

العلم والدين في فكر ولتر ستيس دراسة تحليلية

م. م. بتول سعدون كاظم عزيز البديري

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

Science and Religion in the Thought of "Walter Stace": An Analytical Study

BATOO SAADOON KADHIM

Batool_albadr@uomustansiriyah.edu.iq

المخلص

منذ القدم، كان السؤال حول العلاقة بين العلم والدين من أبرز القضايا التي أثارت الجدل والتفكير العميق، بالنسبة للفيلسوف ولتر ستيس، كانت هذه العلاقة محوراً أساسياً في تفسيره لفهم العلم والدين، فبينما يسعى العلم إلى اكتشاف الحقائق الكونية من خلال المنهج التجريبي والاستدلال العقلي، يركز الدين على القيم الروحية والمفاهيم الإيمانية التي تتجاوز المادة. ومع ذلك، لم يكن ستيس يرى أن هذين المجالين في صراع دائم، بل كان يؤمن بوجود مساحة حيوية للتكامل بينهما، إذ يمكن للعلم أن يفسر الظواهر الطبيعية التي تفسر بعض المفاهيم الدينية، بينما يمكن للدين أن يوجه الإنسان في تفسير المعاني العميقة للوجود والغاية. في هذا السياق، تُعتبر أفكار ستيس نقطة انطلاق لفهم العلاقة المعقدة بين العلم والدين، حيث يرى أن الفصل بينهما ليس دقيقاً في كثير من الأحيان، بل يجب أن نُعيد النظر في كيفية تعاملنا مع كل منهما في ضوء الحقائق العلمية والتجارب الروحية، من هنا، يطرح ستيس تساؤلات مهمة حول إمكانية التوفيق بين هذين المجالين، وهل يمكن للعلم والدين أن يتعايشا دون أن ينفي أحدهما الآخر؟ **الكلمات المفتاحية** (ولتر ستيس، التكامل، الغائية، العلم والدين، التقدم العلمي)

Abstract

Since ancient times, the question of the relationship between science and religion has been one of the most prominent issues that sparked controversy and deep contemplation. For the philosopher Walter Stace, this relationship was a central focus in his interpretation of the understanding of science and religion. While science seeks to discover universal truths through empirical methods and rational inference, religion focuses on spiritual values and belief concepts that transcend the material world. However, Stace did not view these two domains as being in perpetual conflict; instead, he believed in the existence of a vital space for their integration. Science can explain natural phenomena that elucidate certain religious concepts, while religion can guide humanity in interpreting the deeper meanings of existence and purpose. In this context, Stace's ideas serve as a starting point for understanding the complex relationship between science and religion, where he argues that the separation between the two is often not precise. Instead, we must reconsider how we engage with each in light of scientific facts and spiritual experiences. Hence, Stace raises important questions about the possibility of reconciling these two realms: Can science and religion coexist without one denying the other? **Keywords:** (Walter Stace, integration, teleology, science and religion, scientific progress).

المقدمة

لطالما شكلت العلاقة بين العلم والدين موضوعاً جدلياً بين الفلاسفة والعلماء واللاهوتيين، حيث انقسمت الآراء بين من يرى انسجاماً ممكناً بينهما، ومن يعتبر أن أحدهما يعارض الآخر بالضرورة، ومن بين المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع الفيلسوف ولتر ستيس، الذي قدم تفسيراً للصراع بين العلم والدين باعتباره ليس حتمياً، بل ناتجاً عن اختلاف طرق المعرفة التي يعتمد عليها كل منهما. فبينما يقوم العلم على منهجية تعتمد على الملاحظة والتجربة، يستند الدين إلى الإيمان والوحي، ويؤكد ستيس أن هذا الاختلاف لا يعني بالضرورة وجود تعارض جوهري، بل يمكن اعتبارهما نظامين معرفيين متكاملين إذا ما أُدرجت حدودهما ووظائفهما المختلفة. ففي كتابه الدين والعقل الحديث، يجادل ستيس بأن معظم النزاعات بين العلم والدين نشأت بسبب إسقاط أحد المجالين على الآخر؛ أي عندما يحاول الدين فرض رؤيته على الظواهر الطبيعية أو عندما يحاول العلم

إنكار البعد الروحي والتجربة الدينية، لذا، فهو يرى أن التوتر بينهما لم يكن ناتجاً عن طبيعة جوهرية للصراع، بل عن سوء فهم لكيفية تفاعل هذين الحقلين المعرفيين. لكن رغم أهمية طرح ستيس، يظل هناك تساؤل جوهرى حول مدى وضوح موقفه: هل نجح بالفعل في تقديم رؤية متماسكة حول العلاقة بين العلم والدين؟ تسعى هذه الدراسة إلى تحليل موقف ستيس بعمق، من خلال استعراض آرائه، وتقييم مدى صلاية طرحه في ضوء النقاشات الفكرية المعاصرة.

تقديم

لطالما كان هناك اعتقاد سائد بأن بين الدين والعلم صراعاً جوهرياً، وغالباً ما يستند على ذلك بوقائع تاريخية قديمة وحديثة، حيث حاول بعض رجال الدين عرقلة تقدم العلم، بينما سعى بعض العلماء إلى إقصاء الدين من مجالات الفكر الإنساني، لكن هل هذا الصراع حتمي؟ وإذا كان كذلك، فهل هو صراع بين جوهر الدين والعلم، أم بين تفسيراتهما وتأويلاتهما المختلفة؟ فإذا كان الدين وفق رؤية بعض المفكرين ككيركيجارد يمثل تجربة ذاتية وفردية تعتمد على الإرادة الشخصية ولا يمكن تعميمها لتتطبق على الجميع كحقيقة مطلقة، فهو يرى عدم إمكانية تحقق الدين (الإيمان) من خلال الاستقراء أو الاستنباط أو المنهج التاريخي، ولا يمكن اثباته بالمنطق أو الفلسفة أو العلم. كونه يمثل حقيقة مستقلة (سندس عبد الرسول ٢٠٢٤، ص ٠٤٧). وهناك من يرى أن الفضيلة تشكل الأهم والأسبق مرتبة من العلم وهذا ما نجده عند جون لوك إذ يصر على أن العلم يأتي بعد الفضائل ويقول: "ربما تستغربون من وضعي العلم في الأخير... وقد يبدو هذا الأمر غريباً من رجل قضى حياته بين الكتب". (نسرين خليل حسين، ٢٠٢٣، ص ٠٨٧٣) إلا أن الإشكالية لا تكمن في الدين ذاته، بل في اللاهوت المذهبي الذي قد يصطدم أحياناً مع معطيات الاكتشاف العلمي، ويذهب إلى أن الدين والعلم يستندان مشروعيتهما من مصادر مختلفة داخل بنية الفكر الإنساني، وهو ما يفسر استمرار حضورهما المتوازي رغم الادعاءات المتكررة بوجود تنافر بينهما؛ إذ يقوم العلم على منهجية موضوعية تستند إلى الملاحظة والتجربة، في حين يتأسس الدين على خبرة روحية ومعانٍ رمزية ذات طابع ذاتي، ما يجعل التوتر بينهما - في كثير من الأحيان - انعكاساً لاختلاف المرجعيات لا لصراع جوهرى بين المجالين (وايت، اندرو ديكسون، ١٩٣٠، ص ١٠). لم يقتصر تأثير العلم على إعادة تشكيل نظرتنا إلى الكون، بل امتد إلى مجالات معرفية أخرى، من أبرزها ميدان الأخلاق، حيث يشير ولتر ستيس إلى أن الثورة العلمية في القرن السابع عشر أحدثت تحولاً عميقاً في التصورات الأخلاقية، إذ على الرغم من أن المكتشفات العلمية لا تنطوي في ذاتها على مضمون أخلاقي مباشر - فلا يمكن، على سبيل المثال، القول إن تبني قانون الحركة عند غاليليو بدلاً من نظرية أرسطو يؤدي إلى سلوك إنساني أكثر صدقاً أو أمانة - إلا أن المنظور العلمي الحديث، بما ينطوي عليه من نزعة تجريبية ووصفية خالصة، قد أسهم في زعزعة الإيمان التقليدي بأن العالم يشكل نظاماً أخلاقياً يتسم بالغاية والمعنى، وهو ما انعكس سلباً على البنية القيمية للمجتمعات الحديثة (ستيس، ١٩٩٨، ص ١٤). يرى ستيس أن القيم الأخلاقية في الفكر التقليدي كانت متجذرة في مفهوم الغائية، حيث كان يُعتقد أن للعالم غرضاً محدداً، ومن ثم فإن الخير الأخلاقي يستمد معناه من هذا الغرض الكوني، غير أن هذا التصور بدأ في التراجع مع صعود علم الطبيعة عند نيوتن، الذي أزاح فكرة الغاية لصالح تفسير ميكانيكي محض للعالم، ما أدى إلى انهيار الإيمان بأن الكون منظم وفق قيم أخلاقية موضوعية، وبالتالي تحولت القيم الأخلاقية إلى مفاهيم نسبية وذاتية، تُحدد بناءً على مقاصد الإنسان وأغراضه الخاصة، لا على أساس نظام كوني ثابت (ستيس، ص ١٤). وفي إطار صيرورة تقدم العلم ضمن حيثيات عصره تشكل نظرية كوبرنيكوس (دوران الأرض والكواكب حول الشمس). تحولاً جذرياً، حيث اعتقد أن نظريته عن مركزية الشمس توفر تفسيراً أبسط من تفسير بطليموس القائم على القول بمركزية الأرض، وكانت نظريته الجديدة ثورة في تاريخ العلم (سندس عبد الرسول، ٢٠٢٥، ص ٠٤٦٧) انطلاقاً من هذه الرؤية، يغدو السؤال الجوهرى ليس ما إذا كان ثمة تعارض ضروري بين الدين والعلم، بل كيف يمكن فهم طبيعة العلاقة بينهما، ومدى تأثير التقدم العلمي على مفاهيمنا الأساسية في مجالي الدين والأخلاق؛ وهذا ما تسعى هذه الدراسة إلى استكشافه من خلال تحليل موقف ولتر ستيس من العلاقة بين العلم والدين، كما يتجلى في كتابه الدين والعقل الحديث، حيث يطرح المترجم تساؤلاً محورياً حول مستقبل الدين في ظل التقدم العلمي المتسارع: هل سيبقى للدين دور في حياة الإنسان؟ وهل يمكن للنظرة الدينية إلى العالم أن تصمد أمام النزعة العلمية الراضية لفكرة الغاية والهدف في الكون؟ ويجيب ستيس عن هذه التساؤلات بالإيجاب، مؤكداً أن الدين، بما يتضمنه من خبرة روحية ومعانٍ رمزية، سيظل جزءاً أصيلاً في تكوين الإنسان، لا يُلغيه التقدم العلمي، بل يكمله من زاوية أخرى، إذ يرى أن الإنسان قادر على التعايش داخل عالمين متوازيين: عالم العلم، القائم على العقل والتجريب، وعالم الدين، القائم على الإيمان والبعد الوجودي لما وراء المادة (ستيس، ص ٠٥). تنطوي هذه الفكرة على تصور يُعيد النظر في العلاقة بين الدين والعقل، لا بوصفهما متعارضين، بل باعتبار إمكانية تكاملهما داخل تجربة الفرد، الأمر الذي يسهم في تبديد الغموض واللبس الذي يكتنف فهم كثيرين لطبيعة العلاقة بين العلم والدين، ويفتح المجال أمام تصور أكثر توازناً وشمولاً للمعرفة الإنسانية.

