بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 24 أبريل 2017

العلم والدين ومسألة القيم

إدريس هواري
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

العلـم والــدين ومسـألة القيم[1]

[1] ألقيت هذه الورقة في ندوة: «الدين والعلم من منظور فلسفي»، المنعقدة بتاريخ 01 و02 نيسان/أبريل 2015م، اشراف د. صابر مولاي احمد، تنسيق د. عبد النبي الحري.مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بالتنسيق مع مختبر «التاريخ والعلم والمجتمع» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة شعيب الدكالي.

موضوع البحث:

يتناول هذا البحث إشكالاً راهناً يتعلق بمسألة القيم بين العلم والدين، بشكل عام، وطبيعة حضوره في الثقافتين العربية والغربية المعاصرتين، بشكل خاص، متابعاً، ذلك، من وجهة تاريخية وإبستمولوجية. ونظراً لأهمية العلم من جهة، والدين من جهة أخرى، يحاول هذا العمل بيان أن لا مجال للحديث عن صراع بين العلم والدين على مستوى القيم؛ ولاسيما عندما نعرف أنّ قيمة القيم في العلم أصبحت هي الحياة، هذه القيمة، في صورتها العامة، لا تناقض قيمة الحياة في الدين.

المفاهيم الأساسية: الدين، العلم، القيم، الحياة.

أصبحت مسألة القيم من الموضوعات التي تستأثر باهتمام الدارسين والمفكرين، نظراً للتحولات الكبيرة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، التي أدت إلى الحديث عن أزمة قيم ناتجة، إما عن عدم ملائمة الواقع للقيم، وإما لأن القيم، نفسها، أصبحت لا تلائم الواقع.

لمعالجة هذا الإشكال، حاولنا أن نمزج بين التحليل التاريخي والمقاربة الإبستمولوجية. فالبؤرة الأساسية، التي يدور حولها النقاش، عند طرح علاقة العلم بالدين، هي مسألة القيم، باعتبار كلٍّ من العلم والدين يقدّم نفسه على أنّه المجال، الذي يجب أن يتبوّأ مكانة ما هو ثمين، وما يستحق التساؤل حوله، والاعتناء به، والعناء من أجله. هذا عندما ننظر إلى القيمة كترتيب، ووضع سلم، نفاضل ونميز ونخلق البون بين الأشياء والموجودات والموضوعات استناداً إليها[1].

1- مفهوم القيمة بين العلم والدين:

علينا أن نحدد، أولاً، ماذا نعني بالقيمة، لكي نكون على بينة من وجود، أو عدم وجود، أفضلية وتمييز قيمي بين العلم والدين، أو أن الأمر يرجع إلى قيم مشتركة تنتفي عنها الأفضلية، وتصبح المسألة تتعلق بممارسة لها طرقها الخاصة تدفعنا إلى الحديث عن الوحدة داخل الاختلاف.

ففيما يتعلق بالعلم، كممارسة معرفية لها تطبيقات عملية على أرض الواقع، تغيّر وتسهم، بشكل فعال، في تحقيق طموحات الإنسان المختلفة، سواء تعلق الأمر بما هو آنيّ مباشر، أم تعلق بما يعطي الإنسان الشعور بأنّ له القدرة اللامتناهية في الخلق والإبداع، وسبر أغوار ما يوجد، فإننا نأخذ مفهوم القيمة بالمعنى

1 العوا عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1986، ص 44.

الذي حدده باشلار في كتابه **(تطور الفكر العلمي)**[2]، الذي عمل فيه على متابعة التجديدات المعرفية على مستوى التفكير التي فتحها العلم المعاصر بشكل خاص مقارنة مع ما كان سائداً من ممارسة علمية.

فجاءت مسألة القيم إطاراً عاماً يتحرك فيه باشلار لتحديد أهمية التفكير العلمي وجدواه بالنسبة إلى الممارسة المعرفية الإنسانية؛ ذلك أن باشلار يعمل على إبراز التجديدات، التي يقدمها العلم علامةً على أهميته المعرفية، ومن ثَمَّ الوجودية. وهذا ما يشير إلى قدرة العلم الفائقة على التطور والتغير المستمر لموضوعاته ومناهجه. لهذا يعتبر باشلار أنّ العلم يتضمن قيماً معرفية تمس الطريقة التي يفكر بها العلماء؛ إنها بمثابة الإحداثيات التي يعمل بوساطتها العالم على رسم الأفق الذي يمكن التفكير من خلاله، واستناداً إليه.

وتمس هذه القيم أساساً المفاهيم الكبرى، التي يعتمدها الإنسان في التفكير: مثل الزمن، المكان، الحقيقة، الواقع... إلخ. فالعلم، إلى جانب أنه مجموعة من العمليات العقلية، يحمل معه قيماً، وهي قيم إبستمولوجية[3]. هذا ما يجعل العلم ينتج فلسفة ملازمة له ومطابقة لعمله، فمن دون هذه القيم لا يمكن للعلم أن يكون معرفة إنسانية منتجة تؤثر في واقعه المباشر عن طريق التقنية.

بهذا المعنى، نتحدث عن القيم الجديدة التي يحملها العلم، والتي ليست إلا القيم المحددة للوجود الإنساني؛ أي الطريقة التي نعتمدها في الحكم على الأشياء. فعندما نقول إننا لا يمكن أن نفكر كما فكر من عاش قبلنا، فمرد ذلك إلى أن القيم، التي يقدمها العلم، هي التي أصبحت تؤسس نظرتنا، وتمنح ما نريد التفكير فيه القيمة التي تناسبه، فغدت، بذلك، نظرتنا إلى الأشياء تبتعد وتنفصل عمّا دأب من عاشوا قبلنا على التفكير فيه، خالقة بذلك بوناً بيننا وبينهم.

وهذا لا يعني أنّ العلم يقدّم لنا الجواب النهائي لتساؤلاتنا، فالعلم لا يهتم بأن يجيب عن التساؤلات الكبرى التي تسمى، عادة، الأسئلة الميتافيزيقية، وإن كانت بعض طموحات بعض العلماء تذهب في هذا الاتجاه استناداً إلى القيم التي ينتجها العلم، فمردّ ذلك إلى النشأة الحديثة لما يسمّى، بشكل خاص، العلوم التجريبية التي خاضت في إعادة التفكير في الظواهر الطبيعية. ولهذا، العلم لا يقدم لنا تفسيراً للعالم بقدر ما يقدم لنا أدوات نفكّر بها في العالم من خلال قيمه.

---

2 Gaston Bachelard, Le nouvel esprit scientifique ,Presses Universitaires de France, Paris, 1934.

لقد ترجم هذا الكتاب تحت عنوان (الفكر العملي الجديد)، ترجمة عادل العوا، ومراجعة عبد الله عبد الدائم، عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، فكان من الأفضل ترجمته بـ(الروح العلمية الجديدة) حفاظاً على كلمة (esprit) التي تعني، مما تعنيه، «الروح»؛ لأن باشلار يبحث في الروح الجديدة التي تميز العلم المعاصر. ونعرف أهمية الصراع الفكري والفلسفي للكلمتين. يمكن الرجوع إلى كتاب دريدا (في الروح هايدجر والسؤال)، ترجمة عماد نبيل، عن دار الفارابي للنشر، للوقوف على أهمية اللفظتين في الفكر الفلسفي المعاصر.

