

جامعة الجزائر-02-أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

عنوان التقرير:

إشكالية الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

اسم ولقب المؤلفين والانتماء المؤسسات:

1-د/ نعيمة بن صالح (أستاذة محاضرة –أ-جامعة الجزائر-02)

2-د/ عزيزو محمد (أستاذ محاضر-ب-جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف-)

3-أ/قدور بن فريحة (أستاذ مساعد –أ- جامعة بونعامة الجيلالي-خميس مليانة-)

المعرف الرقي للتقرير: 105L07UN16022150005

تاريخ ومكان إيداع التقرير: 2019/12/15، مكتبة الجامعة.

إشكالية الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

كلمة شكر وتقدير:

نتقدّم نحن المشاركون في هذا البحث العلمي الأكاديمي المتواضع بالشكر والتقدير إلى كل الأساتذة الزملاء الذين شاركونا بتوجيهاتهم ونصائحهم العلمية، نذكر منهم: الدكتور طيبي سيد أحمد والدكتور وادفل مُحمّد والدكتورة أسماء بلهادي. ولا يوفونا الشكر إلى رئيس القسم (أ/د طالب مناد) ورئيس اللجنة العلمية (أ/د عبد الرحمان بوقاف) بجامعة الجزائر-02. . ولا نستثن من الشكر إداريو مصلحة فرق البحث وخاصة حسيبة نظير مجهوداتها المبذولة.

جدول المحتويات:

6 -مقدمة:

الفصل الأول: الأخلاق وإشكالية المرجعيات في التراث العربي الاسلامي.

أولاً: الأخلاق لغة واصطلاحاً. 20

ثانياً: إشكالية المرجعيات في التراث العربي الإسلامي. 27

الفصل الثاني: صراع القيم في الفكر النهضوي العربي الحديث.

أولاً: مسألة صراع القيم. 75

ثانياً: نظرة في تشكّل الوعي النهضوي. 77

ثالثاً: اتجاهات الوعي النهضوي. 81

رابعاً: بروز صراع القيم في المشهد النهضوي. 84

خامساً: الصّور القيمية في المشهد النهضوي. 88

سادساً: امتدادات صراع القيم. 98

الفصل الثالث: المسألة الأخلاقية في فكر "محمد عابد الجابري".

أولاً: الإهتمام الأخلاقي. 114

ثانياً: المنهج في النّظر الأخلاقي. 116

ثالثاً: أهداف النظر الاخلاقي: 118

رابعاً: نظم القيم في الثقافة الأخلاقية. 115

خامساً: في إشكالية الموروث والوافد. 142

سادساً: المسألة الإبداعية في أخلاق الجابري. 146

الفصل الرابع: سؤال الأخلاق في الفكر النقدي عند محمد أركون.

أولاً: في النظر إلى الأخلاق.....	154
ثانياً: دواعي الإشتغال بالأخلاق عند أركون.....	156
ثالثاً: المنهج والأخلاق.....	159
رابعاً: نشأة الأخلاق في الفكر الإسلامي.....	161
خامساً: المصادر الأخلاقية.....	163
سادساً: المعايير المحورية للأخلاق.....	167
سابعاً: علاقة الأخلاق بالسياسة.....	173
ثامناً: الأخلاق والمجتمع.....	176
تاسعاً: الأخلاق المفتوحة.....	178
عاشراً: الأخلاق الأركونية والإبداع.....	181

الفصل الخامس: الأخلاق والحداثة في فكر "طه عبد الرحمن".

أولاً: منهجه النقدي.....	189
ثانياً: أسس النقد عند "طه عبد الرحمن".....	191
ثالثاً: نقد الحداثة.....	193
رابعاً: نقد الأخلاق الغربية.....	204
خامساً: النقد الأخلاقي لعلاقة الدين بالأخلاق.....	210
سادساً: نقد ظاهرة العولمة.....	213
سابعاً: نقد الأسرة الغربية.....	223
ثامناً: تأسيس أخلاقيات الحداثة الإسلامية.....	233

الفصل السادس: المدخل الأخلاقي في التسويغ الفلسفي للعلمانية عند الدكتور "عادل

ظاهر".

أولاً: ماهية العلمانية..... 251

ثانياً: العقل المرجعية والسلطة..... 256

ثالثاً: العقل والأخلاق..... 259

رابعاً: الأخلاق مدخل إلى العلمانية..... 264

خامساً: إشكالية المنظور الأخلاقي للعلمانية عند الدكتور "عادل ظاهر". 273

الخاتمة:..... 284

1/ نتائج البحث..... 284

2/ التوصيات..... 286

القائمة البيبليوغرافية:..... 289

أولاً: الملخص:

- بالعربية:

سنعالج في هذا البحث إشكالية الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، منطلقين من تأصيلها في التراث العربي الإسلامي بالنظر إلى مرجعياتها المختلفة، سواء كانت دينية أو فلسفية أو صوفية، أو علمية. إلى طرحها في الفكر العربي الحديث حيث اتخذت المسألة الأخلاقية طابعاً إيديولوجياً غير علمي. ومنه إلى المرحلة التاريخية العربية المعاصرة مع نماذج فكرية رائدة، حيث تميّزت بالطابع الفلسفي والعلمي إلى حدّ ما.

- بالإنجليزية:

- In this research, we will address the problem of ethics in contemporary Arab thought, starting from its origin in the Arab Islamic heritage in view of its different references, whether religious, philosophical, Sufi or scientific. To put it up in modern Arab thought, where the ethical issue has taken on an unscientific ideological nature. From the contemporary Arab historical stage with leading intellectual models, it has been characterized to some extent by philosophical and scientific character.

- الكلمات المفتاحية: الأخلاق، القيمة الخلقية، النظام الأخلاقي، الفكر العربي الحديث، الفكر العربي المعاصر، التراث العربي الإسلامي، المفكرون العرب المعاصرون.

Ethics, moral value, moral order, modern Arab thought, contemporary Arab thought, Arab Islamic heritage, contemporary Arab intellectuals

1- خلفية الدراسة: يعدّ مبحث الأخلاق من المباحث الفلسفية الأساسية منذ الفكر اليوناني إلى الآن، وليس ذلك بغريب؛ لأنّه إذا كانت الأخلاق جزءاً من حياة الإنسان، فالنّظر في أصلها ومبناها، أو لنقل في خلفيتها الفكرية أمر ممّا يتبعها ويلازمها طبيعياً، وهكذا كان حضور الاهتمام بها عند اليونانيين كما كان حضور الاهتمام بها عند المسلمين وعند غيرهم، في فترة النّهضة الأوروبية إلى المرحلة الحديثة والمعاصرة. إنّ شأن الأخلاق في الواقع هو شأن تاريخي فكري مستمرّ. وإذا كنّا

هنا معنيّين بالنّظر في الأخلاق في إطار الفكر العربي، فإنّ ممّا هو جدير بالذّكر ولا تخفى ملاحظته أنّ هذه الأخلاق قلّما أخذت نصيباً مشهوداً من الاهتمام الفلسفي، بالرّغم من أنّ الموضوع الأخلاقي محور أساسي في أدبيات الحياة العربية المعيشة عموماً وخصوصاً. لذلك، سنعالج في هذا البحث الفلسفي، الإشكالية الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، وخاصة في ما انتهت إليه عند بعض النماذج الفكرية المعاصرة، وتحديدًا مع "مُجدّ عابد الجابري"، "مُجدّ أركون"، "طه عبد الرحمان"، و"عادل ظاهر"، منطلقين في ذلك من التّساؤلات التالية:- كيف عولجت المسألة الأخلاقية في الفكر العربي؟ هل عولجت في إطار اهتمامات جديدة أم عولجت في إطار تقليد مستمر؟ وإذا كانت قد عولجت في إطار جديد، فما هي أشكال وتجليات ذلك؟ وهل من الجائز والحال هذه الحديث حقًا عن فكر أخلاقي بشروط نظريّة معبّرة أم أنّ الحديث في هذا الشّأن أمر سابق لأوانه؟ وإذا كان سابقاً لأوانه فما هي المخارج الممكنة في هذا السّياق؟ وكيف نظر المفكّرون العرب المعاصرون للمسألة الأخلاقية في ارتباطها بالتّراث العربي الإسلامي من جهة، وحللاً لأزمة القيم الخلقية في الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى؟

- وإذ نطرح هذه الإشكالية، فلأنّ ثمة مبرّرات موضوعية تدفع إلى ذلك فنحن نرى أنّ:
- أ- قلة البحوث والدراسات الأكاديمية في هذا الشّأن سواء تلك المنشورة في إطار بحوث الماستر أو الماجستير أو الدكتوراه أو تلك المنشورة في إطار البحث الحرّ.
 - ب- وجود النّقص في المعالجة اليبستمولوجية للمواضيع الأخلاقية إلّا فيما ندر.
 - ج- حاجة المجتمع العربي الإسلامي إلى مثل هذه المواضيع، خاصّة في الوقت الرّاهن الذي نعاني منه أزمة في القيم الأخلاقية.

2-إجراءات الدراسة:اعتمدنا في هذا البحث على ضبط المفاهيم الفلسفية ذات الصلة بالفكر الأخلاقي، مثل مفهوم الخلق والأخلاق، النظام المعرفي الأخلاقي، وعلى تحديد المرجعيات الفكرية الخلقية من التراث العربي الإسلامي، مثل المرجعية اليونانية الفلسفية والمرجعية الدينية

الأصيلة. هذا إلى جانب اعتمادنا على **مواقف فلسفية** ذات الصلة بالأخلاق، سواء بالنظر إلى الفترة العربية الحديثة أو المعاصرة.

3-أهداف وغايات البحث: أ- الوقوف على المعالجة المعرفية للمسألة الأخلاقية في الفكر العربي

قديمًا وحديثًا. وبشكل محدّد الوقوف على قضاياها ومستواها واتّجاهها.

ب- النّظر في معالجة هذه المسألة من خلال نماذج قد اهتمّت بها وكان لها موقف منها (محمّد عابد الجابري، طه عبد الرّحمان، محمّد أركون، وعادل ظاهر).

ج- الكشف عن بعض القيم الخلقية من التّراث الأخلاقي العربي الإسلامي.

د- توظيف بعض القيم الخلقية من التّراث في حلّ بعض مشكلات الفكر العربي المعاصر في مجال الأخلاق والسياسة.

هـ- معرفة التّأصيل من عدمه في مجال الفكر الأخلاقي العربي المعاصر.

و- التّعرف على دور القيم الخلقية في صياغة الواجهة الفكرية عربيًا حديثًا.

م- النّظر في علاقة الاهتمام الأخلاقي بجهد التّوظيف العملي في علاقة الفكر العربي بواقعه.

4-الأساليب والمنهجية: يتحدّد منهج الدراسة في المزاوجة بين منهجين ارتأيناها ضروريين لمعالجة

هذه الإشكالية هما **المنهج الإستقصائي**، حيث تقصّينا المسألة الأخلاقية في التّراث العربي الإسلامي من حيث ضبط المفاهيم المرتبطة بالأخلاق عند بعض المفكرين المسلمين، ومن حيث مختلف المرجعيات التراثية لهذه المسألة سواء المرجعية الدّينية، أو الفلسفية، أو الكلامية وغيرها. كما تقصّينا حضور المسألة الأخلاقية في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر مع بعض النّماذج نذكر منها نموذجي الجابري وأركون. بالإضافة إلى تطبيق **المنهج التحليلي النقدي** الذي يتماشى مع طبيعة الإشكالية الفلسفية في المجال الأخلاقي، موظّفين في ذلك التحليل الفلسفي للقيم

الخلقية في القرآن وفي التّراث كما نظّر لها المفكّرون العرب المعاصرون، والتّقد الفلسفي لهذه التّصورات الفلسفية الأخلاقية.

5- النتائج الرئيسية.

أ- إنّ المسألة الأخلاقية في التّراث العربي ليست مسألة منعزلة بل هي مسألة من صلب هذا التّراث، سواء بالنّظر إلى مفاهيمها الإصطلاحية واللّغوية، أو بالنّسبة إلى أشكلتها الفلسفية والدّينية، وهي لم تخرج عن المسألة الشّرعية بالنّظر إلى ما يؤطّرها دينيا، وبالنّظر إلى مرجعياتها المختلفة: المرجعية الدّينية، المرجعية الفلسفية، المرجعية الكلامية، والمرجعية التّوفيقية.

ب- إنّ المسألة الأخلاقية وإن غدت في الفكر العربي الحديث مدارا لاهتمام فلسفي واضح متباين الاتجاهات إلّا أنّها ظلّت محافظة على الطّابع التّقليدي المتّجه إلى العناية بالسلوك العملي. وهي لم ترق إلى مستوى التّنظير الفلسفي بالنّظر إلى مختلف العوامل الثقافية والسياسية التي شكّلتها، لقد كانت ذات طابع فكري وسياسي، تتمظهر في صراعات قيمية أخلاقية سياسية بين توجّه ديني إسلامي وآخر ليبرالي علماني. وهذا باستثناء محاولات قليلة قد جنحت إلى تعميق النّظر في الفكر الأخلاقي، بتأثير توجّهات الأفكار والايديولوجيات السّائدة.

ج- إنّ التّوجّه الفكري العربي في المجال الأخلاقي وإن كان قائما على الاعتراف بالنّقص والتّأخر في هذا المجال هو توجّه محكوم بالوعي بضرورة الإسهام بمجهود ما. ونحن نعتبر أنّ هذا من دليل حيوية هذا الفكر بالرّغم من تعثراته التي لا تحصى.

د- إنّ وجود الوعي بضرورة الإسهام وعي له تجلّياته في أعمال مخصوصة لدى بعض من عرفوا بأصحاب المشاريع كأركون والجابري وطه عبد الرحمن، أو ممّن ينطلقون من سجل فكري كالكتور عادل ظاهر. وهؤلاء وإن كانوا قد أظهروا شيئا من التّنظير، إلّا أنّ هذا التّنظير لم يكن على نطاق واسع ولم يبلغ مداه، فقد جاءت إسهاماتهم في إطار ما ينطلقون منه أو ما يسعون إليه. وبالنسبة إلينا، فهذا لا يكشف حقيقة عن موقف شامل وعميق في المسألة الأخلاقية التي يبدو أنّها اتّخذت

طابعا تنظيريا فلسفيا بالنظر إلى طرحها من الوجهة الإيستيمولوجية في تراثنا العربي الإسلامي كما هو الحال مع إشكالية الأخلاق عند المفكرين العرب المعاصرين "الجابري" و"أركون"، وبالنظر إلى طرحها في سياق تحليلي نقدي مع "طه عبد الرحمان" وهو ينتقد الحداثة الغربية في مسائلها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية.

هـ- إن معالجة المسألة الأخلاقية في الفكر العربي من خلال النماذج التي رأيناها معالجة تميل أكثر إلى المقاربة الأخلاقية في إطار الخلفية الحداثية، وهذا الميل في رأينا إن كانت له إمكانية توفير شروط القراءة النظرية التأصيلية، إلا أنه قد جاء لصالح متطلبات الحداثة في بعدها الإيديولوجي، ولذلك فقد كان ممّا رأيناه هو التوجّه إلى استهداف العلمانية على حساب استهداف الدين كمرجعية حياتية. وإذا كان هذا يعكس في رأينا حساسية المسألة الأخلاقية فكريا في الفكر العربي، فإنّها الحساسية التي جعلت هذا الفكر يبرز في وضع الإنقسام، حيث التباين بين موقف التأصيل من خلال الدين ضد العلمانية كما هو الشأن عند طه عبد الرحمن، أو موقف التحديث بتأويل الدين أو خارج عنه كما هو الشأن بالنسبة إلى أركون والآخرين.

ثانيا- عنوان البريد الإلكتروني للمؤلف:

1/د-عزيزو محمد mdzz771@gmail.com

2/أ-بن فريجة قدور: benfrkamel@gmail.com

3/د/ بن صالح نعيمة: naimabensalah1@gmail.com

ثالثا: هذا البحث العلمي مستقل، فهو لا ينتمي لأي مخبر. وهو غير منشور لحد الآن.

مقدمة:

يعدّ مبحث الأخلاق من المباحث الفلسفية الأساسية منذ الفكر اليوناني إلى الآن، وليس ذلك بغريب؛ لأنّه إذا كانت الأخلاق جزءاً من حياة الإنسان، فالنّظر في أصلها ومبناها، أو لنقل في خلفيتها الفكرية أمر ممّا يتبعها ويلازمها طبيعياً، وهكذا كان حضور الاهتمام بها عند اليونانيين كما كان حضور الاهتمام بها عند المسلمين وعند غيرهم، في فترة النّهضة الأروبية إلى المرحلة الحديثة والمعاصرة. إنّ شأن الأخلاق في الواقع هو شأن تاريخي فكري مستمرّ. وإذا كنّا هنا معنيّين بالنّظر في الأخلاق في إطار الفكر العربي، فإنّ ممّا هو جدير بالذّكر ولا تخفى ملا حظته أنّ هذه الأخلاق قلّما أخذت نصيباً مشهوداً من الإهتمام الفلسفي، بالرّغم من أنّ الموضوع الأخلاقي محور أساسي في أدبيات الحياة العربية المعيشة عموماً وخصوصاً.

إنّه لم يحظ سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر باهتمام كبير، فقد بدا لدى الكثيرين سؤالاً تقليدياً لا يستجيب للمشاكل الإيديولوجية لهذا الفكر، بل ظلّت الأخلاق موضوعاً متّصلاً بالسلوك، لكنه منفصل عن التّفكير، ومن هنا ظلّت كتب الأخلاق كتباً تقليدية أساساً، تحثّ على القيم المألوفة ولا تهتمّ بالخلفية الفلسفية التي تستند إليها هذه القيم، ولا شكّ أنّ كتاباً مثل: **إحياء علوم الدّين للغزالي** يظلّ المرجع الأكثر شهرة إلى اليوم.

صحيح أنّ انفتاح الفكر العربي على الفلسفة العالمية لم يمرّ دون لفت الانتباه إلى المساءلات الحديثة حول الموضوع الأخلاقي، فقد عزّبت كتب رئيسة في هذا الموضوع، مثل: **الأخلاق** لاسبينوزا، أو **نقد العقل النظري** لكانط. كما صدرت مداخل ودراسات تاريخية متنوّعة، مثل كتاب: **مشكلة الأخلاق** لذكريا ابراهيم. وهذا المسار العام متواصل منذ بداية القرن العشرين، فمنذ سنة 1920م كان "أحمد أمين" قد أصدر كتاباً عنوانه: **الأخلاق**. وأصدر "زكي مبارك" سنة 1924م كتاباً عنوانه: **"الأخلاق عند الغزالي"**، كان قد أثار ضجّة بسبب منحاه النّقدي، حتى أنّهم صاحبه بالتّشكيك في القيم والميل إلى الإلحاد. وأصدر "يوسف موسى" سنة 1940م كتاباً عنوانه: **"تاريخ الأخلاق"**. وأصدر "ماجد فخري" سنة 1978م كتاباً عنوانه: **الفكر الأخلاقي**

العربي ... وقد تميّزت هذه الدّراسات بمحاولة التّوفيق بين المنظومة الأخلاقية العربية والإسلامية وبعض قضايا الفكر الأخلاقي الحديث. والمحصّلة تظلّ متواضعة بالنّظر إلى أهمّية الموضوع، وقد ظلّت الأخلاق مرتبطة أساسا بالمرجعيات القديمة ذات النّزعة السلوكية التّعليمية والوعظية الإرشادية، مثلما هو الحال مع أحمد أمين في كتابه: **الأخلاق**، حيث درس المسألة الأخلاقية باعتبارها مسألة تربوية (عملية وليست نظرية)، فهو لم ينظر إليها تجريديا، بل نظر إليها باعتبارها ممارسة اجتماعية تتحقّق في واقعنا المعيش، ونلتمس أثرها بشكل مباشر في كافّة معاملنا الحياتية. لذلك ركّز في كتابه هذا بشكل أساسي على مفاهيم أخلاقية فاعلة، مثل: الضّمير، والعدل، والصّدق، والطّاعة والتّعاون.

في هذا السّياق، يقرّر "الجابري" في مقدّمة كتابه: **العقل الأخلاقي العربي** بخلوّ المكتبة العربية من كتاب أو دراسة في نقد العقل الأخلاقي العربي، أو في تحليل نظم القيم في التّقاليد العربية الإسلامية تحليلا موضوعيا نقديا. أما عن الدّراسات التي تعرّضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، فيمكن القول إنّها تجمع أو تكاد على خلّوه من الفلسفة الأخلاقية، بمعنى البحث النّظري في الأخلاق، مثلما هو الحال مع كتاب: **الأخلاق** لأحمد أمين وكتاب **تاريخ الأخلاق** لمحمّد يوسف موسى.

إنّ الوضع الرّاهن للتّاريخ للفكر الأخلاقي العربي يمكن حصر مظاهره في طغيان النّمودج الأوروبي من جهة، حيث أنّ الباحث العربي الحديث يصدر في تصوّره للكتابة في الأخلاق عن نموذج ينتمي إلى ثقافة أخرى لها نظامها الخاصّ، وهي التّقاليد الأوروبية الحديثة أو الإغريقية الرّومانية، وبالتالي يحاكم الفكر الأخلاقي بمعايير ذلك النّمودج الذي يجعل الأخلاق قسما من الفلسفة لا علاقة لها بالدين أو بغيره. والنّقص الخطير في معرفتنا بمعطيات التّراث العربي الإسلامي من جهة أخرى.

من هنا، تبرز أهمية بعض المحاولات التي ظهرت في السنوات الأخيرة، محاولة إعادة طرح السؤال الأخلاقي في علاقته بالتراث العربي الإسلامي من جهة، وبالفلسفة الحديثة من جهة أخرى، على اختلاف في المنازع والاتجاهات ومناهج التحليل بين هذه المحاولات. لقد طرح بعض المفكرين المسلمين مشكلة القيم الخلقية في مجال فلسفة الأخلاق، حيث تجاوزوا الطرح الفلسفي الضمني للمشكلة الأخلاقية، و وصلوا إلى الطرح الفلسفي المباشر والصريح، منهم: "طه عبد الرحمن" في مؤلفه: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثانية الغربية، الذي أراده سعياً إلى: "طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحدثانة، وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه".⁽¹⁾

وفي هذا الكتاب، يوظف آليات منهجية معتبرة في نقد أسس ومنطلقات الفكر الحدائثي الغربي، وتحليلاته المعرفية والنظرية والأخلاقية، فهو بذلك ينقد الحدثانة الغربية ذات الطابع المادي، ويقدم بديلاً عنها هو الحدثانة الإسلامية ذات الطابع الروحي، حيث لا انفصال المادة عن الروح في الإسلام.

تعتمد فلسفة "طه عبد الرحمن" عامة وفلسفته الأخلاقية خاصة على التجربة "الحية المؤيدة" أساساً لقيام نسقها الفكري. لذلك، يمكن النظر إليها في ضوء ثلاث مراحل: الأولى: فك الارتباط بين الفلسفة عموماً ومفهوم الحدثانة خصوصاً. الثانية: إعادة الارتباط بين الأخلاق - باعتبارها عملاً وليس نظراً - وبين الفلسفة النظرية عموماً، ومفهوم الحدثانة خصوصاً. وعليه يصبح النظري والعمل الأخلاقي وجهين لعملة واحدة. الثالثة: تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم، وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (المركز الثقافي العربي، 2000)، ص. 26.

يتحدّث "طه عبد الرّحمان" في فلسفته الأخلاقية عن العقلانية التي هي درجات أقلّها رتبة هي العقلانية المجرّدة والخالية من الأخلاق (هي التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان). الثانية هي المسدّدة للأخلاق (والتي يختصّ فيها الإنسان دون سواه). الثالثة هي عقلانية مؤيّدة بأخلاق، تعالج الآفات وتذود عنها لتنشد الكمال في النّظر والعمل. والأخلاق في تصوّره هي القيم العملية الحيّة التي تدفع الإنسان لمنفعة الغير قبل منفعة الذات، فكلّما تطلّعت الذات إلى منفعة الآخرين كلّما ازدادت تخلّقاً.

لقد وضع "طه عبد الرّحمان" أسس ودعائم نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة التي يؤسّسها على عدّة اعتبارات:- الصّفة الأخلاقية للإنسان- الصّفة الدّينية للأخلاق (تبنى الأخلاق على الدّين)، لذلك، فهو يحدّد أهمّ الخصائص التي تمتاز بها النّظرية الأخلاقية الإسلامية فيما يلي:-

- إنّها أخلاق مؤسّسة على الشّرع (الدّين).
 - إنّها أخلاق متعدّية إلى العالم كلّه والبشرية جمعاء.
 - هي أخلاق شاملة لكلّ أفعال الإنسان لأنّ كل فعل عقلي يصبح فعلاً خلقياً.
- بالإضافة إلى هذه المحاولة، نذكر الجزء الرّابع من مشروع نقد العقل العربي للدّكتور "محمّد عابد الجابري" وهو: **العقل الأخلاقي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الذي يهدف من خلاله إلى: "بدء النّظر في الفكر الأخلاقي العربي، ونظام القيم في النّقافة العربية الإسلامية التي أنتجته"⁽¹⁾. لقد صنّف هذا المفكّر التّراث الأخلاقي العربي إلى موروث يوناني (أخلاق السّعادة) - موروث فارسي (أخلاق الطّاعة) - موروث إسلامي خالص (أخلاق المصلحة) - موروث صوفي (أخلاق الفناء) - وموروث عربي خالص (أخلاق المروءة). وهو يمارس عملية التّحليل النّقدي الإيستيمولوجي للعقل الأخلاقي العربي، بيّن أنّ لهذه الموروثات الخمس

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (المركز النّقائي العربي، 2001)، ص. 18.

المكوّنة للعقل العربي خلفياتها وجذورها التاريخية وبنائها التي تظهر بها، مثلما هو الحال مع الأصول اليونانية في "الموروث العربي اليوناني" والأصول الفارسية في "الموروث الفارسي العربي". كما أنّ كلّ موروث أخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية تحدّده بنية أساسية هي القيمة الأخلاقية المركزية، "فالموروث الفارسي العربي" تحدّده قيمة "الطّاعة" من النّاحيتين: - الأخلاقية والسياسية، "الموروث اليوناني العربي" تحدّده قيمة "السّعادة"، في حين أنّ "الموروث الصّوفي" تحدّده أخلاق "الفناء" المناقضة للمرجعية الإسلامية في الأخلاق (الكتاب والسّنة). أمّا "الموروث العربي الخالص"، فتؤسّسه إيستيمولوجيا قيمة "المروءة"، و"الموروث الإسلامي" قيمة "العمل الصّالح"، القيمة التي يدعو إليها القرآن الكريم والمرتبطة بالإيمان، فهي الدّاعية إلى التّغيير والتّوكّل على الله تعالى.

إلى جانب "محمّد أركون" الذي كان أقدم هؤلاء في محاولة طرح المسألة الأخلاقية في علاقتها بالتّراث والحداثة معاً. لقد طرح هذه المسألة في مؤلّفاته منها: **المسألة الأخلاقية والتّشريعة في الفكر الإسلامي** (نشر بالفرنسية وبعد وفاته عن مؤسّسة فران بفرنسا، سنة 2010م). وفي كتاب: **الإسلام الأخلاق والسياسة**.

لقد حاول في الكتاب الأوّل استعراض تقلّبات المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، منطلقاً من فكرة اشتغال منظومات الفكر الدّيني واللاهوتي قديماً على مبدأ الإقصاء المتبادل. والمطلوب اليوم هو تفكيك تلك المتخيّلات الدّينية واللاهوتية التي مازالت تؤثّر بقوة في وعي الشّعوب وقرارات الدّول، وبناء أخلاق تتجاوز الإنشاءات اللاهوتية القديمة، ولا تسقط في مخالف الإيديولوجيات المعاصرة. هنا، أطلق عبارة غير مسبوقة وهي "السّياح الحدائي للعقل البشري"، فالعقل المتطلّع يحتاج في رأيه إلى التّخلص من هذا وذاك، أي الأخلاق القديمة التي قامت على الإقصاء والإيديولوجيات الحداثيّة التي قامت على تهميش المسألة الأخلاقية والدّينية.

إنّ الفكر الأخلاقي في الإسلام - في تصوّر "أركون" - دخل منذ لحظة "الغزالي" من خلال كتابه: **ميزان العمل** و"الطّوسي" في كتابه: **أخلاق ناصري**، مأزقا لم يخرج منه إلى اليوم، و أهل تهذيب الأخلاق (الذي عبّر عن النزعة الإنسانية في التراث) لمسكويه لفائدة الأصولية الإسلامية، وأصبح السّؤال مطروحا هو: - أين ستّجه القيم في هذه المجتمعات؟، خاصّة وأنّ المسلمين اليوم عادوا بدورهم إلى الخطابات الدّينية القديمة يستمدّون منها قيمهم الأخلاقية في الحاضر، ويشرّعون بها مشاريع العنف باسم الجهاد.

لمواجهة هذا الوضع، يقترح "أركون" مشروع الاستعادة النّقديّة للقضية الأخلاقية خارج مبدأ "الإقصاء المتبادل" الذي ميّز العصر القديم والعصر الحاضر على السّواء، وبعيدا عن سيطرة وسائل الإعلام الغربية من جهة، والخطابات الأصولية من جهة أخرى.⁽¹⁾

ويوظّف في قراءته للإسلام بعض المفاهيم المستوحاة من علوم الإنسان والمجتمع، مثل المتخيّل الدّيني والمتخيّل الاجتماعي، ليشير إلى وجود مخيال إسلامي مشترك يستند إلى ما يدعوه بنظرية **القيم القرآنية**. ولكن، هذا المتخيّل المشترك يتلقّى صياغات وتحديدات ومضامين تختلف في كلّ حالة باختلاف الوضع الاجتماعي - التّاريخي السّائد، أي باختلاف المجتمعات العديدة التي انتشر فيها الإسلام.

هذا في كتابه الأوّل، أما في كتابه الثاني: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، فقد طرح فيه الإشكالية التّالية: ماهي المكانة التي ينبغي أن نولّيها للعوامل الاجتماعية والتّاريخية، والدّور الذي لعبته في تشكّل وتطوّر الأفكار الأخلاقية والسياسية منذ القرن الهجري الأوّل إلى يومنا هذا؟

¹ - مجلّد الحدّاد، مجلّة التسامح، العدد الرابع والثلاثون، 1432هـ/2011م.

يدعو "أركون" إلى إعادة التفكير الجذري بالرؤية الأخلاقية والسياسية في الإسلام، عن طريق وضع القيم العقائدية الإيمانية التكرارية على محك التاريخ، وجعلها إشكالية لا مطلقة ونهائية تتجاوز التاريخ. ففي نظره لا يوجد في العالم الإسلامي حتى الآن مثل هذا المشروع هذا على الرغم من الحاجة الماسة إليه. إنّه لا توجد حتى الآن دراسة تاريخية معمّقة تدرس المواقع العقائدية لمختلف الفرق في الإسلام.

وعليه، كان سعيه الى إخراج هذه المسائل الحسّاسة والهامة من دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، لكي تصبح موضوعا قابلا للدرس والتحليل وللتفكير، عن طريق المنهج النقدي. هذا النقد يطال العقل الإسلامي في بنياته، وفي آلياته وفي طرق اشتغاله، فهو يريد من خلال النقد انتهاك أطر التراث ومواقفه الجامدة ومفاهيمه ورؤيته للوجود. وفي هذا الإطار من الاتّساع، لا شك أنّ الموضوعات محل النقاش تكون على قدر كبير من التنوّع، منها موضوع الأخلاق الذي يتداخل مع موضوعات أخرى مثل الدين، وهذا بسبب أنّ الفكر الديني الذي يشغل على نقده يقوم أساسا على محورية القرآن الذي يدعو إلى ضرورة قراءته قراءة علمية وتاريخية، وأنثروبولوجية. إنّ القرآن في تصوّر "أركون" هو رسالة سماوية نزل عند مثلقه قديما وحديثا منزلة الدستور النموذجي الناظم لموقف التعامل مع العالم والمصير، ليس بالمعنى التشريعي ولكن بالمعنى القيمي، إذ القرآن بالنسبة إليه ينطق بلغة مجازية تعبّر عن الاهتمامات الملحة والمصيرية للإنسان في حياته ولا علاقة له بالتشريع، ومن هذه الوجهة، يركّز "أركون" على ما يسمّيه بالمبادئ المحورية الأخلاقية أو ما يسمّيه بتعبير آخر المنظومة الأخلاقية.

وغنيّ عن البيان، أنّ التوجّه الأخلاقي ليس مجرد السلوك المنضبط أو لنقل السلوك العملي، ف وراء هذا السلوك المبادئ المتحكّمة التي تعكس بحضورها، ليس فقط التعلّق بسلوك آني وإنما تعكس من خلال ذلك رؤية شاملة تخصّ المواقف من الذات الفردية والجماعية، والموقف من الحياة والمصير عموما. وهذا بالضبط ما توجّه إليه اهتمام "أركون"، إنّه يرى أنّ القيم التي رسّخها القرآن

فاعلة في حياة المؤمنين به بشكل مشهود، وهي المسؤولة عن نوعية مواقفهم وسلوكهم. تدور هذه القيم في دائرة أربعة معايير على أساسها يتميّز فعل المؤمن ويكون مقبولا أو مرفوضا، وهذه المعايير هي أسماء الله الحسنى، الشّهادة، الأمّة، والشرع.

ومن المهمّ القول أنّ هذه الرّؤية يضعها "أركون" في مقابل الرّؤية الفلسفية العربية التي استفادت من الإرث الفلسفي التاريخي القديم، وهذا من أجل بسط الموضوع الأخلاقي في سياق التّنال العقلي، فثمّة إذن من وراء الاهتمام بالظاهرة القرآنية كما يسمّيها، هدف وهو الخروج من التفكير اللاهوتي. فما يريدّه هو أن تكون دراسة هذه القيم دراسة زمنية تاريخية، أي بمعنى أن تكون في إطار وضع الحياة المعيشة، لكن بعيدا عن رؤية التّقديس وصور المخيال الدّيني التاريخي.

وبطبيعة الحال، فلهذا دلالة بالنسبة إلى الوضع السّياسي المعاصر الذي في رأيه تتمظهر فيه سلوكات الاستغلال كما تشتغل عليه حركات النّضال السّياسي الإسلامية المعارضة أو الحكومية المتسلّطة، وهو لأنّه يرفض هذا يبرّر رفضه بأنّ تلك الأشكال من الاستغلال قد أساءت إلى القيم القرآنية وطابعها الرّوحي التي ظهرت عليه مع لحظة ما يسمّيها بالحدث القرآني.

وإجمالا، نقول أنّ نظرية القيم الأخلاقية عند "أركون" وإن كانت تتمحور حول القرآن إلّا أنّها نظرة موسعة تشمل ما جاء يستهدفه القرآن ذاته من مسائل تتعلّق بحياة الإنسان. وما عاجله الموقف الدّيني والعقلي الفلسفي من مسائل تتعلّق بقضايا مثل حقوق الإنسان والسّعادة والنّشاط السّياسي. لكن يبقى أنّ ماهو ثابت، ونؤكّد عليه، أنّ "أركون" يحرص من معالجة مسألة القيم القرآنية إبراز الطّابع الرّوحي الحيّ لتلك القيم، بمعزل عن الإسقاطات التاريخية التي تعرّضت لها وعكست التفكير الدّيني في صيغ وقوالب جاهزة أطّرت الحياة الدّينية العربية لفترات تاريخية طويلة. فعنه توجّه إلى تحرير العقل الإسلامي من رواسب الماضي من خلال الإضاءة على القيم الحيّة التي حملها ويحملها القرآن، وتعبّر فعليا عن روحانية الدّين الإسلامي، والقادرة عمليا على إقامة تواصل مع قيم الحداثة السّائدة.

وبناء على ماسبق، فإننا في هذا البحث سنعالج الإشكالية الأخلاقية في الفكر العربي، وخاصة في ما انتهت إليه عند بعض النماذج الفكرية المعاصرة، منطلقين في ذلك من التساؤلات التالية: - كيف عولجت المسألة الأخلاقية في الفكر العربي؟ هل عولجت في إطار اهتمامات جديدة أم عولجت في إطار تقليد مستمر؟ وإذا كانت قد عولجت في إطار جديد، فما هي أشكال وتجليات ذلك؟ وهل من الجائز والحال هذه الحديث حقاً عن فكر أخلاقي بشروط نظرية معبرة أم أنّ الحديث في هذا الشأن أمر سابق لأوانه؟ وإذا كان سابقاً لأوانه فما هي المخارج الممكنة في هذا السياق؟ وكيف نظّر المفكّرون العرب المعاصرون للمسألة الأخلاقية في ارتباطها بالتراث العربي الإسلامي من جهة، وحلّ لأزمة القيم الخلقية في الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى؟

ولتحليل هذه الإشكالية الفلسفية، زأوجنا بين منهجين ارتأيناهما ضروريين لمعالجة هذه الإشكالية هما المنهج الاستقصائي، حيث تقصّينا المسألة الأخلاقية في التراث العربي الإسلامي من حيث ضبط المفاهيم المرتبطة بالأخلاق عند بعض المفكرين المسلمين، ومن حيث مختلف المرجعيات التراثية لهذه المسألة سواء المرجعية الدينية، أو الفلسفية، أو الكلامية وغيرها. كما تقصّينا حضور المسألة الأخلاقية في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر مع بعض النماذج نذكر منها نموذجي الجابري وأركون. بالإضافة إلى تطبيق المنهج التحليلي النقدي الذي يتماشى مع طبيعة الإشكالية الفلسفية في المجال الأخلاقي، موظّفين في ذلك التحليل الفلسفي للقيم الخلقية في القرآن وفي التراث كما نظّر لها المفكّرون العرب المعاصرون، والنقد الفلسفي لهذه التصورات الفلسفية الأخلاقية.

ولتحليل الإشكالية الفلسفية تحليلاً نقدياً، قسّمنا البحث إلى ستّة فصول بعناصرها الجزئية، والتي تتوزّع إلى ما يلي: -

الفصل الأوّل: الأخلاق وإشكالية المرجعيات في التراث العربي الاسلامي.

أوّلاً: الأخلاق لغة واصطلاحاً.

ثانيا: إشكالية المرجعيات في التراث العربي الإسلامي.

الفصل الثاني: صراع القيم في الفكر النهضوي العربي الحديث.

أولاً: مسألة صراع القيم.

ثانيا: نظرة في تشكّل الوعي النهضوي.

ثالثاً: اتجاهات الوعي النهضوي.

رابعاً: بروز صراع القيم في المشهد النهضوي.

خامساً: الصّور القيمية في المشهد النهضوي.

سادساً: امتدادات صراع القيم.

الفصل الثالث: المسألة الأخلاقية في فكر "محمد عابد الجابري".

أولاً: الإهتمام الأخلاقي.

ثانيا: المنهج في النّظر الأخلاقي.

ثالثاً: نظم القيم في الثّقافة الأخلاقية.

رابعاً: في إشكالية الموروث والوافد.

خامساً: المسألة الإبداعية في أخلاق الجابري.

الفصل الرابع: سؤال الأخلاق في الفكر التقدي عند محمد أركون.

أولاً: في النّظر إلى الأخلاق.

ثانيا: دواعي الإشتغال بالأخلاق عند أركون.

ثالثاً: المنهج والأخلاق.

رابعاً: نشأة الأخلاق في الفكر الإسلامي.

خامساً: المصادر الأخلاقية.

سادساً: المعايير المحورية للأخلاق.

سابعاً: علاقة الأخلاق بالسياسة

ثامناً: الأخلاق والمجتمع.

تاسعاً: الأخلاق المفتوحة.

عاشراً: الأخلاق الأركونية والإبداع.

الفصل الخامس: الأخلاق والحدثة في فكر "طه عبد الرحمن".

أولاً: منهجه النقدي.

ثانياً: أسس النقد عند "طه عبد الرحمن".

ثالثاً: نقد الحدثة.

رابعاً: نقد الأخلاق الغربية.

خامساً: النقد الأخلاقي لعلاقة الدين بالأخلاق.

سادساً: نقد ظاهرة العولمة.

سابعاً: نقد الأسرة الغربية.

ثامناً: تأسيس أخلاقيات الحدثة الإسلامية.

الفصل السادس: المدخل الأخلاقي في التسويغ الفلسفي للعلمانية عند الدكتور "عادل ظاهر".

أولاً: ماهية العلمانية.

ثانياً: العقل المرجعية والسلطة.

ثالثاً: العقل والأخلاق.

رابعاً: الأخلاق مدخل إلى العلمانية.

خامساً: إشكالية المنظور الأخلاقي للعلمانية عند الدكتور "عادل ظاهر".

وأخيراً هذا البحث المتواضع بخاتمة هي النتائج التي استخلصناها منه.

الفصل الأول:

الأخلاق وإشكالية المرجعيات في التراث العربي الإسلامي.

تمهيد:

يعدّ موضوع الأخلاق من أكثر المواضيع مبعثاً للنقاش في تاريخ الفكر الإنساني، بدءاً من الفكر الشرقي القديم إلى الفلسفة المعاصرة. وفي هذا البحث الذي نريد أن نشتغل فيه حول هذا الموضوع، نهدف إلى إبراز جدل المرجعيات في التراث العربي الإسلامي فيما يخص الأخلاق، وعليه سيكون علينا أولاً أن ننظر في دلالاته اللغوية والاصطلاحية، ثم التّطرق إلى هذه المرجعيات ثانياً بشيء من التفصيل.

أولاً: الأخلاق لغة واصطلاحاً.

لقد وردت لفظة "خلق" (والجمع أخلاق) في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات ومختلف المصنّفات الأدبية والدينية والفلسفية وغيرها، لهذا يخاطب الله تعالى الرسول ﷺ في القرآن الكريم: **"وَإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ"**⁽¹⁾ ويحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته، فكان مما واجهوه به قولهم: **"إِنْ هَذَا إِلَّا خَلْقُ الْأَوَّلِينَ"**⁽²⁾. وقد جاء في لسان العرب لابن منظور ما نصّه أن الخلق "بضم اللام وسكونها: وهو الدين والطّبع والسّجية، يقال: خالص المؤمن وخالق الفاجر، وفي الحديث: "ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق"، وفي الحديث: من تخلّق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شأنه الله، قال المبرد: قوله تخلّق أي أظهر في خلقه خلاف نيته، والخليقة الطبيعة التي يخلق بها الإنسان، والخلقة الفطرة، إنه لكريم الطبيعة والخليقة والسّليقة بمعنى واحد".⁽³⁾

وفي كشّاف اصطلاحات الفنون، يورد التّهانوي (ت 1158هـ) تعريفاً للخلق بضمّتين وسكون الثاني أيضاً في اللّغة: العادة والطبيعة والدّين والمروءة والجمع الأخلاق.⁽⁴⁾

¹ - قرآن كريم، "سورة القلم"، الآية 4.

² - قرآن كريم، "سورة الشعراء"، الآية 137.

³ - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، (دار صادر، بيروت، د.ت)، ص. 86.

⁴ - التّهانوي (مُجَدِّد علي)، كشّاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد سبّح، المجلد 2، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987)، ص. 64.

أمّا الفيروز آبادي (ت 817 هـ)، صاحب القاموس المحيط، فيضيف إلى هذه التعريفات قوله أنّ الخلق يعني التقدير، والمرأة خلاقة أي حسن خلقها، بالضم وبضمّتين، السّجّية والطبع والمروءة والدين، وخالقهم: عاشرهم بخلق حسن.⁽¹⁾

أمّا ابن فارس (ت 395 هـ) صاحب معجم مقاييس اللغة، فيذهب إلى أنّ لفظة خلق، تعني الخاء واللام والقاف، أصلاً: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء، فأما الأول: فقولهم: خلقت الأديم للسقاء إذا قدرته، من ذلك: الخلق: وهي السّجّية لأن صاحبه قد قدر عليه، وفلان خليق بكذا، وأخلق به، أي ما أخلقه، أي هو ممن يقدر فيه ذلك، والخلاق النصيب، لأنه قد قدر لكل أحد نصيبه، وأما الأصل الثاني، فصخرة خلقاء أي ملساء، ويقال أخلوق السحاب، والمخلق السهم المصطلح.⁽²⁾

ويضيف ابن منظور أنّ هناك معنى آخر يحدّد به ماهية الخلق بالمقارنة فيقول: "وحقيقته أنّه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافه ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلّقان بأوصاف الصورة الباطنة مما يتعلّقان بأوصاف الصورة الظاهرة، لهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع كقوله: "من أكثر ما يدخل الناس الجنة، تقوى الله وحسن الخلق"⁽³⁾ وقوله: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"⁽⁴⁾. وكذلك جاءت في ذم سوء الخلق أيضاً أحاديث كثيرة.⁽⁵⁾

¹ - الفيروز آبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، الجزء الثالث، (الهيئة المصرية العامة، 1979)، ص- ص 221، 222.

² - ابن فارس (أبو الحسن أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد 2، (دار الجيل، بيروت، ط1، 1991)، ص- ص 213، 214.

³ - حديث شريف، عن أبي هريرة رضي الله عنه، سئل النبي ﷺ: "من أكثر ما يدخل الناس الجنة، فقال: تقوى الله وحسن الخلق" رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

⁴ - حديث شريف، رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع برقم 1232.

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص ص 86-87.

ولكن، هل تندرج في هذه الأوصاف تلك التي نسمّيها "العادة" هنا، يجب صاحب الفروق أبو الهلال العسكري (ت 395 هـ) أنه لا فرق بين العادة والخلق في اللغة العربية إذ يقول: "الخلق في اللغة: التقدير، يقال: خلقت الأديم" إذا قدرته خفا أو غيره، وخلق الثوب، وأخلق: لم يبق منه إلا تقديره، والخلقاء الصحراء الملساء لاستواء أجزائها في التقدير، وإخلولق السحاب استوى وإنه لخلق بكذا، أي شبيه به، كان ذلك مقدّر فيه، والخلق العادة التي يعتادها الإنسان ويأخذ نفسه بها على مقدار بعينه فإن زال عنه غيره قيل: تخلّق بخير خلقه، وفي القرآن: **"إن هذا إلا خلق الأولين"**⁽¹⁾. قال الفراء يريد عادتهم والمخلوق: التام الحسن لأنه قدّر تقديرا حسنا، والمتخلّق المعتدل في طباعه".⁽²⁾

في هذا السياق، ينبغي الإشارة إلى المجال التداولي العربي الإسلامي الذي يكاد يتفق على تعريف اصطلاحى للخلق وهو ما أشار إليه العديد من العلماء والدارسين لهذا الموضوع، فهذا هو التّهانوي (ت 1158 هـ) يعرف الخلق بأنه "ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدّم فكر وروية وتكلّف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحالم لا يكون خلقا، وكذا الرّاسخ الذي يكون مبدأ للأفعال التّفسية بعسر وتأمّل كالخبيل، إذا حاول الكرم إذا قصد بإعطائه الشهرة وكذا ما تكون قدرته إلى الفعل والترك على السواء".⁽³⁾

وهذا نفسه ما قرّره الجرجاني (ت 816 هـ) في التعريفات بقوله: "الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة وليس من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سمّيت الهيئة: خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سمّيت الهيئة التي هي المصدر: خلقا سيئا وإنما قلنا: إنها هيئة راسخة، لأن

¹ - قرآن كريم، "سورة الشعراء"، الآية 137.

² - أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق جمال عبد الفتى مدغمس، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002)، ص- ص. 224، 225.

³ - التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، المرجع السابق، ص ص 64-65.

من يصدر منه بذل المال على الدور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو رويّة لا يقال: خلقه الحلم وليس الخلق عبارة عن الفعل، فربّ شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال، أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث أو رياء".⁽¹⁾

نفهم من هذين التعريفين، أن ثمة فكرتان يتحدد بهما معنى الخلق، الأولى الرسوخ بمعنى الثبات والدوام، والثانية: التلقائية (هيئة راسخة من غير تكلف) والملاحظ حسب "الجابري" أن الخلق بهذا المعنى غير السلوك، فهو ملكة أو هيئة في النفس تصدر عنها الأفعال، فهي منبع السلوك، علما أنّ السلوك في اللغة من سلك طريقا وسلك الخيط في الإبرة ومعناه الدخول والإدخال وهذا يعني أنّ السلوك هو ممارسة الفعل وليس الفعل ذاته، وهذا يخالف المعنى الذي نفهمه اليوم، كما أنّ الجرجاني يفرّق بين الخلق والفعل فالكرم مثلا صفة راسخة في النفس أما سلوك مسلك الكريم فهو فعل صادر عن تلك الصفة.⁽²⁾

من هنا، فإنّ الفكر العربي الإسلامي القديم يتفق على تعريف مشترك على تباين مذاهبه واختلاف اتجاهاته لمصطلح الخلق، ولعل مصدر ذلك يعود إلى جالينوس، في هذا السياق، قدّم مسكويه تعريفا، معتمدا على ما قاله جالينوس في هذا الموضوع، حيث يقول: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة".⁽³⁾

¹ - الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفي، (دار الرشيد، القاهرة، ط1، 1999)، ص. 113.

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 33.

³ - مسكويه، تهذيب الأخلاق، (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961)، ص. 36.

ويعرّف الفارابي الخلق أو كما يسمّيه علم الأخلاق بأنه العلم الذي يبحث في الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية (أي ملكة لنا).⁽¹⁾

وهنا نجد المعلم الثاني يركز على الأفعال الإرادية التي تصدر عن الإنسان والقوانين التي تحكمها والغايات التي ترمي إليها من حيث تشوق كل إنسان إلى السعادة، والسعي نحوها على أنها كمال، وهو في هذا يحاول الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو حول هذا الموضوع.

بعد هذا، يجدر بنا أن نبحت باختصار دلالة الخلق اللغوية والاصطلاحية في الثقافة الفلسفية الغربية، وعليه، نقول أن مصطلح Ethique وMorale باعتبارهما مصطلحين معتمدين في اللغات اللاتينية والأنجلوسكسونية، ينحدر من الكلمة اليونانية Ethikos والتي تشتق من كلمة Ethos، وهي كلمة ترادف في مدلولها كلمة Moralis اللاتينية المشتقة من كلمة Mores.⁽²⁾

وبحسب الدكتور بوخناش فإن كل من هذين المصطلحين يؤدّيان في اللغة مفهوما مشتركا وهو العادة، حيث يشيران إلى دلالة ما هو أخلاقي فيجمعان تحت المفهوم اتفاق سلوك الفرد مع العادات والتقاليد الأخلاقية وكذا مع الآداب العامة، الأمر الذي يجعل من هذا المدلول غير مستوفي لمفهوم الأخلاق لتجاوز الذات والتركيز على ما هو خارجها وانحصارها في مجرد العادات والتقاليد واعتبار الجماعة المصدر الوحيد للقواعد الأخلاقية.⁽³⁾

ويذهب عبد الرحمن بدوي في كتابه "الأخلاق النظرية" إلى أنّ الأخلاق جمع خلق ولكنها تستعمل للدلالة على علم معيّن، وينظرها في اللغات الأوروبية كلمة Morale بالفرنسية وMorals بالإنجليزية، و Moral بالألمانية Morale بالإيطالية، إلخ، وهذه الكلمة الأوروبية مأخوذة من الكلمة

¹ - الفارابي، التّنبية على سبيل السّعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، (دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988)، ص ص 20-21.

² - نورة بوخناش، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، (أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013م)، ص. 34.

³ - نورة بوخناش، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص. 35.

اللاتينية Mores جمع Mos ويناظرها في اليونانية Moos، ومن هذه الصفة اليونانية جاء الاسم الآخر للأخلاق وهو Ethica في اللاتينية و éthique في الفرنسية و ethics بالإنجليزية، وفي اللاتينية نجد الكلمتين معا Moralis و Philosophi و ethica وكذلك الحال في اللغات الأوروبية الحديثة.⁽¹⁾

أما أندريه لالاند في معجمه التقدي، Vocabulaire technique et critique de la philosophie، فإنه يميّز في البداية بين المفهومين، غير أنه لا يلبث أن يقر بأنهما يؤديان معنى واحد، وهكذا يعرف éthique بأنه "العلم الذي موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر"⁽²⁾، ومن هنا يذهب إلى أن ثمة مفاهيم ينبغي الفصل بينها وهي:

1- الأخلاق: أي مجمل التعاليم المسلّم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لمدة التعاليم والحرص على الاقتداء بها، وهو ما يعني العادات والتقاليد الاجتماعية والآداب العامة، وهي الدلالة اللغوية عينها لكلمة Moralis اللاتينية.

2- العلم العملي وموضوعه سلوك الناس، بصرف النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك ويسمى هذا العلم Ethographie و Ethologie.

ويعني هذا التعريف أنّ الأخلاق هي نظرية حول القواعد الأخلاقية بما أنّها لا مشروطة وهو اتجاه كانطي.

3- العلم الذي يأخذ موضوعاً له مباشرة الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنّها حسنة أو قبيحة وهذا ما نقترح أن يسمّى علم الأخلاق Ethique.⁽³⁾ وهو ما يعني وضع نظرية ميتافيزيقية تهدف إلى البحث في طبيعة الخير والشر⁽⁴⁾، ثم يعرف لالاند مصطلح morale

¹ - عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، (وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976)، ص. 7.

² - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، A-G تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996)، ص. 370.

³ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص. 371.

⁴ - نورة بوخناش، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص. 39.

بقوله: أنها أولاً تتعلق إما بالآداب وإما بالقواعد السلوكية، المسلم بها في عصر، في مجتمع معين، ويظهر هذا التعريف هو نفسه الذي ضمنه لالاند تعريفه لمصطلح éthique حيث يعينان الصفة العملية للأخلاق وثانياً ما يتعلق بالدرس الفلسفي للخير والشر.⁽¹⁾

وهذا التعريف ينطبق مع المستوى الثالث الذي ضمنه لالاند تعريفه لمصطلح éthique ، وذلك بحسب الاختلاف بين مستوى الأخلاق العملية التي تعني مضمون الأخلاق الذي يؤدي معنى الممارسة العملية في إطار تاريخي محدّد، وهو المضمون العملي للأخلاق، وهنا يبدو مضمون التداخل واضحاً بينهما، بينما الأخلاق النظرية هي دراسة عقلية لأحكام القيمة الأخلاقية وهما الخير والشر وهي موضوع الفلسفة الخلقية، في هذا المستوى يظهر التداخل بين المفهومين في أنهما يؤديان معنى الدراسة النظرية لمبدئي الخير والشر.⁽²⁾

وخلاصة القول في هذا العنصر أنّ حقل الأخلاق هو أكثر الحقول الفكرية غموضاً ومبعثاً للاختلاف والسجال سواء من حيث التراث العربي الإسلامي، أو الفكر الغربي بمختلف مراحله تطوّره واتجاهاته ومدارسه، وهكذا من خلال هذه التعاريف، تبين لنا أهمية المرجعيات التي تطرقت إلى موضوع الأخلاق وهو ما سنبحثه في العنصر الموالي من هذا البحث.

ثانياً: إشكالية المرجعيات في التراث العربي الإسلامي.

لا يزال التفكير الأخلاقي في الإسلام أكثر الموضوعات حاجة إلى اهتمام الباحثين المعاصرين في العالم العربي الإسلامي خاصة ما يتعلق بتحليل اتجاهاته المختلفة، غير أن دراسة هذا الموضوع يصطدم بصعوبة منهجية تتمثل في دائرة المرجعيات التي أخذ منها التراث العربي الإسلامي عناصر خطابه الأخلاقي، وإذا أردنا أن نوضّح ذلك، لوجدنا أن ما يعرف "بالأخلاق الإسلامية" قد درست من ميادين مختلفة، في ميدان الدين والفلسفة والتّصوف وعلم الكلام والحديث والفقه

¹ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق نفسه ، ص- ص 837، 838.

² - نورة بوخناش، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، المرجع السابق نفسه ، ص- ص 39، 40.

والأدب وقد تناولها العلماء كل واحد منهم بمنهج علمه وبطريقته الخاصة، وهو الأمر الذي أدّى إلى أن مفهوم الأخلاق نفسه لم يعد محددًا ولا واضحًا، فمرة يعد سلوكًا يؤخذ من الشريعة وأحيانًا يؤخذ من التصوف، وعند بعضهم فرع من الأدب، وعند الآخرين هو الفلسفة ذاتها وكل هذا منبعه تعقد هذه الكلمة وتشابكها مع كل علم من العلوم المختلفة⁽¹⁾. أمر آخر يجدر الالتفات إليه، هو أنّ الباحثين الغربيين ومن سار على دربهم من الدارسين العرب، لا يرون في هذه الأخلاق إلا أنها امتداد لما نقله الفلاسفة العرب عن اليونان، وهو ما يجعلهم يتجاهلون أبحاث أصيلة ألفها أصحابها خارج نطاق الفلسفة، وتتمثل في كتابات الأدباء والفقهاء والصّوفية والوعاظ وعلماء الكلام وغيرهم فهم يقرون بأن مسكويه صاحب كتاب "تهذيب الأخلاق" هو أكبر ممثل للأخلاق في الإسلام، من حيث أن معظم نظرياته لا تختلف كثيرا عما نجده في مؤلفات أفلاطون وأرسطو.

(2)

وإذا كانت المرجعية اليونانية تمثّل واقعا تاريخيا وفلسفيا لا يمكن اغفال دورها وتأثيرها في الفكر الإسلامي، فإنّه من اللازم لنا أن نؤكد على ثراء الفكر الأخلاقي وغناه على أساس كما يقول مُجّد عابد الجابري أنه يضم حقولا وتيارات متعددة، لأنّ التصرّ الذي يربطه بالمرجعية اليونانية ضيق فهو "يربط البحث في الأخلاق بالفلسفة والفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر، لذا فهو ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر: ذلك أنّ الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي أم العلوم كما

¹ - عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، (كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط1، 1990م)، ص-ص 167، 168.

² - حامد طاهر، الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية بين الماضي والحاضر، (مكتبة نخضة مصر، القاهرة، ط1، 2006م)، ص 06.

عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة، بل كانت هي وعلومها صنفاً واحداً من العلوم، وبالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة".⁽¹⁾

وهكذا وجدنا أنّ الكثير من الباحثين العرب المعاصرين قد تناولوا مسألة المرجعيات الكبرى للأخلاق في التراث العربي الإسلامي، ولنبدأ على سبيل المثال بالمفكر العربي المعاصر مُحمَّد عابد الجابري (2010م) الذي خصص كتابه "العقل الأخلاقي العربي" ليصنف فيه الكتابة الأخلاقية التراثية إلى ما أطلق عليه الموروثات الخمسة وهي: الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة، الموروث الصوفي أو أخلاق الفناء، والموروث اليوناني أو أخلاق السعادة، والموروث العربي الخالص أو أخلاق المروءة، وأخيراً الموروث الإسلامي الخالص أو العمل الصالح.⁽²⁾

كما حدّد المفكّر "ماجد فخري" في مؤلفه "الفكر الأخلاقي العربي تصنيفاً لا يقل أهمية عن الأول وذلك على أساس مراحل تطوّره، إذ يمكن تلخيصها، بأن المرحلة الأولى تعني معالجة الإشكالات الخلقية الناجمة عن تدبّر النصوص الشرعية، والثانية تمثل التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفكر الفلسفي اليوناني، والمرحلة الثالثة تعكس أخلاق أرسطو وبعض الشروح اليونانية المتأخّرة في تطوّر الفكر الخلقى الإسلامي، والمرحلة الرابعة تتميز بالعمل على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصّوفي.⁽³⁾

وقد قدّم العديد من النماذج حسب كل مرحلة من هذه المراحل. بيد أنّ أهم ما نلاحظه في هذا السياق، هو أنه قد صدر في الفترة الأخيرة كتاب بجماعة من المؤلّفين بعنوان "المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي" وقد تطرّق إلى العديد من المدارس التي تمثل حسب الاتجاه العام الذي يمثله هذا الكتاب، وهي:-

¹ - مُحمَّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية تنظم القيم في الثقافة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001م)، ص-ص 621، 622.

² - المرجع نفسه، ص. 27.

³ - ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، (دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978)، ص-ص 12، 14.

- 1- الأخلاق الفلسفية.
- 2- الأخلاق العرفانية.
- 3- الأخلاق الثقيلة.
- 4- الأخلاق التوفيقية.
- 5- أخلاق التعليم والتعلم.
- 6- الأخلاق السياسية والسلطانية.
- 7- أخلاق المواعظ والنصائح.⁽¹⁾

وكلّ نوع من هذه الأنواع، تمثّل مدرسة في حدّ ذاتها، وتنطوي على جملة من المواقف والأدلة والاستنتاجات الخاصة بها.

لهذا، فإنّ تصنيف السياق المرجعي للفكر الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي لا يبدو سهلاً، وإنما تتشكل عناصره وفقاً لطبيعة الرؤية الفكرية والآليات المنهجية، وعليه فإنه يمكننا أن نحدد هذه المرجعيات في النقاط التالية:-

- 1- المرجعية الدّينية.
- 2- المرجعية الكلامية.
- 3- المرجعية الصّوفية.
- 4- المرجعية الفلسفية.
- 5- المرجعية التّوفيقية.