أولاً: المعالم البارزة في حياته (Walter Stace) ولد ولتر ستيس في نوفمبر ١٨٨٦ في مدينة لندن، وهو فيلسوف إنجليزي يحمل الجنسية الأمريكية. بدأ دراسته الفلسفية في كلية ترينيتي (Trinity College) بجامعة كامبريدج، حيث حصل على درجة الليسانس في الفلسفة. بعد تخرجه، التحق بالخدمة المدنية البريطانية في سيلان (المعروفة اليوم بسريلانكا) من عام ١٩١٠ حتى ١٩٣٢، وتدرج في عدد من المناصب القضائية والإدارية، حتى أصبح مساعدًا لحاكم الجزيرة وعضوًا في المجلس التشريعي، ثم شغل منصب عمدة مدينة كولومبو، العاصمة الإدارية لسريلانكا آنذاك.. على الرغم من انشغاله بالعمل الحكومي، ظل ستيس وفياً لاهتمامه العميق بالفلسفة. وفي عام ١٩٣٥، انتقل إلى الأوساط الأكاديمية، حيث عُيّن أستاذًا للفلسفة في جامعة برينستون بالولايات المتحدة، وهناك طوّر أفكاره الفلسفية وترك إسهامات بارزة في مجالات الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، وفلسفة الدين. تُوفي في ٢ أغسطس ١٩٦٧ في ساحل العاج عن عمر يناهز ٨٠ عاماً، تاركاً خلفه إرثاً فلسفياً مؤثراً. (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ٧، ٨). وفي عام ١٩٣٥، أصبح أستاذًا للفلسفة في جامعة برنستون في الولايات المتحدة، حيث واصل تطوير أفكاره الفلسفية وترك بصمته في مجال الفلسفة. (ستيس: الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، ٢٠١٣، (مقدمة المترجم)، ص ٧). وتوفي في ٢ أغسطس ١٩٦٧ في ساحل لاجونا، كاليفورنيا عن عمر يناهز الواحدة والثمانين. (المصدر نفسه، ص ٩). الانتاج الفكري لولتر ستيس قراءة في ابرز مؤلفاته:

١- تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية (١٩٢٠): هذا الكتاب تجميعاً للمحاضرات التي ألقاها ولتر ستيس عام ١٩١٩، حيث قدّم فيها قراءة تحليلية للفلسفة اليونانية بلغة واضحة وسلسة، متجنباً التعقيدات المصطلحية المتخصصة. اعتمد ستيس في هذا العمل منهجية تبسيط المفاهيم الفلسفية دون إخلال بمضمونها، بهدف إتاحة الفهم الشامل للتراث الفلسفي اليوناني لغير المتخصصين. (المصدر نفسه، ص ٨).

٢- فلسفة هيجل (١٩٢٤):

يُعد هذا الكتاب أول عرض متكامل لفلسفة هيجل باللغة الإنجليزية، حيث قدّم فيه ولتر ستيس شرحاً شاملاً وممنهجاً لمذهب هيجل، مستنداً إلى محاضراته الخاصة وخبرته الطويلة في التعامل مع الفلسفة الهيجلية عد مرجعاً مهماً في فهم فلسفة هيجل. (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها).

٣- نظرية المعرفة والوجود (١٩٣٢): في هذا الكتاب، يمثل دراسة في فلسفة المعرفة والوجود (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها).

٤- مفهوم الأخلاق (١٩٣٧): قدم ستيس في هذا الكتاب عرض لمفهوم الأخلاق على أساس انه قانون كلي مستمد من التجربة (المصدر نفسه، ص ٩).

٥- طبيعة العالم (١٩٤٠): ناقش ستيس في هذا الكتاب طبيعة العالم وفق رؤية فلسفية، خاصة في ظل الحرب العالمية الثانية، محاولاً الوقوف على أبرز التحديات التي تواجه البشرية في هذا العصر وفق منظور فلسفي (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ٩). مصير الإنسان الغربي (١٩٤٢): أصدر ستيس هذا الكتاب خلال الحرب العالمية الثانية ضد الايديولوجيات الفاشستية التي تهدد الحياة الديمقراطية (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها).

٦- الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين (١٩٥٢) يوضح ستيس في هذا الكتاب العلاقة بين الزمان والأزل وفق رؤية فلسفية دينية (ستيس، ولتر: الزمان والأزل، مصدر سابق، ص ٣١).

٧- بوابة الصمت (١٩٥٢) يعد هذا الكتاب واحداً من الكتب التي اصدرها ستيس في نفس العام (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ٩).

٨- الدين والعقل الحديث (١٩٥٢): ناقش ستيس غز هذا الكتاب تطور الفكر الديني من العصور الوسطى الى العصر الحديث، مقسماً هذا الكتاب الى ثلاث اجزاء، كذلك يتطرق فيه الى المشكلات الراهنة التي تواجه الدين في سياق العقل الحديث. (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها). (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها).

٩- تعاليم الصوفية (١٩٦٠): يمثل هذا الكتاب عرض للفلسفة الصوفية وتعاليمها (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها).

١٠- التصوف والفلسفة (١٩٦٠): في كتابه "التصوف والفلسفة"، يقدم ولتر ستيس دراسةً فلسفيةً معمقةً للتصوف، لا بوصفه مجرد ظاهرة دينية أو روحية، بل كتجربة إنسانية شاملة تحمل مضامين فلسفية جوهرية تتجاوز الحدود الثقافية والدينية (ستيس، ١٩٩٩، ص ١٠).

١٢- الإنسان في مواجهة الظلام (١٩٦٨): هذا الكتاب هو آخر أعمال ستيس، الذي نُشر بعد وفاته. (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ٩).