3 ibid, p 150.

2- قيمة الأرض بين العلم والدين:

فما هي أهمّ قيمة يقدّمها العلم منذ العصر الحديث، ولاسيما بعد اندماج العلم في التقنية، وأصبحت هذه الأخيرة إيديولوجيا، كما يرى هابرماس؟ لعل القيمة الأساسية، التي رفع العلم من قيمتها، هي قيمة الأرض، بما يعنيه ذلك من قيمة للواقع والزمن والموضوعية والموضوع... إلخ، وكلّ القيم الإبستمولوجية، التي يفكر بها العالم. فلم تصبح الأرض مكاناً جغرافياً؛ بل أصبحت مفهوماً أساسياً نفكّر من خلاله وبوساطته. إنّ الأرض مفهوم ميتافزيقي، وكما يقول باشلار: «قليل من الميتافيزيقيا يبعدنا عن الطبيعة، وكثير من الميتافيزيقيا يقربنا إليها»[4]. فالمفهوم الميتافيزيقي للأرض كقيمة يحدّد مَن نحن، وبأيّ معنى يمكن أن يكون وجودنا وجوداً أرضياً من وجهة قيمة العلم، إننا مشدودون إلى الأرض؛ فكل ما يقع على الأرض رفع إلى مستوى المعيار، الذي يحدد القيم التي يجب الدفاع عنها، واعتبارها أساس كلّ فعل إنساني. هذا ما يفسّر الأهمية الكبرى، التي يحظى بها العلم، فالتفكير المعاصر ينوّه بالعلم؛ لأنه ينوه بالأرض، فالأرض أصبحت في ملك الإنسان، والإنسان أصبح مالكها؛ وهكذا بدا أنّ المتعالي لم يعد يثير الإنسان، ويدفعه إلى التفكير. وأصبح الفضاء، بكلّ ما يعنيه هذا اللفظ من معنى، هو المجال الذي يحدد الوجود الإنساني. يقول جاليليو في مسرحية (**حياة جاليليو**) لبرتولت برشت (Bertolt Brecht): «الأرض تدور مبتهجة حول الشمس، وبائعات السمك، والتجار، والأمراء، والكرادلة، والبابا نفسه؛ كلّ الناس يدورون معها. أمّا الكون، فقد فقَدَ مركزه في ليلة واحدة، وفي الصباح صارت له مراكز لا حصر لها حتى صار كلّ شيء مركزاً، ولا مراكز، إذا كثرت المواضع. وسفننا تنطلق إلى الآفاق البعيدة، والنجوم تدور إلى غير نهاية في المدارات الكبرى في الفضاء، وحتى في لعبة الشطرنج، تجول الطوابي في كلّ الخانات. ماذا قال الشاعر؟ «يا له من فجر جديد...»[5]. إنه فجر جديد بالفعل، لقد اختفت السماء، بعد أن تمّ وضع الشمس مركزاً للكون، وأصبحت جميع الكواكب تقع على الخط نفسه، تتمتّع بالقيمة نفسها. فلم تعد هناك إمكانية للتمييز والتفضيل بين الكواكب، ولا وضع كوكب في مكان أقلّ مرتبة من كوكب آخر. إنّ الأرض لم تعد مكانَ النسبي والمتغيّر والمتحول والفاسد على شاكلة ما يقوله أفلاطون؛ إنّها كوكب مثل الكواكب الأخرى، لكنّها تتوافر على خصائص تجعلها، ربما، المكان الوحيد، الآن، القابل للحياة؛ وهذه هي ميزتها. أما قيمة القيم في الدين، فهي الارتفاع عن الأرض، ورفع الحجاب الذي يفصل الإنسان عن السماء، والإقرار بضرورة المتعالي، الذي يعني ضرورة الانتباه إلى أنّ الإنسان ليس مالك الأرض. فعندما ننظر إلى الدين من وجهة ذاتية يبدو لنا -كما يقول كانط- مجموعة من الواجبات مصدرها الله؛ لأن الدين مجموعة من المكارم الأخلاقية، وكلما تطابق سلوكنا معها استطعنا أن نعطي حياتنا معنى، إلا أنّه يجب القول إنّ الدين ليس هو الأخلاق؛ فالدين يتجاوز القيم الأخلاقية؛ فهدفه تقديم

4 Paul Ginestier, Pour Connaitre la pensée de Bachelard Ed Bordas 1968, p. 197.

5 برشت، برتولت، طبول في الليل وحياة جاليليو، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي، المسرح العالمي، الطبعة الثانية، العدد 11، أيلول/ سبتمبر 2009، ص 134-135.

إجابات كاملة عن الوجود الإنساني، وتصبح مقولة المقدّس مقولة ينبني عليها السلوك الديني، فيشعر المؤمن شعوراً خاصاً يجعله يرفع من قيمة النص عن طريق احترامه المطلق[6]. باعتباره الأساس، الذي لا يمكن الشكّ فيه مطلقاً، أو وضعه موضع ريبة وتساؤل. وهكذا، يصبح المقدس قيمة مطلقة نؤمن بها لقداستها؛ فيكون من نتائج هذا الموقف أنّ الدين والقيم، التي يقوم عليها، إذا انطلقنا من التعارض بين ما هو خالص ونقي وما هو ناقص وملوث، فتصبح القيم الدينية، في هذه الحالة، هي الدفع بالإنسان إلى «اكتساب الطهارة وإزالة الرجاسة»[7]. وهكذا، فالتصنيف القيمي يجعل الاعتقادات الدينية لا تعطى كما يعطى موضوع العلم؛ لأن الدين -كما يقول محمد أركون- عبارة عن جذور[8]، يطرح الأسئلة الكبرى، التي تخص الوجود الإنساني في كليته وعموميته، وهي أسئلة تمس، بالأساس، دلالة هذا الوجود، من حيث هو وجود مخلوق من طرف الله. ولا يكتفي الدين بطرح الأسئلة؛ بل يعمل على تقديم أجوبة مقنعة تبدو بديهية ويقينية تعطي الوجود الإنساني معنى، على الإنسان العمل على تطبيقها، والعيش وفقاً لها، سواء مع الآخرين، أم مع ما يحيط به من كائنات أخرى. فالدين هو تفسير للوجود وطريقة للاقتياد والخضوع لقيمه. ومادام الأمر يتعلق بمجال متعالٍ، فالدين يعتمد الإشارات والرموز والأساطير والقصص؛ فمن دون هذه الاعتقادات لا يمكن الحديث عن الدين. «فبرهان النظام لا قيمة له» في الدين. يمكن للعقل الابتعاد عنها وإزاحتها من طريقه على أنها لا عقلية، غير قابلة للفهم والتفسير السببي، ومن ثمَّ عدم الإقرار بحقيقة الدين، لكنه لا يمكن نفي وجودها.

