المديات المعرفيّة للدين والعلم الحديث وغاياتهما في المنظومة التفسيريّة

م. مشاري علاوي مشكور البدريّ أ.د. حكمت عبيد حسين الخفاجيّ

كلية العلوم الإسلامية/ جامعة بابل

moshary798@gmail.com

الملخّص:

لا يمكن معرفة المديات المعرفيّة لشيءٍ ما إلا من خلال معرفة حدود الشيء والأماكن التي تطالها يده في أصل بنيته المعرفيّة، إذ يكون لكلّ موجودٍ تفسيريٍّ مديات تمثّل مجال اشتغاله، وتشكل عقله المعرفيّ الذي يستطيع من خلاله تفسير تلك الاشتغالات، وإعطاء صورة تفسيريّة لهذا الشيء أو ذاك، كما يرافق المديات مجموعة من الأدوات التي من خلالها يكتشف ويبرهن على نظريّته، ليصل ثالثًا إلى الغاية التي يريد أن يصل إليها، أو النتيجة التي يريد أن يجعلها أيديولوجيا تمثّل البرادايم التفسيريّ، والذي يريده أن يهيمن على النسق الفكريّ من خلال إعطاء تفسير يدّعي صحّته، أو يغالي فيدّعي عصمته.

ومن هنا فإنّ للعلم والدين مديات عُرفت من خلال منظّريهما، وأدوات معرفيّة يستعملونها، والهدف من ذلك الوصول إلى الغاية التفسيريّة للكون كلّه.

الكلمات المفتاحية: (الدين، العلم، لرؤية الكونيّة، الإمبريقيّة، المنهج التجريبيّ).

The cognitive ranges of religion and modern science and their goals in the interpretive system

Mishari Alawi Mashkoor Al-Badri

Prof. Dr. Hekmat Obaid Hussein Al-Khafaji

moshary798@gmail.com

Abstract:

The cognitive ranges of something cannot be known except by knowing the limits of the thing and the places that its hand reaches in the origin of its cognitive structure, as every interpretive entity has ranges that represent its field of work, and form its cognitive mind through which it can interpret those works, and give an interpretive image of this thing or

that, as the ranges are accompanied by a group of tools through which it discovers and proves its theory, to reach the third goal that it wants to reach, or the result that it wants to make an ideology that represents the interpretive paradigm, which it wants to dominate the intellectual system by giving an interpretation that claims its correctness, or exaggerates and claims its infallibility.

Hence, science and religion have dimensions that are known through their theorists, and cognitive tools that they use, and the goal of that is to reach the interpretive goal of the entire universe.

Keywords: (Religion , Science , Cosmic vision , Empiricism , Experimental method).

المبحث الأوّل: حدود الدين والعلم الحديث في المنظومة التفسيريّة:

لا يبتعد هذا الفصل عن حدود ورسم التعريفات الخاصّة بالدين والعلم الحديث، إذ يعدّ شرحًا لما جادت به المنظومة التفسيريّة لمفهوميّ (الدين) و(العلم الحديث) بشكلٍ أكثر تفصيلًا وبيانًا.

المطلب الأوّل: حدود الدين في المنظومة التفسيريّة:

المنظومة الدينيّة ترى أن حدود الدين واسعة، فهو ينصّ على أنّ:

١- هناك عالمٌ وراء عالم المحسوسات، وأنّ الإنسان حقيقة ماثلة بين عالم الطبيعة وما فوق الطبيعة.

٢- إنّ عالم الطبيعة عالمٌ هادف بسبب اعتقاد جوهريّ هو استناد الخلق إلى إلهٍ حكيمٍ مطلقٍ يستحيل عليه العبث.

٣- للدين خصوص النظام الأخلاقيّ.(١)

ومن هذا المنطلق فإنّ حدود الدين لا حدود لها، إذ تبدأ مع الله، وتنتهي مع الله، والله سرمديٌّ أزليٌّ.

وعليه يرى (ويليام ألستون) أن خصائص الدين تكمن في سعته المعرفيّة، وهذه الخصائص:

١- الاعتقاد بوجود الكائنات في ما وراء الطبيعة.

٢- تمييز الأمر المقدّس عن الأمر الدنيويّ.

٣- الشعائر المتمحورة حول الأشياء.

٤- مجموعة القواعد الأخلاقيّة.

٥- الشعور الدينيّ الخاص من قبيل الخشية والشعور بالذنب والشكر...إلخ.

٦- العبادة وسائر أشكال الارتباط بالله.

٧- النظرة الشاملة والعامّة حول العالم بوصفه كُلًّا.

٨- البناء النسبيّ العام لحياة الإنسان على أساس رؤية أيديولوجيّة.

٩- الفئة الاجتماعيّة المتحدة بفعل العوامل مثل: الأمّة والجماعة.(٢)

واتّكاءً على وصف علم الأديان للدين يرى مصطفى النشّار أنّ للدين « رؤية كونيّة تشرح كيفيّة خلق العالم وتركيب السماوات والأرض، وبعض الأديان تحتوي على آليّة الثواب والعقاب، أي كيف ينظّم الإله شؤون العالم »(٣). إذ الرؤية الكونيّة بمعناها العامّ هي: « مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورة عامّة»(٤)

وبالمقابل في الفكر الغربيّ فإنّ الدين « هو محاولة تأمين المكافآت المرغوبة في غياب مزيد من الوسائل العاديّة، وهو في الأساس نسق غير قابل للإثبات من تفسيرات كيفيّة إمكانيّة الحصول على المكافآت الأشمل، والذي يجب أن يكون موضع ثقة، فهو نسقٌ للتفسيرات يَعِدُ بمكافآت في العالم الآخر لا يمكن نيلها إلّا بالإحالة إلى قوى خارقة للطبيعة –يعتقد أنّها قوى تتجاوز الطبيعة أو تأتي من خارجها وقادرة على بسط حكمها على القوى الماديّة الطبيعيّة »(٥).

وهي رؤية تجعل الدين حدوده المآل الأخرويّ وأن ليس له في الحياة الدنيا من شيء.

ووسّع علي شريعتي حدود الدين من خلال وظائفه، إذ:

١- يعمل على بيان مفهوم الوجود إذ يتعامل معه كموجود حيّ.

٢- يُحكم على رؤيته بالصحّة إن كان مفهوميّة العالم منسبة لله ومشيئته.

