

الدين والعلم والقيم: الصراع على المجال العام في أزمنة التغيير

■ محمد حلمي عبد الوهّاب

ف في الخمسينات من القرن الماضي تنبأ السوسيولوجي هلموت شلسكي Helmut Schelsky بظهور دولة توتاليتارية من نوع جديد ستأسس على الآلة الالكترونية، وستنتج حكومات آلية تفرض «الطاعة الكلية لها»، وقد ينزلق مبدأ الديمقراطية إلى ضده؛ لأن «كل معارضة ضد الحقيقة المضمونة تقنياً ستكون لا عقلية». وبعد نصف قرن من الزمان تنبأ الأميركي بيل جوي Bill Joy بأن التقنية النينية Nanotechnology ستصبح ضرورية/مفروغ منها، وقد تقضي هذه التقنية - بمساعدة التقنية الجينية والروبوتيك - على الوجود الإنساني برمّته¹.

والحال أن تخوف العديد من رجالات الدين والفلسفة والعلم من نجاح العلم الحديث في السيطرة على الإنسان لم يعد خافياً؛ فكثير من المراقبين الغربيين اليوم باتوا يخشون انحطاط كل ما

1 - قارن بـ يورغن هابرماس وجوزف راشنفر، جدلية العلمنة: العقل والدين، تعريب وتقديم حميد لشهب، الطبعة الأولى، (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، يناير 2013م)، ص 24 من مقدمة المترجم.



يُعطي معنى عميقاً للحياة المعاصرة، ويعزون هذا التراجع إلى ازدهار «العولمة» التي تحصر اهتمامها بالتطور التقنيّ على حساب الروح¹. خاصة إذا أخذنا في الاهتمام أنّ قوّة العلم في الوقت الراهن لا تكمن في صحته وموضوعيته؛ بل أصبح العلم المعاصر - على العكس من ذلك - مصدراً لعدم اليقين بالنظر إلى فرضياته! ولهذا فإنّ كثيراً من المراقبين يتساءلون اليوم: كيف وصلنا إلى ما نحن عليه الآن؟ ويحدّثون من «العدمية» و«ضياع المعنى» و«زوال القيم»، فيما يُبشّر آخرون بـ «صدام الحضارات»، و«نهاية التاريخ»، و«موت الفلسفة»، و«نهاية الحقيقة»، و«فقدان الحكايات الكبرى مصداقيتها [بما في ذلك الدين والمنطوقات الدنيوية؛ بوصفها حكايات لا بدّ من تجاوزها]... إلخ².

وليس أدلّ على ذلك من إننا نعيش اليوم - وعلى المستوى الكونيّ برمته - أزمة انهيار نُظُم القيم بسبب التغيّرات الكبيرة التي أصابت بُنى المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وأنماط الإنتاج، وسيولة المعلومات، وهياكل العلاقات الأسرية، ومضامين وأنماط القوانين التي باتت تنظم تلك

1 - مع ملاحظة أن العولمة - وبعبكس ما يُظن غالباً - لا يمكن اختزالها في تحرير الأسواق أو في سيطرة فكرة شمولية ما؛ وإنما هي ك شعور بالانتماء للعالم نشأت منذ زمن بعيدٍ، وهي تعود بجذورها إلى قرون عدة حيث فكّر الفلاسفة داخل الإمبراطورية الرومانية بمفهوم المواطنة العالمية. ومن ثمّ؛ فإنّ تاريخ العولمة الأولى - أي تلك المرتبطة بالمستكشفين والاستعمار، والتي أُرست كل أنواع التسلط والسيطرة - يجب ألاّ ننسينا - فيما يؤكّد إدغار موران - العولمة الثانية؛ عولمة «الضماثر» المرتكزة على فكرة إنسانيتنا المشتركة، وعلى الرؤية الاستشرافية لمواطنة كونية، وإمكانية قيام تعايش مُتناغم بين الثقافات المختلفة. لمزيد من التفاصيل قارن بتقرير الأونيسكو العالمي للاستشراق والذي تُرجم إلى العربية في:

فيديريكو مايور وجيروم باندييه، عالم جديد، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النهار، 2002م). وانظر أيضاً: جيروم بندي، مفاتيح القرن الحادي والعشرين، ترجمة سعاد البرك، الطبعة الأولى، (بيروت: دار النهار، 2004م).

2 - قارن بما كتبه جان فرانسوا ليوتار - استناداً إلى الفكر النييتشوي - في كتابه: الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، (القاهرة: دار شرقيات، 1994م)، ص 56. وحول نقد نييتشه للقيم عامة قارن بـ محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نييتشه، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008م)، ص 353 - 366.

العلائق، مما زجَّ بالإنسان المعاصر في أتون ضروب مُتعددة من المعاناة؛ كالإحباط، وخيبة الأمل، والإحساس بالاعتراب، والشعور بالضعف، والمعاناة من عدم الانسجام، فضلاً - بطبيعة الحال - عن كافة مظاهر الشذوذ في السلوك والحياة¹.

إننا نعيش اليوم - وعلى
المستوى الكوني برمته -
أزمة انهيار نُظْم القيم بسبب
التغيّرات الكبيرة التي
أصابت بُنى المجتمعات
الإنسانية المعاصرة، وأنماط
الإنتاج، وسيولة المعلومات،
وهياكل العلاقات الأسرية،
ومضامين وأنماط القوانين...

فمن المعلوم أنه منذ فجر الحداثة - أيام النهضة، ثم في عصر التنوير الأوروبي - نشأت مقولتان أخلاقيتان حلّت الواحدة مكان الأخرى، فحدّدتا معالم الطريق للعولمة: الأولى: تمثلت بالكلية والمثّل المطلقة، والثانية: بالتعددية وتنوع الممارسات. ومع أن ذلك شكّل حينها ما يُمكن وصفه بـ «البوصلة الأخلاقية»؛ لكن ما إن وصلنا إلى تخوم عالمنا المعولم حتى فقدنا الوسائل اللازمة لاستكشاف تعقيداته! حيث أنتجت العولمة أرضية مركّبة [ومُرَبكة] بحيث صارت معها وسائل إبحارنا القديمة قاصرة عن استكناه منطقتها الذاتي².