إذا نظرنا إلى علاقة الدين بالعلم من هذه الوجهة؛ أي وجهة القيم، يبدو لنا أنّ الدين تراجع، ولم يبقَ قادراً على الانتاج، وإعطاء الإنسان تصوراً يمكنه من التأثير في صيرورة المجتمع عن طريق القيم الكبرى التي يدافع ويتحدث باسمها.

3- أصل الصراع القيمي بين العلم والدين:

لكن، ما أصل هذا التوتر الذي يبدو أنّه أفضى إلى تراجع القيم الدينية، وتمّ الاعتقاد بقدرة القيم العلمية، بناءً على نجاعتها في اكتساح فضاء القيم؟ عندما نغوص في التاريخ؛ لكي نعرف كيف تمّ هذا التحول لصالح العلم على حساب الدين، الجواب هو أنّ العصور الحديثة هي التي أحدثت هذا التحوّل عندما استندت إلى العلم وقيمه، باعتبارها قيماً أساسية منتجة ومؤثرة في صيرورة الواقع الإنساني، الذي يطمح إلى إبراز قوته وقدرته المعرفية؛ أي إرادته المعرفية[9]. إذا نظرنا إلى الدين من وجهة تاريخية، فهو أقدم بكثير من العلم والممارسة العلمية. فتاريخ العلم، الذي نتحدّث عنه، تاريخ حديث يرجع إلى بعض القرون. تبين الأبحاث

6 كايوا، روجيه، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2010م، ص 36.

7 المرجع نفسه، ص 60.

8 أركون، محمد، العلمانية والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط3، ص 23.

9 Heidegger, Essais et Conferences, Tel Gallimard, 1958, p 92.

الأنثربولوجية أن الدين مورس من طرف جميع شعوب الأرض بأشكال مختلفة، مستندة، في ذلك، إلى قيمٍ تُعدّ فطرية في الانسان، وهي بذلك من جبلت، مثل الإيثار، والتواضع، وخدمة الغير، والتآخي، والتكافل. وهي قيم تجد في مفهوم الإحسان إطارها الجامع. والإحسان قيمة دينية[10]. ولمدة طويلة من تاريخ الإنسانية، لم يقع هناك صراع، أو تضاد أو نقاش يؤدي إلى التنافر بين كل من العلم والدين، على أساس أن الدين، الذي نتحدث عنه، هو ما يرتبط بكتاب مقدس، والمؤسس على كلام إلهي[11]، لا علاقة للإنسان به، على الرغم من أنه كتب بحروف وكلمات يستعملها الإنسان في حياته اليومية والعادية.

نقول تاريخياً، طرحت المسألة في العصور الحديثة، عندما دخلت الديانة المسيحية في صراع مع العلم التجريبي الناشئ[12]؛ هذا العلم الذي قدم طريقة جديدة لفهم وتفسير بعض الظواهر الطبيعية تفسيراً حمل معه قيماً جديدة[13]. وعلى الرغم من أن العلماء الأوائل لم يكن هدفهم إحداث ثورة في الدين والانقلاب عليه، واستبداله بالعلم، فإنّ ما ترتب على القيم والأفكار الجديدة، التي بشر بها العلم، كتفكير ونظرة جديدة، أنّ المشروعية، التي كانت للدين المسيحي بدأت تعرف اهتزازات بفعل هذه التفسيرات الجديدة. تاريخياً بدأ هذا النقاش مع مسألة مركزية الكون: أترجع إلى الأرض أم إلى الشمس؟ لأي جانب يجب أن تمنح القيمة أَللأرض وما يرتبط بها من قيم، أم للسماء وما تحمله من قيم السمو والعلو؟ أيجب النظر إلى الكون نظرة أفقية أم نظرة عمودية؟[14]

كما هو معروف، كان الاعتقاد السائد، في العصور السابقة، عن العصر الحديث، أنّ الأرض مركز الكون. ومن ثَمَّ فإنّ موجودات الكون تتسلسل من الأعلى إلى الأسفل، مِنَ الله إلى الموجودات، التي توجد تحت القمر[15]. وهذه الأخيرة، عندما نقارنها بعالم السماء، فهي موجودات مخلوقة من طرف الله. لكنّ التصوّر الجديد، الذي قدمه علم الفلك الجديد، أن الأرض ليست أقلّ قيمة من الكواكب الأخرى. ومن ثَمَّ أصبح التسلسل الأفقي للكواكب في الكون هو الذي حاز الأهمية والأولوية.

---

10 هذا ما دفع المهتمين والدارسين لتاريخ الدين إلى نعت الإنسان، كتعريف عام له من خلال القيم المنضوية تحت قيمة الإحسان الفطرية، إلى نعته بـ«الكائن المتدين» (l'homme religieux). انظر:

عناية، عز الدين، الأديان الإبراهيمية: قضايا الراهن، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2014، ص102.

11 عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2012م، ص 65.

12 Bertrand Russel, Science et religion, Ed Gallimard, 1971, p.6.

13 Alexandre koyré, From closed world to the infinite universe, The Johns Hopkins Press, Baltimore18, MD, p21.

14 Bertrand Russel, science et Religion, Ed Gallimard, 1971, p.32.

15 هذا ما نجده واضحاً في فلسفة الفيض في الفلسفة الإسلامية. انظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993م، ص 102.

ومنذ حدوث هذه التغيرات مع العصر الحديث، ولاسيما مع علم الفلك، وما نتج عنه من نقاشات تهم المنهج والفرضيات العلمية، وعلاقتها بالتجربة[16]، طرحت أهمية وقيمة الدين. وسيشتد وهج هذه النقاشات مع دخول التقنية على الخط، عند تحالفها مع العلم، والحديث عن العلم التقني (thecno-science)؛ «ذلك أن العلم يدفعنا إلى عدم الاهتمام بالحقيقة المطلقة، واستبدالها بالحقيقة (التقنية)، التي من خواصها الدفع إلى القيام بالاكتشافات، والتنبؤ بالمستقبل. فالحقيقة (التقنية) مسألة درجة فحسب، ذلك أنّ نظرية ما لا تكون حقيقية إلا عندما تسهم في ميلاد عدد كبير من الاكتشافات المفيدة والتنبؤات الدقيقة»[17]. فأصبح، بذلك، العلم شيئاً يعاش، يؤثّر بالفعل فيما يقوم به الإنسان؛ بل يتدخل في الحياة الإنسانية كلها. لم يعد العلم نظريات وممارسة معرفية تكتفي بتقديم الحجج الدالة على أنّ العقل قادر على غزو مناطق في الطبيعة والكون كانت تبدو، إلى عهد قريب في تاريخ الإنسان، بعيدة عنه وعن مداركه. فالعلم بتعاضده مع التقنية حدّد نمط الحياة بتدخله لإعطاء الوجود الإنساني بعداً جديداً، يظهر كما لو أنّ الإنسان هو الذي أصبح يعطي حياته البعد المحدد لوجوده. فظهر كما لو أنّ الله توارى عن العالم، وأصبح خفياً. وأمسى الإنسان الفاعل الحقيقي. فبدا أنّ هناك انفصالاً بين العلم والدين، ولم يعد العلم في حاجة إلى فرضية وجود الإله.

