جدلية الفصل والوصل بين الدين والعلم في الفكر الغربي

المثالية الألمانية أنموذجا

محمد عبد النور(*)

مقدمة:

لم يكن العلم التجريبي بوصفه منهج بحث وليد العلم الحديث، فلقد عرف تطورا كبيرا في المرحلة العربية الإسلامية ووصل إلى درجة كادت تُفضي به إلى استباق الثورة الفَلَكية في أوروبا القرن السادس عشر، كما كانت التجارب العلمية أيضا حاضرة في العهد اليوناني، فالجديد الذي عرفه التجريب العلمي خلال المرحلة الحديثة كان محاولات كوبرنيك في تحريك أسس الفلك البطلمي[٢] بداية، ثم تجارب غاليلي التي قامت بتثبيت التجربة العلمية وإبراز أهميتها بشكل لا رجعة عنه غاية، ذلك ما عززه فرنسيس بيكون الذي أرسى التجريب العلمي بوصفه فلسفة ومنهج رؤية وتصور قامت عليه الحياة السياسية والاجتماعية في الغرب عامة[٣].

لقد قامت الحياة الاجتماعية والسياسية في أوروبا خلال العصور الوسطى على سلطة دينية كنسية شبه مطلقة كانت

(*) أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية، الجزائر. البريد الإلكتروني:

mohammed.abdennour@yahoo.com

(٢) نسبة إلى بَطْلَيموس، وهو عالم فلك يُوناني عاش في القرن الثاني للميلاد. (المحرر)

(٣) يمنى طرف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة ٢٦٤، الكويت (٢٠٠٠)، (ص ٦٣- ٧٥).

بمثابة السند الثقافي للسلطة الإقطاعية، لذلك فإن المنهج التجريبي قام كسند رمزي مهم ضمن مسار التخلص من الاستبداد الكنسي الذي قاده المدرسيون لمدة طويلة بتحالف مع الإقطاعيين على غالب الشعوب الأوروبية، لذلك قامت العلاقة بين المنهجين الديني في صيغته المدرسية الكاثوليكية، والعلمي في صيغته التجريبية الحديثة على أساس من خصومة شديدة تصل حد الاحتراب كما حصل في فرنسا وبريطانيا مثلا[1]. ذلك أن العلم التجريبي حظي بمساندة غير مباشرة من السلطة المدنية الجديدة لتَوافُقِه مع الإرادة الشعبية التي ترافقت مع ظهور النظام السياسي العلماني كبديل عن النظام الديني، فكان المنهج التجريبي الأكثر ملاءمة لدعم المسار التاريخي الجديد الذي اقتحمه الإنسان الأوروبي بفضل ما سمي بعهد الأنوار[2]،

(١) طبعا لم يكن الاحتراب مباشرا، وإنما كان بالنيابة، إذ استند الدين الكنسي مثلا في بريطانيا وفرنسا إلى الملكية التي انتهت بإعدام الملكين تشارلز الأول (١٦٤٩م) ولويس السادس عشر (١٧٩٢م) على التوالي، ومثّل كل من كروميل وروبسبيير الإرادة الشعبية في التغيير، على أن العلاقة بين العلم والإرادة العامة لم تكن مباشرة وإنما كانت متوافقة بشكل أقرب إلى الصدفة.

(٢) يمكن فهم الأنوار بوصفها الواسطة بين المنهج العلمي المحدث والذي كان فقط في متناول الخاصة إذ يعسر على الجمهور استيعابه وإدراكه، وهي الحقيقة التي اضطرت هؤلاء العلماء والفلاسفة إلى الاستعانة بالأدباء والفنانين لتقريب تلك المعاني الفلسفية والعلمية من الجمهور وبالتالي من الواقع السياسي الذي تغلب عليه السطحية واللحظية. (انظر كتابنا: حاشية على روح الجماهير الصادر عن الدار المتوسطية للنشر تونس ٢٠١٤ الطبعة الأولى).

إلا أن الإشكال الذي يبقى بحاجة إلى تشخيص مفصّل هو ذلك المتعلق بمدى استمرار الدين وحضوره في الشأنين الفكري والاجتماعي في أوروبا والغرب عموما ضمن المناخ الثقافي الجديد الموسوم بمنهج تجريبي لا يكن كثيرا من الود للدين ويرى فيه مخلفا من مخلفات الماضي التي يجب أن تزول بغير رجعة؟

إن المؤكد هو أن انتصار النزعة العلمية التي أسست للقطيعة مع الدين لم يقض نهائيا على حضوره، سواء في الوعي العلمي الغربي ذاته أو في واقعه كمؤسسات كنسية ما تزال تسجل حضورها وتأثيرها النسبي إلى غاية اللحظة في صلب الأحداث العلمية والسياسية، لذلك كان من الأهمية البالغة دراسة جوانب الفصل والوصل بين الدين والعلم في مجمل الحياة الغربية لمحاولة الكشف عن مدى حضور الدين في واقع غربي موسوم بعلمانية شاملة تكتنف الرؤية الوجودية للإنسان والتي انعكست على الواقع الكوني برمته.