وبحسب البعض؛ فإنَّ «ما بعد الحداثة» إنما يُمثّل الإجهاز الكامل على

1 - قارن بـ مجموعة مؤلفين، سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء في الفترة 25 - 27 مايو 2011م، تقديم أحمد عبادي، تنسيق وتحرير عبد السلام الطويل، سلسلة ندوات علمية: 4، الطبعة الأولى، (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، 2012م)، ص 7. وبحسب البعض؛ فإن هناك شيئين أساسيين يميزان المجتمعات الحديثة: إمكانية الجماعة المعينة اختيار نمط مستقبلها بنفسها، وقابلية هذه الجماعة تكسير نفسها بنفسها من الدّاخل. ولا ترجع هذه الهشاشة الدّاخلية - فيما يؤكد على ذلك الملاحظون المحافظون - إلى كون هذه الجماعات تعيش في ديموقراطية ليبرالية، لكن لكونها مجتمعات موجّهة توجيهاً علمياً. قارن بـ جدلية العلمنة: العقل والدين، مصدر سابق، ص 26 - 27 من مقدمة المترجم.

2 - قارن بـ جيروم بندي (مشرف)، القيم إلى أين؟ مؤلف جماعي، مداولات القرن الحادي والعشرين، ترجمة زهيدة درويش جيور وجان جيور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي، (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، ومنشورات اليونسكو، 2004م)، ص 11، (من تقديم كويشيرو ماتسورا للكتاب).

القيم المتسامية والتحضير لقدم ما بعد الإنسان¹؛ فقيم «ما بعد الحداثة» - أو «أخلاق ما بعد الحداثة» - مرتبطة بتحويلات عارمة يشهدها المجتمع الحداثي النافر من المجتمع التقليدي بمنظومات قيمه المتوارثة. إن «ما بعد الحداثة» - فيما يؤكد كلٌّ من: دولوز، وغتاري، وكوك - هي حالة من الفرع الجماعي الناجم عن فقدان المحدّات الاجتماعية وشيوع الإحساس بالضيق وتدمير القيم، ممّا يفضي إلى العدمية والعبث.. إنها ثقافة الأزمة².

على أنّ التساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة الآن يتجاوز حدود تلك المخاوف المبرّرة حول خلو عالم اليوم من أية قاعدة سلوكية، إلى تساؤل آخر حول وجود ومرجعية القيم بعد ذاتها! مع إقرارنا بأنّ الغرابة في ظاهرة العولمة لا تكمن في ذلك الغياب الوهمي والمتصنّع للقيم؛ بل في ضياع «البوصلة الأخلاقية» المحدّدة لتلك القيم³.

بمعنى آخر: لا توجد أزمة قيم بالمعنى الكميّ الإحصائيّ العدديّ؛ وإنما تكمن الأزمة الحقيقية في تحديد معنى و«مرجعية» القيم، وكيفية توجّهها

1 - بحسب رايسنغر؛ فإنّ ثمة تحديين كبيرين في عالمنا المعاصر: فهناك خطر الإرهاب الذي يلاحق الإنسان يومياً، والذي يعدّ المرض الجديد للإنسانية. أما التحدي الكبير الآخر فهو التقدم الخطير لعلوم البيولوجيا، التي قد تقلب رأساً على عقب ليس فقط تصور الإنسان لنفسه، بل أيضاً علاقته بنفسه ذاتها. ذلك أن مرور تمثّل الإنسان لذاته كمخلوق من طرف الطبيعة أو من طرف الله، إلى تمثّل يتصور الإنسان فيه بأنه هو الذي خلق نفسه بنفسه، سيفسح المجال لا محالة إلى تكريس فكرة عدّ الإنسان موضوع العلم ليس إلا، وليس ذاتاً إنسانية ذات كرامة أنطولوجية. قارن بـ جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 33 - 43.

2 - قارن بـ خالد ميار الإدريسي، نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية، ضمن كتاب: سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر، مصدر سابق، ص 326.

3 - يعبر عن ذلك جيروم بندي بالقول: إن القرن العشرين قد أعاد النظر بصفة مؤلمة في ثوابتنا اليقينية فيما يتعلق بالمجتمع والتاريخ والإنسان. وأزمة القيم الحالية لا تخص فقط الأطر الأخلاقية التقليدية التي أرسّتها الديانات الكبرى؛ وإنما تخص القيم العلمانية أيضاً التي سعت لأن تكون البديل (العلم، التقدم، تحرر الشعوب، المثّل التضامنية والإنسية). والفضاعة التي طبعت القرن العشرين [الحروب العالمية] لا تزال - على ما يبدو - تهدد مستقبلنا؛ فتطور التقنيات - وهو العامل الحاسم، وغير المتوقّع، والذي لا يمكن كبح جماحه في التغيير - ألا يُخشى أن يؤدي بنا إلى إنسانية لا نعرف ماهيتها، والتي يحلو للبعض أن يطلق عليها اسم «ما بعد الإنسانية»! المصدر السابق، ص 17.

بين القيم، وإدارة منظومات القيم فيما بينها. فالقيم - كما لاحظ جياتي فاتيمو - يمكن أن تستحضر «طبيعتها الحقيقية في إمكانية التحول والتبدل ضمن المسار المعمم للقيمة التبادلية»¹.

إنّ التساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة الآن يتجاوز حدود تلك المخاوف المبررة حول خلو عالم اليوم من أية قاعدة سلوكية، إلى تساؤل آخر حول وجود ومرجعية القيم بحد ذاتها!

وهو ما يستوجب الاتفاق على القيم المشتركة أولاً، وتعزيز ما يؤدّي إلى تكريس التعايش المشترك ثانياً، وإدارة هذا التعايش من خلال الحوار ثالثاً، وصولاً إلى إعادة النظر بشأن القيم الأخرى، والإقرار بإمكانية تبلورها بالمشاركة، وأن تصبح محور نقاش دائم وفعال، وأخيراً محل اتفاق بين الفاعلين الثقافيين والدينيين والرُوحيين: إثراءً للتنوع، واعترافاً بالتعدّد، واحتراماً لثقافة الاختلاف².

1 - قارن على سبيل المثال بكتابة: نهاية الحداثة

Gianni Vattimo; *La Fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1988.