1: المرجعية الدّينية.

¹ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب عبد الحسن بجهاني بور، (مركز الحضارة وتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2012م)، ص- ص 75، 76

تعتمد هذه المرجعية على الأصول الدينية من قرآن كريم وسنة نبوية شريفة وأقوال الصحابة والتابعين في دراسة وجمع وتبويب كل ما يتعلق بالمعاني الأخلاقية، وهنا، يجدر بنا أن نشير إلى أن نظامها الأخلاقي يبنى على الوحي فهو المصدر الأهم للأخلاق، وعليه، لا يصح التدعيم والبرهنة على القضايا الأخلاقية بمناهج أخرى من قبيل المنهج العقلي أو منهج الكشف والشهود العرفاني. (1)

ونشير هنا، إلى أن من أهم مصادر هذا الاتجاه، مجموعة الرسائل التي ألفها أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (ت 218 هـ) الذي تناول فيها المسائل الأخلاقية والفضائل السلوكية عن طريق ذكر الأحاديث النبوية وسرد أقوال الصحابة والتابعين والخلفاء الراشدين، وقد جمع فيها مادة غزيرة من القرآن والحديث والأشعار والحكم الفارسية وغيرها (2). التي تمحورت حول بعض الموضوعات الأخلاقية منها على سبيل المثال، القناعة، التعفف، العقل وفضله، ذم الدنيا، الغيبة والنميمة، الرضا عن الله، الصمت وآداب اللسان، التواضع، الأخلاق والنية، محاسبة النفس ومكارم الأخلاق وغير ذلك.

ولدينا أيضا في التراث السني الإمام البويهقي (ت 458 هـ) في كتابيه الزهد الكبير وشعب الإيمان الذي قام بتعريفها وتحديد مراتبه مستندا في ذلك على الروايات الأخلاقية، ولعل موضوعاته تصب في الغالب في دائرة الأخلاق الإسلامية المتمثلة في أخلاق العبودية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية وأخلاق الأسرة. (3)

لدينا أيضا على سبيل المثال، صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري (ت 256 هـ) الذي ركز فيه على الموضوعات الأخلاقية منها كتاب الأدب، كتاب الاستئذان، كتاب الدعوات وكتاب الرقائق وقد تناول أيضا صحيح مسلم لأبي الحسن مسلم

¹ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 75.

² - سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006م)، ص. 84.

³ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 415.

بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ) الذي اهتم بجمع الأحاديث الأخلاقية المتعلقة بالإيمان، اللباس والزينة، السلام، البر والصلة، التوبة والاستغفار وغيرها.⁽¹⁾

وأيضاً لدينا سنن الترمذي لمؤلفه أبو عيسى مُجَدِّد بن عيسى بن سورة (ت 279هـ) وسنن النسائي لصاحبه أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303هـ) وسنن أبيب داود لمؤلفه سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275هـ) وسنن ابن ماجه لمؤلفه أبو عبد الله مُجَدِّد بن يزيد القزويني (ت 275هـ). أما عبد الله بن المبارك المروزي (ت 181هـ) فإن له كتاب الزهد الذي تمتاز أحاديثه بأنها أخلاقية بتمامها وتوزعت على موضوعات متنوعة بشكل جيد ومناسب رغم أنه اكتفى بذكر أسانيد الروايات من دون أن يعلّق عليها بأكثر من ذلك.⁽²⁾

وهناك كتاب آخر يسير في الاتجاه نفسه، لصاحبه أبي بكر مُجَدِّد بن جعفر بن مُجَدِّد بن سهل الخرائطي السامري (ت 327هـ) وهو بعنوان "مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها" وقد اعتنى بأقوال الرسول الأكرم ﷺ وأفعاله وسيرته، وهي في الأغلب تنطرق إلى الآداب والأخلاق الاجتماعية الحميدة، بيد أن لهذا المؤلف أيضاً كتاب آخر يتضمن الأخلاق والآداب الاجتماعية غير الحميدة تحت عنوان: مساوئ الأخلاق ومذمومها وطرائق مكروهاها، وهناك كتاب السمرقندي حيث ضم البحوث الأخلاقية مصاغة بأسلوب الموعظة والإرشاد والنصيحة.⁽³⁾

أما العزّ بن عبد السلام (ت 660هـ)، فإن له كتاباً هو "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" وقد استطاع أن يغطي الكثير من العناوين الأخلاقية من ذلك مثلاً التخلق بصفات الله تعالى وكيفية ذلك وما تشمل عليه القلوب من الصفات والأخلاق، وما يتعلّق

¹ - المرجع نفسه، ص. 437.

² - المرجع نفسه، ص. 438.

³ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص - ص 440، 442.

بالقلوب والجوارح من الأحكام وفي المأمورات الباطنية والمنهيات الباطنية وفي الإحسان، وأيضا في تعريف المصالح والمفاسد وفي حسن العمل بالظنون الشرعية وفي الورع وغير ذلك.⁽¹⁾

وبهذا، فإنّ هذا الكتاب حسب الجابري في الأخلاق، وفي أخلاق القرآن تحديدا، يستقي مادته من الموروث الإسلامي، وبالتحديد من القرآن والحديث والصحيح لا غير⁽²⁾. وبعبارة أخرى، فهي أخلاق العمل الصالح التي هي جديرة بأن توصف بأنها إسلامية، لكونها تعتمد القرآن أساسا، دونما أي انشغال، لا سلبيا ولا ايجابيا بأي موروث آخر.⁽³⁾

في هذا السياق، يمكن أن نشير إلى منهج ابن تيمية (ت 728هـ) في دراسة الأخلاق إذ يقوم على التعلق بالدين والإيمان الكامل، لهذا "لم يبعث الأنبياء والمرسلون بتشريع العبادات فحسب، وإنما جاؤوا بشرائع أخلاقية، فعرفوا الناس الفضائل ودلّوهم عليها، ونهّوهم عن الرذائل وبيّنوا لهم عاقبة أمرها، ولهذا فإنّ درجة الكمال الإنساني تنال بمعرفة الله وعبادته التي تمثّل الأخلاق الجانب الأكبر منها".⁽⁴⁾

وهكذا يرفض ابن تيمية أن تكون العبادة قائمة على العقل، بل هي الدين حصرا، لأنّ "الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينة للنظر على حصول العلم، بل هذا إنما بظنه هؤلاء المتفلسفة ونهّوهم من المبطلين الذين يظنون أنّ غاية الكمال الإنساني المطلوب أن يكون الإنسان عالما، وهذا في الجهل كما قد بسطنا في غير هذا".⁽⁵⁾

¹ - للتدقيق في تفاصيل هذه العناوين الأخلاقية التي اهتم بها عز الدين بن عبد السلام في مؤلفه هذا، قدمت تحقيقات كثيرة من بينها، تحقيق أحمد فريد المزيدي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م).

² - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 606.

³ - المرجع نفسه، ص. 615.

⁴ - عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، مرجع سابق، ص. 169.

⁵ - ابن تيمية (تقي الدين)، نقض تأسيس الجهمية، (المجلد الأول، دت)، ص. 268.

ولهذا، فإنَّ سعادة الدنيا والآخرة مثلما يقول شيخ الإسلام هي "باتباع المرسلين، وأنَّ العالمين بأقوالهم وأفعالهم، المتبعون لها هم أهل السعادة في كل زمان ومكان، وهم الطائفة الناجية من أهل كل ملّة، وهم أهل السنّة والحديث من هذه الأمة، وهكذا، فإنَّ أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلامهم درجة أعظمهم اتباعاً وموافقة لخاتم الرسل مُحَمَّد ﷺ علماً وعملاً. وأما غير اتباعه من المتكلمين والفلاسفة فهم أعظم بني آدم حشواً وقولاً للباطل وتكذيباً للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد - والله أعلم - تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك".⁽¹⁾

أمّا على صعيد التّراث الشيعي، فتذكر مثلاً رضي الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي (ت 548 هـ) في كتابه المحاسن. وكذا أبو جعفر مُحَمَّد بن علي بن الحسين بن باويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت 381 هـ) في كتابه "مصادقة الإخوان"، وأيضاً الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد الكوفي الأهوازي في كتابه "الرّهد" وغيرهم كثير.⁽²⁾

حاصل القول: أنّ هذه المصنّفات ذات المرجعية الدّينية وغيرها أمّا وإن عملت على جمع وتدوين المعاني الأخلاقية من مصادرها من القرآن والسنّة النبوية الشريفة، فإن مؤلّفي هذه الكتب على حد قول أحد الباحثين، كانوا بصدد تأليف كتب روائية وليس تأليف كتباً أخلاقية، فقد عنوا بالظاهر والقالب أكثر من بيان المحتوى والمضمون وهو أمر يتعذر معه تأسيس نظام أخلاقي إسلامي من خلال هذا التراث الرّوائي.⁽³⁾

2: المرجعية الكلامية.

¹ - ابن تيمية (تقي الدين)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الحميد بن مُحَمَّد بن قاسم، المجلد الرابع، (مكتبة المعارف، الرباط، د ت)، ص - ص 26، 27.

² - مجموعة مؤلّفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 75.

³ - مجموعة مؤلّفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 78.

يشير علم الكلام إلى ذلك البحث في الاعتقادات كالتوحيد والصفات، ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم "الكلام" على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه، وهو صفة "الكلام الإلهي" وهي مسائل الأصول.⁽¹⁾

وهكذا، فإن مهمة علم الكلام ينحصر حسب ابن خلدون (808هـ) في إثبات هذه العقائد والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.⁽²⁾

وأما الفارابي فيعرفه بأنه "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال الحمودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل".⁽³⁾

أما الإيجي (756هـ)، فيعرفه أيضا بأنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه".⁽⁴⁾

ويقول أيضا الإيجي: "وقيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام".⁽⁵⁾

بيد أن الجدل الكلامي سرعان ما تطوّر حول طبيعة أفعال العباد والجبر والاختيار والحسن والقبح والعدل وغير ذلك، وهو ما يؤلّف "ميدانا خصبا لاستشكال سؤال أخلاقي عربي إسلامي أصيل بدلالته الخاصة بما أن موضوع النظر فيه هو الإنسان في علاقاته بالله الذي هو مصدر المعايير العملية في الإسلام".⁽⁶⁾

¹ - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973م)، ص. 132.

² - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، (دار القلم، بيروت، ط9، 1989م)، ص. 458.

³ - الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تقديم علي بومالك، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996م)، ص. 86.

⁴ - الإيجي (عضد الدين)، المواقف في علم الكلام، (عالم الكتب، بيروت، د.ت)، ص. 07.

⁵ - الإيجي (عضد الدين)، المواقف في علم الكلام، المصدر السابق، ص. 07.

⁶ - نورة بوخناس، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، مرجع سابق، ص. 101.

من هنا أخذ الخطاب الأخلاقي عند المتكلمين وخاصة لدى المعتزلة والأشاعرة منحى جدليا قوامه مواقف بين مختلف الفرق حول من يؤسس الأخلاق: العقل أم التقل؟ فبينما ينطلق المعتزلة من العقل والاحتكام إليه ما دام هو القوة المميزة للإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، فهو أساس التكليف ومقدمة ضرورية له حتى يتم إقرار العدل الإلهي، في هذا السياق: يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "العقل يوجب معرفة الله تعالى لجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع".⁽¹⁾ تأخذ الأشاعرة على عاتقها الدليل النقلي اعتبارا من أنّ "الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقييحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب".⁽²⁾

هذا، ومن هنا وقد نظر، فإن المعتزلة تعدّ من أبرز من يمثل الفكر الأخلاقي الإسلامي، حتى أنّ أحمد محمود صبحي يثبت أنه كان لديهم فلسفة أخلاقية تقوم على أصول دينية عقائدية وتحتكم إلى العقل على اعتبار أنهم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي.⁽³⁾

وهكذا، فإنّ القارئ المتأمل للأصول الخمسة لهذه الفرقة يدرك أنّها تدور كلها حول المعاني الأخلاقية، كما ظهر ذلك في فهمهم لأصل العدل الذي يقوم حسبهم على أساس أخلاقي ويرتبط به أصل الوعد والوعيد الذي هو أساس الإلزام الخلقي. وأيضا، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، إنما يلزمون عن العدل، مما يعني أنّهم فسّروا جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء العدل والحكمة.⁽⁴⁾ وهو ما يتطرق إليه الشهرستاني في الملل والنحل بقوله أنّ "العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل عند وجه الصواب

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، (دار السرور، بيروت، ط1، 1948)، ص. 18.

² - المرجع نفسه، ص 102.

³ - أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، (دار المعارف بمصر، الاسكندرية، ط1، 1969)، ص. 41.

⁴ - سهر فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006م)، ص- ص 105، 104.

والمصلحة" ⁽¹⁾. ولهذا، أشار المعتزلة بحسب ما يراه القاضي عبد الجبار إلى أنّ "جميع ما يفعله سبحانه عدل، لأنّ جميع ذلك يفعله بعبرة، لا يشذ عن ذلك من أفعاله سبحانه إلا ما يتدّنه من خلق المكلف وحيائه" ⁽²⁾.

وأيضاً، تؤكّد فرقة المعتزلة على نفي صدور القبح عن الله، لأنه لا يصح أن يصدر الشر عن إله خبير حكيم، وعليه يرى القاضي عبد الجبار في المغني: "أن الله سبحانه وتعالى حينما يقول: **"ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير"** ⁽³⁾، فإنّ هذا يدل "على أنه إنما نزل الرزق بقدر من حيث يعدلون عن البغي عنده، وإلاّ فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله، ودل بقوله **"إنّه بعباده خبير بصير"** على أنّه يفعل من الأرزاق بقدر ما يصلحون عليه وعنده في معلومه، وإلا لم يكن لذلك معنى" ⁽⁴⁾.

وبشأن اللطف الإلهي: فهو لازم عند المعتزلة عن التّكليف لأنه تعالى "إذ جعل المكلف على الأوصاف التي معها لا بد من أن يكلفه، وإذ جعله حراً مختاراً يفعل أو لا يفعل، وإذ غرس فيه الطّباع والشهوة ما يجعل التّكليف مصحوباً بالكد والمشقة، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه المنفعة، فلا بدّ من اللطف كي يتم الأمر الذي قصده" ⁽⁵⁾ وهو ما يتّفق مع فكرة العدل الإلهي، لأن ما يناله الإنسان إنما يكون باستحقاق منه نتيجة لعمله سلوكه.

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص. 56.

² - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، الجزء 6، المرجع السابق، ص. 49.

³ - قرآن كريم، سورة الشورى، الآية 27.

⁴ - القاضي عبد الجبار، المغني، اللطف، ج 13، المرجع السابق، ص 193.

⁵ - سهر فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص. 108. يقول القاضي عبد الجبار في المغني الجزء 13: "أنّ حقيقة اللطف معناه هو ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف، وكلاهما، يرجع إلى معنى واحد وهو ما يدعو إلى الفعل"، ص. 09.

ثمَّ إنّ أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة، لأن كل شيء بمقتضى حكمة الله يدل على أحكام التدبير والنظام، وكل ما في الكون لابد أن يكون موصلا إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة.⁽¹⁾

أمر آخر ينبغي الإشارة إليه وهو أنّ المعتزلة اعتنوا بالإنسان وحرية إرادته واختياره ومسؤوليته وتكليفه، لأنه لا يعقل أن يكلف الإنسان ويسأل ويحاسب إن كان مجبرا، لأن ذلك يتنافى مع عدل الله تعالى، ولهذا اتفق أهل العدل كما يقول القاضي عبد الجبار على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة عن جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه.⁽²⁾

وأخيرا، يتّصل الحسن والقبح العقليان: بالعدل الإلهي، لأنه مادام أن كلها حسنة، فلا بد من معرفة الحسن والقبح من الأفعال، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: "لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح، لم يصح منه أن ينزه القديم (الله) تعالى عن المقبحات، ويضيف إليه المحسنات...".⁽³⁾

وقد قاد إيمان المعتزلة بدور العقل في التمييز في الأفعال، إلى القول أن "الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأفعال، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود، فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها، فالكذب يقبح لأنه كذب، والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر النعمة، وتكليف ما لا يطاق، فهذه كلها أفعال قبيحة لكونها بهذه الصفات وكذلك القول في الحسن، وكل هذا يعرف بالنظر العقلي ولا يكون النهي والأمر من الله تعالى⁽⁴⁾، يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق: "إذا كان الله قد أوجب علينا النظر العقلي فإن معنى ذلك أنه أعلمنا وجوب الواجب

¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص. 55.

² - القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، الجزء 8، المرجع السابق، ص. 3.

³ - القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، الجزء 11، المرجع السابق، ص. 384.

⁴ - هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1 1993)، ص. 91.

ومن معرفته بنصب الأدلة، ومادام الله قد دل على الواجب وفعله، فهز بذلك كأنه هو الموجب".⁽¹⁾

من أبرز ما استدّلوا عليه هو أنه لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح لما تمكّن الفقهاء من النظر بعقولهم والاجتهاد في مسائل لم يرد فيها نص، فالناس قبل أن تأتي الشرائع كانوا يحتكمون إلى العقل، ومن هنا كان الرسل يطلبون من الناس النظر إلى الأشياء عن طريق العقل، فلو لم يكن في هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم.⁽²⁾

الحاصل ممّا قلناه، أنّ الأصول العامة لفكر المعتزلة تمثّل فلسفة أخلاقية متميزة تستند على أسس عقائدية، وكان لها أثرها الكبير في الردود التي خلفتها لدى الفرق الإسلامية الأخرى، خاصة عند الأشاعرة والذين لا يوافقون على أنّ الأفعال حرة في ذاتها أو شريرة في ذاتها، وإنما تقبح كذلك بالأمر والنهي إذ الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق اكتساب العباد ولا خالق غيره.

ولهذا، فإنّ الفعل يكون من خلق الله وما للعبد إلى الكسب، يقول الأشعري (ت 324هـ): "فالعبد لا يقدر على انفراده بفعله، ولو أراد الله الانفراد بأحداث ما هو كسب للعبد، قدر عليه رواح مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى، ولا يخرج من ذلك المكتسب من كونه فاعلا، وإن أوجد الفعل بقدره الله تعالى".⁽³⁾

¹ - القاضي عبد الجبار، المغني، الجز 15، المرجع السابق نفسه، ص. 116.

² - هانم ابراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، المرجع السابق نفسه، ص. 92.

³ - الأشعري، مقالات الإسلاميين، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969)، ص. 643.

كما يردّ الإمام الجويني (ت 472هـ) على المعتزلة بقوله: " إنّ من مخالفيكم طيقوا وجه الأرض وأقل شزيمة منهم يزيدون على عدد أهل التواتر ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في إدراكها".⁽¹⁾

كما أنّ الشهرستاني "في نهاية الإقدام" يشير إلى أنه "لو قدرنا إنسانا قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلّق بأخلاق قوم ولا تأدّب بآداب الأبوين ولا تزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم تمّ عرض عليه أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوما عليه، لم يشك أنه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني".⁽²⁾

وهذا يؤكّده الأشاعرة من وجه آخر على أنّ "الواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا وتقبحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسّمع تجب".⁽³⁾

وذكروا أيضا أنّ الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، فلا مجال إذن لحكم العقل في هذه المسألة، إنما الحكم فيها تابع لأمر الله ونهيه وهذا ما قاله الإمام الجويني في الإرشاد: "ليس الحسن والقبح صفتين للقبيح والحسن وجهتين يقعان عليهما، ولا معنى للحسن والقبيح إلا نفس ورود الأمر والنهي، فالذي تثبته المعتزلة من كون الحسن والقبيح على صفة وحكم قد أنكرناه عقلا وسمعا".⁽⁴⁾

أمّا الإمام الباقلاني (ت 402هـ) فإنه يرد في كتاب التمهيد على المعتزلة ويبتل دعواهم في الحسن والقبيح العقليين بقوله: "نحن نمنعكم أشدّ المنع من أن يكون في العقل بمجرد طريق

¹ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، (جامعة الأزهر للنشر والتأليف، ط1، 1950)، ص. 260.

² - الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه الفرد جيوم، د. ت، المرجع السابق، ص- ص 371، 372.

³ - الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص. 139.

⁴ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص. 261.

إلى العلم يقبح فعل أو يحسنه أو خطره، أو إباحته أو إيجابه، ونقول أن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل".⁽¹⁾

بهذا ندرك أهميّة المشكلة بالنسبة إلى علماء الكلام، الأمر الذي أدى إلى سجل واضح له نظير في العالم الإسلامي.

ثالثاً: المرجعية الصّوفية.

إنّ التّصوّف على حدّ تعبير أبي الحسين النوري (ت 295هـ) ليس برسوم ولا علوم، ولكنه الأخلاق⁽²⁾ وأيضاً ما صرح به الكتاني (ت 322هـ) بقوله: "من زاد عليك بالخلق، زاد عليك في التّصوف"⁽³⁾ وكذلك ما يقوله عبد الرزاق الكاشاني (ت 730 هـ) من أن التّصوف هو التّخلق بالأخلاق الإلهية".⁽⁴⁾

تجدر الإشارة إلى أنّ أحمد محمود صبحي في مؤلّفه: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، يذهب إلى أن التجربة الصوفية ذاتية، فهي تتعارض مع كل أصل موضوعي، ومن حيث أن الصّوفي لا يثبت عند حال، بل لا يزال منتقلاً من حال إلى حال ترضها، فمن محو إلى إثبات،

¹ - الباقلاني، كتاب التمهيد، تصحيح الأبرش يوسف مكاري اليسوعي، (المكتبة الشرقية، بيروت، ط 1، 1957)

² - القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم نواف الجراح، (دار صادر، بيروت، ط 1، 2001)، ص. 156.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ - عبد الرزاق الكاشاني (كمال الدين)، اصطلاحات الصّوفية، تحقيق وتعليق عبد العال شاهين، (دار المنار، القاهرة، ط 1، 1982)، ص. 15.

ومن سكر إلى صحو، ومن بقاء إلى فنا فثم لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية من التجربة الصوفية، وذلك بشهادة أبي زيد البسطامي (ت261هـ) الذي قال: "إنما يخرج الكلام مّي على حسب وقتي"⁽¹⁾. وهكذا فإنّ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن كما يقول الكلاباذي "العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات".⁽²⁾

فالصّوفي إذن لا يناقش ولا يجادل ولا يفترض ولكنه يحيا حياة روحية خالصة تقتضي منه جمع الهمة والاستغراق الروحي، ولا يعيش الصوفي متأملا أو مفكرا وإنما قلق حائر يضطرب فيه بين أحوال ومقامات.⁽³⁾

هذا، ويعلن مُحمّد عابد الجابري في كتابه: العقل الأخلاقي العربي، أنّ الصوفية تشير إلى موقف سلبي من الحياة كونها: "تنشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق". على عكس الدين الإسلامي الذي يبشّر بقيم إيجابية نحو الحياة، لهذا فهو يعتبر أن هذه الأخلاق تعود في أصولها إلى التصوّف الفارسي من جهة والتصوّف الهرمسي في الإسكندرية وأنطاكية من جهة أخرى، وأنّ القيم المترتبة عن هذا النوع من الأخلاق فهي الطاعة التي تتعلق في علاقة الشيخ بالمريد من جهة، والتوكل الذي يؤسّسه الخوف من الآخرة، أي من الموت، وبالتالي ترك التدبير للشأن الدنيوي".⁽⁴⁾

من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاّعمل مبدؤها ترك التدبير وعدم التفكير في المستقبل.⁽⁵⁾

¹ - أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 208.

² - الكلاباذي (أبو بكر مُحمّد)، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، (دار صار، بيروت، ط1، 2001)، ص. 60.

³ - أبو العلا عفيفي، التصوّف، الثورة الرّوحية في الإسلام، (دار المعارف بمصر، ط1، 1963م)، ص. 22.

⁴ - مُحمّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 430.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 488.

هذا، وقد قسّم مؤلفو الكتاب "المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي" تاريخ الأخلاق الصوفية إلى خمس مراحل وهي:-

أ- قبل التدوين:

1. مرحلة التأسيس والتعليم:

أولى بؤادر التصوّف يغلب عليها مظاهر الزهد والبساطة، لم تشهد آراء عميقة في مجال العرفان العملي بصورة محدّدة واضحة. من أبرز أعلامها الحسن البصري (ت110هـ)، معروف الكرخي (ت200هـ)، الخوارزمي، شقيق البلخي (ت194هـ).⁽¹⁾

2. مرحلة التبليغ والترويج:

بروز شخصيات صاحبة ومؤثرة من قبيل يزيد البسطامي والحلاج (ت309هـ)، الأمر الذي أدّى إلى توسّع وتعمّق التصرّف في بعض طبقات المجتمع، ثم ازداد نضجا واستأهل الانتشار بين الخواص من أهل العلم وذلك على ذي النون المصري (ت245هـ) الحارث بن أسد المحاسبي (ت243هـ) وسهل التنستري (ت283هـ).⁽²⁾

ب- بعد التدوين:

3. مرحلة التصنيف والترتيب:

مع القرن الرابع الهجري، تم تدوين أسس وأصول التصوّف ومنازل السلوك ومقامات العرفاء على أيدي أربعة من الأعلام: سراج الطوسي (ت378هـ) في كتابه اللّمع، والكلاّباضي

¹ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب، عبد الحسن بهبهاني بور، المرجع السابق، ص- ص 52،51.

² - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 51.

(ت380هـ) في التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، وأبو طالب المكي (ت386هـ) في قوت القلوب، والسّلمي (ت 412هـ) في رسائل تعرف برسائل السّلمي.⁽¹⁾

4. مرحلة التّقيح:

بحلول القرن الخامس، بلغ علم التّصوّف والسلوك أعلى مراتب النّظم والإتقان على يد الخواجة عبد الله الأنصاري (ت 481هـ) في كتابه منازل السائرین، الذي قام بشرح وتهذيب بيانات العرفاء المتقدمين في ما يتعلق بمراحل تهذيب النفس وتحديد المنازل، المتوسطة منزلاً بعد منزل وتعدادها، وكذلك بداية مسار العرفاء الباحثين عن الله ونهايته.

أما الإمام أبو حامد الغزالي، فحاول من وجهة هذا الكتاب دائماً أن يبرهن على أنّ السبيل إلى تحصيل معارف الشريعة الحقة والعلوم الدينية هو تصفية الباطن، وهو سبيل العرفاء، لهذا حاول التوفيق بين الشريعة والطريقة وسلط الضوء على عدد من المعارف الأخلاقية الصوفية وذلك في كتابيه إحياء العلوم وكيمااء السّعادة.⁽²⁾

4. مرحلة التّحليل والتّفسير:

وتتعلّق بظهور محي الدين ابن عربي (ت 638هـ) الذي عمل على تأسيس ما يعرف " بالعرفان النظري " وإعداد صياغة نظرية العديد من البحوث الهامة، في ما يتعلق بـ "وحدة الوجود" و"الحضارات الخمس" و"الإنسان الكامل" أو " الكون الجامع " وقد استطاع أن يقدم رؤية تحليلية عميق لما يجده السالك في شهوده على أساس العرفان النظري، واستمر كبار شراح مدرسة ابن عربي من أمثال عبد الرزاق الكاشاني (ت نحو 730هـ) ومُحمّد بن حمر الفناوري

¹ - المرجع نفسه، ص. 52.

² - مجموعة مؤلّفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب، عبد الحسن مبهاني بور، المرجع السابق، ص - ص 52، 53.

(ت834هـ) وغيرهم، في الاستفادة من آرائه بغية وتفسير أهم مصادر العرفان العملي بصورة علمية وتخصيصية.

وعلى العموم، فإن مدرسة الأخلاق الصوفية أو العرفانية تهدف إلى إعداد وتربية الإنسان الكامل أو "الكون الجامع"، ولعله من المناسب أن نذكر جملة من الخصائص وتتمثل في:

- قصر المحبة على الله تعالى.
- التخلّق بأخلاق الله والاتّصاف بصفاته تعالى.
- الهرب من النفس وإرغامها إلى حد التسليم والفناء في الذات والصفات والأفعال.⁽¹⁾

هذا، وقد وضع المتصوّفة السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها، فلا معنى لها إلّا نيل النفس الإنسانية كماها وهو التجرد من علائق الدنيا والانكباب بجمل المهمة على التفكير في الأحوال الإلهية فبالمجاهدة والرياضة، وبالتفكير والمعاينة تنال النفس سعادتها، فلا عمل بلا علم.⁽²⁾

وهنا يشير ابن عربي إلى أنّ السعادة هي العلم التام الذي يجيء عن طريق المكاشفة فيقول: "فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن، فقد أوتي خيرا كثيرا".⁽³⁾

نحو ذلك هو الحب الذي يؤدي للاتحاد أو الفناء، وعليه ينصح ابن عربي المريـد للمعرفة والمتشوق للسعادة أن يسعى بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قوله، فيعرف الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله...⁽⁴⁾

¹ - المرجع نفسه، ص- ص 53-55، (بتصرّف)

² - عبد الفتاح أحمد الفاو، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، مرجع سابق، ص 197.

³ - ابن عربي، فصوص الحكم، منشورات مجّد علي بيوض، (الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003)، ص. 236.

⁴ - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، الجزء 22، تحقيق عثمان يحيى، تقديم ومراجعة إبراهيم مذكور، (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط 1، 1971)، ص. 298.

نفهم من هذا إذن أن أخلاق الصوفية تنطوي على خصائص منهجية منها أن البحث الأخلاقي عندهم لم يكن ترفا علميا، لكنه تطبيق لأوامر دينية وخطة لإصلاح مجتمعاتهم، ومع ذلك فإنهم عبّروا عن الجانب السيكولوجي للإنسان بإصلاح الباطن، وكان لهم في أدب النفس وفي الحديث عن أمراضها وعلاج ذلك، وحديثهم عن القلب والسر والفؤاد والنّية.

وخلاصة القول عند الصّوفية، أنّ لهم منهجا في الأخلاق يختلف عن باقي المرجعيات الفكرية الأخرى، وقد قادهم هذا إلى البعد عن الجدل والتركيز على تقوية وتنمية الجانب الروحي لدى الإنسان.

4: المرجعية الفلسفية.

لم تكن الأخلاق في فضاء الفكر الفلسفي الإسلامي بعيدة عن التأثيرات اليونانية على اعتبار أنّ اليونان هم أول من أسّس منهج النظر العقلي في المعاني الأخلاقية، وإن كان هذا الاهتمام قد بدأ مع الفكر الشرقي الذي اصطبغ بصبغة دينية علمية تروم الخلاص والاعتقاد من مفسدات الحياة المادّية. ولهذا، فإنّ هذه المرجعية قد تأثّرت بأعمال الكثير من أعلام الفلسفة اليونانية، ولنبدأ مثلا بالطّبيعين الأوائل، حيث أسّس جماعة فيثاغورس (ت حوالي 500 ق.م) جماعة تجمع بين أعضائها مقاصد أخلاقية وأهدافا دينية، تقوم على الاعتقاد في تناسخ الأرواح، وتذهب إلى وضع قواعد الاعتدال والشجاعة والأخلاق وطاعة القانون ومحاسبة النّفس، مع ما يترتّب على هذا الزّهد في الحياة ومراعاة لطقوس العبادات، كما أنّ الفيثاغوريين يشدّدون على أنّ جوهر العدل يتمثّل في العدد المربّع، وهي محاولة جادة ترمي إلى بسط النظرية الرياضية للكون

وتوظيفها في مجال الأخلاق، حتى أنهم جعلوا الفضيلة انسجاما والصدقة انسجاما، ونحو ذلك، وهو ما يعتبر نواة النظرية الأخلاقية لدى أفلاطون بعد ذلك.⁽¹⁾

أمّا هيرقليدس (ت حوالي 470 ق.م)، فيمكن اعتباره مبشّرا بالمذهب الرواقي، كونه يوصي الناس بطاعة القانون الإلهي الذي تستند إليه كلّ القوانين البشرية، والعدالة التي تخضع لها حتى الآلهة، حتى أنّه يرى أنّ الحكمة هي أن تعمل وفقا للطبيعة مع العقل.⁽²⁾، وهي نظرة الرواقيين فيما بعد.

في هذا السياق يقول: "جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظلما، وبعضها الآخر عدلا".⁽³⁾

أمّا ديمقريطس (ت حوالي 370 ق.م)، الذي وإن تيسّر له أن يمدّ إبيقور بحق بالجزء الرئيسي في نظريته بصدد التفكير الطبيعي أكثر مما يبدو هذا في مجال الأخلاق، إلا أنّ الشذرات التي بقيت من أبحاثه الخلقية تتسم بطابع إبيقوري واضح، من ذلك أنّه أعلن أنّ "السرور" أو "المرح" هو الخير الأسمى أو الأقصى بتوحيده بين هذا الخير وبين اعتدال مزاج العقل وهدوئه وبالاعتدال والحدّ من الرغبات كوسيلة لتحقيق أكبر لذة، وإيثار لذات النفس على لذات الجسد وحدة، والاهتمام بالحكمة التي تحرّر أصحابها من رهبة الموت وما يعقبه، كلّ هذه النواحي في تفكيره لها ما يقابلها في نظرية الإبيقوريين.⁽⁴⁾

هذا، وقد خاض السّوفسطائيون في هذا الموضوع، وأكّدوا على نسبية كل شيء، ورفض كامل للمطلق، ووفق هذا المعنى، تصبح الحقائق متغيّرة، والقيم والمبادئ الخلقية نسبية، بتغيّر الزمان

¹ - سد جويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، الجزء الأول، (دار نشر الثقافة الاسكندرية، ط1، 1949)، ص. 85

² - المرجع نفسه، ص. 86

³ - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2009)، ص. 108

⁴ - سد جويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، المرجع السابق، ص. 87

والمكان، وتختلف تبعا لاختلاف الظروف والأحوال والطبيعة البشرية في نظرهم ليست إلا مجموعة من الأهواء والشهوات، وعلى ذلك، فغاية الإنسان هي اللذة.⁽¹⁾

يُبد أن سقراط (ت حوالي 299 ق.م)، سيمنح للمعرفة الإنسانية مكانا رئيسيا في فلسفته الأخلاقية إلى المعرفة التي يكون الإنسان مصدرها وتكون غايتها نشر الفضائل في المجتمع. وعمل على تحليل دلالات المفاهيم الأخلاقية مثل الفضيلة والسعادة والخير والشر وغير ذلك، وفق مبدأ "معرفة النفس"، التي تعني التأمل والتدبر والتفكير. ويأتي أفلاطون (ت حوالي 347 ق.م) بعده ليوسّع أفكار أستاذه ويتعمّق فيها، وكان منطلقه البارز القول بأن وراء هذا العالم الحسّي المتغيّر الذي يطبعه التعدد، هناك النماذج الثابتة أو المثل التي تمثّل حقائق الأشياء أو عالم المفاهيم المجردة⁽²⁾، وكذلك الشأن في مجال القيم والأخلاق، حيث أن "إطعام الجائع مثلا خيرا، وإنقاذ الغريق خيرا، إلخ، ولكن وراء هذه الأمثلة المفردة من الخير المتحقّق حسّيّا، خيرا معقولا، أو مفهوم الخير هو مثال، إنّه الخير كما هو في ذاته على أكمل صورة"⁽³⁾، معنى هذا أن هذه المفاهيم الأخلاقية، ستجد لها حاضنة مذهبية وفلسفية متكاملة، الأمر الذي يجعل أفلاطون على حد قول الباحثة بوخناش أول من استشكل الصّلة بين الميتافيزيقا والأخلاق، وذلك عبر الرؤية المتكاملة بين القيمة الأخلاقية من جهة، وجذورها الميتافيزيقا من جهة أخرى، ويتجلى ذلك في مفهوم الخير الأسمى الذي يعدّ مصدر الوجود والأخلاق، وهو الكمال المطلق الذي يؤدّي مفهوم الصّانع، وعبر هذا المفهوم يكون الخير الأسمى أساسا للوجود والمعرفة على حد سواء، ومن هنا يكون للأخلاق مقياس موضوعي بمثابة قانون عام وهو العقل".⁽⁴⁾

¹ - محمد حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 1993)، ص. 50

² - ينظر: أفلاطون في محاوره الجمهورية، تحقيق فؤاد زكريا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985). في سياق حديثه

عن المراحل الأربعة للمعرفة الإنسانية، ص. 414

³ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 261

⁴ - نورة بوخناش، الأخلاق والرّهانات الإنسانية، مرجع سابق، ص. 97

وهكذا، فإنّ فضيلة وسعادة الفرد، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدولة، إنما تقوم من خلال تناغم القوى الثلاث، وأداء كلّ واحدة منها وظيفتها وعدم تدخّلها في شؤون الأخرى على نحو من الانسجام بين طبقات المجتمع بغية الوصول إلى السعادة لكافة أفراد المجتمع.⁽¹⁾

ولهذا، فإنّ أكثر الناس سعادة عند أفلاطون هو الإنسان الفاضل الذي ينعم بلذائد الحكمة في صفاتها ونقائها، في هذا السياق يقول الفيلسوف "تياتوس": "وهكذا يتّضح أنه ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هذا العالم إلى العالم العلوي، ففي الهروب تشبه بالإلهة بقدر المستطاع".⁽²⁾

أمّا أرسطو، فإنّه يعتبر الأخلاق علما، يحدّد موضوعه ويبيّن أهمّ مسأله ونوع المنهج المستعمل فيه وعلاقته بالعلوم الأخرى. أما موضوعه فهو أفعال الإنسان وما ينجم عنها، أما مسأله، فهي الأحوال تكون عليها هذه الأفعال من حيث الحسن والقبح والنفع والضّرر، وأما المنهج فهو الاستقراء الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن من المبادئ والكليات.⁽³⁾

وهكذا، وضع أرسطو كتابه في علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الذي ضمّنه تحليل المفاهيم الأخلاقية التي لها صلة بالإنسان، وعليه، فإن هذا العلم ينظر في أفق الإنسان بما هو إنسان، فهو علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، إذن فالخير هو الذي يجب أن يكون في المتناول و يمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة الأفعال الإنسانية الحقة.⁽⁴⁾

¹ - جميل خليل نعمة المصلحة، الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني، ضمن كتاب: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، (ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، ط1، 2015)، ص. 40.

² - أفلاطون، محاوره تياتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1972)، ص. 91.

³ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 267.

⁴ - جميل خليل نعمة المصلحة، الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني، نقلا عن كتاب: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، المرجع السابق، ص - ص 65، 66. يقول أرسطو: لكل موجود فضيلته الخاصة، فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الأشياء غيره في الآخر، وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص. 65.

هذا، وقد اعتبر أرسطو الفحص عن طبيعة الفضيلة ضروريا لبيان ماهية السعادة، لأنّ "الخير الأعلى هو أن يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية، وأن يحصل على الفضائل التي في النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة لا السعادة كما يفهمها عامة الناس".⁽¹⁾ ولهذا، ليست هناك حياة أسعد وأسمى من حياة التأمل "لأنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان، غير أني أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كلّ مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلّقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل".⁽²⁾ وهكذا، فإنّ الخير الأسمى، يتحقّق بحصول الإنسان على الفضائل التي بها ينال السعادة الحقة، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس.

ثمّ يحدّد أنواع الفضائل ويسهب في شرحها بالأمثلة والمقارنات المختلفة، ويتحدّث عن فضيلة الصداقة وأنواعها والحاجة إليها في المجتمع.

أما الفضائل العقلية فإنّها تنفرّع إلى طائفتين: طائفة رئيسية وهي العلم أي المعرفة البرهانية، ثمّ الفن، ثم الحكمة العملية، وأيضا العقل الحدسي الذي يدرك المبادئ التي يستند إليها العلم، وأخيرا الحكمة الفلسفية، وهي اتّحاد العقل الحدسي بالعلم. وأما الفضائل العقلية الصّغرى فهي مثل جودة التروي، التفكير، الفهم الجيّد، جودة المشورة، ثم جودة الحكم⁽³⁾. وعليه، فإنّ الطابع الأصلي للفضيلة عند أرسطو، أنّها نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط، مثل الشجاعة التي هي وسط بين إفراط وهو التهور وتفريط وهو الجبن. ولهذا، يعرف الفضيلة بأنّها: ملكة اختيار الوسط العدل، لا الحسابي بين إفراط وتفريط وكلاهما رذيلة. ويقول في هذا السياق: "قد بان حينئذ أنّ الفضيلة الأخلاقية هي وسط، وقد علم كيف هي، أعني أنّها وسط بين رذيلتين

¹ -مُجد الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، (دار الجيل، بيروت، ط1، 1991)، ص. 98.

² -أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه عن اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، ونقلًا إلى العربية أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، (مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1924م)، ص. 356.

³ -مُجد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973م)، ص - ص. 179، 178.

أحدهما بالإفراط والأخرى بالتفريط، وقد بان أيضا أن مميّز الفضيلة هذا بأنّها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلّق بانفعالات الإنسان وأفعاله".⁽¹⁾

هنا، تنبغي الإشارة إلى تيار مهمّ وهو الغفلة عن التيار المرتبط بالطبيب الشهير جالينوس Galénus (200م) الذي كان له اهتمام بالعلوم الفلسفية، إلى جانب الطب وبخاصة الأخلاق، ومن هنا كما يقول الجابري أخذ على عاتقه ربط نظرية أفلاطون في الأخلاق بالطب ووضع لها أساس علميا من فيزيولوجيا عصره، وهكذا قال بنظرية طبيّة تُرجع جميع الأمراض إلى اختلال توازن الأخلاط، ونظر إلى الشفاء بوصفه إعادة هذا التوازن، وأسّس ما يعرف عنده بنظرية في الأمزجة كان لها الدور الأهم في عرض نظريته الأخلاقية.⁽²⁾

بعد هذا العرض الموجز عن السياق الأخلاقي اليوناني، نحاول أن نحلّل بعض الشواهد على حضوره في الثقافة العربية الإسلامية وذلك عبر التّماذج التالية:-

أ: الكندي (ت 260هـ):

يعدّ الكندي أول ممثّل للفلسفة العربية، وله في الأخلاق رسالة مهمة بعنوان "في دفع الأحزان" التي تذكّرنا برسالة جالينوس في الموضوع نفسه بعنوان "مقالة في صرف الاغتنام"، وهو الأمر الذي نفهم من خلاله أنّ فيلسوف العرب، تعامل مع الأحزان هنا، كما يعامل المرض، والمطلوب هو الشفاء، وذلك بدفعها أي باسترجاع حالة الصّحة⁽³⁾. في هذا السياق يعرف الكندي الحزن بأنه "ألم نفساني سببه فقد محبوب وفوت مطلوب"⁽⁴⁾. وأما دفعه والتخلّص منه، فينبغي بحسب ما يقوله هذا الفيلسوف أن نجتهد في "تذكّر أحزاننا الماضية، فإنّ في ذلك سلوة

¹ - أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، المرجع السابق، ص. 261

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 281

³ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 292

⁴ - الكندي، رسالة الحيلة في دفع الأحزان، ضمن رسائل الكندي الفلسفية لمحمود بن جماعة، (دار مُجدد علي للنشر، ط1،

2006)، ص. 95

وعزاء، وكذلك تذكر أنّ كل شيء فاتنا أو فقدناه، فقد خلق كثير قبلنا، وهم الآن فرحون، وينبغي أن نعلم أنّنا إذا أردنا أن لا نصاب بمصيبة فقد أردنا أن لا نكون موجودين البتة، لأن المصائب من "الفساد" والزوال ونحن في عالم الكون والفساد"⁽¹⁾. وهكذا يرتبط الكندي مع جالينوس على صعيد الطب الجسدي والطب الأخلاقي، على اعتبار أنّ هذه الحيل أو الأدوية لدفع الحزن، إنما تمثّل نصائح جالينوسية واضحة.⁽²⁾

ب: أبو بكر الرازي (320هـ):

أما الرازي الطبيب، فإنّ له كتابا هاما أطلق عليه "الطب الروحاني"، إذ يتعامل مع الصدمات الروحية التي يصاب بها الإنسان كأى طبيب حاول أن يبحث ويشخص أيّ عوامل مرضية بعينها، تدخّلت في تدهور صحة المريض، فهو يرى أنّ الأخلاق فرع من الطب العام، ويقسم الطب إلى قسمين: طب خاص بعلاج الأمراض الجسدية... وقسم آخر هو الأخلاق ويحاول من خلال معالجة الأمراض الروحية وبيان أصول الصحة النفسية⁽³⁾. في هذا السياق يقول الرازي في مؤلّفه: "... فإنّا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز"⁽⁴⁾، معنى هذا أنّ مهمة الأخلاق موجّهة لمعالجة النفس المريضة أي الأمراض الذميمة التي ينبغي شفاؤها، إما بالقمع والدفع و إما بالتخفيف وسلوك مسلك الاعتدال فيها عن طريق العقل، أما عن ثمره الطب الروحاني فهو دفع الخوف من الموت.⁽⁵⁾

ج: الفارابي (ت 339هـ):

-
- ¹ - المرجع نفسه، ص. 103.
 - ² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق نفسه، ص. 293.
 - ³ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص. 39.
 - ⁴ - أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، نقلا عن رسائل فلسفية، تحقيق عبد اللطيف العبد، (منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977)، ص. 20.
 - ⁵ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 345.

لم تكن المؤلفات الأخلاقية للفارابي بعيدة عن الأثر اليوناني، وخاصة أفلاطون وأرسطو مثل كتاب "تحصيل السعادة"، ورسالة "التنبيه على سبيل السعادة" وجوامع كتاب "التواميس" لأفلاطون وكتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة". ويجدر بنا أن نلاحظ هنا، كيف استطاع الفارابي أن يوظف المفاهيم الأخلاقية التي اشتغل عليها اليونان مع محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو، والدمج بين الدين والفلسفة، وتوظيف من ناحية أخرى نظرية الفيض التي ترجع في أصولها إلى الأفلاطونية المحدثه وخصوصا أفلوطين.

هذا، ويستهلّ الفارابي مصنفه "التنبيه على سبيل السعادة" ببيان معنى السعادة، فيقول: "أما السعادة هي غاية ما يتشوّقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج فيه بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة، وكلّ كمال وكلّ غاية يتشوّقها الإنسان، فإنما يتشوّقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر"⁽¹⁾. ما نفهمه هو أنّ السعادة الحقيقية هي نهاية الكمال الإنساني.

ولكن، هذه السعادة تنال حسبها بالأحوال التي تكون موضوعا للمدح والذم وهي كما يقول ثلاثة: "أحدهما الأفعال التي يحتاج فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية، مثل القيام والقعود والركوب والنظر والسمع، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرّاحة والغيرة وأشباه ذلك، والثالث هو التّمييز بالذهن، وهذه الثلاثة لا يخلو الإنسان عنها في وقت من زمان حياته"⁽²⁾.

وللإنسان لدى المعلّم الثاني قوة أو استعداد بها تكون أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه على ما يجب أن يكون، وبها يقوم بأفعاله الجميلة والقبيحة، ويكون له جودة التّمييز أو رداءته، وهذه القوة فطرية ليس إلى الإنسان اكتسابها، بل هو مطبوع عليها، أما الأحوال الأخرى فهي مكتسبة، وهو إما أن يكون به التّمييز جيّدا فقط وهو قوة الدّهن، أو رديئها فقط وهو ضعف

¹ - الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، نقلا عن الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، (دار المناهل، بيروت، ط1، 1992)، ص. 227.

² - الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص. 230.

الذهن، وإما ما به تتكوّن الأفعال وعوارض النفس جميلة فقط، فالخلق الجميل وقوة الذهن هما جميعا الفضيلة الإنسانية.⁽¹⁾

على أنّ الفارابي يؤكّد أنه إذا كان كمال الإنسان في بدنه هو الصحة، بحيث متى كانت بحال متوسط، فإنّ الطعام متى كان متوسطا حصلت به الصحة... كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصل الخلق الجميل⁽²⁾، على أنّ بلوغ هذا الوسط الفاضل يكون بتعويد النفس عليه، ويتوقّف ذلك على جودة الرّوية والتميز.

ثمّ يتطرّق المعلّم الثاني إلى مسألة أخرى وهي أنّ الفلسفة هي التي بها ننال السّعادة، لا يكون إلا بصناعة المنطق، وهنا يتبيّن لنا أنّ السبيل إلى السّعادة وكيف السلوك في سبيلها ومراتبها، ينبغي أن يسلك عليه، فإنّ أوّل مراتبها تحصيل صناعة المنطق⁽³⁾. وهو ما يعني واقع الأمر توظيف المنطق في الدراسات الأخلاقية.

هذا، وينتقل الفارابي في كتابه الآخر "تحصيل السّعادة" إلى إبراز الفضائل التي تنتج عن تحصيل المعارف الفلسفية، وهي الفضائل التي تتحدّد في أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والفضائل العملية، وهنا نلاحظه لا يتعد عن المنظومة الأرسطية. فالفضائل النّظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها معقولة، متيقنا بها فقط.⁽⁴⁾

والفضائل الفكرية، وبها يمكن للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة إلى غاية فاضلة والخاصة بالمدينة، فتكون حينئذ فضيلة فكرية مدنية.⁽⁵⁾

¹ - الفارابي، كتاب تحصيل السّعادة، تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، (دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983)، ص. 234.

² - المرجع نفسه، ص. 238.

³ - المرجع نفسه، ص. 261.

⁴ - الفارابي، كتاب تحصيل السّعادة، المرجع السابق، ص. 49.

⁵ - المرجع نفسه، ص - ص 69، 70.

أمّا الفضائل الخلقية وهي مرتّبة بعد الفضائل الفكرية، ذلك، "أنّ الذي يهوى لنفسه الخير، الذي هو في الحقيقة خير ليس يكون إلا خيرا فاضلا، ليس خيرا فاضلا في فكره بل خيرا فاضلا في خلقه وأفعاله، ويشبه أن تكون فضيلته وخلقه وأفعاله، على مقدار قوة فكره".⁽¹⁾

وأخيرا الفضائل العملية والصناعات العملية: وهي تقابل الفضائل الفكرية والخلقية، صناعات عملية والتي تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكّن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نفوس عزائمهم نحو أفعالها طوعا... والطريق الآخر هو طريق الإكراه وتلك تستعمل مع المتمرّدين والمعتاصين من أهل المدن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعا عن تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل...".⁽²⁾

د: مسكويه (ت 421هـ):

اهتمّ أبو علي أحمد بن محمد مسكويه بالأخلاق اهتماما خاصا وألّف فيه عدّة كتب مثل: "تهذيب الأخلاق" و"الفوز الأكبر" و"الفوز الأصغر" و"الحكمة الخالدة". وقد صرّح في "الفوز الأصغر" أنّه اطلّع على كتاب "النواميس" لأفلاطون، وأيضا كتابه "الجمهورية" حتى وإن لم يشر إلى ذلك، إلّا أنّ تقسيمه للنفس الشهوانية يدلّ على ذلك⁽³⁾. وكلامه أيضا عن طبيعة النفس وخلودها يدلّ على محاوره فايدين التي ترجمها عيسى بن زرعة. ويذهب القفطي (ت 646 هـ) في إخبار العلماء إلى أنّ مسكويه عند حديثه عن اللذات، يكون قد قرأ لأفلاطون محاوراته

¹ - المرجع نفسه، ص. 71.

² - المرجع نفسه، ص - ص 79، 80.

³ - مسكويه، الفوز الأصغر، (بيروت، سنة 1319 هـ)، ص. 49.

القيانس الذي ترجمه ابن زرعة (ت 448 هـ). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ذكر مسكويه أرسطو في كتبه كثيرا خاصة كتابه "الأخلاق النيقوماخية" وكتاب "النفس" وقد أشار في التهذيب أنه قرأ لأرسطو كتاب المقولات أو قاطغورياس وهو في المنطق.⁽¹⁾

ويذكر أيضا أنّ هذا الفيلسوف قد قرأ لجالينوس بعض كتبه، منها "انتفاع الأخيار بأعدائهم"، وكتاب "في تعريف المرء عيوب نفسه". وقد أشار إلى ذلك في كتابيه "الفوز" و"التهذيب"، لهذا استطاع أن يبيّن أنّ مسكويه في فلسفته الخلقية كان متأثرا بالتراث اليوناني، إضافة إلى حضور المنقول الديني الإسلامي في كثير من نصوصه، وخاصة العملية منها⁽²⁾. هذا، وقد سار على نهج أفلاطون في حديثه عن قوى النفس وما يتعلّق بها من فضائل وما يقابلها من رذائل، فقال: "أما الحكمة فهي فضيلة النفس الناطقة المميّزة، وهي أن تعلّم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية... وأما العقّة فهي فضيلة الحس الشهواني... وأما الشّجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميّزة... وأما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عدّناها".⁽³⁾

كما أنّه يأخذ بنظرية أرسطو في التوسّط أو الوسط العادل، حين يقول: "فعلى هذا ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة، إذ كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد، ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قربت من رذيلة أخرى، ومن تسلّم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها، ولهذا صعب جدا وجود هذا الوسط ثمّ التمسك به بعد وجوده أصعب".⁽⁴⁾

ويحاول أيضا أن يوفّق بين أفلاطون وأرسطو في شأن السّعادة، و يرى أنّها لا تتحقّق للإنسان إلا بالجمع بين المبدئين: الرّوحاني والجسماني، "لأن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح

¹ - القفطي، أخبار الحكماء، (مطبعة السعادة بمصر، د ت)، ص. 24.

² - سهر فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص. 115.

³ - مسكويه، تهذيب الأخلاق، (منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961)، ص. 22.

⁴ - مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص. 29.

الطيبة التي تسمى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، لأنّه مرّكب منهما فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظّمه ويرتّبهُ حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي، وأقام فيه دائما موخّدا في صحبة الملائكة والأرواح الطيّبة".⁽¹⁾

غير أنّه يرى أنّ السّعيد من الناس هو من يكون في إحدى مرتبتين: إما في مرتبة الأشياء الجسمانية وإما أن يكون في مرتبة الأشياء الروحانية، ولكن حسبهُ تكون المرتبة الأولى ناقصة مقصّرة، وصاحبها يكون غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام، أما صاحب المرتبة الأخرى هو السّعيد التام الذي توفّر حظه من الحكمة، لذلك يكون أبدا خاليا من الآلام والحسرات، ويكون مسرورا بذاته مغتبطا بحاله، كونه وصل إلى آخر السّعادات وأقصاها.⁽²⁾

هـ: ابن باجة (ت 533هـ): أما ابن باجة، فقد اشتهر بكتابه "تدبير المتوخّد" الذي جعل الهدف منه الارتفاع بالإنسان الفرد إلى أعلى مستوى من الحياة العقلية، إلى درجة الفيلسوف الذي ينظر إلى كل شيء بعين العقل وحده⁽³⁾، فهذا الإنسان المتوخّد أو الثابت المفرد هو المؤهل لنيل السّعادة عن غيره.

بيد أنّ ما يهتمّنا هنا هو أفعال الإنسان التي تصدر عنه باختيار، يقول ابن باجة: "وكلّ ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل إنساني، وكلّ فعل إنساني هو فعل باختيار، وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة عن رويّة".⁽⁴⁾

¹ - المرجع نفسه، ص. 87.

² - المرجع نفسه، ص. 89.

³ - مُحمّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 377.

⁴ - ابن باجة، تدبير المتوخّد، (سيراس للنشر، تونس، ط1، 2009م)، ص. 11.

وبالمقابل، فإنّ الفعل الذي يفعله الإنسان دون أن يقصد به غرضاً ما، فهو فعل صادر عن نفسه البهيمية فقط، فهو فعل بهيمي، وهو إنساني بالعرض، لأنه لا يسبقه التفكير فيه. وهنا، يرى ابن باجة، أنّ من تصدر عنه جميع أفعاله عن فكر، وروحه خالية من تأثير النفس البهيمية والانفعال، فهذا الإنسان "أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من يكون إنسانياً، فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية" (*). (1)

ويبقى لنا في الأخير أن نشير إلى أنّ الفعل الإنساني، هو الذي يصدر لتحقيق غاية، وهو وحده موضوع التدبير، على أنّ ابن باجة يتحدّث عن موضوع الصّور الروحانية وهي عنده أربعة أصناف: أوّلها - صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعّال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحسّ المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة التذكر. (2)

ثمّ يصنّف ابن باجة هذه الصّور الروحانية إلى صنفين: الأول الرّوحانية العامة التي لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها، وأما الثاني فهو الصّور الرّوحانية الخاصة فلها نسبتان: أحدهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحسّ المدرك لها. (3)

ويتطرّق هذا الفيلسوف بعد ذلك إلى علاقة الصّور بالأفعال، فيرصدها كما يلي:-

¹ - المرجع نفسه، ص 28.

*- الفضائل الشّكلية، هي التي تتعلّق بطبيعة الإنسان الحيوانية، بحيث أنّها تقوم على إخضاع شهوات الإنسان وأهوائه لسلطان العقل ومنها السخاء والنجدة والألفة.، راجع كتاب سهر فضل الله، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مرجع سابق، ص 133.

² - ابن باجة، تدبير المتوحّد، المرجع السابق، ص 34. يرى أحد الباحثين أنّ ابن باجة يتجاهل تماماً نظرية أفلاطون في قوى النفس، وأيضاً طب الأخلاق عند جالينوس ويتجه إلى نظرية أرسطو في القوى الذهنية، الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص. 371.

³ - المرجع نفسه، ص. 35.

أ- الأفعال إما أن تكون غايتها خدمة وجود الصّور الجسمانية مثل الأكل والشرب والدّيار والمسكن، ومن جعل هذه اللذات غايات له فهو جسماني محض، وهذا الصنف قليل في الناس.⁽¹⁾

ب- وإمّا أن تكون الأفعال الإنسانية تخدم الصّور الروحانية الخاصة وهي أربعة أصناف:

1- منها ما هو مرتبط بالصّور الرّوحانية التي في الحسّ المشترك وهذه الطائفة كثيرا ما تصحب الأولى، وهذه الأفعال مكتسبة كالملايس، وإما طبيعية... وهذا النوع الذي هو في مرتبة الحسّ المشترك مذموم.⁽²⁾

2- ومنها أيضا ما هو متّجه نحو الصّور الرّوحانية التي في التخيّل وهذه أصناف، منها ما يقصد بها نوعا من الأفعال، كلباس السلاح في غير الحرب، ومنها ما يقصد به الالتذاذ كالشتم والتودّد والبرّ والهزل، منها ما يقصد به الكمال فقط وهي الفضائل الفكرية أي العلوم والعقل.

3- ومن الأفعال الإنسانية صنف ينال كمال الصّورة التي في الذاكرة، وهذه مؤثرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى أنّ أكثرهم يظن أنّها السعادة وهي ترمي إلى كسب الثناء والذكر الحسن.⁽³⁾

ت- وأما الأفعال التي تخص الصّور الرّوحانية العامة فهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق، وكأنّها التخوم بين هذه الممتزجة بالحسّية إن قبل لهذا الصنف امتزاج، وبين الرّوحانية المطلقة، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك، وبالجملّة هي دراسة الفلسفة.⁽⁴⁾

وهكذا، ينتقل ابن باجة بعد ذلك إلى بيان الغايات التي يتوخاها المتوحّد وهي بالجملّة كمالاته وهي ثلاثة: إما أن نكون لصورته الجسمانية أو لصورته الرّوحانية الخاصة أو لصورته الرّوحانية العامة، ولما كان المتوحّد إنسانا، فهو مضطر للعمل من أجلها جميعا: فبالجسمانية يحافظ

¹ - المرجع نفسه، ص. 57.

² - المرجع نفسه، ص. 58.

³ - ابن باجة، تدبير المتوحّد، المرجع السابق، ص - ص 60، 61.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 64.

على جسمه من التلف، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية أي على مكارم الأخلاق، وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته وهو الوجود العقلي.⁽¹⁾

ولذلك، فإن المتوحد عليه أن يخدم الصّور الروحانية العامة. وهكذا، "فكما أنّ على الرّوحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها، ويعمل جميع الأفعال العقلية لذاتها وبالجسمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل".⁽²⁾ وعليه، فإنّ السّعادة القصوى تكمن في دراسة العلوم الفلسفية النظرية أي "العلم" الذي يكتسب بالتأمّل والاستدلال، وهنا يرتفع إلى أعلى مرتبة يمكن أن يصل الإنسان إليها، فيحقّق فيها كماله وهو الإنسان الفاضل بالتّمام.

ما نتوصّل إليه في الأخير، هو أنّ ابن باجة لم يخرج عن أرسطو في كثير من الآراء التي قال بها، وإن حاول أن يعدّل بعضها وفقا لأصوله الإسلامية.

و: العامري (381هـ).