التجربة كمنهج وفلسفة بديلا عن المدرسية الكنسية:

إن إطلالة تاريخية على المناخ الفكري الذي أحاط بالثورة الفلكية التي حصلت في أوروبا خلال القرن الثالث عشر والتي أفضت إلى ظهور المنهج التجريبي، تكشف لنا عن أن محاولات سابقة كانت تجري داخل مجال الفكر الديني نفسه من أجل احتواء إشكالية العقل والوحي، وإثبات إمكان العقل داخل الدين، وهي المحاولات التي اكتملت ضمن مصنّف «الخلاصة اللاهوتية»[١] باعتباره ذروة لها، تمحورت إشكاليته حول إمكان تعقيل الدين من جهة و من جهة أخرى إمكان تديين العقل، لأن الغاية الوحيدة التي تفصل في الإشكال هي تحقيق الوحدة بين المعطى الديني الظاهر في النص المقدّس والمعطى العقلي الذي خلفته الحضارة اليونانية، إضافة إلى الإحراج العملي للحضارة الإسلامية التي عرفت أوجها في تلك اللحظة حيث تماس مزدوج للتاريخي والجغرافي بين الحضارتين في مرحلة حاسمة من التاريخ الكوني.[٢] فالحضور القوي للفلسفة اليونانية بفضل الإحياء الإسلامي لها فرض التحدي على الفكر الديني مما دفع للعمل من أجل احتوائه، وكان القديس أوغسطين من أوائل من حاول رفع التحدي؛ وهو الذي بحث الإشكالية في نسختها الأولية مع أفلاطون حينما سعى إلى الوصل بين المعتقد المسيحي والمثل الأفلاطونية. وهو تحد بدا أيسر من لاحقه حيث سعى الأكويني إلى وصل المعتقد ذاته بواقعية أرسطو وهي المحاولات التي شكلت أرضية الفكر المدرسي في أوروبا خلال القرون الوسطى[٣].

ورغم التوفيق اللحظي الذي حالف محاولات الوصل بين الوحي والعقل، إلا إنه لم يدم طويلا أمام المد التجريبي الذي حاصر الفكر الديني ولم يُبقِ له إلا مساحة ضيقة للمناورة لم تتجاوز الشأن

(١) كتاب «الخلاصة اللاهوتية» (Summa Theologica) من أهم أعمال القديس توما الأكويني، صدر عام (١٤٨٥م)، وتوجد منه نسخ محققة ومترجمة إلى العربية.

(٢) انظر: توبي أ. هف، **فجر العلم الحديث**، ترجمة: د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة الكويت، أوت (٢٠٠٠)، والذي خصص فيه الفصلين الثاني بعنوان العلم العربي والعالم الإسلامي والثالث بعنوان: العقل والعقلانية في الإسلام والغرب).

(٣) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الثاني: الفلسفة الكاثوليكية، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، دون رقم الطبعة، (٢٠١٠)، (ص ٢٢٩ - ٢٤٣).

الديني نفسه [1]، ذلك أن التحفيزات التي افتتحها العلماء المسلمون في مجال التجريب الفلكي والوعي بالإمكان العلمي والفلسفي الذي يفتحه، كانت أقوى بكثير من محاولات رأب الصدع بين فكر ديني قائم على نصوص لا تتساوق كثيرا مع المنطق الصحيح، وعقل يوناني سيكون هو ذاته من ضحايا الفكر التجريبي.

ذلك أن التشكيك في الفلك البطلمي انطلق بشكل صريح جدا خلال المرحلة الإسلامية بفضل ابن الهيثم الذي وضع «مقالة الشكوك على بطليموس»، إضافة إلى تأثير مرصد مراغة الفلكي الذي نحى بابن الشاطر إلى وضع مخطط تصويري للفلك يقترب فيه كثيرا من مخطط كوبيرنيك الانقلابي، إلا أن ثورة فلكية على أيدي العلماء المسلمين لم تكن ممكنة لأسباب يعددها الباحثون، إلا أن الحاصل كان أن التشكيك في تصورات بطليموس الفلكية سينسحب أيضا على فلسفتي أفلاطون وأرسطو وكذا بالتبع على الجهود الفكرية لأوغسطين وتوماس الأكويني التي انبنت عليها ليجعلها في مهب الريح. هكذا إذن نصل إلى اكتشاف أن الأمر كان متعلقا بتفكك نسقي لمنظومة فكرية كانت عماد الحياة الفكرية والسياسية ليس فقط خلال القرون الوسطى في أوروبا وإنما أيضا كانت عماد الحياة العقلية للمسلمين والتي عليها تأسست منظومتهم الفكرية أيضا[2]، والحاصل في الأمر أن مصدر الانقلاب التجريبي في العلم كان من داخل المنظومة السائدة ذاتها، وهو الأمر الذي يكشف ليس فقط عن انهيار لعناصر المنظومة التي من بينها الدين، وإنما أيضا عن إعادة ترتيب خضعت لها.