٣- يقسّم الأشياء إلى محسوسة وغير محسوسة، والإيمان بالغيب غير المحسوس.(٦)

وعلى هذا الأساس: بما أنّ الدين مرتبطٌ بعالم الغيب والشهادة، والقبلُ والبعدُ، فحدوده تسع كلّ الوجود سرّه وعلانيّته، ونقصد الدين الإلهيّ الذي تنصرف له مفردة (الدين) لا الدين الطبيعيّ، والربوبيّ.

وقد استفاد الطباطبائيّ من قوله تعالى: {**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**} [سورة البقرة:٢١٣] – أمورًا في حدود الدين:

أوّلًا: حدّ الدين ومعرّفهُ، وهو أنّه سلوك في الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخرويّ.

٢- الدين يبدأ مع الإنسان في الفطرة، ثمّ يستكمل غير الفطرة.

٣- قوانين الدين تستوعب الاحتياج في الحياة حتى تمّ إكمال الدين.(٧)

المطلب الثاني: حدود العلم في المنظومة التفسيريّة:

في مقابل حدود الدين، فإنّ حدود العلم هي الطبيعة المشاهدة والخاضعة للتفسير لا الإحالة إلى الغيب، وكما قال (ديكارت): « لا توجد بالأحجار والنباتات قوى خفيّة ومتوارية عنّا، كما لا تخفي أسرارًا كالتجاذب والتنابذ، فلا شيء يوجد في الطبيعة إلّا ويُردُّ إلى أسبابٍ جسميّةٍ محض، لا دخل للأرواح أو الأفكار فيها »(٨).

وهنا يشير (ديكارت) إلى تفسير الأشياء بعد الخلق، وليس أصل الخلق، يقول الطباطبائيّ في تفسير قوله تعالى: {**أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**} [سورة الواقعة:٦٣-٦٥]: « ولا منافاة بين نفي الزرع عنهم ونسبته إليه تعالى وبين توسّط عوامل وأسباب طبيعيّة في نبات الزرع ونموّه، فإنّ الكلام عائد في تأثير هذه الأسباب وصنعها، وليس نحو تأثيرها باقتضاءٍ من ذاتها، منقطعة عنه تعالى، بل بجعله ووضعه وموهبته، وهذا الكلام في أسباب هذه الأسباب »(٩).

وتمثّل المادة الحسيّة موضع العلم، وكما قال (أليكس كارليل): « الأشياء التي تراها العين في عالم الماديّات، سواء كانت ذرّات أم نجومًا، صخورًا أم سحبًا، صلبًا أم ماءً، أمكن استخلاص خواص معيّنة... وهذه المستخلصات، وليست الحقائق العلميّة هي مادة التفكير العلميّ »(١٠).

وينقل لنا (جون لينوكس) نصّين خطيرين لعالمين في البيئة، الأوّل عن (ماسيمو بيجلوتشي) قوله: «فرضية العلم الأساسية هي أنّ العالم يمكن تفسيره كاملًا بمصطلحات فيزيائيّة دون اللّجوء إلى أيّ كيانات فائقة»(١١) ، والثاني عن (كريستيان دو دوف) قوله: « البحث العلميّ يرتكز على فكرةٍ مفادها أنّ كلّ ما نراه في الكون يمكن تفسيره بمصطلحات طبيعيّة دون أيّ تدخّلٍ خارقٍ للطبيعة، وهذه الفكرة ليست موقفًا فلسفيًّا بديهيًّا ولا اعترافًا بعقيدة... الكثير من العلماء... سعداء جدًّا بما يقدّمه العلم من تفسيرات، وهم في ذلك مثل (لابلاس) لا يحتاجون إلى (فرضيّة الله)، ويعتبرون الموقف العلميّ موقفًا لا أدريًّا، إن لم يكن موقفًا إلحاديًّا صريحًا»(١٢).

ويرى (لوريس كوهين) و(لورانس مانيون) أنّ بعد تأليف (فرانسيس بيكون) كتابه (الأورجانون الجديد) لتأسيس قواعد الاستقراء والمشاهدات والملاحظات ظهرت روح الطريقة العلميّة الحديثة، وهي مرحلة عبرَ بها الإنسان من مرحلة الفولكلور والتأمّل اللّاعقلانيّ إلى العقائد والتقاليد، ثمّ إلى اللحظة العابرة، وأخيرًا إلى اللحظة المنظّمة.(١٣) وبازدهار المذهب التجريبيّ حصر الاستقصاء على ما يمكن التأكّد منه بثقةٍ، واستبعاد كلّ المحاولات الميتافيزيقيّة أو التأمّليّة (الدينيّة)، واقتصر الحصول على المعلومات من البرهان فقط، والاعتماد على العقل في الحصول على تفسير للظواهر الطبيعيّة.(١٤)

ويبدو ممّا تقدّم أنّ حدود العلم هي: المادة، والظواهر، وبذلك فإنّ علم النفس والاجتماع لا يدخلان في حدود المادة أو الظواهر، لكنّ العلماء الوضعيّين أشاروا إلى أنّ العلم يستمدّ مبرّر وجوده من اضطلاعه بحلّ المشكلات، كما أنّ هدف الوضعيّة هو الكشف عن القوانين المتعلّقة بالظواهر الطبيعيّة والظواهر الاجتماعيّة، والتي تستعمل في شرح أسباب الظواهر وعملها ونتائجها، فوضعوا منحى نموذجيًّا للعلم يرسم حدوده، ويشتمل على:

١- أسلوب منطقيّ معيّن (وهو المنهج العلميّ التقليديّ القائم على استخدام الفروض واستنباطها).

٢- استعمال تقنيّات خاصّة (التجارب المعمليّة).

٣- تبنّي موقف فكريّ معيّن (وهو الموضوعيّة).(١٥)

وعلى هذا الأساس، ولمقاربة العلوم الإنسانيّة كعلم النفس والاجتماع من العلوم الطبيعيّة الظاهريّة كالفلك والفيزياء والبيولوجيا، وشمولهما معًا تحت مسمّى العلم الحديث يرى (أنتوني غيدنز) أنّ العلوم الاجتماعيّة والأنثروبولوجيا والاقتصاد تقوم على دراسة منهجيّة منظّمة لموضوعات إمبريقيّة(١٦) موجودة في الواقع، وأنّها تشبه العلوم الطبيعيّة من ناحيتين أساسيّتين:

١- إنّ الإجراءات البحثيّة في العلوم الطبيعيّة يمكن تطبيقها مباشرة في العلوم الإنسانيّة.