اولا: الرؤية الغائية للعالم في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى: في الفلسفة القديمة أيرى ستييس ان تصور العالم الذي تحكمه الغرضية او الغائية هو تصور موجود في العهد القديم , فهو موجود عند فلاسفة الاغريق القدماء : سقراط وافلاطون , وارسطو وفي إطار الفلسفة القديمة, يرى ستييس ان تشكل الرؤية الغائية لدى أرسطو تمثل نموذجا تفسيريا محوريا, إذ افترضت أن لكل ظاهرة طبيعية أو سلوك إنساني غاية نهائية كامنة تُعدّ العلة الغائية التي تُفسّر وجوده وتوجهه, مما منح الغائية مكانة مركزية في فهم العالم والإنسان (دليل أكسفورد للفلسفة, د.ت, ص ٦٢٣). ويتضح الطابع الغائي لهذا النموذج التفسيري في أمثلة عدة, منها البنية التشريحية للأعضاء, تركيب الأسنان الملائم لوظائف القضم والمضغ, أو في الأفعال الإرادية مثل ممارسة الرياضة بهدف تحقيق الصحة. غير أن هذا التصور يصطدم بالتفسير الميكانيكي الحديث, الذي يفسر الظواهر الطبيعية من خلال علاقات سببية مادية صرفة, دون افتراض غايات موجهة كامنة في الأشياء ذاتها. (أرسطو: ١٩٩٨, ص ٥٠). ينتقد أرسطو النظرة الميكانيكية التي ترى أن الأحداث الطبيعية تحدث بالصدفة أو نتيجة تفاعلات ميكانيكية فقط, بدلاً من ذلك, يرى أن الأشياء تحدث بسبب وجود غاية محددة, وأن الطبيعة تعمل وفقاً لنظام غائي. (المصدر نفسه, ص ٦٥). إذا نظرنا حولنا, نجد أن الكثير من أفعالنا وأفعال الطبيعة تُفسر من خلال العلة الغائية. فالأشياء تُفهم غالباً من خلال الغاية التي وُجدت من أجلها: فغرض الساعة هو تمكين الإنسان من معرفة الوقت, وغرض الهاتف تسهيل التواصل بين الأفراد في أماكن متفرقة, أما التلفاز فيهدف إلى توفير الترفيه ونقل المعلومات عبر البرامج المختلفة. وكذلك, يُفسر فعل الإنسان في تناوله للطعام بالحفاظ على حياته وصحته. ومن ثم, تظهر العلاقة الوثيقة بين المادة, والصورة, والغاية, إذ تتداخل هذه العناصر في بنية تفسيرية تؤكد أن الوجود ليس خالياً من المقصد, بل مشدود إلى غايات كامنة توجه صور الأشياء ووظائفها (المصدر نفسه, ص ٦٧). المادة: هي ما يُصنع منه الشيء (مثل الخشب للطاولة) الصورة: هي الشكل الذي يأخذه الشيء (تصميم الطاولة). الغائية: هي الهدف النهائي (استخدام الطاولة لتناول الطعام) وعليه, يبين ستييس ان العلة الغائية عند أرسطو هي ما يفسر الأفعال من خلال الأهداف النهائية التي تسعى لتحقيقها, وهي جزء لا يتجزأ من فهمه للنظام الطبيعي والإنساني. ان تصور ستييس للغائية يمثل موقفا نقديا من الحداثة التي جردت العالم من المعنى والغرض. ستييس هنا لا يدافع عن الغائية بالمعنى الارسطي التقليدي لكنه يرى ان نفي الغاية عن الكون وفق النزعة المادية ادى الى شعور وجودي بالعبث والفراغ. لذا يرى ستييس ضرورة استعادة نوع من "المعنى الغائي", عبر التجربة الدينية التي تعطي الانسان وعيا بوجود غاية عليا تتجاوز المادة. في الفلسفة الوسيطة ب- أما يذهب فلاسفة العصور الوسطى الى ربط الغاية بالعقل الالهي بصورة مباشرة, اما ستييس يدعو الى الايمان بوجود غاية روحية كبرى لا تدرك بالعقل وحده. بل بالتجربة الداخلية الصوفية. كلا الموقفين يتفق على ان للوجود معنى يتجاوز الطبيعة المادية, لكن الفرق يكمن في المنهج. اذ تناول فلاسفة العصور الوسطى مفهوم "الغائية" في الفلسفة الدينية والعلمية, وربطها بالذات الإلهية, فالغاية هي الذات الإلهية التي هي المبدأ والخبر, البداية والنهاية". (جلسون, ١٩٩٥, ص ١٢٩). هذا يعني أن الغاية النهائية لكل شيء في الكون هي الله نفسه, الذي هو البداية والنهاية في كل شيء, أي أن كل شيء يبدأ من الله ويعود إليه في النهاية. "و قد تكون النظرة الغائية عميقة في نظر العلم, لكنها تظل أساسية في نظر الفلسفات الدينية", أي أن العلم قد يتعامل مع الغاية بطريقة عملية أو موضوعية, وقد لا يعطيها الأهمية المطلوبة في تفسير الظواهر, بينما تعتبر الغاية في الفلسفات الدينية ضرورة في فهم الكون والموجودات. (المصدر نفسه, والصفحة ذاتها). توما الاكويني وفي ضوء مناقشة ستييس فكرة " الغرض " عندما تنطبق على العالم , والمحاولة المترتبة عليها لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غائياً. في هذا الاطار , تتمثل الغائية في فكر توما الاكويني في الاعتقاد بأن الإنسان مخلوق لغاية نهائية تتجاوز حدود الطبيعة, وهي الاتحاد بالله ورؤيته المباشرة, وهي غاية لا يمكن تحقيقها بالقدرات الطبيعية وحدها, بل تتطلب تدخلاً من النعمة الإلهية. ويميّز الأكويني بين نوعين من الغايات: غايات طبيعية, يمكن للإنسان بلوغها اعتماداً على قواه العقلية والأخلاقية, كاكتماب الفضائل والمعرفة الطبيعية؛ و غايات فوق طبيعية, لا تُدرك إلا بفضل إلهي, وفي مقدّماتها رؤية الله, التي تشكّل الغاية القصوى والمطلقة للوجود الإنساني. وعلى الرغم من أن الأكويني لا ينكر القيمة المعرفية للغايات الطبيعية, فإنه يعتبرها غير كافية لتحقيق الكمال النهائي للإنسان, بل إنها تُمثّل مرحلة تمهيدية في الطريق نحو الغاية الأسمى, التي لا تُستنفد في حدود الحياة الدنيوية, بل تتجاوزها إلى أفق ما بعد الطبيعة (كوبليستون, ٢٠١٠, ص ٣٦-٣٨). ان تصور العصور الوسطى للكون مبني على اساس مقدس ولا يقف الامر عند قدسية النظرة للكون فقط (أي أنه من عمل الله), بل اكثر من ذلك الذهاب الى القول بان الكون موجه , أي أن كل شيء في هذا الكون له غاية الهية وهدف , والآن, بعد التطورات العلمية وظهور الاكتشافات والنظريات العلمية التي تتحدث عن الكون (مثل فكرة دوران الأرض أو مركزها في الكون), هذه الأفكار لا تشكل اهمية كبيرة مقارنة مع التصور الديني, لارتباط مفهوم الكون في نظرهم بشكل دائم ببعد الهى اذ يعد جزءاً من تدبير إلهي لا يتأثر بهذه التغيرات, وفي القرن السابع عشر, عبّر باسكال,