فالذي حصل لم يكن زوالا للدين ولا حتى لتأثيره في الحياة، بل كان الأمر متعلقا بتراجع ظاهري للدين تمثل في مؤسساته وتشريعاته وخاصة سلطته المباشرة، بل يمكن القول وإذا أردنا المبالغة أنه توارى إراديا ليتمكن من متابعة الشأن الاجتماعي والسياسي ويؤثر فيه بشكل خفي، ذلك الذي تثبته الوقائع الفكرية خاصة في مجال الفلسفة وتحديدا في مذهبها المثالي مع كانط وانعكاسها على

(١) برتراند راسل، **النظرة العلمية**، ترجمة: عثمان نويه، الطبعة الأولى، دمشق، (٢٠٠٨)،(ص ٤٠-٤١).

(٢) هنا لابد من الإشارة إلى الثورة التي تمت في الفكر الإسلامي ولم تكتشف في حينها، والمتمثلة في محاولات أبي حامد الغزالي في موضوع السببية والتي أخرجت علل الطبيعة من مفهوم الضرورة إلى مفهوم الإمكان، ذلك أن الإشكالية ذاتها تمثل مسألة مركزية في فلسفة العلم راهنا.

النظرية الاجتماعية عند عالم الاجتماع ماكس فيبر كما سنبين[١].

والتحليل المتقدّم يأتي بناء على القراءة البعدية للوقائع، أعني من منظور فلسفة التاريخ وليس من التاريخ في حد ذاته، ذلك أنه من غير الممكن إنكار الخصومة بين العلم والدين والتي أثبتناها في مفتتح هذا البحث، والتي يثبتها التاريخ أيضا، ومع ذلك ومن الناحية التاريخية لقد ثبت أن الدين قد خاض بالنيابة معركته مع حركات التغيير السياسية في أوروبا، أي إن المواجهة لم تكن مباشرة، ومن ثم فإن خسارة الدين للمعركة كانت خسارة لممثليه في المجال السياسي والتي تجلت في أفول طبقات النبلاء وانهيار النظام الملكي التسلطي، أي أن ما خسره الدين كان المكانة، ومن ثم فهو لم يخسر ذاته كروح ولا كمؤسسات، وليس أدل على ذلك أن الكنائس ما تزال موجودة إلى غاية يومنا في بؤر عواصم العالم الحديث، بينما الذي زال بشكل نهائي كان الأنظمة الحاكمة باسم الدين وحلفاءها الإقطاعيين.

الكشف عن حتمية الدين فكرا وواقعا في المثالية الألمانية[٢]:

ولعل ما يؤكد حضور الدين المتخفي في المنظومة الثقافية والاجتماعية الغربية

(١) رغم مناصبة العلم التجريبي العداء للدين إلا أن الفلسفة بدت أكثر تحفّظا في تعاملها مع الدين، ولعل في هذا الاختلاف إشارة إلى الانفصال الذي حصل بين الفلسفة والعلم والتباعد الذي تكرس بينهما عبر الزمن بما كرّس شبه قطيعة بينهما، وهذا راجع أساسا إلى النزعة الوظيفية للعلم الذي لم يعد مستعدًا للتشكيك في مسلماته، ذلك الذي تضطلع به الفلسفة.