٢- إنّ النتائج التي يتحصّل عليها العالم في العلوم الإنسانيّة يمكن أن تصاغ بطريقة متساوية أو موازية لما يحصل في العلوم الطبيعيّة، لكنّها ليست مناظرة بشكل مباشر؛ لأنّها تخضع لقوانين صارمة، فالعلوم الإنسانيّة هي تقريبيّة وغير مكتملة.(١٧)

وعليه فإنّ حدود العلم الحديث هي:

١- ما يمكن ملاحظته ومشاهدته.

٢- ما يخضع للتجربة الإمبريقيّة.

٣- ما يمكن أن نعطي من خلاله نتائج حتميّة أو تقريبيّة.

والملاحظ أنّ حدود العلم ليست غائرة في البعد، بل هي محدودة بحدود الملاحظة والتجربة، يقول (إميل بوترو): « وإذا كان العلم محدودًا من جهة امتداده فهو كذلك من جهة عمقه... فهناك إحساسٌ يسود جميع المفكّرين بأنّ هذا العلم ليس تمثيلًا كاملًا للوجود، بل طريقة معيّنة لإدراكه... وإذا كانت حدود العلم جليّة في المرتبة النظريّة، فهي أكثر ظهورًا في المرتبة العلميّة »(١٨)

ويذكر (جان فوراستيه) أنّ العلم حاليًا اعترف بأنّ له حدودًا، وتراجع الاعتقاد بأنّ العلم سيمتدّ لكلّ النشاط المعرفيّ، وأنّه قادرٌ على الإجابة عن المجهول.(١٩)

المبحث الثاني: مصادر الدين والعلم في المنظومة التفسيريّة:

المطلب الأوّل: مصادر الدين في المنظومة التفسيريّة:

لا يميّز بعض فلاسفة الدين الغربيّين بين الدين الإلهيّ المعرفيّ، والدين الروحانيّ الغنوصيّ، فيرون أنّ الدين مصدره الكشف الروحانيّ القائم على الرياضات الروحيّة، حتّى أنّ (غوستاف لوبون) حين قسّم المنطق إلى خمسة أشكال: (المنطق البيولوجيّ، والمنطق العاطفيّ، والمنطق الجمعيّ، والمنطق الروحانيّ (الدينيّ)، والمنطق العقليّ). ويرى أنّ في المنطق الدينيّ تُستبدل الأسباب الطبيعيّة – وهي الأسباب الوحيدة التي يرى أن المنطق العقليّ يقبلها – بالإرادات المتقبّلة لكائنات أو لقوى عليا تتدخّل في كلّ أفعالنا.(٢٠)

وهذا الأمر دعا (شفيق جرادي) إلى تقسيم الدين إلى: وحيانيّ يرتكز على الوحي كسبيل للتواصل بين الموجودات والله، وخاصّة في البعد المعرفيّ. بينما الدين غير الوحيانيّ هو محاولة النزوع نحو المطلق من خلال الإيمان، وهذا الإيمان تعبّر عنه جماعته برياضات بغية الاستنارة والكشف.(٢١)

ولاحظ (نجوان نجاح الجدة) عدم التفريق عند فلاسفة الدين الغربيّين، فقال: « وممّا يجدر التنبيه إليه: أنّ هنالك محاولات لجرّ القسم الأوّل وإدراجه تحت القسم الثاني، أي أنّها محاولات لتفسير الدين عمومًا باعتباره ظاهرة لا ربط لها بالخطاب الإلهيّ المباشر مع الإنسان، ويوجد اتّجاه ينظر إلى ظاهرة الوحي بنفس نظرته إلى عمليّة الإبداع البشريّ التقليديّة. إنّه نوع من الإلهام الذي يسمح لأفراد من العباقرة والمتفوّقين أن يتفاعلوا مع التجربة الباطنيّة لهم »(٢٢)

بينما يذكر (مالوري ناي) أنّ دارسي الأديان يهتمّون بدراسة الأشكال الثقافيّة للدين، وقد تكون هذه الأشكال وحيًا من عند الإله، أو قد لا تكون، وأكثر الديانات تستند إلى ممارسات مأخوذة من مبادئ إلهيّة وحيانيّة.(٢٣)

وفي المنظومة التفسيريّة الدينيّة الكبرى يذكر فلاسفة الأديان ولاهوتيّيها أنّ مصدر الدين هو الوحي. إذ يشير موسى بن ميمون أنّ الدين ما أوحاه الله للأنبياء بواسطة الملائكة، والذي يجب أن يُفهم كفيضٍ

من علمه، فكلّ هذا الوحي ليس هدفه إلّا قيادة الإنسان لتحقيق كماله الحقيقيّ أو غايته النهائيّة المتمثّلة في إدراك الخالق ومعرفة الحقائق المعقوليّة والميتافيزيقيّة.(٢٤)

كما يشير فيلسوف الدين (جان غروندان) إلى أنّ المعرفة الدينيّة مؤسّسة على الوحي بوسيطٍ أو نبيٍّ، والنبيّ ينقل تأويلًا للوحي الذي تلقّاه باستعمال الصور التي يمكن أن تُفهم في حقبته لأشخاص آخرين غير قادرين على أن تكون لهم معرفة يقينيّة.(٢٥)

وهنا يرى أنّ الدين يرتكز على الوحي بيد أنّ له حقبةً تاريخيّةً تحكم فهم الوحي.

وبعض فلاسفة المسلمين يرون أنّ مصادر المعرفة الدينيّة تنحصر في: البرهان العقليّ، أو الكشف والوحي.(٢٦)

بينما يرى آخرون أنّ العقل الفعّال (الوحي) هو مصدر كلّ التعاليم الدينيّة، وهو مصدر كلّ الحقائق والمعلومات، وحتّى العقل البشريّ هو تركيبٌ إلهيٌّ أُفيض عليه وأُلهم بالمعارف والفيوض الإلهيّة.(٢٧)

وبحسب (فيليب كلايتون) فإنّ الوحي هو المصدر الإلهيّ الواحد لكلّ الاستجابات الدينيّة.(٢٨)

ومهما تعدّدت عبارات الفلاسفة أو اختلفت في ماهيّة الوحي فإنّه يعدّ المصدر الرئيسيّ للدين، كما أنّه لا يغفل العقل والحسّ في تحصيل المعارف، لكنّ الوحي هو المصدر الرئيسيّ واليقينيّ في الدين، والذي قوله الفصل. قال تعالى: {**وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**} [سورة الشورى:٥٢]. جاء في الأمثل: « وهي دليلٌ على أنّ الوحي يجب أن يكون من الخالق فقط؛ لأنّ جميع الأمور ترجع إليه، وتدبير كلّ شيءٍ بيده، ولهذا السبب وجب أن يكون الباري تعالى مصدر الوحي بالنسبة للأنبياء حتّى تتمّ الهداية الحقيقيّة »(٢٩)