هذا ما تبيّنه إجابة العالم (laplace) عالم الفلك، الذي عاش قرناً من الزمن بعد نيوتن، والذي أعطى علم الفلك صورته الكاملة، عندما سأله نابليون عن دور الله في نسقه العلمي، فأجابه، قائلاً: «سيدي لست في حاجة إلى هذه الفرضية»[18]. هذا الوضع، الذي أصبح يعيشه الدين في مواجهة العلم، سيجد تعبيره وصداه في الموقف الفلسفي الجنيالوجي لنيتشه، فيما بعد، من الديانة المسيحية بالقول بموت الإله. وهو تعبير عن تغير في القيم، وجب معه وضع قيم جديدة للإنسان حسب نيتشه؛ قيم تعيد للإنسان توازنه في إطار فلسفة إرادة القوّة، التي تعيد الاعتبار إلى الوجود بكلّ جوانبه السلبية والإيجابية على الأرض. وهكذا، غدا العالم كما لو أنّه أصبح يواجه مصيره وحده دون بوصلة توجّه الحياة الإنسانية وتعطيها معنى.

فكان من نتائج هذا التحوّل تأسيس مجتمع أخذ الحداثة إطاراً لتفكيره، ومن خلالها تحديد طبيعة الوجود التي يخصّ الإنسان. فتوارى الدين إلى الوراء تاركاً المكان للقيم العلمية، التي غزت جميع نواحي المجتمع؛ لأن العلم أصبح قادراً على إنتاج قيم تطابق الوجود الإنساني. وبدأ هذا التصور، الذي نشأ في أوروبا مع العصر الحديث، يغزو الكرة الأرضية برمّتها بفعل الانتشار الذي يعرفه العلم في تعاضده مع التقنية.

16 Alexandre koyré, From closed world to the infinite universe, The Johns Hopkins Press, Baltimore18, MD, p.96

17 Bertrand Russel, science et Religion, Ed Gllimard, 1971, p.23.

18 Alexandre koyré, From closed world to the infinite universe, The Johns Hopkins Press, Baltimore18, MD, p. 276.

يلاحظ الاقتصادي الهندي أمرتيا صين أنّ البشرية «تعيش، الآن، في عالم يحظى بثروة غير مسبوقة، من نوع يكاد مستحيلاً تخيّله منذ قرن أو قرنين»[19]. ولعلّ هذه الثروة هي نتاج التقدم العلمي والتقني الذي جعل البشرية تعيش وفرة مادية غير مسبوقة في تاريخها تستجيب لحاجياتها المعيشية الضرورية جاعلة من الحياة شيئاً يعاش بأقلّ جهد ممكن، وبأقل تكلفة ممكنة. وكنتيجة لهذه الوفرة، أصبحت الكرة الأرضية مجالاً جغرافياً واحداً. وتقاربت المجتمعات فيما بينها، وأصبحت رغباتها وحاجياتها واحدة، حتى إنه يبدو أنّ البشرية قريبة من الوحدة بفضل العلم ودوره الفعال. وهكذا، ظهر أنّ العلم انتصر على الدين بشكل من الأشكال. وأصبح العلم الديانة الجديدة؛ التي حققت وحدة البشرية. وكما يقول برتراند راسل (Bertrand Russel)، إذا أخذنا مثالاً واحداً عن أهمية العلم، وليكن تمكين الإنسان من صحة جيدة بهدف إطالة العمر، فإن هذا كافٍ لكي يعطي العلم قيمة لا تفوقها قيمة[20] تجعله يحتذى به، ويوضع على قائمة المعارف المنتجة للقيم. فالتحوّلات المعرفية، التي يعرفها مجالا الطب والبيولوجيا تبيّن بأيّ معنى أنّ الحياة الإنسانية تتجه نحو وجهات من الصعب التنبؤ بها.

إذا وقفنا عند هذه النتيجة، فإنّ أمر القيم يكون محسوماً لصالح العلم، لكن الوجود الإنساني على هذه الأرض وجود شاعري، كما يقول هايدغر، معلقاً على بيت شعري للشاعر هولدرلين[21] (Hölderlin).

فالإنسان يرفع رأسه إلى السماء باحثاً عن قيم، عن شيء مازال لم يتمكّن من إدراكه؛ لأنّ هدف الإنسان لا يمكن حصره فحسب في التحكّم في الطبيعة، وتملكها. ويغدو الأمر، انطلاقاً من مسألة شاعرية الوجود الإنساني؛ أنّ الإنسان مطالب بأن يتحكم في تحكّمه، وأن يعرف أنّ الوجود الإنساني له هدف لا يمكن أن يرسمه له العلم. وتحديد هذا الهدف هو من أمر الدين، الذي يضع الأهداف الأخيرة، كما يبيّن الطريق الذي يلزم السير فيها نحو هذا الهدف كغاية قصوى يجب توجيه جميع الأفعال نحوها، سواء كانت نظرية أم عملية دون تمييز قيمي بينهما.

وهكذا، على الرغم من التطوّر التاريخي، الذي كان لصالح العلم، والتراخي الذي ساد الاعتقادات الدينية، لاسيّما في المجتمعات الغربية التي استندت إلى الحداثة، حيث أصبح أمر الدين شخصياً، فصل بموجبه بين ما هو عام وما هو خاص، هل يعني هذا أنّ العلم انتصر، ويجب الحديث عن موت الدين، كما عودتنا إيديولوجيا الحداثة، التي ما فتئت تحدّثنا عن موت التاريخ والإنسان والفلسفة... إلخ.

19 صين، أمارتيا، التنمية حرية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، أيار/ مايو 2004م، العدد 303، ص 11.

20 Bertrand Russel, science et Religion, Ed Gllimard, 1971, p. 230.

21 Heidegger, Essais et Conferences Tel gallimard 1958, p. 224.

4- أهمية الدين في الثقافة الغربية والعربية المعاصرتين:

الملاحظ أنّ الدين لم يمت، ومن ثَمَّ لم يتراجع كلية، ولم يترك المكان للعلم منسحباً من حلبة الصراع الوجودي الإنساني. فأمر الدين ليس مرتبطاً بالقول، مثلاً، إنّ الشمس مركز الكون والأرض، والكواكب الأخرى تدور حولها. فهذا القول لا يضرّ الدين في شيء. فليس هناك من رابط منطقي بين بعض الفرضيات العلمية وما يترتب عليها دينياً. إنّ الأمر يرجع إلى مسألة القيم، والاختلاف، أو التقارب، أو التباعد في الرفع من قيمة من القيم تجعل العلاقة بين الدين والعلم محط نقاش.

فالوقائع، التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، سواء تلك التي أصبحت حديثة بالفعل أم تلك التي تعمل على أن تدخل عالم الحداثة، وهي مثقلة بتاريخها الديني، تبيّن الأهمية التي مازال الدين يحظى بها. والمكانة التي تجعل البشر، في مجموع بقاع الأرض، يمارسون حياتهم على أساس قيمهم الدينية، على الرغم ممّا يقدّمه العلم التقني من اختراعات واكتشافات تغير يومياً واقعه، وتزيد من قوته وإرادته المعرفيتين.

فبالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة، ولاسيما الغربية، نلاحظ رجوعاً إلى الخطاب الديني فيها، واهتماماً كبيراً بالدين ورسالته بحثاً عن دور جديد يؤدّيه، نظراً لما آلت إليه الحداثة المؤمنة بقوّة قيمة المعرفة، التي اعتقدت أنها أزاحت الجانب السحري عن العالم، وعرضت العالم أمام العقل. وهكذا، لم تبقَ هناك غرابة تحيط بالعالم على الإنسان فكّ ألغازها. يقول واحد من المدافعين عن الحداثة، وهو هابرماس: «لقد أوجد النوع البشري لنفسه تحدياً مع النتائج الثقافية الاجتماعية غير المخططة للتقدم التقني ذاته، ليس لتحسين مصيره الاجتماعي فحسب، وإنما لكي يتعلم التحكم فيه. ولا يمكن لتحدي التقنية هذا أن يواجه بالتقنية وحدها. فما يجب القيام به إطلاق نقاش سياسي من شأنه أن يحول القدرة الاجتماعية على المعرفة التقنية والاستطاعة إلى معرفة عملية وإلى إرادة، وأن يضعها في علاقة ملزمة عقلانياً»[22]. ما يهمنا من كلام هابرماس أنّ هذا الأخير يرى أنّ الحداثة الغربية وصلت إلى الباب المسدود، وأنّ مواجهة الآفاق، التي وصلت إليها، لا يمكن مواجهتها بالتقنية وحدها؛ بل يجب البحث عن جانب آخر يعيد الأمور إلى نصابها من جديد. ما يقترحه هابرماس هو فتح نقاش سياسيّ يسمح للجميع بالتعبير عن رأيهم في جوّ تطبعه الممارسة العقلانية. وهكذا، يطالب هابرماس بوضع ميثاق سياسي جديد يبنى على أسس عقلانية.

كلّ هذا ناتج عن عدم قدرة التقنية على تقديم إجابات شافية وكاملة عن المجتمع الذي يتأسّس على التفاهم بين أعضائه. هذا النقد يفتح الباب أمام الدين لكي يستعيد دوره. من هنا، الحديث عن عودة الدين، في نظر برتراند راسل[23]. إن عودة التفكير في الدين من جديد، بعد أن تمّ الإقرار بنجاح العلم، وسيطرته المطلقة،

22 هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كـ«إيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2003م، ص 108.

23 Bertrand Russel, Science et Religion, Ed Gllimard, 1971, p.6.

يرجع إلى الحدث الكبير الذي هزّ أوروبا، والذي مازالت تعيش على وقعه، وهو ظهور النازية من جهة، والتغيرات التي وقعت بسبب الثورة الاشتراكية من جهة أخرى. فالنازية والاشتراكية أصبحتا تشكّلان ديانتين بدل الديانة السماوية. فكانت النازية، كما هو معروف، شدة وضيقاً على الصيرورة التاريخية لأوروبا، وعلى العالم. أمام هذا الواقع، سيبقى الدين أساسياً، وسيؤدي أدواراً في حياة الإنسان، يرجع مارسيل غوشي (Marcel Gauchet) هذه الأدوار إلى ثلاث قضايا؛ أوّلها أنّ الدين مازال يسكن «العمليات الفكرية، ويقوم بتنظيم المخيال. ويقود أشكال العلاقة مع الذات»[24]. لكن هناك من يرفع من قيمة الدين لكي يصبح «إيطوسا كونيا» (ethos universal).

سنقف في عجالة عند موقف دريدا (Derrida) من مسألة عودة الدين، وعلاقة هذا الأخير بالعلم.

خص دريدا هذه المسألة بكتاب سماه (**الاعتقاد والمعرفة: منبعا الدين في حدود مجرد العقل**). يتكوّن هذا الكتاب من 52 شذرة حكمية تتناول جوانب مختلفة من الدين. يهمّنا السؤال المتعلق بعودة الدين، وهو سؤال يطرحه دريدا نفسه. يربط دريدا مسألة عودة الدين في الغرب، بشكل عام، بالحدث الكبير الذي هزّ أوروبا، ويعني بذلك حدث ظهور النازية. للتأريخ لهذا الحدث، يعتمد دريدا على كتاب برجسون (**منبعا الدين والأخلاق**)، الذي صدر سنة 1932م. هذا الكتاب، الذي كتب قبل سنة من الحدث الذي تحدثنا عنه وهو ظهور النازية، وكل ما أعقب هذا من تدمير طال كلّ شيء. وهنا، يلتقي دريدا بشكل عام مع راسل، الذي جعل هو الآخر من التفكير في الدين من جديد صدى للحدث التاريخي الذي هزّ أوروبا، وهو ظهور النازية. لكن عودة الدين، في بداية الألفية الثالثة، والسؤال عن سرّ ظهوره المفاجئ، يراها دريدا مرتبطة بأحداث أخرى عالميّة هزّت كيان الدول، التي اعتقدت أنّ الدين لم يعد قوّة يمكن أن تؤدي إلى جعل الناس يدافعون عن معتقداتهم، ولنقلْ هويتهم، من خلال الدين. هذا الحدث دفع دريدا وآخرون إلى التفكير من جديد في الدين، ولاسيما في علاقته بالعنف الجذري الذي يطبع زماننا.

وهنا، يطرح السؤال عن معنى التفكير في الدين. يلاحظ دريدا أنّ هذه قضية أساسية جداً؛ ذلك أنّ التفكير في الدين ليس هو التفكير بالدين، فالذي يفكر بالدين يَعدّ نفسه جزءاً من الموضوع الذي يفكّر فيه، ويصبح الدين الإطار الذي يرى منه كلّ شيء ليس كإيديولوجيا، بل كمعايشة وتجربة حياتية يلفها الدين من كلّ جانب ليس بالمعنى الصوفي، ولكن بالمعنى الوجودي الذي يعطي الدين البعد الأساسي الذي يجعل الفرد يعتقد في ما يجعله يكون هو هو. أما التفكير في الدين، فهو سبر أغواره بالوقوف عند ما يجعل الدين يتميز بخصائص تجعله موضوعاً للمعرفة لا على شاكلة الموضوع الذي يهمّ العلوم، ولكن كموضوع له روابط وعلاقات بمجموعة من القضايا، التي يمارسها، لكي يحدّد، من خلالها، طبيعته الإنسانية. والتمييز بين هذين