وهو فيلسوف وعالم فرنسي بارز، عن موقف متميز يجمع بين الانخراط في المعرفة العلمية والإيمان العميق بالغائية الإلهية. فعلى الرغم من إلمامه الواسع بالتطورات العلمية في عصره، كتب مؤكداً أن "كل الأشياء مغلفة بالأسرار، وكلها ستأثر تحجب الله"، في إشارة إلى أن العالم، رغم قابليته للفهم العلمي، يظل مشبعاً بالأبعاد الغيبية التي تُحيل إلى حضور إلهي لا يُدرك كلياً. ومن هذا المنظور، رأى باسكال أن التقدم العلمي لا ينفي وجود الله، بل على العكس، يُظهر أن الكون بكل اتساعه وتعقيده يعكس إرادة إلهية غائية، وأن لكل ما فيه دوراً وغاية ضمن هذا النظام المقصود. (جلسون، ص ١٥٦). يرى ستيس أن القول بأن هناك خطة أو غرضاً للأشياء هو أساساً جزء من النظرة الدينية للعالم سواء ارتبطت بالعقيدة التألّيهية التي تقول بوجود اله أو آلهة أم لا. والنص الوارد في كتاب "مدينة الله" للفيلسوف المسيحي أوغسطين، يبين مفهوم الغائية وفق رؤية دينية هو "ويُحسب ما نعرفه، أو على الأقل ما نعتقد به حقاً، أن الإنسان مخلوق على صورة الله، ومن الثابت أنه لا يداني الله إلا بما يتفوق به على ذاته أي على الأجزاء المشتركة بينه وبين الحيوان، أما العقل الذي منه الفكر والذكاء، فهو مُغلف ببعض ظلمات خلفتها عيوب قديمة؛ ويبقى عاجزاً جداً عن معانقة الغاية الحقيقية، ماذا أقول؟ ولكي يُمسك بشعاع ذلك النور، الثابت غير القابل للتغيير، يظل منتظراً، يوماً بعد يوم، التجدد والشفاء ليصبح أهلاً لمثل تلك السعادة، أقول إنه يجب على العقل، بادي ذي بدء، أن يقبل الإيمان ويتتقى به حتى يسير بواسطته إلى مزيد من الثقة الحقيقية، الحقيقة كلها؛ الله ابن الله، الذي صار إنساناً، دون أن يتخلى عن الوهيته، فبنى وركز الإيمان الذي يفتح أمام الإنسان الطريق نحو الله الإنسان، بواسطة الله الإنسان". (القديس أوغسطينس، ٢٠٠٧، ص ٧). إذا تطلعت الغاية عند أوغسطين في الاتحاد بالله، وهي غاية لا يمكن للعقل، رغم كونه السمة التي تميز الإنسان عن الحيوان، أن يبلغها بمفرده، نظراً لما يشوبه من ظلمات وعيوب قديمة تحد من قدرته على إدراك الحقيقة الكاملة؛ ومن ثم، فإن أوغسطين يرى في الإيمان الوسيلة الأساسية التي ينبغي للعقل أن يذعن لها أولاً، إذ إن الإيمان يشكل القاعدة التي يُبنى عليها تقدم العقل في مسيرته نحو الحقيقة النهائية والغاية القصوى. "وهنا يظهر جلياً أن أوغسطين يدعو إلى القول بأن الإيمان بالله يتطلع على نحو ملائم إلى معرفته، والحق أن كثيراً من المؤمنين بوجود الله يسلمون بأن معرفتهم بالله لا تتأتى إلا من خلال تجربة دينية معيشة، وفي كتاباته يصف أوغسطين رؤى صوفية عديدة، ومن بين تلك الرؤى يمكن الوقوف في كتاب الاعترافات على رؤيتين صوفيتين جديرتين بالتأمل والاتقاة، ومع ذلك فإن أوغسطين يعتقد، فيما يظهر، أن تأملاً فلسفياً يمكن أن يساعدنا على معرفة الله، وعلى هذا النحو نستطيع القول بأن شعار أوغسطين القائل بإيمان باحث عن تعقل يمكن أن يشتمل على الدعوة إلى إيمان باحث عن تأملات فلسفية في طبيعة الله وما ينبغي أن تكون عليه". (جاريث ب. ماثيوز، ٢٠١٣، ص ١٤٩، ١٥٠). في ضوء ذلك يرى أوغسطين أن الإيمان يمثل خطوة أولى وضرورية في سبيل معرفة الله، حيث يشكل الإيمان والتعلل مسارين متكاملين لتحقيق الغاية النهائية المتمثلة في إدراك طبيعة الله. واستناداً لما سبق، برز خلال العصور الوسطى تصور سائد يقوم على التكامل بين الدين والعقل، إذ لم يكن يُنظر إلى العلم والدين بوصفهما متعارضين، بل كقوتين متضافرتين في سبيل فهم الحقيقة. وقد انبثق هذا التصور من الإيمان بأن الكون مخلوق إلهي ذو غاية إلهية، وأن العقل البشري، في حدود إمكاناته، لا يستطيع الإحاطة الكاملة بتفسير الوجود إلا من خلال إدراكه للإرادة الإلهية التي يتأسس عليها هذا الوجود.

ثانياً: التفسير الالهي العلمي وتفكيك الرؤية الدينية الغائية نقد الغائية:- على الرغم من أن مفهوم الغائية كان محورياً في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، إلا أن بعض الفلاسفة المعاصرين انتقدوا هذا النهج باعتباره تفسيراً ميتافيزيقياً غير قابل للتحقق من خلال التجربة العلمية أما بالنسبة للتحويلات الكبيرة في علم الفلك والفيزياء خلال القرن السابع عشر، فقد ساهم فيها عدد من العلماء البارزين مثل كوبرنيكوس، كبلر، غاليليو، نيوتن. وكان كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، وكبلر (١٥٧١-١٦٣٠) من أوائل من أسسوا نموذجاً رياضياً متكاملاً للنظرية الشمسية المركزية، التي مثلت قطيعة معرفية مع النموذج الجغرافي القديم، بإثباتها أن الشمس، لا الأرض، هي مركز النظام الكوني، وأن الكواكب، بما في ذلك الأرض، تدور حولها، خلافاً للتصور التقليدي القائل بمركزية الأرض ودوران الأجرام السماوية حولها (فاينرت، فريدل: ٢٠١٧، ص ١٣). ثم برز دور غاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢)، الذي شكّل اكتشافه لأول قانون للحركة وابتكاره لأول تلسكوب فلكي نقلة نوعية في تطور المعرفة العلمية، وقد كان غاليليو يرى أن إمكان التوافق بين العلم والدين مرهون بقراءة النصوص الدينية قراءة تأويلية صحيحة، الأمر الذي من شأنه أن يعمق الإيمان بالله ويعزّزه. (جاريث ب. ماثيوز: أوغسطين، مصدر سابق، ص ١٥٣). بلغت هذه الجهود ذروتها مع إسحاق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧)، الذي وضع الأسس المنهجية للعلم الحديث، ومع ذلك ظل متمسكاً بإيمانه المسيحي، إذ كان يرى أن انتظام الكون ودقته لا يمكن أن يكونا نتاجاً للصدفة أو العشوائية، بل يدلان على وجود علّة فاعلة تتصف بالحكمة والبراعة في الميكانيكا والهندسة، وهذه العلّة المنظمة، في نظره، لا يمكن أن تكون سوى الله. (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٣). إن ما يطرحه نيوتن بشأن وجود عقل منظم للكون لا يدعو أن يكون إعادة صياغة ضعيفة لما يُعرف ببرهان النظام على وجود الله، والذي يقوم على فكرة أن الطبيعة تُظهر نماذج واضحة من التناسب بين الوسائل والغايات؛ غير

أن هذا البرهان، كسائر البراهين التي تستند إلى الظواهر الطبيعية، لا يمتلك في ذاته قيمة حاسمة في إثبات وجود الله أو نفيه. وفي هذا السياق، يرفض والتر ستيس هذا النوع من البراهين رفضاً صريحاً، مؤكداً أن الأدلة المستمدة من الملاحظات العلمية لا يمكن أن تُقضي إلى نتائج قطعية في القضايا الدينية، الأمر الذي يدفعه إلى القول بأن العلم يتسم بالحياد التام إزاء الدين، ولا تربطه به علاقة إثبات أو نفي. (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٤).

المبحث الثالث: قراءة ولتر ستيس لإشكالية العلاقة بين العلم والدين .