المطلب الثاني: مصادر العلم في المنظومة التفسيريّة:

من باب المقابلة يذكر (سيرجي غريب) مصادر العلم والدين بعبارة تعكس تفكير أنصار العلم، مفادها: « العلم يتعاطى مع الطبيعة بمساعدة المنطق وبمساعدة الأدوات التي صنعها الإنسان، وهو يهتمّ بالخلق ويدرس الوحي الطبيعيّ، وبالمقابل إنّ الدين هو انعكاس الارتباط بين الله الخالق ومخلوقاته البشر، وهو يتعاطى مع الوحي الإلهيّ الذي أنزله الله »(٣٠)

ويشير أنصار العلم في بيان مصادره إلى ثلاثة أسس:

الأوّل: إخفاقات الوحي: إذ يرى (فيكتور جون ستينجر) أنّ الوحي أخفق في ثلاثة أنواع:

أ- أنّ المعلومات التي يرى الدين أنّه استحصلها من التجربة الدينيّة يمكن أن يحصدها العلم من التجربة الحسيّة.

ب- الوحي المكتوب (الكتب المقدّسة والسنّة) تحتوي على أخطاء فادحة حول الحقائق العلميّة.

ج- نبوءات الوحي وقصصه لم تكن صادقة، وقد أثبت العلم خلافها، فسجلّات الوحي لا تتضمّن أيّ تنبُّؤٍ بحدثٍ مستقبليٍّ لا يمكن تفيره عقلانيًّا دون اللّجوء للفوق-طبيعيّ، كما أنّ نبوءات الوحي فيها اختلافات عديدة مع العلم حول العالم الطبيعيّ.(٣١)

الثاني: العلم يعطي فرضيّات صحيحة: فبعض العلماء يرون أنّ تعريف العلم هو: « بالأساس نسقٌ من القضايا المنطقيّة تعبّر عن فرضيّاتٍ صحيحة، فالعلم يوصف أحيانًا بأنّه منهج بحث لإنتاج المعرفة، أو بأنّه مجموعة من الإجراءات المعروفة التي تُراجَع وتصوَّب باستمرار»(٣٢)

الثالث: وضوح مصدره المتمثّل بالمشاهدة والتجربة: إذ يذكر (إميل بوترو) أنّ بعض المتحمّسين للعلم « يفكّرون على أساس فرض العلم لا يشتغل إلّا بالظواهر الفيزيقيّة »(٣٣)

ومن هنا ينصّون: « إنّ التغيّر في القيم في حالة الدور العلميّ معناه قبول البحث عن الحقيقة من خلال المنطق والتجريب باعتبار هذا البحث يستحقّ الجهد المبذول »(٣٤)

وبعبارةٍ أدقّ: هناك طريقان لاكتساب المعرفة عند أنصار العلم، ويعدّان مصدر العلم: طريق البرهان القائم على الاستقراء والخبرة والاستنتاج، وطريق التجربة الموصلة إلى الحقيقة.(٣٥)

ويذكر (جيمس جينز) أنّ مصدر العلم هو: الاستقراء للحقائق المشاهدة، والتجربة، وهو مصدرٌ طبيعيٌّ للانتقال من الظواهر إلى الحقيقة كما تدّعيها العلوم، وذلك يسبّب التخلّي عن الاستمرار والسببيّة في نظام الطبيعة وإدخال طائفة من القوانين الإحصائيّة، وتوسّع مجال التجربة والتكنولوجيا.(٣٦)

وبهذا يدّعي أنصار العلم بأنّ « العلم يرتكز على قاعدة ثابتة مكتسبة بالملاحظة والتجربة، وأنّه يوجد إجراءات استدلال تتيح لنا استخلاص النظريّات العلميّة بكلّ طمأنينة »(٣٧)

المبحث الثالث: غايات الدين والعلم في المنظومة التفسيريّة:

المطلب الأول: غايات الدين في المنظومة التفسيريّة:

يشير (عزمي بشارة) إلى أنّ الدين قديم قائم على ما قامت به المجتمعات، فمرّ بتحوّلات وتقلّبات المراحل التاريخيّة، فمن هنا لا وظيفة أو غاية محدّدة للدين؛ لذلك لم ينجح علم تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الأديان في الاتّفاق على هدفٍ أو وظيفةٍ أصليّة للدين.(٣٨)

ويبدو أنّه خلط بين الدين الوضعيّ والدين الإلهيّ، كما أنّ رؤيته استقت من تاريخ الأديان مادّتها. غير أنّه في صفحات تلت يشير إلى أنّ الإنسان يعاني من شروطٍ حياتيّةٍ أساسيّةٍ ثلاثة:

أ- اللّا يقين.

ب- العجز.

ج- شحّة الموارد.

والدين يأتي - بنظره - للإجابة عن الأسئلة الوجوديّة: لماذا نعيش؟ لماذا نموت؟ وبهذا يقدّم علاجًا وعزاءً للفرد في مواجهة اليأس والإحباط، وهنا يحاول الدين إسعاد الفرد وهدايته ومساعدته للتكيّف مع الحياة.(٣٩)

ولا ننكر دور الهداية لكنّ عزمي بشارة هنا يحوّل الدين من هادٍ معرفيٍّ إلى مخدّرٍ أو كمعزٍّ بفقدان محبوب، لا يردّ مفقودًا.

ومن هنا فإنّ العلماء ذكروا غايات الدين بالاتّكاء على الرؤية الدينيّة والنصوص، ومنها:

١- غاية الهداية:

أغلب تعريفات الدين في المنظومة التفسيريّة الإسلاميّة أشارت إلى أنّ غاية الدين هي الهداية، ففي شرحه لمصطلح (الدين) يرى (حامد ألكار) أنّ الدين مجموعة من الأحكام والعقائد التي وضعها الله تبارك وتعالى بين يديّ الإنسان لهدايته، وإيصاله إلى السعادة الدنيويّة والأخرويّة، وإنّ الدين جاء لإصلاح الحياة وهدايتنا في بوتقة الدنيا، وهذه الهداية لا تتمّ إلّا عن طريق الوحي.(٤٠)

وهذه الغاية السامية أقرّ بها عالم الكونيّات الروسيّ الملحد (أندريه لينده)، إذ اعترف بأنّ البحث عن نظريّة شاملة في الفيزياء لا مبرّر له إلّا من خلال الإيمان بالدين والله، فمن خلالهما يُهتدى لمعرفة بعض الغوامض.(٤١)