(٢) لابد هنا من إيضاح بخصوص اعتبار المثالية الألمانية نموذجا للعلاقة بين العلم والدين، خاصة وأن ما تقدّم من المقال كُرّس للعلم التجريبي في علاقته بالدين، وذلك أولا للضرورة المنهجية التي تقتضي الإقرار بالعلاقة البنيوية بين المثالية الألمانية والعلم التجريبي، وكذا لكون المثالية الألمانية تعبّر عن أفضل نموذج للعلاقة بالدين، وما يجمع كل ذلك هو اعتبار المذهبين التجريبي والمثالي وجهين لعملة واحدة سواء من حيث الغاية الفلسفية (التحكم في الطبيعة والإنسان) أو من حيث المنشأ الميتافيزيقي (حضارة الغرب المسيحية)، فالمعلوم إن فيبر هو صاحب مقولة فك السحر عن العالم (Le désenchantement du monde) والتي تعبر عن منهج العلم التجريبي ذاته الساعي لاكتشاف قوانين الطبائع فضلا عن ما كتبه كانط نفسه في موضوع العلم التجريبي سنة ١٧٥٥ (التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماوات: أو فحص المكونات والأصل الميكانيكي لكل بناء الكون وفقا لمبادئ نيوتن) والذي وصفه راسُل بأول محاولة جادة لبناء نظرية عن نمو الشمس والكواكب والنجوم، وبالمقابل نجد راسُل التجريبي يؤلف بشكل نسقي في المثل السياسية والتربوية فقد كان كتابه (النظرة العلمية) يتابع تطور الفكرة العلمية في شروطها المثالية، ومن ثم - وفي نظرنا- لا يمكن تحييد الإطار النسقي للمثالية الألمانية عن الثورة الكوبرنيكية أو العكس، ذلك من أن العلم التجريبي من جهة أخرى هو أفضل نموذج يعبّر عن التحول الذي حصل في العلم الحديث بعامة، وذلك

هو الدراسة الشهيرة التي قدمها ماكس فيبر عن «الروح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية»، حيث اشتغل فيها على الكشف عن تسرّب المفهوم الديني إلى المجال الدنيوي ضمن نطاق البروتستانتية، إذ تحول معنى الكلمة الألمانية (Beruf) من المدلول الديني والذي يعني «المهمة المفروضة من الله» إلى معنى يومي مباشر مدلوله «مهمة في الحياة أو عمل محدّد»، وذلك بعد استخدامها لأول مرة في ترجمات لوثر، بعد أن لم يكن لها أي وجود في الأدب الدنيوي للشعوب البروتستانتية قبل الإصلاح الديني.[1]

فالحقيقة الجديدة التي ترتبت عن ذلك التسرب تمثلت في تلبّس النشاط الدنيوي اليومي للمدلول الديني في علاقة شبه حتمية إلى درجة أصبح فيها معنى الـ (Beruf) مصدر إلهام عند كل الطوائف البروتستانتية، وهي الفكرة التي صدرت عن: «اعتبار أن الواجب يتحقق في الأعمال والمشاغل الزمنية (الدنيوية)، وأنه يشكل النشاط الأخلاقي الأسمى الذي يمكن أن يضطلع بها الإنسان»[2]. حيث تحيلنا العبارة الأخيرة إلى أعمال الفيلسوف المثالي إيمانويل كانط وتحديدا فيما يتعلق بإمكان تأسيس المبادئ على العقل، وأن فيبر هنا يسعى إلى استكشاف تلك الفلسفة من جانبها الاجتماعي التاريخي المباشر من خلال الطائفة البروتستانتية، وذلك بوصفه تنفيذا للمخطط الكانطي القائم على تأسيس الأخلاق عقلانيا، فكان من الأسئلة الرئيسة التي شغلت كانط سؤال حدود العقل في الدين أو أين ينتهي الدين بوصفه أمرا معقولا؟

بمعنى آخر اعتبر كانط أن الوحي -الذي هو إشارة مباشرة إلى الدين- يمكن أن يتضمن في ذاته دينا عقليا محضا، بينما لا يمكن للعقل أن يحتوي الدين بوصفه معطى تاريخيًا، فاعتبر أن العقل دائرة صغرى تتضمنها دائرة أكبر هي

معنى الضرورة المنهجية في اتخاذ المنهج التجريبي مدخلا إلى موضوع العلاقة بين العلم والدين واتخاذ المثالية الألمانية نموذجا لها. فإذا ثبت أن المذهبين وجهان لعملة واحدة فلا مانع من تقليبها ضمن سياق واحد لاستكشاف حقيقة الوحدة بينهما ولو ضمنيا فهي ليست من منطوقات مقالنا هذا، وإن كان الموضوع بحاجة إلى بحث مستقل في إيضاح بنيوية مفهوم العلم في الفكر الغربي قد ننبري نحن له أو غيرنا مستقبلا...

(١) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية**، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ن)، (ص٥١ -٥٢).

(٢) المرجع السابق، (ص٥٢).