وفاتيمو لا ينفك يستعيد مقولة «الحضارة في طور الأفول»، والتي ارتبطت تقليدياً بالغرب، ليطبّقها على العلاقات التي يقيمها إنسان «ما بعد الحداثة» مع القيم. وهكذا يقترح رسم مسار ثالث، بين عنف المطالبات المتعصبة، وهذا الشكل من التمحوّر التبسيطي الأوروبي حول الذات، الذي يسعى لأن يفرض النموذج الأوروبي على الجميع: صياغة «حضارة الأفول» التي تشتمل في الوقت ذاته على وعي نسبية القيم وضرورة القيام بعملٍ تفاوضي. قارن ب جياتي فاتيمو، نحو أفول القيم؟ ضمن كتاب: القيم إلى أين؟ مصدر سابق، ص 33 - 41.

2 - لمزيد من التفاصيل حول «فلسفة الاعتراف»، قارن ب الزواوي بغورة، الاعتراف.. من أجل

مفهوم جديد للعدل - دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الطليعة، 2012م). وحول مفهوم العدل في السياق الإسلامي قارن على سبيل المثال ب مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، ترجمة دار الحصاد، الطبعة الأولى، (دمشق: دار الحصاد ودار الكلمة، 1998م).

وفيما يخص إمكانية التعايش والتوافق حول القيم قارن ب ارغون أبادواري، نحو صدام القيم أم نحو تهجينها؟، ضمن كتاب: القيم إلى أين؟، ص 48 - 49. حيث يطرح ما يسميه «أسنة تكتيكية»، وذلك ضمن مناقشته لسياق تحديد أشكال العنف الذي يميز العالم الحديث، ويدعو إلى تحليله انطلاقاً من ضرورة المواجهة ما بين نموذجين تنظيميين: النموذج القديم لـ «الدولة - الأمة» من جهة، والنموذج الناشئ الذي يفرضه طوفان الشبكات الناتج عن العولمة، وهو ما يلغي أية إمكانية لعدّ «شمولية القيم» معطًى قائماً بذاته من جهة أخرى. كما =

لقد كتب الفيلسوف الإيطالي المعاصر نوربيرتو بوبيو نيستور Norberto Bobboi Nestor - والذي وُصف بـ «مايسترو ارتباك اللائكيين/ العلمانيين» - ذات مرة: «إنَّ عدم انحراف العقيدة عن منبعها الأخير كان أكبر درس في حياتي كان بإمكانني ملاحظته؛ فقد تعلّمت من هذا [الدرس] أن أحترم الرأي الآخر وعدم كشف السّر، وبأنه في كل فرد هناك وعيٌ قابح، أن أفهم قبل أن أناقش، وأن أناقش قبل أن أحكم»¹.

في هذا الإطار المؤثر بقوة - والذي يبدو أنه يفضّل «تقلّب القيم Frivolité de valeur»² - كيف يمكن لنا أن نفكّر في جدية هذه القيم؟ وفي عالمٍ مُتأرجح مُتبدّل يعيش تحت التأثير الانفعاليّ والفكري للصور العابرة كيف يمكن لقضية مركزية - كالتربية على القيم - أن تجد لها مكاناً، ومكاناً مرموقاً في سلّم الأولويات كما ينبغي لها؟

أولاً: ثقافة الأزمة وأزمة الثقافة: الثابت والمتحول في منظومة القيم المعاصرة

شهدت البنى الفكرية التقليدية الكبرى انهياراً مفاجئاً مع انبثاق العصر العلميّ التقنيّ إبّان القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث انتقلت الإنسانية من «الرؤية التأمّلية» إلى «الفكر التقنيّ»، ومن «الجواهر الرُّوحية» إلى «الدّوافع الغريزية البدائية»، ومن «الأخروية» إلى «التأريخيّة». ونتيجة لذلك؛ لم يعد للإنسان موضع مركزيّ وثابت في هذا العالم؛ لأنّ العالم نفسه لم يعد شيئاً ثابتاً، فالحضارات تعيش مأزقاً حقيقياً مُتأثّياً من كونها قد فقدت بُناها الفكرية

= يؤكّد على أنّ «الإنسية التكتيكية» لا تؤمن بالقيم المتعادلة؛ وإنما بإنتاج قيم تتبلور إثر نقاش، كما تفترض منا الاعتراف بأنه لم يعد بإمكاننا الاعتماد على الثوابت اليقينية الأخلاقية للأمم؛ وإنما السعي من أجل نشر إنسية قابلة للتبادل فيما وراء الحدود، ومتحرّرة من أية فرضية مُسبقة ذات بُعدٍ شمولي.

1 - جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 40 - 41.

2 - تقلّب القيمة هو عنوان كتاب لـ جان جوزيف غو:

Jean-Hoseph Goux; *Frivolité de valeur*, Paris, Blusson, 2000.

الكبرى، أو بالأحرى مبررات وجودها - فيما يؤكد داريوش شايغان - بفضل الهجمة الحداثية الغربية.

وقد ترتب على «صدمة الحداثة» تلك أن ما تُنتجه هذه الحضارات من فكر هو مجرد فكر بلا موضوع، وما تُنتجه من فن هو فن بلا محل، فضلاً عن الفشل المزدوج؛ سواء من حيث عجز الحداثة عن إقناع الجماهير المحرومة الطريحة على هامش التاريخ، أم من حيث عجز التقاليد الدينية القديمة عن استيعاب ما عرفته العصور الحديثة من قطيعة مع الماضي¹.

إنَّ الحضارات تعيش مأزقاً حقيقياً متأتياً من كونها قد فقدت بُناها الفكرية الكبرى، أو بالأحرى مبررات وجودها - فيما يؤكد داريوش شايغان - بفضل الهجمة الحداثية الغربية.

أمَّا النخب المثقفة فلم تعد سائلة «حكماء الشرق»، كما أنَّها ليست سائلة «مثقفي الغرب». والنتيجة النهائية لذلك المشهد العبثي: سقوط الدِّين في أحبولة مكر العقل، فإذا به يتغرَّب وفي نيته مواجهة الغرب، ويتعلمن وفي عزمه رُوْحنة العالم، ويتورط في التاريخ وفي مشروعه إنكار التَّاريخ وتجاوزه². في حين يرى البعض الآخر في ظاهرة «ما بعد الحداثة» حركة للنخب المثقفة التي تميل إلى الانسحاب من دورها الاجتماعي؛ ومن ثم يمكن القول - مع أندرياس هولسين وكلاوس شريبه - : إن ما بعد الحداثة هو فعلاً علامة تحوُّل ثقافي³.