إذ الإنسان – بحسب طه عبد الرحمن – لا يحصل على اليقين بما رآهُ أو ما لم يرهُ إلّا بحصول إيقانه بالله، فبدون هذه الذات الغيبيّة لا يمكن أن يحصل الإنسان على الهداية المطلقة، وبدون الدين لا تحصل الهداية المطلقة.(٤٢)

كما أشار إلى أنّ طبيعة الإنسان على الرغم من وضعه الخارجيّ فإنّه محتاجٌ إلى التسامي للعالم الغيبيّ، وبهذا تكون مطالبه المتعدّية لا القاصرة أربعة: مطلب المعنى، ومطلب السعادة، ومطلب الكمال، ومطلب الخلود. ولا يحقّق هذه المطالب إلّا الدين، فغاية الدين تكامليّة، ترنو إلى الهداية.(٤٣)

وأشارت آيات كثيرة إلى غاية الهداية، منها: {**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**} [سورة الفاتحة:٦].

إذ يقول الطباطبائيّ: « وبالجملة فالهداية هي الدلالة وإراءة الغاية بإراءة الطريق، وهي نحو إيصال إلى المطلوب، وإنّما تكون من الله سبحانه، وسنّته سنّة الأسباب بإيجاد سبب ينكشف به المطلوب ويتحقّق به وصول العبد إلى غايته في سيره »(٤٤)

٢- غاية المعرفة وتفسير الحقائق:

قد تكون هذه الغاية فرعًا من الغاية الأولى إذ إنّ المعرفة والتفسير هو فرعٌ للهداية، أو يمكننا القول: إنّ المعرفة والتفسير والإجابة عن الأسئلة الوجوديّة هو لتحقيق الهداية.

وقد أشار (عبد الجبار الرفاعيّ) إلى كون الدين يسهم في « الإجابة عن أسئلةٍ مصيريّةٍ شغلت الإنسان أمس ولا زالت تشغله اليوم، وستلبث تتكرّر كلّ يوم، أسئلة تتمحور حول: المبدأ، والغاية، والمنتهى »(٤٥)

وقال في موضع آخر: « الإنسان كائنٌ مسكونٌ باكتشاف وتفسير ما حوله من عوالم، إذ إنّ كلّ ما لا يُفسّر يجعل هذا الكائن غارقًا بأسئلة تثيرها افتراضات قلقة وأوهام مخيفة. الدينُ شبكةُ دلالاتٍ تمنح الإنسان قدرة على العيش في عالم يستطيع فهمه وتفسيره... فمهما بلغت فتوحات العلم واتسعت مدارات العقل فإنّ العقل ذاته يدلّل على أنّها تظلُّ محدودة مهما امتدّ الزمان؛ لذلك يبحث الإنسان بموازاة ذلك عن الذي يمنحه معنىً جديدًا يفسّر به ما لا يفسّره العلم في حياته »(٤٦)

وعلى الرغم من أنّ (جان غروندان) يقول: « كان الدين قبل ظهور العلم يفيد في تفسير الظواهر الطبيعيّة، ومن هنا نفهم لجوءه إلى القوى السحريّة والشيطانيّة. يُنظر إلى الدين بهذا المعنى بوصفه شبه معرفة وشكلًا من الإحيائيّة، فقد صلاحيّته منذ مجيء العلم الحديث »(٤٧) لّا أنّ (جون تايلور) أنّ « ما يوحّد العلم والدين والفلسفة على المستوى العامّ جدًّا هو أنّها كلّها تهدف إلى معالجة رغبتنا في التفسير لفهم العالم الي نجد أنفسنا فيه »(٤٨)

بل إنّ الفيلسوف والأديب (ليف تولستوي) انتقد ظاهرة اتّهام الدين بالسحر والخرافة، وانتقد الفهم السائد للدين في الفكر الغربيّ، ويرى أنّ الدين هو أن يتعرّف الإنسان على نفسه، وبالتالي يمكن تفسير الأشياء والعالم.(٤٩)

كما ينصّ على عبارةٍ مهمّةٍ مفادها: « لا يمكن للإنسان العاقل أن يحيا دون دين؛ لأنّ الدين يمنحه الإرشاد اللّازم »(٥٠) والسبب بحسب (إج. س. هالدين) هو « أنّ التوافق الحاصل في كيان المخلوق

الحيّ ونشاطه لا يمكن تفسيره على أساس المفهوم الآليّ الذي يرى أنّ المادّة والطاقة كلًّا منهما موجود بذاته »(٥١)

ونختم هذه الغاية بعبارة الفيلسوف (كريس موريسون): « وما دامت عقولنا محدودة، فإنّنا لا نقدر أن ندرك ما هو غير محدود، وعلى ذلك لا نقدر إلّا أن نؤمن بوجود الخالق المدبّر الذي خلق كلّ الأشياء... لقد بلغنا من التقدّم درجة تكفي لأن نوقن بأنّ الله قد منح الإنسان قبسًا من نوره »(٥٢)

٣- غاية القيم الأخلاقيّة:

يشير العلماء في العصر الحديث لأهميّة الدين بوصفه ذا قيمة أخلاقيّة، إذ ينصّ الفيلسوف المعاصر (كورنيل ويست) أنّ « المنظورات الدينيّة التي تبرز (اللّمسة النبويّة) تزوّدنا برؤى أخلاقيّة متميّزة، وبوصلات نتعقّب بها البؤس واليأس الإنسانيّينِ في عالمنا، وقوّة تقمّص وتخييل تواجه قوى الهيمنة التي لا تكفّ عن الاشتغال »(٥٣)

وهذا المعنى قريبٌ من قوله تعالى: {**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**} [سورة الأحزاب:٢١]. يقول القاسميّ(١٣٣٢هـ): « أي في أخلاقه وأفعاله قدوة حسنة »(٥٤)

وفي نفس الغاية يقول (ألبرت أينشتاين): « إنّ الديانات لدى جميع الشعوب المتحضّرة، خاصّةً شعوب الشرق، هي ديانات أخلاقيّة بشكلٍ أساسيٍّ »(٥٥)

ويحذّر الفيلسوف (ديفيد بيرلفسكي) إلى أنّ انحسار الدين ينذر بخطرٍ وشرٍّ عظيمٍ بسبب انعدام الأخلاق، ويستشهد بعبارةٍ وردت في رواية (الأخوة كارامازوف) تنصّ على « إن لم يكن الله موجودًا فكلّ شيءٍ مباح »، ويقارنها بمقدّمات:

المقدّمة الأولى: إن كان الله معدومًا، فكلّ شيء مباح.