أما العامري، صاحب "كتاب السّعادة والاسعاد في السيرة الإنسانية"، فقد جعله في ستة أقسام: الأوّل في السّعادة والخير واللذة، الثاني في الفضائل والردائل، الثالث في الإسعاد وطريقته، الرابع: أقسام الرئاسات والعلل الفاسدة منها، الخامس: ما ينبغي للرئيس أن يأخذ به في سياسته للرعية، السادس: تزكية النفس.

واضح من هذا التّقسيم حسب الجابري، أنّ العامري يجمع في كتابه بين الموضوعات التي تشكّل موضوع الأخلاق والسياسة معاني الموروث اليوناني وأنه لم يخرج عن كتاب أرسطو في الأخلاق، وكتب أفلاطون في السياسة خاصة "الجمهورية"، كما أنه اقتبس من مصادر أخرى أهمها جالينوس والإسكندر الأفروديسي، فيثاغورس وغيرهم، إلى جانب اعتماده على النصوص

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 375

² - ابن باجة، تدبير المتوحد، المرجع السابق نفسه، ص. 85

الإسلامية (قرآن وحديث)، إضافة إلى مرويات عن عدد كبير من الأسماء العربية والإسلامية، كل هذا يظهر لنا أنه شئت مادة كانت مجتمعة، لأنه فرّق كتاب أرسطو وكتب أفلاطون إلى مقتطفات ومقتبسات، وأضاف إليها أخرى من هنا و هناك.⁽¹⁾

م: فخر الدين الرازي (544-606هـ)

وكذلك، يأخذ فخر الدين الرازي موقفا مغايرا لما درج عليه من سار على درب أرسطو طاليس في شأن السعادة التي يرى أنها العلم بالله والاستغراق في محبته، أما العلوم الأخرى فلا يمكن أن تكون أسبابا للسعادة، إذ يقول: "والذي يظنه الأغيار من أنّ العلوم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذة العقلية فهو خطأ، بل اللذة لا تحصل إلا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته"، هذا يعني أنّ غاية ما هناك أنّ الأخلاق عنده تجنّب النفس العذاب والألم، كون التخلص من العذاب أمر سلمي، بينما السعادة إيجابية. ويقول أيضا: "الصحيح عندي أنّ الأخلاق الفاضلة لا تكون سببا للسعادة، فإنّ الغرض منه ألاّ تصير النفس شديدة التعلّق بالبدن، فتأثيرها ليس في ألاّ تصير النفس معذّبة، أما إلى السعادة فلا"⁽²⁾. بيد أنه يتابع أرسطو في معنى الفضيلة ويرى أنها اعتدال بين طرفي الإفراط والتفريط، كما أنّه تأثر بأفلاطون، عندما قسم الفضائل الخلقية إلى الشجاعة والعفة والحكمة وأضاف إليها العدالة، وأيضا نلمح أثر التوفيق بين الفكر الأرسطي والفكر الديني حينما رأى أنّ الصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفة، وأيضا من بالغ في الأعمال الغضبية وقع في التهوّر، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن...⁽³⁾

ن: إخوان الصّفا وخلاّن الوفا.

¹ -مُجدّ عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 396.

² - الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، طبعة مُجدّ عبد الرحمن مُجدّ، نقلا عن كتاب: الفلسفة الإنسانية في الإسلام، ص 136، المرجع السابق، ص. 163.

³ - الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، ص ص 385-386. حيدر آباد، الهند، 1343هـ، نقلا عن المرجع نفسه، ص. 137.

على الرغم من أهمية ومكانة "رسائل إخوان الصفا" في تاريخ الفكر الإسلامي، فإن الرسالة تنطوي في نظرنا على عناوين أخلاقية ترجع في أصولها إلى العهد اليوناني، "حيث يعني بالتأكيد بالإيضاحات التمثيلية للحقائق الموجودة في العالم وفي الإنسان، ويحاول تقديم بيان رياضي للنظام الذي يحكم العلاقات القائمة بين الظواهر الموجودة في العالم، وأكثر ما تجلّى هذا الاتجاه في رسائل إخوان الصفا بما فيها الرسالة التاسعة المختصة بالأخلاق. والملاحظ أنّ ما جاء في الرسائل قد امتزج ببعض المعتقدات المتعلقة بالأجرام السماوية وما تتركه من تأثيرات على مزاج الإنسان ونفسيته".⁽¹⁾

في هذا المجال، نلاحظ أنّ دائرة الموضوعات المبحوثة في الأخلاق تتمحور حول تأثير الأخلاط الأربعة، والمزاج والمناخ والبيئة الجغرافية وأحكام النجوم على الأخلاق، وتقسيم النفوس الإنسانية إلى خمس نفوس، والاعتناء بتوضيح الفضائل والرتائل وتفصيلها وسبل اكتساب الفضائل، وقد درس الإخوان اختلاف طباع الناس وأخلاقياتهم.⁽²⁾

أمّا في شأن تهذيب النفس، فإنّ الإخوان يشترطون على من أراد فتح باب الحكمة للمعلّمين، ويكشف الأسرار للمريدين، أن يروّضوهم أولاً و يهذبوا نفوسهم بالتأديب، كما تصفو نفوسهم وتطهّر أخلاقهم.⁽³⁾

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يرى الإخوان أنّ السعادة هي خير محض، لا تطلب إلا لذاتها، وتنقسم إلى دنيوية وأخروية، وهكذا ينقسم الناس في سعادة الدنيا والآخرة وشقائهما

¹ - إخوان الصفا، رسائل 4، إعداد وتحقيق عارف تامر، (بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1995، ط 1)، ص. 242

² - إخوان الصفا، رسائل 1، تقديم عليوش عبود، (مؤم للنشر، الجزائر، 1992)، ص - ص 406، 407

³ - إخوان الصفا، الرسائل 4، المرجع السابق، ص. 382.

أربعة أقسام: "فمنهم سعداء في الدنيا والآخرة جميعا، ومنهم أشقياء فيهما جميعا، ومنهم أشقياء في الدنيا، سعداء في الآخرة، ومنهم سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة".⁽¹⁾

من هنا يمكن ملاحظة ارتباط الإخوان بالنظريات وبالأراء الفلسفية في مجال علم الأخلاق، على ن تأكيدهم على دور ومكانة الشريعة الإسلامية في النظام الأخلاقي.

5: المرجعية التوفيقية.

يمكن اعتبار بعض التصنيفات الأخلاقية ذات طبيعة توفيقية تحاول الجمع والتركيب بين خصائص هذه المرجعيات المذكورة آنفا. في هذا السياق يكون كل كتاب يتضمن مجموعة خصائص تُنسب إلى مدارس مختلفة، حينئذ يعدّ هذا أثرا تركيبيا، لأنّ عنوان "التوفيقية" يضم أحيانا مدارس مختلفة من التصنيفات الأخلاقية، البعض منها يكون أقرب إلى الاتجاه الفلسفي نظير "جامع السعادات" للنراقي، والبعض الآخر أقرب إلى الاتجاه العرفاني مثل "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي، فيما توجد مصنّفات من قسم ثالث، مثل "كتاب الذريعة" للراغب الأصفهاني، هو أقرب إلى الاتجاه الأثري (القرآني).⁽²⁾

وعليه، فإنّ وجود هذا الاتجاه بحد ذاته يعدّ مكسبا كبيرا كونه يسمح بتأسيس نظام جامع ومنسجم في مجال الأخلاقيات الإسلامية المعاصرة في فضاء الفكر العربي المعاصر. لهذا، سيكون علينا أن نتحدّث عن بعض النماذج الفكرية التي رأينا أنّها تنتمي إلى هذا التصنيف، ومن بين هؤلاء ما يلي:-

أ- المحاسبي: يعدّ كتاب "الرعاية لحقوق الله" من أهم و أبرز ما ألفه أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) إلى جانب "العقل وفهم القرآن"، "آداب النفوس"، "النصح"، "التوبة"، وغير ذلك.

¹ - إخوان الصفا، الرسائل 1، المرجع السابق نفسه، ص. 451.

² - مجموعة مؤلّفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص. 82.

ومن المواضيع المهمة التي عالجها المؤلف في كتابه "الرعاية لحقوق الله"، موضوع التزام بين التكاليف، والإصرار على الذنب وخطر التسويف، وتطرق أيضا إلى بعض الأمراض النفسية مثل الرياء والعجب والكبر والغرور والحسد، وقد اتبع أيضا المحاسبي في استدلالاته المنهج التحليلي النفسي، والأدلة العقلية والتعبدية، وقد مزج الفقه بالبعد المعنوي والروحاني، وراح ينظر إلى روح الشريعة بتأمل ويستشير مداليلها ومراتبها العميقة.⁽¹⁾

بيد أنّ الجابري في العقل الأخلاقي العربي، رغم أنه يصنّفه بأنه صاحب نزعة نقدية ثابتة، وقدرة فائقة على تحليل الأحوال النفسية والسلوك الاجتماعي، ورصد الفوارق والانحرافات، إلا أنه كان يؤسس حسبه لأخلاق الدين وعلم أخلاق الآخرة، ومرجعيته الوحيدة هي القرآن، ولكنه أعرض عن أخلاق الدنيا، بل ويثور على المتصوّفة والفقهاء وغيرهم ممن لا يتقيّد بأخلاق الدين كما هي في القرآن الكريم دون زيادة أو نقصان.⁽²⁾

ب-الماوردي: يعدّ كتاب "أدب الدنيا والدين" لأبي الحسين علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت 450 هـ) من أهم وأبرز الكتب الأخلاقية، إذ يغطّي جميع المجالات العامة للأخلاق الإسلامية، حيث يشتمل على خمسة أبواب يتضمّن كل باب فصولا عدّة وهي: في فضل العقل وذمّ الهوى، وفي أدب العلم، وفي أدب الدين وفي أدب الدنيا، وأخيرا في أدب النفس.

وتعدّ هذه المنهجية توفيقية لا تقتصر معالجته لها على أساليب ومناهج خاصة فلسفية كانت أم عرفانية، كما أنها لا تقف عند حدود بيان الآيات والروايات والحكايات، بل نجد الإفادة من الآيات والروايات وكلمات الحكماء والأدباء والأشعار والحكايات، وهو ما يعني رؤية عميقة تنأى عن السطحية وتولي الدواعي والبواعث اهتماما خاصا.

كما أنّه من خلال الاطلاع على العناوين الفرعية لهذا الكتاب، نلاحظ أنّ الماوردي قد تناول الأخلاق العملية من قبيل الصدق والكذب، وأيضا طرق التخلص من الغضب ومكافحة

¹ - المرجع نفسه، ص - ص 476، 477.

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 560.

الحسد وأساليب إيجاد الصبر، كما تطرّق إلى أخلاق التعلّم والتعليم، وبحث الأخلاق الاقتصادية من خلال العنوان الذي وضعه للمحور الثاني من الباب الرابع: وجود المكاسب وأسباب الموارد⁽¹⁾.
والحق أنّ الجابري في كتابه "العقل الأخلاقي العربي"، يرى أنّ أدب الدنيا والدين "طرح بصورة مباشرة وقوية، مسألة العلاقة بين "أخلاق الدين" كما مارسها المسلمون في حياتهم أو كما نظّر إليها المحاسبي، وبين أخلاق الدنيا، كما شرّع لها الحكماء والبلغاء داخل دائرة الإسلام وخارجها، لقد فصل بينهما من حيث أنّ أساس الأولى هو الشرع، بينما أساس الثانية هو العقل، محاولاً ترتيب العلاقة بين الاثنين (الشرع والعقل) بالصورة التي تجعلهما متكاملين"⁽²⁾.

ولعلنا نجد قولاً للماوردي يدعم هذا الطرح: "وأعظم الأمور خطراً وقدرًا وأعمها نفعاً ورفداً ما استقام به الدين والدنيا، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأنّ باستقامة الدين تصحّ العبادة، وبصلاح الدنيا تتمّ السعادة"⁽³⁾. وهذا يعني أنّ الماوردي يؤكّد من خلال هذا الكتاب، أنّ مرجع الأخلاق في الإسلام هما العقل والشرع وهما معا حاضران في أدب الدين وأدب الدنيا معا.

ج- ابن حزم: يمكن اعتبار "رسالة مداواة النفوس" و"تهذيب الأخلاق" و"الزهد في الرذائل" وكتابه "طوق الحمامة" الذي درس فيه الحب وأسبابه ودوافعه، من أبرز من يمثل التجاذب الحاصل في فلسفة ابن حزم الخلقية بين مجمل الاتجاهات الأخلاقية التي سادت الفكر الأخلاقي الإسلامي.

¹ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص - ص. 493، 494.

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 564.

³ - الماوردي، أدب الدنيا والدين، (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، 2006)، ضبطه وعلق عليه عبد الله القسم، ص. 11.

ولنبداً بكتابه "طوق الحمامة في الألفة والألاف" الذي يعرف فيه الحب بقوله: "إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع"⁽¹⁾. في هذا السياق، يذهب ناجي التكريتي إلى أن هذا هو رأي أفلاطون وخاصة عندما يعتبر أن النفس هي التي تميل وتتوق وتنحرف وتنفر، فهي عنده المحركة للجسد، وهذا معناه أن علة الحب عنده هي الروح وليس الجسد⁽²⁾، يقول: "لو كان علة الحب الصورة الجسدية، لوجب ألا يستحسن إلا نقص من الصورة"⁽³⁾. نفهم من ذلك حضور أفلاطون في هذا الكتاب، إذ تتجلى فيه فلسفته وتعايره، إلا أن ابن حزم، قد أضاف التعابير الرقيقة والجمل الشعرية دون تجاهل التعاليم الدينية التي يؤمن بها.

أما "رسالة مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق" و"الزهد في الرذائل"، فإنه تبين لنا أن هذا الفيلسوف الأندلسي بوصفه فقيهاً مطلعاً على الفلسفة لاسيما اليونانية، يحاول أن يوفق بين ما تمليه عليه الشريعة الإسلامية، وبين ما يوافقها من هذه الفلسفة، وذلك شأن المسائل الأخلاقية التي تناولها.

هذا، وإن الذي يعيننا على توضيح هذه الصورة، هو ما أشار إليه ناجي التكريتي في مؤلفه السابق، حيث يذهب إلى أنه في ثنايا هذه الرسالة، نلاحظ المزج بين الآراء الفلسفية والتعاليم الدينية، دون أن نشير إلى أن هذه الفكرة الفلسفية أو تلك أخذها أو تأثر بهذا الفيلسوف أو ذاك، من ذلك أنه يستعمل كلمات العقل والتميز والنطق والفكر، ولعله يقصد بذلك القوة العقلية التي تميز بين الأشياء وتعرف في المعارف والصناعات وهذا الذي يسميه الأوائل

¹- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، عني بها إبراهيم أعرابي أغا، (شركة دار الأرقم للطباعة والنشر ببيروت، ط1، 2005)، ص. 35.

²- ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، (دار الأندلس، ط2، 1982)، ص. 386.

³- ابن حزم، طوق الحمامة، المرجع السابق نفسه، ص. 36.

المنطق" ⁽¹⁾. ومن دون شك، فإنه يشابه أرسطو حيث يرى أنّ العقل هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، كما أنه يذكر أفلاطون حيث يأتي بمثال على كمال العقل وكذلك الحسن البصري على اعتبار أنّ الأوّل يمثّل عقل رجل الفلسفة، والثاني يمثّل عقل رجل الدين، ثم يقرّر أنّ العقل ينبغي أن يستعمل في إسعاد الناس، وذلك باستعمال الطّاعات والفضائل واجتناب المعاصي والرّذائل. الملاحظ هنا الجمع بين الفقه والفلسفة، وأيضا تُعدّ اللّذة العقلية أعظم من اللّذات الجسدية، ويرى أنّ العقل لا ينفع إن لم يؤيّد بتوفيق الدين، وأنّ العاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنة. ⁽²⁾

أما عن الفضيلة، فإنّه يتابع أفلاطون، حيث يستعمل فضيلة العلم ليحلّي بها العقل. وكذلك يذكر فضيلة العفة، أما فضيلة الشجاعة فيستعمل بدلها كلمة النجدة دون أن ينسى فضيلة العدل. وهنا يجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدّينية فيضيف كلمات التّقوى والحق والنّوى ⁽³⁾. ثم إنّ الفضيلة عنده "واسطة بين الإفراط والتّفريط وكلاهما مفهوم والفضيلة بينهما محمودّة، حاشا العقل، فإنّه إفراط فيه" ⁽⁴⁾، معنى هذا أنه يأخذ بنظرية أرسطو في الفضيلة التي جعلها وسطا بين طرفين مذمومين هما التّفريط والإفراط، بيد أنه ذهب إلى أن الذين يجهلون معرفة الفضائل أن يعتمدوا على ما أمر به الله تعالى ورسوله، فإنه يحتوي على جميع الفضائل ⁽⁵⁾. بينما يرى أيضا أنّ العدل هو أساس الفضيلة لأنه هو التّوسط والتّوازن، فهو حصن ملجأ إليه خائف ولا ترى إنسان يذم العدل، فحق الظالم إذا رأى من يريد ظلمه دعا إلى العدل وأنكر الظلم وذمّه ⁽⁶⁾. وهكذا، فإن

¹ - ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكّري الإسلام، المرجع السابق، ص. 391.

² - المرجع نفسه، ص. 391، وانظر أيضا، ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس، المرجع السابق، ص. 338.

³ - المرجع نفسه، ص. 393.

⁴ - ابن حزم، رسالة في تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص. 461.

⁵ - المرجع نفسه، ص. 163.

⁶ - المرجع نفسه، ص. 336.

الغاية عند ابن حزم ليست هي السعادة، وإنما هي طرد الهم الذي يملأ النفس حزناً، يقول: "وليس في العالم من كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ولا يريد إلا طرحه عن نفسه".⁽¹⁾

وبهذا، فإنّ السعادة المثلى هي فوق مقدور البشر، وعلى الإنسان أن يتفادى قدر الإمكان الألم وأن يعيش قانعاً راضياً، وهنا يعني أنه يقترب في فلسفته الخلقية من إبيقور الذي يذهب إلى ضرورة أن يعيش الإنسان في حالة الهدوء والطمأنينة، والخلو من الآلام والمتاعب والتحرّر من المخاوف وحالات القلق.⁽²⁾

من ذلك كله، نرى أنّ ابن حزم، في تناوله للأخلاق لم يكتف بما لديه من مبادئ إسلامية، وإنما سعى إلى لتفتح على النّظر الفلسفي اليوناني وإن لم يصرّح به أحياناً وما ينسجم مع عقيدته الكلامية ونزعتة الصّوفية، و ماغلب عليه من أسلوب أدبي رفيع.

ج-الإمام أبو حامد الغزالي (ت505 هـ). ألف حجّة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي في الأخلاق كتابين مهمين هما: كتاب "ميزان العمل" وكتاب "إحياء علوم الدين"، و يبدو لنا أنه قد أبان عن نزعة توفيقية واضحة كونه مارس فعّاليته الفكرية مع أو ضد التيارات الفكرية المتصارعة في عصره، لهذا سيكون علينا أن نناقش هذين الكتابين بشيء من التفصيل، فالأول: هو "ميزان العمل"، ينتمي إلى الموروث اليوناني بموضوعاته ومنهجه وتصنيفاته، والثاني هو إحياء علوم الدين ينتمي إلى الموروث الصوفي بروحه، وإلى الموروث اليوناني ببنيته العميقة وهو محاولة من الغزالي لتأسيس أخلاق إسلامية.

وهكذا نجد في "ميزان العمل" الموضوعات نفسها التي درج عليها أفلاطون وأرسطو فهو يدرس السعادة والنفس وقواها، ومجاهدة القوى، وإمكان تغيير الخلق، وأمّهات الفضائل، والطريق في نفي الغم في الدنيا، ونفي الخوف من الموت، ومهما يكن من أمر، فالمهم عندنا هو أنّ الغزالي قد تأثر بفلاسفة اليونان، إذ أنه أخذ عن أفلاطون الفضائل الرئيسية الأربع وهي الحكمة

¹ - سهر فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مرجع سابق، ص 122.

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص 583.

والشجاعة والعفة والعدالة، يقول في ذلك: "فالحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها"⁽¹⁾، وعن أرسطو أخذ نظرية التوسط التي يسميها الاعتدال بوصفها معيار التوسط بين العقل والشرع، حيث يقول: "والإفراط والتفريط في كل ذلك نقصان، وإتاما الكمال في الاعتدال، ومعيار الاعتدال العقل والشرع".⁽²⁾

كما أنه يتابع أفلاطون في القول بفضيلة العدالة كونها حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزءا من الفضائل، بل هو عبارة عن جملة الفضائل. ونراه أيضا يأخذ عنه فكرته الأساسية في عدالة الأخلاق وعدالة السياسة، حيث يتم ترتيب أجزاء المدينة حسب طبقاتهم المشابه لترتيب قوى النفس.

ويميل الإمام إلى الرأي القائل أنّ الأخلاق وليدة التربية والتعلم والإلهام، حيث يقول: "ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب، فإنّ الأفعال نتائج الأخلاق...، بل كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله وتغيير خلق البهائم ممكن، إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من الجراح إلى السلاسة، وكلّ ذلك تغيير خلق".⁽³⁾

ويعتبر الغزالي الخير هو السعادة أو ما يوصل إلى السعادة كما قال ذلك أرسطو، غير أنّ الخيرات كثيرة ومتنوعة، ويمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف وهي الأخروية والنفسية، والبدنية والخارجية والتوفيقية، وبما أنّ فلسفته الخلقية نابعة من عقيدته الدينية، فإنّه يعتبر الخيرات الأخروية هي الحقّة. لذا جاء مفهومه عن السعادة منسجما مع هذا الطرح، ويعتبر السعادة الأخروية أهمّ

¹ - الغزالي، ميزان العمل، تقديم و تعليق علي بوملحم، (دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005)، ص. 99

² - المرجع نفسه، ص. 103.

³ - الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص. 81

من السَّعادة الدنيوية لأنها أكثر دواما وأعمَّ سرورا، فهي عنده "بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل".⁽¹⁾

ويبيّن لنا أيضا مراتب النَّفس في مجاهدة الهوى، والفرق بين إشارة الهوى والعقل والطريق الموصل إلى ذلك، حيث يرى أنّ للإنسان في مجاهدة الهوى ثلاث أحوال⁽²⁾، الأوّل أن يغلبه الهوى فيملكه ولا يستطيع له خلافا. الثانية: أن يكون الحرب بينهم سجالا. الثالث: أن يغلب هواه فيصير مستوليا عليه لا يقرّه بحال من الأحوال.

كما تطرّق الغزالي في كتابه هذا، إلى بيان وظائف المتعلّم والمعلّم في العلوم وبيان الطّريق في نفي الغم في الدنيا حيث شرح أسبابه وهي الأسف على ما فات والحزن على الحاضر والخوف من المستقبل والحرص على أمور مختلفة. ويدعونا إلى ضرورة إمعان النظر في هذه الأمور بالغفل وكف النفس عنها تدريجيا والاشتغال بغيرها.⁽³⁾

أمّا بيان نفي الخوف من الموت، فإنه يرى أنّ الإنسان حالتان، حالة قبل الموت إذ يجب الإكثار فيها من ذكره "وهذا الغم لا يخلو من أربعة أوجه: إما لشهوة بطنه وفرجه، وإما على ما يخلفه من ماله، وإما على جهله بحاله بعد الموت ومآله، وإما الخوف على ما قدّمه من عصيانه".⁽⁴⁾

وحالة الإنسان عند الموت، يكون الناس عنده ثلاثة أقسام:

1- البصير يفرح بالموت لأنّه يعتقد من رق الحياة.

¹ - المرجع نفسه، ص. 19

² - المرجع نفسه، ص. 85

³ - المرجع نفسه، ص- ص. 75، 76.

⁴ - الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص. 206

2- العاصي يخافه لأنه سيحاسب عن خطاياہ.

3- العاقل يعتبره ولادة ثانية، يصل به إلى كمال لم يكن من قبل، لذا لا يجزع منه.⁽¹⁾

هذه إذن، أهمّ المضامين الأخلاقية التي تضمّنها كتاب "ميزان العمل" وهي لا تخلو من تأثير الفلسفة اليونانية ومن الأسس الدّينية، وكذلك تصوّف.

أما كتابه الآخر: "إحياء علوم الدين"، لابد من الإشارة أولاً إلى أهمية الدور التاريخي الذي اضطلع به هذا الكتاب وهو ينطوي على مسألتين:

الأولى: مدى تأثيره بالشخصيات التي سبقته وتأثيره على الأجيال التي جاءت من بعده، وهنا نشير إلى أنّ الغزالي قد تأثر بالحارث بن أسد المحاسبي من خلال كتاب "ذم الجاه والرياء" في "إحياء العلوم"، وأبو طالب المكي من خلال كتاب "المنجيات" الذي يدين في ترتيبه لكتاب "قوت القلوب". كذلك ثمة شخصيات أخرى أثّرت في فكره الأخلاقي من أهمّها القشيري (ت 465 هـ) والجنيد البغدادي (ت 297 هـ) ويازيد البسطامي، وأيضاً تضمّن كتاب "الإحياء" العديد من آراء الفلاسفة اليونانيين والمسلمين من قبيل نظرية الاعتدال الأرسطية، القوى النفسانية لأفلاطون، اللذة، آراء جالينوس الحكيم.⁽²⁾

أما المسألة الثانية فتكمن في التأثير الذي خلفه هذا الكتاب على المفكرين الذين جاؤوا بعده، حيث لا يزال تراثه يحظى باهتمام الباحثين الأخلاقيين بين مؤيّد ومعارض، حيث اتخذت الأبحاث طابع الشرح أو النّقد أو الرّد والطعن، ومن بين الذين عارضوه بشدة، الطرطوشي (ت 520 هـ)، المزاري (ت 536 هـ) ابن الجوزي (ت 597 هـ)، ابن الصلاح (ت 643 هـ)، ابن تيمية (ت 728 هـ)، وابن القيم (ت 751 هـ) وغيرهم من مشاهير السّنة.⁽³⁾

وهذا التأثير المزدوج يدلّ حسب أحد الباحثين على مساهمة الغزالي في التنظير لأسلمة علم الأخلاق، ومؤكّداً على الترابط الوثيق بين الدّين والأخلاق من خلال الاستناد إلى المنقول الديني

¹ - المرجع نفسه، ص - ص 208، 209

² - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 525.

³ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص - ص 526، 527.

من آيات وأحاديث، وتركيزه الشديد على الفكر الصوفي وسعيه الحثيث في التقريب بين التصوف والشرعية، كما هو ملحوظ في كتاب: "إحياء العلوم".⁽¹⁾

وعلى العموم، فإنّ حجة الإسلام قد تعامل مع المصادر الدينية والتراث اليوناني والتصوف، محاولاً صرف جهده في فرز وغرلة ما يطلع عليه للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح مع التأكيد على محورية العقيدة الإسلامية التي يؤمن بها بعمق وبصدق.

هذا، ويمكن أن نلاحظ أنّ نظام الأخلاق الفلسفية من المنظور المعرفي يقوم على العقل وفق منهج الاستدلال الذي يدعم التعاليم الأخلاقية "فلو نظرنا إلى التراث الفلسفي الموجود، لرأينا أنّه يشتمل على كمّ كبير من الأدلة العقلية والسيرة العقلانية، وأقوال الحكماء، والحقائق المرتبطة بالإنسان وتحليل مسائل النفس وقضاياها، والتجارب الإنسانية والمسلمات الفلسفية، في حين نجد أنّ اعتمادها على الآيات والروايات محدودة للغاية".⁽²⁾

ويمكن القول بعد هذا، أنّ المدرسة الكلامية في الأخلاق، تكاد تكون متطابقة في هذا التوجّه العقلاني من حيث الأسس والغايات والمنهج وإن كانت في درجة أدنى من التوجّه الفلسفي.

أمّا نظام الأخلاق الثقلية أو الدينية، فلا يحتمل إجراء مقارنة، لأن مؤلّفي هذا النوع من الأخلاق، كانوا بصدد تأليف كتب روائية وليس تأليف كتباً أخلاقية.⁽³⁾

أمّا نظام الأخلاق الصوفية، فإنه ينبني على أساس محورية الشهود، باعتبار أنّ القلب هو جوهر الوجود الإنساني، وعليه "لا سبيل لتصديق ما يقوله المتصوّفة إلا السلوك العملي المؤدّي إلى الإدراك الشهودي".⁽⁴⁾

¹ - المرجع نفسه، ص - ص 527، 528.

يوافق الجابري تقريباً على هذا الطرح، حيث يذهب إلى أنّ هذا الكتاب يستعيد نقد المحاسبي لهؤلاء الفقهاء والوعاظ والمتكلمين الذين انشغلوا بالدنيا وأهلها مما يجعله في علم الآخرة، أي أنه يجعل من علم المعاملة طريقة إلى علم المكاشفة ومن هنا يرتبط الغزالي بالتصوف، أي بما يعتقد أنه ميدان الحق عنده. الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 588.

² - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق نفسه، ص. 69

³ - مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص. 65

⁴ - المرجع نفسه، ص. 70

وأما نظام الأخلاق التّوفيقية، فإنّها في واقع الأمر، قد استفادت من عناصر القوة وخصائص المدارس الأخلاقية الثلاث (الفلسفية والصّوفية والدّينية أو التّقليّة) ولو أنّ نسبة التركيب بين هذا الموقف أو ذاك ليست على درجة واحدة، على الأقلّ بالنسبة إلى الذين يمثّلون هذه المدرسة، لهذا لا يمكن وضع معيار جامع ونهائي ودقيق، لتحديد هذه المرجعية أو تلك في الخطاب الأخلاقي الإسلامي.

هذا عن حضور إشكالية الأخلاق في تراثنا العربي الإسلامي من حيث مرجعيّاتها المختلفة، فماذا عن حضورها في التجربة الفكرية العربية الحديثة؟ وهو ما سنراه في الفصل الثّاني من البحث.

الفصل الثاني:

صراع القيم في الفكر النهضوي العربي

الحديث.

تمهيد:

الحديث في الفكر العربي المعاصر ليس دونه في الواقع الحديث في الفكر التّهضوي، فهو بالنسبة إليه الفكر المتقدّم وهو المتأخّر، وكأيّ فكر يسبق لاشكّ أنه يلقي بظلاله، خاصّة عندما تكون المرحلة الزّمنية قريبة والإهتمامات متقاطعة. إنّ ذلك الفكر إذا كان يمثّل الماضي، فهو يمثّل الماضي الذي صنع الحاضر في عجلة الزّمن المتواصلة، ومن باب هذه الحقيقة، فإنّ الرّجوع إلى هذا الفكر ودراسته هي من الأهميّة بمكان. والحقّ، أنّنا عندما نتكلّم عن أوضاعنا، نلاحظ أنّنا منخرطون في واقع المدنية الأروبية بمظاهرها المختلفة، وإلى جانب هذا الانخراط ثمة مظاهر وتوجّهات مخالفة لها، أي إذا شئنا القول، فنحن نعيش حالة ازدواج بين ما يمثّل الأصالة وما يمثّل المعاصرة، وأمر كهذا إذا كنّا نعيشه ويعكس الميل المتباين، فهو لاشكّ يعكس أثر القيم الفاعلة فيه، فلو لم يكن هذا الأثر موجودا لكان المشهد بصورة أخرى، صورة يغلب عليها الإنتصار إلى الأمر الواقع الحداثي ومنجزاته، دون مقاومة أو معارضة، ولكن الحاصل هو صورة المباينة التي أشرنا إليها، ولئن كان الحال على ما ذكرنا، ونحن نعيش الحاضر، فلاشكّ أنّ ما قبله أوضح في الدّلالة على هذه المباينة. وعموما، إذا كان المقرّر أنّ اللاحق متحقّق من وجود السابق، وأنّ التّفاوت الممكن بينهما يخضع للحيثيات الخاصّة بهما، فإنّ لنا أن نسأل من باب مقارنة أوضاعنا من جذورها، كيف كانت صورة الخلاف القيمي في مرحلة الوعي التّهضوي؟ وطبعاً، إذا كان يعيننا أن نعرف صورتها الجملة، فإنّه يعيننا أن نعرف جوانبها الخاصّة؛ ولهذا نسأل الأسئلة التّالية: ماهي الأسباب التي أدّت إليها؟ وماهي القضايا التي عبّرت عنها أو كانت مدار انشغالها؟ وهل كانت انعكاساً إيجابياً أثرى الدّعوة النهضوية؟ أم أنّها كانت دليل تمزّق للأمة أعاق تلك الدّعوة حيث انتهت إلى أزمته المشهودة حالياً؟

أولاً: مسألة صراع القيم.

بما أننا سنتناول مسألة اختلاف القيم في فترة الوعي النهضوي وأبجهاها وتظاهراتها، فإنه من المفيد قبل التعرض إلى ذلك أن نقف أولاً عند الجانب المفهومي لمصطلح القيم، وذلك من اعتبار مهم، وهو أنّ هذا المصطلح، كما تدلّ عليه الملاحظة، يستعمل في ميادين معرفية مختلفة؛ اقتصادية، واجتماعية، ونفسية، ودينية، فضلاً عن ميداني الفلسفة والأخلاق. وما كان شأنه هكذا، لاشكّ أنّه ممّا يعطي الانطباع على صعوبته، فهذا الحضور المختلف ليس متحققاً إلاّ وهو خاضع للميدان الذي يوجد فيه، ثمّ أنّه لما كنّا معنيون بمرحلة بذاتها من الجانب القيمي، كما حدّدنا، فلعلّ ما يكون محلّ التساؤل عندئذ، هو أيّ قيم نقصد؟ أو ماهي هذه القيم التي أظهرت التباين في الاتجاه آنذاك؟ إنّ هذا في مانعقد أمر مهم؛ لتتضح صورة مانعاجه. وعلى أية حال، إذا نظرنا في هذا المصطلح نظرة فاحصة، نجد أنّه على علاقة بأمرين متلازمين هما؛ الذات، والموضوع. الذات بما هي محلّ للوعي في تعديّه، والموضوع بما هو محلّ لإثارة ذلك التعدي. أي في المجمل، هو على علاقة بموقف التقدير بكلّ مايعنيه من رؤية بالنسبة إلى الذات أو من شأن بالنسبة إلى الموضوع⁽¹⁾. وبما أنّ الأمر في مثل هذه العلاقة مرجعه أولاً الذات، فالقيمة وهي تتعلّق بالموضوع لاتتعلّق به بمجرد الاهتمام، أو نحو ذلك من دافع أو اعتقاد أو حاجة أو اتجاه أو سلوك، فهذه جزئيات تتعلّق بها، إنّها تتعلّق به في ضوء ماهي عليه من عمومية وتجريد وإلزام، أي في ضوء أنّها معيار للحكم يحدّد المرغوب وغير المرغوب، أي إذا شئنا الإطار الذي يمكن أن نرى من خلاله الأهداف المحدّدة ووسائل تحقيقها، ونرى من خلاله أيضاً وجود مظهر الإيجاب والسلب في الحكم على الأشياء؛ ولهذا كان الاتجاه إلى القول فيها، أي القيم، أنّها عبارة عن الأحكام التي يصدرها الفرد إزاء الموضوعات التي يواجهها، بالتفضيل أو عدم التفضيل، وذلك في ضوء مآلديه من تقييم وتقدير لها.⁽²⁾

وإذا كان يمكن الاستنتاج من هذا، أنّ للمعايير دور في الحكم على الموضوعات أخذاً وردّاً، ولها دور في ضبط السلوك واتّجاهه تبعاً لذلك، فالحكم أو السلوك ليس شأنًا فردياً خالصاً، بل هو بالإضافة إلى ذلك شأن اجتماعي على نطاق واسع. وعليه، فالقيم إذا كانت محدّدة وضابطة وملزمة، فهي لها هذه المميزات في إطار جماعي، أو كما يقال، لها ذلك في إطار المعيار النموذجي الاجتماعي، وإنّما لها تلك الخصوصية؛ لأنّ لها علاقة بالخبرة المتراكمة أو بالماضي المستمرّ، حيث الحاجة إلى الإستقرار والتوافق⁽³⁾. فالفرد في النهاية هو جزء من كلّ، ولانعني هنا أنّ الفرد هو في موقف التلقّي السلبي، بل الفرد له إمكان التأثير في المجموع، عندما تتوفّر له شروط التأثير، كلّ ما في الأمر، أنّنا نستحضر هنا العلاقة الجدلية والتكاملية بين الطرفين، مادام ثمة تفاعل. على أنه يحسن بنا أن نظيف شيئاً، توسعة لما قلنا، وهو أنّ كون القيم على علاقة بالحكم والاختيار ونمط السلوك، ممّا يكشف عن الطابع العقلي والوجداني الذي يميّزها؛ لأنّ في هذين الطابعين ممّا يدلّ على القناعة والحافز والمبادرة والطّموح، أو ما يعكس كل المؤشّرات السلوكية في نمط التّعامل مع الموضوعات بشكل محدّد ملحوظ، في الزّمان والمكان. وكما أنّه من ذلك ينكشف الطّابعان المذكوران، فإنّه ينكشف ما إليه يعودان ويستندان، وأقصد هنا الطابع الثّقافي، فالوجود الفردي هو من وجود الكيان الاجتماعي، وهذا الأخير وهو قائم، لا يقوم دون مرجعيّة معيّنة قد تكون دينيّة أو غير دينيّة.⁽⁴⁾

ومسألة المرجعية هنا مسألة مهمّة جدّاً؛ لأنه يترتّب عنها أن تبرز القيم وتتعارض، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ المجتمع يُقارن بغيره من المجتمعات، وهو في ذاته يجمع بين مكّونات مختلفة يمكن أن تُقارن، فمادام ثمة دين ومبادئ وأفكار وتربية وتعليم، فلاشكّ هناك ما يستتبعهم ممّا ذكرنا. وإذا تبينّ هذا، لنا أن نعلم شيئاً مضافاً، وهو أنّ القيم تنتظم في نسق، أي أنّها تأتي متفاوتة ومتراتبة بحسب الأولوية، وهذا يعني أنّها على علاقة بالتغيّر، إذا كان معلوماً أنّه مؤثّر في الزّمان والمكان. وعناصر التّغيّر عموماً تختلف إلى عناصر داخلية وخارجية، والمثال الواضح الدّال عليها تقابل مجتمعين في وضعيتهما الحضارية تقدّماً وتخلّفاً؛ حيث يمكن ملاحظة الأثر والتأثير

من الجانبين. وطبعاً، هنا من الجائز أن يتحوّل التأثير إلى تأثير موجّه يمكن تسميته بالغزو الثقافي، فهذا الأمر نموذج واضح لصراع القيم، خاصّة عندما يقابل بالإعتراض وإظهار البديل. ومن المفيد التأكيد على أنّ القيم في إطار هذا الاختلاف أو غيره، ليست نوعاً واحداً، أي أنّها إذا تعلّقت بالأخلاق مثلاً، فهي ليست الأخلاق، فعندما يذكر الاختلاف الثقافي، ويذكر معه وجود الغزو الثقافي كمظهر لصراع القيم، فالقيم هنا ليست مقتصرة على الأخلاق، وإن كانت هذه جزءاً منها. إنّ القيم كما سبق التّوضيح، على علاقة بالمعايير المعتمدة في الاختيار والتّصرّف. ومن هنا، فعندما نقارب مرحلة الفكر التّهضوي والجدل القائم فيه، نقاربه في إطار اختلاف القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية، أي بشمول ماتعنيه القيم كمحّدات عقلية ونفسية وسلوكية.

ثانياً: نظرة في تشكّل الوعي النهضوي.

الحديث في البدايات أحياناً لا يكون سهلاً، وإذا كان لهذا ما ينطبق عليه، فهو ينطبق على مانعنا هنا، وهي مسألة تشكّل الوعي النهضوي، فما يواجهنا في شأنها ليس فقط الجانب التاريخي، بل بالإضافة إليه الجانب المفهومي، فما إن طرح مسألة البداية كأمر تاريخي إلّا ونكون بإزاء ما يمكن وضعه من مصطلح مناسب، أهو النهضة أو اليقظة أو الإصلاح أو التّجديد؟، ومن هنا، لا يملك المرء إلى أن ينبّه إلى هذا الأمر ابتداءً، لما في ذلك من إحالات وتداخلات، ولكن مع هذا، لا بد من موقف، والموقف يمكن اتخاذه من نظرة استقرائية، وإذا كان ليس من مهمّتنا هنا الخوض في التّفصيل إلّا أنه يمكن، على أيّة حال، الوصول إليه من استقراء إجمالي، وهذا وفق الغاية التي نراها، والتي لا تتّجه فقط إلى البداية في ذاتها، بل أيضاً إلى الجانب الدّلالي منها. وفي هذا الصّدّد، فإنّ ماتدلّنا عليه الملاحظة هو وجود ثلاثة آراء رئيسة متباينة*؛ أوّلها الرّأي الذي ينسب البداية إلى الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين⁽⁵⁾، وثانيها الرّأي الذي يفصلها عن التأثير الخارجي، ويرجعها أساساً إلى الحراك الدّاخلي الإصلاحي الذي تمّ منذ القرن السابع عشر وامتدّ إلى ما بعد ذلك⁽⁶⁾، وثالثها الرّأي الذي يرجعها إلى تأثير أحد رجالات الإصلاح في منتصف القرن التاسع عشر وهو جمال الدّين الأفغاني⁽⁷⁾. وإذا كان

يتعدّر في هذا المقام الإسترسال في المناقشة، فإنّه يكفينّا أن نقف على الدّالة منها، ومن دلالتها التي يمكن الإشارة إليها، أنّ ثمة تطوّرات تاريخية قد جرت في السّاحة العربية ما بين القرن السّابع عشر والتّاسع عشر، وأنّ هذه التطوّرات قد اتّسمت بطابع التّجديد سواء بالمعنى الدّيني أو السّياسي، والمؤرّخون في هذا الشّأن، يشيرون إلى حركات الإصلاح الدّيني والإصلاحات السّياسية والتنظيمية التي نقّدها العثمانيون.⁽⁸⁾

وبما أنّ المعلوم أن التطّور يتدرّج من الأدنى إلى الأعلى أو تكون له مرحلة من البروز، فمن الجائز القول أنّ القرن التّاسع عشر قد كان القرن الأكثر تمثيلاً لهذا التطّور، بعدما ساهمت فيه بعض المؤثّرات الخارجية أو كانت أكثر وقعا عليه مع اندفاع المدّ الإستعماري. ولعلّ ما يُعيننا على هذا الموقف، مانجده من انفتاح عقلي وعلمي على العلوم غير الدّينية عند أحد الحكام العثمانيين، في الحوار الذي أورده الجبرتي، ودار بينه وبين الشّيخ الشّراوي الأزهري⁽⁹⁾. فهذا وغيره* من الأمثلة مايدلّ على وجود تحولات داخلية، وإن كانت بطيئة أو أمامها عقبات، والجبرتي الذي نذكره، إن كان مؤرخاً ولا تفوته السّلبات، من نحو تفتّش الجهل وعدم رعاية الأزهرين للعلوم العقلية بالشّكل المطلوب⁽¹⁰⁾، لا يفوته أيضاً القول أنّ الحملة الفرنسية قد كانت بالدّرجة الأولى حملة كارثية ومسمومة⁽¹¹⁾، وعلى هذا، من المهمّ مراعاة بعض الأمور التي تصلح منطلقاً في النظر إلى المسألة التي نعالجها هنا، وأولى هذه الأمور أنّ التّاريخ صيرورة، وهذا معناه أنّه في حركته يسير في اتجاه استعاب عناصر التّغيير المختلفة، أي كلّ ما يمكن أن يساعد على حركته سواء بفعل سياسي أو اجتماعي أو ثقافي، محلي أو أجنبي. وثانيها أنّ التّغيير لا ينشأ من فراغ، بل ينشأ عن تهيئة معيّنة، أو إذا شئنا هو يسير من القديم إلى الجديد. وثالثها أنّ التّغيير لا بدّ له من حاضن حتّى يبرز وينضج، أي لا بدّ له من سابق معيّن يعتمد عليه.

ومن هنا، إذا كنّا قد اعتبرنا القرن التّاسع عشر هو عصر الإنطلاقة التّهضوية، فبالمقارنة مع ماسبقه، وليس بمعنى أنّه تمثيل لما هو جديد بالمرة*. وليس يخفى أنّ تجلّي المظاهر الحضارية في هذا العصر ليس صدفة، وإنّما هي ثمرة من ثمرات جهد متراكم، وعليه يكون من الصّحيح القول أنّ

المؤثر الخارجي قد سرّع من الحركة التاريخية بطريق الصدمة كما عبّر البعض⁽¹²⁾، ولكن لا يصح نسبة كلّ الحركة التاريخية إليها، خصوصا وأنّ هذه الصدمة لها سياق تاريخي ممتزج بأهداف استعمارية تمّت معاشة مآسيها، ويكفي في هذا ما يذكره الجبرتي من عدم الرضا الذي لقيته الحملة النابوليونية بعد دعايتها الأولى⁽¹³⁾. وطبعاً؛ لأنّ المسألة متعلّقة بالتطوّر التاريخي الذي تساهم فيه مختلف المؤثرات، فإنّه يمكن التعرّف على التّهضة من سياق آخر هو سياق محاولة بناء الذات، في خضمّ التاريخ المتسارع الذي شهده القرن التاسع عشر. وهنا، يقتضي الأمر الكلام عن مجموعة روافد لا يستثني منها ذلك الرافد، لكن من غير امتياز عنها. ويجب القول أنّ هذه الروافد ليست بشيء يجتمع في الزمن دفعة واحدة، لتكون منه النتيجة ساطعة فجأة في الليل البهيم، ولكنّها مفاعيل لها آثارها التي تتقاطع في الزمن في خط التطوّر التاريخي. وهنا، نذكر أنه من العوامل التي ساعدت على بروز التّهضة العامل السياسي، وإمّا يبرز لدينا هذا العامل؛ لأنّه هو الذي يضفي الصّفة الرسميّة على نمط التّحوّل التاريخي ويثيره بالرّحم والرّعاية والتّوجيه، ويطبّعه بالطّابع المناسب. وهذا يشهد عليه، فيما نرى، مثال تولّي مُحمّد علي باشا الحكم في مصر؛ حيث حصل في زمانه تحوّل غير مسبوق^{*}، ويقاس عليه أيضاً ما حصل في بلاد الشام وتونس⁽¹⁴⁾. والعامل الثّاني هو عامل النشاط النهضوي لدى نخبة المجتمع أو فئاته المقتدرة والمميّزة، وهذا واضح جداً من اضطلاع البعض بوظيفة العمل الصحفي أو وظيفة الترجمة أو القيام بوظيفة الإصلاح الدّيني والإجتماعي، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الدّور الذي قام به الأزهر أو الدّور الذي قام به بعض المثقّفين في بلاد الشام، بإنشاء المدارس والصحف⁽¹⁵⁾. والعامل الآخر، هو عامل التّأثير الخارجي للقوى الأروبية التي كانت تقدّم نفسها في صورة حضارية، وتحتكّ بنشاطها التّوسعي مع المنطقة العربية بالطّرق المؤدّية إليها؛ تجارية أو تعليمية أو عسكرية⁽¹⁶⁾.

وعلى أيّة حال، فهذه العوامل متداخلة، لكن يبقى أنّ أهمّها هو العامل السياسي، ونحن نراه كذلك؛ لأنّ الإرادة السياسية نافذة، عندما يتعلّق الأمر بمتطلّبات الدّولة أو بنمط ما يمكن أن تكون عليه الدّولة، والحالة المصرية في تجربة مُحمّد علي مثال ساطع علي ما نقول، بل

إنّ الملاحظة لتدلّ على أنّ مظاهر التحديث المركّزة قد تمّت بإرادة فوقية أو حرّكتها ودعّمتها هذه الإرادة في غير ما مكان عربي⁽¹⁷⁾. والأمر سيّان بالنسبة إلى من حكموا بإرادتهم من أهل البلد كمصر محمد علي أو من حكموا بإرادة الوصاية من الأجانب بعد ذلك في فترات لاحقة⁽¹⁸⁾. وطبعاً، إذا كان يعنينا الوقوف على صراع القيم في ما نحن ننظر فيه، فإنّ هذا الصراع ليظهر أساساً من أثر هذه التوجّهات، أقصد من أثر التوجّه السياسي بشقيّه المحلي والخارجي، وينعكس في ما يلحقه من ميادين ومجالات، تغذّي هذا التوجّه. والمهمّ أن نعلم أنّ سياسة التحديث في هذه المرحلة من التاريخ العربي - أي القرن التاسع عشر - قد أبانت عن أشكال من الوعي تظهر واقع صراع القيم الذي ظهر آنذاك، ومن هذه الأشكال والتمظهرات، نذكر العناية بالعلم وتعظيمه، سواء بالتعليم أو الترجمة أو التأليف أو النشر، من خلال الصّحف أو بطريق السّعي إليه عن طريق ابتعاث القادرين عليه أصحاب الفطنة والدّكاء⁽¹⁹⁾. والشّكل الآخر، هو الإلحاح على الحرّيّة والعدالة، وما في مجالهما من دعوة إلى التّغيير السّياسي والإجتماعي، سواء من حيث ما ينبغي أن تكون عليه الدّولة أو ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في علاقته بحكومته أو بين فئاته المختلفة⁽²⁰⁾. ومن الأشكال الأخرى الملفتة أيضاً، النّظر بعين الموقع المكاني والزّماني، وأقصد هنا النّظر بعين المصالح الوطنيّة والقوميّة في علاقتها بالتّاريخ، ليس فقط التّاريخ المحليّ الممتدّ في الماضي، ولكن وبالإضافة إليه العلاقة بالتّاريخ الحاضر، بما هو علاقة تداخل تاريخ الشرق والغرب⁽²¹⁾. ومن الأشكال الأخرى التي يمكن الإشارة إليها، وتحتلّ في الإجمال ماسبق ذكره، أو هي على علاقة أساسية بما قلناه، هناك الوعي بالتّجديد والإصلاح، فقد كان اتّجاه التّفكير هو تجسيد هذا الأمر كخيار لا بدّ منه من أجل الحاضر والمستقبل⁽²²⁾.

وبما أنّ هذه الأشكال يمكن أن ترى من واقع جدلي بين السّلب والإيجاب، فإنّ صورة الوعي قد عكستها ثنائيات مختلفة، فهناك الجديد في مقابل القديم، والتّجديد في مقابل الجمود، والحرّيّة في مقابل الاستبداد، والتمدّن في مقابل التّخلّف، ونحو ذلك. ونستطيع من التّتبّع الدّلالي لهذا الأمر أن نوّكد أنّ الوعي النّهضوي قد كان وعياً قيمياً في هذا الاتّجاه، بما نحسبه ثلاثة أمور؛

معايشة الحاضر في إطار مقتضياته ومستلزماته. واستحضار المثال النموذجي لبناء الحاضر، سواء بما يُسعف به التاريخ العربي* أو بما يسعف به الواقع الأوروبي، وخاصة هذا الواقع الذي أطلّ باحتكاك وصدام. والبحث في أسباب التّقدّم. ولهذا، يمكن أن نلاحظ تلازم التّفكير في الحاضر بالتّفكير في الإنسان، فقد كان موضوع الإنسان الشّغل الشاغل*، وطبعا بالإضافة إليه موضوع المجتمع وفتاته. ومن هذا التّلازم البحث في أسباب التّمّدن وفق مايؤدّي إليه من أمثلة إيجابية قديمة وحديثة، عندما يتعلّق الأمر بالجانب المعنوي، أو بما يحقّق النموذج الأوروبي، عندما يتعلّق الأمر بالجانب المادّي.

ثالثا: اتجاهات الوعي النهضوي.

عندما يتّجه النّظر إلى الإنسان والمجتمع من أجل التّغيير، لاشكّ أن ممّا يظهر للعيان بقوة هو الجانب القيمي، ولا حاجة للإسترسال في التّدليل على ذلك، فمن الواضح أنّ نموذج الإنسان الذي يتطلّبه التّغيير قائم على طبيعة القيم، ونموذج المجتمع الذي يراد أن يعيش فيه، قائم أيضا على طبيعة القيم، وحتى الجانب المادّي العمراني أو التّنظيمي المؤسّساتي قائم هو أيضا على وجود القيم أو ينطلق من خلفيتها. ومن المؤكّد أنّه بقدر ما تتفق الآراء حول التّغيير، والأخذ بأسباب التّقدم بقدر ما تختلف حول نوعية القيم التي يمكن تبنيها أو الدّعوة إليها وتجسيدها، ولانبالغ إذا قلنا أنّ أكثر ما ينطوي عليه الخلاف الفكري والإجتماعي في هذا الشّأن هو الخلاف حول القيم، فالقيم هي المنفذ إلى ذلك، وهي التي توجّهه. وهذه الملاحظة التي نبديها هنا، هي بالفعل ما قد عكسها بجلاء الزّمن النهضوي العربي في القرن التاسع عشر وخاصة في النصف الثّاني منه. وغنيّ عن القول أنّنا عندما نشير إلى هذه المرحلة التاريخية، فذلك لأنّها أنتجت ما كان يعتل قبلها، وهنا من المهمّ استحضار هذه الفكرة، وهي أنّ ظهور الشّيء هو من ظهور مقدّماته، وإذا سلّمنا بهذا يكون علينا أن نسلّم بالنتائج الأولى لما قبل تلك المرحلة، والتّسليم بها معناه الوقوف على ما يمكن أن يكون من تباينات لاحقة، تلك التي نقصدها ههنا بالإتجاهات.

وعندما نقف على المقدمات، فإنّ من العوامل التي تترآى لنا كعوامل تأثير في الوعي العربي آنذاك، أي في مرحلة النصف الأوّل من القرن التاسع عشر العوامل التالية: عامل احتكاك الأوروبيين بالعرب، وعامل الإصلاحات العثمانية، وعامل استقلال مُحمّد علي بحكم مصر، وبالإضافة إلى ذلك عامل استمرار دعوة التّجديد الدّيني. ومختلف هذه العوامل قد كانت بنتائج، يمكن إجمالها في عناصر ثلاثة هي: الوعي بالإصلاح والتّجديد في إطار الإنتماء الإسلامي، كما هو الحال في مثال الشيخ حسن العطار ، أو كما هو المثال أيضا بالنسبة إلى الدعوات الدّينية التي ظهرت*. الوعي بضرورة التّجديد في إطار الإنتماء إلى السّياق الحضاري الغالب، والمثال هنا موقف أقباط مصر والنّصارى الشّاميين*. والوعي بضرورة الإصلاح والتّجديد في إطار الجمع بين الإنتماء الوطني والإنتماء الحضاري للمدينة الحديثة، والمثال هنا مظاهر سياسيا عند مُحمّد علي⁽²³⁾. وإذا كان يبدو من العنصرين التاليين الميل أكثر إلى الواقع الحضاري القائم، فإنّه يحسن بنا القول أنّ وراء ذلك العلاقة بالأوروبيين، العلاقة التي توطّدت بطريق البعثات المرسلة إليهم من أجل التّعلم، أوتوطّدت بطريق الخبرات المستفادة منهم من خلال التّعليم أو التّنظيم الإقتصادي والإداري ونحوه⁽²⁴⁾، هذا فضلا عن دور التّزوع الشخصي السّياسي أو الفكري⁽²⁵⁾. لكن ومن الملفت القول أنّ البداية في هذه المرحلة بالنسبة إلى التّوجّه العام وخاصة السّياسي منه، قد كانت تعني الأخذ بأسباب التّقدم، أي كانت في جانب كبير منها على علاقة بالأخذ بالأسباب المادّية والتنظيمية⁽²⁶⁾. ولهذا يلاحظ أنّه كان ثمة توافق بين مختلف الأطراف على هذا الأمر*، أما ما حصل بعد ذلك، ومثّل تباينا بين مختلف الأطراف، فقد كان من تطوّر لاحق، بعدما ترسّخت ثقافة الأوروبيين، وزادت مكانتها وزاد مناصروها. ولعلّ الملاحظة هنا تدلّ على ميزان القوّة، وهو يميل إلى توجّه دون توجّه آخر، وهذا صحيح، فالعامل السّياسي قد كان له ثقله في توجّه مُحمّد علي في مصر، وتوجّه بعض الكيانات السّياسية التي ظهرت آنذاك، وتماهت بحكم مرجعيّتها مع التّوجهات السّياسية العامة للدولة العثمانية، التي انخرطت في سياسة الإصلاحات*. ولكن من الأهمّية بمكان الإشارة إلى أن هذا التّوجّه، إذا كان قد عزّز موقعه، وبدأ يشقّ طريقه، فذلك

باستثمار المؤشرات السلبية أو التي كان يراها كذلك لدى الطرف التقليدي ومنها: البعد عن الاستفادة من المنجز العلمي؛ حيث يذكر في هذا الشأن أنّ من الأزهرين من كان لايهتم بالأعمال المترجمة، بل ويعارضها في مقابل الافتخار بالعلوم التقليدية*. هذا علاوة على النفور من حركة التجديد، واستخدام منطق التبديع في النظر إلى نتائجها، والنظر إلى أصحابها*.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ ثمة ظواهر قد كانت متكّما في تأسيس التّباين في هذه المرحلة؛ أولها التّوجس من التّجديد، وثانيها البحث عن أسباب التّقدم ومظاهر التّقدم، وثالثها الاعتراف بأهمية التمدن الأوروبي. وعليه، إذا كنّا قد أكّدنا أنّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو النّصف البارز للنّهضة، فيجب القول هنا، وانطلاقا من تلك الظواهر، أنه النصف البارز أيضا لنتائج تلك الظواهر، فقد اتّضحت آنذ صورة التّوجهات بعد زمن النّمو والتّبلور المشار إليه، والاتّجاهات التي ظهرت وقتذاك اتّجاهات مختلفة، يدلّ عليها الإهتمام الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي، ولكن يمكن تصنيفها في الإجمال إلى ثلاث اتّجاهات رئيسة، بما أنّ التّظر هنا يخصّ مسألة القيم، فعندما نأخذ في الحسبان هذه المسألة كمعيار، يمكن أن نلاحظ أنّ الاتّجاهات عموما تنقسم إمّا إلى اتّجاه الدفاع عن الهوية الدينية، أو اتّجاه الدفاع عن القيم المدنية الإنسانية، أو اتّجاه التردّد بين هذه وتلك، جمعا أو اجتزاء.

ومن أجل صورة أوضح نذكر، أنّ الاتّجاه الأوّل هو الاتّجاه الذي عبّر عنه المصلحون الدّينيون، أولئك الذين كانوا على علاقة بمراكز العلم الديني، كالأزهر بالنسبة إلى الطهطاوي ومُجدّ عبده، أو كانوا قريين منها وفي إطار توجّهاها، كالأفغاني وخير الدين التونسي وعبد الله النديم. والاتّجاه الثاني، هو الاتّجاه الذي تشرّب الثقافة الأوروبية وآمن بها على درجة كبيرة، خاصة التّأثر بفكر الثورة الفرنسية، وهم في الغالب غير المسلمين النّصارى، سواء الأقباط أو الشاميين السّوريين أو اللّبنانيين، كنصيف اليازجي وفرح أنطون. أما الاتّجاه الآخر الثالث فهو الاتّجاه الذي كان يجمع بين الهوية الدّينية والتّاريخية وبين روح وقيم المدنية الحديثة، ويعكسها في صورة توجّه وطني أو قومي، كما تجلّى ذلك عند بعض المسلمين كعلي مبارك⁽²⁷⁾، أو بعض المسيحيين كبطرس البستاني⁽²⁸⁾. لكن

ينبغي القول أنّ هذه التّوجهات ليست متناقضة تماما، وفي كل شيء، بل فيها شيء من التقارب، كما فيها شيء من التّباعد، كما فيها شيء من الإتّفاق، وهذا على حسب طبيعة الموضوعات، فمن الموضوعات ما كانت تُقَرَّب كموضوع الأخذ بأسباب التّقدم المادّي، وموضوع القيم الإنسانية المشتركة. ومن الموضوعات ما كانت تُفَرَّق، كالموضوعات التي تتّصل بحال الأروبيين في فلسفتهم ومعتقداتهم، أو مظاهر سلوكهم. وفي كلّ الأحوال، فإنّ هذه الإتّجاهات قد كان لها ما يعكسها، فقد عكستها الوسائل المتاحة كالصحافة، وميادين النشاط كالتعليم والتّأليف، كما عكستها نوعية القيم المنادى بها سياسيا واجتماعيا أو دينيا، عبر تلك المنافذ أو غيرها. ومن جانب تقييمي، فإنّ هذا التباين لم يكن متوازنا، بل كان أميل إلى البعض دون البعض، فالإتّجاه الأميل إلى المدنية الحديثة كان ينمو باطراد، على عكس الإتّجاه الدّيني الذي كان ينمو ببطء، ويبدو عليه التّأخر والحذر، وهذا بسبب نوع الفضاء الذي كان يسير فيه كلّ طرف. فالطرف الأوّل؛ لأنّه كان يسير في فضاء التّحديث والتّجديد، وكان ذلك مدعوما داخليا وخارجيا، إمّا بالإنفتاح السّياسي أو بتأثير النفوذ الخارجيّ، كان أكثر قوّة وحضورا من الطرف الآخر، الذي كان يسير في فضاء يبدو متجاوزا، وليس له من قوّة وحضور إلا ما كان منه من بواذر تنتهي إلى ذلك الفضاء الأوّل، فيكون له الرضا والتشجيع*.