أولاً: خصائص العقل الحديث يشير جورج مينوا في كتابه الكنيسة والعلم إلى الصراع الذي نشأ بين العقل الديني الأوروبي، ممثلاً في الكاثوليكية، والعقل العلمي الذي تبلور ضمن سياق فلسفة التنوير، مؤكداً أن الكنيسة، على الرغم من إسهامها الكبير في تخريج عدد من العلماء ودعمها لتقدم بعض العلوم، وجدت نفسها في مأزق حين اصطدمت بتطورات علمية ونظريات جديدة ناقضت تفسيرها اللاهوتي للكون. وقد شكّل هذا الصراع تحولاً جوهرياً في الفكر الأوروبي، تمثل في الانتقال من نموذج تفسيري "راعي" للطبيعة، يفترض أن وراء كل ظاهرة إرادة خفية، إلى نموذج آلي يعتمد على قوانين طبيعية تحكمها قوى فيزيائية عمياء، كالجاذبية والتفاعلات الكيميائية. وفي هذا السياق، تعرّض عدد من العلماء البارزين مثل كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن، لمعارضة صريحة أحياناً ومبطّنة في أحيان أخرى، بسبب ما حملته نظرياتهم من تهديد ضمني للموقف الكنسي التقليدي. يفتح هذا التحول المعرفي المجال أمام تساؤل فلسفي محوري يتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين والعلم: هل هما مساران متوازيان لا يلتقيان، أم أن العلاقة بينهما تقوم على صراع تتبادل فيه الهيمنة كلّ من المرحلتين التاريخيتين؟ إن جوهر هذا التساؤل يكمن في استكشاف البنية العميقة لهذه العلاقة، وتحديد ما إذا كانت صدامية بطبيعتها أم قابلة للتكامل، وهو سؤال إشكالي لا يزال مطروحاً في السجلات الفكرية والفلسفية المعاصرة. يُعدّ رينه ديكارت من أبرز الفلاسفة الذين ساهموا في ترسيخ أسس الفكر الحديث، وقد تبنّى موقفاً منهجياً حاسماً تجاه البحث في الغايات الإلهية، إذ يرى أنه لا ينبغي للإنسان أن ينشغل بالبحث عن الغاية التي من أجلها خلق الله الأشياء، بل ينبغي أن يقتصر اهتمامه على الوسائل أو الأسباب التي أراد الله أن تقع بها الظواهر. ويرفض ديكارت رفضاً قاطعاً ما يُعرف بالعلل الغائية، معتبراً أن ادعاء الإنسان القدرة على الإحاطة بقرارات الله ينطوي على غرور معرفي لا مبرر له. وبدلاً من ذلك، يوجّه العقل الإنساني إلى استخدام ملكة الاستدلال، التي وهبها الله له، في محاولة فهم الكيفية التي أمكن بها وجود الأشياء التي تُدرك بالحواس. ويؤكد ديكارت أن الصفات التي شاء الله أن نتقن منها، إنما تكشف لنا، في وضوح وتميّز، عن طبيعة الأشياء وصدقها، وأن كل ما نُدركه إدراكاً واضحاً ومتميزاً يحمل في ذاته شرط كونه حقاً، ما دام منتزِعاً إلى طبيعة هذه الأشياء ومعبّراً عن صفاتها الجوهرية. (ديكارت: ١٩٥٩، ص ١١٩، ١٢٠). يفرّق ديكارت في النص المذكور بين نوعين من العلل: العلل الغائية، التي يرى وجوب استبعادها بالكامل من النسق الفلسفي، نظراً لأن الإنسان ليس في موقع يمكنه من الإحاطة بنوايا الله أو قراراته؛ والعلل الفاعلة أو الميكانيكية، التي يؤكّد أنها وحدها القابلة للفهم والتحليل العقلي، بوصفها تقوم على قوانين رياضية وآليات ميكانيكية تحكم الظواهر الطبيعية دون الحاجة إلى إرجاعها إلى غايات نهائية. ويشدّد ديكارت على أن العلل من النوع الثاني هي التي ينبغي أن تكون محل اهتمام الفلسفة والعلم، باعتبارها المدخل المنهجي الأجدر لفهم بنية الطبيعة وسيرورة الظواهر فيها. ويقول ديكارت في (نظرية الخلق المستمر) "إن هذه النظرية إذا نظر إليها في ضوء انعكاسها على مسألة الحرية الإنسانية، وتحديد مبلغ المساهمة الإلهية في حوادث الطبيعة، يمكن أن تؤدي إلى اتجاهين، أحدهما الاتجاهين يقابل الفهم الآلي للعلم، حيث يُنظر إلى التغيرات التي نلاحظها في أجزاء الطبيعة لا إلى الفعل الإلهي باعتباره واحداً وثابتاً، بل إلى الطبيعة وقوانينها. وهذا الاتجاه يفترض أن القواعد التي تتم التغيرات وفقاً لها هي قوانين الطبيعة" (ديكارت، ١٩٩٩، ص ٣٣، ٣٤). بناءً على ذلك، يميّز ديكارت بين اتجاهين في فهم العالم الطبيعي: الأول يتعلق بالمفهوم الآلي الذي يفترض أن كل شيء في الطبيعة يعمل وفق قوانين ميكانيكية وضعها الله؛ والثاني يتعلق بالميتافيزيقا، حيث يرى أن استمرار وجود الأشياء يعتمد على الله، ولكن دون أن يعني ذلك تدخلاً مباشراً من الله في تفاصيل الطبيعة اليومية. وبالتالي، في فلسفة ديكارت، يتكامل الدين والعلم من خلال الفكرة القائلة بأن الله هو المصدر الأول لكل شيء، مما يوفر أساساً ميتافيزيقياً للظواهر الطبيعية التي تخضع للقوانين الميكانيكية التي وضعها. أدن في فلسفة ديكارت الدين والعلم يتكاملان من خلال الفكرة أن الله هو المصدر الأول لكل شيء. ثانياً: العقل والدين نحو رؤية إنسانية يذهب ستيس إلى وصف اسبينوزا كونه فيلسوفاً طبيعياً حتمياً، مع ذلك روح فلسفته كانت دينية بعمق إن لم تكن صوفية يُعدّ التفسير الآلي لكل من العلم والدين في فلسفة سبينوزا امتداداً طبيعياً لمنهج العقلاني، الذي يهدف إلى فهم الظواهر ضمن إطار سببي خالص، متحرراً من الغيبات والتأويلات اللاهوتية، ومؤسساً بذلك تصوراً معرفياً يسعى إلى تفسير الكون والوجود استناداً إلى قوانين عقلية وعلل ضرورية، دون اللجوء إلى التفسيرات الخارجة عن نطاق العقل والتجربة. ويقول سبينوزا في هذا المعنى في رسالة اللاهوت والسياسة "أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، ولا يحدث فيه شيء مخالف له، أما بالنسبة لله، فكل ما يريده الله

يتضمن حقيقة وضرورة أديتين، وذلك لأن ع قل الله وإرادته شيء واحد، فإن قلنا أن كل شيء يسير حسب قوانين الطبيعة، أو طبقاً لمشئته الله، فإننا نقول نفس الشيء فصفات الله هي قوانين الطبيعة، بل ان الله هو الطبيعة، الله هو الطبيعة الطابعة، والطبيعة هي الطبيعة المطبوعة، ومن ثم تكون قوانين الطبيعة الشاملة أوامر إلهية تصدر عن ضرورة الطبيعة الأبدية وكمالها، فلو حدث شيء مخالف لها، فإنه بالتالي يناقض عقل الله وطبيعته، ولو فعل الله شيئاً مناقضاً لقوانين الطبيعة، فإنه يعمل ضد طبيعته هو، وهذا مستحيل، إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته". (إسبينوزا، ٢٠٠٥، ص ٦٧، ٦٨).

يرفض سبينوزا فكرة المعجزات باعتبارها تتعارض مع القوانين الثابتة للطبيعة، ويذهب إلى أن ما يُعدّ معجزة ليس إلا ظاهرة طبيعية لم نتمكن بعد من فهم أسبابها. ففي نظره، تتماهى قدرة الله مع قدرة الطبيعة، ومن ثم فإن كل ما يحدث في الكون يجري وفقاً لقوانين طبيعية صارمة، تُعدّ في جوهرها تعبيراً عن الإرادة الإلهية ذاتها. ومن هذا المنطلق، فإن الاعتقاد بأن المعجزات تُشكل خرقاً لهذه القوانين يتناقض مع عقل الله وطبيعته، ويُعدّ إنكاراً ضمنياً لحكمته؛ بل إن سبينوزا يرى أن الإيمان بالمعجزات لا يدل على وجود الله أو عنايته بالعالم، بل قد يفضي إلى الشك فيهما، لأن مثل هذا الإيمان يفترض وجود استثناءات تعكّر صفو النظام العقلي والضروري الذي يحكم الكون. (المصدر نفسه، ص ٦٥، ٦٦). وعليه، يرى سبينوزا أن المعجزات لا تُعدّ خرقاً لقوانين الطبيعة، بل هي حوادث تقع وفقاً لهذه القوانين، وإن كانت أسبابها خافية علينا. ويرفض بذلك الفهم الشعبي للمعجزات بوصفها انتهاكاً للنظام الطبيعي؛ وفي كتابه اللاهوت والسياسة، يؤكد سبينوزا أن الإيمان الديني يقوم على مبدأ جوهرى مفاده أن الطاعة كافية للخلاص، ويقرّ بصحة هذا المبدأ، لكنه يبين في الوقت نفسه أن العقل لا يستطيع إثباته، إذ إن إمكان إثباته عقلياً من شأنه أن يحوّل الدين إلى فلسفة، في حين يميز سبينوزا بين الاثنين، موضحاً أن صدق هذا المبدأ لا يستند إلى كونه حقيقة رياضية أو فلسفية، بل يتأسس على معطيات التاريخ وخبرة التجربة الأخلاقية بعد إخضاعها للنقد. (إسبينوزا، ص ٣٦١). ثم يعرج ستيس إلى الحديث عن كانط وفلسفته، إذ يُعدّ من أبرز الفلاسفة الذين أحدثوا تحولاً جذرياً في فهمنا للعالم، حيث تميزت فلسفته بالتمييز بين نوعين من العوالم: (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ١٥).

١- عالم الظواهر، وهو العالم الطبيعي الذي يخضع للدراسة العلمية ويقع ضمن إطار الزمان والمكان.