الديـن مـع اشـتراكهما في مركـز واحـد؛ وأن مجـال الفيلسـوف، عالِـم العقـل، هـو الدائـرة الأصغـر، بـل وذهـب أبعـد مـن ذلـك فقـال بـأن التنـاول التاريخـي المجـزأ للديـن سـيعود بنـا حتـما إلى المنظومـة العقليـة المحضـة للديـن نفسـها، إذ حينهـا سـوف لـن نعـثر عـلى مجـرد توافـق بـين العقـل والكتـاب المقـدس، بـل سـنقف عـلى ضرب مـن الوحـدة بينهـما، وينتهـي إلى القـول بـأن الأمـر إذا لم ينتـه عـلى هـذا النحـو فسـيكون للمـرء ديـنان.[١]

هكـذا سـعى كانـط إلى التوحيـد بـين الديـن والعقـل، والديـن هنـا طبعـا يقصـد بـه ذلـك الـذي ينـص عليـه الكتـاب المقـدس بفـرَض أنـه الديـن الأصيـل، لذلـك وجدنـاه يشـترط في اتحادهـما صحـة الديـن[٢]، إذ يظهـر أن المنهـج هنـا يكمـن في محاولـة كانـط إضفـاء التأويـل العقـلاني عـلى الأخـلاق التـي كان مصدرهـا الديـن دائمـا، وهـو الأمـر الـذي اسـتلهمه فيـبر وعـبر عنـه بـأن تخطـي الإنسـان لقيـم الدنيـا ونزوعـه إلى التقشـف الرهبـاني ليـس طريقـة العيـش الوحيـدة التـي تـرضي اللـه، بـل إن تحقيـق الإنجـازات الدنيويـة، حسـب تعاليـم لوثـر، هـو الطريقـة المثـلى التـي تـرضي اللـه، وأن لجميـع المهـن الدنيويـة القيمـة نفسـها في الديـن، أي إن تحقيـق قيـم الديـن يتـم عـن طريـق الفاعليـة في الحيـاة التـي لا يضمنهـا إلا العقـل ذاتـه.

بـل إن تحقيـق الإنجـازات الدنيويـة، حسـب تعاليـم لوثـر، هـو الطريقـة المثـلى التـي تـرضي اللـه، وأن لجميـع المهـن الدنيويـة القيمـة نفسـها في الديـن، أي إن تحقيـق قيـم الديـن يتـم عـن طريـق الفاعليـة في الحيـاة التـي لا يضمنهـا إلا العقـل ذاتـه.

مـن هنـا نسـتنتج أن العلاقـة بـين الديـن المعـبر عنـه عنـد كانـط بالأخـلاق الممكنـة عقـلا والدنيـا المعـبر عنهـا عنـد فيـبر بالفاعليـة التاريخيـة للأفـكار الدينيـة، تقابلـت بشـكل عكـسي، حيث انطلـق كانط مـن العقـل المجـرد إثباتـا لإمكانـه في الدين، بينـما انطلـق فيـبر مـن الحيـاة الرأسـمالية المحدثـة في الغـرب إثباتـا لحضـور الديـن فيهـا، وأن النجـاح الرأسـمالي أسـندته

(١) إيمانويـل كانـط، **الديـن في حـدود مجـرد العقـل**، ترجمـة: فتحـي المسـكيني، جـداول للنـشر والتوزيـع بـيروت، الطبعـة الأولى ٢٠١٢، (ص ٥٦ – ٥٧).

(٢) إيمانويـل كانـط، **الديـن في حـدود مجـرد العقـل**، مرجـع سـابق، (ص ٥٧).

بشكل حاسم الفكرة الدينية التي تعينت في الإصلاح الديني البروتستانتي. فإن ما ينبغي التأكيد عليه هنا، وهو ما أصر على إيضاحه فيبر، هو أنه لا يمكن نسبة تفوق البروتستانت في المجال الاقتصادي مقارنة بنظرائهم الكاثوليك إلى الإصلاح الديني بشكل مباشر، ذلك أن عموم المؤسسة الدينية البروتستانتية لم تكن تُكِنُّ ودا للرأسمالية، وأكثر من ذلك نجد لوثر نفسه قد أنكر تكديس الثروة ورأى أنها ليست من العدالة ولا من التقوى في شيء [1].

يحكم فيبر بأن فكرة الإلهام التي تصل المفهوم الديني بالعمل الدنيوي جاءت ضمن إطار سلفي عند لوثر، وهو السبب الذي جعله يفشل فشلا ذريعا في إقامة صلة جديدة بين المشاغل الوظيفية والمبادئ الدينية، ففي نظر لوثر أنه ليس على الإنسان إلا أن يرضى بعملٍ مفروض عليه بأمر إلهي ليس عليه إلا أن يستجيب له ويتكيف معه، ومن ثم فإنه لا ينبغي علينا أن ننتظر العثور عند أحد مؤسسي حركة الإصلاح الديني على هدف خاص بإيقاظ الروح الرأسمالية، فقد كان المحور الوحيد في حياة هؤلاء هو السعي إلى خلاص النفوس، وحول تلك الغاية كرس هؤلاء كل مساعيهم الأخلاقية وفيها تجلت عقائدهم.[2]