رابعا: بروز صراع القيم في المشهد التّهضوي.

لقد قلنا أنّه قد وجدت اتّجاهات متباينة، وأنّ هذه الإتّجاهات لم تكن متوازنة، وهذا الكلام، إذا كان له من معنى، فمعناه أن تكون هذه الإتّجاهات على شيء من التّفور والتّباعد، أو أن يكون بينها ما يدلّ على اختلافها بمسافة ما. وبالفعل، فإنّ ذلك الإختلاف قد كان ينبني على تنافس كما ينبني على تصادم، أو يشمل على قلق وتوتّر بين أطرافه، وإذا كان لنا أن نقف على المشهد من هذه الجهة، فليس لنا إلاّ تأكيد ما أكّدناه من قبل، وهو أنّ الخلاف واقع من تطوّر متراكم ثم ظهرت معالمه، ويمكن أن نشير إليه من محطّات سياسية كما يمكن أن نشير إليه من دور ثقافي واجتماعي قريب منها. فبالنسبة إلى المحطّات السّياسية، فلعلّ أولها نتائج الحملة الفرنسية؛ إذ إنّ

هذه الحملة، وإن لم تنجح عسكرياً، فقد تركت آثارها في البعض، بما أوجدت ممّا هو غير مسبوق من مظاهر، سواء في السلوك واللباس أو في نوع التفكير عند الرجال والنساء⁽²⁹⁾. هذا فضلاً عن التنبيه إلى الفرق الحضاري، وإيجاد المناصرين الداعمين إلى الآخر وثقافته⁽³⁰⁾. أما المحطة الثانية، فهي ما أعقبها، وكان في إطار التوجّه المحلي، وهو تكوّن دولة مُجّد علي، فممّا يذكر أنّ سياسة هذا الأخير قد اتّجهت بقوة إلى الأخذ بأسباق التّقدم المادّي، وفي هذا الاتجاه قد تقاطعت مع الثقافة الأوروبية ومكّنت لها بطريق التعليم المدني، المفصول عن التعليم الديني القديم. وهنا ممّا يبرز، وجدير بالإشارة، ذلك التجاوز للأزهر كهيئة تعليمية، لصالح المدارس الحديثة ومتطلّباتها، فقد نفذ منها الفكر الأوروبي بطريق الترجمة، وبطريق التعليم الذي كان يشرف عليه عدد ليس بقليل من الأجانب⁽³¹⁾. كما نفذ بطريق البعثات التي وجدت، لتؤدّي دوراً تعليمياً وعملياً⁽³²⁾، ثم أنّ تلك السياسة المتّبعة، إذا كان من أهدافها أن تخدم أغراضاً سياسية وعسكرية*، فقد أدّت إلى تحولات اجتماعية واقتصادية، وقرّرت المناخ المناسب لنشأة الفكر اللبيريالي، الذي ظهر صداه بعد ذلك في الصحافة الناشئة*⁽³³⁾. وما يقال هنا، يمكن أن يقال أيضاً على منطقة أخرى في تلك الفترة وهي منطقة الشام، فهناك قد تطوّر التّعليم عما كان، ولكنه سار في اتجاه أثر الفكر الأوروبي سواء عند المسلمين أو عند النصارى، بل إنّ ذلك الفكر قد سار سيرا حثيثاً بأثر النفوذ الأوروبي*⁽³⁴⁾؛ لذلك ليس مصادفة أن تبرز من خلال الشاميين فيما بعد الدّعوة إلى الإصلاح السياسي، والفكرة القومية المعارضة للفكرة الإسلامية⁽³⁵⁾، بل وتبرز الفكرة الإشكالية فكرة العلمانية⁽³⁶⁾.

ومادام كلامنا في إطار المحطّات السياسية، وقد لاحظنا سياسة مُجّد علي يلازمها تغلغل المدنية الأوروبية، سواء في مصر أو الشام، فإنّ ما أثمر من تلك السياسة قد أثمر في سياسة لاحقة هي سياسة إسماعيل في النصف الثاني من ذلك القرن أي التاسع عشر، وأبرز الثمار كانت ثمار التّشريع والقانون؛ حيث تمّ اعتماد القانون المدني، والمحاكم المتّصلة به⁽³⁷⁾. وحسبنا دليلاً على تقوّي الأثر الأوروبي في هذه المرحلة، تمكّن هؤلاء من الاقتصاد والسياسة⁽³⁸⁾، مصحوباً بطبيعة الحال بمظاهر التّأورب، التي يجب القول أنّها وقبل كلّ شيء كانت مدعوة بسياسة أن تكون مصر جزءاً من

أوروباً⁽³⁹⁾. وعلى أية حال، فالفكر الأوروبي الليبرالي آتخذ قد تعزّزت مكانته من خلال أظهر وجوهه، وهو الوجه السياسي، من خلال الممارسة السياسية النيابية، الممارسة التي فرضت أهمية القيم الديمقراطية⁽⁴⁰⁾، تلك التي ستغدو من مهمّات الإصلاح في الصحافة والجدل الفكري، ولا يبدو الأثر السياسي في تكريس التباين القيمي والإبتجهاات حوله خاصاً بمصر وحدها، بل شاملاً مختلف البلاد العربية البارزة آنذاك، ففي البلاد التونسية قد تسرّب القانون الوضعي من خلال مايسمي عهد الأمان والدستور⁽⁴¹⁾، ومن خلال الإصلاح السياسي التنظيمي⁽⁴²⁾. وفي بلاد الشام قد تكرّس ذلك من خلال قانون التنظيمات⁽⁴³⁾.

وفي المحصلة، فإنّ الدور السياسي قد ساهم في الشأن القيمي إما بإتاحة المجال لقيم جديدة، أو إذكاء النقاش حولها في ذاتها، أو في علاقتها بالهويّة القديمة. أما بالنسبة إلى المحطة الثقافية ودورها، فهي تبدو من علاقتها بالثقاف والتّواصل عموماً أكثر بروزاً، ولنا أن ندلّ عليها بهذه العناصر وهي: الترجمة، والبعثات العلمية، والتعليم، والصّحف، علاوة على تأثير الثورة الفرنسية. إنّ دور الترجمة قد بدأ مبكراً، وبشكل رئيسي في عهد مُحمّد علي⁽⁴⁴⁾، وبقدر ماكان الإبتجها منها استجلاب العلوم، فقد كانت فاتحة إلى الأفكار الإنسانية والتشريعية، كما تأتّى ذلك من رفاعة الطهطاوي بترجمة القانون الفرنسي⁽⁴⁵⁾، أو حصل ذلك من عمل الشاميين الذين كانوا على احتكاك بالأجانب⁽⁹⁸⁾. وكما أنّ الترجمة ليست دون النشر، فإن وجود الطباعة هنا أو هناك قد سهّل كثيراً من نفوذ تلك الأفكار⁽⁹⁹⁾، خاصّة وأنّها في الجانب المصري قد كانت موصولة بدور البعثات التي كان من أهدافها اكتساب الثقافة الأوروبية منذ أن أراد ذلك مُحمّد علي⁽⁴⁸⁾، فمما يشار إليه في هذا الشأن، اطلاع أفرادها على مبادئ الثورة الفرنسية كما هو حال الطهطاوي⁽⁴⁹⁾. وتأثيرها عموماً ممتدّ إلى زمن الحملة النابوليونية سواء في مصر أو الشام⁽⁵⁰⁾، ولكنه نضج مع الوقت وأصبح صوتاً مسموعاً، يقابل الواقع القديم ويعبّر عنه أهل الرّأي فرادى وجماعات⁽⁵¹⁾، بالمتاح من المنابر كالمُنبر الصّحفي. ويبدو من المناسب القول أنّ هذا المنبر قد كان شديد الحساسية، فقد استخدمته السّلطات الحاكمة لصالحها^{*}، كما استخدمته السلطة الاستعمارية،

حينما تمكّنت في فترات نفوذها*. وثمة هنا ملاحظة، وهي أنّ النشاط الصحفي المناصر للتمدن الأوروبي كان السّباق في الظهور والعمل بفضل الدعم السّياسي⁽⁵²⁾؛ حيث أنّ الصحافة كانت في أغلب مراحلها تحت حراسة السّلطة أو تحت عين النّفوذ الأجنبي، قبل أن تنشأ الصحافة الخاصة ويكون لها شأن.⁽⁵³⁾

ومن البين والحال هذه أن تتّجه الإبتجاهات إلى التناقض، فخطاب السّلطة عبر الصحافة الرسمية لم يكن ليقنع تماما وهو يتّجه الى التّحديث، دون تعميق هذا التّحديث بمعناه السّياسي والاجتماعي*، ومثله كذلك صحافة الاحتلال التي نطقت بالمدينة دون حقيقتها المعيشة عنده*. ولذا، فقد كان ممّا نجم عن ذلك تنوّع الإفتتاحيات والموضوعات المعالجة، واختلاف الإبتجاهات، ولعلّ ما يمكن الإشارة إليه هنا، وجود الأفكار اللّبيرالية جنبا إلى جنب مع وجود الأفكار القومية والدينية الإصلاحية، و الأمثلة في إطار هذا التّباين عديدة، تظهر مثلا من خلال نقد الحكم الإستبدادي بالقيم الديمقراطية تارة أو بالقيم الدّينية تارة أخرى، كما يُرى ذلك من فكر أديب إسحاق أو من فكر الطهطاوي، أو كما يرى كذلك من التضاد بين الفكرة القومية والفكرة الإسلامية عند الأفغاني.⁽⁵⁴⁾

وفي المجمل، إذا كانت الصّحافة واجهة ذلك العصر، فقد أظهرت المسألة القيمية وأذكت السّجال حولها من عدة أمور؛ كالإستبداد الذي ظهر في غير موقع من البلاد العربية واقتضى التصدّي له وللفساد الملحق به*، وكالهُويّة الدّينية والتاريخية التي أصبح مطعون فيها بالتشويه والإنتقاص، وكالحياة الاجتماعيّة وطريقة ممارستها. علاوة على ما يتّصل بالوطنية وقيم الشعور الوطني، في مقابل إرادة الاستعمار وسعيه إلى قيم الموالاة.⁽⁵⁵⁾

لكن، إذا جاز لنا تحديد صورة المشهد القيمي من خلال كل ذلك، لانعدو القول أنه قد كان مشهد صراع القديم والجديد أو صراع الوافد والمحلي. ثم أنّه إذا كان هذا هو الإبتجاه، وكان معلوما

أنّ الصحافة هي صدى، فإنّ من صدها التعليم، وأمر التعليم قد كان من أوّله خاضعا لمايراد منه، أي أن يكون حديثا مختلفا عن القديم*، ومن علائم ذلك الاتجاه إلى التركيز أكثر على التعليم الحديث دون التعليم الديني القديم، أو محاولة إصلاح هذا التعليم بمايناسب التعليم الجديد⁽⁵⁶⁾. هذا، بالإضافة إلى تحجيم مكانة مراكز العلم الديني وتقييد دورها، فقط لصالح ماهو قائم، كما حصل مع الأزهر*⁽⁵⁷⁾. وفضلا عن ذلك، الإنطلاق من هدف إنتاج النخبة التي تتجاوز القديم وأهله. والحق القول، أنّ التعليم آنذاك قد كان دائما متبوعا بالتباين بين القديم والجديد، وإنّا لنجد المثال واضحا في الحقل الأدبي الذي هو ميدان عربي معروف، فقد عكس نخضة بارزة تبارى فيها الأدباء إلى محافظين ومجدّدين على مستوى اللغة كما على مستوى الأساليب في الشعر أو النثر⁽⁵⁸⁾. ويمكن أن ننتهي ممّا أشرنا، إلى أنّ المسألة القيمية قد ظهرت محدودة في أول العصر، لكنها تطوّرت مع الزمن بعد أن نفذت الثقافة الأروبية وتدعّمت بمن أرادها.

خامسا: الصّور القيمية في المشهد التّهضوي.

إذا كان ماسبق يضعنا أمام استنتاج أساسي، وهو أنّ الساحة العربية قد كانت ساحة تحوّلات، فمن نافلة القول أنّ تلك التحوّلات لم تكن مجرد تحوّلات سياسية لذاتها أو اقتصادية لذاتها أو سوى ذلك، بل كانت تحوّلات في اتجاه أعمق هو التحوّل نحو قيم جديدة، قيم إنسان جديد بذهنية جديدة، ومادام يمكن التسليم بأنّ القديم له حظّه في وجدان الناس واعتقادهم، حتّى مع وجود الجديد، فإنّ مايمكن أن يوجد لاشك هو التنافس، بله الصّراع. ونحن ههنا، سنعرض إلى ذلك من خلال نماذج بارزة، ومن المهم الإشارة إلى أنّ هذه القيم ليست محدودة بمجال معيّن، بل هي شاملة لكلّ المجالات، فالحرية مثلا كما لها علاقة بالجانب السياسي لها علاقة بجوانب أخرى، لكن هذا لا يمنع من أن تتمايز في إطار المجال الذي يختص بها. وربما يثور السّؤال من جهة أخرى عن الفترة المقصودة بهذا التنافس والصّراع، في الواقع الفترة التي نعيها، ونُجسّد بالفعل شيوع هذا الأمر، هي فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك من اعتبارات أساسية، وهي أنّ هذه الفترة قد عرفت اندماجا ملحوظا في العصر الحديث، كما أنّ هذه الفترة قد تميّزت بوجود

النخبة المعيرة عن الحاجة إلى الإصلاح. وبطبيعة الحال، لا يعني ذلك القفز مباشرة إلى هذه الفترة، فمهوم وسلبيات التّصف الثاني من القرن التاسع عشر هي نفسها من تبعات هموم وسلبيات النصف الأول منه. فكما يذكر، فإنّ ماطع هذا العصر هو التّدهور والجمود والفساد، باستثناء حالات النهوض والإصلاح المتعثرة*. (59)

وعموماً، لمن كان يبرز الجدل حول القيم في هذه المرحلة أو تلك، ففي إطار بعض المداخل المهمّة، وهي إمّا دينية، أو اجتماعية، أو معرفية. أقصد أنّ وجود الصّراع حولها كان يعود إلى مرجعيات معيّنة، وهذا مايفسّر الشق الذي يفصل خاصة بين أصحاب الاتجاه الديني وغيرهم، أو بين أصحاب السّلطة المتعسّفين ومعارضيه المستترين، إلّا أنه ينبغي الانتباه هنا إلى بعض النقاط، وهي أنّ التصنيف الثنائي إلى طرفين متعارضين في خلفيتهما الفكرية والعقائدية، لايعني ضرورة أنّ هذا التعارض مانع من الإلتقاء، أو أنّه يقدّم صورة نمطية ثابتة في الاتجاه. وفضلاً عن ذلك، فإذا كان اتجاه التعارض هو بين الجديد والقديم، فهذا لايمنع من تقدير القديم على الدرجة نفسها من تقدير الجديد، أي أنه في هذه الحالة، المعيار ليس هو الجديد في ذاته أو القديم في ذاته، بل هو معيار الايجابيات والنفع منهما. نقول هذا ونحن نضع في الحسبان عامل المرونة الذي يشكّل المواقف على حسب قربها أو بعدها من المنطلقات والثوابت والحاجات المعتمدة. وهذه الأمور في الواقع ستّضح من النّماذج التي سنعرض لها، لكن قبل أن ننتهي من هذا، يجدر بنا الوقوف على المفهوم المتصوّر للقيم، وفي هذا الشأن، من الأهميّة بمكان أن نذكر أنّ ذلك المفهوم يتحدّد من خلال مايعتمد عليه ويستهدفه، أي في عبارة أخرى، فإنّ مفهوم القيم، وهو يعتمد على الدّين والمثل والمبادئ الإنسانية، ويستهدف الإنسان والمجتمع، هو مفهوم أخلاقي واجتماعي، في إطار مسعى الإصلاح والتّربية، لكن على علاقة في الآن نفسه بالمطلب الملحّ مطلب الخروج من التّخلف والجمود. وأمام هذا المعطى، نكون ههنا إزاء أمرين يفرضان نفسيهما بالنسبة إلى العيّنات التي سنتناولها وهما: علاقة القيم بالتمدّن، وعلاقة القيم بخلفية استمدادهما. وهذا في الواقع يضعنا من حيث نمط الاتجاه، أمام اتجاهين رئيسين هما؛ الاتجاه الدّيني،

والإتجاه المتفرنج المتأورب*. ومن خلال هذا، يكون أماننا معيار مناسب لمعالجة مسألة الصّراع التي سنتناولها.

أ. الحرية:

لطالما كانت هذه القيمة الشغل الشاغل عند الناس، وعند دعاة الإصلاح في كل عصر، يطلبونها كلّما ضاق المجال أمامهم بالظلم والتّعسف. وبالفعل، فهي في الخطاب التّهضوي، كما في غيره من الخطابات، الموصولة بهذه الحال، تحضر بقوة في مختلف الأدبيات. وهذا شيء لاشكّ يحسب إيجاباً لصالح هذا الخطاب، لكن هذا الحضور، إذا كان يجد تبريره من سوء الواقع المعيش آنذاك؛ حيث كان يسوده الظلم والتّسلط الآت من الأقربين قبل الأبعدين، من فساد النظام السّياسي والإجتماعي والإقتصادي القائم، سواء في بداية العصر أو في فتراته اللاحقة*، ليس حضوراً على درجة واحدة من الفهم والتّفسير. بمعنى أنّ الإتفاق على المبدأ لايقود حتماً إلى الإتفاق على الرّؤية، وهذا مايفسّر اتّجاه التّباين الذي يعيننا هنا، وهو تباين يمكن أن نلاحظه بشكل محدّد، ليس في قبول أو رفض الحرية في ذاتها، بل في طريقة ممارستها ومداها.

إنّنا إذا وقفنا ابتداءً عند مايراه الإتّجاه الدّيني، نجد أنّ الحرية عنده هي قبل كلّ شيء أمر فطري، وحاجة إنسانية وحضارية تمدّنية⁽⁶⁰⁾؛ لذلك لم تخل مطالبه منها، لكن هذه الحرية، يجب القول، أنّها قد كانت حرية مشدودة إلى الشريعة، أو تتّجه في إطارها ضد مايبينها من ممارسات أو أفكار، بالرغم من ملامح المرونة عند البعض*. ففي زمن الحملة الفرنسية عندما تفتّشت بعض السّلوكات القرينة بسلوكات الفرنسيين المتحرّرة، كان ثمة استياء منها، عبّر عنه الجبرتي بالنقد، ليس فقط بالإشارة إلى السّلوكات نفسها، بل أيضاً بالإشارة إلى القيم الفرنسية الوافدة⁽⁶¹⁾. وهذا قد سار عليه كذلك غيره كعبد الله النديم، الذي نراه من باب مثال الناقد الإسلامي قد سحر قلمه للتّنديد بما شاع في زمانه، من حرية منفلّطة وأفكار منحرفة تؤيّد⁽⁶²⁾. وفي المجمل، فإنّ الاتّجاه

الدّيني لم يرد أن تكون الحرّية مطلقة، تمارس كيفما اتّفق، أو أن تكون على مثال الحرّية الأوروبية في كلّ خلفيتها.

وفي المقابل كان الاتجاه المتفرّج، كما كان يقال عنه، على العكس منه، لا يرى موجبا لردّ الحرّية الى المرجعية الدّينية، فعند أديب إسحاق مرجع الحرّية هو الوطن ومصلحته⁽⁶³⁾، وهي عند فرح أنطون بالأخص شأن مدني اجتماعي وسياسي⁽⁶⁴⁾. أي بمعنى أنّ الحرّية هنا قد اقترنت بالعلمانية؛ من حيث ممارستها في إطار القانون، واستنادها فقط إليه. والمهمّ أنّ الانفراد بالحرّية بعيدا عن القيود ومنها القيد الدّيني، يجد مصداقه العملي في موضوع اجتماعي لطالما كان مثيرا آنذاك، وهو موضوع المرأة، إنّنا بإزاء هذا الموضوع نجد أنّ الاتجاه الدّيني يقف موقفا متحفّظا، ليس من باب رفض أن تتحسنّ وضعية المرأة بالتّربية والتّعليم، ولكن من باب أن يكون ذلك النهوض على مقاس نموذج المرأة الأوروبية في العمل والاختلاط والسّفور**. أي إذا شئنا، فتحفّظه هو تحفّظ الخشية على هويّة المرأة الدّينية والشرقية. أما الاتجاه الآخر المتأورب أو الميال إليه، فقد كان تركيزه على النهوض في ذاته بما هو انعكاس للتمدّن⁽⁶⁵⁾

على أنّ هذا التّباين، إن كان قد ظهر، فإنّه قد أضحى شيئا فشيئا في تطوّر وتعمّق، بمزيد الإستغراق في طلب الحقوق، خاصة في نهاية القرن، وتحديدًا بتطوّر نشاط المرأة وإسهاماتها، وظهور الحركة النسائية ذات الهوى الأوروبي⁽⁶⁶⁾. وكما أنّ الملمح القيمي قد أخذ مداه في هذا الجانب، فهو لاشك في الجانب السّياسي أوضح، ونجد أنّ وحدة الهدف ضد الاستبداد كانت دائما تفرّقها طبيعة المرجعية المستندة إليها، فالأفغاني، إن كان يقبل بالحرّية ويدعو إليها ضدّ الاستبداد، فهو يدعو إليها في إطار المقصد الدّيني، وليس في إطار العلاقة بالفكر الأوروبي في ذاته. إنّ هذه الحرّية وبصرف النّظر عن تمثّلاتها السّياسية من دستور ونحوه، لها ماعليها عنده من سلبيات كالإباحية⁽⁶⁷⁾، وبالمثل أيضا كان الموقف عند خير الدين التونسي، فبالرغم من أنه يتحمّس إلى الحرّية، ويرأها أساس الحكم المتمدّن، إلّا أنه في الآن نفسه يرفض الأسس الفلسفية لهذه الحرّية، كما أبانتها الثورة الفرنسية من خلال القول بفكرة سلطة الإنسان والعقل⁽⁶⁸⁾. وهذا يتقاطع معه

أيضا رأي الطهطاوي، فمع أنه وقف عليها عيانا، وأظهر الإعجاب بها، ودعا إليها، إلا أنه من الزاوية الفكرية لا يوافق على أسسها الفلسفية تماما⁽⁶⁹⁾. وهذا، على العكس مما نجده عند الآخرين المتأوربين، الذين بقدر ما ينتصرون إلى الحرّية ينتصرون إلى خلفيتها الفلسفية، فعند فرح أنطون الحرّية مدفوعة بعقل الانسان وإرادته، وتمارس في هذا النطاق، وليس في نطاق الدين الذي هو شأن أخروي⁽⁷⁰⁾. لكن والحق يقال، أنّ القبول بالمقدمة الفلسفية العلمانية لا يعني بالمرّة الرضى بسليبات الممارسة الفوضوية للحرّية. فالشدياق كنصير للتّمدن، إذ يدعو إلى الحرّية، ويميل إلى مبادئ الثورة الفرنسية، بماهي مبادئ من أجل الإنسان، كما أريد لها، يبدي في الآن نفسه النّكير على ممارستها بتحلّل وخروج عن العادات والأخلاق⁽⁷¹⁾. وعليه، يمكن الإنتهاء إلى نتيجة، وهي أنّ مسألة المرجعية الفكرية والدينية كان لها تأثير في رؤية الحرّية عند الطّرفين معا. فالإنّجاه الدّيني لم يتوسّع فيها إلى أقصاها، وهو يأخذ بعين الإعتبار سلطة الشّرع. وكذلك الإنّجاه الآخر لم يتوسّع فيها، وهو يأخذ بعين الإعتبار تجربة الواقع*.

ب . التّسامح:

ليست هذه القيمة بمنفصلة عن قيمة الحرّية التي نظرنا فيها، بل هي تتداخل معها، فإذا كانت الحرّية تعني استقلال الفرد بحياته الشخصية أمام الغير، وكان ممّا يكون في هذه الحياة الاستقلال بالفكر والإعتقاد، فإنّ قيمة التّسامح التي تضاد كلّ إكراه وحجر على الحياة الشخصية، هي لاشك مما تنتهي إليها الحرّية وتتلّبس بها. وعليه، إذا كانت الحرّية في موضع التّباين القيمي، فقيمة التّسامح هي أيضا في ذلك الموضع من التّباين، ولكن كما رأينا من قبل بالنسبة إلى الحرّية، فالإشكال ليس في قبول أو رفض التّسامح، بل في تفسيره وتحديد موضعه بالنسبة إلى الواقع المعيش وقضاياه، ومنها خاصّة الواقع السّياسي. لقد كانت الأجواء آنذاك في القرن التاسع عشر متوتّرة، فمن جهة هناك التّهديد الخارجى ومن جهة أخرى هناك الوضع المتردّي. وبما أنّ أهمّ ما في الأمر هو الوضع الدّاخلي، فمن الملاحظ أنّ هذا الوضع قد كان من تجلّياته النزاع المذهبي

والطائفي⁽⁷²⁾، وفي جوّ كهذا، لاشك يكون التعصب وتكون الكراهية، أي في الجمل يكون عدم التعايش والإقصاء.

إنّنا عندما ندرك هذا يمكن أن ندرك موضع قيمة التسامح واتجاه النظر فيها، لقد كان المجتمع العربي بتركيبه اجتماعية تضمّ في الغالب المسلمين والتّصارى، وكان بين هؤلاء وأولئك خلاف يظهر بين الفينة والأخرى، كما كانت هناك أفكار تُغذي هذا الخلاف وتدفع به في اتجاهاتها⁽⁷³⁾. ومن هنا، إذا كانت قيمة التسامح تبدو كحلّ لا بدّ منه، فمن الملاحظ أنّه الحلّ الذي كشف عن تباين، ويمكن الوقوف على ذلك بالأخص في مسألة الإنتماء، سواء الإنتماء العقدي أو الإنتماء الوطني والقومي. والتّباين هنا، لا ينحصر بالضرورة بين الاتجاهين الدّيني والمتأورب بشكل ثنائي صرف، بل هو أوسع من ذلك، لأنّ المسألة تخصّ المجتمع العربي بكافة مكوناته؛ حيث تتنازعه الميول المختلفة واضحة أو مختلطة. وفي هذا الشأن، إذا ما كان علينا أن نقف على تجاذبات المواقف، نجد أنّها مواقف قد كانت في مجملها على علاقة بالحرية، لكن ما هو ملفت أنّها قد امتدّت للنظر في مسائل أساسية كالوطنية والقومية والعلمانية، وليست هذه الأمور طبعاً بمعزل عن الحرية بل هي على علاقة بها.

إنّنا إذا انطلقنا من مسألة الاعتقاد الدّيني نجد أنّ ثمة كلام عن التسامح الدّيني، لكن هذا التسامح ليس دون مرجعية تتدخل فيه، فالإتجاه الدّيني إذ نراه يؤكّده بالنسبة إلى العلاقة بالأديان الأخرى؛ من حيث القبول باحترام العقيدة الدّينية للتّصارى، يعارضه عندما يتعلّق بتبديل المعتقد الإسلامي بآخر، فالطهطاوي بالرغم من إعجابه بالتّسامح الدّيني الأوروبي لا يتجاوز المنظور الفقهي غير المجيز لهذا الأمر⁽⁷⁴⁾. في حين أنّ الإتجاه غير الدّيني، وهو يستند إلى شمول الحرية يجعل ذلك شأنًا خاصًا يقتضي الإحترام، كما نجد ذلك عند فرح أنطون⁽⁷⁵⁾، ولما كانت هذه المسألة ممّا تقوم على تنظيم وتشريع لتأخذ الحقوق مجراها بين الناس، من الملاحظ أنّها عند هذا الطّرف قد ارتبطت بفكرة الوطن، وفضلاً عنها بفكرة فصل الدّين عن السّلطة، ففرح أنطون لا يرى تحقّق الحرية إلّا في ظلّ دولة يتساوى فيها الناس، بغض النظر عن دينهم⁽⁷⁶⁾. ولئن كان هذا يعني في المحصلة أنّ

المانع من التّعصب والمحقق للتّسامح هي الدولة التي تأخذ بفكرة الوطن للجميع والدين لله، فإنّ فكرة الوطن، بهذا المعنى تبدو عند الإلتجاء الآخر الدّيني فكرة جديدة، فما كان شائعا هو أن يأخذ غير المسلمين حقوقهم ويلقون الاحترام في دينهم، في إطار مفهوم الأمة الإسلامية وحكم الخلافة، وهذا قد ثبت بالفعل من خلال ماعرف وقتذاك بنظام الملل، الذي أقرّته السّلطة المركزية سلطة الخلافة العثمانية⁽⁷⁷⁾. أما أن يكون مفهوم الوطن مجرّدا من الدّين، خاليا من رباط العصبيّة الدّينية، قاصرا فقط على ماكان من عصبيّة جنسية تدل عليها العروبة، كما اتّجه إلى ذلك بعض الشّوام والمصريين⁽⁷⁸⁾، فذلك كان منكرا معترضا عليه كما عكسه موقف مُحمّد عبده⁽⁷⁹⁾. والحال، أنّ فكرة الوطنية هذه، إن كانت لها دلالة إيجابية على التّعايش، وتحقيق قيمة التّسامح، كانت لها دلالة سلبية من جهة ارتباطها بالفكر الأوروبي وقواه المناوئة، فقد أحدثت آنذاك شرخا في المواقف بين المؤيدين للجامعة الإسلامية والمؤيدين للقومية العربية.⁽⁸⁰⁾

ج . الرّوح العلميّة:

لئن كنّا قد رأينا التّباين بالتّسبة إلى الحرّية والتّسامح، وهما ممّا يتعلّقان بالحياة العامّة السّياسية والإجتماعية، الّتي عادة مايحصل فيها الخلاف، فإنّنا هنا نشير إلى أنّ هذا التّباين قد امتدّ إلى ميدان آخر على درجة من الاعتبار والأهميّة وهو ميدان العلم. ولكن، ماننبّه إليه أنّ هذا الإمتداد لم يتعلّق مبدئيا بالعلم في ذاته، بل بأمر آخر ملازم وهو التّفكير العلمي، وثمة مايجعلنا نعتقد هذا الإعتقاد، وهو الإنطباع المسجّل حول التّمدين الأوروبي، فالإلتجاء الدّيني وهو هنا الأكثر مايشار إليه، يعترف أنّ هذا التّمدين قد قام على العلوم والصّنائع والتّنظيمات، وبقدر مايعترف بهذا، يعترف أنّ ذلك هو ماتفتقده الأمة وتحتاج إليه⁽⁸¹⁾، فإذا، التأكيد على العلم والدّعوة إليه لاغبار عليه، لكن في الآن نفسه، ومن خلال الإنطباع نفسه، يمكن أن نلاحظ أنّ الوعي بالعلم عنده لم يكن دونه الوعي بطبيعة هذا العلم والأشخاص القائمين عليه، فهو كما بدا مثلا للطهطاوي ليس علما دينيا، ولم ينتجه علماء دين⁽⁸²⁾. أي إذا شئنا هو علم قد تعلّق بالحياة، وأقامه أشخاص مهتمّون بالحياة، وقد يعني هذا فرقا في الحال بين ماكان سائدا عربيا، وماكان

سائدا أروبيا، وذلك بالفعل ماتغلب الإشارة إليه، فإنّ ما يؤكّده الطهطاوي نفسه، هو أنّ أكثر الحواضر العلمية قد كانت تقف على حدود العلم الدّيني⁽⁸³⁾. لكن هل كان هذا تعبيرا عن عائق من الدّين؟ إنّ الرّأي المعلن هنا بوضوح، أنّه قد كان عن تقصير سياسي وذاتي⁽⁸⁴⁾. وإذ نحسب أنّ هذه المقدّمة تُبرّر ما كنّا قد نبّهنا إليه، من أنّ أشكال التباين في العلم متعلّقة بنمط التّفكير، وليس في العلم ذاته، نرى أنّ هذا التّفكير مما تفيد في الإشارة إليه تلك النتيجة الّتي أشرنا إليها، ولوحظت، وهي أنّ العلم الأروبي قد كان بمعزل عن الدّين وأهله. ولا شكّ أنّه عندما يستقلّ العلم عن الدّين نكون أمام منظور مغاير في النّظر، كما يحيل إلى نوع العقل يحيل إلى نوع الأدوات والقيم الّتي يستعين بها، فالعلم الأروبي كما رأى الطهطاوي في ملاحظته، ينمو ويتطوّر في كنف الحرّية، وفي إطار الاعتقاد بنسبية الحقائق⁽⁸⁵⁾. وههنا، في الواقع بيت القصيد، إذ إنّ النّظر بنسبية إلى الحقائق، والتّفكير فيها فقط انطلاقا من الطبيعة، ممّا يفتح المجال للتباين بين الدّين والعلم. وبما أنّ ملاحظة الطهطاوي السالفة الذكر، قد أحالت إلى هذا، فإنّ ما وقع عند الآخرين قد وقع هو أيضا عند العرب، خاصة عند الشّوام، الذين كانوا بحكم المثاقفة الأقرب إلى الأروبيين، وإذا استقصينا ما حصل، نجد أنّ الملامح قد تبيّنت في أول أمرها عند الجمعية السّورية⁽⁸⁶⁾، ثمّ تطوّرت لاحقا من خلال النّشر الصحفي⁽⁸⁷⁾، ومن خلال الطرح النظري الذي صدر خاصة من فرح أنطون.⁽⁸⁸⁾

وفي المجمل، فإنّنا إذا نظرنا في الخلاف الّذي حصل آنذاك، وكشف عن التّباعد القيمي بين الاتجاه الدّيني وغيره، نجده في الواقع خلافا وظيفيا، أقصد خلافا في رؤية العمل والإختصاص، فالجميع مثلا متّفق على أنّ المدنية الأروبية قد استندت إلى العقل، وأنّه وجه ظاهر لها⁽⁸⁹⁾، لكن مدلول هذا العقل عمليا؛ من حيث المساحة الّتي يمكن أن يشغلها أو المصدر الذي يستند إليه ليس مدلولاً واحداً، فعند الاتجاه الدّيني هذا العقل محدود القدرة، وتحت سلطة أعلى منه، هي سلطة الوحي أو سلطة الإرادة الإلهية، كما هو واضح تماما من رأي الطهطاوي الذي يقول أنه: "ليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبّحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقيّحه"⁽⁹⁰⁾.

وحتى في الحالة التي نرى فيها الثقة الكبيرة بالعقل عند هذا الاتجاه، كما هو الحال عند مُجد عبده، لا يخرج مفهوم العقل عن هذه العلاقة⁽⁹¹⁾. في حين أنّ الاتجاه الآخر المتأورب، وإن كان لا يظهر الإعتراض على الدين مباشرة إلا أنّ ثقته بالعقل تبدو أكبر؛ من جهة اعتماده والتعويل عليه أساسا، ومن جهة ربطه بالحرية ربطا ضروريا. وطبعاً، مع مايعينه هذا من وقوع أي شيء تحت سلطانه، بما في ذلك الدين نفسه بطريق التأويل⁽⁹²⁾. لكن مايجب تأكيده أنّ هذه الثقة بالعقل، فضلا عن أنّها تظهر التباين الذي أشرنا إليه، تظهر التباين في شيء آخر قد اقترن به وهو التفسير المادي للكون والطبيعة. ولنا أن نلفت إلى هذا بأمرين؛ الأول القول أنّ المادة مكتفية بقوانينها ومحكومة بها، والثاني القول بالسببية، وما في معناها من الإعتراض على الخوارق والمعجزات⁽⁹³⁾. وعلى كلّ حال، يمكننا ملاحظة أنّ هذه الرؤية مما تنعكس أيضا في أشياء أخرى، فمساحة الدين عندئذ تنقلص لصالح العلم؛ ولذلك كان هناك ذلك الزعم أنّ مجال الدين هو مجال القلب فقط، كما اعتقد فرح أنطون في مرحلة أخرى⁽⁹⁴⁾. أو أنّ الداروينية بماديتها لها الطابع العلمي الذي لايمكن التغاضي عنه، كما تمّ الترويج له من خلال المقالات المختلفة⁽⁹⁵⁾. هذا، علاوة على النظر إلى الدين بالمنظار الإنساني، من خلال اعتباره مجرد تشريعات أخلاقية يمكن تعويضها⁽⁹⁶⁾.

ولئن كان الاتجاه الديني، كما قلنا، قد ناصر العلم فهو كما بدا منه لم يناصر جنوح تلك العقلانية الوضعية، سواء في أصلها أو كما تمّ استعابها والترويج لها؛ لذا فقد كان من ثنايا موقفه التمييز بين العلم النافع والعلم الفاسد، الذي منه تلك الفلسفة تلك العقلانية. ولعلّ خير مايدلّ على ذلك، قول الطهطاوي أنّ للأوروبيين في العلوم الحكيمة حشوات ضلالية⁽⁹⁷⁾. والحق القول، أنّ هذا الاتجاه قد كان عاصر ذاك على طرقي نقيض من فلسفة العلم المظنونة بالمادية والإلحاد، منذ أول الإتصال بها*، فقد استنكرها الجبرتي في أول مواجهة⁽⁹⁸⁾، ثمّ استنكرها من بعد ذلك المصلحون كالأفغاني⁽⁹⁹⁾، وعبد الله النديم⁽¹⁰⁰⁾. على أنّه مما يحسن بنا ذكره، أنّ الوعي بنتائج تلك العقلانية الوضعية لم يكن أمرا مخصوصا بالاتجاه الديني وحده، بل كان أمرا شاملا للتيار الآخر غير الديني أيضا⁽¹⁰¹⁾. لكن هذا التيار، وإن أظهر الوعي بذلك، لم يمنع نفسه من الإنسياق وراء تلك

الفلسفة. ويبدو لنا، أنّ الأمر ماكان له أن يتطوّر إلى صراع، لولا أنّ هذا التيار قد مزج العلم بما تتضمنه فلسفة التّمدن من علمانية تحييد الدّين وأهله، فقد كانت هذه المدخل إلى كل ذلك.

د. التذوق الجمالي:

من الواضح أنّ القيمة الجمالية في ذاتها لانزاع فيها، فهي لاشكّ ممّا يحصل الإتّفاق حولها عادة، إذ إنّها جزء من التّزوع الإنساني الطّبيعي، ومادام هذا هو المفترض والمسلّم به مبدئياً بالنسبة إلى الإنسان، بغض النظر عن الإلتواء الثقافي، فإنّنا هنا سوف لن ننظر في هذه القيمة في ذاتها، بل في علاقتها بما يدلّ عليها بطريق التذوق الجمالي، وأقصد هنا تحديداً مايسمّى بالفنون الجميلة*. وطبعاً، بالإضافة إليها مايتعلّق بالجمال الأثني، وإنّما نرى هذا لأنّ التمدن الأوروبي في ذلك الزمن، أي القرن التاسع عشر قد فرض معطيات جديدة، تمثّلت في الإهتمام بأنواع الفنون كالموسيقى والنّحت وما إليها، علاوة على الإهتمام بإبراز معايير معيّنة لجمالية المرأة، ومثل هذه المسائل، إذا نظرنا إليها بحكم الواقع أو بمنظار الخلفية الثقافية العربية، نجدها آنذاك إما متخلّفة عنها أومباينة لها، ومن هنا مدار الإشكال الذي نواجهه.

وعلى أيّة حال، لئن كان علينا أن نبيّن الموقف، فإنّه يمكن القول إجمالاً، أنّها قد كانت إما مستحسنة أو متحقّظة. وموقف الإستحسان هو الموقف الذي أظهره بجلاء التيار المناصر للتمدن الأوروبي، ويمكن التّدليل عليه مثلاً بموقف الشّدياق وفرانسيس المارش⁽¹⁰²⁾. أما الموقف المتحقّظ، فهو الموقف الذي تبنّاه الاتّجاه الدّيني، إلّا أنّه من الإنصاف القول أنّ هذا الاتّجاه، مع تحقّظه، قد امتلك شيئاً من المرونة، كما نجد ذلك واضحاً عند الطهطاوي ومُحمّد عبده⁽¹⁰³⁾. وإنّما نقول أنّه قد امتاز بالتحقّظ؛ لأنّه قد قرن ذلك بالشّرع، فهذه المرونة، إن كانت قد جعلت الطهطاوي ومُحمّد عبده يراعيان الجانب الجمالي والفني، ومن ثمّ يقرّان بحليّة ماسماه خير الدين التونسي الفنون المستظرفة⁽¹⁰⁴⁾، إلّا أنّه مع ذلك، لم تكن هذه الحليّة لذاتها تماماً، وعلى غفلة مطلقة بما ينافي الشّرع، إنّ هذه الفنون ممّا يصحبها أحياناً اللّهو والعبث كحال مايصحب الموسيقى. وموقف الطهطاوي

هنا، على سبيل المثال، هو موقف الإستحسان والإيجاب في إطار جمالياتها الفنيّة، وليس في إطار الإنزياح بها إلى المخالفات الأخلاقية التي يستنكرها⁽¹⁰⁵⁾. ومثلما نجد هذا على علاقة بمعيار الذوق الجمالي والفني، نجد الأمر نفسه أيضا بالنسبة إلى جمال المرأة. إنّ هذا الجمال، إذا كان يقتزن بالزينة، وبالأخلاق كما تمثلها العفة، فهو عند الطهطاوي، فضلا عن ذلك يقتزن بمعيار جمالي آخر من نتائج التربية والتكوين، هو معيار العقل السليم والوجدان النبيل⁽¹⁰⁶⁾. ويمكن للمرء ملاحظة أنّ هذا مما يقترب من مفهوم التّمدن الأوروبي، وهذا صحيح، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الاتجاه الديني الإصلاحية يأخذ بمحاسن القيم الأوروبية، لكننا نحب أن نلفت إلى أنّ هذا التّحسين الذي يأخذ به هذا الاتجاه له مرجعية ينطلق منها ويعود إليها، وهي مرجعية النصّ الديني. في حين أنّ الاتجاه المتفرنج يميل أكثر إلى المرجعية الأوروبية، ويعوّل عليها. إنّنا نجد أنّ الفنون الجميلة قد دخلت البلاد العربية من طريق هذا الاتجاه؛ لأنه كان يرى فيها التمدن، في حين أنّ الاتجاه الديني قد رضي بها من باب مرونة الإسلام مع الجديد، وحتى في الحالة التي يشترك فيها هذان الاتجاهان في مراعاة الجانب الأخلاقي⁽¹⁰⁷⁾، فليس ذلك على قدر واحد. إنّ مرجعية الأخلاق الدّينية عند الاتجاه الأوّل تبدو ضاغطة ومقرونة بالتّنظيم الفقهي، على عكس الاتجاه الآخر. ومهما يكن فصورة التّباين القيمي في هذا الشأن من اليسير ملاحظتها من أول تماس بين العرب والتّمدن الأوروبي فقد استنكر الجبرتي في أيامه نتائج الحملة الفرنسية، التي كان منها سفور المرأة وإبدائها لزينها⁽¹⁰⁸⁾. وهذا الاستنكار، كذلك قد سلّكه غيره كعبد الله النديم، عندما رأى شيوع اللّهو والإباحة.⁽¹⁰⁹⁾

سادسا: امتدادات صراع القيم.

إذا كانت المرحلة التي أشرنا إليها قد شهدت ملامح التّباين القيمي بين القديم والجديد، خاصّة على المستوى السّياسي والاجتماعي، فمن الملاحظ أنّ هذا التّباين قد كان في اتّجاهه العام يسير باتّجاه التّفاقم والترسّخ مع الزمن، فبين المرحلة الأولى من بداية القرن التاسع عشر، والمرحلة الأخيرة منه، وبالتّحديد مرحلة العقدين الأخيرين، هناك فرق ملفت، ولعلّ ذلك واضح من أنّ

هذه المرحلة الأخيرة قد كانت تتويجا لسياسة التحديث التي أنتهجت، كما كانت في الآن نفسه مرحلة معبرة عن نتائج التغلغل الاستعماري وهيمنتته. ونجد أنّ من مصاديق ذلك، قول عبد الله النديم عن المقلّدين، أنصار التّمدن الأوروبي، أنّهم الأجانب منا وإن تكلموا لغتنا وسكنوا وطننا أو دانوا بديننا⁽¹¹⁰⁾. والواقع أنّ حدّة هذا الكلام لاتقلّ دلالة عن الملاحظة التي سجّلها الأوروبيون أنفسهم، في شخص كرومر، الذي وصف بعض المصريين المقلّدين بأنّهم متأوربون، لهم صفة المسلمين لكنهم بعيدون عن الإسلام⁽¹¹¹⁾. والحال، أنّ الأثر الأوروبي الذي جعل من هؤلاء، بلغة كرومر لأدريين، وفي هوة بينهم وبين الأزهرين⁽¹¹²⁾، قد كان أثرا ملموسا، من أوّل نظرة تقارن فيها الماضي مع الحاضر في حياة الناس، فحسب ما يذكر عبد الله النديم أنّ الأوروبيين لما تداخلوا بالشرقيين استيطانا وتغلّبا، قد أفسدوا أخلاق الرجال والنساء، بما أدخلوه فيهم من مسّى مدنيّتهم.⁽¹¹³⁾

ومهما يكن، فإنّنا إذا وقفنا على جوهر مايقوم عليه التّباين، نجده بالأساس وثيق الصّلة بالدين، وإنّ هذا لواضح بالنسبة إلينا من النظر إلى مقوّمات التّمدن، فإذا استثنينا إمكان الإتيافاق على عناصر التّمدن كالوطنية واللّغة والتّاريخ، التي لاشك في مكانتها عند مختلف الاتجاهات، فإنّ مسألة الدّين، وأقصد هنا الدّين الإسلامي، لتبدو للعيان الأكثر بروزا، خاصة عند الاتجاه الذي يؤمن به عقيدة وشريعة وحضارة، أي عند الاتجاه الدّيني الإصلاحى أو من يقف وراءه، فهذا الاتجاه ومن معه، يجهر بالإنحياز الواضح إلى مدخل التّمدن بالدّين⁽¹¹⁴⁾. وقياسا على أنّ هذا له امتداده السّياسى والاجتماعى في وجود التّباين مع الغير، في النّظر إلى القضايا، من الملاحظ أنّ الفترة التي ظهر فيها هذا الاتجاه، في مقابل الاتجاهات الأخرى، سواء كانت قومية أو مادّية أو إجتماعية، هو الاتجاه نفسه الذي ظهر في مواجهة هذه الاتجاهات، بعد أن تطوّرت الى تيارات ذات كيانات قائمة لها منابرها، ورجالها النّاطقون باسمها. فلنّ كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد عرف بروز تيار الجامعة الإسلامية، وبروز تيار القومية العربية، علاوة على بروز الاتجاهات الأخرى كالتّيار العلمى المادّى أو تيار المناداة بحريّة المرأة، فإنّ النصف الأوّل من القرن العشرين قد

شهد بشكل ملحوظ تبلور بذور مختلف الأفكار التي كانت تموج بها الساحة العربية، فإذا كان يصح اعتبار تلك المرحلة مقدمات، فإنّ هذه المرحلة قد عكست بالفعل نتائج ماسبقها. إنّ ذلك العصر، إذا كان قد عرف أسماء حسن العطار والطهطاوي ومُحمَّد عبده وبطرس البستاني وفرانسيس المراش ويعقوب صروف وغيرهم، بانتماءاتهم وأفكارهم المختلفة، فإنّ هذا العصر الذي نعنيه قد عرف أسماء أخرى تُغذّي نفس تلك الأفكار والانتماءات، لقد وجد تيار الإحياء والإصلاح الدّيني عند رشيد رضا وعبد القادر المغربي وغيرهما⁽¹¹⁵⁾، كما وجد تيار الوطنية عند أديب إسحاق وغيره، كما وجد تيار المادّية عند شبلي شميل واسماعيل مظهر وسواهما⁽¹¹⁶⁾. وعلى أية حال، ودون التّوسع في هذا، نسجّل أنّ من أهمّ سمات المرحلة التالية وجود ثلاثة عناصر أساسية؛ أولها تحوّل النفوذ الأوروبي إلى أمر واقع*، وثانيها اتّضح صورة التّقابل بين التّوجهات المحليّة، أي من حيث الإستناد إلى الهويّة والأصالة، أو الإستناد إلى المماهاة مع الآخر الأوروبي، وثالثها تبلور فكرة المشروع الوطني، وما في معناه من مقوّمات بنائية ترسم الصّورة المستقبلية للمجتمع والدّولة.

ولما كان الأمر هنا على علاقة بالمستقبل، وعلى علاقة بتوجيه المجتمع إلى هذا المستقبل، خاصة وأنّ الكثير من البلاد العربية قد أصبحت على تماس مع القوى الإستعمارية، وتنشد طريقا ما إلى التحرّر، فإنّ من الأفكار التي أبانت عن الاختلاف القيمي، وجسّدت التّواصل مع ماسبق نذكر فكرة العلمانية، فإذا كانت هذه الفكرة قد بدأت جنينية من خلال الدّعوة إلى التّعليم المدني وتوظيف القوانين الأجنبية، فإنّها في هذه المرحلة قد أصبحت فكرا نظريا يُروّج له من أبواب مختلفة، ولسنا نزعم أنّها قد تحدّدت كفلسفة قائمة بذاتها عند الجميع، كما تعرف الآن، ولكن بوادرها الفكرية لاخطؤها العين، ونجد ذلك واضحا من التّأكيد على تطوير الإسلام*، إذ إنّ هذا التّطوير قد كان يعني رفع الموانع التي تفصل بينه وبين المدنية الأجنبية، وشواهد هذه الدّعوة تتّضح من معالجة مسألة علاقة الدّين بالعلم وبالسّياسة وبالمراة، أو بالإنسان والمجتمع عموما. وعلى أية حال، ففكرة العلمانية فكرة إطارية يتبيّن من خلالها الاختلاف بين القديم والجديد، وإذا وقفنا على تجسيداتنا من هذه الجهة، نجد أنّها قد تجسّدت سياسيا في الجدل حول طبيعة النظام

السياسي، وفي هذا الشأن، فإنّ الاتجاه الديني ممثلاً في الشيخ رشيد رضا والشيخ مصطفى صبري، قد تقابل مع الاتجاه الآخر المتأورب، الممثل في فرح أنطون ولطفي السيد وسلامة موسى⁽¹¹⁷⁾. وبالمثل أيضاً، قد كانت مسألة المرأة مسألة متجددة في هذه الفترة؛ حيث يمكن أن نرصد التباين في المواقف في مواضيع شتى مما يتعلّق بها، كموضوع السّفور والحجاب أو الحقوق المتّصلة بها عامة، كما هو التّباين في المواقف بين الاتجاه الديني ممثلاً في رشيد رضا، والاتجاه الآخر المتأورب ممثلاً في قاسم أمين⁽¹¹⁸⁾. ولعلّ ما يكشف أكثر مدى هذا التّباين صراحة، مانجده في الشأن السياسي من اتّجاه الى زعزعة الاعتقاد في الخلافة، كقيمة سياسية دينية، لها تاريخ طويل من الحضور. وهنا يمكن أن نرى اتّجاه البعض إلى تجاوز هذه القيمة بطروحات حديثة، اتّكاء على الوطنية والقومية أو ماتبلور في الفكر الفلسفي اللّبرالي، كما هو الحال في طروحات لطفي السيد وعلي عبد الرّازق، وهذا في مقابل اتّجاه المحافظة عند بعض أنصار الاتجاه الديني كمصطفى صبري⁽¹¹⁹⁾. والحق أنّ هذه المرحلة، إذا كان لنا أن نعكسها في صورة تحدّد الاتجاه ونقيضه، يمكن أن نعكسها في فكرة الاهتمام بتحدّيات الواقع عن طريق معالجة الإنسان ذاته، بماله من جهد وحكمة، وطبعاً مايفترضه هذا من العلاقة بالنّموذج الأوروبي. وكذا، يمكن أن نعكسها بفكرة الاهتمام بالدين كدعامة دينية تقود إلى نموذج إنساني واجتماعي وحضاري أكثر انسجاماً؛ ولذلك ليس غريباً أن نجد الاتجاه الديني قد سلك مسلكاً نقدياً وبنائياً. أي بقدر ماينتقد سلبيات المدنية الأوروبية والتأورب الناتج عنها، بقدر ما يميل إلى الإصلاح والتّجديد الذي يكون الشّخصية المختلفة، كما نجد ذلك عنده في غير ما موقع ومقال.

-الإستنتاج:-

لما كانت المرحلة التي وقفنا عليها مرحلة حسّاسة لها تبايناتها، فإنّه لايسعنا ختاماً إلا أن نذكر أنّ هذه التّباينات لم تتعلّق بجوهر التّمدّن، فقد كان هذا مطلب الجميع. إنّ التباين الذي لاحظناه هو تباين على هامش هذا التّمدن؛ ذلك المتعلّق بالفلسفة التي ينطلق منها، والتي ترجع إلى اعتقاد مادّي طبيعي أو ترجع إلى مظاهر هي في ذاتها مما يمكن الجدل حولها. على أنّنا عندما نقول أنّ الخلاف لم يكن حول أساس التّمدن، نلفت في المقابل أنّ هذا التّمدن، وهو يحيل إلى أوروبا، قد كان يتضمّن مايستدعي التوجّس منه من جهة ماذكرنا، ومن جهة واقع سوء العلاقة بالأوروبيين، الذين عُرِفوا بأهدافهم في النّفوذ والتّوسع؛ لتقويض سلطة الخلافة العثمانية. وإذا كنّا نلاحظ أنّ الأوروبيين قد دفعوا باتجاه التّمدن، بعلاقاتهم المختلفة، خاصة العلاقة السّياسية بالحاكمين، فهذا التّمدن قد كان له مايعترض عليه؛ لأنه كان في اتّجاه التّبعية. والحال أنّ الأفكار التّمدّنية التي راجت آنذاك، بقدر ماكانت تكشف عن الأمل في مستقبل مختلف، بقدر ما كانت تكشف عن استلابها، الذي أقلّ مايقال فيه أنّه قد فتح المجال لصراع لامبرّر له. نقول هذا ونحن نضع في الاعتبار أنّ روح التّجديد والإصلاح روح قائمة، يسندها الدّين والتّاريخ، وكان يمكن الانطلاق منها وتعزيزها، بدل أن تكون شأنًا يتكفّل به البعض أو تكون تحصيل حاصل لإكراه الواقع. إنّنا عندما نرى هذه المرحلة من التّاريخ العربي والإسلامي، قد أدّت بالنّخبة الفكرية والدّينية إلى التّجاوب والتّفاعل، فهذا يعني أنّ مسائل وقضايا وإشكالات الأمة ليست على درجة واحدة، ومن سوء الواقع القول أنّ بعض هذا التّباين قد حصل من نتيجة الخلط بين ماهو حقيقي وماهو زائف. وإذا كان من مسؤوليّة تُلقى على أحد، فهي تلقى بالدرجة الأولى على الاتّجاه المتأورّب، الذي انساق بحماس إلى أفكار الأوروبيين المتنامية. ونحن على أيّة حال، لانغفل روح النّقد التي تميّز بها، لكن هذه الرّوح لم تكن لتنفك عن طريق التّأورّب، الذي انخرط فيه وطغى عليه بتبعاته.

- الهوامش:

- (1) . عادل العوا، مقدمة كتاب فلسفة القيم، رزقيير، ترجمة عادل العوا، ط1؛ بيروت : دار عويدات 2001 ،ص.6.
وانظر: عادل العوا العمدة في فلسفة القيم ، ط1؛ دمشق: دار طلاس 1986، ص.42
- (2) . عبد الله محمد خليفة، ارتقاء القيم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992، ص-ص.51،52
- (3) . يحيى سليمان قسام، القيم الاجتماعية وعوامل تغيرها، مجلة المعرفة، ع428 سنة 1999، ص29.
د. أحمد المهدي عبد الحليم ، تعليم القيم فريضة غائبة في نظم التعليم .
العدد http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=398:ta3lem-
66 / 65
- (4) . عبد الله محمد خليفة، ارتقاء القيم، ص54 و يحيى سليمان قسام ، القيم الاجتماعية وعوامل تغيرها، ص-ص.30-32
- * يشير زكي الميلاد إلى آراء أربعة، منها رأي من يعود بالنهضة إلى ابن خلدون، كما يذهب إلى ذلك فهمي جدعان، ولكن باعتباره رأياً متفرداً فإننا لانعول عليه، وعموماً فالذي ذكره بالنسبة إلى الآراء الأخرى هو المشهور، وهو الذي وقفنا عليه. ويجب القول أنه بالرغم من أهمية ابن خلدون إلا أنّ ثمة فاصل زمني بينه وبين ملحق بعد ذلك. أنظر زكي الميلاد ، عصر النهضة ، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 2016 ص-ص 17، 18
- (5) . رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، ط2 ؛ بيروت: دار جداول 2015، ص19. علي محافظة، الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة، بيروت: العلمية للنشر 1987 ، ص.23 ، محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي ، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2000 ص20 ، و رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، منشورات دار الكشف ، د.ط، د.ت ص78
- (6) . أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري، القاهرة: دار الاعتصام ، د.ط، د.ت ، ص23 . اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار، ط1؛ القاهرة: دار الاعتصام 1978 ص.19، 20 . وانظر: محمود شاکر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.ت ص84-87. وانظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، ص19
- (7) . محمد سالم مذكور ، جمال الدين الافغاني ، مجلة الرسالة ، ع245، ص418 . وانظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، تر:عبد الصبور شاهين، ط2 ؛ دمشق : دار الفكر 2002 ص.49
- (8) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، تر كريم عزقول، بيروت: دار النهار د.ط، د.ت ، ص64 وما بعدها.
- (9) . عبد الرحمن الجبرتي ، عجائب الآثار، تح: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة : دار الكتب المصرية ، 1997، ج1، ص-ص 315-317
- * ممّا يشار إليه هنا الدور الذي قام به الأزهر في شخص حسن العطار . أنظر : محمد الجوادي ، الأزهر باعنا لشرارة النهضة العربية، ط1؛ القاهرة: دار الكلمة 2016 ، ص18
- (10) . المصدر نفسه، ص316

- (11). المصدر نفسه ، ج3، ص 179. وانظر: مظاهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين، تح: عبد الرزاق عيسى وآخرون ، ط1؛ القاهرة: العربي للنشر 1998 ، ج1، ص49. 52
- * القول بهذا هو بالمعنى العام، أي أنه القرن الذي شهد نتائج التغيير والتحوّلات، وهذه النتائج لم تكن دفعة واحدة، وإنما كانت عبر مسار من التدرّج وصل ذروته إلى الانتظام في الشكل الذي مثّله بعض الرموز.
- (12). وجيه كوثراني، مسائل في الوعي التاريخي، مجلة منبر الحوار ع38 سنة 1999، ص50
- * لعل التفسير المناسب هنا أنّ أحداث الثلاث سنوات قد فعلت فعلها في ضمير المصريين وبصرتهم بما يجب أن يكونوا عليه.
- (13). عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار، ج3، ص179 ومابعداها. وانظر: مُجَدّ جلال كشك، ودخلت الخيل الأزهر، ط3؛ القاهرة: الزهراء للإعلام والنشر 1990، ص175
- * هذه النتيجة فضلا عن أنّ الجبرتي يؤكدها يذهب إليها غيره من الكتاب مثل ساطع الحصري ومُجَدّ جلال كشك. انظر: ساطع الحصري، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص71، ومُجَدّ جلال كشك، ودخلت الخيل الأزهر، ص36 ومابعداها.
- * من الملاحظ أنّه بعد غياب مُجَدّ علي حصل تراجع، لكن المسار استؤنف بعد ذلك لما تولى من يناصر التقدم. انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص72 ومابعداها.
- (14). ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص- ص81، 82- . وأنظر أيضا: المرجع نفسه، ص86، 87
- (15). منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار إقرأ د.ط، د.ت ص107 ومابعداها. وانظر: جورج زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة: دار الهلال، د.ط، د.ت، ص36 ومابعداها.
- (16). فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكرَي الإسلام، ط3؛ القاهرة: دار الشروق 1988، ص-ص. 108، 109
- * نقصد هنا أنّ الدول الأوروبية كانت لها علاقات تجارية مع العثمانيين وكانت لها أيضا مطالبات.
- (17). إبراهيم باشا في سوريا وأحمد باي في تونس، انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص81 وص86
- (18). اللورد كرومر، مصر الحديثة، تر صبري مُجَدّ حسن، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة 2015، ج2، ص664 ومابعداها.
- (19). يونان لبيب رزق ومحسن يوسف، مُجَدّ علي وتحديث التعليم في مصر، الإسكندرية، مكتبة الاسكندرية 2007، ص81، 82. وانظر: منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، ص114
- (20). خير الدين التونسي، أقوم المسالك، القاهرة: دار الكتاب المصري 2012، ص17. وأنظر: عزت قربي، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1980، ص15. 13
- (21). المصدر نفسه، ص74

- (22). رفاعه الطهطاوي، الأعمال الكاملة ، تح مُجد عمارة، القاهرة : دار الشروق 2010 ، ج2، ص26 . وانظر: خير الدين التونسي ، أقوم المسالك، ص12
- *هناك دعوة واضحة الى استحضار الماضي كما هو الحال عند خير الدين التونسي. انظر: أقوم المسالك، ص35
- *إن هذا لواضح من مثال العناية بالتعليم.
- * كالدعوة الوهابية.
- *هذا كنتيجة للإحتكاك بالأوروبيين.
- (23). الياس الأيوبي، تاريخ مصر في عهد الخديوي اسماعيل، القاهرة : مؤسسة هنداوي2012، ص 33 ومابعدا . وانظر: رفاعه الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج2، ص. 25
- (24). فليب رينيه، السان سيمونيون في مصر في القرن التاسع عشر، تر: أمل الصبان وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة 2012 ص14. وانظر: منذر المعاليقي، الفكر العربي في عصر النهضة، ص114، 115
- (25). المرجع نفسه ، ص115 وانظر ايضا ص. 121
- (26). رفاعه الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص10
- *الأخذ بمحاسن المدنية الأوروبية لم يكن حوله خلاف كالأخذ بالعلم أو الاستفادة من النتائج المادية الآلية.
- *حصل هذا من خلال ماعرف بالتنظيمات.
- *المعارضة هنا ليست بذات أهمية حتى يشار إليها وتسلط عليها الأضواء .
- (27). عمر طوسون ، البعثات العلمية في عهد مُجد علي ، الاسكندرية: مطبعة صلاح الدين 1934، دط، ص237
- (28). عبد اللطيف الطيماوي، المعلم بطرس البستاني حقائق جديدة عنه ، مجلة مجمع اللغة العربية في سوريا ، مج45، ج3 ، ص786
- *المقصود أنّ سياسة التحديث قد كانت فوقية، وكحال مايكون هكذا تُعزز بعض المواقف وتتجاهل مواقف أخرى.
- (29). الجبرتي، عجائب الآثار، ج3، ص-ص262، 263
- (30). مُجد جلال كشك، ودخلت الخيل الأزهر، مرجع سبق ذكره، ص-ص415، 416
- (31). المرجع نفسه، ص64
- *- لقد عبّر عنه مُجد عمارة بالماس الكهربائي. انظر: رفاعه الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج1، ص19
- (32). مُجد مُجد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، د.ط، د.ت، ص-ص17، 18
- *المقصود هنا ماكان يعمل عليه مُجد علي، انطلاقا من الرّغبة في الهيمنة والتوسّع.
- (33). فاروق أبو زيد، الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية ، القاهرة: عالم الكتب، د.ط، د.ت ، ص-ص22، 23

* المقصود هنا أن تلك السياسة قد أوجدت فئات اجتماعية جديدة حيث أصبح هناك الأجراء والمهنيون وأصحاب الأعمال من الأجانب والمحليين وهؤلاء بقدر ماكانوا نتيجة هذه التحولات بقدر ماكانوا بحاجة إلى التمكين لأنفسهم وكانت قيم الفكر الليبرالي التي عكستها الصحافة وسيلة لهم.