24 Marcel Gauchet, le Désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, Ed Gallimard, 1985, p.239.

النوعين من الطرح راجع إلى أنّ الدين يستند ويتشكّل من المقدس. لهذا يقول دريدا إنّه لا يمكن التفكير في الدين، وطرح السؤال عن الدين، من دون الشعور برعشة تجعل الذي يتناول هذا الموضوع يكون أمام شيء لا يمكن التفكير فيه دون احترام. فعندما نلج عالم الدين باحترام يظهر أنّ كلّ الكلام عن الدين قد قيل، وقدمت عنه كلّ الأجوبة. من هنا، يجب أن نفهم ما يقوله دريدا عن المواقف، التي ترى أنّ الحديث عن الدين يمكن أن يصبح دون موضوع في المرحلة المعاصرة، عندما نتابع ما قيل عن الدين استناداً إلى النقد النيتشوي، أو التحليل النفسي الفرويدي، أوالنقد الماركسي. وهذا يصدق، كذلك، على الطرح، الذي يرجع النقاش المحتدم مع الدين إلى فلسفة الأنوار. بالنسبة إلى دريدا، كلّ هذه المنظورات المختلفة لا يمكن أن نعتمدها للحديث عن الدين؛ لأن الدين يخترق جميع النواحي التي ينتج، من خلالها، الإنسان وجوده وحياته. من هنا، أهمية العنوان الذي وضعه لكتابه وهو (**منبعا الدين في حدود مجرد العقل**). في هذا العنوان، يستعيد، ولنقلْ، يدمج عنوانين لكتابين يَعدّهما دريدا أساسيين لمناقشة الدين، وهما كتاب كانط وكتاب برجسون. الأول كتب في جوٍّ يسوده النقد والتفكير الأنواري، والثاني كتب سنة قبل ظهور النازية. والرجوع إلى الكتابين هو الرجوع إلى نوع من التفكير ساد الغرب في مسألة الدين بهدف إخصاب عناصرهما الأساسية، أو، على الأقل، تطوير ما يمكن أن يسمحا بقوله عن الدين، دون أن يكونا واعيين بذلك. وهذا يعني أنّ التفكير في الدين لم يتوارَ، ولم يتراجع. ففي كلّ مرحلة من المراحل الحاسمة في تاريخ الغرب كان التفكير في الدين حاضراً.

أمّا عن مسالة علاقة الدين بالعلم، التي تهمّنا هنا، فإنّ دريدا يرى أنّ الدين هو نفسه العلم والتقنية والرأسمالية، ولا يمكن الحديث عن الواحد منهما دون الآخر، وهذا يجد أصله في كونهما لهما المنبع نفسه والجذر نفسه، وهو المقدس. ويعني دريدا بالمقدّس كلّ ما لا يمكن الشكّ فيه، ولا التساؤل حوله، والذي يُعدّ الأساس الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولا الإيمان به، استناداً إلى أيّ معطى ماديّ كيفما كان. هذا الاعتقاد الأول هو أساس الدين، ومن ثَمَّ المجتمع والدولة، وكل ما يوجد. إنه ما لا يمكن أن نطرحه موضع سؤال.

فمن دونه لا يمكن أن توجد هناك حياة اجتماعية، أو سياسية، أو علمية. بهذا، يكون منبع الدين، والعلم، والتقنية، والاقتصاد، هو المقدس. من هنا هذا التواطؤ بين الدين والعلم في مرحلة العولمة. كلّ واحد يسند الآخر، يعضده ويدافع عنه ويستعمله لصالحه. ولعلّ المثال البارز، هنا، هو الكيفية التي يتواطأ بها العلم - التقنية في توطيد دعائم الدين وتركيز الأسس التي يعمل من خلالها. ولا أوضح من ذلك، حسب دريدا، من الصورة التي يرسمها البابا عن نفسه، وعن الدين، من خلال الاستعمال الكبير للتقنية عن بعد، من خلال الصور والأقراص المدمجة، التي توزع بين الناس متضمّنة أحاديثه وخطبه؛ لأنّ هناك اعتقاداً بوجود شيء مقدّس يجب حمايته واحتضانه والدفاع عنه، ومن ثَمَّ نشره؛ لهذا يتحدث دريدا عمّا يسميه (mondialatinisation)[25] عولمة الدين، ولاسيما الدين المسيحي، الذي يجعل مسألة عودة الدين والحديث

25 Jacque Derrida, Foi et Savoir, Ed Seuil, 200, p 48.

عن الدين ليس بالمسألة السهلة والبسيطة، فهو لا يشبه المحاولات السابقة بسبب التقنية، التي عولمت الوجود والإنسان، وأدخلت المقدس في دائرتها. وهكذا، لا فرق بين عولمة الدين والحديث عن موت الإله، إنّهما وجهان لعملة واحدة. لا يمكن الحديث عن الواحدة دون التطرّق إلى الأخرى. فكلمة Religio)) تعني الوقوف أمام ما يجب أن يبقى سليماً وناجياً، بكراً، وسالماً، ما ينبغي أن نتركه يكون ما يجب أن يكون عليه، ولو كان الثمن، أحياناً، التضحية بالذات. لقد دخل الدين، بهذا المعنى، في دائرة العولمة المستندة إلى التقنية. وأصبحنا أمام شيء جديد. وهكذا، فالأصوليات الدينية، ولاسيما التي تولّدت من رحم الديانات الإبراهيمية، لا يمكن فهمها من خلال الخطاطة التقليدية للشرّ المحض، فهي جزء من العولمة التي يعرفها المقدس.

أما بالنسبة إلى المجتمعات، التي مازالت تعيش تأخراً تاريخياً، فإنّ قيم الخطاب الديني تضخّم لديها باسم الدفاع عن الهوية، ومن ثَمَّ الوجود، وأصبح يظهر كما لو أنّه يتعارض مع العلم وقيمه. وليست هناك أيّ إمكانية للتقريب بينهما، وإدماج الواحد في الآخر، ولاسيما أن هذه المجتمعات لم تعرف صراعاً مكشوفاً بين العلم والدين؛ أي بين القيم الدينية والعلمية بشكل صريح.

لننظر إلى حالة الثقافة العربية الإسلامية، لنتبين كيف تمّت معالجة هذه المسألة ماضياً وحاضراً. وطرح السؤال الأساسي، وهو: هل قيم الدين الإسلامي تتعارض مع العلم؟

هناك من الباحثين من يرى غياباً لأيّ تعارض بين الدين والعلم في الماضي. فمؤرّخ العلوم رشدي راشد[26]، مثلاً، يقدّم صورة إيجابية عن العلوم العربية المختلفة من حساب وأبحاث تجريبية وطبيعية، كلّها تنمّ عن حسّ علمي فائق لدى المسلمين، ما يعني أنّ الدين لم يكن يعارض هذه الأبحاث. وعلماء الإسلام لم يكونوا يشعرون بأنّهم يتناولون موضوعات لا يوجزها الدين. لهذا، يؤكّد رشدي راشد، من وجهة تاريخية، أنّ الممارسة العملية العربية يجب النظر إليها بناء على ما آلت إليه الأبحاث العلمية فيما بعد عند الغرب. فهناك استمرارية جعلت العلم العربي يشكّل الأرضية، التي تأسّس عليها العلم الحديث. ما يترتّب على هذا أنّنا لم نلاحظ صراعاً بين العلم والدين؛ فالعلم متوافق مع الدين، ولا يشعر العالم بالغرابة أمام أبحاثه، التي يكتشف فيها أسرار الكون. وهكذا، لم تدخل الممارسة العلمية في نقاش مع الدين. ولم تقع هناك وقائع أدّت بالدين إلى تحريم وتجريم الممارسة العلمية. لهذا، يمكن القول إنّ الممارسة العلمية والدينية يسيران في طريق متوازٍ لا يتعرّض فيه الواحد إلى الآخر. ومردّ هذا الأمر إلى أنّ العلم لم يكن يقدّم تصوراً عن العالم والكون والممارسة الإنسانية يعارض أسس الدين. فلقد كان الأخير هو الذي يقدم المشروعية الوجودية والسياسية، سواء للأفراد أم الجماعات أو الدولة. وهكذا، لم يكن هناك صراع حول المشروعية؛ فالمشروعية

26 L’Islam, la philosophie et les sciences, Unesco, 1981.

الوحيدة المقبولة هي مشروعية الدين. ولم يتعرّض علماء الإسلام لسوء، ولم ينظر إلى ممارستهم العلمية على أنّها هرطقة توجب المنع. وهكذا احتوى الدين العلم.