1 - داريوش شايغان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم محمد الرحموني، مراجعة مروان الداية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الساقى - جنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2004م)، ص 17.

2 - المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص 8 - 10. وفي المقابل؛ فإن الفكر في «الغرب» قد كَفَّ عن أن يكون فكراً «فلسفياً»، مثلما كَفَّ الفكر في «الشرق» عن أن يكون فكراً «دينياً». ولهذا يقترح شايغان في كتابه نمطاً فكرياً جديداً «لن يكون فلسفياً بآتم معنى الكلمة، ولن يكون دينياً. إنه شيء بين الاثنين، يأخذ من الدِّين طاقته الوجدانية، ومن الفلسفة مظهرها المعقول والاستدلالي»، ص 11، مقدمة المترجم.

3 - قارن ب تورين آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، الطبعة الأولى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م)، ص 253.

وفي خضم تلك الصدمة احتدم النقاش حول «مرجعية القيم» في الزمن الراهن، وما إذا كانت تعود إلى «ضمير الفرد بوصفه مواطناً مدنياً يعيش في دولة علمانية»، أم إلى «منظومة القيم الدينية الكبرى التي توارثتها الجماعات البشرية». كما لم تسلم فكرة الدولة العلمانية من المساءلة ذاتها حين طرح إرنست فولفكانغ بوكنفورد - إبان منتصف الستينات من القرن الماضي - معادلة لافتة للنظر بطرحه السؤال التالي: ألا تتغذى الدولة العلمانية الحرّة من فرضيات معيارية لا يمكن أن تتضمنها هي بنفسها؟

وتتضمّن هذه المعادلة - بحسب قراءة هابرماس - أمرين رئيسيين:

• الشكّ في إمكانية الدولة الدستورية الديمقراطية تجديد شروط وجودها المعيارية عن طريق إمكانياتها الخاصة.

• والاعتقاد بأنّ هذه الدولة في حاجة إلى تصورات قديمة للعالم، أو تصورات دينية، وهي في كل الأحوال تصورات أخلاقية جماعية موروثية. وقد يودّي هذا الاعتقاد بالدولة - بالنظر إلى موقفها المحايد لتصور خلق العالم و«واقعة التعدّد» كما يقول راولز Rawls - إلى مشاكل كثيرة، من دون أن تتناقض هذه النتيجة مع الاعتقاد السالف بأنّ هذه الدولة في أمسّ حاجة إلى تصورات قديمة للعالم، أو تصورات دينية بصفة خاصة¹.

وبطبيعة الحال؛ فإنّ هابرماس لا يسلمّ بوجاهة الطرح السابق، مؤكّداً أنّ الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمّن أيّ ضعف داخليّ

1 - جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 45. ويُفهم من سؤال بوكنفورد أنه يدعو إلى حاجة النظام الدستوريّ المكتمل والوضعي إلى الدّين من أجل التبرير العقليّ لصلاحيّة سلطته. ومن ثمّ؛ يكون من الواجب أن يتأسّس هذا القانون على اقتناعات «أخلاقية ما قبل سياسية»: سواء أكانت دينية أم وطنية؛ لأنّ هذا النوع من النظام القانوني لا يُمكنه إنتاج صلاحيته عن طريق صيرورات قانون ديمقراطي بمفرده. أمّا هابرماس؛ فإنه يُعارض ذلك الاستشكال بالقول: على العكس من هذا، إذا لم يفهم المرء الإجراء الديمقراطيّ وضعياً - كما فهمه كلسن ولومان - لكن كطريقة لإنتاج المشروعية عن طريق القانون، فلن يكون هناك أيّ نقص في هذه المشروعية يجب تعويضه «بالأخلاق»، المصدر السابق، ص 49.

في نظامها السياسيّ بحيث يُمكنه أن يهدّد - من وجهة نظر عقلية أو عاطفية - استقرارها الخاص؛ لكنه مع ذلك يستثني «العوامل الخارجية» المهدّدة لهذا الاستقرار، بحيث يمكن لتحديث منحرف في مجتمع ما في كليته أن يُقوّض الحبل الديمقراطيّ ويقضي على نوعية التضامن الذي تتأسّس عليه الدولة الديمقراطية من دون أن يكون في استطاعتها فرض هذا التضامن عن طريق القانون. وعندما نصل إلى هذا الحد؛ فإنّ الحالة التي توقّعها بوكنفورد ستحصل؛ سيتحول مواطن المجتمع الليبرالي إلى «وحدة» لا تفكّر إلا في

نفسها ومصالحها، ولا ترى إلا حقوقها الذاتية التي تُشهرها كسلاح في وجه الآخرين، ويتمظهر انحلال التضامن الشعبي بطريقة واضحة في الديناميكية غير المتحكّم فيها للاقتصاد العالميّ وللمجتمع العالميّ¹.

في المقابل من ذلك، يطفو على السطح من جديد صدى نظرية توكّد أنّ الدّين وحده هو الذي يُمكنه أن يُساعد «الحدائثة المتكسّرة» بتأسيسها على أساس مُتعال من أجل إخراجها

من المأزق الذي توجد فيه؛ فثمة من يرى أنّ الدّين - أيّ دين - إنما هو في جوهره عبارة عن «نسقٍ قيميّ» في الأساس². والمقصود بالنسق القيمي

يمكن لتحديث منحرف في مجتمع ما في كليته أن يُقوّض الحبل الديمقراطيّ ويقضي على نوعية التضامن الذي تتأسّس عليه الدولة الديمقراطية من دون أن يكون في استطاعتها فرض هذا التضامن عن طريق القانون.

1 - جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 53 - 54.