(34) انظر: المصدر نفسه، ص23.

* يمكن الإشارة أيضا إلى ظهور الميل إلى التفرنج من نتيجة الاحتكاك الثقافي والتجاري بعدما أصبحت الساحة ميدانا لذلك وخاصة في لبنان. انظر: حسن حلاق، التاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في بيروت العثمانية، بيروت: الدار الجامعية 1987، ص18.

(35). محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص-ص207، 208 وانظر: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ط2؛ بيروت: دار النهار 1987، ص22.

(36). المرجع نفسه، ص47. وانظر: هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، ص22

(37). أنور الجندي، عقبات في طريق النهضة، القاهرة: دار الاعتصام، دط، دت، ص40

(38). عبد الرحمن الرافعي، عصر اسماعيل، ط4؛ القاهرة: دار المعارف 1987، ج2، ص-ص310، 311

(39). لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983، ج2، ص23

(40). المرجع نفسه، ص-ص30، 31 وانظر: عبد الرحمن الرافعي، عصر إسماعيل، ج2، ص-ص92، 93

(41). المنصف الجزار، تطوّر البنية الفكرية عند النخبة في القرن التاسع عشر، مجلة الأتحاف، ع5، 1986، ص11

* إنّ الدور السياسي هنا لم يكن منفصلا عن الدور السياسي الأجنبي بعدما أصبح ثمة حضور اقتصادي واجتماعي للجالية الأجنبية، فهذا الحضور لم يكن حضورا فقط لتلك الغاية بل كان أيضا يطرح تبعات فكرية وقانونية. ثم وبالإضافة إلى ذلك وجود الانفتاح الذي مهّد له التعرف على المدنية الأوروبية من اتصال السياسيين بها، المرجع نفسه، ص11 و ص18

(42). خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص17

* إنّ الإشكال القيمي هنا يأتي من أنّ البعض كان يرى في الأفكار السياسية الجديدة وقيمها إما تهديدا لوجود الدولة وإما أنّه ليس لها سند شرعي. انظر: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص114-118

(43). المصدر نفسه، ص67.64

(44) جاك تاجر، حركة الترجمة في مصر في القرن التاسع عشر القاهرة: مؤسسة هندأوي 2018، ص23

(45) المرجع نفسه، ص96

(46). محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص54 وانظر: أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب، ص39 وما بعدها

(47). منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، ص94

(48). جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة، القاهرة: دار الفكر العربي 1951، ص33

(49). - رثيف خوري، الفكر العربي الحديث، ص80

* هناك أمثلة أخرى كتأثيرها في التونسيين خير الدين وقسيمه ابن أبي الضياف.

(50). - المرجع نفسه، ص91

* الحملة الفرنسية دخلت ظاهرا إلى مصر بوجه إنساني وحضاري وامتدّت إلى الشام وقد سبقتها أصدائها. انظر: المرجع نفسه، ص90

(51). - المرجع نفسه، ص126 وما بعدها.

* من المهمّ الإشارة هنا إلى دور الجمعيات. انظر: جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية، ج4، ص68 و ص77 ولعلّ من الأمثلة التي تدل على تباين هذه الإتجاهات اختلافها في مسألة الهوية فقد اتجه البعض إلى معارضة فكرة الجامعة الإسلامية بفكرة الوطنية كلطفي السيد أو عدم إيلاء البعض الأهمية لمسألة الهوية هذه وميله كل الميل إلى الثقافة الأوروبية. ** نشير هنا إلى مُجد علي في مصر الذي أنشأ الصحافة لغاية عملية رسمية كما فعل من بعده الخديوي اسماعيل . انظر: رامي عطا صديق، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر ، ص.15، 16 و ص21

*** نشير هنا إلى صحافة بونايرت ومن بعدها صحافة الإنجليز أو صحافة الفرنسيين في مناطق نفوذهم. انظر: الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر ، ص-ص13، 14 . و ص25، و ص31، 32

(52). - رامي عطا صديق، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر، ط1؛ القاهرة: مكتبة الشروق 2006، ص15 وما بعدها.

(53) المرجع نفسه، ص20 و 25

* يمكن ملاحظة أنّ الصحافة بعد أن كانت رسمية قد أصبحت أهلية، وهذه الصحافة كثيرا ما كانت تحمل على السياسة الحكومية. انظر: المرجع نفسه، ص21 وما بعدها.

* مما يذكر أنّ الانجليز قد أنشأوا مثلا في مصر صحفا لكن الغاية منها قد كان تكريس الاستعمار وكسب الولاء وليس التمدين كما كان ذلك من إنشاء صحيفة المقطم . انظر: المرجع نفسه ، ص32

(54). - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص234 و 237 . وانظر: جمال الدين الافغاني، الأعمال الكاملة، تح: هادي خسرو شاهي ، ج1، ص135

* هذا واضح مثلا من الدور الذي كانت تقوم به صحيفة العروة الوثقى التي أدارها الأفغاني ومُجد عبده انظر: رامي عطا صديق، المرجع نفسه، ص30

(55). - عبد الله النديم، لم تختلف كلمتنا إذا اتحدت همتنا، مجلة الاستاذ، ع17، سنة 1892، ص385 وما بعدها
* هذا من الجهة المحلية أو الأجنبية.

(56). - أنور الجندي، تاريخ الغزو الفكري والتغريب ، ص44 وما بعدها. وانظر مُجد مُجد حسن ، الإسلام والحضارة الغربية، ص58

(57). المرجع نفسه، ص-ص37، 38

* المقصود هنا أن التعاطي مع هذه المراكز قد كان مبدئياً من أجل هدف التمدين، فإن حصل مالا يؤيد ذلك تركت هذه المراكز لما هي عليه.

(58). شوقي ضيف، الأدب المصري الحديث، ط10؛ القاهرة: دار المعارف 1992 ص22 ومابعداها.

(59). عبد الرحمن الرافعي، عصر اسماعيل، ج1، ص-ص10، 11

* إن هذه المرحلة قد شهدت تقلبات سياسية داخلية وتغلغل النفوذ الأجنبي وهيمنتته في مصر وتونس وبلاد الشام وفضلا عن ذلك الدولة العثمانية.

(60). رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تح محمد عمارة، ج2 ص 505. ومابعداها. وانظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص16

* عند بعض المصلحين كمحمد عبده تتسع الحرية إلى مدى أبعد لكنها تبقى موصولة بالدين من حيث عدم مخالفته لها.

(61). عبد الرحمن الجبرتي، مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين، ج1، ص12. وانظر: أحمد حسين الطماوي، الثورة الفرنسية في كتابات عربية، مجلة القاهرة ع99 سنة 1989

(62). عبد الله النديم، متى يستقيم العود والظل أعوج، مجلة الاستاذ ع29 سنة 1893 ص688 ومابعداها وانظر: مقدمة عمارة في عبد الله النديم، بما تقدم الأوروبيون، تح محمد عمارة، ص-ص60، 61.

* من الملاحظ أن هذا التنديد يضعه في إطار تقليد السيئ وليس الإيجابي انظر: المصدر نفسه ص691

(63). ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، بيروت: دار النهار 1992، ص143

(64). المرجع نفسه، ص256

* إن هذا لايعني وجود من لايعارض والمهم هو وجه المعارضة إنَّ المواقف المعتمدة في هذا تؤيد التعليم والتربية نجد هذا واضحا عند الطهطاوي ومحمد عبده من مصر والكواكي من الشام، فمواقفهم تدلّ على أنّ هذه الأمور ليست مما يتنافى مع الدين. وبما أن هناك من يتحفظ كرشيد رضا مثلاً فذلك من سلبيات ما آلت إليه الأمور في الواقع المعيش وهذا قبل أن يكون في زمن متقدم ظهرت مساوؤه مع قدوم الفرنسيين كما يبين ذلك الجبرتي. انظر: الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص411 وانظر: عبد الرحمن الكواكي، أم القرى، القاهرة: المطبعة العربية 1931، ص157 وانظر محمد عبده، الأعمال الكاملة ج1، ص174. وانظر: المنجي الشملي، قضية المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية ع3 سنة 1966، ص-

ص23، 24 وانظر: عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار، ج3، ص263

(65). محمد عبد الغني حسن، أحمد فارس الشدياق، القاهرة: الدار المصرية للتأليف، دت. دط ص 163 ومابعداها. وانظر: هند السمارة، حرية المرأة وخطاب النهضة، مجلة التراث العربي، ع136 سنة 2015 ص 156-159. وانظر: بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دمشق: دار الطليعة الجديدة 1998، ص 13 و15

وص 17 و 19 وانظر : مُجَدُّ حُسَيْن، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط2؛ القاهرة: مكتبة الآداب 1962، ج 1 ، ص 273 ،

(66) . هند السمارة، حرية المرأة وخطاب النهضة: ص-ص 167، 168

(67) . عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية ، ص 204 وما بعدها.

(68) . نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ، ط2؛ نوفل 1992، ص 35

(69) . المرجع نفسه، ص-ص 34-35

(70) . ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة ، ص 97 وما بعدها

(71) . نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ، ص 37

*انظر: المرجع نفسه، ص 33

(72) . منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، ص 235

(73) . المرجع نفسه، ص 235

(74) . رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 1، ص 707-709 وج 2، ص 69 وانظر: نازك سابايارد، الرحالون

العرب وحضارة الغرب، ص 47

(75) . ماجد فخري، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص 247

(76) . المرجع نفسه ، ص 250

(77) . المرجع نفسه، ص 8، 9

*كما يذكر ألبرت حوراني كان النصارى واليهود لهم حقوفهم الدينية في ظل الحكم العثماني لكن يبدو أن الأثر الأجنبي كان له

مفعوله لما نفذ فيهم . أنظر، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص 46

(78) . المرجع نفسه، ص 327 . وانظر: علي محافظة، الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة، ص-ص 123، 124

(79) . مُجَدُّ عبده، تاريخ الأستاذ، جمع مُجَدُّ رشيد رضا، ط2؛ القاهرة: دار الفضيلة، 2006، ج 2، ص-ص 255، 256.

وانظر: مُجَدُّ حُسَيْن، الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري، ج 1، ص 56

(80) . مُجَدُّ حُسَيْن، الاسلام والحضارة الغربية ، ص-ص 207، 208

(81) . خير الدين التونسي ، أقوم المسالك ، ص 17 وانظر: الطهطاوي، الأعمال الكاملة ، ج 2، ص 93

(82) . مُجَدُّ عبده، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 189. وانظر: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب،

ص-ص 121، 122

(83) . رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 2 ، ص 189

(84) . المصدر نفسه، ج 2 ، ص 23 . وانظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص 16، 17

(85) . المصدر نفسه ، ج 2، ص 503 . وانظر: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 123

- (86) ماجد فخري، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص- ص. 58، 59
- (87) . مُجد حسنين، الإسلام والحضارة الغربية، ص 57 و. 59. ماجد فخري، الحركة الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص 64
- (88) . المصدر نفسه، ص 244
- (89) . نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ، ص 132 وما بعدها.
- (90) . رفاع الطهطاوي ، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 510
- (91) مُجد عبده ، الأعمال الكاملة، تح مُجد عمارة، ج 3، ص 412
- (92) نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 133، 139
- (93) . جمال باروت، حركة التنوير في القرن التاسع عشر، دمشق: منشورات وزارة الثقافة 1994، ص 44. وانظر: نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 136
- (94) . ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص 244
- (95) . ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص 294 وما بعدها. وانظر: رزق الله حداد، مجلة المقتطف ، المذهب الدارويني، ع 4 سنة 1896. علي محافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص 238
- (96) . نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب ، ص 139
- (97) . رفاع الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج 2، ص 186
- * من الملاحظ أنّ الطهطاوي عندما وسّع مفهوم العلم قد وضع نصب عينه مفهوم العلم النافع الذي يشمل ماهو عملي بالدرجة الأولى: العلوم والفنون والصناعات أي تلك التي لها علاقة بالتعمير أو التنظيم. أنظر : رفاع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 433
- (98) . الجبرتي ، مظاهر التقديس ، ج 1، ص 109، 113
- (99) . جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 160
- (100) . عبد الله النديم، أعداء الله وأنبيائه، مجلة الأستاذ، ع 39 سنة 1893، ص 924
- *مما يمكن ذكره هنا أيضا رد الشيخ حسين الجسر على فلسفة النشوء في كتابه الرسالة الحميدية. انظر : ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ص 259 وما بعدها.
- (101) . جمال باروت ، حركة التنوير في القرن التاسع عشر ، ص 83 . نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص-ص 137، 138 .
- *هناك فرق بين الفن والجمال، أما مانعنيه هنا فهو متابعة الجانب الجمالي من خلال المجال الفني حيث يتحقق الجمال في الفن أو غيره.
- (102) . نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص 109 وما بعدها.

- (103). الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج2، ص143 ومابعدهما ، مُجَدَّ عبده ، الاعمال الكاملة ، ج2، ص 199 ومابعدهما
- (104). خير الدين التونسي ، أقوم المسالك ، ص 106
- (105). الطهطاوي ، الأعمال الكاملة ، ج2، ص146، 147
- (106). المصدر نفسه، ج1 ص141 وج2، ص633
- (107). نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ص112
- (108). عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار ، ج3، ص262
- (109). عبد الله النديم، مجلة الاستاذ، الآداب العامة، ع19 سنة 1992، ص 439
- (110). عبد الله النديم ، تقلب الأمم بتقلب الأحوال ونحن، مجلة الاستاذ ، ع18 سنة 1892، ص420
- (111). اللورد كرومر، مصر الحديثة ، ج2، ص279
- (112). المرجع نفسه، ص280
- (113). عبد الله النديم ، العدوى الأوروبية للبلاد الشرقية، مجلة الأستاذ ، ع34 سنة 1893، ص781
- (114). جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج2، ص83، 84 وانظر: عبد الله النديم، المساواة بين البنين لبعض الوطنيين، مجلة الأستاذ، ع25، سنة 1893، ص593
- (115). ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة، ص270
- (116). أحمد مُجَدَّ جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري ج2، ص548 وص609
- * أصبحت الكثير من البلاد العربية الشرقية والمغربية تحت سلطة النفوذ الأجنبي.
- * يمكن أن نذكر هنا ماكان يدعو إليه الشيخ عبد العزيز جاويش تماشيا مع أفكار مُجَدَّ عبده وهو أهمية مراعاة اختلاف أحوال الزمان والمكان. انظر: مُجَدَّ مُجَدَّ حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج2 ص339، 340
- (117). مُجَدَّ عمارة، الشيخ رشيد رضا، القاهرة: دار السلام د.ط ود.ت، ص41. وانظر: الشيخ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، ج1، ص33، 34 وانظر: أحمد مُجَدَّ جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري، ط1؛ واشنطن : المعهد العالي للفكر الاسلامي ، ج2، ص580، 586، و663
- (118). المنجي الشملي، قضية المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية ع3 سنة 1966، ص25، وانظر: جدعان فهمي ، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، ص482
- (119). أحمد مُجَدَّ جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري، ج2، ص633 و655 . وانظر: مُجَدَّ مُجَدَّ حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج2 ص75. 85

الفصل الثالث:

المسألة الأخلاقية في فكر

"محمد عابد الجابري".

-تمهيد .

يتضمّن المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري^(*) اهتمامات عديدة لا تحفى على القارئ، وهو يتابع سلسلة كتبه، ولعلّ هذا أوضح ما يكون، خاصّة بالنسبة إلى كتبه النقدية الرئيسية التي تمثّل رباعية نقد العقل العربي؛ حيث يمكن ملاحظة الانتقال من الاهتمام المعرفي إلى الاهتمام السياسي والأخلاقي . وكما هو ظاهر، فإنّ المسألة الأخلاقية، في إطار هذا الاهتمام المتسلسل مسألة متأخرة، وبطبيعة الحال ليس ذلك دون معنى، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الجانب الأخلاقي يستقلّ بدائرة مختلفة هي دائرة القيم والسلوك، وهذه يمكن أن تعالج بطريقة أخرى .

ولا يهّمنا في الواقع أن نبحت في التّقديم أو التّأخير، لكن ما يهّمنا هو اندراج هذه المسألة في الدائرة النقدية؛ إذ إنّ هذا الاندراج يدلّ على أنّ ثمة بعد إشكالي في هذه المسألة، ومادام الأمر كذلك، فإنّ لنا أن نطرح الأسئلة التّالية : كيف يتصوّر الجابري العقل الأخلاقي العربي؟ هل يتصوّره قائماً على نفس النّظام المعرفي الذي قال به من قبل أم أنّه يتصوّره قائماً على نظام معرفي آخر، وإذا كان يتصوّره قائماً على نظام آخر فما هو؟ وماذا يعني ذلك؟ وما علاقته بمفهوم المعاصرة لديه؟ وإلى أيّ حدّ يمكن فعلاً الحديث عن توجّه إبداعي في طرحه للمسألة الأخلاقية؟.

(*)-ولد "محمد عابد الجابري" عام 1936م. تحصّل على دبلوم الدّراسات العليا في الفلسفة عام 1967م، و على دكتوراه الدّولة في الفلسفة عام 1970 م من كلّية الآداب بالرباط. شغل مهام تربوية تعليمية، مهام سياسية، و مهام فكرية لها ارتباطات بالفكر العربي الإسلامي سواء بالنظر إلى كونه اشتغل بمنصب الأستاذية للفلسفة ولهذا الفكر في كلّية الآداب بالرباط منذ عام 1967م، أو بالنظر إلى مؤلّفاته التي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:- أضواء على مشكل التّعليم بالمغرب (1973م)، مدخل إلى فلسفة العلوم- جزآن- (1976م)، الخطاب العربي المعاصر(1982م)، التّراث و الحداثة (1991م)، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1989م)، المسألة التّقافية(1994م)، المشروع التّهضوي العربي (1996م)، حفريات في الذاكرة(1997 م)، و المثقّفون في الحضارة العربية:- محنة "ابن حنبل" و "نكبة ابن رشد"- (2000م) وغيرها. توفّي في ديسمبر 2010 م .

للإجابة على هذه الأسئلة الفكرية، نفترض أنّ العقل الأخلاقي كما يتصوّره الجابري، يقوم على نظام قيمى يحركه ويوجّهه وله علاقة بالحاضر المعيش، وفي ضوء هذا، سنطرق هذه المسألة عنده؛ لاعتقادنا أنّ وجود الاهتمام لا يكون من فراغ.

أولاً: الإهتمام الأخلاقي.

لقد انتهج الجابري طريق نقد العقل العربي لمعرفة آليات اشتغاله، وهذا لاشكّ أمر يفتح المجال لمسائل عديدة، ومسألة الأخلاق هي واحدة من هذه المسائل، كالمسألة السياسية التي كان للجابري فيها نظر^(*)، وإنّه لمن المفيد القول أنّ مختلف المسائل على علاقة ببعضها البعض، فالحديث مثلاً في السياسة ليس دونه الحديث في الأخلاق. وهكذا، فإذا كانت الأخلاق على بساط البحث؛ فلأنّ ثمة مبررات موضوعية وراء ذلك.

وحقيقة الأمر أنّ الجابري عندما طرق هذا الموضوع قد طرقه وفي ذهنه مجموعة من الملاحظات تعبّر كلّها عن أنّ هذا الموضوع هو أبعد ما يكون عن التّضحج، بالرّغم ممّا يحيط به من دراسات أو أعمال. الملاحظة الأولى أنّ المكتبات العربيّة، في رأيه، تفتقد إلى التّأليف الجادّة المتميّزة بالتّحليل النّقدي لنظم القيم في الثّقافة العربيّة. الملاحظة الثّانية أنّ المكتبة العربيّة، وفضلاً عن افتقادها للأعمال الجادّة، تفتقد إلى أعمال في تاريخ الأخلاق⁽¹⁾. الملاحظة الثّالثة أنّ الأعمال الأخلاقية العربيّة الموجودة يطغى عليها التّمودج الخارجى. الملاحظة الرّابعة أنّ ثمة نقص في المعرفة بالتّراث⁽²⁾، ولذا

*- تمّ تناول هذه المسألة في كتاب العقل السّياسى العربي، وحسب ما يذكر الجابري، فإنّ هذه المسألة كانت بمثابة التزام بعد ما أشار في نهاية كتابه بنية العقل العربي أنّه سيطرقها وتناول المسائل الأخرى التي منها المسألة الأخلاقية يندرج في إطار اعتقاده أنّ البحث في العقل العربي من الممكن أن يكون مفتوحاً. انظر: مُجّد عابد الجابري، نظام القيم في الثّقافة العربيّة، مجلة المستقبل، ع219، سنة1997، ص4، 5. ويجدر بنا أن نذكر كذلك أنّ بحثه في الأخلاق وهي من مجال العقل العملي قد جاء حسب الجابري تنمّة للنّظر في العقل النّظري ولا علاقة له بتأثير خارجي. انظر: عبدا الإله بلقزيز، "التّجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا"-حوار- (مجلة المستقبل العربي)، ع278، سنة2002، ص8

¹ - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2001)، ص-ص.5، 6

² - المصدر نفسه، ص.11

كان، في رأيه، أن تناول هذا الأمر هو أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها⁽¹⁾. (*)

وعلى كلّ حال، فإنّ ظاهرة التّقصّ ملحوظة لا يمكن إنكارها، وما يوجد حقيقة ليس مرضيا أو لنقل ليس كافيا، لكن ما يجب الانتباه إليه أنّ الجانب التّنظيري ليس ضروريا أن يكون شاملا أو أن يكون من زاوية نظر معيّنة حتّى يكون حقيقيا؛ إذ من الممكن أن تكون الآراء التّنظيرية جزئية أو مبعثرة هنا أو هناك، ولنا المثال في ذلك في عمل أركون حول القيم القرآنية^(**)، صحيح أنّ الجابري يهتم بالخطاب العربي المكتوب باللّغة العربية وحدها^(***)، ولكن مثل هذا الخطاب حاضر عربيا أيضا، مثله في ذلك مثل الخطاب الأخلاقي عند عبد الله دراز الذي يستشهد به الجابري⁽²⁾، ومؤلفه قد كتبه باللّغة الأجنبية ثمّ ترجم .

على أنّه من الإنصاف القول أنّ هذا الحضور، نقصد الإنتاج الأخلاقي بصفة عامّة، مع ذلك يقع تحت سلطة النموذج الخارجي كما يقع تحت سلطة النموذج الماضي وهما أمران لا تخفى دلالتهما على العجز .

¹ - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 19.

(*) - يمكن أن نضيف إلى هذا قوله أنّ العصر الحالي . ويقصد عصر نهاية القرن العشرين . يشهد نوعا من العودة إلى

الأخلاق، نظام القيم في الثقافة العربية، مجلة المستقبل، ص5

(**) - لمحمد أركون اهتمام بمسألة القيم في الخطاب القرآني في إطار ما يدعوه بالنّظرية الأخلاقية القرآنية جديدة بالرّصد من جانب أنّها تندرج ضمن هدف إعادة القراءة . انظر مُجّد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، (ط1؛ بيروت : دار النهضة العربية 2007)، ص. 22.

(***) - يستثني الجابري من الخطاب العربي المفكرين الذين كتبوا بلغة أجنبية وفكّروا خارج الأفق العربي . انظر : مُجّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، (ط5؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1994)، ص. 15

² - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 14.

ثانيا: المنهج في النظر الأخلاقي.

لا يخرج الجابري في هذا النظر عن المنهج نفسه الذي طبّقه في نقد العقل العربي، ونقصد بذلك اعتماد منهج التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، والطرح الإيديولوجي. على أنّ اعتماده على هذا المنهج، مع ذلك، يخضع لمتطلبات الممارسة الفكرية، التي تتجلى في ممارسة هذه الخطوات بصورة تركيبية أي بمعنى عدم فصل التكوين عن البنية. بعبارة أخرى، نحن في إطار هذا الموضوع أمام ممارسة تحليلية تكوينية بنيوية في آن واحد كما يقول.⁽¹⁾

وقد يكون من الضروري التساؤل عن حقيقة هذا الجمع، في الواقع أنّ الجابري، وهو يحرص على تدشين القول في المسألة الأخلاقية، يأخذ بعين الاعتبار أمرين؛ أولهما أنّ العقل الأخلاقي العربي هو عقل الجماعة وليس عقل الأفراد، وهذا بالنسبة إليه يعني أنّ ثمة نظام للقيم يوجّه سلوك الجماعة: السلوك الفكري والروحي والعملي، وثانيها أنّ تلك القيم على علاقة بالسياسة أو على علاقة بالتدبير، الذي تمثله السياسة على نطاق الجماعة، سواء أكانت هذه الجماعة دولة أو حركة معارضة أو كانت جماعة ديني أو نخبة من نخب المجتمع.⁽²⁾

وعندما يقول الجابري أنّ نظام القيم موجّه للسلوك، فإنّه ينبغي التأكيد على أنّه يشير أساسا إلى ما يسمّيه بالقيم المركزية؛ لأنّه في اعتقاده ثمة ما هو أساسي وثمة ما هو غير أساسي، ومن هنا يمكن أن نفهم ذلك الإلحاح على الجانب البنيوي والجانب التكويني؛ إذ الجانب البنيوي هنا يخصّ وجود النّظم وما يشكّلها من قيم مركزية. والجانب التكويني يخصّ أصول وفصول هذه النّظم، هذا فضلا عمّا يضيفه وهو الوقوف على علاقة التداخل والتأثير بين النّظم نفسها.⁽³⁾

¹ - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 23.

² - المصدر نفسه، ص. 24.

³ - المصدر نفسه، ص - ص 23 . 25

وكعادة الجابري في تناول العقل العربي، فهو لا يخرج في هذا الشأن عن تناول المسألة الأخلاقية في إطار ما يسمّيه بالثقافة العاملة، التي يعني بها بالنسبة إلى هذا الأمر، الكلام المنظم المكتوب الداعي إلى تطبيق نوع معيّن من الأخلاق⁽¹⁾. أمّا الأخلاق المطبّقة المتعلقة بالعادات، فهي على أهميّتها، في رأيه، متروكة للبحث الأنثروبولوجي والسّوسولوجي والسيكولوجي⁽²⁾، فالأمر على هذا يتعلّق إذن بفكر أخلاقي يجمع بين التاريخي والنبوي، على أنّ ما يجب التأكيد عليه أنّ الجابري يضع في الاعتبار مسبقاً أنّ طبيعة الموضوع هي التي تفرض المنهج، والموضوع عندئذ حصراً هو نظم القيم وليس الأخلاق الفلسفية أو الأخلاق الدينية⁽³⁾.

ويمكن القول أنّ هذا المنظور مميّز فعلاً، ليس من جهة المنهج في حدّ ذاته، الذي يمكن توظيفه بالنسبة إلى أيّ موضوع، ولكنّه مميّز، خاصّة، بارتباطه بما يسمّيه الموروث الثقافي، ومن خلاله بنظم القيم⁽⁴⁾ **. ولعلّ هذا ما يفسّر اعتقاده أنّه قد خاض مغامرة غير مسبقة، والحال أنّ ذلك لا يجانب الصّواب؛ إذا راعينا، خاصّة، أنّها ممارسة في إطار معرفي معاصر.

¹ - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 24.

* - يتحدّد عصر التدوين الخاص بالثقافة العاملة التي يقصدها بالعصر العباسي الأوّل. انظر: مُجّد عابد الجابري، نظام القيم

في الثقافة العربية، مجلة المستقبل، ص. 7.

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 24.

³ - المصدر نفسه، ص. 21.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 121.

** - يتبيّن هذا على المستوى التكويني في الاهتمام بأصل الموروث الثقافي ومسار تحولاته وصولاً إلى لحظته التي هو عليها في الثقافة العربية أي بالوقوف على الجانب التاريخي. ويتبيّن هذا على المستوى النبوي في الاهتمام بنظام معيّن من أنظمة القيم حيث تبرز العلاقات وتنظم وتخضع للتحكّم أي بالوقوف على البنية في كلّ نظام. ولا يعني هذا بتاتا الانفصال بل هو مفهوم في إطار التفاعل. أنظر: المصدر نفسه، ص. 25.

ثالثاً: أهداف النظر الأخلاقي.

بما أنّ نقد العقل العربي النظري كانت وراءه أهداف، فلا شك أنّ نقد العقل الأخلاقي العربي وراءه أيضاً أهداف، فكما أشرنا، فقد جاء هذا النقد تالياً، وهذا يعني أنّه يشترك في جهة العموم كما يميّز بجهة الخصوص، ونقصد بجهة العموم أنّه يشترك في هدف التّحرّر ممّا هو سلبي في الكيان العربي العقلي والثّقافي؛ لصالح العقلانية والحياة الجديدة الفاعلة⁽¹⁾. ونقصد بجهة الخصوص تلك الأهداف الخاصّة بمجال النظر الأخلاقي، وهي عموماً تعبّر عنها مهمّتين: مهمّة كتابة تاريخ الفكر الأخلاقي في الثّقافة العربية، ومهمّة تدشين القول في نقد هذا الفكر، بوصفه يحمل ويروجّ لنموذج القيم السّلبية⁽²⁾. وهاتان المهمّتان، إنّ كانتا تدلّانّ فعلاً على عمل هادف، فهما في الواقع تستبطنان جملة من الأهداف المتفرّعة، من مثل استهداف ردّ فكرة أنّ الأخلاق العربية هي مجرد امتداد خارجي يوناني، أو أنّ الأخلاق العربية هي فقط الأخلاق القرآنيّة. وبقدر ما تتّجه الأهداف إلى هذا الاتجاه بقدر ما تتّجه اتّجاهاً آخر، وهو تبيان أنّ الثّقافة العربية لم تعرف نظاماً واحداً من القيم بل عرفت نظاماً متعدّدة من القيم، وأنّ بعض القيم قد خضعت للأسلمة في إطار الفعل التّأويلي، والأهمّ هو اظهار التّوجّه التّجديدي في الأخلاق الذي ينظر إليها من زاوية إنسانية وإسلامية أصيلة؛ حيث تبرز حقيقة العلاقة بالدين والحياة أي ما يعني في المحصّلة أنّ الجابري يرى أنّ هناك غنى في الفكر الأخلاقي العربي، وأنّ هذا الغنى يجب أن يستثمر للخروج من إطار السّلبيات التي عكّرت.

¹ - مجّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (ط10؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 2009)، ص - ص7، 8.

² - مجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص428.

رابعاً: نظم القيم في الثقافة الأخلاقية.

1/ مفهوم نظم القيم:

يوظّف "الجابري" في تحليله التقدي والإيستيمولوجي للثقافة الأخلاقية العربية الإسلامية مفاهيم أخرى غير تلك التي وظّفها في تحليله لهذه الثقافة - أي العربية - في طابعها النظري/ الإيستيمولوجي، على أساس أنّ العقل الأخلاقي يؤسّسه ويوجّهه "نظام القيم"، وليس النظام المعرفي كما هو الحال في عملية تأسيس المعرفة العربية الإسلامية. من تلك المفاهيم الموظّفة: - "نظام القيم" و"القيمة الأخلاقية". وعن موضوع هذه الدراسة الأخلاقية، فإنّه ليست الأخلاق الفلسفية أو النّظرية في الحضارة العربية الإسلامية، بل هي "نظم القيم" في الثقافة العربية الإسلامية، و هو ما يعنيه ب: - "العقل الأخلاقي العربي".

في هذه الدّراسة، يميّز "الجابري" في كلّ ثقافة: "عربية"، "إسلامية"، "فارسية"، "يونانية"، و"صوفية" بين ما يدعوه ب "القيمة المركزية" التي تنتظم حولها جميع القيم في عصر من العصور، وبين القيم الأخرى المندرجة تحتها. ويستعمل كلمة "نظم" بدل كلمة "نظام"، على اعتبار أنّ الثقافة العربية قد عرفت عدّة نظم من القيم وليس نظاماً واحداً، بذلك يكونه: (("العقل الأخلاقي العربي" هو عقل متعدّد في تكوينه ولكنّه واحد في بنيته))⁽¹⁾.

إنّ استخدام الجابري لنظم القيم في اهتمامه الأخلاقي يطرح ولاشكّ مسألة المصطلح، والجابري في هذا، ومن باب الوعي بتحديد المفاهيم، لم يغفل عن ذلك؛ إذ نجده يقول في هذا الشأن أنّ نظم القيم هي معايير للسلوك الاجتماعي والتّدير السّياسي، ومحدّدات لرؤية العالم واستشراف للمطلق، وليست مجرد الخصال الحميدة أو غير الحميدة التي يتّصف بها الفرد، فتكون له خلقاً. وحسب هذا

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 22.

الفهم، فإنّ المضامين الأخلاقية لألفاظ الخير والشرّ أو الحسن والقبح تكون تابعة للسائد من نظم القيم في الثقافة أيّ ثقافة.⁽¹⁾ وهذا يعني نتيجة أساسية وهي النّظر في الأخلاق في إطار الاختلاف والتّعدّد.

لقد عرّف "الجابري" "نظام القيم" بالصّيغة التّالية: - ((معايير للسلوك والاجتماع والتّدير السّياسي ومحدّدات لرؤية العالم واستشراف المطلق))⁽²⁾، كما سيّضح من خلال تكريس السّياسة العربية لنظم أخلاقية معيّنة، خدمة لأهدافها الإيديولوجية والواقعية في العالم العربي الإسلامي.

2/تعدّد نظم القيم:

بما أنّ الجابري يؤمن بأنّ ما يحكم نظم القيم هو الاختلاف، فإنّ هذا الاختلاف يمكن أن يلاحظ من نظرتة إلى نوعين من القيم الوافدة والقيم الأصيلة، القيم الوافدة أو المنقولة هي مجموع القيم التي انتقلت من ثقافات وحضارات مختلفة إلى الثقافة والحضارة العربية، وأصبحت تمارس تأثيرها ونفوذها على العقل الأخلاقي العربي، وتخصّ تحديدا موروثات ثلاثة هي: الموروث الفارسي، الموروث اليوناني، والموروث الصّوفي. أمّا القيم الأصيلة، فهي تلك التي نبعت من الدّات العربية في لحظتها: لحظة ما قبل الإسلام، ولحظة الإسلام؛ حيث الأولى عربيّة خالصة، والثّانية إسلاميّة خالصة⁽³⁾

¹ - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 56

*- نجد الجابري قد نظر قبل إصدار كتاب نقد العقل الأخلاقي العربي إلى نظم القيم على أنّها جملة القيم المترابطة التي تشكّل كلاً واحداً يضيف على كلّ جزء من أجزائه معناه ويعطيه بعده أو أبعاده. أو في عبارة أخرى أنّ القيمة ترتبط بمنظومة تضيف عليها معنى خاصّاً يختلف عما لو كانت القيمة منفردة، ذلك لأنّ هذه المنظومة فضلاً عن أنّها منظومة قيم هي منظومة ثقافية حضارية بما يعني أنّ مفهوم القيم يقع تحت تأثير إن صحّ التعبير المظلة الثقافيّة الحضارية. انظر: مُجّد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة 1997)، ص- ص 69، 70

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 55

³ - أحمد العربي المشرقي، نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإتحاف، ع 138 مايو، سنة 2003، ص 18. وانظر: مُجّد عابد الجابري، نظام القيم في الثقافة العربي، مجلة المستقبل، ص 7

3/الموروثات في العقل الأخلاقي العربي:

لقد تصوّر "الجابري" تصنيفا جديدا للكتابة الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية، يشترط الدراسة التحليلية والنقدية للعقل الأخلاقي العربي، وهو تصنيف إيستيمولوجي في أساسه: "تراث أخلاقي فارسي"، "تراث عربي خالص"، "تراث إسلامي خالص"، "تراث يوناني"، و"تراث عربي إسلامي". هذه الدراسة العلمية للثقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، اشترطت منه تطبيق المنهج النقدي والتاريخي للكشف عن الأصول التاريخية والفكرية لموروثات هذه الثقافة من جهة، ولاستنباط البنية الرئيسية لكل موروث ثقافي أخلاقي قائم بذاته من جهة أخرى. في هذا السياق، لنا أن نطرح السؤال الفلسفي التالي: ما هي البنى الرئيسية التي شكّلت الثقافة الأخلاقية العربية الإسلامية، بالنظر إلى الدراسة التحليلية والنقدية للعقل الأخلاقي العربي؟.

لقد انتهى الجابري من اعتماد الرؤية التكوينية إلى الوقوف على مجموعة من الموروثات بعضها منقول وبعضها الآخر أصيل، وكما هو ملاحظ، فإنّ العقل الأخلاقي العربي من خلال هذه الموروثات يجمع بين ما هو داخلي وما هو خارجي. ودون شك، فإنّ هذا إذا كان يعني فهو يعني أنّ ثمة قيم تميز وتنافس وصراع، والواقع أنّ الجابري يقرّ من خلال نظريته التكوينية بهذا، وأنّ ما يغذي هذا التنافس والصراع، في رأيه، هي السياسة، فقد وجد أنّ الكثير من القيم التي روجت لها هذه الموروثات كانت سياسية أو ذات حمولة سياسية.⁽¹⁾

¹ - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 27

*-نؤكد هنا أنّ الجابري وانطلاقا من هذا يربط في دراسته بين القيم والحياة المدنية وبالتالي فنظرته هي على منوال النظرة القديمة التي تجمع بين الأخلاق والسياسة وليس على منوال النظرة الحديثة التي تفصل بينهما. انظر: المصدر نفسه، ص - 27، 28

وقد يكون من المهمّ التساؤل عن السبب في ذلك، وهو يعود، في رأيه، إلى ما يسمّيه بأزمة القيم في المجتمع العربي الإسلامي . ومفهوم الأزمة هنا، يحيل خاصّة إلى انقلاب القيم الذي أحدثته الدّعوة المحمّدية وما تلاها من تحولات، كوقوع الفتنة السّياسية وظهور الفرق وتغيّر الحكم إلى الحكم الملكي الوراثي.⁽¹⁾

ولما كانت الأزمة، في العادة، مقترنة بالتمزّق والحاجة إلى الآخر، أو بالأحرى بابا لنفاذ الآخر، فإنّنا نجد الجابري، وهو يتحدّث عن أزمة القيم يربط وجود الموروثات الخارجيّة بوجود هذه الأزمة، أي ما يعني، في رأيه أنّ تلك الأزمة هي التي فسحت المجال لتسرّب قيم خارجية واستراد إرادي لنوع من القيم . والجابري عندما يتكلّم عن هذه الموروثات ويلاحظ تأثيرها، فإنّه يلاحظ تأثيرها آت خاصّة من الموروث الفارسي، الذي يعدّه أوّل موروث مؤثّر بالمقارنة مع غيره.⁽²⁾ وعلى كلّ الحال، فإنّ الجابري، وهو يعتقد بارتباط الموروثات الخارجية بأزمة القيم، قد قرأ هذه الموروثات على أساس تسلسلي يقف على رأسه الموروث الفارسي ثمّ الموروث اليوناني ثمّ الموروث الصوفي . وفي ما يلي بيان ذلك:-

أ. الموروث الفارسي .

بداية، نحدّد معنى "الموروث الفارسي" الذي كان يمثّل ثقافة أجنبية ورثتها دولة الإسلام، أخذت منها أشياء وأهملت أشياء حسب حاجتها. وكانت منه كتب ترجمت إلى العربية ترجمة نصيّة أو بتصرّف، إضافة إلى نقول وأخبار وعهود و وصايا وعادات وآداب إلخ...⁽³⁾، إنّّه يكرّس أخلاق الطّاعة في الثّقافة العربية الإسلامية، والذي بدأ يقدّم نفسه داخل هذه الثّقافة

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 60 . 78

² - المصدر نفسه، ص. 60

* - هو مؤثّر في رأيه من باب علاقة الغالب بالمغلوب . أنظر: المصدر نفسه، ص 125

³ - الجابري، المصدر السابق نفسه، ص. 27

عبر الترجمة والتأليف في أواخر العصر الأموي، وهنا: -((كانت الأخلاق واحدة من ثلاث: إما أخلاق السلطان وإما أخلاق الخاصة، وإما أخلاق العامة. أما أخلاق السلطان فتقوم على التفرد والتفاني، وأما أخلاق الخاصة فتقوم على الخدمة والحذر، وأما أخلاق العامة، فعلى الطاعة والصبر)).⁽¹⁾

عندما طبق "الجابري" المنهج التاريخي في عملية البحث عن الأصول التاريخية والفكرية لهذا "الموروث الثقافي الفارسي"، أرجع هذا النمط من الأخلاق "أخلاق الطاعة" إلى عهد "أردشير" (ت: 240 ق.م) الذي اشتهر في الثقافة العربية بوصاياه للملوك والتي تعبر عن تجربته في تدبير الملك وسياسة الرعية، وتنسب إليه هذه العبارة: -((الملك والعدل أخوان لا غنى لأحدهما عن صاحبه، فالملك أسّ والعدل حارس))⁽²⁾، معنى هذا حسب "الجابري" أنّ العدل من مفاهيم الملك، وإذن لا يحقّ لأحد أن ينزعه من صاحبه، لذلك جعلت ملك كسرى من عطاء الله، وجعلت العدل من عطاء كسرى. والملك هو عنصر ضروري في الأخلاق الكسروية، وطاعته هي القيمة المركزية في هذه الأخلاق.

ويطرح "الجابري" بعض النماذج التي تكرّس المبدأ الأخلاقي الفارسي "مبدأ الطاعة" في التاريخ الثقافي الإسلامي، مشيراً إلى دور الخطابة والرسائل كما وظّفا في هذا العصر في مجال نشر القيم وتكريسها، فالترسل مثلاً اعتمد على البلاغة وعلى الإشادة بآيات قرآنية وبعض الأحاديث النبوية، لذلك اعتبرت الرسائل النموذج الأعلى "للأدب"، والذي يجمع بين "أدب اللسان" و"أدب النفس"، ومن هنا سيكون: -((الترسل أول صيغة من صيغ التأليف في "الأخلاق" في الثقافة العربية الإسلامية))⁽³⁾. وهذا النوع من الخطاب -خطاب الترسل -

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 253

² - ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج1، (القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، من دون طبعة، سنة 1935م)، ص. 17

³ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 164

الذي يكرّس قيمة الطّاعة (خليفة الله=للحاكم) لا يجد مرجعيته الفكرية في القرآن أو في الحديث أو في العصر الجاهلي، بل يجدها في الفكر الفارسي، يقول "الجابري" في ذلك:- ((نحن إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى، وفي الثّقافة الفارسية بالذّات))⁽¹⁾، ذلك أنّ هذه النّصوص هي من أوائل ما انتقل إلى الثّقافة العربية من الموروث الفارسي في ميدان "الأخلاق والسياسة".

ويطرح "الجابري" كذلك بعض التّماذج التي تكرّس مبدأ "الطّاعة" في التاريخ العربي الإسلامي باستثناء مرحلة الخلافة الرّاشدية، فيعتبر "ابن المقفّع" أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية في ساحة الثّقافة العربية الإسلامية، والذي تنسب إليه عدّة كتب، من أشهرها:- الأدب الكبير، الأدب الصّغير و كلیلة ودمنة الذي يعدّ: ((المرجع الأوّل في تكوين العقل الأخلاقي العربي))⁽²⁾. ويمكننا أن نستخرج من هذا الكتاب الموضوعات التّالية:- ((أ/ سياسة العامّة وتأديبها وذلك هو معنى الطّاعة. ب/ أخلاق الملوك وسياستها للرّعية. ج / رياضة عقول الخاصّة، وهذا هو موضوع "صحبة السّلطان" أو "أدب الكاتب" بصورة خاصّة. د/ سياسة الإنسان نفسه وأهله وخاصّته، وتلك هي أبواب "الأدب" أو "الأخلاق" في الموروث الفارسي المنحدر إلى الثّقافة العربية))⁽³⁾، لقد كان "ابن المقفّع" مشروع واحد هو:- ((نقل القيم الكسروية إلى الحضارة العربية الإسلامية، قيم الطّاعة والاستبداد))⁽⁴⁾، وقد شرّع للدولة الكسروية في بلاد الإسلام، وهي الدولة التي مازالت قائمة فيها إلى اليوم، باسم دين الإسلام القائمة هي الأخرى على الاستبداد.

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 144

² - المصدر نفسه، ص. 173

³ - المصدر نفسه، ص. 176

⁴ - المصدر نفسه، ص. 193

لقد تبّنى الموروث الثقافي الفارسي في تصوّر "الجابري" ثلاثة حقول معرفية قائمة بذاتها في الثقافة العربية الإسلامية: - "التّرسّل"، "صناعة الإنشاء"، "حكمة العجم"، و"سوق الأدب"، لتكرّس قيما كسروية، أهمّها قيمة "الطّاعة". وقد نظر إلى هذه الحقول المعرفية الثلاثة بوصفها: ((تروّج لنظام خاصّ في القيم يحتلّ فيه السّلطان، وبالتالي الطّاعة، موقع القيمة المركزية ((1).

يرتبط هذا الموروث عنده بقيمة أساسية هي قيمة الطّاعة، والمقصود بالطّاعة هي الطّاعة السّياسية للحاكم؛ إذ إنّ الحاكم الفارسي كسرى كان يقيم حكمه عليها لبسط سلطته⁽²⁾، وإذا كان هذا من خصوصيّات الحالة الفارسية، فالأمر الإشكالي هي علاقة هذه الحالة بالحالة العربية.

ومن المهمّ القول أنّ الجابري؛ إذ يرى الارتباط بين الحالتين، يؤكّد أنّ وجود تلك القيمة قد أمّلته الوضعية العربية الممزّقة على مستوى الدّولة والمجتمع، وهي الوضعية التي أقلّ ما يقال عنها، في رأيه، أنّها وضعية انهزامية. وكحال كلّ وضعية على هذا النّحو تحتاج إلى استقرار، فإنّ الجابري، وهذا هو الأمر الملفت، قد رأى أنّ قيمة الطّاعة قد كانت بالدرجة الأولى حاجة دولة من أجل الوحدة، تلك الوحدة التي تتكرّس، في رأيه، على مستوى الدّين والملك ويؤكّدها القول أنّ طاعة الملك من طاعة الله⁽³⁾.

وبما أنّ الأمر يتعلّق بوافد خارجي تعلّق بساحة مفتوحة، فلعلّ السّؤال الذي يطرح نفسه هو سؤال البداية والبداية كما يقرّر الجابري قد كانت في العهد الأموي وبعدها سارت الأمور إلى التّطوّر في العهد العبّاسي؛ ولأنّ الجابري يهتمّ بالثقافة العالمة، فإنّ تجلّيات هذا الدّخول عنده قد عبّرت عنها

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 227.

² - المصدر نفسه، ص. 227.

³ - المصدر نفسه، ص. 126.

مظاهر لغوية وأدبية(*) .ومن المهم القول أنّ اهتمامه بشكل الحضور قد انعكس لديه في الاهتمام بأمرين على علاقة بشخصيتين، أو لنقل بعبارة أخرى أنّ مضمون ما حملته تلك المظاهر قد ارتكز على أمرين هما علاقة الدين بالملك، وعلاقة الطّاعة بالعدل، وبشخصيتين هما شخصية أردشير وكسرى أنوشروان⁽¹⁾.

وبطبيعة الحال، إذا كان هذا يعني أنّ المضمون المتسرّب يدور في إطار ثابت هو الطّاعة، فإنّ مفهوم الطّاعة عندئذ هو في إطار مفهوم الاستبداد، فالجباري وهو يشير إلى هذا يأخذ بعين الاعتبار الفرق بين الطّاعة في الموروثين العربي والإسلامي والطّاعة في مفهومها الفارسي؛ إذ الأولى مشروطة والثانية غير مشروطة، وهي غير مشروطة، هنا، بمعنى أنّها خارج الاحتكام لأيّة سلطة، وأنّها ترتقي إلى المستوى الإلهي⁽²⁾؛ حيث يمكن القول، قياساً على ذلك، أنّ الخليفة في الواقع الإسلامي قد أصبح يؤدّي الدور نفسه الذي يؤدّيه الحاكم الفارسي، فهو المتصرّف الأوّل وطاعته من طاعة الله (**). ولا يخفى أنّ المشهد في هذه الحالة يكشف أنّ الفرد غائب ودون قيمة معتبرة، وأنّ الأولوية الأخلاقية هي للدولة.

(*)- في رأي الجابري فإنّ خطاب الطّاعة قد روّجه في رأيه كتّاب الدّواوين في الدّولة الأموية عن طريق الترسّل مع سالم وعبد الحميد .وبالنسبة إليه فإنّ نفوذ الموروث الفارسي قد بدأ مع عملية تعريب الدّواوين في زمن عبد الملك بن مروان وتمّ التّوسع فيها زمن ابنه هشام انظر: المصدر نفسه ص-ص 250، 251

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ، ص-ص 153، 154

² - المصدر نفسه، ص - ص 227، 228

(**)- مما يمكن تأكيده أيضاً أنّ الأثر الفارسي ليس مقتصرًا على الجانب الرّسمي بل بالإضافة إلى هذا هناك تأثير في الجماعات المعارضة وغير المعارضة. انظر:، مُجدّ عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، 228 - 232.

والحقّ أنّ الجابري يقرأ في هذا ثلاث نتائج أخلاقية وهي أنّ الأخلاق في إطار الموروث الفارسي هي إمّا أخلاق السّلطان المتميّزة بالتّفرد والتّعالّي، وإمّا أخلاق الخاصّة المتميّزة بالخدمة والحذر، وإمّا أخلاق العامّة المتميّزة بالطّاعة والصّبر⁽¹⁾. وهذا الذي يقوله الجابري ليس دونه ملاحظات، وأوّل هذه الملاحظات أنّ تلك الأخلاق التي يركّز عليها هي أخلاق منتقاة ونخبوية⁽²⁾.

ب. الموروث اليوناني :

إذا كان الجابري يعتقد أنّ الموروث الفارسي قد نقل إلى الثّقافة العربيّة قيمة الطّاعة، فإنّ الموروث اليوناني قد نقل إليها، في رأيه، قيمة مختلفة هي قيمة السّعادة. ويجب التّنبية إلى أنّ الجابري يضع الأمر هنا في إطار التّباين، من زاوية أنّ الأخلاق اليونانية قد ارتبطت بالفلسفة وليس بالسياسة، على عكس الحالة الفارسيّة. وبالتّسبب إليه، فإنّ هذا يعني أنّها أخلاق معنيّة أكثر بالفرد وليس بالدّولة، أو بمعنى أعمّ مرتبطة بالمواطن⁽³⁾.

إنّ معنى "الموروث الثّقافي اليوناني" في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، هو في تصوّر "الجابري" مثله مثل "الموروث الفارسي": ((يمثّل ثقافة أجنبيّة، وهذا الموروث قسمان:- الصّحيح المترجم عن فلاسفة اليونان، والمنحول المنسوب إليهم)).⁽⁴⁾

ويعدّ الفكر الأرسطي في نظر "الجابري" - من الوجهة التّاريخيّة - المرجع الأوّل والمباشر ضمن "الموروث اليوناني" في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وخاصّة بالنّظر إلى كتابه: -الأخلاق إلى نيقوماخوس، الذي شملت المقالات العشر منه موضوعات أخلاقية تمثّلت في "الفضيلة"، "الأفعال الإرادية" و"غير الإرادية"، "الفضائل والرّذائل"، "العدل"، "الفضائل العقليّة"، "الحبّة والصّدقة"، "اللّذة والسّعادة" و"حياة التّأمّل"، وأخيراً القيمة المركزيّة في فلسفة "أرسطو" الأخلاقية هي "نظرية

¹ - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص253

² - طارق البشري، قراءة في كتاب نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإحياء، ع32،33، سنة 2010، ص48.

³ - مُجّد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص254.257.

⁴ - المصدر نفسه، ص27.

الوسط": ((الفضيلة هي وسط بين رذيلتين: الإفراط والتفريط))⁽¹⁾. بالإضافة إلى هذا الأصل في الفكر الأخلاقي الأرسطي، يحضر الفكر السقراطي والأفلاطوني في تحديد أصول الفكر العربي الإسلامي من الناحية الأخلاقية في بنية الثقافة العربية الإسلامية.

إلى جانب هذه النزعة الفلسفية، تحضر النزعة الطبية في تحديد أصول الثقافة العربية الإسلامية في مجال الأخلاق، حيث يعدّ الطبيب "جالينوس" Galenus (ولد عام 131 بعد الميلاد) بأرائه الطبية الأخلاقية مصدرا لتشكيل هذه الثقافة، خاصّة وأنّه ربط نظرية "أفلاطون"-Platon (428 -347ق.م) في الأخلاق بالطب، فوضع لها أساسا علميا من فيزيولوجيا عصره، فبنى بذلك ما يمكن وصفه ب:- "فيزيولوجيا الأخلاق". وتقوم نظريته في هذا المجال على القول بتبعية قوى النفس الثلاث للمزاج. وقد عرّف "جالينوس" الخلق بكونه :- "حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا رويّة ولا اختيار"، وهذا التعريف نجده مرّوجا في الثقافة العربية الإسلامية.

بالنظر إلى ما سبق ذكره، نلاحظ وجود ثلاث مرجعيات في الفكر العربي الأخلاقي هي:- "نزعة طبيّة علمية" (مرجعيتها "جالينوس")، "نزعة فلسفية" (مرجعيتها "أفلاطون" و"أرسطو")، و"نزعة تليفقية" (تقتبس من المرجعيات الثلاث، كثير منها لا يميّز بين الصّحيح والمنحول). لهذا، يرى "الجابري" أنّ هذا الموروث تحكمه ثلاث نزعات:- "النزعة الطبية العلمية"، "النزعة الفلسفية"، و"النزعة التليفقية". وقد برزت في ظلّ هذه النزعات أخلاق السعادة كقيمة مركزية في نظام القيم اليونانية.

ب/1- النزعة الطبية العلمية.

وتقدّم لنا حقيقة تاريخية مفادها أنّه أوّل ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من "الموروث اليوناني" في مجال القيم والأخلاق هو تلك النزعة الطبية الفيزيولوجية التي كرّسها "جالينوس" في هذا المجال، يؤكّد "الجابري" ذلك بقوله:- ((أوّل ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في

¹ - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 27.

مجال القيم والأخلاق هو تلك النزعة الطّبية الفيزيولوجية التي كرّسها "جالينوس" في هذا المجال من خلال قراءة "أفلاطون" قراءة طبيب لا قراءة فيلسوف ((⁽¹⁾). ويعدّ "أبو بكر الرّازي" (250 - 320هـ) الممثل الرئيسي لهذه النزعة في الثقافة العربية الإسلامية، فمن مؤلفاته في هذا المجال كتابه: - الطبّ الرّوحاني، الذي يرتبط من حيث مادّته وأفقه بـ: "جالينوس"، ومن النّاحية الفلسفية فهي مؤطّرة بالخلفية الفلسفية التي تنتهي إلى عرفانية الفلسفة الدّينية التي تدور حول خلاص النّفس من المزجة، أي الامتزاج بالبدن وعودتها إلى الأصل، هو النّفس الكلّية⁽²⁾، وهنا، نجد الأصل الأفلاطوني واضحا تماما في نظرية "الرّازي" الأخلاقية، حيث يتبنّى نظرية "أفلاطون" في قوى النّفس كأساس لنظام القيم، وهي النّفس النّاطقة والإلهية، النّفس الغضبية والحيوانية، والأخرى هي النّفس النّباتية والنّامية والشّهوانية.

ب/2 - النزعة الفلسفية.

ويمثّلها في تصوّر "الجابري" كلّ من "الفارابي" و"ابن باجة" و"ابن رشد" الذي درس "مختصر لكتاب أفلاطون في السّياسة"، المعروف اليوم بالجمهورية، بروح نقدية جريئة، وهو ما يظهر حسب: - ((فكرا سياسيا وأخلاقيا متحرّرا تماما من أردشير والقيم الكسروية وبعبارة أعم: من "أخلاق الطّاعة" ومتحرّر كذلك من النزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق المتافيزيقي، أم على صعيد الفعل الاجتماعي)).⁽³⁾

فعندما استعرض "ابن رشد" (525-595هـ) مثلا لأنواع المدن: - "إمامية"، "أشعرية" وغيرها، حلّ ظاهرة الاستبداد التي عرفها عصره، فهو يوظّف في ذلك سياسة "أفلاطون" ويعمل على تبنيها وفق واقعة الاجتماعي والسياسي، مع إقراره بإمكانية قيام مدينة فاضلة على أرض واقعه، عكس "أفلاطون" الذي رأى استحالة ذلك. ويرى "ابن رشد" إمكانية الإصلاح السياسي

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص - ص. 293، 294

² - المصدر نفسه، ص. 295

³ - المصدر نفسه، ص. 392

والتّغيير بالأفعال الإنسانية الفاضلة، على اعتبار أنّ الفضائل تكتسب بالتّعلّم وبالتّعود عليها، وليست فطرية. هكذا، يكون قد وظّف كتاب: - السّياسة لأفلاطون، في نقد السّياسة في زمانه نقداً مباشراً، وذلك بنقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (مثل: - وحدانية التسلّط)، وبجرأة وبإعطاء أمثلة من الواقع التاريخي العربي، إنّنا على حدّ تعبير "الجابري" إزاء فكر "ابن رشد" أمام: ((فكر سياسي وأخلاقي متحرّر تماماً من "أردشير" والقيم الكسروية، وبعبارة أعمّ: من "أخلاق الطّاعة"، ومتحرّر كذلك من النّزعة الصّوفية، سواء على صعيد الأفق الميتافيزيقي أو على صعيد الفعل الاجتماعي))⁽¹⁾، فهو يحدث بذلك قطيعة إبستمولوجية على الفكر المشرقي ذي الأصول الفارسية في مجالي الأخلاق والسّياسة.

ب/3- النّزعة التّلفيقية.