استناداً إلى هذا الطرح الإيجابي لعلاقة الدين بالعلم، يستعيد بعض المفكرين المعاصرين هذا الوضع الذي كان فيه الدين هو الأساس، لكي يميّزوا بين المجتمعات على أساس القيم الدينية. يقدّم المفكر المغربي طه عبد الرحمن تصنيفاً للمجتمعات لا يعتمد الرقيّ الاقتصادي والعلمي فحسب، وإنما كذلك الديني. وهكذا في رأيه: «كما يجوز ترتيب المجتمعات بحسب وضعها المادي، حيث يكون بعضها أرقى اقتصادياً من بعض، كذلك يجوز ترتيبها بحسب وضعها التعبدي، حيث يكون بعضها أرقى دينياً من بعض». والمجتمع التعبدي، في نظره، له المرتبة الأولى، حيث «يتمتع الأفراد بخلقية عالية تجعل مجتمعهم يأتي في مقدمة المجتمعات تحقيقاً لمكارم الأخلاق»[27].

لكنّ هناك من الباحثين في الفكر العربي المعاصر من يرى أنّ الدين والعلم إذا لم يدخلا في صراع، وبقي كلّ جانب بعيداً عن الآخر، فمردّ ذلك ليس إلى أنّ العلم كان يحترم أسس الدين؛ بل لأنّ العلم في الثقافة العربية الإسلامية لم يكن له أيّ دور في تحديد العقل العربي[28]. فالصراع في الثقافة العربية الإسلامية كان بين ثلاثة إطارات مرجعية، وهي البيان والعرفان والبرهان. ولكلّ واحدة منها طرقها في التفكير التي تحدّد ما يجب التفكير فيه. وعليه، كانت الساحة الثقافية في قبضة هذه الأطر المرجعية، ولم يكن العلم يقوم بأيّ دور يُذكر في هذه الساحة. وترتب على هذا أنّ العلماء المسلمين لم يعرفوا الاضطهاد والقتل والتحريم، كما هو حال علماء أوروبا؛ لأن السياسة هي التي أخذت مكان العلم، على خلاف ما هو الأمر في الحضارة الغربية.

لكن، في المرحلة المعاصرة، يبدو أنّ الدين، بشكل من الأشكال، أصبح يواجه العلم، وبدأت الموازنة بينهما، نظراً إلى القيم الجديدة التي أتى بها العلم، لكون الإجابة عن إشكالية النهضة، بالنسبة إلى الثقافة العربية الإسلامية، لا يمكن أن تتمّ إلا بأخذ العلم ودوره في الاعتبار؟

نلمس أهمية طرح علاقة العلم بالدين، وقيم كلّ واحد منهما في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، عندما نتناول الكيفية التي تنظر بها الثقافات الأخرى، التي غزاها العلم، وأصبحت قيمه هي أساسيات التفكير لديها إلى الثقافة العربية. يحكي المستشرق الياباني نوبو أكي نوتوهارا ما يأتي عن صديق مسلم له، حيث يقول: «عرفت الدكتور علي حسن السميني معلماً للغة العربية في جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية، ثمّ زميلاً وصديقاً، كان دائماً مسلماً مستقيماً، ينفذ ما جاء في القرآن في طعامه وعلاقته العامة والخاصة. أقام ذلك الصديق أكثر من عشر سنوات في اليابان، كان يستيقظ في البرد الشديد في الشتاء قبل الفجر لكي يؤدي

27 عبد الرحمن، طه، روح الدين، مرجع سابق، ص 440-441.

28 الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط8، 2000م، ص 340.

صلاة... باختصار، لقد أعطانا -نحن اليابانيين- صورة واضحة ملموسة عن المسلم المتدين... فأنا أدين له بأشياء كثيرة كصديق طيب ومستقيم. ولكنني سألت، وأسأل: إلى أين يؤدي التدين بالمسلم العادي وغير العادي؟ المسلم الذي يمارس حياة التديّن كلّ حياته إلى أين يصل؟». ويضيف المستشرق: «لقد تابعت حياة ذلك الصديق -رحمه الله- أكثر من عشرين سنة، وكان في مكانه لا يتقدم. لقد بقيت حياته وأفكاره ثابتة لا تتغيّر ولا تتقدم. أَهي صورة مسلم فرد، أم صورة عامة للمسلم المتدين؟»[29].

تبين شهادة هذا المستشرق أنّ الثقافة العربية المعاصرة، استناداً إلى القيم الدينية، التي يمارسها المسلم في المجتمعات الحاضنة للمسلمين، أنّ هؤلاء لم يسهموا مساهمةً فعّالة في إعطاء تصوّر إيجابي عن الإسلام، على الرغم مما يتّسمون به من ورع وتقوى، وممارسة يومية لشعائرهم الدينية. فالمسلم المتدين - حسب هذا المستشرق - لا يتغير، وحياته لا تعرف الجديد، وفي ثباته هذا يبتعد عن العصر، ما يدفع الملاحظ - وهو هنا المستشرق - إلى التساؤل عن الهدف من التدين، ومن ثَمَّ عن قيمته.

إن الملاحظة، التي سجلها هذا المستشرق، وهو يتابع، لمدة عشرين سنة، حياة صديقه المسلم، ليست جديدة على المفكرين العرب المعاصرين؛ ففيلسوف الفلسفة الوضعية، في الفلسفة العربية المعاصرة، زكي نجيب محمود، يطرح سؤالاً أساسياً ما زال المشتغلون بقضايا الدين لم يتمكّنوا من الإجابة عنه، وهو: «كيف السبيل إلى إحياء الدين، ليعود قوّة دافعة كما كان أوّل عهده؟»[30].

يجد هذا السؤال مشروعيته في كونه يدفعنا إلى التفكير في دور الدين والقيم التي يدافع عنها، انطلاقاً من التحوّلات التي عرفها المجتمع العربي، والتي أدّت إلى تأخره التاريخي بسبب عدم تطويره آليات العلم.

