسقاً متحكّماً في الكلّ؛ أي في المادي والرمزي. إنّها الرغبة في عولمة اقتصاد السوق، بتحويل الأمكنة إلى وسط للتبادل»[23].

نتج عن هذا التحوّل، نهايةً، الخارق والمثير... وأصبحت كلّ الوضعيات، والأمكنة، والأشياء، مراقبة، وتحت سلطة الواحد الكوني، وغير المرئي. وقد عملت العولمة على استبدال الزمن (بالسرعة)، والمكان (بالحدّ) لأنّ توظيف سرعة الضوء في عملية التواصل أدّى إلى انمحاء الحدود (الجيوسياسية)، وأصبح الإنسان يعيش لا في المكان؛ بل في الحدّ (Limite)، أو (بين الاثنين)، ومن ثمّ (البرزخ)، أو عالم المثال بلغة أهل (العرفان): فهل (الأين) المتميّز بوضعيته ووظيفته يمكن أن يكون قوّة دافعة ومحرّكة نحو التعايش بين العلم والدين؟ وهل الاعتقاد بهذا العالم، والتواصل من خلاله، يمكن أن يُبرِز روح العلم والدين معاً، ومن ثمّ استبدال المنازعة بالحوار؟

هذا الوضع الإنساني المعولم، والموجّه بسرعة الضوء، جعل من المجتمع محكوماً بما يسميه مافيزولي (بردايم العرضية)، أو الوجود العرضي المضاد للماهية والهويّة الوجوديين. ولهذا يدعو داريوش شيغان إلى ضرورة العودة إلى عالم المثال، كما وظّفه هنري كوربان في الحقل العرفاني الإسلامي، من أجل ملء الفجوة بين الدين والعلم، ومواكبة التحوّلات القيمية والاجتماعية؛ لأنّ هذا العالم يتمايز بتبدلاته اللانهائية، وتقلّباته الوجودية؛ لأنّ غياب هذا العالم (المثال)، في نظر كوربان، داخل الثقافة الغربية، أدّى إلى مشاكل، ومن ثمّ كوارث إنسانية ووجودية. وخاصيّة هذا العالم أنّه مُمتلِئ بالرموز لا الحقائق الثابتة والنهائية، فهو عبارة عن (مملكة الروح الضائعة)[24]. وهذا في عمقه انتصار للحكمة المنظّمة للأشياء، دون التضحية بطرف من أجل الآخر؛ بل العمل على ضرورة بناء روح العدل، والاعتدال بالإعلاء من الوجود الإنساني، أو أنسنة العالم، بتأسيس تعايش مستمر ما بين رجال اللاهوت والعلم، عبر الحوار والمعرفة.

23- Godon (M), La Philosophie Contemporaine Comme Réalité Virtuelle ou L'imitation inchevé, Canada, 2002.

24- شايغان، داريوش، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، مرجع سابق، ص 69. وللمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع المتعلق بعالم المثال، انظر أطروحتنا للدكتوراه حول ابن عربي تحت عنوان: الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، سنة 2005م.

خاتمة:

إنّ تحقيق التحالف بين العلم والدين هو من أجل أنسنة العالم، وذلك بانفتاح الخطابين على بعضهما على بعض؛ أي بالجمع بين المعنى الوجودي للمعرفة العلمية والدينية، وذلك بالعمل على إبعاد كلّ توظيف محدود للعلم والدين. فإذا كانت الثورات العلمية تكمن في ظهور نظريات وبردايمات جديدة متجاوزة للسابقة، فإنّ الثورة الدينية ليست نظرية فحسب؛ بل عملية تمسُّ السلوك والفعل الإنسانيين مشروطة بضرورة الوعي بوجود الآخر، كإنسان ذي كرامة، وذلك بتخطّي الثقافة التسويقية، والعلاقات الإنسانية العرضية المحكومة بإيديولوجية المرحلة، وسياسيات الحقيقة: فما قيمة الثورة الدينية والعلمية إذا لم يكن الإنسان مركزها وهمّها الأساسي؟

فالثورة المُمكنة هي فعل مستمر من أجل الرفع من قيمة الوجود الإنساني، وإنقاذه من الوضعيات المصطنعة، وجعله قادراً على تغيير ذات الوضعيات، باعتقاده بالأهميّة الروحية والوجودية للدين والعلم.

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017