يرى "الجابري" أنّ القرن الرّابع الهجري يمثّل عصر انفتاح الموروثات الثّقافية بعضها على بعض، وقد انعكست هذه الظّاهرة على فئة من المستهلكين^(*) للثقافة العربية والمتنافسين الحريصين على المشاركة في كلّ علم، ومن ممثليهم "أبو الحسن العامري" (ت: 381هـ)، و"أبو حيّان التّوحّيدي" (ت: 412هـ) و"أبو عليّ مسكويه" (ت: 421هـ) الذي يعدّ في نظره من أبرز الأخلاقيين في الفكر الإسلامي الممثّل لهذه النّزعة، فمن أهمّ كتبه في هذا السّياق: - تهذيب الأخلاق، وتجارب الأمم، والحكمة الخالدة، والذي ينتمي إلى جماعة "المقابسات"، الظّاهرة التي تنطوي على نوع من "الليبرالية الثّقافية"، ومع ذلك، فهذا النّزوع نحو التّعدّد على مستوى المادّة الثّقافية الجارية لا يلزم عنه بالضرورة التّحرّر من نظام القيم الثّاوي في اللاّشعور المعرفي والأخلاقي. إنّ "مسكويه" في كتابه: - تهذيب الأخلاق مثلاً، يجمع بين آراء "أفلاطون" و"أرسطو" و"جالينوس" وغيرهم. بالإضافة إلى عناصر من "الموروث الفارسي"، خاصّة عهد "أردشير" وأقوال من "كليلة ودمنة". هذا، إلى جانب أخذه عن "الكندي" وعن القرآن والسّنّة.

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 392

(*) - إنهم يشكّلون الجيل الثّاني من مثقفي القرن الرّابع الهجري، برزوا بعد "الفارابي" مباشرة، وقبل "ابن رشد" و"ابن باجة".

ما نخلص إليه ممّا سبق ذكره، أنّ الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي تأسس بنيويا/ إبيستيمولوجيا على قيمة "الطّاعة" المكرّسة للاستبداد السياسي منه والاجتماعي، وقد مثّلت النزعة التّوفيقية، هذه القيمة في التّقاليد الأخلاقية العربية الإسلامية. هذا باستثناء فلسفة "ابن رشد"، التي كرّست قيمتي "العدل" و"السّعادة" في مجال الأخلاق والسياسة، محدثة بذلك قطيعة إبيستيمولوجية كلّية في هذين المجالين عن الفكر في المرحلة الأموية.

وما نلاحظه أنّ الموروث اليوناني؛ الذي يتحدّث عنه الجابري، يميّز فيه ثلاث اتّجاهات وليس اتّجاها واحدا، كما قد يظنّ من الاعتقاد بتأثير أفلاطون وأرسطو، فهما إذا كانا يمثّلان توجّها فلسفيّا، ففضلا عنه، هناك التّوجّه الطّبي والتّلفيقي، وفي رأيه، أنّ النّظرة إلى السّعادة قد تباينت عند هذه الاتّجاهات، فالاتّجاه الفلسفي، ممثّلا في الفارابي وغيره، كابن باجة قد تعامل مع السّعادة على أنّها سعادة الفيلسوف وسعادة تحصيل اللّذات العقلية، والملاحظ في هذا أنّ الجابري قد ارتأى أنّ تحصيل السّعادة، على طريقة الفيلسوف الذي يهتمّ بشؤون الدّولة، هي طريق إلى قيم كسروية.* أمّا الاتّجاه الطّبي، ممثّلا في الرّازي وابن سينا وابن الهيثم وغيرهم، فقد نظروا إلى السّعادة نظرة الطّبيب إلى الصّحة؛ من حيث إنّ سعادة النّفس من صّحة الجسم، أو بعبارة أخرى إنّ السّعادة تتحقّق نفسيا/أخلاقيا بقدر ما تتحقّق صحّيا، وإذا كان لهذه السّعادة من ميزة هنا، فميزتها أنّها ترتبط عندهم بالدرجة الأولى بالعاجل أو هي دنيوية⁽¹⁾. أمّا الاتّجاه التّلفيقي، ممثّلا خاصّة بالعامري وابن مسكويه أو بمن يعرفون بأصحاب المقابسات، فهو الاتّجاه الذي جمع شتات الأفكار، ومثّل في رأي الجابري سوق القيم، وميزته أنّه لا يعرض قيما بذاتها بل قيما متعارضة متضادّة في سياق واحد، على أنّها القيم الأخلاقية والسياسية التي يجب طلبها⁽²⁾. ومن الملاحظ في هذا الصّد أن الجابري؛ إذ يؤكّد أنّ هذا الاتّجاه قد فتح مجال القيم يؤكّد أمرا ملفتا هو انتقال العلاقة بين الموروثين الفارسي واليوناني من حالة التّنافس

*- نلفت إلى أنّ الجابري يستثني الفلسفة المغربية كما هي عند ابن باجة وابن رشد من تأثير أردشير والقيم الكسروية، أنظر :

الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 392

¹ - المصدر نفسه، ص-ص. 423، 424

² - المصدر نفسه، ص 397

والصراع، التي أملاها مبدأ المفاخرة إلى حالة المصالحة أو الاجتماع⁽¹⁾. والمصالحة هنا تعني تحديدا الجمع بين قيمتيهما المركزيتين قيمتا الطاعة والسعادة، وبالنسبة إليه، فإنّ هذا يتأكّد من أنّ الأمر في هذا الاتجاه أي الاتجاه اليوناني هو النّظر إلى السعادة، إمّا مؤجّلة إلى الحياة الأخرى، أو النّظر إليها على أنّها مرتبطة في الحياة الدّنيا بنموذج أردشير.⁽²⁾

والجابري في كلّ هذا لا يبيد ارتياحا إلى هذه النّتيجة التي كرّرت ظهور القيم الكسروية؛ لأنّها تأتي في نطاق الإنتاج الرّديّ وعلى حساب إنتاج آخر غائب أو مغيب هو الإنتاج الذي ينتقد السياسة، كما هو الأمر بالنّسبة إلى ابن رشد، أو الإنتاج الذي ينحو منحى أخلاقيا فلسفيا إنسانيا، كما هو حاصل عند ابن الهيثم والرّازي وابن سنا⁽³⁾. وعلى هذا، يعتقد أنّ السعادة كقيمة أخلاقية في الموروث اليوناني قد انتهت في الفكر الأخلاقي العربي إلى فقد مضمونها الإنساني والواقعي والعقلاني⁽⁴⁾.

ج. الموروث الصّوفي:

يرتبط هذا الموروث عند الجابري بما يسمّيه أخلاق الفناء، والمقصود بها، في رأيه، أخلاق المتصوّفة، التي تهدف إلى إفناء المذموم من الأخلاق بقصد الوصول إلى حالة الفناء. وهذه الأخلاق ترتبط عنده بما يضادّها وهي فناء الأخلاق⁽⁵⁾.

وكما يبدو، فإنّ الجابري ينطلق، في نظره، في هذا الموروث من الإثبات والنّفي؛ لأنّ موقفه منه موقف سلبي له خلفيّة من رؤية النّظم المعرفية في الفكر العربي*، ودون أن ندخل في تفاصيل هذا الأمر

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 364.

² - المصدر نفسه، ص. 420.

³ - المصدر نفسه، ص. 422.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 628.

⁵ - المصدر نفسه، ص. 482.

*- أثبت الجابري أنّ النّظام العرفاني الذي أنتج التّصوّف هو نظام مسؤول عن استقالة العقل العربي. انظر: تكوين العقل العربي، ص 212-214.

نؤكد أنه قد حرص، انطلاقاً من نظريته التكوينية التاريخية، على إثبات معطى مفصلي بالنسبة إليه، وهو أن هذا الموروث خارجي لا أصل له لا في مرجعية الموروث العربي الخالص ولا في مرجعية الموروث الإسلامي الخالص، ومن ثم فأخلاق الفناء، بالنسبة إليه، هي أخلاق تتبع إما الموروث الفارسي أو الموروث اليوناني.⁽¹⁾ ومع هذا الإقرار فهو أميل إلى القول أهما من استتبعات الأثر الفارسي، بالنظر إلى المعطى الثقافي الذي كان يمثل المكان في الكوفة والبصرة.⁽²⁾

إن الموروث الصوفي في تصوّر "الجابري" ذو أصل أجنبي، وفي طبيعته أنه لا يعترف بكونه أجنبياً، بل هو يدّعي أنه "الباطن" و"الحقيقة" المحايثين لكلّ دين⁽³⁾. هذا الموروث قد فرض نفسه في الثقافة العربية بوصفه موقفاً سلبياً من الحياة، ينشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق، على عكس الدين الإسلامي الذي يشرّ بقيم إيجابية نحو الحياة⁽⁴⁾، فهذه الأخلاق التي دعا إليها المتصوّفة هي أبعد ما تكون عن أخلاق الحياة كما قرّرها القرآن والسنة النبوية الشريفة، والصحابة بممارستهم المختلفة التعبّدية منها والدينيّة.

هذا، وقد بدأ التّصوّف في بداية الأمر موقفاً فردياً يطبعه الزّهد في نظر "الجابري"، مع "الحسن البصري" (ت: 110 هـ) و"الحارث بن أسد المحاسبي" (ت: 243 هـ)، غير أنه سرعان ما تطوّر إلى ظاهرة جماعية يرتبط المريدون أو الأتباع بشيخ واحد، وتشكّل علاقة خاصّة تسمّى "آداب الصّحبة"، لقد خصّص "القشيري" (ت: 465 هـ) مثلاً الصّحبة بفصل من "الرسالة القشيرية" في علم التّصوّف، إذ تحدّث عن علاقة المريد بالشيخ، حيث يؤكّد ضرورة الشيخ للمريد وضرورة خضوع المريد للشيخ، وفي هذا السياق، يقول:- ((سمعت الأستاذ أبا عليّ الدّقاق

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 429.

² - المصدر نفسه، ص. 431.

³ - المصدر نفسه، ص. 27.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 430.

يقول:- الشجر إذا أنبت بنفسه ولم يستنبته أحد، يورق ولكنه لا يثمر، وكذلك المرید إذا لم يكن له أستاذ يتخرج به لا يجيء منه شيء⁽¹⁾.

ويتناول "الجابري" مسألة أخرى، وهي "الفناء" في "الحضرة الإلهية" التي بلغها المرید شرط قيامه بالمجاهدة وبالرياضة، أي "مخالفة النفس". هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعتبر مضمون المجاهدات التي تتحقق بها "أخلاق الفناء" هي أشبه بالمعراج، تنطوي على مراحل أو "مقامات" وهي التي أشار إليها الكثير من المتصوفة، والتي يرتبها كما يلي:- ((التوبة، ثم الصبر، ثم الشكر، ثم الرجاء، ثم الخوف، ثم الزهد، ثم التوكل، ثم الرضا، ثم المحبة))⁽²⁾.

هذا، وقد توصل "الجابري" في آخر تحليله لهذه المسألة، إلى أنّ أخلاق التصوّف تتّجه إلى أمرين أساسيين هما:- القول بجزئية صارمة وترك التدبير، أي التوكل. ومن هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاّعمل، مبدؤها ترك التدبير وعدم التفكير في المستقبل⁽³⁾.

ويعيننا هنا أن نذكر أنّ هذا الأثر الذي يبدو أساسيا عنده، ويحيل إلى القيم الكسروية، يلاحظ تجلّيه في علاقة الشيخ بالمرید، من جهة قيمة بارزة هي قيمة الطاعة؛ إذ العلاقة التي تتكرّس، في إطارها عندئذ، هي علاقة الفناء؛ ولهذا، في رأيه، نتيجة وهي أن أصبح أولئك الشيوخ ملوك الآخرة في الدنيا، في إطار ما أطلق عليه الإمبراطورية الروحية⁽⁴⁾. ولا شكّ في سلبية هذه الحالة، التي تضع في إثرها إرادة المرید وحرّيته. وبما أنّ سلوكا كهذا يجد تبريره في هدف مسبق هو ممارسة المجاهدة، فإنّ الجابري بقدر ما يلاحظ السلبية في قيمة الطاعة يلاحظ السلبية في قيم أخلاق الفناء، التي يرى أنّها تنتهي إلى فناء

¹ - القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د. ت)، ص. 132

² - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 466

³ - المصدر نفسه، ص. 488

⁴ - المصدر نفسه، ص -ص 454، 455

الأخلاق . ولنا أن نذكر أن ذلك يراه متحققا بوضوح في التوكل والجبرية وعدم التفكير في المستقبل؛ وعلى هذا كان رأيه أن أخلاق الفناء هي وجه لأخلاق اللاعمل⁽¹⁾.

والحق أن الجابري في هذا، وإن ابتغى أن يكون موضوعيا إلا أنه قد عكس في رأينا موقفه العقلاني بشكل مفرط؛ لأن التصوف وإن كانت له سلبيات فهو لا يخلو من إيجابيات لا تسوغ قراءته في هذا الاتجاه الإقصائي، هذا فضلا، عن أن الجابري في إطار هذا الاتجاه قد بدا سائرا في طريق الرؤية التآمرية برده التصوف إلى الموروث الفارسي وتحمله أزمة الوضعية العربية.⁽²⁾

4- الموروث العربي الخالص:

يسمى "الجابري" الموروث العربي الخالص "خالصا" لأنه ينتمي أصلا إلى ما قبل الإسلام، أي قبل الاختلاط بالثقافات الأخرى، ويتمثل فيما جمع ودون من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم إلخ... في الجاهلية والإسلام.⁽³⁾

ويذهب "الجابري" إلى أن التأليف العلمي في الأخلاق داخل إطار "الموروث العربي الخالص" قد تأخر إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري، ويقصد بهذا الموروث هو المنسوب أساسا إلى ما قبل الإسلام (الجاهلية)، والذي عرف اتساعا وحضورا قويا خلال العصر الأموي، وأن القيمة المركزية في الموروث العربي هي المروءة.⁽⁴⁾

وبما أن هذا يطرح تحديدا مسألة المفهوم، فإنه يجدر بنا أن نذكر أن الجابري لا يتجه إلى الحصر مباشرة؛ لأنه لا يجد مفهوما جاهزا وإنما يتجه إلى إيضاحه من خلال المقاربة والمقارنة⁽⁵⁾ وفي ضوء هذا ينظر إلى المروءة في سياقها العربي طبعاً، على أنها ملتقى مكارم أخلاق . ومن المهم القول أنه من خلال

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 531

² - محمد الجبر، الفكر الأخلاقي عند الجابري، مجلة المعرفة، ع 528، سنة 2007، ص 56

³ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 26

⁴ - المصدر نفسه، ص. 492

⁵ - المصدر نفسه، ص. 511

هذا المعنى يقصد الجمع بين أمرين هما الجانب الشخصي والاجتماعي، أي القول أنّ المروءة على المستوى الشخصي هي مكارم الأخلاق، التي تجعل صاحبها ذا نفوذ معنوي، والقول أنّ المروءة، على المستوى الاجتماعي، هي تجسّد ذلك النّفوذ في قيمة السّودد، التي يمثّلها شيخ القبيلة. على أنّ العبرة، بالنسبة إليه، هي في الغاية، وغاية ما كانت تتّجه إليه المروءة العربية، في رأيه، هي المكانة الاجتماعية، ومن هنا كانت تعني، بالنسبة إليه، أنّها جماع خصال الأرسطراطية العربيّة⁽¹⁾. ولما كانت المروءة في هذا المنظور قيمة اجتماعية، فإنّه من الملاحظ أنّ الجابري قد نظر إليها من زاويتين مهمّتين؛ زاوية أنّها قيمة ممتدّة في الزّمن^(*)، وزاوية أنّها احتلّت موقعا منافسا في مقابل الموروث الفارسي.

ويهمّنا أن نشير أنّ ذلك الامتداد في الزّمن ممّا يؤكّد النظرة السياسية عنده، التي تعتمد عدم الفصل بين الأخلاق والسياسة، انطلاقا ممّا يعتقد أنّ النّظام الأخلاقي هو نظام من أجل التدبير، وهو ما يبدو واضحا في رأيه، من أنّ منفذ الخروج من الأزمة العربية هو التحرّر من أخلاق أردشير والعودة إلى أخلاق التّقوى والمروءة، أو مكارم الأخلاق التي تجمعهما⁽²⁾.

ونأخذ "الجابري" من "المروءة" القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، والمنظر لها هو "ابن قتيبة" في كتابه: السّودد⁽³⁾، وهي تذكر ضمن أخلاق طبقة الخاصّة التي تحتلّ المرتبة الثالثة في سلّم الهرم الاجتماعي بعد "السّلطان والجند"، إنّها ليست قيمة مركزية، بل هي جملة القيم التي يتحقّق بها السّودد.

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 531

*- المقصود بذلك أنّ المروءة تقع في الوجدان العربي موقعا مركزيا مطلوبا باستمرار كما لو أنّها قوام المدينة الفاضلة العربية المنشودة. أنظر: نفسه، ص. 510

² - مجّد الجبر، الفكر الأخلاقي عند الجابري، المرجع السابق، ص. 57، 58

³ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 506

ومن قدماء المؤلّفين في نظر "الجابري" الذين اهتمّوا بالمروءة "ابن حيان السبتي" (ت:354هـ) في كتابه:- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، و"المارودي" في كتابه: آداب الدّنيا والدّين، الذي يضيف عليه بعداً تنظيرياً، يبدأ بتعريفها وذكر عناصرها وشروطها، أحدها شروط "المروءة" في نفسه، ويكون بثلاث خصال هي:- العقّة والنّزاهة والصّيانة. وشروط المروءة في غيره وهي ثلاثة:- المؤازرة والمياسرة والأفضال.⁽¹⁾

وبصرف النّظر عن هذا الأمل، فإنّ الطّرح القائل بأصالة قيمة المروءة ومركزيّتها عربياً قبل الإسلام لا ينأى عن النّقد، من جهة أنّ ما يذكره عنها، من خلال المصادر التي يعتمد عليها، إمّا مختلط بالمعاني الإسلامية أو مغمّس بالموروث الفارسي السّابق عنها⁽²⁾. وهو الأمر الذي يضع موقفه في دائرة الإيديولوجيا وعلى غفلة من الفعل العولمي التّشاقفي⁽³⁾.

5/ الموروث الإسلامي الخالص:

يصف "الجابري" هذا الموروث بالخالص، لأنّ نظام القيم الخالص فيه يستند بصورة أو بأخرى إلى المرجعية الإسلامية، وعمادها القرآن والحديث⁽⁴⁾. ويراه الفضاء الذي انطوى على التنافس بين الموروثات السّابقة من أجل أسلمتها، ونسبها إلى الإسلام. أمّا القيمة المركزية التي تحكمه، فهي "العمل الصّالح".

ويعدّ هذا الموروث بالمقارنة مع الموروث العربي الجاهلي الموروث اللاّحق، وهو إذا كان يعبر عن الخصوصية العربية الدّاخلية، فإنّه يعبر عنها بما يسمّيه الجابري أخلاق العمل الصّالح⁽⁵⁾. وبما أنّ هذا يدفع باتجاه تقديم تحديد مفهومي لهذه القيمة إلّا أنّ هذا التّحديد في الواقع ليس متيسراً بشكل

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص - ص. 527، 529

² - جواد علي كسار، العقل الأخلاقي المسلم، مجلة المنهاج، ع30، سنة 2003، ص298

³ - نجّد الجبر، الفكر الأخلاقي عند الجابري، مرجع سابق، ص58

⁴ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق نفسه، ص. 26

⁵ - المصدر نفسه، ص594

جاهز؛ لسبب أساسي وهو أنّ الجابري لا يعتني بالتعريف المباشر، لكن ومع ذلك، يمكن الوقوف على المقصود منها في ثنايا ممارسته الحفرية لتاريخ الفكر الأخلاقي الإسلامي، انطلاقاً من أنّ الشغل الشاغل له، بالنسبة إلى هذا التاريخ، هو البحث عن أعمال في أخلاق العمل الصالح تعكس أصالة هذا الموروث.

هذا، ويناقش "الجابري" مصنفات كبار علماء الإسلام، مثلما هو الحال مع محاولة "الماوردي" في تشييد أخلاق تكون مرجعيتها العقل والشرع، وهما حاضران معاً في كتاب أدب الدين وأدب الدنيا^(*)، ففي هذا الكتاب، طرح مسألة العلاقة بين أخلاق الدين وأخلاق الدنيا، وفصل بينهما من حيث أنّ أساس الأولى هو "الشرع"، بينما أساس الثانية فهو "العقل"، محاولاً ترتيب العلاقة بين الاثنين: الشرع والعقل معاً، بالصورة التي تجعلهما متكاملين، فكتابه هذا، يضم ثلاثة أبواب تشمل الموضوعات التالية:-(مقدمات في موضوع أساس الأخلاق (العقل والشرع)، قسم خاص بأدب الدين (الورع والزهد)، قسم خاص بأدب الدنيا وهو ثلاثة أقسام:- تدبير المدينة وتدبير المنزل وتدبير النفس)⁽¹⁾. وهو - أي كتابه - يحمل مشروع تشييد "أخلاق إسلامية".

كما يتناول "الجابري" شخصية "الراغب الأصفهاني" (ت: 502 هـ) الذي يحمل كتابه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، مشروعا قائماً على أساس أسلمة "الأخلاق اليونانية"، غير أنّ ما كان ينقصه هو المنهجية التي يتطلّبها مثل هذا المشروع، وهو معرفة آلة العلوم، أو ما يطلق عليه الإمام "الغزالي" معيار العلم "المنطق"⁽²⁾.

* - وهو كتاب يجمع بين الأخلاق والسياسة.

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 570

² - المصدر نفسه، ص. 583

وأخيراً، يحلّل "الجابري" موقف "العزّ بن عبد السّلام" (577 - 660 هـ) الذي تحرّر من التّفكير الفقهي والكلامي، ومن محاولات أسلمة الأخلاق اليونانية، ورجع مباشرة إلى الأصل وهو "القرآن الكريم"، حين: ((جعل القيمة المركزية في أخلاق القرآن هو العمل الصّالح))⁽¹⁾، هذا في كتابيه: - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وشجرة المعارف، فهو يمثّل بذلك "الموروث الإسلامي الخالص" المستند إلى الكتاب والسّنّة.

وقد يكون من المناسب التّساؤل عن سبب هذه الوجهة، إنّ الجواب عن ذلك يجد معناه عنده في الاختلاف بين مضمون الشّيء والتّفكير فيه، أو ممارسة مضمون ذلك الشّيء والنّظر فيه، أو كما يقول: إنّ العمل بالقيم التي ينوّه بها القرآن والحديث والدّعوة لها شيء . والتّأليف العلمي في القيم الإسلامية شيء آخر⁽²⁾. ولما كان هذا يكشف عن الاهتمام بالصّيغة التّظرية، فإنّه يمكن القول أنّ هذه الصّيغة بالنّسبة إليه، وخارج مجال الفقه والآداب الشّرعية، قد سارت في اتجاه متأخّر أو بعبارة أخرى قد بدأت تشكّلها متأخّرة، ووراء ذلك، في رأيه، عاملين أساسيين؛ الأوّل هو عامل المنافسة بين الموروثات، الذي أدكى، في رأيه، لدى البعض الشّعور بالحاجة إلى علم أخلاق إسلامي يضاهي أو يمتصّ أخلاق الموروثات الأخرى بأسلمتها . والعامل الثّاني هو عامل اهتمام المتصوّفة بعلم المعاملة⁽³⁾.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ مسعى تأسيس الأخلاق الإسلامية عند الجابري، من خلال الوعي بأهمّتها والحاجة إلى إبرازها كبديل، مسعى يظهر في أعمال أعلام نماذج هم المحاسبي، الماوردي، الراغب الأصفهاني، الغزالي، العزّ بن عبد السلام وابن تيمية⁽⁴⁾. أمّا ما يعنيه هذا على صعيد المضمون التّظري، فهو أنّ المحاسبي على سبيل المثال قد طرح، في رأيه، التّكامل بين الأخلاق القائمة على الشّرع

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السّابق ، ص. 594

² - المصدر نفسه، ص. 535

³ - المصدر نفسه، ، ص- ص. 536، 537

⁴ - المصدر نفسه، ص. 619

والأخلاق القائمة على العقل، في إطار ما دعاه بأخلاق الدين وأخلاق الدنيا⁽¹⁾. لكن، وبالرغم ممّا لاحظته الجابري من وعي أخلاقي نظري لدى المحاسبي، من خلال ماذكرنا أو ما اتّجه إليه غيره كالماوردي، الذي سار، في رأيه، إلى أسلمة الآداب الفارسية أو الأصفهاني الذي سار، في رأيه، إلى أسلمة الأخلاق اليونانية أو الغزالي الذي سار، في رأيه، إلى أسلمة آداب السلوك الهرمسي . وهي كلّها توجّهات معتبرة في مستواها. إلّا أنّ هذه المجهودات على أهمّيتها لم تكن، في رأيه، على قدر أهمّية جهد العزّ بن عبد السلام الذي سار، في نظره، إلى إبراز ما غاب عن هؤلاء وغيرهم من الفقهاء والمتكلّمين، وهي قيمة العمل الصّالح⁽²⁾.

وأهمّية هذه القيمة تبرز قرآنيًا، في نظر الجابري، في أنّها ترتبط بالإيمان وبالتّقوى، ترتبط بالإيمان؛ من حيث أنّه ليست مجرد العلاقة بالله، بل أيضا العلاقة بالوجهة الاجتماعية والإنسانية . وترتبط بالتّقوى؛ من حيث أنّها كذلك ليست مجرد فضيلة العلاقة بالله، بل أيضا فضيلة التّوجّه إلى الآخرين⁽³⁾ أي ما يعني في العموم أنّها أساس معاملة الدّين معاملة، ومن هنا وجه العلاقة بالعزّ بن عبد السلام حسب الجابري، في أنّه فهم الدّين ككلّ على أنّه إيمان وعمل، لا فرق فيه بين الدّين آمنوا والدّين عملوا الصّالحات، على عكس من وقفوا على الجانب الأوّل من هذا دون الجانب الآخر . وبالنسبة إليه، فإنّ التّركيز على الجانب الثّاني اعتمادا على القرآن نفسه، وفي علاقة بالمصلحة أمر لا يدلّ فقط على دلالة أخلاقية محضة، بل يدلّ كذلك على دلالة أخرى هي الدّلالة السّياسية، وفي ذلك الرّبط ما يعني عنده تحديدا أفقا جديدا في النّظر قد بادر إليه رائدا العزّ بن عبد السلام⁽⁴⁾. ولكن إذا كان مقبولا، في رأينا، الإشارة إلى أنّ جهد العزّ بن عبد السلام قد أرسى قاعدة الأخلاق الإسلامية بعيدا عن التّأثيرات الخارجيّة، وهو أمر لا يخفى من حرصه على استثمار محتوى القرآن، ألا يعني في المقابل أنّ استبعاد التّأثير أو التّفكير خارج السّياق مبالغة؟ ونحن نعلم أنّ الهويّة في أصلها تتوسّع أكثر ممّا تضيق. إنّ التّأثير

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السّابق، ص. 564.

² - المصدر نفسه، ص. 620.

³ - المصدر نفسه، ص-ص 593 . 594

⁴ - المصدر نفسه، ، ص. 620.

في الواقع لا يحتاج أن يكون صريحا، ثم إنّ في هذا التّركيز ما يمكن أن يلمس فيه انحيازاً إلى موقف مغربي تبرّره رؤية الفرق بين المشرق والمغرب كما قرّرها الجابري نفسه.⁽¹⁾ (*)

نستنتج ممّا سبق ذكره، أنّ "الجابري" وهو يمارس عملية التّحليل التّقدي الإيستيمولوجي للعقل الأخلاقي العربي، بيّن أنّ لهذا العقل بموروثاته الخمسة:- "الموروث الصّوفي"، "الموروث الفارسي"، "الموروث اليوناني"، "الموروث العربي الخالص"، و"الموروث الإسلامي الخالص"، أنّ لها مرجعيتها التاريخية والفكرية بالنّظر إلى أصولها، مثلما هو الحال مع الأصول اليونانية في "الموروث العربي اليوناني" والأصول الفارسية في "الموروث الفارسي العربي". كما أنّ كلّ موروث أخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية تحدّد بنية أساسية هي القيمة الأخلاقية المركزية، "فالموروث الفارسي العربي" تحدّد قيمة "الطّاعة" من النّاحيتين:- الأخلاقية والسياسية، "الموروث اليوناني العربي" تحدّد قيمة "السّعادة"، في حين أنّ "الموروث الصّوفي" تحدّد أخلاق "الفناء" المناقضة للمرجعية الإسلامية في الأخلاق (الكتاب والسّنة). أمّا "الموروث العربي الخالص"، فتؤسّسه إيستيمولوجيا قيمة "المروءة"، و"الموروث الإسلامي" قيمة "العمل الصّالح"، القيمة الّتي يدعو إليها القرآن الكريم والمرتبطة بالإيمان، فهي الدّاعية إلى التّغيير والتّوكّل على الله تعالى.

في هذا السّياق الأخلاقي العربي، يدعو "الجابري" إلى تبني أخلاق القرآن المرتبطة بقيمة "العمل الصّالح"، باعتبارها مناقضة للقيم الكسروية الّتي كرّست قيمة "الطّاعة" في العقل الأخلاقي العربي، مثلما هو الحال مع محاولة "العزّ بن عبد السّلام" الأصيلية في مبحث الأخلاق الخاص بالقرآن الكريم (النّص الدّيني). وهي نزعة إسلامية خالصة اتّخذت من المصلحة هدفا وغاية لها،

¹ - جواد علي كسار، العقل الأخلاقي المسلم، مرجع سابق، ص 298

* - يتحدّد هذا الفرق في أنّ المشرق يطبعه الطابع العرفاني في رأيه في حين أن المغرب يطبعه الطابع البرهاني . أنظر: مجّد عابد

الجابري، بنية العقل العربي، (ط9؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2009)، ص. 558

حين ربطت الإيمان بالعمل الصالح، لقد فتح هذا المشروع باب التجديد واسعاً، التجديد الذي يقدم الإسلام على أنه: ((إيمان وعمل صالح))⁽¹⁾.

خامساً: في إشكالية الموروث والوفد.

لقد رأينا أنّ الموروثات المشار إليها ليست على مستوى واحد بل فيها الأصيل والدّخيل، وأنّ اتّجاه التّركيز في العموم قد انصبّ على الموروث الفارسي، والمتأمل في هذا، لاشكّ يجد نفسه أمام عدّة تساؤلات، لعلّ منها التّساؤل عمّا يعنيه ذلك بالنّسبة إلى الأصيل المفترض أنه هو المهيمن لا العكس، لكن الجواب عن هذا لاشكّ سيتعلّق بكل جواب الجابري عن ذلك الحضور، بالنّسبة إلى الوفاء أو ذلك التّراجع بالنّسبة إلى الأصيل، وطريقته في تفسيرهما؛ إذ الجابري يقرّ أنّ دخول الموروثات الخارجية قد جاء من وجود الأزمة والفراغ، وهذا إذا كان له دلالة، فإنّ دلالته لها علاقة بحالة الضّعف، لكن هل هو الضّعف الدّاتي أم الضّعف الطّارئ، لا يوجد ما يؤكّد أنّ الجابري يرى الضّعف في الموروث الدّخلي، بل الذي يؤكّده ويفهم من تحفّظه على الحضور الخارجي، خاصّة الفارسي، أنّه ينتصر إلى الدّات العربية وموروثها، بل إنّ في هذا يسقط في مركزيّة لا تخفى⁽²⁾ من خلال تحميله مشكلات الثقافة العربية إلى القيم الكسروية، لكن يبقى القول أنّ رؤية الأمور من هذه الزاوية المهيمنة ليس دونها نظر، على اعتبار أنّ تضخيم الدور الخارجي يفيد معنى سلبياً بالنّسبة إلى الموروث الدّخلي، طبعاً في هذه الحالة نحن نراعي أنّ الجابري يأخذ بما يسمّيه الثقافة العامّة ويذهب في اتّجاهها إلى تأكيد تأخّر الكتابة المأصولة بالمقارنة مع الكتابة المنقولة، لكن هذه المسألة بقدر ما تمثّل عنده نقطة ارتكاز بقدر ما تمثّل في الواقع، بالنّسبة إلينا، نقطة ضعف مزعومة لرؤيته الأخلاقيّة. ولا يعني هنا الإصرار على الموقف أو تبريره، فذلك اختيار لا ينفي ما يناقضه، نقول هذا، لأنّ الثقافة العامّة إذ تشير إلى التّأليف وبناء القواعد والأصول تعكس التّنظيم، والتّنظيم له علاقة بالنّخبة كما له علاقة باللاتنظيم أو لنقل بما قبله، وهو هنا النّقل الرّوائي والسّماع، وفي هذه الحالة يكون القفز على هذا الأمر قفزاً على

¹ - الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 626

² - أحمد العربي المشرقي، نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإتحاف، ع139، 140 أغسطس 2010، ص. 35.

التاريخ، خاصة وأنّ النظر يتعلّق بالعقل الأخلاقي العربي بمعناه العام؛ إذ السّؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكن الحديث عن عقل أخلاقي عربي من خلال تأليف هنا وهناك، لا تخلو هذه التّأليف نفسها من المرويات؟ أي أنّ ما يستبعد هو حاضر فيها، وفي كلّ الأحوال، فإنّ ما نريد ترتيبه عن هذا هو القول أنّه بالنّظر إلى أنّه بدأ بالمكتوب، في رسم صورة العقل الأخلاقي العربي، أغفل أن يستخلص سمات هذا العقل من الممارسات العقلية الجزئية والكلّية، التي يمكن الإستدلال عليها من المأثورات والأحاديث والوقائع، التي انتقلت طبقة عن طبقة حتّى دوّنت . فهذه كما يقول طارق البشري بحقّ أبين دلالة وأصدق تعبير من اصطناع الأقوال⁽¹⁾. لكن إذا كان علينا أن نتابع الجابري في دعواه أنّ الأمر يتعلّق فقط بالمكتوب، وأنّ الوافد هو الذي هيمن دون الأصيل الذي تأخّر، فلنلقى نظرة على هذا الوافد .

إنّ هذا الوافد يتعلّق؛ من حيث هو مهيم بالقيم الكسروية، التي أوجدها خطاب التّرسل وأوجدتها كتب الآداب والآداب السلطانية . وعلى فرض أنّ هذا هو الذي ساد، فإنّ للمرء أن يسأل عن الدائرة التي صدر منها والأشخاص الذين يمثّلونها، بدون شكّ، فإنّ المرء سيقف في هذا الشّأن على دائرة نخبوية موالية قد حدّد الجابري ممثليها كسالم وعبد الحميد.* وفي هذه الحالة، سيكون الموقف الظاهر أنّه قد اعتمد على مصدر واحد متعلّق ببيئة اجتماعية سياسية واحدة، سار منها إلى التّعميم على كلّ العقل الأخلاقي العربي، في حين أنّه، مع وجود هذه الفئة، ووجود الرسائل المتعلّقة بأهداف محيطها، وجدت خطب ورسائل لغيرهم كرسائل مالك والليث بن سعد، وقبل ذلك خطب "أبي بكر" و "عمر" تختلف في اتّجاهها إلى القيم الدّينية . وهو ما يعني أنّ الجابري في هذا كان واضح الانتقاء؛ ولذا نكون

¹ - طارق البشري، قراءة في كتاب نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإحياء، ص42

* - الأول هو سالم بن عبد الرحمن المكنى بأبي العلا وهو مؤدب كاتب. والثاني هو عبد الحميد بن يحيى الكاتب. يعدّه الجابري المؤسس الفعلي لخطاب التّرسل، انظر: مُجدّ عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص134

مضطرين إلى القول، مع طارق البشري كذلك، أنّ تركيز الحديث على خطاب بذاته من شأنه أن يكشف عن نوع من القيم التي يراد لها أن تروّج وتسود من طرف السلطة لا كلّ القيم⁽¹⁾.

إذا كان الجابري متجاوزا بالفعل، فهو التّجاوز الذي نلاحظه من تأخير الموروث الأصيل على الوافد في ترتيب وجود الموروثات؛ إذ هذا التّأخير يأتي على حساب ذخيرة أخلاقية هي الأصل المكوّن للمعرفة التي وجدت بعد ذلك في عصر التدوين، فهذا العصر لا يمكن الرّغم أنّه قد تشكّل من فراغ.

وبما أنّ حجة الجابري الفاصلة هي الفرق بين المصدر والنّظر في المصدر⁽²⁾ فلنا أن نقول أنّ هذا المصدر يخضع للتّفهم المستمرّ والمسألة الأخلاقية تكون بالتّالي حاضرة باستمرار، وإلاّ كيف يسلك النّاس في حياتهم؟ وليس ضروريا هنا أن يُحكم على هذا السّلوّك بأنّه عمليّ فقط، فما هو عمليّ يستند إلى ما هو نظري. وثمة في الجانب النّظري عدّة محرّكات للعمل لعلّ منها مفهوم الطّاعة، فهذا المفهوم، في رأيّنا، هو مفهوم إسلامي قبل أن يكون مفهوما فارسيا، وهو في دلّالته يتضمّن مفهوم العمل الصّالح ويحيل إليه. والآيات في هذا عديدة منها آية: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)**⁽³⁾، والطّاعة هنا دينية أخلاقية، كما يفهم منها الالتزام وما في معناه من انضباط يفهم منها مرضاة الله بالسّلوّك القويم، أمّا وأنّ العمل الصّالح قيمة في ذاته، وترتبط بمقارنته تحديدا بالعزّ بن عبد السّلام، فهذا في حدّ ذاته طرح لإشكال؛ لأنّ ما هو معروف عن هذا الإمام أنّه فقيه وأصولي، وإذا كانت أهمّيته أنّه نظر إلى الأخلاق من خلال القرآن، فقد نظر إليها من خلال اهتمامه بالأصولي، ولانريد المجادلة في العلاقة بين المجالين، فالتّداخل ممكن الحصول، لكن ما نؤكّد عليه، هو الصّورة المقدّمة عن عمله كما لو أنّه نتاج فراغ، فإذا كان الحديث في المقاصد حصيلة تراكم، فبالمثل يكون حديثه في الأخلاق حديث تراكم، هو من مقدّمات منطقة الفراغ والأزمة التي قفز عليها الجابري.

¹ - طارق البشري، قراءة في كتاب نقد العقل الأخلاقي العربي، المرجع السّابق، ص 47

² - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص 535

³ - سورة النساء، الآية: 59

وإنّ ما يجلب نظرنا إلى طرح الجابري، ويبدو غريباً، تعليقه هذا العمل على إسلام معيّن هو الإسلام السلفي المنفتح⁽¹⁾. فهذه نظرة تجزيئية دون شكّ، فكيف يصحّ التعميم؟ ثمّ أنّها تثبت أنّ الرّجل بسلفيّته يتبع ماضياً وليس حاضراً منفصلاً مادامت السلفيّة هي المشترك؛ ولهذا أجدني مضطراً إلى القول، من هذا الباب، أنّه كان تتويجاً لمسار فهم القرآن والسنة. هو مسار تراث منطقة الفراغ المتجاوزة، ولا يصحّ عندئذ القول أنّها بحكم الأزمة وعقدة الفتنة قد فتحت المجال للموروثات الأخرى هكذا وعلى حساب الموروث الأصيل. إنّ السؤال الممكن طرحه هو إلى أي حدّ كانت قوّة تلك الموروثات وبالأخصّ الموروث الفارسي؟ فإذا كانت قوّتها من قوّة السّلطة، فليس ذلك بمبرّر للتعميم؛ لأنّها أخلاق مرحلة وأخلاق دائرة السّلطة، والسّلطة لم تكن دائماً مسيطرة.

وبما أنّنا كنّا قد اعتبرنا الطّاعة قيمة إسلامية فهي في رأينا المعوّل دون الطّاعة الفارسية، فأبو جعفر المنصور، كأحد من يشير إليهم الجابري في توظيف الطّاعة الخارجية، لم يكن بحاجة إلى هذه الطّاعة في ممارسة حكمه، وهناك ما يغنيه عن ذلك وهو التّأويل⁽²⁾. وليس بخاف أنّ إشكالية التّأويل قد كانت وراء الكثير من الظّواهر، فلماذا لا تكون وراء إشكالية الطّاعة هذه؟

وعلى هذا نعتقد أنّ مسألة القيم لها علاقة بالمأصول قبل المنقول يستوي في ذلك مسألة الطّاعة المشار إليها أو مسألة السّعادة أو مسألة الفناء، فالسّعادة قبل أن تكون دالّة على هويّة خارجية هي دالّة على هويّة داخلية؛ من حيث أنّ مبتغى عمل المؤمن هو الجمع بين السّعادتين في الدّنيا والآخرة، وخاصّة تحقيق سعادة الآخرة. وكذلك الحال بالنّسبة إلى الفناء الذي له جذر في المأصول؛ من حيث ضبط النّفس ودفعها إلى طاعة الله، وينبغي عدم تجاهل أنّ الآيات والأحاديث والأقوال في هذا هي أكثر من أن تحصى في توجيه الاهتمام إلى النّفس، فيكون من المعقول عندئذ ارتباط التّصوّف أكثر بالمأصول دون المنقول، دون أن يتنافى ذلك مع التّأثير الخارجي الممكن وجوده، فأيهما أنسب للمؤمن: التّمسك بدينه أم التّمسك بما يخالف دينه؟ لاشكّ أنّ الأنسب إليه هو التّمسك بدينه ولو بنوع

¹ - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص. 621.

² - أحمد العربي المشرقي، نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإتحاف، ع 139، 140، مرجع سابق، ص. 35.

من التأويل، وهو ما يفسّر أنّ المنقول في الواقع العربي لم يكن هويّة مستقلّة، بل كان أمرا خاضعا للتّبيئة حسب ما يناسب بالقبول والتّرك⁽¹⁾.

ويبقى القول أنّ التّأثير الخارجي، وإن كان حاصلا، فهو ليس كلّ شيء بالمقارنة مع أهميّة الموروث الدّيني ودور التأويل فيه، فالإشكال الأساسي هو في علاقة النصّ بمتلقّيه، أمّا أن نجعل من بعض الكلام السياسي أو التّخبوي تمثيلا للعقل الأخلاقي العربي بهذا العموم، فمما لا يصح في اعتقادنا. وإذا كنّا قد ألقينا مثلا أنّ قيمة العمل الصّالح قيمة نسبية يمكن أن تعوّضها قيمة الطّاعة، فلنا أن نقول، بالنسبة إلى هذه القيمة أو غيرها مع طارق البشري، أنّ الجابري قد صاغ هذه القيم بنوع من الاختزال والتّعميم قابل للنّقاش⁽²⁾، إذ المبدأ في كلّ ثقافة هو التّنوع.

سادسا: المسألة الإبداعية في أخلاق الجابري.

لقد رأينا الجابري، وهو يخوض في موضوع الأخلاق، يتحدّث بثقة عن عمل تدشيني غير مسبوق، وككلّ عمل من هذا النوع، لاشكّ ثمة البصمة الإبداعية، لكن للمرء أن يسأل عن جانب الإبداع في هذا الذي أنجزه الجابري. من الملاحظ أنّ العمل التدشيني يقترن بعدّة معايير لعلّ أظهرها المعيار المنهجي، ومن متابعة هذا الأمر عنده نجده يقرّ بجدّة الموضوع، لكنّه في الواقع لم يغيّر ظاهرا منهجه. وإذا كان هذا يعتبر تناقضا عند البعض،⁽³⁾ بالرّغم من أنّ التّبرير المقدّم هو اقتضاء الموضوع⁽⁴⁾ فهذا أمر يعكس، في رأينا، حقيقة أنّ الجابري مازال محكوما بدائرة التّراث، وهذه الدّائرة من الممكن النّظر فيها في إطار التّكوين والبنية جمعا أو فصلا، لكن بما أنّ الجابري يريد الحاضر ويعمل له، فإنّه يكون من التّناقض فعلا الحديث في العقل الأخلاقي العربي من خلال الماضي، واستنادا إلى افتراض غير مؤكّد أنّ

¹ - أحمد العربي المشرقي، نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإتحاف، المرجع السابق، ص. 37.

² - طارق البشري، قراءة في كتاب نقد العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص. 51.

³ - أحمد العربي المشرقي، نقد العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق نفسه، ص. 41.

⁴ - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص. 24.

هذا العقل يسير في إطار زمن راكد⁽¹⁾؛ ذلك أنّه، مهما كانت سلبيّات الواقع العربي، فهو في تغيّرٍ إمّا بتأثير ضرورات الدّاخل أو إكراهات الخارج، ومهما كانت صلته بالماضي قويّة، فهي صلة يُداخلها الضّعف، كأَيّ شيءٍ موجود يخضع للزّمن.

ما نريد قوله اختصاراً أنّ منهج الجابري بقي في إطار الماضي، على الرّغم من أنّ الموضوع في عمومّه، أي العقل الأخلاقي العربي، يقتضي الجمع بين الماضي والحاضر، فإذا كانت الغاية من المنهج الوقوف على نظم القيم في الثّقافة العربية، فمن الدّاخل في هذه الثّقافة هناك الوافد الأجنبي الغربي الذي تمّ التّغاضي عنه وقد أصبح جزءاً منافساً فيها لا يمكن تحييده أو تجاهله لشيوعه واستقراره. فمنهج الجابري عندئذٍ؛ من حيث تركيزه على الماضي على حساب الحاضر، وتعلّقه بهدف عام هو العقل العربي يبدو قاصراً فعلاً. ينضاف إلى ذلك ما يشوب تلك المنهجية أصلاً من شوائب؛ من حيث، كما يقول طه عبد الرحمن، وجود النّظرة التجزيئية والإمعان في مضامين الخطابات، على حساب الشّمول والآلية المؤكّد عليهما⁽²⁾، وبالفعل، فذلك ما يلاحظ حقّاً في القول بالعقل الأخلاقي العربي الكلّي، والحديث بشكل موجّه محدّد في نظم قيم بذاتها في التّراث، وبنوع من التّفصيل يشهد عليه التّركيز على قيمة الطّاعة كقيمة أخلاقية سياسية مهيمنة في ممارسة الحكم.

وعلى فرض أنّ هذه إضافة جديدة، فإنّها تطرح من جهة أخرى مسألة الدّقّة؛ لأنّ الجابري يذكر أنّ القيم الكسروية التي حملت قيمة الطّاعة سابقة على عصر التّدوين، فيكون من الممكن والحال هذه التّساؤل، في إطار موقف استبعاد الثّقافة الشفوية، عن تفسير رواج قيم الطّاعة قبل ذلك⁽³⁾. هذا فضلاً عن أنّه وهو يتكلّم عن عقل عربي، من خلال التّراث، يتحدّث عن شأن عربي إسلامي وليس عربي وحده.

¹ - مُجّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سبق ذكره، ص 51

² - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التّراث، (ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي د.ت)، ص. 29

³ - جواد علي كسار، العقل الأخلاقي المسلم، مرجع سابق، ص 297

ومهما يكن، فلسنا هنا بصدد التقليل من عمل الجابري، فإسهامه الأخلاقي من خلال الرؤية التي أرادها معتبرة، لكن ككل عمل اجتهادي ثمة على الهامش ملاحظات تطال كل شيء فيه، ابتداء من عنوانه إلى مضمونه إلى نتائجه . وانطباعنا، وبعيد عن الأداء التحليلي الذي نعترف للجابري بتفوقه فيه، أنه عمل أقل من أن يعبر عن رؤية أخلاقية كاملة يمكن التدليل بها على العقل الأخلاقي العربي، خاصة وقد انزلق الجابري إلى المركزية، ومجازة الموضوعية بتحميل الموروث الفارسي سلبيات الثقافة العربية سياسيا وأخلاقيا، ثم إن الاشتغال بالموضوع الأخلاقي، في رأينا، إذا أريد له أن يكون إبداعيا حقًا، فثمة مسائل عديدة يقتضي عدم إغفالها وهذا طبعًا في إطار الحاضر، الذي رأينا الجابري يشير إليه دون أن يخوض فيه، منها علاقة الأخلاق بالعقل والدين والحداثة، وبناء الأخلاق وتقييمها في عالم متغير، وعلاقة الأخلاق التراثية بالواقع وإمكانية قيامها، وموقع الأخلاق الإسلامية وطريق استثمارها دون أن ننسى نوع الاختيار المنهجي في كل هذا . وبالتالي، مادام ليس ثمة شمولًا واضحًا، فإنّه من السابق لأوانه الحديث في هذا الموضوع عن إبداع حقيقي، فالمسألة الأخلاقية أكبر من أن تحسم في كتاب أو بضعة مقالات خاصة وأنّ مجال النظر هو العقل الأخلاقي العربي الذي كما له إشكالات في الماضي له إشكالات في الحاضر .

- الإستنتاج:

من المثير حقًا أن يتوسّع النقد عند الجابري ليشمل المسألة الأخلاقية بعد تناول المسألة المعرفية والسياسية، فالنقد لاسقف له، وثمة دائما ما يبرّره . وفي الحالة العربية، فإنّ أهميته أكثر من أن تُتجاهل، والوضع هو وضع النكوص والتراجع؛ حيث المقتضى المعاينة والمراجعة . وغني عن القول أنّ المسألة الأخلاقية لا تقلّ خطورة عن غيرها من المسائل في إطار هذا الوضع، بل إنّها أساس كلّ الوضع؛ لارتباطها بالقيم المحركة قيم التفكير والسلوك . ولا نبالغ إذا قلنا أنّ الجابري في هذا قد وضع يده على مكن الداء، وهي القيم التي تشدّ وتحرك الثقافة العربية.

وبما أنّ الأمر يتعلّق بتقدير الموقف المطروح، فلنا أن نذكر أنّ انشغال الجاهري بالكشف عن حقيقة الفكر الأخلاقي العربي، من خلال التأكيد على أنّ هذا الفكر هو مجموعة حقول وتيارات، لا يضيف جديداً بحكم الواقع، مادام لتلك الموروثات أنصاراً، وهي تعبّر عن وضعية التّنوع وفعل التّثاقف وامتداد الجغرافيا . قد يكون الجديد هو إبراز تلك الموروثات بقيم مركزية، وهذا ملفت بلاريب، ويعكس جهداً في الاستقصاء والتأمل، غير أنّ حصر تلك القيم حصراً تمثيلاً جامعاً مانعاً، يبدو لنا ليس أكثر من نظرة محدودة، فليس هناك من دليل أنّ الموروث الفارسي مثلاً يقوم على الطّاعة بالمفهوم المحال إليه، ولا يكفي في ذلك إشارات بعينها، ومن خلال عمل سياسي، إذا كان المعلوم أنّ هذا الموروث هو جماع ثقافات واختلافات، وقد يطرأ عليه ما يطرأ على سائر الثقافات من تقلّبات . كما أنّه ليس ثابتاً أنّ العمل الصّالح هو محور الأخلاق الإسلامية؛ إذا كانت تتكرّر دينياً الدّعوة إلى الطّاعة، فمن الممكن المجادلة بها، وهي التي تتأسّس عليها العبادات والمعاملات، ومنها العمل الصّالح .

أمّا وأنّ من سلبيات الثقافة العربية أنّها قد أصبحت خاضعة لإكراه مفهوم الطّاعة الكسروي، ولموقف الجمع بين الدّين والسّلطان، في إطار تلك الطّاعة، فأمر في رأينا لا يحتاج كثيراً لأن يبرّر بمثل هذا، وثمة وسيلة التّأويل ودائرة المؤّولين من فقهاء السّلطة، فلا نرى من الجائز في هذا الباب تنزيه الدّات العربية عن سوء فعلها . ومع ذلك، ليس من الجائز، وفي الإطار نفسه، تجاهل أنّ الحكم في البلاد العربية قديماً وحديثاً قد عرف معارضات، ومهما كان تقييماً لها، فإنّ المؤكّد في وجودها أنّها نهضت ضدّ القهر والاستبداد، واستهدفت التّغيير . قد يكون من الصّحيح عدم وجود رؤية سياسية بمعناها المتكامل والمرضي، لكننا لا نشكّ أنّ الرّصيد الدّيني قد أمّن على الدّوام السّند لمقاومة الظّلم ولو بالكلمة الحسنة في إطار مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر .

وعلى كلّ حال، فإنّنا نلمس في الطّرح الجاهري كلّ ما يدعو إلى انفتاح الجدل، ومن ذلك مسألة التّدشين التي ينسبها إلى نفسه، فإذا كنّا نسجّل أنّه قد خاض في المسألة الأخلاقية من زاوية دور الموروثات، فإنّنا لا ننكر أهميّة هذا الأمر، غير أنّ ذلك جزء من كلّ لا يقود إلى كلّ الفكر الأخلاقي ولا يشمل حتّى كلّ العقل الأخلاقي العربي، والحديث حديث في مرحلة تراثية، الأخرى أن يتعلّق بها

اسم العقل التّراثي لا العقل العربي الحديث، فهذا العقل قائم في التّاريخ ويتطوّر في التّاريخ، والجابري يعلم ما تعنيه حقيقة أنّ العقل تاريخي، فليس مستساغاً، والحال هذه، الافتراض الجازم أنّه مازال يفكّر تفكير القدماء، والاهتمامات قد تغيّرت، ولا تكفي في هذا الإشارة إلى التّقاطعات؛ لأنّها وإنّ دلّت، فدلالتها جزئية لا كلّية لتعلّق الإنسان العربي بواقعه أولاً. ومن باب هذا الواقع كان الأولى الاهتمام بالأخلاق وصوغ المنهج وبناء الإطار النظري، فمنهجياً، يبدو المنهج الجابري في شقّه التّكويني البنيوي في اتّجاه الماضي أكثر من كونه في اتّجاه الحاضر، بالرّغم من أنّ الهدف هو ربط الماضي بالحاضر.

إنّ المشكلة الأخلاقية هي مشكلة الحاضر، وإذا كان جائزاً المقايضة بين الماضي والحاضر، فالحاضر يبقى أوسع من أن تحدّه بنيات سابقة أو تاريخ سابق على نحو ثابت؛ ولذا نرى أنّه إذا كان ولا بدّ من التّنظير الأخلاقي، فيجب أن يكون من أجل الحاضر، مادامت الذات مهزومة والواقع مأزوم. أمّا إذا كان الرّأي إثبات وجود الفكر الأخلاقي أولاً؛ لأنّ تلك مشكلة أخرى، فإنّنا نقدر أنّ الجابري قد أضاع فعلاً على موروث قديم يدحض القول أنّ الثّقافة العربية لم تعرف فكراً أخلاقياً ناضجاً، وذلك من خلال الإشارة إلى هذا الفكر في غناه، غير أنّ ذلك ليس كافياً وهو يحيل إلى التّاريخ، والمطلوب، كما قلنا، فكراً أخلاقياً من أجل الحاضر.

إنّنا نعتقد أنّه كان من الممكن إرساء هذا الفكر، والجابري قد أبدى استحساناً لقيم أخلاقية كقيمة العمل الصّالح والمروءة، لكن يبدو أنّ ثقل الاهتمام التّراثي قد أبقاه في إطار الماضي، بالرّغم من وجود اهتمامات جزئية بقضايا أخلاقية معاصرة كقضية الأخلاق والعلم.

وبناء على هذا، فإنّنا لا نستطيع أن نتحدّث عن إبداع بمعناه الحقيقي؛ لأنّ الأمر في ما أنجزه الجابري يتعلّق بالتّحليل وليس البناء، والتّحليل في الأصل يتناول الكائن لا ما يمكن أن يكون كبديل. نحن لا ننكر أنّ الإبداع يتحقّق في مثل هذه الحالة، لكنّنا نرى أنّه لا يرقى إلى المستوى الآخر مستوى البناء؛ حيث تبرز المسائل الأخلاقية وتتحدّد في ضوء علاقاتها بقضايا وانشغالات الإنسان. ومن الجائز في هذه الحالة توظيف رؤيته في نظم القيم في النّظر إلى الأخلاق في إطارها التّطري المشار إليه،

فهي مسعفة فعلا في بلورة الفكر الأخلاقي العربي وتوجيهه، لأننا نعتقد أنّ مسألة نظم القيم هي جزء من كلّ. ويبقى القول أنّ الجابري قد سار في طريق قليلا ما يحظى بالاهتمام الكبير، فمن هذا الجانب يمكن القول أنّ عمله إضافة معتبرة يمكن البناء عليها.

الفصل الرابع:

سؤال الأخلاق في الفكر النقدي عند محمد أركون

تمهيد:

عندما تطرح مسألة الأخلاق على بساط البحث لاشكّ أنّها تطرح مسألة الإنسان، فهناك تلازم في غاية البدهة على هذا الصّعيد؛ من حيث أنّ الإنسان يستند إلى مبادئ وقيم وينتهج سلوكات تستهدي بها، وهذا هو واقع الحال حقيقة أينما وجد الإنسان في الزّمان والمكان. فمن المؤكّد أنّ الإنسان كائن أخلاقي، وإذا كان الأمر هنا محسوما، فإنّ ما ليس محسوما ويثير النقاش هو الإرتباط بالتّاريخ، فحقيقة أنّ الإنسان كائن أخلاقي هي حقيقة أنّ الإنسان كائن تاريخي ولهذا معان كثيرة لعلّ أبرزها مصدرية تلك الأخلاق والإتجاه الذي تأخذه تبعاً لها إذ إنّ الدّور الذي تؤدّيه مصادر الإعتقاد الأخلاقي دور ملحوظ في تحقّق نوع الأخلاق وشكلها. والمثال الدّال على ذلك هو أثر المنظومة القيمية للدّين كالدين الإسلامي في أنماط التّفكير والشّعور والتّعامل لدى المسلمين. فلقد بات واضحاً المميّزات التي تخلعها عليهم وتطبعهم بطابعها. وهم يعيشون تاريخاً متحرّكاً له وقائعه وتحدياته. وبالنّظر إلى أنّ التّاريخ هو الإطار الذي يمكن من خلاله تقدير النّتائج، فإنّ المتأمل لا يفوته أن يلاحظ الطّواهر الكثيرة المنتشرة على السّاحة الإسلامية والتي تتّجه في بعض الأحيان نحو السّلبية من مثل سوء الموقف من الآخر وقيمه الحضارية أو في العجـز عن استنهاض الدّات بالرّضوخ إلى رؤى تاريخية، وعدم القدرة على تمييز أصالة القيمة أو المبدأ عن التّباسه التّاريخي والوقوع في التّشدّد أو الوقوع في الجمود.

من هنا تأتي تلك المحاولات النّاقدة التي نحن بصدد الإشارة إليها ههنا كما يمثّلها أركون والقائمة على منهجية إبستمولوجية بقدر ما تقف على الحضور التّاريخي تقف على أصوله وجذوره. ولأهميّة هذا الأمر نطرح التّساؤلات التّالية: كيف ينظر "أركون" إلى الأخلاق؟ وماهي محدّداته المنهجية في النّظر إليها؟ وما علاقة ذلك بالممارسة النّقديّة للعقل الإسلامي؟ وإلى أيّ حدّ يمكن القول أنّ ذلك يعبر فعلاً عن خصوصية وإبداع؟

أولاً: في النّظر إلى الأخلاق.

ينبغي القول ابتداءً أنّ النظرة الأخلاقية عند أركون^(*) ليست من نمط النظرات المدرسية التي يمكن تحديد الرأي فيها بسهولة، فهو لا يقدم تعريفات ولا يبسط رأيه مباشرة وإنما يدرج رأيه فيها في إطار تحليلي متداخل مع مواقف متعدّدة . وعلى كلّ حال، فإنّ المرء في هذه الحالة يكون مضطراً إلى تحمّل الجهد بطول النفس، وإنّا على هذا الأساس لنجد من الإشارات العاكسة للملمح الأخلاقي عنده قوله أنّ الأخلاق هي علم السلوك⁽¹⁾. وهذا موقف يبدو في غاية الإيجاز، فهو وإن كان يضيء على حقيقة الأخلاق من جانب إلاّ أنّه لا يوضّحها بشكل كامل، إذا علمنا أنّ النظرة التعريفية للأخلاق تتّسع إلى أكثر من ذلك لتشمل ليس فقط السلوك ذاته، وإنّما خلفياته التي تحرّكه وأهدافه التي يسعى إليها، أي على نحو مجمل، مختلف امتداداته وليس فقط كما يظهر في صورة السلوك الكائن. وهذا واضح كثيراً من طابعها النظري والعملي الذي تقوم عليه؛ حيث إنّها في جانبها الأوّل تهتمّ بالبواعث والغايات وبالضمير والحرية والإرادة والنية والقصد والخير والشرّ، وهي أمور ذاتية ومعيارية في الآن نفسه. وأنّها في جانبها العملي تهتمّ بالواجبات المختلفة وشكل وطبيعة التطبيق الذي تأخذ⁽²⁾. فليست الأخلاق على هذا النحو مجرد السلوك لذاته،

(*) "محمد أركون" (1928-2010م). مفكّر جزائري/ فرنسي معاصر. ولد في قرية تاوريرت ميمون بلدة بني يّتي جبال جرجرة. قضى فترة الدّراسة الابتدائية بالمنطقة نفسها و الثانوية بوهرا، كانت دراسته الجامعية بكلّية الآداب، جامعة الجزائر، ثمّ في السّوربون بباريس. تحصّل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السّوربون عام 1968م. ما بين 1961-1991 م عمل أستاذا بجامعة السّوربون وأستاذا زائرا في الجامعات الأمريكية والأوروبية. و منذ عام 2000م عمل مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونغرس في واشنطن. كما عمل أستاذا متقاعدا في السّوربون. و عضو في مجلس إدارة معاهد الدّراسات الإسلامية في لندن منذ 1993م، المدير العلمي لمجلة "أرييكا" منذ عام 1980م. كما اشتغل عضو مجلس إدارة في عدّة هيآت علمية. وعن مؤلّفاته، فهي تندرج ضمن مشروع "نقد العقل الإسلامي" و هو مشروع تاريخي وأنثروبولوجي، منها: الفكر العربي (1979م)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي (1986)، العلمنة والدّين (1990)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي (1997)، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، من التّفكير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، وقضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم؟.