الجواب، الذي يقدمه زكي نجيب محمود، أنّ تجاوز التأخر لابدّ من أن يجتمع فيه شيئان هما: «الحوافز من الدين، والوسائل من العلم»[31]؛ أي اعتماد القيم؛ لأنّ القيم هي، في الأساس، حوافز؛ أي صور تتمثّل في الذهن، فنعمل على تحقيقها في الواقع. وهكذا، فإنّ تجربة القيم ليست محلّ مشاهدة مباشرة إلا من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، ومن ثَمَّ في نشاط الجماعات، وفي تطورها التاريخي والأنطولوجي. «والقيمة في ذاتها هي قوة؛ بل طاقة، طاقة استبصار وحفز»[32]، ومصدر هذه الحوافز يوجد في الدين.

---

29 نوتوهارا، نوبو أكي، العرب وجهة نظر يابانية، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2003م، ص 60.

30 محمود، زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1980م، ص 239. يطرح زكي نجيب محمود هذا السؤال في الصفحات الأخيرة من كتابه؛ فبعد أن تناول موضوعات مختلفة ومتنوّعة تهمّ «العصر» و«ثقافته»، ينهي تأملاته الفلسفية بهذا السؤال، الذي يظهر أنّه السؤال الأساسي الذي لم يجد له جواباً نهائياً.

31 المرجع نفسه، ص 239.

32 عوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1986م، ص 50.

من خلال ما سبق، يظهر أنّ سؤال القيم العلمية والقيم الدينية يصبح سؤالاً راهناً بالنسبة إلى المجتمعات التي تعرف تأخراً تاريخياً؛ لأنها تعيش تمزقاً وجودياً بين ما تملكه من قيم، وما يوجد في سوق القيم، ولاسيما القيم العلمية؛ لهذا نريد أن ننهي حديثنا عن قيمة تجمع بين العلم والدين هي قيمة الحياة.

5- قيمة الحياة في العلم والدين:

قيمة الحياة هي الحافز والدافع إلى البحث العلمي والتوظيفات التقنية المختلفة؛ فهدف العلم هو الإنسان، والعمل على جعله يتمكّن من أن يجد في الحياة الحاضنة لما يريد أن يكون أوّل شيء يحققه العلم. وفي هذا الإطار، لا يمكن إلا أن نعيد التفكير في القولة المشهورة لديكارت في كتابه (**مقال في المنهج**)، حيث يقول: «إن الهدف والمبتغى من المعرفة، ولاسيما العلمية، التي يسميها الفلسفة العملية مقابل الفلسفة النظرية، ليس أن تجعل المرء يتمتّع، من دون أيّ جهد، بثمرات الأرض، وبجميع ما فيها من أسباب الراحة، وإنما الغرض الرئيس منه... حفظ الصحة، التي هي -لا ريب- الخير الأول، وأساس جميع الخيرات الأخرى في هذه الحياة»[33]. وحفظ الصحة هذا هو القيمة التي أصبحت الهاجس الأساسي للمجتمعات المعاصرة؛ ذلك أن الحياة أصبحت قيمة القيم، وكلّ شعوب الأرض تتصارع من أجل البقاء البيولوجي، كما يقول الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو؛ فالحروب، التي تقام الآن، تقام باسم الحياة، استناداً إلى استراتيجيات وتكتيكات تتشكّل ممّا يقدمه العلم بدعامة من التقنيات. فلم تعد الحروب تقام، الآن، باسم الأمير، كما كان الأمر في عصر ماكيافيلي؛ بل باسم البقاء البيولوجي؛ أي الحياة. ولفهم هذ الأمر، لا يجب أن ننظر إلى الحياة، والمفهوم الذي يحدّدها، نظرةً أخلاقية، كأن نقول إنّ الحياة هي عالم النجاسة والتغيّر والتحوّل والفساد، وعالم السماء هو عالم النقاء والثبات والأزل. فلقد بيّن العلم أنّ السماء اختفت، لكنّ هذا لا يعني اختفاء الدين، ومن ثَمَّ الحديث عن الخالق؛ ذلك أنه ليس هناك أي علاقة سببية ومنطقية تقول إنّ الحديث عن اختفاء السماء يعني ضرورة الحديث عن اختفاء الخالق. فالله لا يهمّه في شيء أن تكون الأرض مركز الكون أو الشمس؛ فهذا لن يحطّ من أهميته، ولن يرجعه إلهاً عاجزاً.

إن القضية الأساسية، التي يجب أن تكون مدار اهتمامنا، وبؤرة تفكيرنا، هي جعل قيمة الحياة تأخذ كلّ دلالتها سواء في العلم أم في الدين؛ لتحقيق العيش المشترك بين الشعوب؛ فالدين لا ينظر إلى الحياة كثقل يجعل الإنسان يعيش وضعاً بشرياً مضنياً، وعليه أن يتخلّص منه عندما يتمكّن من التخلص من الوجود الأرضي الذي هو الحياة. يجب أن نجعل من الحياة، على الرغم من الثقل الوجودي والبعد الدرامي لها، مكاناً للعيش.

33 ديكارت، مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، بيروت، 1970م، ص 196.

نختم هذا العمل بتأكيد أنّ كلّ نقاش حول العلم والدين يجب أن يتخذ مسألة القيم إطاراً له، ويجد هذا الأمر مشروعية طرحه في وعي جديد بأهميّة العلم، ليس كطريقة للتفكير تبهر بنتائجها فحسب، بل لأنّ العلم منتج للقيم، وكلّ موقف لا يرى في العلم إلا أداة ووسيلة يجانب الصواب، ولا يعطي العلم أهميته كقيم، ولاسيما بالنسبة إلى المجتمعات، التي لم يتطوّر لديها الفكر العلمي، ولم تتمكّن بعد من ملاءمته لقيمها الدينية.

المراجع:

- صين، أمارتيا، التنمية حرية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 303، أيار/ مايو 2004م.

- العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ، الطبعة الأولى، 1986م

- نوتوهارا، نوبو أكي، العرب وجهة نظر يابانية، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2003م.

- محمود، زكي نجيب، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، الطيعة الأولى، 1980م.

- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2000، الطبعة الثامنة.

- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993م.

- عناية، عز الدين، الأديان الإبراهيمية: قضايا الراهن، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2014م.

- عبد الرحمن، طه، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2012.

- برشت، برتولت، طبول في الليل وحياة جاليليو، ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي، المسرح العالمي، الطبعة الثانية، العدد 11أيلول/ سبتمبر 2009م.

- ديكارت، مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، بيروت، 1970م.

- هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كـ«إيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2003م.

- Alexandre koyré, From closed world to the infinite universe, The Johns Hopkins Press, Baltimore18, MD.

- Bertrand Russel, science et Religion, Ed Gllimard, Paris, 1971.

- Jacque Derrida, Foi et Savoir, Ed Seuil, Paris, 2000.

- Gaston Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, Presses Universitaires de France, Paris, 1934.

- Heidegger, Essais et Conferences, Gallimard, Paris, 1958.

- L'Islam, la philosophie et les sciences , Unesco, 1981.

- Marcel Gauchet, le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, Ed Gallimard, Paris, 1985.

- Paul Ginestier, Pour Connaitre la pensée de Bachelard, Ed Bordas, Paris, 1968.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017