المقدّمة الثانية: إن كان العلم حقًّا، فالله معدم.

المقدّمة الثالثة: إن كان العلم حقًّا، فكلّ شيء مباح.

ومن هنا يخلص إلى نتيجة مفادها: إنّ مصدر الأخلاق هو الدين لا العلم.(٥٦) وقد أشار قبله (باروخ اسبينوزا) إلى كون العبادات والقوانين لا يستطيع كلّ الأفراد أن يحيطوا بها علمًا، أمّا الأخلاق فترتبط بمبدأ أنّ الله هو الخير الأقصى، والتي حاول الوحي إرجاعها إلى الله.(٥٧)

ومن هنا يرى مؤلّفو كتاب (العقل والمعتقد الدينيّ) أنّ « الوحي المكتوب هو المصدر الأهمّ لما نعرفه عن المبادئ الأخلاقيّة »(٥٨)

إضافةً إلى ذلك فإنّ الملحدين أيضًا يقرّون بدينيّة الأخلاق، فهذا (هابرماس) ينصّ على أنّ «جميع الالتزامات الأخلاقيّة الجوهريّة لها جذورها في الحياة الدينيّة »(٥٩)

وبعبارة دقيقة وموجزة يقول (ليف تولستوي): « لا يمكن أن تتأسّس الأخلاق بمعزل عن الدين، ليس فقط لأنّها تنتج عنه، وعن مفهوم العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم، بل أيضًا لأنّها تتضمّن بداخلها روح الدين ومقتضياته »(٦٠)

ولو نظرنا إلى علاقة الدين الأخلاقيّ بالعلم المجرّد نرى أنّ العلم لا يرعوي عن إحداث أضرار ودمار كما حصل في هيروشيما ونكازاكي، ومن هنا فإنّ احتياج الدين هو احتياجٌ لكبح جماح العلم وضبطه.

٤- غاية العلم التجريبيّ:

بما أنّ غاية الدين هي الهداية، فإنّ من أدوات الهداية هي المعرفة التجريبيّة، وبذلك أصبح العلم من أدوات الدين المعرفيّة وواقعًا ضمن حدوده، وبحسب من يؤمنون بالتداخل بين العلم والدين، يؤمنون أنّ القضايا العلميّة داخلة في نطاق الدين، والنسبة بينهما (عموم وخصوص مطلق)، بمعنى أنّ الدين يتضمّن العلم ويشتمل عليه.(٦١)

وبذلك يكون العلم، ومنه العلم التجريبيّ أحد غايات الدين بالهداية، ينقل (هربرت سبنسر) قول أستاذه (هكسلي): « ... وعلى قدر موافقة العلم للدين يكون نجاح العلم ونماؤه، وكذلك الدين يكون نموّه وفلاحه على قدر رسوخ أصوله في بطون العلم »(٦٢)

ويعقّب (سبنسر) بأنّ العلم يستوجب عليه الاحترام الشديد للدين؛ لأنّ الدين وفّر للعلم العلاقات الثابتة بين السبب والمسبّب، وجميع قوانين الطبيعة، كما أنّ الدين يعطينا ما لا تمكّن العلم من الإحاطة به، كأسرار الوجود وحقيقة أقدارنا، فكان الدين مستوعبًا للعلم وفائضًا وزائدًا في تفسير الأحداث.(٦٣)

ومن أبرز غايات العلم التجريبيّ في القرآن الكريم ما ورد في قصّة إحياء الموتى لإبراهيم' في قوله تعالى: {**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**} [سورة البقرة:٢٦٠].

يقول سيد قطب في تفسيرها: « إنّه التشوّف إلى ملابسة سرّ الصنعة الإلهية. وحين يجيءُ هذا التشوّف من إبراهيم الأواه الحليم، المؤمن الراضي الخاشع العابد القريب الخليل.. حين يجيء هذا التشوف من إبراهيم فإنّه يكشفُ عمّا يختلج أحيانًا من الشوق والتطلّع لرؤية أسرار الصنعة الإلهية في قلوب أقرب المقربين... ومذاق هذه التجربة في الكيان البشريّ مذاقٌ آخر غير مذاق الإيمان بالغيب »(٦٤).

وفي قوله تعالى: {**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**} [سورة البقرة:٢٥٩].

يذكر الطباطبائيّ نقاطًا استفادها من الآية، منها:

١- الهداية إلى الحق بالإراءة والإشهاد طريقٌ في حلّ ما أُشكل على السائل عن كيفيّة البعث والنشور.

٢- الهداية إلى الواقعة بإشهاد الحقيقة والعلّة التي تترشّح من الحادثة، وبإراءة السبب والمسبّب هي من أقوى مراتب الهداية والبيان وأعلاها وأسناها، وأنفى المراتب للشبهة.(٦٥)

المطلب الثاني: غايات العلم الحديث في المنظومة التفسيريّة:

يذكر (إميل بوترو) أنّ العلم آثر على نفسه أن يجعل مصادره قائمة على التجربة وحدها، وعلى هذا الأساس فإنّ غايته هو تحليل وربط التصوّرات التي تمثّلها الأشياء، وتفسير ظهور الظواهر، والعلاقات والقوانين القائمة بين الظواهر.(٦٦)

وتفسير الظواهر قائمٌ على امتزاج الآراء النظريّة مع الأفكار التجريبيّة لإعطاء كلٍّ منهما قوّة للأخرى.(٦٧) ولكي يصوّر لنا العالم الماديّ ويشرحه ويشرح غوامضه، ومن هنا فإنّ العلم قاعدة عملٍ قائمةٍ على مواضعات يستمدّ يقينه من الظاهر والحوادث العلميّة، فهو عمل اصطناعيٌّ غايته تفسير ما يشاهده ويشعر به.(٦٨)

وبصورة أكثر دقّة يحدّد (لويس كوهين، ولورانس مانيون) وظيفة العلم وغايته هو أنّه « الطريق إلى فهم العالم، وأنّه وسيلةٌ للشرح والاستيعاب؛ تمكّنه من التنبّؤ والتحكّم في ظواهر هذا العالم، ويمكننا القول: بأنّ هدف العلم النهائيّ بالنسبة له هو التنظير، أو الوصول إلى نظريّاتٍ معيّنة »(٦٩).

كما يرانِ أنّ أدوات العلم ووسائله والطريقة العلميّة في تفسير الظواهر نوعان:

١- المفاهيم: وهي التعميمات التي توصّل إليها الباحث من مواقف فرديّة متعدّدة، والعلم يعتمد رصيد إدراكنا ومعرفتنا للمفاهيم في العالم القابل للاستقراء والمشاهدة، وبواسطة الخبرة.