2 - يُستمدّ تعريف «الدّين» في الغالب الأعمّ من «الدّين» نفسه؛ لكن ذلك يثير عدداً كبيراً من الصعوبات؛ لأنّ الدّين الذي نستمد منه التعريف يظل بدوره بحاجة إلى تعريف! ويحتاج عبد الجواد ياسين بأنه يمكن التأكيد على أمور ثلاثة - في إطار محاولة النظر إلى الدّين في السياق التوحيدّي من زاوية العلاقة بينه وبين المجتمع - وهذه الأمور الثلاثة هي:

- إنّ الدّين - من حيث يقوم على مبدأ «الوحي الإلهيّ» - يرجع إلى مصدر مُفارق للإنسان؛ أي أنّ له وجوداً ذاتياً سابقاً على حضوره في الاجتماع.
- إنّ الإنسان هو موضوع الدّين ومجاله؛ ومن ثمّ فإنّ «الدّين» لا يظهر إلا من خلال التجلّي في الواقع الاجتماعيّ، ممّا يعني أنّ حضور الاجتماع في البنية الدّينية حتميّ وضروريّ؛ ليس فقط بحكم طبيعة الاجتماع، بل كذلك بحكم موضوع «الدّين».



هنا؛ ذلك الإطار المرجعي الذي ينطلق منه الإنسان في تصرفاته - استناداً لركائز عقيدته الدينية - ليمنحها قيمةً معنويةً مُطلقة، فتؤثر بدورها على كامل مسيرته وعلاقته: مع نفسه أولاً، ومع خالقه ثانياً، ومع الآخرين الذين يشاركونه حياته ثالثاً. ونتيجة لذلك؛ فإنّ الإيمان بتلك «الأطر المرجعية المحرّكة لمنظومة القيم»، له أثر حاسم في مدى تحضُّر أو تماشك أو تقدُّم أي مجتمع بحسب إعلائته لشأنها، أو تراجع اهتمامه بها¹.

ومن المعلوم أنّ تمثلات وممارسات التديّن تؤثر بشكل كبير على توجهات ورؤى وتصورات المجتمع المتديّن بشكل عام². ونقصد بالتمثلات

= • إنّ الإنسان هو الذات التي تتلقّى الدّين وتمارسه؛ أي الذات التي تتديّن. ومن هنا فإنّه لا سبيل إلى إدراك «الدّين» والتعبير عنه إلّا عبر وسائل الاجتماع البشريّ، وفي مقدمتها اللغة. وينتهي إلى أنّ «الدّين» فكرة كلية مُتعالية وقادمة من خارج الاجتماع (من عند الله)، بينما «التديّن» هو تجليات هذه الفكرة كما تظهر في الاجتماع عند الممارسة. قارن ب عبد الجواد ياسين، الدّين والتديّن: التشريع والنص والاجتماع، الطبعة الأولى، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012م)، ص 5 - 6 و347.

1 - قارن ب محمد علي التسخيري، القيم الإنسانية المشتركة تنظم مسألة الحوار، ضمن: أبحاث المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار، (الرياض: رابطة العالم الإسلامي، 1429هـ)، الجزء الثاني، ص III. وأيضاً محمد مجتهد شبستري، الحداثة الدينية: العناوين والمكونات، مجلة نصوص معاصرة، العددان الرابع والثلاثون والخامس والثلاثون، السنة التاسعة، ربيع وصيف 2014م/1435هـ، ص 12. وانظر أيضاً: محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الطبعة الثانية، (الكويت: دار القلم، 1390هـ/1970م)، ص 27 - 54. وقارن أيضاً ب مالوي ناي، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والشعر، 2009م)، ص 37 - 42.

2 - المقصود بـ «التديّن» هنا: جملة الاعتقادات والطقوس والشعائر التي يفعلها الناس بوصفها ممارسات دينية، ويتعاملون معها على هذا الأساس. ومن ثمّ؛ فإنّ إخضاعها للدرس لا يعني الحكم عليها دينياً؛ وإنما تحديد دلالتها ومعانيها، والوقوف على جملة الوظائف التي تقوم بها بعد تحليلها، وإبراز البنيات الأكثر كموناً وخفاءً بها، والكشف عن آليات اشتغالها في الواقع، وسبل إنتاجها أو إعادة انتاجها وتحويلها. ووفقاً لماكس فيبر؛ فإنّ «الدّين» كله فعلٌ اجتماعي يمكن الإمام به وفهمه من خلال التصنيف البياني لعلم الاجتماع الدّيني الذي يستوعب «الظاهرة الدّينية» دونما حاجة إلى البحث في المحتوى الموضوعي للدّين الذي يمثّل - برأيه - مادة ميتافيزيقية غير قابلة للاستقصاء. كما يقدم أيضاً تحليلاً للنبوة تبدو فيه كما لو كانت إلهاماً اجتماعياً، أو وحيلاً لا يأتي من خارج الزمن بل من رحم هذا العالم! قارن ب ميشال =

هاهنا: مجموع المعتقدات والتصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسميها ماكس فيبر «النظرة إلى الكون»، وتتم صياغتها انطلاقاً من فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي الذي يدرك به الناس الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعي¹.

لا شك أن الدين والثقافة الاجتماعية يمثلان على الفرد، فهما اللذان يكوّنان معظم تصوراتهم، ويؤثران من ثم في تصرفاتهم العملية.

أمّا الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي فقد سَكَّ مصطلحاً فلسفياً آخر هو «رؤية العالم» بديلاً لمفردات وتعابير أخرى، ويعني به: النظرة الحاكمة للأفراد وللمجتمعات في ثقافة معينة أو دين معيّن تُجَاه القضايا النظرية الكبرى المحلية والفردية من جانبها العمليّ. والمقصود بالقضايا الكبرى: تصورات الخير والشر، والسعادة والشقاء، والنجاح والفشل، وأحوال الوجود الإنسانيّ وأولوياته. ولا شك أنّ الدين والثقافة الاجتماعية يمثلان عاملي التأثير الأساسيين على الفرد، فهما اللذان يكوّنان معظم تصوراتهم، ويؤثران من ثم في تصرفاتهم العملية².

= مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009م)، ص 108.

1 - عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006م)، ص 8. هذا وتتعدّد المقاربات التي تروم دراسة «الدين والتدين»: فهناك المقاربة «النفسية» لدى كل من: فرويد ويونغ بصفة خاصة، وهناك المقاربة «البنوية» لدى ليقي سترابوس، والمقاربة «التاريخية» عند مرسيا إلياد بوجه خاص، وأخيراً - وليس آخراً - هناك المقاربة «الأنثروبولوجية الرمزية» كما عند غيلنر وغيرترز بصفة خاصة. لمزيد من التفاصيل قارن بـ بسّام الجمل، من الرمز إلى الرمز الدّيني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2011م)، ص 72 - 157.