٢- عالم "النوم" أو "الشيء في ذاته"، وهو عالم مفارق يتجاوز إمكانيات الإدراك العقلي والمنهج العلمي، ولا يُدرك إلا عبر الحدس والشعور والتجربة الصوفية. وبعد تناوله للعلم وحدود العقل النظري، ينتقل كانط إلى معالجة مفهوم الدين، حيث يدعو إلى تصور مغاير للدين التقليدي القائم على الطقوس، وي طرح بديلاً يتمثل في دين أخلاقي مؤسس على الفضيلة، يرى فيه أن الإيمان ينبغي أن ينبثق من الأخلاق لا من الطقوس أو المعجزات أو الغيبيات. فالدين، بحسبه، ينبغي أن يكون ديناً حراً، لا يقوم على تدخلات خارقة أو وساطة أشخاص مقدسين، ولا يخضع لسلطة المؤسسة الكهنوتية أو اللاهوتية، بل يقوم على علاقة مباشرة بين الإنسان والله قائمة على المبادئ الأخلاقية والعقل العملي (كنط، عمانوئيل، د.ت، ص ٣٩٥، ٣٩٦). إنه دين يفضل الفكر والعقل، دون الحاجة إلى معجزات أو أسرار غيبية، كما أنه دين حر، لا يعتمد على تدخل قوى خارقة أو أشخاص مقدسين، ولا يخضع لسلطة رجال الكهنوت واللاهوت. (كانط، إيمانويل: ٢٠١٢، ص ٢٧٥). لذا، يرى كانط أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الدين والأخلاق، حيث يعتقد أن المبادئ الأخلاقية تؤدي حتماً إلى الدين، مما يعكس رؤية فلسفية تؤكد على التكامل بين القيم الأخلاقية والدينية ويقسم كانط الدين إلى نوعين: الدين الوضعي والدين العقلي (المصدر نفسه، ص ٢٤٤، وكذلك ص ٢٧٥). الأول الدين الوضعي، الذي يرتبط بالمؤسسات والشرائع. ويمكن وصفه ديناً تاريخياً ابلغ به الإنسان، بالتالي يشكل ايماناً مأموراً به. الثاني: الدين العقلي، الذي ينبع من العقل الأخلاقي بوصفه التعبير الأرقى عن العلاقة الدينية. وهو الدين القائم على الصدق الكلي، حيث تتفق عليه جميع العقول. ويقول كانط في كتابه الدين في حدود مجرد العقل "أن ديناً يعلن الحرب على العقل من دون تفكير في العواقب، لن يتمكن مع مرور الزمن من الصمود أمامه" (المصدر نفسه، ص ١٤). يمكن النظر إلى فلسفة كانط بوصفها محاولة جادة للتوفيق بين الرؤية الدينية والرؤية العلمية للعالم، غير أن ما يميز مشروعه الفلسفي بشكل دائم هو رفضه للتوفيق السطحي الذي يعتمد على افتراض استثناءات من القوانين العلمية لإثبات مفاهيم دينية، كما يفعل بعض المدافعين عن الدين ممن يدّعون أن الروح البشرية أو الإرادة الحرة لا تخضع لقوانين الطبيعة. وقد رفض كانط هذه المقاربة لأنها تجعل من الدين تصوراً هشاً، قابلاً للانهايار مع كل تقدم علمي جديد قد يُفسي إلى تقليص تلك الاستثناءات أو نفيها. وبدلاً من ذلك، قدّم كانط بديلاً أكثر عمقاً واتساقاً، تمثل في قبوله الكامل للعلم ومبدأ الحتمية، الذي يقَرّ بأن كل ما في الكون بما في ذلك الأفعال البشرية يخضع لقانون السببية، وفي الوقت ذاته، دافع بشكل قاطع عن ضرورة الإيمان بالإرادة الحرة من منظور العقل العملي. وعلى الرغم من أن الحتمية والإرادة الحرة قد تبدوان في الظاهر متعارضتين، فإن كانط كان على يقين بوجود إمكان فلسفي لحل هذا التوتر عبر التمييز بين مستويين من النظر: مستوى الظواهر الخاضع

الحتمية، ومستوى "الشيء في ذاته" الذي تُمارس فيه الحرية كشرط أخلاقي ضروري. (ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، مصدر سابق، ص ٢١٩، ٢٢٠). نظراً للتعقيد الكامن في العلاقة بين الدين والعلم ضمن إطار التصور العام للعالم، يشير ولتر سيس إلى أن للعالم صورتين مميزتين:-

أولاً: صورة كونية ذات طابع ديني-وسطي، تستند إلى ثلاث أفكار فلسفية رئيسية الفكرة الأولى: تتمثل في أن صورة العالم هي صورة إلهية، أي أن العالم مخلوق من قبل الله (المصدر سابق، ص ٢١-٢٤). الفكرة الثانية: فهي أن العالم غائي بطبيعته؛ وبما أنه محكوم بإرادة إلهية، فهو عالم موجّه نحو غايات ومعانٍ مقصودة. وينتج عن هذا التصور نزوع نحو تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً غائياً، أي بوصفها أحداثاً ذات أهداف ومرامٍ محددة، إذ تُفهم "الغاية" هنا بمعناها الغرضي. (المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣). والفرق بين الأسباب والغايات:- (المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٩). يذهب ستيس إلى بيان الفرق بين التفسيرين الغائي والآلي مؤكداً أن التمييز بينهما على قدر كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشري. واحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث. الأول سيطر عليه الدين بينما سيطر العلم على العقل الثاني. ويرى ستيس أن الدين ارتبط بصفة عامة بالغائية بينما ارتبط العلم بالآلية.

١- التفسير الغائي (Teleological Explanation):- يقوم التفسير الغائي على فهم الأفعال من خلال الغرض أو الهدف النهائي الذي يسعى الفاعل إلى تحقيقه، أي من خلال ما يُعرف بـ "العلّة الغائية". فعلى سبيل المثال، إذا أقدم شخص على سرقة نقود بدافع الجوع ورغبته في شراء الطعام، فإن الغاية المتمثلة في إشباع الجوع تُعدّ التفسير الفعلي لسلوكه. مثال آخر: حين نشاهد رجلاً يتسلق جبلاً، قد نتساءل عن دافع هذا الفعل، ويكون الجواب أنه يسعى إلى الاستمتاع بالمنظر من قمة الجبل؛ وعليه، فإن الغاية الكامنة في رؤية المنظر هي التي تفسر سلوكه. في هذا السياق، لا يُنظر إلى الفعل بوصفه سلسلة من الأسباب الميكانيكية فحسب، بل كفعل موجّه نحو هدف مقصود يضفي عليه معنى وسياًقاً.

٢- التفسير الآلي أو الميكانيكي (المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٤) يقصد بالتفسير الآلي أو الميكانيكي تفسير الظواهر الطبيعية استناداً إلى القوانين الفيزيائية والعلل الفاعلة، أي من خلال البحث في الأسباب التي تؤدي إلى وقوع الظاهرة من منظور سببي مادي. فالتفسير بواسطة قوانين الطبيعة هو في جوهره تفسير سببي، يقوم على رصد العلاقات المنتظمة بين الظواهر وتحديد العوامل التي تُقضي إلى حدوثها. على سبيل المثال: يمكن تفسير تسلق الجبل من خلال مجموعة من الأسباب، مثل تأثير الطعام على إنتاج الطاقة، ثم إطلاق هذه الطاقة عبر الجهاز العصبي، مما يؤدي إلى تقلص العضلات، وبالتالي دفع الجسم إلى الأعلى. والفرق الرئيسي بين التفسيرين هو كالتالي:- (المصدر نفسه، والصفحة ذاتها). الفرق الجوهري بين التفسير الآلي والتفسير الغائي يكمن في طبيعة العلاقة بين الحدث وزمنه المرجعي. فالتفسير الآلي يقوم على مبدأ السببية، حيث يُفترض أن الحدث ناجم عن أسباب سابقة تدفعه من الماضي نحو الحاضر، أي أن السبب يسبق النتيجة زمنياً ويؤدي إليها. على سبيل المثال، في حالة ابتلاع مادة سامة، تنشأ سلسلة من التفاعلات البيولوجية تؤدي في نهاية المطاف إلى الوفاة. في المقابل، يركز التفسير الغائي على الغرض أو الهدف الذي يُفهم بوصفه قوة جاذبة تستقطب الحدث من المستقبل. أي أن الغاية لا تسبق الحدث في الزمن، بل تظهر كقيمة أو هدف يتم إدراكه لاحقاً، ومع ذلك يُنسب إليه دورٌ موجّه لسلوك الفاعل. فمثلاً، تسلق الجبل قد يتم بدافع الرغبة في رؤية المنظر من القمة، وهو هدف يتحقق بعد انتهاء الفعل، ولكنه يُعد من الناحية الغائية محرّكاً للفعل ذاته. وقد أدى الخلط بين هذين النمطين من التفسير إلى تصور خاطئ بأن كلاً منهما يُقصي الآخر بالضرورة، مما رسّخ اعتقاداً واسعاً بأن التفسير الغائي والتفسير الآلي متعارضان في الأساس، بحيث يُعدّ أحدهما صحيحاً فقط في حال بطلان الآخر. إلا أن هذا التصور يعكس إشكالية إبستمولوجية لا مبرر لها، إذ يمكن النظر إلى التفسيرين بوصفهما مكملين، كلٌ منهما يسلط الضوء على جانب مختلف من الظاهرة قيد التحليل