٢- الفرض: وهو العبارة التخمينيّة عن العلاقة بين متغيّرين أو أكثر، فهو بناءٌ على دراسات، وتفكير تأمّليّ، وملاحظات دقيقة. إذ أدوات العلم تبدأ بالملاحظة، ثمّ النمذجة والمحاكاة والاستطلاعات، ثمّ يأتي الفرض، والذي تكون مهمّته بالتنظيم، وتطبيق النظريّات، والاختبار الإمبريقيّ والتجريبيّ، ثمّ تأتي المعرفة وتقدّمها.(٧٠)

هوامش البحث:

(١) ينظر: اللّاهوت المعاصر دراسة نقديّة (التعاريف والكليّات)، مجموعة مؤلّفين: ٢١- ٢٣.

(٢) ينظر: اللّاهوت المعاصر دراسة نقديّة (التعارف والكليّات)، مجموعة مؤلّفين: ٢٤.

(٣) مفهوم الدين وتصنيف الأديان- التحليل العلميّ والرؤى الفلسفيّة، مصطفى النشّار، مجلّة الاستغراب، العدد (١٣) سنة ١٤٤٠هـ- ٢٠١٨م، بيروت، صفحة ١٦٠.

(٤) دروس في العقيدة، محمد تقي مصباح اليزديّ: ٣٥.

(٥) المرجع في سوسيولوجيا الدين: ١/ ١٨٥.

(٦) ينظر: دين ضد الدين: ٣٤- ٣٥.

(٧) ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ٢/ ١٣٢- ١٣٣.

(٨) أبستمولوجيا العلم الحديث، سالم يفوت: ٦٣.

(٩) الميزان في تفسير القرآن: ١٩/ ١٤٠.

(١٠) الإنسان ذلك المجهول: ١٢.

(١١) العلم ووجود الله: ٥٨.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) ينظر: مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة والتربويّة: ٢٣.

(١٤) ينظر: المصدر نفسه: ٣٠.

(١٥) ينظر: علم الاجتماع النظريّة والمنهج، ميل تشيرتون وآن براون: ٦٩٩- ٧٠٠.

(١٦) تعني التجربة القائمة على الخبرة في العلوم الإنسانيّة. [ينظر: موسوعة لالاند الفلسفيّة: ١/ ٣٤١- ٣٤٢].

(١٧) ينظر: مقدمة نقديّة في علم الاجتماع: ٣٠- ٣٢. وقواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع، لن

(١٨) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة: ١٩٠.

(١٩) ينظر: معايير الفكر العلميّ: ١٣٢- ١٣٣.

(٢٠) ينظر: الآراء والمعتقدات نشوؤها وتطوّرها: ٩٦- ١١٨.

(٢١) مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيّات المعرفة: ٢٠٠- ٢٠١.

(٢٢) فلسفة الدين: ١٣٥.

(٢٣) ينظر: الدين الأسس: ١٧.

(٢٤) ينظر: دلالة الحائرين: ٦٥٨- ٦٥٩.

(٢٥) ينظر: فلسفة الدين: ١٢٤- ١٢٥.

(٢٦) ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين الشيرازي: ١/ ٢١١.

(٢٧) ينظر: الإلهيّات، جعفر السبحانيّ: ٣/ ١٤٦.

(٢٨) ينظر: حوارات العلم والدين، مهدي گلشني: ١١٦.

(٢٩) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازيّ: ١٢/ ٢٩٨.

(٣٠) حوارات العلم والدين، مهدي گلشني: ١٨٨.

(٣١) ينظر: الله الفرضيّة الفاشلة: ١٦٥- ١٦٦.

(٣٢) صور المعرفة – مقدّمة لفلسفة العلم المعاصر، باتريك هيلي: ١٠- ١١.

(٣٣) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة: ١٨٦.

(٣٤) فجر العلم الحديث، توبي.أ.هف: ٣٥٥.

(٣٥) ينظر: فلسفة العلم- الصلة بين العلم والفلسفة، فيليب فرانك: ٥٣.

(٣٦) ينظر: الفيزياء والفلسفة: ٢٠٧- ٢٠٨.

(٣٧) ما العلم، آلان. ف. شالمرز: ٥.

(٣٨) ينظر: الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ: ١/ ٣٨٧.

(٣٩) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٣٩٠- ٣٩١.

(٤٠) ينظر: اللّاهوت المعاصر (التعاريف والكليّات)، مجموعة مؤلّفين: ١٠٨.

(٤١) ينظر: الدين والعلم مطارحات في دينة العلم، مجموعة مؤلّفين: ٩٧.

(٤٢) ينظر: روح الدين من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة: ٣٧.

(٤٣) ينظر: المصدر نفسه: ٨٥.

(٤٤) الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٣٧.

(٤٥) الدين والاغتراب الميتافيزيقيّ: ٧٢.

(٤٦) المصدر نفسه: ٩١.

(٤٧) فلسفة الدين: ٣٩

(٤٨) اللّاهوت المعاصر علم ودين، مجموعة مؤلّفين: ٢٢٧.

(٤٩) ينظر: في الدين والعقل والفلسفة: ٢٢- ٢٧.

(٥٠) المصدر نفسه: ١٣٠.

(٥١) تعاون الدين والعلم، محمد تقي الجعفريّ: ١٣٩.

(٥٢) العلم يدعو للإيمان: ١٣٦.

(٥٣) قوّة الدين في المجال العامّ، مجموعة مؤلّفين: ٣٦.

(٥٤) محاسن التأويل (تفسير القاسميّ): ٨/ ٥٧.

(٥٥) العالم كما أراه: ٣٨.

(٥٦) ينظر: وهم الشيطان الإلحاد ومزاعمه العلميّة: ٤٩- ٥٠

(٥٧) ينظر: رسالة في اللّاهوت والسياسة: ١٨٤- ١٨٧.

(٥٨) العقل والمعتقد الدينيّ، مايكل بيترسون وآخرون: ٥٦٩.

(٥٩) ابرماس واللّاهوت، نيكولاس آدامز: ١٠.

(٦٠) في الدين والعقل والفلسفة: ٤٣.

(٦١) ينظر: العلم والدين، مصطفى عزيزي: ٧١.

(٦٢) التربية، هربرت سبنسر: ٣٩.

(٦٣) ينظر: المصدر نفسه: ٣٩- ٤٠.