2 - تضم رؤية العالم والذات - أو روح الحضارة في المجال الإسلاميّ كما في المجال الغربيّ - عناصر موروثية مادية ومعنوية، كما تضمّ عناصر واعية تتشكّل في الأفق الجديدة وسط تجاذب عاملين رئيسيين: عامل الحفاظ على الموروث العامّ الذي يُمثّل روح الحضارة، وعامل التّجديد الذي يروم التلاؤم، أو الاستجابة للحاجات الجديدة النابعة من الإحساسات =



وبحسب هابرماس؛ فمن اللازم على الوعي الديني أن ينجح في صيرورة اندماجية في المجتمع الحديث. وهو يرى كلَّ دين في الأصل «تصوراً عن العالم» أو «فهماً عقائدياً للعالم» يُطالب بحقه في السلطة كي يبني شكلاً من أشكال الحياة الدينية في كليته؛ لكنه يطالب الدين في الوقت ذاته بأن يستغني عن هذا الحق، وعن الحق في احتكار التأويل وتنظيم الحياة الشامل؛ نظراً لشروط علمانية العلم ومحايدة سلطة الدولة والحرية الدينية الشاملة¹.

على أنّ الحقائق التاريخية الكبرى تؤكّد أنّ الإنسان لن يصل إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدين في الأخلاق أو السياسة والعكس إلا بانزواء الدين وانسحابه كلياً من هموم الدنيا، أي من مسرح الحياة والكيان الإنساني، وهو أمرٌ بعيد المنال - إن لم يكن مستحيلًا أصلاً - «فالدين قوّة روحية ثقافية اجتماعية، والسلطة الدينية سلطة روحية ثقافية اجتماعية. ولذلك تكتسب العقيدة الدينية - حتى في الدول المستقلة من الدين - موقعاً يُضارع الموقع الذي تحتله العقيدة الأيديولوجية»²، مع الإقرار بأنّ صيرورة التقاء الثقافات وتداخلها قد شهدت عملية تكسير للثوابت الأخلاقية التي كانت بمثابة ركائز للمجتمع؛ فالتغيرات الأساسية في العالم وتصورات الإنسان الناتجة عن تطور المعارف العلمية أسهمت بدورها - فيما يؤكد راتسينغر - في القضاء على الثوابت الأخلاقية القديمة³.

= الفردية، ومن إرادة النخب الثقافية والسياسية في إحداث التغيير. لمزيد من التفاصيل قارن بـ عبد الرحمن السالمي، رؤية العالم والإنسان في العلاقات بين الحضارات والفنون، مجلة التسامح، العدد 26، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ربيع 1430هـ - 2009م)، ص 7 - 8. وانظر أيضاً: أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية: رؤية العالم والعيش المشترك، المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة، الطبعة الأولى، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1435هـ - 2014م).

1 - جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 60.

2 - ناصيف نصار، منطق السلطة - مدخل إلى فلسفة الأمر، الطبعة الثانية، (بيروت: دار أمواج، 2001م)، ص 181.

3 - جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 67 - 68.

لقد كان برغسون محقاً إذن عندما لاحظ تلازماً عنصر التدين مع تطور المجتمعات الإنسانية جميعها من دون استثناء، مما دفعه لأن يتساءل: كيف يضطرد ذلك مع نمو العقل البشري؟ مُنتهياً إلى تقرير أن الأديان ضرورة حيوية، بل إنها مُلازمة للحياة نفسها، كونها جزءاً من «النزوع الحيوي» للكائن البشري. وبحسبه أيضاً؛ فإنّه إذا كان الحيوان ينقاد اجتماعياً بغريزته وحدها، فإنّ الإنسان ينقاد بعقله إلى التدين، أما إذا خشي المجتمع أن ينحرف العقل إلى النوازع الفردية فيعوق مسيرته، فإنّ الديانة تصبح آنذاك خير رادعة له، رادّة إيّاه إلى الطريق الاجتماعيّ السليم «الصراط المستقيم»¹.

إنّ الإنسان ينقاد بعقله إلى التدين، أما إذا خشي المجتمع أن ينحرف العقل إلى النوازع الفردية فيعوق مسيرته، فإنّ الديانة تصبح آنذاك خير رادعة له، رادّة إيّاه إلى الطريق الاجتماعيّ السليم.

يترتب على ما سبق؛ أنّ الإنسان متدين بالطبع؛ ولذا «فإنّ الوظيفة التقديسية عنده وظيفة أزلية، [كما أنّ] التجربة الإنسانية السابقة للتاريخ كانت حتماً متدبنة قبل كلّ شيء، متدبنة بأيّ شيء... وحتىّ الشكّ في الدّين هو في النتيجة نوعٌ من التدين؛ لأنه في غالب الأمر محاولة لتعويض آلهة بألهة أشدّ، والوصول إلى الإله الأقوى»².

ولا شك أنّ تساؤلاً صارخاً حول كون العلمانية الغربية طريقاً خاصاً في حاجة إلى تصحيح أخذ في التنامي. صحيح أنّ البعض يختزل هذه الإشكالية في جواب كون العقلانية الغربية قد تعبت؛ كما ذهب إلى ذلك كلّ من: كارل سميث، ومارتين هيدجر، وليفي ستراوس؛ لكن في المقابل من ذلك

- 1 - لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة قارن بهنري برغسون، منبعاً الأخلاق والدين، ضمن: الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله الدائم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1976م). وانظر له أيضاً، الطاقة الروحية، ترجمة: علي مقلد، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1411هـ - 1991م).
- 2 - عزة النص، التاريخ بين القومية والإنسانية، ضمن: محاضرات الموسم الثقافي 1959 - 1960م، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960م)، الجزء الثاني، ص 129 - 130.

ثمة من يعترف بوضوح أنّ العقلانية العلمانية لم تعد مفهومة لكلّ عقل، وبأنها تصطدم بحدودها عندما تحاول أن تقدّم نفسها بوضوح. فوضوحها هذا يقتصر على نوع محدّد من المضامين الثقافية، ويجب عليها أن تعترف بأنّها ليست مفهومة لكلّ الإنسانية، ومن هنا لا يمكنها أن تكون فعّالة في كل الأماكن. بمعنى آخر: إنّ المعادلة الأخلاقية أو الدّينية العالمية التي يمكن أن يتفق الجميع عليها، والتي يُمكن أن يقبلها العالم بأكمله لا توجد إطلاقاً، ولهذا السبب فإنّ الإيتوس العالميّ يبقى شيئاً مجرداً¹.