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996)، ص. 41.

² - محمد مهراش رشوان، تطوّر الفكر الأخلاقي في الغرب، (ط1؛ القاهرة: دار قباء، 1998)، ص - ص 25، 26.

مادام السلوك يتحدّد بمعطيات كثيرة تخصّ مايعتقده الإنسان أو يفعله أو يؤطّره، وإن كان ذلك ممّا يشهد حقيقة على نوع الأخلاق التي يمكن أن نحكم عليها بالإستحسان أو الإستهجان، كما هو الحال في العادة.

ومهما يكن، فإنّ هذا ليس ممّا يخفى على أركون، ولكن تلك الإشارة نحسبها من باب التحليل غير المقصود للأخلاق في ذاتها، ولعلّ ذلك من نتائج الميل إلى ظواهر التاريخ المطبوعة بالتجسّد، وهو المهتم بالعقل الدّيني وظواهره. وعندما يهتمّ بذلك، فهو يهتمّ بالسلوك والفكر المصاحب له، ولذا تبدو الأخلاق عنده في محلّ النظر النّقدي سواء بسواء بالنسبة إلى الموقف من العقل الدّيني والعقل الإسلامي تحديداً، فهو كما يذكر يريد عرض الرّؤية الأخلاقية للإسلام في إطارها التاريخي بكل مايعني هذا من تتبّع للنشأة والتّطور والعلاقة بالحاضر، وعلى نحو هو أبعد من مجرد الرّصد التاريخي، إذ الرّصد هنا منخرط تماماً في العلاقة باشتغال العقل النّقدي.⁽¹⁾

وإذا كان لنا أن نعبر عن هذا الموقف نقول أنّ رؤيته الأخلاقية هي دراسة الأخلاق في مبادئها وقيمها ومظاهرها في إطار الرّؤية الحديثة للعقل النّقدي، وعندما نربط بين المبادئ وتطبيقاتها السلوكية، فنحن نعني أنّه يستحضر المفهوم المعياري للأخلاق⁽²⁾ الذي يظهر في صورة نموذجية وتوجيهية في الآن نفسه، فمع أنّنا قد أشرنا إلى أنّ رؤيته إلى الأخلاق هي رؤية سلوك إلّا أنّ اتّكائه على العقل النّقدي لا يفسّر إلّا بالعلاقة بتكوين تلك المبادئ وعملها، خاصّة وهو ينظر إليها في الحالة الإسلامية من خلال خصوصيتها في التأثير الإلزامي وبعدها الفرائضي

والتشريعي⁽³⁾. ولذلك فهو بقدر ما يلاحظ السلوك يبحث في أصوله وجذوره، والمسألة هنا تنزل عنده منزلة منهجية بامتياز من منطلق الصّلة بالنّقد ومقتضياته.

¹ - أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، (دار النهضة العربية، ط1، 2007)، ص. 22.

² - المصدر نفسه، ص. 89.

³ - محمد، أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص. 41.

ثانيا: دواعي الإشتغال بالأخلاق عند أركون.

إنّ نظرة أركون إلى الأخلاق وهي تستند إلى الجانبين النظري والعملي، أي إلى تكوين ودور المبادئ والقيم والمظاهر السلوكية المتفرعة عنها أو المتجلىة من خلالها تنأى تماما عن الوضع التأملي المحايد، فهي تضع نفسها في سياق التحوّلات سواء من جهة الواقع العربي الإسلامي أو من جهة الواقع الحضاري المعاصر خاصّة في بعده الفكري كما يكشفه العقل النقدي، وهذا له دلالة . وبناء عليه، نجد أنفسنا مدفوعين إلى الوقوف عند أهدافه المحركة لنظره في هذا الشأن، وهي أهداف يمكن إجمالها في عدّة عناصر متكاملة نحو :

1. وضع الأخلاق في إطار نقدي: والمقصود بهذا اخضاع الأخلاق والأخلاق الإسلامية خاصّة إلى مايسمّيه العقل المستقلّ، أي العقل الذي يؤدّي دوره طبقا لآلياته وضمن مجاله الخاص في النظر والتحليل بعيدا عن التأثيرات الدينيّة أو الإيديولوجيّة⁽¹⁾، وهذا لأنّ أركون يعتقد أنّ النظرة إلى الأخلاق قد تغيّرت عمّا كانت عليه قديما، فهو يرى أنّها قد أصبحت تعتمد كثيرا على فتوحات المعرفة العلمية وتبتعد عن صورة المثال الجاهز البديهي المضمون سلفا.⁽²⁾

ومن باب هذا التغيّر، يتصوّر أنّ النظرة الأخلاقية في السّاحة الإسلامية يجب أن تتغيّر هي أيضا .⁽³⁾ وثمّ في الواقع ملاحظات يستدعيها لتأكيد هذه الدّعوة منها؛ وجود السّياج الدّوغماتي للعقل الأرثوذكسي، الذي يقرّ بنظرة تقديسية للأخلاق تنتج مايدعوه الأخلاق الصّحيحة⁽⁴⁾ وأركون إذ يرفض هذا، يضيف إلى هذه الملاحظة ملاحظة غياب البعد التاريخي في رؤية الأخلاق، فعنده أنّ ممّا ضيّع وجود فكر أخلاقي نقدي في الفكر العربي الإسلامي النظر

¹ - المصدر نفسه، ص.42

² - أركون مجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص.83

³ - المصدر نفسه، ص. 84

⁴ - أركون مجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص.84

إلى الأخلاق نظرة متعالية على التاريخ أو محكومة بالثبات⁽¹⁾، في حين أنّها كم يرى جزء منه تخضع لعملية التغيّر من القديم إلى الجديد، وهذا ما قد جعله يعتقد أنّ المهمة التقديرية التي يتولّاها هي بمثابة الفتح الجديد غير المسبوق.⁽²⁾

2 إبعاد الأخلاق عن الإستغلال : تشكّل هذه النقطة إمتدادا لما ذكرناه بالنسبة إلى النقطة السابقة التي عكس فيها أركون ضدّيته إيجاب فكرة الأخلاق الصحيحة . والحقّ أنّ أفكاره تستتبع بعضها البعض، فقط أنّنا نريد هنا أن نلفت إلى أنّ وجود الإستغلال له منطلقه في ثنائية الصحيح وغير الصحيح، وهي النقطة التي يتكئ عليها للقول أنّ القناعة الإيمانية بالدين الصحيح قد أفرزت توجّها نحو التعصّب والإقصاء، ليس هذا بالنسبة إلى المسلمين وحدهم، وإنّما لدى غيرهم أيضا.⁽³⁾

ولكن، بما أنّ الأمر يتعلّق بالدائرة الإسلامية محلّ النّظر هنا، فإنّ هذه النّظرة هي التي تظهر في رأيه في صورة التّجيش والتّعبئة ذات المنحى الإيديولوجي كما يمارسها الحركيون الإسلاميون أو الأصوليون كما يقول⁽⁴⁾ ، المنطلقين من مثال النموذج الجاهز . والأخلاق على ذلك هي من ضمن هذا الحالة، أقصد أنّها تتبع عنده ما يسمّيه الدين الحقّ.⁽⁵⁾ وهذه النّظرة الثّاوية في بنية التفكير الإسلامي هي التي أفضت في رأيه إلى أن تكون الأخلاق في الفكر الإسلامي أخلاقا تكرارية، بصفة النموذج المحتذى غير القابل للتّجاوز من طرف من يسمّيه أركون حرّاس الأرثوذكسية.⁽⁶⁾

¹ - المصدر نفسه، ص. 89.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - مجّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان، تر: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط1، 2011)، ص. 87-89.

⁴ - أركون مجّد، أوروبا، الإسلام، الغرب ، تر: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط2، 2001)، ص. 26.

⁶ - أركون مجّد ، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط2،

2005)، ص. 6.

⁶ - مجّد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص - ص. 89، 90.

وينبغي العلم أنّ موقف أركون هنا منسجم مع ملاحظته أنّ غياب الرؤية النقدية للدين الإسلامي هي الأساس في ذلك التمثّل الإستغلالي للدين والأخلاق المندرجة فيه، حيث تظهر في صورة أخلاق لاتاريخية، في حين أنّها في الواقع على علاقة بالمستوى الثقافي والاجتماعي للوسط الذي تسود فيه ⁽¹⁾، أي بمعنى أنّ الصورة المثاليّة المعطاة لها تتغاضى عن التأثيرات التاريخية للوضع السائد لصالح أهداف الإيديولوجيا .

3. الإرتفاع بالأخلاق إلى الكونيّة : المقصود بهذا الخروج من دائرة الأخلاق الخاصّة بالثقافات والأديان إلى دائرة الأخلاق الإنسانية، وهذا التوجّه الإنساني يبرزه بالواقع التاريخي الحالي المختلف عن الواقع التاريخي الماضي، إذ الأخلاق القديمة في رأيه كانت تتعلّق بمظاهر العنف والتعصّب والإقصاء كما جسّدتها الحروب الدنيّة ، ومن باب المنزع الإنساني كما قلنا ، فإنّ أركون لا يريد لذلك أن يستمر، ⁽²⁾إنّه يريد أخلاقا أخرى لا تخرج من موقف الصّحة والتفريق الضيّق التي أشرنا إليها بل تخرج من موقف الجمع والتّوحيد، أي الأخلاق التي تخدم الواقع الإنساني أو كما قال الأخلاق التي يمكن أن تصلح لنا اليوم ⁽³⁾ ، بعدما تكرّست الحداثة في محيط حضاري واسع . وليست تلك الأخلاق المقصودة سوى أخلاق التّعاش التي تنطبق على جميع البشر بصرف النظر عن إنتماءاتهم أيّا تكن تلك الإنتماءات دينيّة أو غيرها ⁽⁴⁾.

ومن المهمّ أن نذكر أنّ أركون في هذا مدفوع بحسّ منهجي نقدي تمليه عليه رؤيته الأنثروبولوجية للأديان، على أنّها أديان تجمعها سمات مشتركة وإنّ تمظهرت في صور متباينة ⁽⁵⁾. ولذلك، فهو

¹ - المصدر نفسه، ص- ص 117، 118

² - أركون مجّد، نحو تاريخ مقارن للأديان، مصدر سابق، ص- ص 90، 91

⁴ - مجّد، أركون ، التشكيل البشري للإسلام، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2010). ص- ص 195-196

⁴ - المصدر نفسه، ص. 197

⁵ - أركون مجّد، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، تر: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط 1، 1999)، ص. 275

بقدر مايركّز على هذا المشترك بقدر مايحاول نقد وتعرية مايسمّيه المظاهر الخادعة للسلوك الأخلاقي في إطار الأديان وثقافتها. (1)

ثالثاً: المنهج والأخلاق.

الثابت في فكر أركون أنّه ينطلق من مقدّمات منهجية، والأخلاق هنا ليست بمعزل عن ذلك، إنّها تندرج مثل غيرها في إطار منظومته المنهجية في النظر والتحليل ، وهي المنظومة التي تتّصف بالتعدّد ومواكبة الإنتاجات الجديدة للعقل الحديث . يمكننا في هذا الصّدّد الإشارة إلى أهمّ المنطلقات المعتمدة فيها وهي :

1. **المنهجية التّقدّمية التّراجعيّة:** وهو يعني بها من جهة العودة إلى الماضي لمعرفة العوامل والآليات التي أنتجت النّصوص الأساسية والثّانوية وحدّدت لها الوظائف المختلفة. ويعني بها من جهة أخرى رصد مظاهر التّحوّل التّاريخي المتعلّقة بها من حيث هي فاعلة ومستمرّة في الفعل (2)، إذ ثمة اعتقاد لديه بوجود التّلاعبات الدّلالية التي تذهب بالمعنى بعيداً عن أصله (3)، وتوقع فيما يدعوه بالمغالطات التّاريخية (4)، وهو مايفسّر عنايته الكبيرة بالقراءة التّزامنية، على أساس أنّها القراءة التي تتيح إمكانية ربط الكلمات بماضيها الأوّل بعيداً عن الإسقاطات الآنيّة. (5)

2. **المنهجية التّاريخية:** والمقصود بها المنهجية التي تحتّم بتاريخية الظّواهر من حيث مايصيبها من تغيّر وتطوّر عبر الزّمن (6)، أو هي المنهجية التي تنأى عن مجرّد الوصف العابر للظّواهر إلى تتبّع وفكّ معطيات التّاريخ العميق من خلال المدّة الطّويلة وماينعكس منها من معاني وبنى فاعلة ومحركة

² - أركون مجّد، نحو تاريخ مقارنة للأديان، مصدر سابق، ص. 91

³ - أركون مجّد ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ص. 64

⁴ - أركون مجّد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993)، ص. 84

⁴ - أركون مجّد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق نفسه، ص. 141

⁵ - مجّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، (بيروت، دار الطليعة، دون تاريخ)، ص. 284

⁶ - مجّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص. 23

للعوي⁽¹⁾. والواقع أنّ أركون عندما يذهب في هذا الاتجاه فهو معنيّ بنقد فكرة الحقيقة المتعالية المطلقة الثابتة والأزلية لصالح الحقيقة النسبية المتغيرة⁽²⁾، ومعنيّ كذلك بإثارة مسألة اللامفكر فيه⁽³⁾ وكلّ ذلك لأنّه ينبغي تأسيس علم تأويلي تأمليّ إستنباطي. ⁽⁴⁾ وعلى هذا النحو، فإنّ الإسلام محلّ النظر عنده هو في التاريخ وليس خارجا عنه ⁽⁵⁾ يستوي في ذلك كلّ شيء فيه أو يتعلّق به .

3 منهجية الرّحزحة : وهي منهجية تستند إلى رؤية مركّبة تشمل بالإضافة إلى الرّحزحة ذاتها التفكير والتّجاوز، وهي تعني إحداث تحريك فعلي في بنية التفكير القديم ومعقوليته الإنغلاقية لصالح إطار جديد هو إطار الأشكلة التعدّدية⁽⁶⁾ وذلك من أجل اكتشاف مواقع جديدة غير معهودة . وهذا لأنّ أركون مهتمّ برؤية المسائل في إطار منفتح وحرّ، وفي وضعيتها الحقيقيّة ⁽⁷⁾ والرّحزحة التي يدعو إليها هي التي تتأدّى في نظره الأخلاقية من خلال الموقف الجينالوجي والأركيولوجي والألسني، على اعتبار أنّه يهتمّ بمعرفة الكيفيات التي تتشكّل بها القيم أو الظواهر بشكل عام عبر مسارها التاريخي. ⁽⁸⁾ وكذلك بطريق المنهجية السّوسولوجية التي تقارب الأخلاق في سياقها الاجتماعي المفعّل والمتغيّر.

رابعا: نشأة الأخلاق في الفكر الإسلامي.

بما أنّ حديث أركون في الأخلاق يبتعد عن الأخلاق الوعظية أو الأخلاق الجاهزة عموما وينصبّ على الأخلاق التقديّة، فإنّ الملاحظة المهمّة التي يجدر بنا الإشارة إليها هي أنّ أركون

¹ -مُجد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص.133

² -أركون مُجد، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص.10

³ -أركون مُجد، أوروبا، الإسلام، الغرب، مصدر سابق، ص.44

⁴ -أركون مُجد، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق نفسه، ص.58

⁵ -مُجد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق نفسه، ص.61

⁶ -أركون مُجد، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق نفسه، ص- ص. 27. 28

⁷ -أركون مُجد، أوروبا، الإسلام، الغرب، المصدر السابق نفسه، ص.116

⁸ - أركون مُجد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص. 92

يعطي حديثه في هذه المسألة إمتياز الريادة، على أساس أنّ مسألة نقد القيم غير مسبقة في الفكر الإسلامي المعتاد، في رأيه، على تمثّل معايير السلوك المسبقة⁽¹⁾، لكن مع ذلك، فإنّه من منطلق توجّهه الإبيستمولوجي والتّقدي لا يغفل عن استحضار المحاولات المتميّزة التي وجدت في الفكر الإسلامي إبّان مايسمّيه العصر الكلاسيكي، وهو يقصد بذلك الأفكار الأخلاقية ذات التّوجّه الإنسي التي طرحها ممثّلو الأدب الفلسفي خاصّة كلّ من مسكويه والتّوحّيدي⁽²⁾، إذ يعدّ نفسه امتدادا لها.⁽³⁾

وبما أنّ أركون يجعل نقطة الفكر الأخلاقي تبدأ من تلك المرحلة، نشير هنا أنّه يلاحظ وجود انقطاع بين المرحلة الكلاسيكية وما أعقبها حتّى المرحلة المعاصرة التي يعيب عليها الخضوع لإيديولوجيا النّضال والتّجيش السّياسي ورفض النّقد.⁽⁴⁾ وعلى العموم، فإنّ أركون، إذ يتكلّم عن المرحلة الكلاسيكية يعني بها، خاصّة، فترة القرن الرّابع الهجري أو كما يسمّيها فترة بزوغ التّزعة الإنسانية والعقلانية. ويمكن الإشارة إنّ التّشاة الأخلاقية في هذه المرحلة حسب أركون قد نمت من خلال إدانة التّصرّفات الأخلاقية والسّياسية المضادّة لما يأمر به العقل الدّيني والفلسفي، أي أنّها قد وجدت في إطار وضع ثقافي أتاح للمثقّف أن يلعب دورا نقديا في المجتمع⁽⁵⁾، ذلك لأنّ هذا الإطار الذي شكّله عوامل سياسية وإجتماعية وإقتصادية وثقافية كان منفتحاً ومحبّذا للفكر العلمي والعقلاني والإنساني⁽⁶⁾، فليس مستغرباً عندئذ أن ينهض بأعباء توعوية وإصلاحية حسب ظروف تلك المرحلة.

¹ - أركون، مُجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 89.

² - مُجّد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان، مصدر سابق، ص. 97.

³ - أركون، مُجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق نفسه، ص. 84.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ - مُجّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط2، 1995)،

ص. 183، 184.

⁶ - مُجّد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان، المصدر السابق، ص. 14.

وبما أننا قد قلنا أنه قد كان هناك عقل ديني وفلسفي، فمن المهم أن نذكر أن رصد أركون للإتجاه الأخلاقي الإنسي هو رصد في مقابل إتجاهات أخرى يرى أنها جميعا تخرج من نمطين من أنماط الخطابات الأخلاقية وهما؛ الخطاب المعياري السردى والخطاب المعياري التحليلي، الأول يهتم بالمعايير الأخلاقية الجاهزة التي تنقل بطريق الرواية، ويعبر بها بمضمون وعظمي، كما تمثلها مكارم الأخلاق، وتجد حضورها في رأيه في تيارين هما التيار الديني والتيار الدنيوي⁽¹⁾. والثانية تهتم بالجانب التحليلي التخصصي الموجه إلى أهل العلم والنظر، وتشمل تيارين هما التيار اللاهوتي لأصحاب المذاهب والمدارس الدينية والتيار الفلسفي.⁽²⁾ وطبعا فإن أركون عندما يشير إلى هذه التيارات فهو يشير إليها ليضيئ على حال القيم والأخلاق عموما التي أخذتها على يد هذه التيارات، خاصة وأنها كانت في وضع تنافسي انتهى تاريخيا كما رأى إلى انتصار التيار الديني الأرثوذكسي وتواري التيار الفلسفي.⁽³⁾

والملاحظ أن أركون وهو يرصد نشأة الإهتمام الأخلاقي لدى تيارات العصر الكلاسيكي يلفت إلى نقطة مهمة وهي أن هذه التيارات، مع ما بينها من تباين، تشترك في الإستفادة من المادّة الأخلاقية لعصرها لتحقيق نظاما قيما جذابا ومغريا، لكنها تتصرف فيها بما يوافق توجهاتها، وهو ما يراه أظهر لدى التيار الديني الفقهي والكلامي الذي في رأيه، قد تطوّرت عنده الأخلاق من السّعة إلى استثمار التّراث الأخلاقي للإسلام وغيره إلى محاولة ضبطها وتشذيبها لتكون قابلة للتأثير، بعدما انفرد بالسّاحة دون التيار الفلسفي. لكن، وكما رأى، فإنّ حصيلة التطوّر الأخلاقي عند هذا التيار أو التيار الإسلامي عموما، هو فقدان هذه القيم التي يدعو لها لجاذبيتها وإغرائها وتحوّلها إلى سلطة إكراه وقسر.⁽⁴⁾

¹ - أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 89، 91

² - المصدر نفسه، ص. 100

³ - المصدر نفسه، ص. 114

⁴ - أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق و السياسة، المصدر السابق، ص. 113، 114

خامسا: المصادر الأخلاقية.

انطلاقا من النظرة التاريخية التي يسير عليها أركون، فإنّ مصادر الأخلاق عنده لا تنحصر في مصدر واحد بل تتعدّد إلى مصادر مختلفة، لكن على رأس هذه المصادر هناك مصدر رئيسي يسبق كلّ مصدر وهو القرآن بناء على تضمّنه ما يسمّيه المبادئ المحورية الخلقية أو القيم المحورية.⁽¹⁾ وبالإضافة إليه هناك الحديث النبوي⁽²⁾، وكما يلاحظ، فإنّ مصادر الأخلاق في الفكر الإسلامي وإن كانت تخضع لهيمنة المصدرين المذكورين، إلّا أنّها تتّسع لمختلف الأدبيات سواء تلك التي تمثّلها انتاجات المدارس والمذاهب الدّينية أو تلك التي تمثّلها انتاجات المتفلسفين⁽³⁾، وثمة في هذا الشّأن ملاحظات يسوقها أركون يجدر بنا أن نذكرها وهي:

أ- اتّساع المصادر الأخلاقية في العصر الكلاسيكي وضيقها في الفكر الإسلامي المعاصر :
فمما يذكر أنّ ذلك العصر قد دشّن من خلال اهتمامه الأخلاقي فضاءات فكرية في غاية الأهميّة خاصّة من طرف الإبحّاه الفكري الفلسفي، لكن ذلك انحصر بعد دخول العالم الإسلامي عصر الانحطاط وسيطرة الأرثوذكسية الدّينية بشقيها السّنيّ والشّيعي⁽⁴⁾.

ب- وحدة الإبيستمية الأخلاقية : المعنى من هذا أنّ جميع الإبحّاهات الأخلاقية محكومة بالمنظومة المعرفية القروسطية بحكم الرّافد الدّيني الذي يسندها وهذا بغضّ النّظر عن التّباين في مواقفها⁽⁵⁾.

ج- الإفتقار العلمي : في نظر أركون المجهود الأخلاقي في الفكر الإسلامي رغم تنوّعه فهو مازال بعيدا عن الطّابع العلمي، أي بمعنى أنّ المصادر التاريخية للأخلاق لم توضع في إطار الدّراسة

¹ - المصدر نفسه، ص. 22.

² - المصدر نفسه، ص. 90.

³ - المصدر نفسه، ص - ص. 88، 89.

⁴ - المصدر نفسه، ص - ص. 100، 101.

⁵ - أركون مجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 98.

العلمية العميقة والمنظمة، والمثال الذي يقدمه دليلاً على ذلك، القيم الأخلاقية القرآنية التي لم تعامل في رأيه معاملة ابيستمولوجية⁽¹⁾ ويقتضي هذا منا أن نشير إلى أن أركون يعيب على الدراسات الأخلاقية بشكل عام أنها دراسات وصفية.⁽²⁾

د- تاريخية المصادر: ثمة لدى أركون اعتقاد أن المصادر الأخلاقية للفكر الإسلامي لا تخرج عن الإطار التاريخي، بمعنى أنها مصادر قد وجدت في التاريخ وتطوّرت فيه، أي أنّ لها مشروطيتها التاريخية بما تعني من تأثير زمني ومكاني يشمل فعل التغيير أو الإنتقاء أو ماشابه.⁽³⁾

هـ- المتقابلات الثنائية: تبني المصادر الأخلاقية في الفكر الإسلامي على متقابلات ثنائية نحو الخير / الشر وغير ذلك.⁽⁴⁾

و. رؤية الأخلاق القرآنية: ينطلق أركون في معالجته للأخلاق في الفكر الإسلامي من زاوية ملاحظة خضوع هذه الأخلاق لهيمنة الأخلاق القرآنية، وكما رأينا في حديثنا عن مصادر الأخلاق، فإنّ جميع إتجاهات الفكر الإسلامي تدور في الفضاء الإبيستمولوجي نفسه . وإذا كان ذلك أمراً يفرضه منطق الإعتقاد، فإنّ ما يعني أركون حقيقة ليس هذا الحضور في ذاته وإتّما شيء آخر يفصح عنه، وهو استخراج التّظرية الأخلاقية القرآنية، والتّساؤل عن حقيقتها وعلاقتها بالظرف التاريخي، خاصّة في شكله الجديد المطبوع بطابع الأدلجة.⁽⁵⁾

وعندما يؤكّد أركون أنّ ثمة نظرية أخلاقية قرآنية يمكن استخراجها وفحصها فهو يعني بها أساساً المبادئ الأخلاقية التي رسّخها القرآن كنتيجة للعملية النّقدية التي مارسها . سواء من جهة

¹ - المصدر نفسه، ص. 37.

² - المصدر نفسه ، ص. 88.

³ - المصدر نفسه، ص - ص. 90، 91.

⁴ - المصدر نفسه، ص - ص. 92، 93.

⁵ - أركون مجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 21.

صورة النقد الموجّه إلى القيم التي عارضها ونفاها أو من جهة صورة القيم التي أثبتتها ودعا إليها باعتبارها نموذج الأداء الأخلاقي والعلاقة بالمتعالى⁽¹⁾.

ولأنّ أركون يتحرّك داخل مسار منهجي، فإنّ هذا التّحديد الإجرائي بقدر ما يتّجه إلى الإضاءة على تلك الأخلاق بقدر ما يتّجه في الآن نفسه في طريق أهداف العقل النّقدي، وما يعنيه من رصد وتساؤل؛ ولذلك، فإنّ النّظرية الأخلاقية كما يتصوّر لها علاقة لها البتّة بأيّ هدف تأهيلي أو تبجيلي وإنّما لها علاقة فقط بالمتطلّبات النّقديّة التي ينجرّ عنها تفكيك التّقليد والإنغلاق والإستغلال . يمكن القول هنا أنّ أركون لا يستهدف التعريف وإنّما يستهدف العلم لكنّه كما يبدو ليس العلم المنزّه.

وعلى أيّة حال، فإنّ تصوّر وجود أخلاق قرآنية يعني تصوّر وجود طبيعة معيّنة للقرآن، وهنا نشير إلى أنّ أركون يبني موقفه منه على أساس التّمييز بين شكلين مختلفين هما؛ حالته الشّفهية ، وحالته الكتابيّة . الحالة الأولى يطلق عليها اسم الخطاب، والحالة الثانية يطلق عليها اسم النصّ . وتلك المرحلة المتقدّمة هي المرحلة الجديرة بالنّسبة إليه بلفظ الخطاب دون الثانية⁽²⁾. وهذا؛ لأنّ الأولى أكثر غزارة في المعنى منها، من حيث أنّها تستند إلى الوضعية الخطابية وما فيها من حيثيات⁽³⁾.

ولما كانت مسألة الفرق هذه مهمّة على الصّعيد اللّساني ولها أثرها الفكري، نجد أنّ أركون يستخدم مصطلح الحدث القرآني أو الظّاهرة القرآنية محلّ مصطلح القرآن⁽⁴⁾ ، الذي يستعمل في العادة بإطلاق ودون تمييز بين مرحلة وأخرى . وإذ نذكر هذا، فلانّ نظر أركون في القيم القرآنية

¹ - المصدر نفسه، ص. 22.

² - مُجّد أركون، القرآن، من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، مصدر سابق، ص. 114.

³ - مُجّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص. 29.

⁴ - أركون مُجّد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 22.

ينطلق من قراءة داخلية للخطاب القرآني ترى أنّ هذا الخطاب له مميّزاته الفاعلة في نشأة القيم وإتجاهها ودلالاتها . يمكن توضيح ذلك من خلال نقاط وهي أنّ :

. الخطاب القرآني ذو توجهٍ تغييرِي ، بمعنى أنّه يمارس نقدا للقيم السائدة ليفتح المجال أمام القيم التي يؤيّدُها.⁽¹⁾

. الخطاب القرآني ذو بنية صراعية ، لأنّه يضع نفسه في مقابل خطابات أخرى معارضة يسعى إلى إزاحتها.⁽²⁾

. الخطاب القرآني ذو منطق شاعري؛ لأنّه يهزّ العاطفة ويغذي الخيال، أكثر ممّا يسجن متلقّيه في قبضة المقولات العقلية.⁽³⁾

. الخطاب القرآني ذو بنية ميثية باعتبارها ترتبط بنظام رمزي جديد يحرك المخيال الجماعي.⁽⁴⁾ وهي البنية المسؤولة بدرجة أكبر كما يرى على المجازية المنفتحة على المطلق وتعدّدية المعنى.⁽⁵⁾

وكون القرآن بهذا التعدّد والثراء المعنوي، فإنّ رؤية القيم الأخلاقية لدى أركون تحاول أن تنسجم مع هذه الخصوصية وتعكس من خلالها مايقبل الرّفُض أو القبول، أي بعبارة أخرى أنّه لما كان القرآن بأبعاد خطابية تمتزج فيها علاقة المتعالّي بالمتلقّين، فإنّ هذه العلاقة تكشف في نظره عمّا يؤيّدُه من قيم أو مايرفضه وفق المعايير التي يعتمدها.

¹ - أركون مجّد، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، المصدر السابق، ص.35

² - مجّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص.207

³ - مجّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص. 210-212

⁴ - مجّد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص.167

⁵ - مجّد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق نفسه، ص.23

سادسا: المعايير المحورية للأخلاق.

يتحدّث أركون عن أربعة معايير فاصلة للقيم والسلوك من جهة الموافقة أو المخالفة ،
أي لقيم المواجهة بين طائفة المؤمنين وطائفة الجاهلين وهي: 1. أسماء الله الحسنى ، 2. الشهادة ،
3. الأمة ، المؤمنون، 4. الشرع ، 5. والأمر⁽¹⁾.

بالنسبة إلى المعيار الأوّل، الملاحظ أنّ الأمر عند أركون لا يتعلّق بإحصاء عددي لأسماء الله
وإنّما يتعلّق بإثبات الصّلة التي تجسّدُها باعتبارها مدخل العلاقة بين المؤمن وربّه، وما يمكن أن
ينجم عن هذه العلاقة من نتائج . وهذا على أساس جملة أفكار متداخلة تقف على رأسها
فكرة محورية هي فكرة الله الفاعل التاريخي، أي بمعنى الله الحيّ المنخرط في التاريخ والمهيمن عليه .
وهذه الفكرة، بما أنّها ليست مجرّدة ولذا أنّها، في رأيه، فإنّ ما يستتبعها هو أنّ الأسماء الإلهية تغدو
واسطة العلاقة التاريخية، من حيث أنّ الإنسان يستخدمها في حياته، إمّا بطريق الكلام عن الله
أو التوجّه إليه أو شكره . ويمكن للمرء أن يلاحظ هنا أن هذه العلاقة وإن كانت تتجسّد
على مستوى اللّغة، فهي تتجسّد في العمق روحيا وزمنيا في الآن نفسه.

وهذه العلاقة التي تستوقف أركون ويلاحظ تجربتها المباشرة في العهد النبوي لا يريد القول
من خلالها بتماهي الرّوحي والتّاريخي على نحو سياسيّ وإنّما إثبات فقط ما يسمّيه الهرمية
الأنطولوجية وهي عبارة عن الوضعية التّقابلية بين المتعالي المطلق والمنزّه من جهة والحالة التاريخيّة
المجسّدة للفاعل الإنساني من جهة أخرى . وغنيّ عن القول أنّ تقابلا بهذا الشّكل وهو يحيل
إلى عدم التّكافؤ يفرض بالدّرجة الأولى المعطى الرّوحي؛ لذا كان من أميز خصوصيّات الخطاب
القرآني، كما يرى أركون، أنّه خطاب تكويني يؤثّر في المتلقّي ويشدّه إليه عند كلّ تلاوة أو قراءة
ليكون وفق تحديداته المرغوبة . وهذه القيمة الرّوحيّة التي ينتج عنها السلوك الأخلاقي هي في نظره
من أثر الرّمزية المشكّلة للخطاب القرآني . ويمكن القول أنّ هذه الرّمزية هي محطّ نظر أركون

¹ -مُجدّ أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص - ص. 22، 23.

أساساً، ففضلاً عن أنّها تفتح، في رأيه، نظرياً باب التعدّد المعنوي أمام المتلقّي، فهي تفتح عملياً التاريخ على تجربة الحياة. ومن المهمّ القول أنّ ما يهّم أركون بالنسبة إلى هذه المسألة هو إثبات أن أسماء الله، وفي سياقها اللّغوي والفنيّ في الخطاب القرآني، تحقّق قيمة روحية هي قيمة تجربة المطلق في التاريخ كما يمكن أن يجسّدها عقد الإيمان.⁽¹⁾

أمّا المعيار الثّاني المتعلّق بالشّهادة، فيمكن القول في شأنه أنّ أركون ينطلق في التّعرّض إليه من فكرة الميثاق التي يحيل إليها مفهوم الشّهادة، فأن يعلن المرء إيمانه بالله ورسوله بطريق التّشّهّد معناه، في رأيه، أن ينخرط في الإيمان وجماعة المؤمنين؛ ولذلك تبعات ومظاهر يمكن ملاحظتها، في رأيه، فردياً في وجود الوعي والطّاعة والحرّيّة، وهي أمور كلّها متداخلة مع بعضها البعض، فالوعي خاصيّة ذاتية لمستوى التّعقّل، والطّاعة نتيجة مستلزمة من علاقة الوعي بالحرّيّة، والحرّيّة ذاتها هي الحامل الموضوعي لتحقيق الإيمان وتطبيقاته.

وبهذه المقاربة لا يرى أركون أنّ العلاقة بين الأخلاق والسياسة والقانون علاقة منفصلة بل علاقة تؤكّد نفسها بنفسها لدى المؤمنين في كلّ عصر جيلاً بعد جيل . ولما كان الأصل في الشّهادة أن تتمّ بطريقة شفهيّة، فإنّ أركون يربط ظاهرة الإيمان بالمحيط التاريخي الاجتماعي، أي بعبارة أخرى أن وجود الشّهادة لا يأتي بالضرورة على الأخلاق السّابقة، إذ يمكن للأخلاق السّابقة أن تبقى فاعلة ومؤثرة بالرّغم من وجود ظاهرة الكتابة أو وجود السّلطة الرّاعية للأخلاق الرّسمية . وهذه من الزّاوية الأنثروبولوجية تكشف، في رأيه، أن الأخلاق الدّينية وإن كانت تجسّد علاقة إيمانية إلّا أنّها تبقى خاضعة لفعل التاريخ.⁽²⁾

¹ - مُجّد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 27-29

² - مُجّد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 31

وإذا كنّا هنا نلاحظ أنّ أركون لا يقدّم جديدا بقدرما يريد الإلحاح على المسألة الأنثروبولوجية في ذاتها من جانب أهميّتها المعرفية في الإضاءة على الأثر النسبي للأخلاق الإسلامية في المجتمع لكن في كلّ الأحوال تبدو نظرتة بعيدة عن العمق في هذا الجانب.

أمّا بالنسبة إلى معيار الأمة وهو المعيار المترتب عن فعل الشّهادة، فإنّ أركون ينطلق في مقاربتة من ملاحظة أنّه مفهوم يرتبط بالجماعة المؤيّدّة للرّسول والتي يجمعها الوعي بطاعته والدّخول تحت إمّرتة خارج كلّ تحييز إنتمائي كالتّحييز القبلي، ليس له وحده باعتباره القائد، ولكن أيضا باعتبار أنّ ما يجمعهم به هو ما يجمعهم بالله، فمفهوم الأمة كما يراه فضلا عن أنّه يدلّ على علاقة سياسية يدلّ على علاقة روحية، لكنّ الجانب السّياسي الرّمزي الذي يقرّ به أركون يرفض إدراجه كأصل ديني يستتبع الخطاب القرآني، إذ يبقى الأمر عنده متعلّقا فقط بممارسة تاريخية مدفوعة بالروح الدّينية؛ وهذا لأنّه يرى نهج الخطاب القرآني نهج التّسامي والتّصعيد وإنّ لامس التّاريخ، عن طريق ما يملك من آليات أسلوبيّة وبلاغية.⁽¹⁾

يمكننا القول في هذا الصّدّد أنّ أركون يحرص على بيان أنّ الخطاب القرآني خطاب متعال، بمعنى أنّه يتّصل بالتّاريخ ليتجاوزه ويكون صالحا لكلّ زمان ومكان . وبطبيعة الحال، فهو يستند في ذلك إلى منطق هذا الخطاب المتّجه من الأعلى إلى الأسفل والمرتدّ من الأسفل إلى الأعلى، فالله متّصل بأمة المؤمنين من خلال أوامره ونواهيه وهي متّصلة به في الوقت ذاته بالطّاعة والولاء أينما وجدت . وهو ما يفسّر، في رأيه، ذلك القدر من الاتّساع الذي عرفه الفضاء الإسلامي تاريخيا . وفي الحال التي يمكن للأمة أن تواجه تحدّيات محلّة بمتطلّبات الميثاق مع الله، فمعالجة ذلك تكون بطريق آلية الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهي آلية شاملة لمسائل الأخلاق والسّياسة على حدّ سواء، لكون الأمة محكومة بمصير لا يقبل التّفريط.⁽²⁾

¹ - المصدر نفسه، ص. 30-33

² - نجد أركون، الإسلام، الأخلاق والسّياسة، المصدر السابق، ص. 33.

ومهما يكن، فإنّ أركان لا يضيف جديدا بهذا الكلام، وإذا كان يعتقد أنّه قد أبرز تطوّر مفهوم الأمة وتحوّلها إلى الذروة العليا للسيادة الدّينية والمشروعية الدّينية كما يمثلها الفقهاء⁽¹⁾، فإنّ هذا له علاقة بالعلم، ومن شأن العلم أن يخلق النّخبة الموجهة وليس في ذلك بالضرورة أي إحتكار أو نفوذ، لكنّ الملاحظ أنّ تداخل الأخلاق بالسياسة الذي يعترف به أركان ولا يكشف عن كلّ أبعاده إلّا موجّها، ليدلّ أنّ الأمة المؤمنة حريصة على أن تكون في إطار الدّين والدّنيا معا، وعلى هذا، ففكرة العلمانية تكون باطلة دون أدنى شكّ .

وبالنّسبة إلى المعيار الأخير المتعلّق بالقانون أو الأمر، فهو ممّا يستتبع الحديث في الأمة، لكنّ أركان هنا يعرض له على حدى انطلاقا من وضعه في سياق مغاير لما يفهم منه، فليس للقانون عنده علاقة بالتّشريع، وإنّما له علاقة بما يسمّيه النّظام ومجمل الوصايا والإيعازات الصّادرة عن الله، بصفته صاحب السّيادة العليا والمشروعية المطلقة . ولذلك، فهو لا يرى حجّة تبرّر القول بالشّريعة أو الدّعوة إليها وفق المنظور التّشريعي، إذ الأوامر الإلهية، في رأيه، هي في إطار وحي كلّّي يستلزم الخضوع لإرادة الله، ومع أنّ الفقهاء قد أنجزوا عملا تشريعيّا بالإستناد إلى ذلك، إلّا أنّ أركان لا يراه إلّا استنباطا محدودا تعوزه العلمية الحقيقية، خاصّة كما يعبر عنه أصول الفقه.⁽²⁾

والواقع أنّ مشكلة أركان هنا تذهب في اتجاه أساسي هو تأكيد الرّوحية في مقابل جفاف القانون وصرامته وهو ما يفسّر اعتقاده بالدّور السّلي لعمل الفقهاء الذين حوّلوا في رأيه الأمر الإلهي إلى إكراهات خارجية. وعندما نقول الرّوحية فالمقصود بذلك الموقف الذي يبيّنه من الإعتقاد بالطّبيعة المجازية للقرآن وهي الطّبيعة الّتي تمنع في نظره أي انتقال إلى القانون إلّا بنوع من التّعسف والإعتباط وهو ما يلاحظه في عمل الفقهاء.⁽³⁾ ومن هذه الزّاوية تأتي مدافعتة عن العلمانية ، لكن أركان في رأينا بالكاد يستطيع إثبات هذه العلمانية إلّا بالقياس إلى التّجربة

¹ - المصدر نفسه، ص - ص. 34، 35.

² - المصدر نفسه، ص - ص. 142، 143.

³ - نجد أركان، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص - ص. 35، 36.

المسيحية أو في البحث في مواقف تعدّ بالنسبة إلى الموقف العام إستثنائية، هذا مايمكن استشفافه في حديثه عن الصّوفيّة الذين يثني عليهم استبطانهم روح الأوامر والتّواهي الإلهيّة، وفي حديثه عن المعتزلة الذين يقدرّ لهم إيمانهم العقلي بالحرية.⁽¹⁾

ومن الواضح أنّ هذه جوانب في الرّؤية لاتعني بالضرورة التّغطية على الشّريعة ونفيها. إنّنا نعتقد أنّ ثمة مبالغة في موقف أركون، ذلك لأنّه إذا كان يوجد خطاب أعلى تستمدّ منه الشريعة فهذه الشّريعة لا يكون لها أثر من غير وجود الدّلائل على وجودها، ووجود الإستعداد لقبولها خاصّة الإستعداد الأخلاقي، وهذا مالا يمكن للفقهاء أو غيرهم التّغافل عنه، فمن حيث أنّ أركون يجعل منهجه تاريخيا في هذا الأمر فهو لاتاريخي؛ لأنّ الإلتزام بالتّاريخ هو ضدّ الإلتقاء والإسقاط. وفي كلّ الأحوال فإنّ القارئ لهذه المعايير لايفوته أن يسجّل عدّة ملاحظات يمكن الإشارة إليها هنا.

. إنّ هذه المعايير ليست معايير أخلاقية صرفة، وإنّ كانت تتيح مبدئيا تأسيس السلوك المتقوّم بقيم الإسلام كما يقول أركون ذلك؛ لأنّها تجمع بين الأساس العقدي والأساس الإجتماعي، فأسماء الله والشّهادة هي من مباني العقيدة الإسلامية . أمّا معيار الأمانة والشّرع فهما من إفرازات تلك العقيدة واستتبعاتها، وكون أنّ هذا من ذاك والكلّ في تداخل يمكن عدّ الأخلاق مظهرا لهذه العلاقة إلى جانب مظاهر أخرى . أعني أنّه إذا ما ساءت الأخلاق لدى المؤمن لايعني أنّه حتما خارج الجماعة المؤمنة، وإذا كان أركون يرى أنّه قد حصل تاريخيا اختلاف في الميول بين التّوجّه الفلسفي والتّوجّه الفقهي، فإنّ أهميّة هذا الاختلاف له علاقة بالعقيدة وسلامتها، وبما أنّ المعروف هو وجود خلفية وثنية للفلسفة، فالأحرى كان إنصاف الحقيقة في هذه المسألة بدل إلقاء اللّوم على الفقهاء وتوجّهمهم، مادامت الغاية الكبرى للإسلام إظهار العقيدة المقبولة . وإنّ المرء في الواقع

¹ -نجد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص- ص. 280، 281

ليجد صعوبة في استساغ تأكيد أركون على مآلات هذه المعايير ثم تحيِّره إلى المواقف والرؤى التي تحيد عنها !

. إنّ أركون وهو يعرض لهذه المعايير يلجأ إلى إظهار الخصوصية التي تميّزها، لكنّه في الوقت ذاته لا يتأخّر عن إظهار نزعتة النّقدية المتوجّسة من طبيعتها التّمودجية وأثرها . وهنا يمكن للمرء أن يستنتج أنّ أركون يذهب بعيدا في إنجّاهه ، فالخصوصية المعيارية تكتسب قيمتها من هذا الإمتياز ، أقصد أنّ أهمّية الإسلام تكمن في أنّه يضع نفسه في مقابل الأديان الأخرى، ومن هذه الزّاوية ينأى عن أن يكون مساويا لغيره؛ لأنّ ذلك ممّا يتعارض أصلا مع سبب وجوده . ثمّ أنّ الآثار الإستغلالية المترتبة عن ذلك التّمودج لا يمكن تفاديها مادام منطلقها عقائديا وينتهي اجتماعيا.

. إنّ هذه المعايير قد كشفت أنّ أركون يفكّر في إطار المقاصد الرّوحية للخطاب القرآني، المقاصد التي تدلّل على سموّه وتعاليه وتبعده عن التّقلّبات التّاريخية، لكنّ المرء يمكنه أن يستنتج أنّ أركون لا يقدّم خطاطة أخلاقية واضحة تتوافق مع الإهتمام الرّوحي الذي يبيده بإزائه، إذ إنّ التّأكيد على ذلك يستوجب طرحا معبّرا عنه، إلّا أنّ أركون يبدو مندفعاً في إنجّاه التّقد وفي إنجّاه هدف إعطاء المشروعية لمختلف المواقف الأخلاقية وانتماءاتها . وهذا في نظرنا من الصّعوبة بمكان قبوله فما هناك هو المقبول والمرفوض، وهذا أبعد عن أن يكون من باب التّعسف بالضرورة، والمثال على ذلك أخلاق الرّهب التي لا يمكن التّغاضي عن آثارها الإجتماعية.

سابعاً: علاقة الأخلاق بالسياسة.

لما كانت المعايير المشار إليها سابقا تتّجه عمليا إلى التّجسّد في سلوكات مختلفة تحافظ على ميثاق الطّاعة والولاء لله وللرّسول، فإنّ نظرة أركون إلى الأخلاق تتّصل سياسيا بأمرين متلازمين هما تجربة مكّة والمدينة والنّمودج المتولّد عنها . فالأولى بناء على أنّها قد انطوت على معطيات دينية ودنيوية تضمّ مجموعة من المواقف المحسوسة المعيشة، والثّانية بناء على وجود موقف الإستلهام السّاعي لإعادة إنتاجها⁽¹⁾ وعندما نقول أنّ العلاقة السّياسية الأخلاقية تتجلّى عنده من خلال هذين الأمرين، فنحن نعني مايفصح عنه من مواقف بالنّسبة إلى تقييم تلك التّجربة، وبالأخصّ تجربة المدينة، وماييديه من مواقف حيال الإبتجهاات الّتي تفكّر في إطارها، وتسعى إلى تقييد نفسها بها.

وبطبيعة الحال، فإنّ الإبتجاه التّقدي الّذي يتبنّاه بقدر ما يربط بين الأمرين جنبا إلى جنب بقدر ما يضع الفواصل بينهما . فتجربة المدينة إذا كانت تجسّد تلك العلاقة، فهي عنده تجسّدها في صورة أبعد من الآمال المتعلّقة بها، ويمكن أن نشير أنّ في هذا الصّدّد أنّ أركون يأخذ بعين الإعتبار الفرق بين ارتباط تلك التّجربة بالمتعالى وانتهاء هذا الإرتباط بعد ذلك، أي بعد وفاة الرّسول . وطبعاً، فهو إذ يراعي ذلك يعني أنّ التّاريخ الأرضي كان يسير في إبتجاه يجمع بين الوحي والنّبوة ولذلك دلالة تخصّ حقيقة الوحي من جهة وحقيقة النّبوة من جهة أخرى، فالوحي كما يفهمه أركون يعني تحريك التّاريخ من خلال تعليم الإنسان أنّه كائن وسيط يقوم بمختلف الوساطات بين ذاته وخارجها . ومن ثمّ، فهو عندما يتكلّم عن الوظيفة النّبوية يرفض مقارنتها بالوظيفة السّياسية للحاكم أي أن تكون مجرد مسألة حكم أو نظام دولة أو تأسيس دولة أو قواعد آلية تؤمّن الإستمرارية والخلافة⁽²⁾. مايمكن تأكيده هنا أنّ هذه النّظرة الّتي تحيل إلى الفرق بين اندماج الوحي في التّاريخ وانقطاعه، هي نظرة في الفرق بين طبيعة القيم في مرحلة الإنشاق

¹ - مُجد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط1، 1997م)، ص.610

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وطبيعة القيم في مرحلة التجسد، ذلك أنّ الأمر يتعلّق في نظر أركون بسؤال أساسي: كيف يمكن للمسلم أن يشعر بأنّ كلّ أعماله متوافقة مع الوحي الإلهي ؟ ⁽¹⁾. وغنيّ عن القول أنّ هذا السؤال ليس ببعيد عن السياسة بل هو في قلبها تماما، ما يشير إلى ذلك أنّ أركون يتصوّر أنّ التجسيد التاريخي للوحي يقتزن بتحوّلات الواقع وما يستتبعها من مشكلات تتطلّب الحلّ، فهو عندما يلفت إلى العلاقة بين التجربة والنموذج بالنسبة إلى عصر التّبيّ وماتلاه فمن باب الإشارة إلى حالة التّواصل القائمة بينهما بفعل وجود النّزوع التاريخي المتكرّر لاستحضار الماضي في الحاضر . وبطبيعة الحال، فإنّ هذا لا يتصوّر أنّه يحقّق المطابقة فعلا، ففضلا عن أنّ التجربة الأولى تجربة فريدة مدعومة بقوة متعالية في نطاق انبثاق تاريخي خاص كما يرى، فإنّ النموذج المؤسّس المرتبط بها هو أكثر تاريخية من جهة ما يداخله من اسقاط وتركيب، فاستعادة الماضي ليس دونه ثقل تأثيرات المتطلّبات التاريخية لقيم العصر المعيش واختلاف حاجات الأجيال المختلفة ⁽²⁾.

ومن هنا، فإنّ المسألة الأخلاقية تصبح في نظره متلبسة بالتّاريخ سواء كما جرى الأمر في القديم أو كما يجري الأمر حديثا، فالصورة واحدة يمثّلها وجود النموذج الأعلى ووجهه في مقابل المتخيّل الجماعي للأمة الذي يسعى باستمرار إلى تنشيط مضمون ذلك النموذج لتلبية الحاجات والمتطلّبات التاريخية ⁽³⁾ ، على أنّ محاولة الإستمداد من هذا المضمون لا يراها أركون تنزل منزلة العمل الإبداعي وهي تنحو في منحى تقليدي، خاصّة في المرحلة التاريخية الحالية التي تشهد تنوّع الحاجات التاريخية.

¹ - مجّد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص - ص 54، 55

² - المصدر نفسه، ص - ص 55، 56

³ - المصدر نفسه، ص 54

والواقع أنّ أكثر ما يستفزّ أركان إلى النّقد من هذه الجهة ذلك الرّبط القائم في الفكر الإسلامي بين الذّرى الثلاثة: الدّين والدّولة والدّنيا، وتعبّر عنه في حماسة مايسمّى الحركات الإسلامية،⁽¹⁾ إذ إنّ هذه الحماسة فضلا عن أنّها تذهب في إتّجاه الإستغلال والانتفاع الإيديولوجي تجعل الرّؤية الفكرية والأخلاقية حول الإسلام رؤية هزيلة تذهب في إتّجاه حذف الإسلام عن حقيقته باعتباره دينا متمكّزا على مبدأ التّعالّي الذي يمثله الله. وعلى العموم إنّ موقفه السّلبى من هذا التّوجّه يمكن تحديده في الآتي :

. غياب الإهتمام الأخلاقي الذي يفصح عنه أكثر الإتّجاه نحو تغليب العمل والممارسة على استنباط القيم المرتبطة بالعلاقات وأنواع السلوك السّائدة بين الأشخاص.

. الإنطلاق من نظرة الكفاية الفكرية والأخلاقية النّظرة التي ترى الشّريعة حاوية للمبادئ الدّينية والأخلاقية للقرآن والسّنّة والاندفاع من خلالها إلى القول أنّها الحلّ الأمثل لمشكلات النّاس .

. تحجيم المتعالي إلى مجرّد مرجعية شعائرية لصالح صورة أقنومية لإسلام منقذ يفتقد إلى المعنى الرّوحي والقيم المتعلّقة به.⁽²⁾

وبطبيعة الحال، إذا كانت هذه الإشارات تنفي الفكر الأخلاقي عند هذا الإتّجاه أو تقلّل من أهمّيته، فمن الواضح أنّها لايمكن أن تكون صحيحة تماما وهي في هذه الصّورة من المبالغة، فاختلاف المنطلقات لايعني بالضرورة الإنكار والإستبعاد، ومن المؤسف حقّا أنّ النّقد الأركوني يكشف ويؤكد وجود عقلية متوغّلة كثيرا في الوثوقية والإقصاء تجعل القارئ الواعي لايطمئنّ إلى توجّهها مهما كان إدّعاؤها العلمي، فهي بقدر ماتطرح العلمية تطرح الإيديولوجيا تصرّحا أو تلميحا . وإلاّ فما معنى الإصرار على الطّابع الرّوحي لتوجّه الإسلام بالتركيز المستمرّ على وجود

¹ - نجد أركان، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 168.

² - نجد أركان، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص. 84.

بنية أسطورية مجازية فيه ، والإعتراف المسبق في الآن نفسه بالعلمانية، في حين أنّ مسألة المجاز في أصلها مسألة خلافية ولا تشمل كلّ القرآن . أمن أجل إثبات المخالفة وفتح المجال لكلّ رأي وإن كان رأيا ضعيفا ! إنّ الآراء ليست في مقام واحد ولا يمكنها بأيّ حال أن تكون كلّها صحيحة أو أن تتمتع بالمصادقية نفسها.

ثامنا: الأخلاق والمجتمع.

بما أنّ أركون شديد الحرص على نقض التفكير المعياري حول الخطاب القرآني من خلال الإشارة إلى تاريخيّة القيم الأخلاقية ، الدّينيّة، فإنّ نظرتّه إلى هذه القيم في إطار المجتمع لا تخرج عن موقفه النّقدي ونظرتّه التّاريخية تلك أعني أنّه بدل من أن يلجأ إلى إظهار صورة نموذجية للأخلاق كما يفعل في العادة أنصار الفكر الدّيني يلجأ إلى إظهار قوّة الأخلاق الشّعبية ودورها في تشكيل الضّمير الجمعي للنّاس، على امتداد المراحل التّاريخية المختلفة، والحكم بمحدوديّة تأثير القيم الإسلامية تبعاً لذلك، رغم قوّة السّند الرسمي الذي يدعّمها . ولأنّ هذه النّظرة تنطلق من رؤية سوسيولوجية تبحث في الظّاهرة الإجتماعية في ذاتها، وفي العمق الإجتماعي المهمّش والمتواري، فإنّها لا ترى أنّ القيم الدّينية والقوانين التي تتبعها قد بلغت مبلغ الانتشار الواسع على النّحو الذي يلغي الأعراف والتّقاليد السّائدة.⁽¹⁾

إنّ ثمة قناعة لدى أركون أنّ تعدّد الفئات الإجتماعية واختلاف ثقافتها، بالإضافة إلى البعد المكاني للتّوزّع الجغرافي قد جعل هذه الفئات خارج السّيطرة الشّاملة للقيم الدّينية وتشريعاتها، وقد تبدو هذه الإشارة ضرباً من المزايدة الفكرية بحكم أنّ القيم الإسلامية ليست على طرف نقيض بالضرورة من القيم الإجتماعية الأخرى التي يصادفها الإسلام في محيط انتشاره، لكن عندما نعلم أنّ إتّجاه تفكير أركون هو مناهضة الطّرح الإيديولوجي والبحث في اللامفكر فيه ستعلم أنّ الغاية ممّا يؤكّد عليه هي بيان أنّ الأخلاق الإسلامية والقانون الإسلامي، ماداماً على تماس مع واقع تلك

¹ - نجد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 123.

القيم والقوانين، ليسا بمستقلين عن تأثير الزّمان والمكان . أي بمعنى أنّهما قد خضعا لتأثيرات خارجية فرضتها أهميّة تلك التقاليد والأعراف لدى النّاس، وبالتالي يكون من غير الموضوعي طبع القيم الإسلامية والتّشريعات الإسلامية بطابع القداسة .

وهذا الموقف الذي يعزل المعطى الإسلامي عن المشروطة التاريخية ويصوّره في صورة نموذجية ينسحب على الاتجاه الديني والفلسفي على السّواء، فكلاهما يكرّسان المنطق الثنائي الإنقسامي المؤدّي إلى الأخلاق المثالية والميتافيزيقية ويدعّمان طابعها الرّسمي على حساب الحالة الإجتماعية في صورتها العملية، وهذا بصرف النّظر عمّا يمكن أن يوجد من اختلافات بينهما⁽¹⁾ ومن أوجه صور هذه الحياة العملية التي ينبغي أن تراعى منهجيّاً تلك الممارسات الدّائمة والفعليّة التي يتعلّق بها الرّاسمال الرّمزي من مثل قيم الأعياد والإحتفالات والزيارات والزّواج وماشاكل أو تلك التي تحكم تصرّفات النّاس من حيث القبول أو الرّفص.⁽²⁾

ومن الواضح أنّ هذا الرّأي الذي يبيده أركون وبينيه انطلاقا من موقف أنثروبولوجي يفرّق في الإطار العملي بين ماهو شفهي وكتابي وبين ماهو حضري وغير حضري ليؤكّد المنظور التاريخي للدين، إنّما يذهب في اتجاه التّحكيم التّعسفي للمنهجيات المستعارة، إذ إنّ القيم والتّشريعات في الحالة الإسلامية تأخذ أهميّتها من حيث مصدرها، أقصد كما يعرضها القرآن وكما عكستها الدّعوة النّبوية وجسّدتها ممارساتها ، وهذا التاريخ يقدّم على كلّ تاريخ، فمهما يكن البعد عن الدين أو يكن مجال إنحصاره أو تكن درجة التأثير التي تمسه، فإنّ حقيقته تبقى متعلّقة بهويّته المرجعية التّموزجية التي يكون منها الإنطلاق وتكون إليها العودة . أمّا غير ذلك من أمور التّكيّف، فالأحرى وضعها في إطارها الفقهي الذي يعكس المرونة وسماحة الدين .

¹ - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص. 123

² - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان، مصدر سبق ذكره، ص. 87

ومن المؤسف حقًا أنّ أركان لايقدم المضمون المعرفي للشريعة الذي يستوعب العرف الاجتماعي ويتطور مع المتغيرات، فالقارئ لكتابات لا يخرج إلا بانطباع مزعج صورته صورة قائمة لشريعة متعسفة وفقهاء يذهبون فيها بالرأي مذاهب شتى، ثم أنّ ضعف التقيّد بالقيم الدنيّة أو القانون الدني لا يرجع ضرورة إلى قوّة تلك التقاليد وإلّا إلى أسباب أخرى نفسية أو مزاجية . والأهمّ أنّ النزوع إلى الإستقلال لا يخصّ الشأن الدني وحده وإلّا يخصّ أيّ شأن بما في ذلك الخروج عن التقاليد أو القانون سواء في الماضي أو الحاضر.

تاسعا: الأخلاق المفتوحة.

نريد بهذا العنوان إبراز إتجاه ونوع الأخلاق التي يسعى أركان إلى عرضها بديلا عن الأخلاق الدنيّة التي ينتقدها عند الفقهاء والحركات الإسلامية الإيديولوجية، وهي أخلاق لاشكّ تعرف من غايتها ولعلّ المثل المناسب لذلك هي أخلاق التسامح، التي يمكن القول أنّها تتشابه مع قضايا كثيرة تخصّ حركة المجتمع ومساره التاريخي سواء من جهة التفاعل الداخلي أو التفاعل الخارجي.

إنّ كون مسألة التسامح مسألة أخلاقية يعني أنّ لها علاقة بالإعتراف بالآخر بكلّ مايعنيه هذا الإعتراف من حقوق بالنسبة إلى الإنسان، خاصّة حرّيته في الإعتقاد والممارسة التي تستتبعها، ومن هنا، فإذا نتكلّم عن التسامح نتكلّم عن الاختلاف وحقوق الإنسان والتعايش والعنف الذي يتهدّداهم . وإذا علمنا أنّ الطّرح الفكري عند أركان هو طرح حدائي يدعّم فكرة العقل المنبثق، فمن المهمّ أن نأخذ بعين الإعتبار أنّه يبتعد عن المنظور الما قبل حدائي بكلّ تجلّياته المغلقة والأحادية التي نجدها في دعاوى من قبيل الدين الحق . وبهذا، فإنّ مسألة التسامح إذ تتأطرّ عنده أخلاقيا فمن أجل زعزعة فكرة التّبدل اللاهوتي المشترك⁽¹⁾، القائمة على الإقصاء المتبادل لكلّ دين مخالف.