لهذا السبب فإن الراجح أن تأثيرات الإصلاح الديني في الثقافة كانت بمثابة تأثيرات غير متوقعة وغير مرغوب فيها، بل إن أغلب نتائج عمل المصلحين كانت بعيدة عما كانت مرسومة له ومتناقضة أحيانا معها، وعلى هذا الأساس التفاصلي أقام كانط منظوره للأخلاق؛ أي باعتبار التمييز التام بين إرادة السلوك الحسن وغايته التي لا يمكن القبول بوجودها -أي الغاية- إلا في حالة واحدة وهي أن يكون القانون الأخلاقي نفسه قد تضمن تلك الغاية، ذلك أنها لا يجب أن تصدر من ذات الإنسان، لأن مجرد التفتيش داخل الذات عن الغاية في الفعل الخلقي يعتبر في نظره سفالة، بل إن الغاية الوحيدة المقبولة التي يمكن للمصدر الأخلاقي أن يعينها لا تتجاوز مفهوم الحرية وتحقيقه[3]. هنا وفي هذا التحديد، يمكن تفسير

(١) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية**، مرجع سابق، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق، (ص ٥٥ -٥٨).

(٣) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**،المرجع السابق، (ص٤٥ – ٤٧).

تصور فيبر عن سلفية لوثر والتي تتمثل في التعيين المسبق وغير الحر لمهمة الإنسان والخضوع لسلطة أجنبية، بينما الأمر ليس إلا فكرة موضوع يحتوي في ذاته على «شرط صوري» واحد وموحِّد لكل الغايات كما يجب أن تكون، أي فكرة خير أسمى مفروضة علينا من كائن أسمى يكون قدّوسا وقديرا، ومن ثم يصل بنا كانط ليقر بأن الأخلاق تقود على نحو لا مفر منه إلى الدين ومنه إلى فكرة الله، الذي يتجاوز ذات الإنسان، والذي تكمن في إرادته الغاية النهائية من خلق العالم وواجب الإنسان في ذلك أن يضع غايته وفقا لها [١].

ينتهي فيبر إلى أن هدفه الأساسي من دراسته كان تفسير كيفية تحول الأفكار إلى قوى تاريخية فعالة، وأنه حاول تحديد العوامل الدينية التي ساهمت في تطور الحضارة الغربية الحديثة بشكل مباشر، ومن ثم فهو يؤكد على موضعية مسعاه بالقول إنه لابد من النظر إلى الإصلاح الديني كمجرد سبب تاريخي لا بوصفه ضرورة اقتضتها التحولات الاقتصادية، فهو إذن في الوقت

(١) مرجع سابق، (ص ٤٧ -٤٩).

ينتهي فيبر إلى أن هدفه الأساسي من دراسته كان تفسير كيفية تحول الأفكار إلى قوى تاريخية فعالة، وأنه حاول تحديد العوامل الدينية التي ساهمت في تطور الحضارة الغربية الحديثة بشكل مباشر.

الذي يؤكد فيه التأثير المباشر للفكرة الدينية في واقع هيمنة البروتستانت على المناصب المهمة في الرايخ الألماني نجده بالمقابل ينفي الترابط العضوي بين عاملي الإصلاح الديني والرأسمالية[٢]. كما نجد كانط أيضا بالقدر الذي شدد فيه، كما تقدم، على الوحدة بين العقل والدين، نجده في مكان آخر يدافع عن ضرورة الفصل التام بين مهمتين لعالم اللاهوت لا يجب أن تتعدى إحداهما إلى الأخرى، وهما العمل على «خلاص النفوس» من جهة والسعي في سبيل «خلاص العلوم» من جهة أخرى؛ الأول متعلق بلاهوت الكتاب المقدّس والثاني متعلق باللاهوت الفلسفي، وأن تفاصلهما التام والسهر على تحقيقه إنما يأتي من باب الحرص على مصلحة الأمة[٣]، لذلك

(٢) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية**، مرجع سابق، (ص ٥٨).

(٣) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، مرجع سابق، (ص٥٢).

يأتي السؤال هنا عن طبيعة الفصل والوصل التي اعتمدها كانط وفيبر وما فحواها وما مبرراتها؟

بداية نجد أن فيبر قد أكد الوصل والفصل بين الدين والمجتمع كما يلي:

- **الوصل:** من خلال تسرب غير مقصود لمفهوم الـ (Beruf) الديني وتلبسه لدلالة دنيوية أحدثت تأثيرا مباشرا في تصورات الناس للعمل اليومي، ودفعتهم عن طريق غير واع إلى تحقيق الفعالية الدنيوية، هو من جهة الإلهام الذي انعكس اعتقادا راسخا يتجدد كل مرة، بما حقق في النهاية عقيدة حية من خلال الربط العملي بين العمل الدنيوي والجزاء الأخروي.