من جهة أخرى، يرى البعض الآخر أنّ «اللا حوار» قد حلّ بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان وروحه؛ أي بين الإنسان «الدينيّ» ما قبل غاليليو، والإنسان «الغربيّ» الذي فرض وجهة نظره على المعمورة كلّها نتيجة هيمنته العالمية، محل ما يُعرف بحوار الشرق والغرب، أو الشمال والجنوب، أو البلدان التي تجاوزتْ طور التّصنيع والمجتمعات المتخلّفة. وخلف هذا «اللاتواصل»؛ فإنّ عُقدة القضية ليست التّعارض بين العالم المغلق والكون اللامتناهي، أو بين العلاقات العاطفية الطقسية في مجتمع عشائريّ قبليّ وسلوكٍ مدنيّ في مجتمع مُعلّمين؛ وإنّما عجز الإنسان عن إنجاز التحوّل من مستوى إلى آخر هو الذي يُثير سوء التفاهم².

ليس غريباً إذن - والحالة هذه - أن يتراجع دور الدّين وتأثيره في مجتمعات «ما بعد الحداثة» التي لم تعد تستمدّ توجّهاتها القيمية من «الدّين ومؤسّساته»؛ وإنّما من «الاستقلالية الفردية» بحيث أصبح كلّ فردٍ بمثابة «المرشد الأخلاقيّ لذاته»، فيما يؤكد لويلمان هولمان على سبيل المثال³.

1 - جدلية العلمنة: العقل والدين، ص 80.

2 - التاريخ بين القومية والإنسانية، ص 24.

3 - حول انحدار القيم وتدهور الاعتقاد الديني، قارن بصفة خاصة: دوجان ماتى، تدهور الاعتقادات الدينية في أوروبا الغربية، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد 145، أيلول/سبتمبر 1995م، ص 45 - 62. وأيضاً: هولمان لويك، هل تتعرض الأخلاق للانحدار؟ بحث في الأخلاق بين الدول في المجتمع المعاصر، المصدر السابق، ص 64.

يتحصّل مما سبق أنّ موقف «ما بعد الحداثة» من الدّين ومرجعية القيم الدّينية إنّما ينبع من ذلك المنطلق الأوّليّ الذي يتبرّم من كلّ ما هو مُطلق ومُتعالٍ. فجميع ما هو «مُقَدَّس» - بالنسبة لـ فيورباخ على سبيل المثال - لا يُمثّل سوى الوهم، على حين أنّ ما هو «مُدنَّس» يُمثّل الحقيقة! ومن ثمّ؛ فإنّ ما هو «مُقَدَّس» إنّما يكبُر في عينه بقدر ما تتناقض الحقيقة ويتزايد الوهم، مما يعني أنّ أعلى درجات الوهم تُرادف أعلى درجات «المُقَدَّس»!!¹

ثانياً: الصراع على القيم في أزمنة التغيير: التجليات والمصائر

ليس غريباً أن يتراجع دور الدّين وتأثيره في مجتمعات «ما بعد الحداثة» التي لم تعد تستمدُّ توجهاتها القيمية من «الدّين ومؤسّساته»؛ وإنما من «الاستقلالية الفردية».

هل يكون في الرجوع إلى «القيم الرّوحيّة» التي تحملها «العقائد الدّينية» مخرجاً من أزمة العلم الحديث والمعاصر؟ وكيف يمكن لهذه المنظومات القيمية أن تُعيد للإنسان توازنه المفقود قبل أن يأتي على كلّ إبداعات البشرية بلمسة «زر» واحدة؟ قبل أن نُجيب على هذه التساؤلات علينا أن نوكِّد أولاً أنّ العلم سلاح ذو حدين: فالتفجير بالدّيناميّة والتفجير بالذّرة كلاهما يصلح للخير والشر. ومن هنا نفهم كيف بنى الاتجاه اللاهوتيّ البروتستانتّي في القرن التاسع عشر - خاصة لدى ألبرت ريتشل - دعوته اللاهوتية على أسس فلسفية بهدف حماية الدّين من هجمات العلم تحت شعار: «الدّينُ للقيم والعلمُ للظواهر والحقائق»، وإن كانت نظرتة هذه قاصرة؛ لأنّ القيم متوشّجة في صميم كلّ مُمارسة وفاعلية إنسانية².

- 1 - قارن بـ جي ديور، مجتمع الفرجة: الإنسان المعاصر في مجتمع الاستعراض، ترجمة أحمد حسان، (القاهرة: دار شرقيات، 1994م)، ص 3.
- 2 - يمى طريف الخولي، القيم والدين في القرن القادم، ضمن كتاب، الفكر الديني ومستقبل القيم على مشارف القرن القادم، أعمال الندوة التي نظمها منتدى حوار الحضارات بالهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية يوم 19 مايو 1999، تحرير القس أندريه زكي، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الثقافة، 1999م)، ص 13 - 14.

يترتب على ما سبق نتيجة مهمة مفادها: أنّ مشكلة الحضارة الغربية تكمن في مشكلة «المدنية» بالذات؛ أي أنها مشكلة «السبب» لا «النتيجة»، مشكلة «الغاية» لا «الوسيلة»، مشكلة «الإنسان» لا «المادة»، مشكلة «الإرادة الفاعلة»، مشكلة «المسؤولية والاختيار». ومن ثمّ فإنّه لا مناص من أن يتحوّل الإنسان من إنسان «الغريزة والطبيعة» إلى إنسان «المدنية والأخلاق»، خاصة وأنّ مشكلته الأساسية هي مشكلة «الحرية»؛ حرية الإنسان في أن يفعل أو لا يفعل، وهي مشكلة «أخلاقية» بالدرجة الأولى.