(٦٤) في ظلال القرآن: ١/ ٣٠١- ٣٠٢.

(٦٥) الميزان في تفسير القرآن: ٢/ ٣٦٣- ٣٦٤.

(٦٦) ينظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة: ١٨٩- ١٩٠.

(٦٧) ينظر: العلم والبداهة، ج. برونوفسكي: ١٧٩- ١٨١.

(٦٨) ينظر: قيمة العلم، هنري بوانكاريه: ١٣٣.

(٦٩) مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة والتربويّة: ٣٤.

(٧٠) ينظر: المصدر نفسه: ٣٧- ٤٠.

المصادر والمراجع:

١. أبستمولوجيا العلم الحديث، سالم يفوت، دار توبقال، ط٢، ٢٠٠٨م، الدار البيضاء- المغرب.

٢. الآراء والمعتقدات نشوؤها وتطوّرها، غوستاف لوبون، ترجمة: نبيل أبو صعب، دار الفرقد، ط٢، ٢٠١٦م، دمشق- سوريا.

٣. الإلهيّات، جعفر السبحانيّ، مؤسّسة الإمام الصادق **(عليه السلام)**، ط٧، ١٤٣٠هـ، قم.

٤. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازيّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ط١، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م، بيروت.

٥. الإنسان ذلك المجهول، أليكس كارليل، ترجمة: عادل شفيق، الدار القوميّة للطباعة والنشر.

٦. التربية، هربرت سبنسر، ترجمة: محمد السباعي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٥.

٧. تعاون الدين والعلم، محمد تقي الجعفريّ، مؤسّسة آثار العلامة الجعفريّ، ١٣٧٨هـ، طهران.
٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين الشيرازي(١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م، بيروت.
٩. حوارات العلم والدين، مهدي گلشني، تعريب: علي محمود مقلد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، بيروت.
١٠. دروس في العقيدة، محمد تقي مصباح اليزديّ، دار الرسول الأكرم، ط٨، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، بيروت.
١١. دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبيّ اليهوديّ (٦٠٣هـ)، مكتبة الثقافة الدينيّة.
١٢. الدين الأسس، مالوري ناي، ترجمة: هند عبد الستار، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، بيروت.
١٣. دين ضد الدين، علي شريعتي، ترجمة: حيدر مجيد، مؤسسة العطار الثقافيّة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٧م، النجف الأشرف.
١٤. الدين والاغتراب الميتافيزيقيّ، د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط٢، ٢٠١٩م، بغداد.
١٥. الدين والعلم مطارحات في دينة العلم، مجموعة مؤلّفين، تعريب: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط١، ٢٠٠٨م، بيروت.
١٦. الدين والعلمانيّة في سياق تاريخيّ، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٥م، الدوحة- قطر.
١٧. رسالة في اللّاهوت والسياسة، باروخ سبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م.

١٨. روح الدين من ضيق العلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٢م، الدار البيضاء.

١٩. صور المعرفة – مقدّمة لفلسفة العلم المعاصر، باتريك هيلي، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ٢٠٠٨م، بيروت.

٢٠. العالم كما أراه، ألبرت أينشتاين، ترجمة: فاروق الحميد، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط١، ٢٠١٥م، دمشق– بيروت.

٢١. العقل والمعتقد الدينيّ، مايكل بيترسون وآخرون، ترجمة: زهراء طاهر، مركز دراسات فلسفة الدين، ط١، ٢٠١٩م، بغداد.

٢٢. علم الاجتماع النظريّة والمنهج، ميل تشيرتون وآن براون، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٢م، القاهرة.

٢٣. العلم والبداهة، ج. برونوفسكي، ، ترجمة: أحمد عماد الدين أبو النصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م، مصر.

٢٤. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

٢٥. العلم والدين، مصطفى عزيزي، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ط١، ٢٠١٩م، العراق.

٢٦. العلم ووجود الله، جون لينوكس، ترجمة: ماريانا كتكوت، منشورات خدمة غريدولوغوس.

٢٧. العلم يدعو للإيمان، كريسي موريسون، ترجمة: محمود صالح الفلكي، دار وحي القلم، ط١، ١٤٣٤هـ– ٢٠١٣م، بيروت.

٢٨. فجر العلم الحديث، توبي.أ.هف، ترجمة: محمد غصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

٢٩. فلسفة الدين، جان غروندان، ترجمة: عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٧م، المملكة المغربية.

٣٠. فلسفة العلم- الصلة بين العلم والفلسفة، فيليب فرانك، ترجمة: علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٣م، بيروت.

٣١. في الدين والعقل والفلسفة، ليف تولستوي، ترجمة: يوسف نبيل، دار آفاق، ط١، ٢٠١٨م، القاهرة.

٣٢. في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (١٣٨٥هـ)، دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ، بيروت- القاهرة.

٣٣. قوّة الدين في المجال العامّ، مجموعة مؤلّفين، ترجمة: فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، ط١، ٢٠١٣م، بغداد.

٣٤. قيمة العلم، هنري بوانكاريه، ترجمة: الميلودي شغموم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، بيروت.

٣٥. اللّاهوت المعاصر دراسة نقديّة (التعاريف والكليّات)، مجموعة مؤلّفين، العتبة العباسية المقدسة، ط١، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٧م.

٣٦. الله الفرضيّة الفاشلة، فيكتور جون ستينجر، ترجمة: د. كمال طاهر، ٢٠١٢م.

٣٧. محاسن التأويل (تفسير القاسميّ)، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (١٣٣٢هـ)، تحقي: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ، بيروت.

٣٨. المرجع في سوسيولوجيا الدين كتاب أكسفورد، مجموعة مؤلفين، ترجمة: ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٢٠م، بيروت.

٣٩. مقدمة نقديّة في علم الاجتماع، أنتوني جيدنز، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط٢، ٢٠٠٦، مصر.

٤٠. مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيّات المعرفة، شفيق جرادي، دار المعارف الحكمية، ط١، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م، بيروت.

٤١. مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة والتربويّة، لويس كوهين، ولورانس مانيون، ترجمة: كوثر حسين كوجك، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠١١م.

٤٢. موسوعة لالاند الفلسفيّة، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، باريس.

٤٣. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائيّ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، بيروت.

٤٤. هابرماس واللّاهوت، نيكولاس آدامز، ، ترجمة: حمود حمود، وشهيرة شرف، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م، بيروت.

٤٥. وهم الشيطان الإلحاد ومزاعمه العلميّة، ديفيد بيرلنسكي، ترجمة: عبد الله الشهري، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٧هـ، الرياض.