- **الفصل:** أن الربط المباشر بين الديني والدنيوي عند البروتستانت كان مطلقا، من جهة، أي إنه كان منهجا تحريريا للإنسان رمى إليه الإصلاح الديني معارضا به التوجه الكاثوليكي القائم على الوصاية، وصاية رجال الدين على الناس بما أعاقهم عن الفاعلية الدنيوية، ومن جهة أخرى كان متحفظا في إطلاق حرية كسب المال والثروة كما اتضح، أي إن التحرير البروتستانتي للإنسان اقتصر على بناء الضمير الداخلي فقط دون التماهي والانقياد إلى ما استجد في العالم الخارجي من حرية اقتصادية.

فالمواطأة بين بناء الإصلاح البروتستانتي للذات الإنسانية وتحريرها، واعتماد الاقتصاد الرأسمالي على تلك الحرية كانت عفوية وغير مقصودة، بل ومتعارضة مع المبدأ الديني كما تبين ذلك عند لوثر، ومن وجهة النظر السوسيولوجية الكلاسيكية هي تأثير متغير مستقل هو الأخلاق البروتستانتية في متغير تابع هو الروح الرأسمالية، أي عامل مؤثر وآخر متأثر به، وكلاهما متغيران كما هو واضح في التعبير السوسويولوجي، ذلك الذي يؤكده الواقع التاريخي.

فالمواطأة بين بناء الإصلاح البروتستانتي للذات الإنسانية وتحريرها، واعتماد الاقتصاد الرأسمالي على تلك الحرية كانت عفوية وغير مقصودة، بل ومتعارضة مع المبدأ الديني كما تبين ذلك عند لوثر.

أما كانط فقد أكد الفصل والوصل بين الدين والعقل كما يلي:

- **الوصل:** من حيث اعتباره أن للعقل والدين مركزا واحدا ترتكز عليه دائرتاهما المتداخلتان، فضلا عن أن دراسة المنظومة العقلية للدين الأصيل ستؤدي حتما إلى الكشف عن وحدة كامنة فيهما، كما لم يجد كانط بدّا من الوصل بينهما في تصدير كتابه عن الحدود العقلية للدين عندما أدى به التمحيص العقلي المحض لإمكان وجود أخلاق نابعة من العقل، أي من الذات لا من خارجها، إلى القول بأن الأمر في النهاية: «لن يكون، بلا ريب، سوى فكرة موضوع يحتوي في ذاته، بشكل موحد، على الشرط الصوري لكل الغايات، كما يجب أن تكون لنا، (الواجب)... أي فكرة خير أسمى في العالم، هو يفرض علينا، حتى يكون ممكنا، أن نفترض كائنا أسمى، أخلاقيا، قدّوسا وقديرا»[1].

- **الفصل:** إن الانفصال يحدث بين العقل والدين بمجرد تحوله إلى موضوع للتقديس الذي يدفع بدوره إلى العبادة، يدل عليه انكماش فكرة الدين وخضوعها للنسبية أو «قوانين الإكراه» التي ينكشف فيها الإنسان أمام النقد، ذلك الذي يدعو إلى انبثاق الرقابة، حيث المثير في الأمر أن تكون مراقبة متبادلة، متعادلة الكفة، بين رجلي الدين والعلم، الأول يقوم بحفظ الدين في النفوس والثاني يحفظ الدين (بما هو علم) في العقول، وذلك الشرط الضروري الوحيد لئلاّ تكون سلطة أحدهما على الآخر مهلكة لا على لاهوت الكتاب المقدّس ولا على اللاهوت الفلسفي (العقلي)، لذلك كان السهر على حدود كل منهما، أي انفصالهما، سهرا على مصلحة الأمة في الحفاظ على صفاء النفوس من جهة وعلى تقدّم العلوم من جهة أخرى[2].

فالفصل بين الدين والعقل عند كانط يندرج ضمن منطق الفصل بين العلوم، فهو يرى بأن العلوم لا تزدهر إلا عبر الانقسام، وذلك من باب أن يكون كل منها وحدة مستقلة بما يسمح بازدهارها وتطورها، إلا أن الدين بوصفه علما بالكتاب المقدّس (وهو في مجالنا الحضاري الفقه) هو ذو وظيفة تختلف

(١) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، المرجع السابق، (ص ٤٧)،كما واختتم المبحث الأول من التصدير الواصل بين العقل والدين بالعبارة التالية ذات الدلالة: «وهكذا فإن الأخلاق إنما تقود على نحو لابد منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسع، إلى حدّ فكرة مشرّع خلقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان». (انظر ص ٤٨و٤٩ من المرجع نفسه).

(٢) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، المرجع السابق،(ص ٥٠- ٥٢).