٣- الفكرة الثالثة:- أن العالم يعد نظاماً أخلاقياً غائياً أي أن له غرضاً ومعنى يُقضي بالضرورة إلى نظام قيمي وأخلاقي. وقد شكّل هذا التصور إحدى الركائز الأساسية في الرؤية الكونية للعالم الوسيط، حيث يُفهم الكون بوصفه كياناً يحمل في ذاته دلالة أخلاقية تتجلى من خلال غائيته (المصدر نفسه، ص ٤٧، وكذلك ص ١٠٤). ووفقاً لهذا التحول، فإن فقدان العالم لغرضيته يستتبع بالضرورة فقداناً لأي أساس أخلاقي جوهري، ليعاد تشكيله كياناً محايداً أخلاقياً، لا يتضمن في ذاته أية دلالة قيمية. (المصدر نفسه، ص ٦٩). في أحد فصوله الأخيرة، تناول عالم الأحياء التطوري الأمريكي الراحل ستيفن جاي غولد (١٩٤١-٢٠٠٢) تطور إدراك تشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) لطبيعة العالم من منظور علمي محض. وأشار غولد إلى أن داروين، مع مرور الوقت، توصّل إلى قناعة مفادها أن العالم الطبيعي غير معني بالبشر من حيث القيمة أو الغاية؛ فهو لا يُبدي تعاطفاً مع معاناتهم، ولا يستجيب لأفعالهم، بل يمثل نسقاً موضوعياً محايداً من الناحية الأخلاقية. ووفقاً لهذا التصور، فإن محاولة استخلاص أي دلالة أخلاقية أو غائية من النظام الطبيعي تُعد، في نظر داروين، مسعىً خاطئاً، إذ إن الطبيعة لا تهدف إلى إرضاء الإنسان أو

الاستجابة لتطلعاته الأخلاقية، وإنما تخضع لقوانين مادية صارمة تحكمها الضرورة، لا الغاية، ولا تعكس أي شكل من أشكال القصد الأخلاقي . (جولد، ستيفن جاي: ٢٠٠٨، ص ١٩٩). ثانياً: الصورة العلمية: - تقدّم الصورة العلمية الحديثة للكون تصوراً مغايراً للرؤية الكونية التقليدية، تطرح لنا عالماً بلا إله فاعل منخرط في تدبيره المستمر، بل تحكمه حصراً القوانين الطبيعية. ويقوم هذا النموذج على التفسير السببي الذي يُفسّر من خلاله كلّ حدثٍ طبيعي بوصفه ناتجاً عن سبب طبيعي سابق، دون الحاجة إلى افتراض تدخل فوق طبيعي. فعلى سبيل المثال، عندما نقول إن الماء يتجمد عند درجة حرارة معينة، فإننا نُعزي ظاهرة التجمد إلى هذه الدرجة بوصفها السبب الفيزيائي المباشر، دون أن يكون في ذلك ما يتطلب أي تدخل خارق أو قصد غائي . (ستيس، ولتر: مصدر سابق، ص ٣٣). وفي ضوء ذلك نجد ستيس مستدركا رؤية نيوتن للعالم، وقد لعبت هذه الرؤية دوراً محورياً في ترسيخ هذا التصور. فقد شبّه نيوتن الكون بساعة ميكانيكية بالغة الدقة، صُممت بطريقة تجعلها تعمل تلقائياً بعد تشغيلها، دون حاجة إلى تدخل مستمر. وتاماً كما يصنع صانع الساعات آلة تعمل بقوانين دقيقة بمجرد ضبطها، رأى نيوتن أن الله خلق الكون وفق منظومة من القوانين - كقوانين الحركة والجاذبية - ثم تركه يعمل من تلقاء ذاته ضمن هذه المنظومة، دون حاجة إلى إعادة توجيه مستمر أو إشراف دائم (المصدر نفسه، ص ١٠٦). إذاً وفق هذا الطرح يتضح بشكل جلي أن ولتر ستيس قارن بين صورتين للعالم: - (المصدر نفسه، ص ١٦٧) الأولى: - النظرة الوسيطة (الدينية للعالم): - تذهب إلى القول بأن العالم مخلوق صادر عن إرادة إلهية واعية، وأن له غاية أو غرضاً يتجاوز ماديته. وبهذا المعنى، فإن العالم يُعدّ جزءاً من نظام كوني أخلاقي، تتجلى فيه مقاصد عليا أما الثانية: - النظرة الحديثة (العلمية للعالم): تنفي ألوهية العالم وترفض فكرة خضوعه لإرادة إلهية فاعلة. وبدلاً من ذلك، تُفسّر ظواهر الكون من خلال قوى فيزيائية غير واعية، مثل الجاذبية، وقوانين التفاعلات الكيميائية، وسائر المبادئ التي تنتمي إلى النظام الطبيعي . ومن ثم، فإن هذه الرؤية تجعل من العالم كياناً محايداً من حيث القيم، لا يحمل في ذاته أية دلالة أخلاقية. ومن خلال محاولة ستيس لدراسة العلاقة بين العلم والدين وبيان طبيعته هذه العلاقة نجده في إطار نقاش علمي يحاول ستيس الوقوف على جوهر هذه العلاقة وبيان فحواها ، مؤكداً أن التعارض الظاهري بينهما غالباً ما ينبع من خلطٍ منهجي أو من تأويلات غير منضبطة، وليس من تعارض حقيقي في جوهر كل منهما. وفي هذا السياق، يرى الفيلسوف الأمريكي ولتر ستيس أن العلم، في ذاته، لا يثبت وجود الله ولا ينفيه، لأنه إطار معرفي محايد لا يهدف إلى إثبات معتقدات دينية أو نفيها، بل يقتصر مجاله على دراسة الظواهر الطبيعية وتفسيرها ضمن منطق السببية العلمية. إلا أن الإشكال، كما يلاحظ ستيس، لا يكمن في العلم ذاته، بل في الطريقة التي يعمل بها العقل البشري. فالعقل لا يشتغل دائماً وفق قواعد المنطق الخالص، بل يميل في كثير من الأحيان إلى تأويل نتائج العلم بما يخدم أفكاره المسبقة أو معتقداته الراسخة، سواء كانت دينية أو مادية ويشير ستيس أيضاً إلى أن أحد الفروقات المنهجية الأساسية بين العلم والدين يتمثل في موقف العلم من الغائية؛ فالعلم الحديث لا يعترف بالغايات ولا يطرح أسئلة من قبيل "لماذا وُجد الشيء؟" أو "ما الهدف من وجوده؟" بل ينحصر في طرح أسئلة من نمط "كيف يحدث الشيء؟ وما العوامل التي تؤدي إليه؟". ومن هنا فإن رفض العلم الحديث لفكرة الغاية لا ينبغي أن يُفهم على أنه رفض للدين، بل يُفهم بوصفه تعبيراً عن اختلاف منهجي بين مجالين معرفيين مستقلين في أسئلتها وأدواتها وعلى هذا الأساس، يرى ستيس أن القول بوجود تعارض بين العلم والدين هو خطأ منهجي، لأن التناقض لا يكون إلا بين قضيتين تنتميان إلى الإطار المعرفي ذاته، بينما العلم والدين يعملان وفق مناهج معرفية مختلفة ومتكاملة في كثير من الأحيان. وهذا ما يؤكده جان دولومو: "لا يبدو لي أن العلم يؤدي إلى نفي وجود الله، بل بالأحرى يدعو الإنسان، في آن معاً، أن يبقى في مكانه ويتساءل عما هو أعظم منه... وهكذا فإن العلم والدين يظهران متكافئين، على نحو متبادل، وينزع أحدهما بمنحى الآخر، فالعلم يقود عقلانياً إلى الدين، ولئن سبق الدين العلوم، تاريخياً".^١

الذاتية

يتضح من خلال البحث أن ستيس لا يهدف إلى الدفاع التقليدي عن الدين ، بل يحاول تقديم قراءة عقلانية متزنة تعيد بناء العلاقة بين الدين والعقل في إطار التحديات الفكرية التي فرضها العصر الحديث. وفيما يلي أبرز النتائج التي تم التوصل إليها خلال البحث والتي يمكن إيجازها بالتالي : : التميز بين نوعين من المعرفة : 1- المعرفة العلمية والمعرفة الدينية : تهتم بالتفسير المادي للظواهر الطبيعية عبر المنهج التجريبي (الملاحظة، التجربة، القياس). المعرفة الدينية : تتوجه إلى الأسئلة الوجودية (المعنى، الغاية، الميتافيزيقا) عبر التجربة الروحية أو الصوفية، التي تُعتبر جوهر الدين وأصله. موقفه النقدي للصراع المفتعل بين الدين والعلم ٢ - يتضح ذلك في ضوء رؤيته المتوازنة للتكامل بين الدين والعقل لا صراع بينهما حيث يفهم كل مجال في سياقه الخاص. و يؤكد أن الصدام بينهما ليس حتمياً، بل ناتج عن سوء فهم لطبيعة كل منهما إذ أن الخطأ يكمن في استخدام أدوات أحدهما للحكم على الآخر. إذ يرفض ستيس تحويل الإيمان إلى أطروحات عقلانية قابلة للبرهنة أو النفي .