ويمكننا القول من جهة أخرى: إنّ القيمة إنسانية بطبيعتها، بمعنى أنّ الإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء من حوله، وأنها تنبع من الذات وتصدر عنها لا من شيء خارجي يتسم بطابع إكراهي ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ بَيَّنَّ الرُّسُلُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 256] وهو ما يتحصّل منه أمران رئيسان:

أولهما: أنّ القيمة تتدرّج في وضوحها وقوتها وسلطان هدايتها بمقدار ما يشعُر المرء بذاته.

= ومن المعلوم أنّ المنهج العلمي منذ غاليليو يسير في طريق الفصل القاطع ما بين المعرفة «العلمية» ونظيرتها «الخلقية»؛ أي النظر إلى النسق العلمي في حدّ ذاته بوصفه منظومة من العبارات والفروض والظواهر والنظريات التي يضطلع العالم بوصفها وتفسيرها ولا شأن له بالقيم!! على الرغم من بديهية أنّ هذا النسق العلمي لا يتقدّم ولا يفتح له المجال أصلاً ما لم ينشأ في بيئة ثقافية مُتكاملة تملك بواعث التقدّم في المجالات كافة. ومع أنّ القيمة قد تغيب أحياناً عن تفسيرات العلم؛ إلا أنها لا تغيب البتة عن المجتمع العلمي الذي أنتج مثل هذه التفسيرات.

ولذلك تُطلّق الفلسفة على مبحث القيم اسم Axiknowlogy والذي يُقسّم إلى ثلاثة أقسام هي: الحق، والخير، والجمال. فالحق يُرادف كلاً من: المنطق، والصواب، والاتساق، والمصادقية. والعلم هو: عبارة عن نشاط إنسانيّ هدفه تعقّب المزيد من الصدق. أمّا الخير؛ فمعلوم أنّ المجتمع العلمي يستند إلى أخلاقيات راسخة كالإتقان، والأمانة، وعدم الانتحال... إلخ. أخيراً تتداخل قيم «الجمال» أيضاً مع فلسفة العلم فيما بات يُعرف باستاتيكا العلم، حيث تستند النظريات العلمية والتفسير الرياضي إلى مكونات جمالية بحتة، كالاتساق والاتصال، ومن هنا يظهر خطأ المفهوم الشائع بأن لا علاقة للعلم بالقيم.

ثانيهما: أن الوعي بالقيمة شرطٌ أساسيٌّ في تطور الأخلاق وتهذيب المجتمع.

في ضوء ما تقدّم نجد أنفسنا إزاء تساؤل آخر يفرض نفسه هو أيضاً، يتعلّق بموقع «القيم الدّينية» من هذا الصراع الدائر؛ خاصةً إذا ما أخذنا في الاهتمام أنّ القيمة في الأساس هي عبارة عن ترجيح عاشه الإنسان منذ أن قام بتغيير ما في نفسه، وما في الأفق المحيط به. ومن ثمّ؛ فإنّ البحث في «القيم» بحثٌ في «الإنسان الفاعل بوصفه الفردي والاجتماعي»، حيث «انتقل الإنسان من عيش أفعاله إلى وعي هذه الأفعال، وميّز الوسيلة عن

الهدف، وتذرّع بالمعرفة طلباً لتحقيق الغاية المرموقة، وأنجب في دروب بحثه عن المعرفة العلوم الوضعية كافة، وما برح يتطلّع إلى تعميق هذه المعرفة مُلحفاً على جانب علاقة النشاط الإنسانيّ بالأهداف والغايات؛ أي بالقيم التي إن استطاع الإحاطة بجوهرها استطاع استكمال معرفته بمعنى نشاطه في جميع المجالات»¹.

إنّ القيمة إنسانية بطبيعتها، بمعنى أنّ الإنسان هو الذي يخلق القيمة على الأشياء من حوله، وأنها تنبع من الذات وتصدر عنها لا من شيء خارجي يتسم بطابع إكراهي.

على أنّ مسار الارتباط ما بين «القيم» من جهة و«التقدّم العلمي» من جهة أخرى لم يمتد

على هذا النحو المتفائل؛ وإنما على العكس من ذلك تماماً أخفقت القيم الأخلاقية، وانهزمت، وتم سحقها، وبهزيمتها انتصرت حضارة الآلة/الفخ، وانحدرت كرامة الإنسان المعاصر؛ فمن نبالة السّمُو بالروح والقيم إلى حطّة الغريزة وخسّة البطش بالقوة، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى.

وبالعودة إلى برغسون مرة أخرى؛ نجده يؤكّد أنّ البشرية استطاعت أن تستكمل أدواتها خلال القرن الأخير بأحسن مما عملت خلال آلاف السنين، ولكن روحها - الروح الفردي والاجتماعي - لم يستطع أن يكتسب بعد

1 - الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، تقديم: عادل العوا، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980م)، ص 11.



ضميمة من القوة تمكّنه من حكم الجسد؛ هذا الجسد الذي ازداد سعةً وحجماً بصورة مباغتة، وعلى العلوم «الأخلاقية» يقع عبء الرسالة: رسالة إعادة الاتزان والتوازن للإنسان المعاصر. فكيف يمكن للأخلاق والقيم الروحية أن تلعب دوراً مهماً - وحتمياً - كهذا؟ ثمّة من يؤكّد أنّ الأمر سهل جداً، وفي مُتناول حضارتنا الإسلامية على وجه الخصوص؛ خاصة وأنّ القيم الإسلامية لا تضيق بالتقدّم العلميّ، ولا تنافي الإبداع والابتكار.

ومن هنا فإنه لا سبيل إلى علاج المثالب الحضارية الراهنة إلا «بفلسفة روحية قيمية؛ هي الفلسفة التي لا ترى الحضارة هدفاً: حضارة الآلة والعلم، بل تجعل المدنية - أي تجعل الأخلاق - هي الغرض والهدف [من كلّ تحضُّر]، وتعمل بصدق وإخلاص على تحويل الرُّقيّ الماديّ إلى رقيّ خلقيّ... لقد أصاب الإنسان نصراً على المادة لا يُضارعه نصر، ولكنه يحتاج إلى نصر آخر؛ نصر أسمى؛ نصر على نفسه وطبيعته، وذلك هو الجهاد الأكبر المستديم»¹.

1 - عادل العوا، الحضارة الحديثة وأثرها على القيم الأخلاقية، ضمن: محاضرات الموسم الثقافي 1959 - 1960م، ص 76.