من حيث طبيعتها عن وظيفة العلوم الأخرى، ذلك أنها ليست وظيفة نظرية (إبستمولوجية) بل هي ذات وظيفة عملية (براكسيولوجية)[1]، فإذا كان الفصل الإبستمولوجي ممكنا ومقبولا - إذ يأتي استجابة لمتطلبات التخصص المفضية إلى تقدّم العلم- فإن الأمر ذاته مطلوب أيضا في البراكسيولوجيا من باب تقسيم العمل المفضي إلى تقدّم المجتمع، ذلك الذي انتهت إليه المثالية الألمانية.

الحضور العكسي للدين في الواقع الغربي:

يتجلى مما تقدّم أن مسألة حضور الدين في الواقع الغربي الحديث (ما بعد المدرسي) كان حضورا شفافا، أعني أنه سجل تراجعا وتواريا خلف كليات العقل نظريا وتقسيم العمل اجتماعيا، والتواري هنا يعني حضورا خفيا، إذ وبغض النظر عن تراجع دور المؤسسة الكنسية بشكل واضح في المجتمع الغربي، إلا أن المفاهيم التأسيسية للمؤسسة الدنيوية بمختلف أشكالها لم يكن لها مصدر آخر غير الميتافيزيقيات الدينية ذاتها، سواء بحضورها الجزئي عن طريق الأفراد المؤمنين بالدين داخل تلك المؤسسات الدنيوية، أو من خلال الثقافة التي لم يغب عنها الدين للحظة واحدة قبل حصول المفاصلة، فالقرون السابقة للتحولات الحديثة في أوروبا لاشك لها حضور معنوي قوي في عمق المؤسسة الدنيوية مثل القانون والاجتماع والفلسفة.

ومن جهة أخرى فإن المفاصلة التاريخية التي حصلت بين العلم والدين، هي بالقدر الذي جعلت الدين مهزوما أمام انتصارية متواصلة للعقل، إلا أنه كان انتصارا جانبيا، ذلك أنه لم يمكن تحقيق نهضة من داخل الكتاب المقدّس الذي تعذّر على التعقيل، ليس في صورته الكانطية كما تقدّم، بل في كون مضامينه التفصيلية تناقض العقل. ولئن كان العقل خاضعا للمتافيزيقا الدينية، فإن التحريف الذي طال الكتاب المقدّس، بما يتجلى في تعدد الأناجيل والإصحاحات، والتشريعات التي تبنتها المؤسسة الكنسية من فصل تام بين رجال الدين والحياة الدنيوية بما فيها الفعل الطبيعي في التزاوج

---

(١) انظر: أبويعرب المرزوقي، **الابستيمولوجيا البديل: فقه العلم ومراسه**، الدار المتوسطية للنشر تونس، الطبعة الأولى، (٢٠٠٧)،(ص ١٤١-١٥٥).

والتناسل، أعني التشريعات التي تخالف المنطق الأبسط، والنتائج التي ترتب عنها من مخالفة صريحة للطبيعة الإنسانية والتي انعكست سلبا على العقل الإنساني والسلوك البشري من شذوذ طغى على جميع مناحي الحياة، كل ذلك لا يمكن عدّه إلا تجليا للدين في الحياة بالصورة المعكوسة.

والمحصلة تكمن في أن النهضة العقلية التي حصلت يوما ما في أوروبا، وبرغم نجاحها المنقطع النظير، فقد مرت جانبا على الفكر الديني ولم تسجل فيه إصلاحا جوهريا[1]، وذلك لتعذّره على التعقيل كما تقدّم، وتلك هي المفاصلة الصريحة التي حصلت بين العلم والدين، حيث التقدم اليومي بل واللحظي للعلم قابله جمود ديني لا يكاد يحرك ساكنا، أما من الزاوية الواقعية فإن الدين كان حاضرا وما يزال باطنا و ظاهرا، ذلك ما لا يمكن نفيه حتى في الاشتغال العلمي ذاته ناهيك عن الاجتماعي، فضلا عن عدم إمكان التخلص من قرون تاريخية طويلة سادت فيها الثقافة الدينية، كل ذلك يجعل من الحضارة الغربية حضارة مسيحية بالفعل أو بالقوة.

(١) واضح أن الإصلاح الديني حقيقة تاريخية شهدها المجتمع الغربي سواء الإصلاح النظري المتمثل في محاولات أوغسطين والأكويني أو الإصلاح العملي المتمثل في مساعي لوثر وكالفن، إلا أن هذا الإصلاح يعوزه أمران: الأول هو أنه لم يستند إلى وحي يتطابق بشكل مثالي مع مرحلة النزول وهو ما يشار إليه بالتحريف الذي حصل خلال الحقب المتواصلة من مرحلة النزول إلى المراحل الحديثة والمعاصرة، والثاني هو عدم اكتمال الوحي تاريخيا أعني أنه لم يكن وحيا اكتمل عقائديا وتشريعيا كما حصل في الرسالة الإسلامية.