- ٣- اصالة التجربة الصوفية يرى أن التجربة الباطنية (الصوفية) مصدرا للمعنى الروحي العميق يتجاوز اللغة والمفاهيم المادية. نافذة نحو ادراك البعد الروحي الذي يعجز العقل المجرد عن تفسيره
- ٤- نقده النزعة المادية والوضعية المتطرفة شكل البعد النقدي اساسا جوهريا في فكر ستيس خاصة النزعة المادية والعقلانية الصارمة التي افرغت الوجود من المعنى، محاولا اعادة الاعتبار للبعد الروحي والغيبي، مؤكدا ان الانسان كائن مزدوج الطبيعة (مادي +روحي) ولا يمكن فهمه الا من خلال الجمع بين المنظورين.
- ٥ -كما يرفض في المقابل النزعة الوضعية المتطرفة التي تسعى الى اختزال المعرفة في رفض ستيس القراءات الحرفية للنصوص الدينية ما هو قابل للقياس .
- تجديد الخطاب الديني ٦ وذلك من خلال الدعوة الى حوار فلسفي متوازن حول العلاقة بين الايمان والعقل، واستعادة التوازن بين النظرة الى الانسان بوصفه كائنا ماديا وروحيا في وقت واحد هذه النتائج تجعل من فكر ستيس جسرا بين الإيمان والعقل، وتعيد صياغة العلاقة بينهما بعيدا عن الصراع، نحو تكامل يعكس تعقيد الوجود الإنساني.

المصادر والمراجع

- ١- وايت، اندرو ديكسون: بين الدين والعلم، ت: أسماعيل مظهر، الدار الليبرالية، القاهرة، ١٩٣٠ . ١ -
- ٢- ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، ت: أمام عبد الفتاح أمام، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨
- ٣-ستيس، ولتر: الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، ت:د. فؤاد زكريا، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، د. ط، ٢٠١٣.
- ٤- ستيس، ولتر: التصوف والفلسفة، ت: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي ، د. ط، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٥- غير محدد، دليل أكسفورد للفلسفة، ت: نجيب الحصادي، د. ط، د. ت.
- ٦- أرسطو: الفيزياء- السماع الطبيعي، ت: عبد القادر قنيني، د. ط، افريقيا الشرق، الدار البيضاء ٩٩٨ .
- ٧- جلزون، أتين: روح الفلسفة المسيحية، ت: أمام عبد الفتاح أمام، ط٣، مكتبة مدبولي، الكويت، ١٩٩٥
- ٨- كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانتسكوت)، ، القسم الثاني، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠ .
- ٩- القديس أوغسطينس: مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا، المجلد الثاني، الكتاب الحادي عشر، ط٢، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٧
- جاريث ب. ماثيوز: أوغسطين، ت: أيمن فؤاد زهري، ط١، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣ . ١٠ -
- ١١- فاينرت، فريدل: كوبرنيكوس وداروين وفرويد- ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ت: أحمد شكل، مؤسسة هنداي، د. ط، ٢٠١٧ .
- ١٢- ديكارت: مبادئ الفلسفة، ت: د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ط، ١٩٥٩ .
- ١٣- ديكارت، رينيه: العالم أو كتاب النور، ت: أميل خوري، دار المنتخب العربي، ط١، بيروت/ لبنان، ١٩٩٩.
- ١٤- إسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ت: د.حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢٠٠٥ .
- ١٥- كانط، عمانوئيل: نقد العقل المحض، ت/ موسى وهبة، مركز الانماء القومي، د. ط، لبنان، د. ت .
- ١٦- كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرد العقل، نقله الى العربية: فتحي المسكيني ، دار جداول للنشر والتوزيع، ط١، لبنان، ٢٠١٢ .
- ١٧- جولد، ستيفن جاي: صخور الزمان دور العلم والدين في اكتمال الحياة، ت: محمود خيال، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨ .
- ١٨- سندس عبد الرسول (٢٠٢٤): الإيمان الكيركجارد- رحلة الذات نحو المطلق، الجامعة المستنصرية، العدد ٣٠ كانون الاول ٤٧، ٦٨.
- ١٩- نسرين خليل حسين (٢٠٢٣): دور جون لوك في تأسيس فلسفة التربية، مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية، العدد خاص (١) .
- ٢٠- سندس عبد الرسول (٢٠٢٥): الانعطافات الحاسمة في نقد المعرفة العلمية في القرن العشرين (دراسة في فلسفة غاستون باشلار، وكارل بوبر، وتوماس كون)، مجلة اداب المستنصرية، كلية الاداب، العدد ١٠١، المجلد ٤٩ اذار، ٤٤٥-٤٧٣ ..

Sources and References

- ١-White, Andrew Dixon: Between Religion and Science, trans. Ismail Mazhar, Liberal Publishing House, Cairo, 1930.
- ٢-Stace, Walter: Religion and the Modern Mind, trans. Imam Abdel Fattah Imam, 1st ed., Madbouly Library, Cairo, 1998.
- ٣-Stace, Walter: Time and Eternity: An Essay on the Philosophy of Religion, trans. Dr. Fouad Zakaria, revised by Ahmed Fouad Al-Ahwani, 1st ed., 2013.

- ٤ Stace, Walter: Sufism and Philosophy, trans. Imam Abdel Fattah Imam, Madbouly Library, 1st ed., Cairo, 1999.
- ٥ Unspecified, The Oxford Companion to Philosophy, trans. Naguib Al-Hasadi, 1st ed., n.d.
- ٦ Aristotle: Physics - Natural Hearing, trans. Abdel Qader Qinini, 1st ed., Africa East, Casablanca, 1998.
- ٧ Gilson, Etienne: The Spirit of Christian Philosophy, trans. Imam Abdel Fattah Imam, 3rd ed., Madbouly Library, Kuwait, 1995.
- ٨ Copleston, Frederick: A History of Philosophy (From Augustine to Duns Scotus), Part Two, 1st ed., National Center for Translation, Cairo, 2010.
- ٩ Saint Augustine: The City of God, translated into Arabic by Bishop John Al-Khor, Volume Two, Book Eleven, 2nd ed., Dar Al-Mashreq, Beirut, 2007.
- Gareth B. Matthews: Augustine, trans. Ayman Fouad Zahri, 1st ed., National Center for Translation, 2013.
- ١٠ Weinert, Friedl: Copernicus, Darwin, and Freud - Revolutions in the History and Philosophy of Science, trans. Ahmed Shakl, Hindawi Foundation, 1st ed., 2017.
- ١١ Descartes: Principles of Philosophy, trans. Dr. Osman Amin, Egyptian Renaissance Library, Cairo, n.d., 1959.
- ١٢ Descartes, René: The World or the Book of Light, trans. Emile Khoury, Dar Al-Muntakhab Al-Arabi, 1st ed., Beirut, Lebanon, 1999.
- ١٣ Spinoza: A Treatise on Theology and Politics, trans. Dr. Hassan Hanafi, reviewed by Dr. Fouad Zakaria, Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing, and Distribution, 1st ed., 2005.
- ١٤ Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, trans. Musa Wahba, Center for National Development, n.d., Lebanon, n.d.
- ١٥ Kant, Immanuel: Religion within the Limits of Pure Reason, translated into Arabic by Fathi Al-Maskini, Jadawel Publishing and Distribution House, 1st ed., Lebanon, 2012.
- ١٦ Gold, Stephen Jay: Rocks of Time: The Role of Science and Religion in the Completion of Life, trans. Mahmoud Khayal, National Center for Translation, 1st ed., Cairo, 2008.
- ١٧ Sondos Abdul Rasoul (2024): Kierkegaardian Faith - The Self's Journey Towards the Absolute, Al-Mustansiriya University, Issue 30, December 47, 68.
- ١٨ Nasreen Khalil Hussein (2023): The Role of John Locke in Establishing the Philosophy of Education, Journal of the College of Education, Al-Mustansiriya University, Special Issue.(١)
- ١٩ Sondos Abdul Rasoul (2025): Critical Turns in the Critique of Scientific Knowledge in the Twentieth Century (A Study of the Philosophy of Gaston Bachelard, Karl Popper, and Thomas Kuhn), Journal of Arts at Al-Mustansiriya University, College of Arts, Issue 101, Volume 49, March 49, pp. 445-473.

هوامش البحث

^١ جورج مينوا: الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، ت: مورييس جلال، ط١، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، سوريا/ دمشق، ٢٠٠٥، ص ١٨، ١٩.