¹ - نجد أركان، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سبق ذكره، ص. 234.

قد يكون من التّجاوز الحديث بهذا المعنى الواسع، ولكن لأنّ تفكيره يتّجه إلى أبعـد من النظرة المحليّة إلى البحث في القيم الكونية، فإنّ مثل هذا الكلام سيكون من السّهل علينا إدراكه بوضعه في دائرة نقد العقل الدّيني عموما . وإن كان الصّحيح أنّه في توجّهه يهتمّ بنقد العقل الإسلامي، وليس في هذا أيّ إلتباس والهدف هو تحرير هذا العقل من دوغمائيته وفضائه القروسطي . وعلى أيّة حال، فإنّ ما يشمل العقل الدّيني هو ما يشمل العقل الإسلامي، ويمكن ملاحظة ذلك من قاعدة ماينهض عليه الإعتقاد والسلوك وهي الثّلاثية المتضمّنة في رأي أركون الحقيقة والتّقديس والعنف⁽¹⁾. فهذه الأركان عنده لاتدع مجالا للإختلاف وهو قاعدة التّسامح، فمابهمّ العقل الدّيني والإسلامي خاصّة هو إثبات صدقيته وتهافت وجود غيره . ومن هنا، فإنّ معالجة أركون لمسألة التّسامح تأتي لتأكيد أنّها مسألة حديثة أفرزها تشكّل العقل الحداثي وتطوّراته الفكرية اللاحقة، وغنيّ عن القول، أنّ هذا يستبعد المعنى المراد منها في دائرة هذا العقل؛ لأنّ المعنى الحديث كما يرى أركون لم يكن موجودا أصلا⁽²⁾، فالمعنى الحديث هو المعنى الذي يتحدّد بالإعتراف للفرد انطلاقا من صفة المواطنة والوضعية المدنية بحقّ التعبير الحرّ عن أفكاره أيّا كان نوعها⁽³⁾. وهذا يعني كما يؤكّد أنّه معنى مشروط بمالم يكن من قبل وهما وجود دولة الحقّ والقانون ووجود المجتمع المدني المتشّبع بالتّقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة⁽⁴⁾.

والحقّ أنّ أركون عندما يشير إلى هذا، فهو يضع نصب عينيه العقل الإسلامي؛ لأنّ العقل المسيحي المقابل له قد شملته الحداثة وأصبح أكثر انفتاحا . ومهما يكن، فإنّ تحقيق مثل هذا الانفتاح المشابه لا يراه أركون ممكنا إلّا بطريق النّقد . وتأسيسا على ذلك، فهو لا يقبل الحديث الإنتقائي عن التّسامح في الإسلام في غياب الموقف النّقدي من مسائل يذهب الفكر الإسلامي في إتّجاه طبعها بطابع اللاتّسامح من خلال النّفي أو الإقصاء، ولعلّ ما يمكن الإشارة إليه هنا

¹ - مُجَدُّ أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، المصدر السابق، ص. 240.

² - المصدر نفسه، ص. 243.

³ - المصدر نفسه، ص. 245.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 250.

مسألة حقوق الإنسان في الإسلام التي بالرغم من وجود البذور المؤكدة لها إلا أنّها في رأيه لم تكن بارزة بما يكفي، بالنظر إلى تحكّم مسلمات الفضاء القروسطي الداعم لفكرتي الدين الحق والطائفة الحقّة⁽¹⁾، وما كان يخرج عن ذلك في واقع الأمر كان تعبيرا عن فضاء عقلي خاص يأخذ طابع الحكمة الخالدة الداعية إلى قيم العدالة والإخاء ونحو ذلك.⁽²⁾

وبما أنّ هذا يدلّ على أنّ مسألة التسامح لا تجد طرحها المناسب من خلال الماضي، فإنّ ما يجب تأكيده أنّ هذه المسألة على علاقة بقيم مختلفة تتجاوز الإنغلاق الهويّاتي وإفرازاته. وعليه، فعلاقتها هي علاقة بفضاء القيم الجديدة للفرد والمجتمع، تلك التي أنتجت الحدث . وهي على هذا النحو غير ممكنة التّحقّق كما يرى إلّا بنقد المظاهر الخادعة للحقيقة بمختلف تجلياتها اللاهوتية أو القانونية أو الأخلاقية.⁽³⁾

ومن الواضح أنّ التأكيد على النّقد هو تأكيد على التّغيير الذي دونه ستبقى آثار الماضي معرّقة، وإذا كان لابدّ من الإشارة إلى الأفق الذي يفتح النّقد نذكر أنّ أركون يربط ذلك بماتحقّقه الأنسنة، ولهذا عدّة معاني، فهي في رأيه المنطلق الضامن لتولّد القيم الجديدة المفتوحة؛ قيم السّلم، وحقوق الإنسان، والعلمنة، والتّعددية.⁽⁴⁾ بكلّ ما يحمل هذا من دلالة على فضاء أخلاقي متقدّم وراق، سواء على صعيد محليّ أو عالمي.

ولاريب أنّ مسألة الإنسان هي مسألة أخلاقية، وإذا كان أركون يفضّل معالجتها بعيدا عن القوالب التّاريخية، فإنّه في رأينا لا ينتهي إلّا إلى مأزق طموحه وتأويلاته؛ لأنّ الأخلاق تبقى دائما مرتبطة بهويّة ذاتية تؤكّد ضمنا خصوصيّتها وامتيازها الذي يجعلها في طريق التّبجيل. وتبقى المشكلة الأركونية، على أيّة حال، هي في هذا التّميع الذي يحيل الأخلاق الإسلاميّة إلى مجرد

¹ - مجّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص - ص. 240، 241

² - مجّد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص. 213

³ - مجّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان، المصدر السابق، ص. 91

⁴ - أكون مجّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص. 38، 40

أخلاق مساوية إلى الأخلاقيات الأخرى وهي التي تعتمد في وجودها أصلا على اعتقاد انتمائها إلى الدين الحق الخاتم .

عاشرا: الأخلاق الأركونية والإبداع.

من بديهيات الأمور أنّ العمل المنجز يخضع إلى موقف تقييمي له أو عليه، وبطبيعة الحال، فإنّ العمل الفكري هو أشدّ ما يكون لمثل ذلك، ونحن لانعني هنا مجرد الرصد الإنطباعي للإيجابيات السلبيات، فذلك ممّا يكون في العادة بالنسبة إلى أي عمل قد يرتفع أو ينخفض رصيده من هذا أو تلك، ولكن نعني كما يشير العنوان إلى ماهو أبعد أعمق إلى الإبداع. ولاشكّ أنّها كلمة بقدر ما تبتعد في الإطلاق عن أي عمل عادي تقترب أكثر من العمل الجادّ، وهو مانعنيه فعلا، خاصّة بالنسبة إلى شخص كأركون يوظّف كلّ جهده من أجل مشروع نقدي واسع هو مشروع نقد العقل الإسلامي . لكن يجدر بنا أن ننبّه إلى أن الحكم بالإبداع من عدمه بالنسبة إلى الفكر الأخلاقي عند أركون ليس بالمهمّة السهلة، بالنظر إلى أنّ فكره الأخلاقي هو جزء من فكر أوسع، هذا فضلا عن أن الحديث في الإبداع قد يكون سابقا لأوانه في الوقت الذي يتميّر فيه عمله أساسا بالطابع النقدي . وعلى أيّة حال، رغم ما يمكن أن يسجّل في هذا الصدد، فإنّه يبقى القول أنّ المكانة الفكرية لأركون تضغط بثقلها في الاتجاه الذي نعرض له.

وعليه، فإنّنا من أجل الوقوف على الحالة الإبداعية عنده مضطّرون إلى التّفاد إليها من المدخل الذي يعتمده وهو النّقد، وهذا على أساس أنّه قد أعلن أنّه معنيّ بنقد القيم . الملاحظ أنّ النّقد الأركوني محكوم بقوة سلطتين رئيسيتين هما؛ سلطة العلم وإنجازاته، وسلطة العقل ومكتسباته . ويتوزّع هذا بين ماتحقّق غريبا وماتحقّق إسلاميا إبان مايسمّيه العصر الكلاسيكي، لكنّه في نظرتة إليه وإلى غيره يقيس أهميّة هذا المنجز وينتقد مايقابله بالإستناد إلى نموذج قائم لايتوانى عن الإعجاب به والثناء عليه واستغلال أحدث تطوّراته وهو المنجز الغربي .

والحال أنّه إذا كان يمكن تبرير هذا المنحى بمقتضيات التفوّق المعرفي الغربي والحاجة إليه، ويمكن بناء على ذلك غضّ الطّرف عن هذا الأثر، فإنّ الطّريقة الّتي يتّجه إليها هذا الأثر ويعمل بها وهي الإنتهاك والرّحزحة والتّجاوز والعناية بالمسكوت عنه والمهمّش، تجعل من جهد أركون وإن ألبسه لباس العلم في إطار منظور مسبوق إليه، ومن هذه الزّاوية لا يكون مؤثّرا على إبداع حقيقي مادام المنهج المتبنّى خارجيا والهدف المبتغى خارجيا أيضا.

وإذا صرفنا النّظر عن هذا إلى مايعتبره نقدا جديدا للقيم لم يعرف من قبل فإنّنا لنلاحظ أنّه مع شدّة التّقدّ وجراته لم يضيف إضافة مميّزة ، فما يمكن أن يقال أنّه إضافة هو ذلك الجهد في إبراز تاريخية القيم والرّهانات المرتبطة بها مع العلم أنّ أصل القيم يدلّ عليها القرآن ولانرى من هذا الجانب أنّه قد أحاطها بتأصيل معتمّد إذا أخذنا بعين الإعتبار الجهود السّابقة في هذا الشّأن. وعلى هذا تبدو مسألة الإبداع أبعد من أن تكون من نصيبه ، فلو قارنا نتاجه بنتاج طه عبد الرّحمن على سبيل المثال، وهو الّذي اهتّم مثله بالفكر الأخلاقي، من المؤكّد أنّنا سنلمس اختلافا ملحوظا منهجيا ومعرفيا . فطه عبد الرحمن الّذي يتّفق معه في نقطة تركيزه وهي تراجع الفكر الأخلاقي الإسلامي بسبب صعود الخطاب الإسلامي الحركي الإيديولوجي، ينحو أكثر نحو المعالجة المتّزنة وهو يؤكّد على التّأنيس بدل التّسييس، الّذي لاينفي السّياسة بقدر مايوجّهاها (1) في حين أنّ أركون يستسلم لعدائه الصّريح لهذه الحركات من منطلق علمانيته ومنهجيته المستعارة، الّتي لا يكلّف نفسه عناء فحصها فحسا حقيقيا رغم مزالقتها العديدة، الّتي منها أساسا تلك التّسوية غير الموضوعية الّتي تجعل الإسلام جنبا إلى جنب مع أديان أخرى هو أصلا وجد بديلا عنها.

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000)، ص.179

إنّ طريق الإبداع هو طريق الأسئلة المختلفة والمنهجية الواضحة المتماسكة، فعندما يقرّر طه عبد الرحمن أنّ كلّ أمر منقول معترض عليه، حتّى تثبت بالدليل صحّته، وأنّ كلّ أمر مأصول مسلم به حتّى يثبت بالدليل فساد، وأنّ الحادثة إمكانيات متعدّدة⁽¹⁾. ويعمد من خلال ذلك إلى تأكيد الأخلاق الإسلامية من منظور أنّها الأخلاق التي تستوعب امتداد الحياة وأعماق الإنسان، بما تجمع بين العاجل والآجل⁽²⁾. فإذا كان هذا ممّا يقوله طه عبد الرحمن ولا يغيب عن ذهن أركون، فقد كان الأولى به أن ينمّي مقوّمات تلك الأخلاق بدل أن يثير الإعجاب بحادثة مهزوزة ويدخل في صراع فكري مع ناقيديها وهم يلاحظون نتائجها التي لا تنكر.

وإذا أضفنا إلى ذلك الأسئلة العديدة الغائبة في الطرح الأركوني ممّا يقوم عليها النّظر الأخلاقي من مثل العلاقة بالعقل والتدين والواقع واختلاف القيم وسوى ذلك ممّا يؤسّس لأخلاق فردية وجماعية جامعة لخصوصية الدين الإسلامي، نكون بالفعل بإزاء مواقف فكرية مشتتة هي أقرب لمستلزمات نقد العقل الإسلامي من أن تكون نظرية أخلاقية ذات شأن مستقلّ وناضج. وليس لأركون في هذا حجة لأن يرى ذلك من منظور التبجيل لأنّ خصوصية القرآن والدين الإسلامي هي فوق كلّ تبجيل من الزاوية الإيمانية ذاتها، والتي لا يتجاهلها أركون حسب ما يظهر.

إنّ غض الطرف عن الحقائق الإسلامية أو التقليل منها أو حذفها عن مسارها، انتقاما من واقع التسييس الذي يرتبط بها، أو امتعاضا من تاريخ سلبي، وتمجيد حادثة الآخرين، لا يعبر في رأينا عن إبداع، فإن يكون ثمة إبداع في المسألة الأخلاقية القرآنية يعني إتاحة المجال الكامل للخطاب القرآني لأن يبرز، وهو الذي برز أصلا لأن يكون بديلا، والتّماشى مع حقيقته كبديل. وهي المهمّة التي نرى أنّ أركون قد حاد عنها وهو يستغرق في محاصرة امتداده الزماني لصالح روحانيته المتعالية التي يمكن أن تهددها الحادثة ذاتها بإسرافها المادي أو العقلي.

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2006، ص. 13-16

² - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 26

-الإستنتاج:

لقد حرص أركون على تقديم وجهة نظر أخلاقية ذات قيمة نظرية وهو يفتح مجال نقد القيم في الفكر الإسلامي، وإذ نسجل تقديرنا لأهمية هذا الإهتمام المستهدف دراسة الأخلاق والقيم القرآنية في ذاتها، وفي علاقتها بالعقل النقدي، لما له من دور في التوجه الموضوعي الذي يتطلبه العلم، فإننا نسجل في المقابل النتائج المتواضعة التي انتهى إليها، فإن يؤكد على دراسة الأخلاق في التاريخ، وفي إطار الظاهرة الدينية، ويلج على رد الاعتبار لكل التتائج الأخلاقية للتيارات الفكرية، وتجاوز الإطار الاحتكاري الرسمي للدين، وفضائه القروسطي الذي يفاضل بين الفرق والتيارات، ويدعو إلى الابتعاد على خطاب التبجيل والتقدیس، والإنتفاح على المنجز العلمي، ويحتفي بتيار بذاته يراه التيار الأهل للصفة الفلسفية العقلانية والنقدية، وينحو باللائمة على الفقهاء والحركات الإسلامية، ويرمي هذه الحركات بكل نعوت الإنتهازية والإستغلال، وتشويه الطابع الروحي القدسي للدين، فإنه في رأينا قد جانب الموضوعية والعلمية بقدر ما أراد الإقتراب منهما، إذ يمكن الجدل أن هذا باب للإيديولوجيا أكثر منه باب إلى العلم.

وإذا سلمنا أن ثمة علمية وموضوعية معلتان تظهر في المنهج وفي استخدام المكتسبات المعرفية، كما هو الحال في دراسة القيم القرآنية، فإننا نعتقد أن العبرة بالنتائج، فما أثره تحليل أركون لا يكاد يختلف في بعض جوانبه عما هو معروف متداول، فكأن أركون وهو يشير إلى القيم القرآنية يعجز عن إضافة الجديد الذي يمكن عده خرقا وإنجازا، اللهم إلا بتوكيد نزوعه إلى النقد التاريخي ومتطلبات علمانيته التي تبرز الطابع الروحي للدين وأخلاقه الفاضلة السامية، من خلال الإتكاء على تصور محل إعتراض يرى القرآن مجرد طبيعة مجازية وبنية أسطورية . لكن أركون الذي يؤكد ذلك، لا يذهب في اتجاه استثمار القيم القرآنية التي يقف عليها إلا من أجل دعم توجهاته من تبعات ما يمكن أن تؤول إليه لدى الفقهاء أو الإسلاميين، من دعاوى تخص الشريعة أو التفوق الديني.

وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى القول أنّ إسهام أركون لا يرقى إلى مستوى الإبداع، رغم أنّ عنوان القيم القرآنية عنوان يفتح على مجال الإبداع . نقول هذا ونحن نتفهّم الحاجة إلى التّقدّر وضرورة التّجديد، لكن نرى أنّ إيجاه أركون في الصّورة الّتي يظهر بها يحتاج إلى كثير من العمق، وهو ما لا يمكن أن يكون في رأينا إلّا بتعميم التّقدّر، ليشمل فضلا عن الفكر الإسلامي الفكر الحدائثي، لما هو معلوم من أثره في تجربة الحياة الإسلامية فما أحوج المسلم إلى أن يستهدي بالقيم الفاضلة الفاعلة في عالم يتّجه إلى هوة المادّية الجارفة . إنّ مشكلة المسلم هي مشكلة ذاته الّتي تعجز عن رفع مستوى الفاعليّة إلى الحدّ المطلوب، فمهما كانت أهميّة الماضي عنده، فهي تبقى محدودة بالمقارنة مع ضغط الحاضر والعلاقة به .

إنّنا نرى أنّ الدّراسة الأخلاقية للإسلام ومصادره ينبغي أن تكون علمية وموضوعية لكن في إطارها الصّحيح الأصيل الّذي يبرز الإسلام كدين خاتم وعالمي، وهذا وإن كان يناقض موقف أركون إلّا أنّه لا يدخل أبدا في دائرة التّبجيل الّذي ينفر ويحدّر منه؛ لأنّنا نعتقد أنّ لكلّ دين خصوصيّة الّتي تعارض كلّ دعوة إلى التّسوية كما يذهب إليها هو . وإنّنا نرى أيضا أنّ ثمة نقص في الدّراسة الأخلاقية النّظرية الجادّة في الحقل الدّيني الإسلامي ، ويمكن سدّ هذا النّقص بتجاوز النّظرة الأخلاقية الوعظية من خلال الإهتمام أكثر بالتّأصيل الفكري لتلك الأخلاق وهذا مجال واسع أحقّ أن يكون ميدانا كبيرا للإبداع الّذي نفتقده.

الفصل الخامس:

الأخلاق والحداثة في فكر

"طه عبد الرحمن".

تمهيد:

يندرج هذا الفصل ضمن عملية رصدِ موضوعات الأخلاق والحدّاثَة عند المفكّر المغربي "طه عبد الرّحمان"^(*)، الذي بدأ مشروعَه النقدي في أواخر الثمانينات من القرن الماضي خصوصا مع "العمل الديني وتحديد العقل"، وقد جعله مفتاحا نقديا للتصوّرات السائدة في الفكر العربي وتقويمها لها، على اعتبار أنّ أغلب المناهج التي اعتمدت من قبل أصحابها كانت مناهج تخالف الموضوع وتخونه من حيث لا تدري. وفي مرحلة ثانية أولى عناية فائقة لإعادة الاعتبار للقول الفلسفي من خلال مؤلفاته الموسوعية لمشروعه في "فقه الفلسفة" ليدافع عن الحقّ العربي في التّفلسف، ويسعى إلى إخراج المتفلسف العربي من التّبعية لغيره، ويجعله قادرا على التّفلسف بشكل مميّز حسب ما يستشكّله في واقعه، لا في واقع الآخرين. وليتّوج مشروعه النقدي مع مطلع الألفية الجديدة بنقده الأخلاقي للحدّاثَة من خلال استثمار التجربة الأخلاقية في التّصدي لنزعات العقل الحدّاثي المجرّد، واستبداله بالعقل المؤيّد باعتباره أعلى مراتب العقل.

(*) - طه عبد الرّحمان: مفكّر مغربي، ولد بمدينة الجديدة جنوب الرباط سنة 1944، تلقى دراسته الابتدائية بمسقط رأسه، ثمّ تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط، حيث نال إجازة في الفلسفة، ثم التحق بجامعة السوربون بفرنسا؛ حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة"، رسالة في البنّيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه"، درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006. أهم أعماله: اللغة والفلسفة باللغة الفرنسية 1977. - المنطق والنحو الصوري 1983. في أصول الحوار وتحديد علم الكلام 1987 - العمل الديني وتحديد العقل. 1989 - تجديد المنهج في تقويم التراث. 1994 - فقه الفلسفة - 1 الفلسفة والترجمة 1995. - اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 1998. فقه الفلسفة - 2 القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل. 1999 - سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّاثَة الغربية. 2000 - حوارات من أجل المستقبل. 2000 - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002. - الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري 2005. - روح الحدّاثَة، المدخل إلى تأسيس الحدّاثَة الإسلامية. 2006. - روح الدين. من ضيق العِلْمانية إلى سعة الائتمانية. 2012. - بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين 2014، وشروء ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق 2016. - دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني - أصول النظر الائتماني، ج1، 2017 دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني - ج3، روح إلى الفقه الائتماني - التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال ج2، 2017 - دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني - ج3، روح الحجاب - 2017.

ومن الواضح أنّ من يقرأ كتابات "طه عبد الرحمان" يلاحظ مدى حرصه على تجديد الفكر الإسلامي العربي المعاصر في سياق رؤية جديدة قوامها بناء مشروع فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة تجمع بين العقل والغيب وبين العلم والقيم، فهذا التوافق هو السبيل إلى تحقّق الاجتهاد والنهوض. وعليه، فإنّ منهجية هذا المفكر هي "منهجية التوجّه الآلي والشمولي" في تقريب التراث وفق معايير مصدر التقريب ومقصده ووفق محدّدات لغوية وعقدية، ومعرفية، وبذلك تمكّن المجدّد "طه عبد الرحمان" من ترسيخ مبادئ استئناف النّظر الفلسفي العربي الإبداعي عن طريق تحريره من عوائق التقليد وبرائن التّبعية، ومن ثمّ، فإنّ النّظر في المفاهيم والقضايا واستشكالاتها من جديد على غير التّأليف الفلسفي العربي السائد اليوم هو المدخل الرئيسي يبعث الحياة في الفلسفة من خلال الترجمة والتّأصيل. إذ إنّ حياة الفلسفة في -رأي طه عبد الرحمان- لا تتجدّد إلا بفعل الترجمة المبصرة والفاعلة.⁽¹⁾

ومن المعلوم أنّ رؤية "طه عبد الرحمان" للتراث تتمركز على التوجّه الآلي، والتوجّه الشمولي. وأما التوجّه الآلي فهو يتعلّق بالوسائل والأدوات الإنتاجية التي أسهمت بقوة واضحة في تكاثر مقاييس التراث، وتنوّعه وتعدّده المعرفي والمنهجي. وأما التّوجه الشمولي فهو تصوّر الذي ينطلق من اعتبار أنّ التراث كتلة واحدة منسجمة ومتكاملة⁽²⁾. هذا، ويمثّل "الشاطبي" نموذج المقاصدي الذي فرّع المقاصد إلى ثلاث نظريات أساسية، وهي: نظرية المقصودات، ونظرية القصد، ونظرية المقاصد، والتي يجمعها "أصل واحد هو الأوصاف الأخلاقية الحقّة"⁽³⁾. ومعنى ذلك أنّ المقصود الشرعي معنوي وفطري، والقصد إرادي وتجريدي، والمقصد حكمي ومصلحي.

¹ - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان، (الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، بيروت، ط1، 2012)، ص-ص. 25، 26

² - المرجع نفسه، ص. 52

³ - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص-

ص. 98، 99

وينتج عن هذا، أنّ "طه عبد الرحمان" يربط بين علم الأخلاق وعلم المقاصد، ذلك أنّ علم المقاصد متداخل مع علم الأخلاق تداخلا من جهة شمولية إفادة الأخلاق للفقهاء، حتى صار من المقرّر اعتبار "علم أصول الفقه الذي ينظر في استنباط الأحكام الفقهية أن سمي علم أصول الأخلاق"⁽¹⁾. حيثُ، إنّ تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد الأحكام الفقهية من وجهين أحدهما اكتمال الأحكام الشرعية والثاني كمالها أي بالغة النهاية في كمال هذه الأصول.

وعليه، فإنّ علم الأخلاق بحسب هذا المفكر هو من أقرب العلوم التراثية إلى قواعد المجال التداولي العربي الإسلامي اعتبارا من أنّ الجذّة الأخلاقية الإسلامية توجد مبنوثة في العلوم الثلاثة: علم الفقه وعلم الكلام وعلم التصوّف الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق حتى أطلق عليه اسم واحد وهو علم السلوك⁽²⁾، وهو ما يعني إمّا أنّ دعاوي حصر الأخلاق في جزء من أجزاء الفقه كما وقّع ذلك بعض الأصوليين، وإمّا إلى إخراجها عن نطاق الفقه كما ذهب إلى ذلك بعض المحدثين، تكرّس في واقع الأمر النظرة التجزيئية إلى الأخلاق في الإسلام.

أوّلا: منهجه النقدي.

إنّ ما يميّز فكر "طه عبد الرحمان" ومنهجه النقدي والبنائي هو انخيار المبدأ القائل بالموضوعية في البحث، أو سقوط مفهوم الفصل التام بين الذات والموضوع، ونعني بذلك أنّه كان يستأنس بحضور الفكر والأخلاق معا في نسقه، ولا يتحرّج تماما من الوصل الذي يتضمّنه منهجه بينهما.

ويؤكّد طرحه بأكثر تفصيل لما يذهب إلى أنّ الفصل بين الخبر والقيمة في عموم المعرفة، إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقلّ من أنّه موضع أخذ ورد، وأنصار الرّد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أنّ كثيرا من التفرّقات التي كانت مُسلّمة عند الجمهور قد صار مشكوكا

¹ - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، 105

² - المصدر نفسه، ص. 386

فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التّفرة بين الواقعة والنّظرية" و"التّفرة بين الملاحظة والنّظرية" و"التّفرة بين التعريف والنّظرية" و"التّفرة بين التحليل والتّركيب" و"التّفرة بين الواقعي والمثالي" و"التّفرة بين الواقعي والاعتقادي" و"التّفرة بين الصّوري والتّجريبي"؛ وقد كانت "التّفرة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله. (1)

كما يعتمد "طه عبد الرحمان" على منهج عقلي علمي خصوصي يتعارض مع المنهج العقلي العلمي السائد الذي يعتمد على الفصل بين الذات والموضوع، ونتيجة عدم الفصل التام بين الذات والموضوع يمنح مكانا خصوصيا للبعد الأخلاقي للإنسان. ويطرح موقفه هذا كما يلي: «لقد قام النمط المعرفي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين. أما الأصل الأوّل، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا أخلاق في العلم"، مقتضى هذا الأصل أنّ لكل واحد-أو جماعة- أن يضع بنیان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة. وأما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا غيب في العقل"، مقتضى هذا الأصل أنّ لكل واحد-أو جماعة- أن يركّب من العلاقات وقيم من البنيات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الدّاخلية في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التّجربة الحسيّة ولا تقديرات العقل المجرّد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها». (2)

¹ طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاء الغربية، (ط6)، المركز الثقافي العربي، الدار

البضاء، المغرب، 2016)، ص-ص. 47، 48.

² - المصدر نفسه، ص. 92.

ونتيجة القصور في هذا التصور، أصبح بالإمكان الاعتماد على منهج علمي آخر لا يعتمد على هذا الفصل، حيث يقول: « تبين أنه يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل أن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حالياً، منهج لا يقلّ عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها. »⁽¹⁾

ثانياً: أسس النقد عند "طه عبد الرحمان".

يمكن أن نوجز الأسس النظرية التي يعتمد عليها المشروع النقدي الطهائي في أساسين اثنين: الأول معرفي: يستند في جوهره إلى الوحي، ويرتكز إلى ركن وثيق هو العقيدة الإسلامية. يستهدف معرفة تقوم على ثلاثة أصول هي: العقيدة واللغة والمعرفة. فعلى هذه الأصول أقام نظريته التداولية التي تتأسس بدورها على **أفضلية العقيدة الإسلامية، وأفضلية اللغة العربية، وأفضلية المعرفة الإسلامية.** وبهذه المسلمات تغلبت النزعة التأسيسية على باقي النزعات، ما جعل مشروع "طه عبد الرحمان" يختلف عن بقية المشاريع السابقة التي أسسها الكثير من المفكرين "كالعروي" و"الجابري" و"نصر حامد أبو زيد" و"الطيب تزيّني"، وغيرهم....

يضع "طه عبد الرحمان" هذه الأسس والمبادئ إيماناً منه بإمكانية تحرير الفعل الفلسفي لدى الإنسان العربي، وتحرير شخص الفيلسوف من التبعية للغير، فلقيام فضاء فلسفي عربي خالص يجب على الفيلسوف أن لا يستمد أفكاره وآراؤه ومناهجه مما صنع عدوّه المنتشر سلطانه في الأرض، بل عليه أن يحذر ويتفلسف بطريقة تخدمه ولا تخدم عدوّه، فيضمن لنفسه ولغيره التحرر من التطبيع في شكله الثقافي، ويقصد هنا بالتطبيع ذلك العمل الذي يمارسه المتفلسف العربي من حيث لا يفقه، لا بل من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع. يقول طه عبد الرحمان: « لا مفرّ لنا إذن من أن نهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، (ط. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 1997)، ص. 21.

نموت، وإلا فلا أقل من أن نبادر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا، لا من أجل عدونا، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات، فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا.»⁽¹⁾

والثاني: إجرائي أو منهجي: يتمثل في العودة إلى فقه التراث والاحتكام إليه في روحه ومنهجه، في مقاصده ومعامله وأصوله. وهو ما جعله يسعى إلى تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكرهم في مختلف العلوم، أضف إليها معرفة كافية بالمناهج الحديثة التي تمكنه من تجاوز طور تقليد المناهج واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج و وضع النظريات. وهذه الأسس يسميها "طه عبد الرحمان" بالآليات الإنتاجية.

كما تبرز ميزات إجرائية أخرى هي كون نقديته بنائية اعتمدت على مقارنة جديدة على الإسلاميين والعلمانيين معا، وهو يعلن عنها منذ البداية، حيث يقول: « فهذه المقاربة ليست تاريخية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا قانونية، ولا فقهية، ولا فكرانية (إيديولوجية)، وإنما قصدنا أن تكون مقارنة روحية أو قل مقارنة دكرية (بكسر الذال وسكون الكاف) غير نسيانية أو عمودية غير أفقية.»⁽²⁾

كما أنّها تتميز بكونها نقدية استشكالية، تسعى إلى إبراز الشذوذ الظاهر والباطن لتؤسس بعدها لفلسفة طبيعية إبداعية موصولة بالجمال التداولي للمتلقي، وترتبط بحقائقه وفق مبادئه اللغوية والعقلية والمعرفية الخالصة. وهو أمر ظاهر في إبرازه أنّ ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلّمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح.

¹ - طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (ط. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2006)، ص. 66.

² - راجع طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، الفصل الأول المعنون ب: "النظرة التجزيئية إلى التراث والاشتغال بالمضامين التراثية".

ثالثاً: نقد الحداثة.

من مظاهر النّقدية الطّاهائية البارزة نقده الحداثة الغربية والحداثة الفلسفية سعياً منه إلى إبطال مسلماتها، متّهما إياها بالجمود لا تصافها بالقسرية وفرضها الاندماج الكلّي في العصر الفلسفي بمقتضى ما قرّره في التّفلسف. ويأخذ نقده للحداثة مجريان مرتبطان بعضهما البعض: الأول هو نقده للمتفلسفة العرب واتّهامهم بالتقليد الأعمى للحداثيين الغرب وبالوقوع في فلسفة منغلقة؛ وخوضهم في نفس المشاكل الفكرية بالأشكال المنهجية نفسها التي خاض فيها الآخر. داعياً إيّاهم إلى التّفريق بين روح الحداثة وواقع الحداثة، ويرى "طه عبد الرحمان" أنه من الضروري في هذه المرحلة المتسارعة الأحداث بالذات العمل لتمهيد الظروف للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، ففي كتابه: "روح الحداثة" وجّه نقداً أخلاقياً للحداثة الغربية، واستناده إلى الأخلاق ناتج عن اعتبارها صفة ضرورية يختلّ بفقدانها نظام الحياة، فماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل. وهنا يجدر القول بأنّه يهدف إلى تجديد مفهوم الإنسان بإخراجه من التحديد اليوناني الذي اختزل الإنسان في العاقلية: الإنسان حيوان عاقل، إلى التّحديد الإسلامي الذي اعتبر الإنسان كائناً أخلاقياً.

إنّ الحداثة لم تبق كشيء غربي خصوصي، بل ذاعت وامتدّت إلى بيئة العرب والمسلمين، وأصبحت مفهوماً متداولاً في الدّراسات الفكرية والأدبية، والنّقدية ... والهدف من ذلك هو السّعي للتّقريب بين النموذج الحداثي الغربي والتّراث العربي الإسلامي. والحق يقال أنّ الحداثة قد لقيت إعجاباً لدى غالبية المفكرين العرب، وتبنّوها كما لو كانت الحلقة المفقودة لإتمام وترميم وجودهم. غير أنّ "طه عبد الرحمان" يبدو أنه يخالف هؤلاء، محدثاً تصادماً مع المفاهيم التي أشاعها دعاة الحداثة على امتداد الوطن العربي، فيرى أنّ مفهوم الحداثة تطوّر في الأقطار الأوروبية، وكان مرادفاً لمفهوم التّنوير، وعرف طريقه إلى الجمود حين نقل إلى المجال التّداولي العربي، إذ ظلّ الحداثيون من مثقفي العرب لا ينفكّون يردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من

أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي ... لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلّي" ⁽¹⁾، فقد انخدعوا بالحادثة وجعلوها سبب الارتقاء بالإنسانية.

ويتساءل "طه عبد الرحمان" في سياق نقد للحداثة الغربية: هل هي قدر منزل على أمم الأرض عامة وعلى العرب خاصة؟ وإذا كانت الحداثة هي الإبداع، فإن لكل أمة حداثتها، ولكل زمن حداثته، ولا حدّ لعدد الحداثات وأنواعها. ومن التناقضات البيّنة للحداثة كما تمارسها تجاه العرب اليوم، أن تطالبهم بالقطيعة مع ماضيهم المنير كما قطعت مع ماضيهم المظلم. وتفرض عليهم وصايتها بعد أن رفضت مبدأ الوصاية. وطلبت ازدهار شعوبها على حساب خيرات الشعوب، ومنها الشعب العربي. وجعلت القيم التي تخصّها وسيلة لاستعباد الشعوب ⁽²⁾. ويأتي هذا في لحظة تعدّد الحداثة في جانب منها انتكاسا للتراث الإنساني، فضلا عن التراث العربي، إذ قامت الحداثة على إنكار القيم المتعالية. ⁽³⁾

ويذهب "طه عبد الرحمان" إلى أنّ مفاهيم الحداثة بتباينها تجتمع كلها في توسيمها التّهويلي بما يشبه ضربا من "التوثين" و"التصميم" من النظر غريب. وكل هذه المفاهيم أدّت الى تشييء الحداثة نفسها فصيرّتها وكأنها شيء، أو عنقاء مغرب ⁽⁴⁾. ويجدر الذكر أنّ نقد العقلانية يتمّ عنده بمقتضى أخلاق الدين الإسلامي، حيث كشف عن النقص في الوجه العقلي للحضارة الغربية، وما وقع فيه المفكّرون والمنظّرون من المسلمين والعرب بعامة في اشتغالهم بموضوع العقلانية. وحسب عباس أرحيلة فقد أوضح "طه عبد الرحمان" ذلك عبر الحقائق التالية:-

¹ - طه عبد الرحمان، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص. 75.

² - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان، (ط. 1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

2013)، ص. ص. 149 - 150

³ - طه عبد الرحمان، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق نفسه، ص. 76.

⁴ - مُجّد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر (عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، مُجّد عابد الجابري، علي أمليل، طه عبد الرحمان، مُجّد سيّلا)، (ط. 1. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. 2005). ص. 209.

أ - جعلهم العقلانية على رأس وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي، مع الإشادة بأهمية المناهج العقلية في التقدم والتّحضر.

ب - مزجهم بين الأخلاق الإسلامية وغيرها مسايرة للتطوّر واستجابة لمقتضى التّغيير.

ج - وبعجزهم عن تحديد النظر في مسألة العقلانية منذ بداية اشتغالهم بها في منتصف القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا⁽¹⁾، فقد فاتهم الاعتراض على ما في العقلانية من صفات سلبية حين تمسّكوا بالعقلانية المجردة وغير الموجهة التي ورثوها عن الغير، ففوّت عليهم تمسّكهم هذا خصوصية المعرفة بالتراث الإسلامي.⁽²⁾

ونراه أيضا يبني على هذا الأساس رؤيته وتصوره لإيجاد حداثة خاصّة بالمسلمين، تكون بمنحني: الأول: فلسفي، يقضي بمجاوزة التّنتظير الفلسفي لمبادئ الحداثة الغربية، والثاني إسلامي، ويقضي بضرورة الوفاء والبقاء على مبادئ إسلامية أوسع وأشمل تتحقّق بها الحداثة الإسلامية. وهو بالتأكيد المشروع الذي يسمح بالوصول إلى التّفرد وتحقيق الحق العربي والإسلامي في الاختلاف الفلسفي والفكري؛ الذي سيؤدّي بالدرجة الأولى إلى إيجاد الجواب الفلسفي لسؤال الأمة: هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟

وننطلق من تصوّر "طه عبد الرحمن" النقدي للحداثة عبر نقده لمبادئ الحداثة نفسها؛ التي هي العقل والذّات والحرّية. فهذه المبادئ هي الأسس التي انبنت عليها الحداثة الغربية منذ القرن 17 م. ووُصِفَت لقرون عدّة بكونها ثابتة.

¹ - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المرجع السّابق، ص - ص. 153، 154.

² - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص. 26.

1- نقد العقل:

يعدّ العقل السّمة الرئيسية للحدّاثَة الغربيّة، ما جعل المشتغلين ينعوتونها بالعقلانية، ويظهرون افتتاهم بالعقل إلى حدّ بعيد. وهذا الافتتان هو ما دفع "بطه عبد الرحمان" إلى الكشف عن كنهه، عبر مؤلّفات عدّة كـ "العمل الديني وتحديد العقل" و "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وكذلك "روح الحدّاثَة". يركّز المنطلق النقدي لهذا المفكّر بتبيان أنّ العقل ليس مثلما توهمه الآخرون "جوهرًا قائمًا بذاته"، بل هو فعل من الأفعال مرتبط بغيره، وسلوكا من السلوكات متعلّق بسواه. كما أنه يتعدّد ويتكوثر كونه حقيقة متقلّبة ومتكيّفة وسيالة بدّالة، والحجج على ذلك متعدّدة، فالعقل المجرّد الذي ادّعت الحدّاثَة أنه العقل ولا عقل سواه، لئن فتّشت حقيقته، لوجد أنّه عقل شأنه أن يقدّم النّظر على العمل، هذا إن لم يترك النّظر ويترك العمل، فهو عقل يطلب العلم لذاته لا لما يثمر من المنافع، وأنه عقل يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها ولا يتطلّع أبداً إلى العلم ببواطنها. وباختصار "فطه عبد الرحمان" يذهب إلى أنّ العقل المجرّد قد يورث النّظر الضال كما يورث العلم الضّار⁽¹⁾. واستطرادا حول السلبيات التي يتّصف بها العقل المجرّد يذهب "طه عبد الرحمان" إلى أنّ هذا العقل السلبي يدّعي الموضوعية ويستند إليها، ما يؤدي إلى الانغلاق على نفسه باستحضاره "الواقعة" خالصة مجرّدة واستبعاد "المعنى" أو "القيمة". كما أنه يتّسم بالجمود على الظواهر، ويتّخذ الوسائط.

2- تكلف الموضوعية:

ترغم الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كلّ أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام طريق الموضوعية، يقول "طه عبد الرحمان" في ذلك: « هذا الطريق الذي يوجب، في نظرنا، الاقتصار في كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسيّة، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعدّ عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبّط العمل العلمي وتخرجه

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّاثَة الغربيّة، المصدر السابق، ص. 179

عن حقيقته وفائدته؛ والصواب أنّها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها.⁽¹⁾ وحسب هذا التأويل أو القراءة فالعلم الحديث الذي يستند إلى العقل يفوته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة حياة الإنسان، لأن هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية.

3- الجمود على الظاهر:

ويقصد به اعتبار موضوعات المنهج العقلي العلمي مجرّد ظواهر تقبل التحليل والتجريب؛ بإدخالها في حيّز مكاني وزماني بشكل يسمح باجراء وسائل التقدير والتقسيم والتركيب على الشيء. يقول "طه عبد الرحمان": « لا تخفى الآثار السيئة للتّحييز الذي يجعل ما هو غير ممتدّ ممتدّا وما هو غير قابل للمقدار قابلا له كالتسوية بين معنى "التوجّه" في الصلاة وبين معنى الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ.»⁽²⁾ وتقويما لهذه النظرة يرى أنه حرمت وسائله من وصف النّجوع، لأن هذا الوصف يستلزم الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها كما يستلزم الوفاء بتوجّهات الإنسان وتتطلّعاته إلى عالم المعاني السامية التي لا يسعها المكان ولا يجري عليها الزمان.

4- اتّخاذ الوسائط:

ويقصد بها "طه عبد الرحمان" توسّل المنهج العقلي العلمي الوسائط المادية في كل شيء، أي في دراسة الظواهر المعقّدة والبسيطة، ويكون بذلك قد: « امتنع عليه إدراك ما لا يتأتّى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية، وبالتالي خلا من وصف النّجوع المطلوب.»⁽³⁾ ويتبيّن من النّظر في وسائل المنهج العقلي العلمي أنّ هذه الوسائل قاصرة غير ناجعة، وذلك بسبب تكلفها للموضوعية ووقوفها عند الظواهر المقيدة بالزمان والمكان وأخذها بالوسائط المادّية.

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّاثّة الغربيّة، المصدر السابق، ص. 67.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص. 68.

إنّ هذه الانتقادات التي يوجّهها "طه عبد الرحمان" إلى العقل وإلى النزعة العقلانية تمسّ في الأساس كبار ممثليها وهما "أرسطو طاليس" و"رونيه ديكارت"، يقول في ذلك: « وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنّوا أنّ العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأنّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية؛ وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصّوها بها الإنسان. »⁽¹⁾ و الصّواب عند "طه عبد الرحمان، هي أنّ الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون طويلة. لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيناها الإنسان، مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنّ لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسّد.

وفي مقابل هذه العقلانية المجردة وسعياً منه للإجابة عن سؤال كيف يتمّ الخروج من هذا العقل المعرّض للضرر في المقاصد وللقصور في الوسائل؟، يقترح "طه عبد الرحمان" نسقا عقليا أوسع لتجاوز النسق الحدائي الضيق، ومرتبة أرقى من العقلانية المجردة اصطلاح عليها: العقلانية المسدّدة، والتي هي بمثابة البديل الممكن لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد؛ وبمثابة إكمال لهذا العقل، ويتم ذلك من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل على مقتضى الشّرع، حيث يقول: « ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتّجه إلى الاتّصاف بوصف عقلائي أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدّده العمل ويجدّد لباسه باسم "العقل المسدّد" ونحن ماضون بإذن الله إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان. »⁽²⁾

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المصدر السابق، ص. 14

² - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص. 53

يعرّف "طه عبد الرحمان" العقل المسدّد بقوله: «إنّ العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلبُ منفع أو دفع مضرّة، متوسّلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»⁽¹⁾. وتأمّل هذا المفهوم نستجلي المقصد الذي حدّده، وهو مقصد خلقي؛ لإعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة، وقيمة الأفكار خاصة الفلسفية منها، تكون أكثر فاعلية إذا تلّبس بها صاحبها في سلوكه بمقتضى الشرع؛ أي مهتدياً في قوله وفكره وعمله بالمقاصد التي حدّدها الشرع في ثباتها وشموليتها وفي جلبها للنفع ودفعها للضرر، فالعقل المسدّد هو إذن: العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة.

لكن ورغم سداده إلا أنّه لا يسلم من الوقوع في آفات ومهاوي ينبغي الحذر منها كي لا يسقط من جديد في حالة التجريد التي تمّ إنقاذه منها. فحسب "طه عبد الرحمان" صاحب العقل المسدّد يكون قد حصّل اليقين في القيم، ولكنه لم يُحصّل اليقين في نفع هذه القيم ولا في نجاعة الوسائل، فيبقى هناك تفاوت، ولكنه مُسدّد لاختياره تلك القيم في نفعها، كما حصّل اليقين في نجاعة الوسائل التي توصله إلى هذه القيم. ولا يمكن للعقل أن يهتدي إلى المقاصد النافعة إلا إذا كان على صفة التخلّق التي تلقى في فهمه ما يبصره بهذه القيم العليا. ويظهر من ذلك أنّ العقل المسدّد هو عقل مجرّد وقد دخله العمل الشرعي، أي أنه خرج من أوصاف التجريد النظري، ولبس أوصاف التسديد العملي، غير أنّ العقل المنبني على التسديد حتى وإن حصل لديه إدراك المقاصد النافعة، فقد لا يحصل لديه إدراك الوسائل الناجعة، وبالتالي يكون عرضة لآفات مختلفة يحدّدها "طه عبد الرحمان" في آفتين هما:-

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص. 58

أ- آفة التّظاهر:

وتترتب عن التفاوت بين ظاهر الفعل وحقيقة القصد منه، وما ينجم عن هذا من ضرر، كأن يأتي الفاعل (المشتغل) فعله ليس من باب التقرب إلى الله، وإنما من باب التكلف، وما يترتب عنه من عناء وخرج من جهة، والوقوع في الضرر من جهة ثانية، أو من باب التزلف بغرض استرضاء الناس والتقرب إليهم طلبا لخفي المنفعة من رضاهم، أو من باب التصرف وإشراك النفس في الأفعال إلى حد العجب والغرور والاعتداد بالنفس، وهذا ما يقطع عنه معرفة الله وإفراده بالعبادة.⁽¹⁾

ب- آفة التّقليد:

وتترتب عن عمل المشتغل أو القرباني بقول أو بعمل الغير من دون تحصيل دليل يثبت فائدة هذا القول أو العمل، أي الانكباب بالعمل على شاكلة أقوال وأعمال الغير من دون تمحيص فائدتها العملية، والتأكد من نجاعتها، وهذا ما يضر بعمل القرباني ويحرمه التقرب إلى الله ويلقي به في تيه الضلالة والهلاك، والتقليد عند "طه عبد الرحمان" أشكال ودرجات سواء من باب الاتفاق، أو العادة، أو النّظر⁽²⁾. يقول عن هاتين الآفتين: «وكلتا الآفتين "التظاهر" و"التقليد" حدّت من آفاق الممارسة الفقهية إن لم تخرج بها عن مبادئها»⁽³⁾. وفي إشارة حول نماذج من العقل المسدّد الواقع في الآفات نجد - حسب "طه عبد الرحمان" - الممارسة السّلفية التي تطلّعت إلى "تنقية" الممارسة الدينية باعتبار أنّ هذه "التنقية" هي السبيل الأمثل إلى إخراج المجتمع من حالة التّبدع والتّخلف والاستعمار، وخاضت لأجل ذلك ألوانا من النّضال، واستخدمت شتى الوسائل لبلوغ غايتها في هذه التنقية، ولكن يقول طه: «"التنقية" ما كادت تؤتي ثمارها الأولى، حتى خرجت بالممارسة الدّينية إلى تبدّع آخر غير التبدّع الذي تولّت تغييره في الطرق الصوفية، وإنما تبدّع قد يكون أسوأ

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الدّيني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص. 79.

² - المصدر نفسه، ص. 83.

³ - المصدر نفسه، ص. 111.

أثرا وأحوج إلى التّغيير، تبدّع قائم على طغيان الممارسة السياسية والممارسة النظرية على الممارسة العملية، أو باصطلاحنا "القربانية" فيها.⁽¹⁾

وباختصار فقد وقعت الممارسة السلفية التي كانت ممارسة عقلية مسدّدة في آفات علمية عدة فصلّها "طه عبد الرحمان" في "العمل الديني وتجديد العقل"؛ ومن هذه الآفات التي وقعوا فيها نجد آفة التّجريح والتّقليد، بالإضافة إلى ترك المعاني الروحية وترك العمل بالقواعد الأخلاقية، وترك الاستقامة باجتناّب التطرف والحفظ من التوقف وتحصيل اليقظة.⁽²⁾

إذن، فرغم علوّ منزلة العقل المسدّد وشرف مرتبته على العقل المجرد، وقدرته على قهر حدود هذا العقل، إلّا أنّ مجموع الآفات التي سقط والممكن السقوط فيها جعلته قاصرا ناقصا فاقدا للكمال. وهو ما يستدعي حسب "طه عبد الرحمان" البحث عن عقلانية أسمى يسمّيها بالعقلانية المؤيّدّة، فما تصوّره للعقل المؤيّد؟

-العقل المؤيّد:

يتناول "طه عبد الرحمان" العقل المؤيّد في الفصل الأول من الباب الثاني من كتابه: "العمل الديني وتجديد العقل" ويرى أنّ العقل المؤيّد هو: « عبارة عن الفعل الذي يطلب صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدّيًا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.⁽³⁾ ويعرّف في كتابه "سؤال الأخلاق": العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة.⁽⁴⁾

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص-ص. 97 ، 98.

² - راجع تفاصيل هذه الآفات التي وقعت فيها السلفية في: " العمل الديني وتجديد العقل"، من الصفحة 90 إلى الصفحة 110.

³ - المصدر نفسه، ص. 121.

⁴ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص. 76.

وهذا العقل يُمكن المتقرب من تحصيل التجربة الحية بمعانيها الروحية، وإقامة باقي أعماله على هذه التجربة الفيّاضة، ومعه تسلّم العقلانية المؤيّدة بوصل العقل بالفعل، وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة الأسمى من العقلانية التي تمكّن صاحبها من تلقّي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برسومه اللفظية؛ وكأنّ المتقرب في ترقّيه إلى مرتبة العقل المؤيّد غايته تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي ورثتها كلّ من العقلانيتين: المجردة والمسدّدة.

والعقل المؤيّد يشكّل حسب "طه عبد الرحمان" خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان، حيث إنّّه يقطع به مرحلة يحصل فيها القدرة على اتّقاء الآفات الخلقية، كالظواهر والتقليد، والآفات العلمية كالتجريد والتّسييس، النّاتجين عن توّسل هذا العقل بالتّجربة الحيّة. يقول مبرزا خصوصية العقل المؤيّد ومزية التّأييد: « فإذا دخل المتقرب في هذه التجربة ونزل في مراتبها، أخذ في التخلّق بوصفين اثنين: العينية والعبدية. فبفضل العينية، يلبس المتقرب الأشياء من جهة، ويتحوّل ويتشكّل العمل والنّظر عنده من جهة ثانية. فإذا لابس الأشياء لم تتطرق إليه آفة التظاهر، وإذا تحوّل وتشكّل النّظر والعمل عنده لم تتطرق إليه آفة التقليد. وبفضل العبدية، يتحرّر من رقّ الأوصاف ومن رقّ الأفعال. فإذا تحرّر من رقّ الأوصاف، لم تلحقه آفة التجريد، وإذا تحرّر من رقّ الأفعال، لم تلحقه آفة التّسييس. »⁽¹⁾

إنّ المتقرب المترقّي إلى مرتبة العقلانية المؤيّدة، من واجبه العمل والمزاولة عليه، والاستزادة منه حتى يكون مفتاحاً من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله، من غير الخروج عن المقاصد الروحية التي جاء من أجلها الشّرع، والدخول فيما فيه احتمال الضّرر، يقول "طه عبد الرحمان": « يجب أن تكون الممارسة العقلية متّسعة للاستزادة الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضّرر، فكل معرفة عقلية

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السّابق، ص. 146.

كاملة تكون مفتوحة الآفاق، ومتسعة الرّحاب، بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول، أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه.»⁽¹⁾

ويتّضح من هذه الصّفات أنّ العقل المؤيّد إنما هو عقل يتحقّق في أسمى صوره في مجال تصوّف، وهو ما نتلمسّه فعلا في قول "طه عبد الرحمان" : « إنّ العقل المؤيّد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصّوفية.»⁽²⁾، فالصّوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشّرع، فتجعله يعنى بتزكية أعماله وبتربية أفعاله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله، تجلب له أعماله محبّته الخاصة.

وخلاصة القول بخصوص العقل: أنّه على مراتب وكذلك العقلانية بوجه عام، فنجد العقلانية المجردة، وهي عبارة عن خاصيّة الفعل الإنساني الذي يقوم في السّعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها، من حيث أنّها تُخل بشرط النّفع في المقاصد لوقوعها في النسبية والفوضى والاسترقاق، كما تُخل بشرط النجوع في الوسائل لإقصائها المعاني الرّوحية واكتفائها بالظواهر الخارجية واعتمادها للوسائل المادّية. أمّا العقلانية المسدّدة، فهي عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السّعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجوعها؛ وقد رأينا أنّها تقع في آفتين هما: آفة التظاهر والتقليد. أمّا العقلانية المؤيّدة، وبوجه خاص هي عبارة عن خاصيّة الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب مقاصد نافعة بوسائل ناجعة؛ ولا يتمّ الجمع بين المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها إلّا بدوام الاشتغال بالله والتّغلغل فيه. ويقول "طه عبد الرحمان" موضّحا "أنّ المتخلّق بأخلاق الدين وحده هو الذي يحصل رتبة العقلانية المسدّدة، ثم كيف أنّه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيّدة متى اتّقى الآفات التي قد تدخل على عمله، وكيف أنّ واجبه هو أن يعمل جاهدا من أجل الارتقاء

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الدّيني وتجديد العقل، المصدر السّابق، 149.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلا كاملا، ويدرك ما لا يدرك غيره ويصيب حيث لا يصيب".⁽¹⁾

وكلّ هذا التأسيس من لدن "طه عبد الرحمان" هو طلب لعقلانية عليا تستمدّ أصولها من أعماق التخلق الديني الذي وحده من يورث اليقين المفقود.⁽²⁾ وبذلك فهو لا يتردّد في إعلان أنّ عقلانية الإسلام هي أسمى عقلانية ممكنة، فيها يتم "تدين العقل" و"تعقيل الدين". يعقّب مُجدّد الشيخ قائلا: « وذلك تخم من تخوم فكر طه عبد الرحمان. »⁽³⁾ الذي ينص على أن التخلّق الديني يُمكن من ترك العقلانية المجردة وطلب عقلانية غير مجرّدة. فيستوعب ههنا عقليين هما العقل المسدّد والعقل المؤيّد. وهذا يعني سعي الحداثة الغربية لفصل العقل عن الدين والخلق لأمر شاذ أفسد عقلانيتهم، وجعلها مبتورة مهزوزة.

هذا، ومن مظاهر حضور النّقد الطاهائي نقف عند نقده للأخلاق في العصر اليوناني وفي العصر الحديث.

رابعا: نقد الأخلاق الغربية.

في سياق نقد الأخلاق اليونانية، بات من المفيد القول أنّ عمليات التّقييم المنهجية لهذه الأخلاق المنقولة إلينا بات أمرا ضروريا في نظر "طه عبد الرحمان"، لذا يتعيّن علينا دحض ما كان يزعمه اليونان وهو أنّ لغتهم أفضل اللّغات، وأنّ عقيدتهم الدّينية أغنى العقائد وأنّ معرفتهم الفلسفية أصحّ المعارف وسيجري نقل أخلاقهم في سياق التّسليم بهذه الأفضليات الثلاث: اللّغوية

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص. 76.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - مُجدّد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد ، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر (عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، مُجدّد عابد الجابري، علي أمليل، طه عبد الرحمان، مُجدّد سبيلا)، مرجع سبق ذكره، ص. 220.

والعقدية والمعرفية⁽¹⁾، وعليه، فإنّ آليات التقريب التداول الإسلامي يبطل هذه الدعاوي الفاسدة من جهة الحكم الإلهي والإعجاز البياني القرآني.

ويتولّد عن هذا أنّ هذا المفكر يدعونا إلى تقريب المنقول الأخلاق اليوناني بواسطة الاستعمال وتقريبه بواسطة الاشتغال وتقريبه أخيرا بواسطة الأعمال. وفي هذا السياق، يذهب إلى أنّ المفاهيم الأخلاقية المنقولة ترتبط ارتباطا بأصول اللّغة اليونانية فاقتضى الأمر تزويدها بالقوة الاستعمالية المطلوبة، وذلك بتصحيح دلالتها بحسب قواعد الأصل اللّغوي العربي. وكذلك، فإنّ الأحكام الأخلاقية اليونانية لما كانت متعلّقة بالسياسة المدنية تعيّن إمدادها بالقوة الاشتغالية الضرورية وذلك بتخريجها على مقتضى قواعد الأصل العقدي الإسلامي. وأخيرا فإنّ المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية بما أنّها تتوصّل بالحكمة النظرية لزم تزويدها بالقوة الإكمالية اللازمة وذلك بإخضاعها لقواعد الأصل المعرفي الإسلامي العربي.⁽²⁾

ومن هنا، فإنّ هذه النظرة التّقويمية في مشروع "طه عبد الرحمان" للأخلاقيات اليونانية تبطل القول بأنّ عناية علماء الإسلام ومفكرهم بعلم الأخلاق قلّت عن عنايتهم بغيره من المعارف الفلسفية من ناحية. ومن ناحية ثانية، تثبت أنّ تعثّر الأخلاق اليونانية يعود إلى الصفة التجريدية الذي يعبر عن الانسلاخ عن العمل في تعدّي فائدته إلى الغير وإلى الآجل، وهذا يعني بناء الأحكام الأخلاقية بناء استدلاليا بعيدا عن سياق العمل والتّجربة.⁽³⁾

ويحاول "طه عبد الرحمان" أن يشرح خصوصيات الأخلاقيات الإسلامية، حيث يذهب إلى أنّه لا يصح أن تنزل أحكام الأخلاقيات اليونانية إنزالا على الأخلاقيات الإسلامية، إن على مستوى "الاستشكال الفلسفي" أو الاستدلال المنطقي". وفي هذا ردّ صريح على من يرى ضحالة الفكر الأخلاقي الإسلامي وأنّ علم الأخلاق اليوناني ملزم لكل ممارسة للنظر الأخلاقي.

¹ - طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سبق ذكره، ص. 390.

² - المصدر نفسه، ص. 389.

³ - المصدر نفسه، ص. 383.

وعليه، ينبغي طلب المسائل الأخلاقية الإسلامية، حيث لا يحتمل وجود النّقل عن الفلسفة اليونانية لا استشكالا ولا استدلالا، وفي هذا ظفر بالغ الأهمية وعظيم الفائدة بجانب من التّظرة الأخلاقية الإسلامية.⁽¹⁾

ولهذا، فإنّ الإمساك بأصالة الأخلاق الإسلامية لا يكون في رأيه إلا بترك التّبعية والتّقليد للنمط المعرفي والمنهجي اليوناني، لأنّه ساد الاعتقاد لدى الكثيرين أنّ فلاسفة اليونان بينوا قولهم بأنّ الفلسفة كلّية وإجمالا على عنصرين اثنين: وحدة الطبيعة الإنسانية ووحدة العقل، لكن العقل حسب "طه عبد الرحمان" ليس ذاتيا وإنما فعّالية مثله في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى كالسمع والبصر، وشأن الفعّالية أن تتغيّر بتغيّر الأسباب والظّروف.⁽²⁾

ومن المفيد هنا، أن نشير إلى أنّ "طه عبد الرحمان" قد وضع معايير لفحص وتقويم تلك العقلانية بمعناها الأرسطي والديكارتي ومنها: "معيّار الفاعلية"، ومعيّار التّقويم، ومعيّار التّكامل⁽³⁾، وهذا من أجل توظيفها في سياقات مختلفة من بينها معرض النّقد الأخلاقي. وهذا الأمر هو الذي دعاه إلى الإقرار بمحدودية النّظر العقلاني المجرد الذي يعتبر العقل جوهرًا قائما لذاته بحسب التّصوّر الأرسطي الذي يحدّد ماهية الإنسان بالمنطقية والعقلية بدلا من الأخلاقية. وعلى هذا يكون البديل "دفع الآفات الخلقية المترتبة عن تلك العقلانية وآثارها وهذا معناه بناء العقلانية العملية"⁽⁴⁾ - أي الأخلاقية -، بمعنى أنّ العمل هو الذي يلحق ويخص الممارسة الفكرية العقلية حتى تفسح أمامها آفاق جديدة من النّظر والتّأمل والاعتبار.

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص. 67.

² - طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص. 55.

³ - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان، مرجع سبق ذكره،

ص. 87، 88.

⁴ - المرجع نفسه، ص. 97.

إنّ "طه عبد الرحمان" يربط النّظر بالعمل ويؤكد أنّ هذا العقل المسدّد له جملة من الوظائف التي ينبغي القيام بها، بيد أنّ ذلك لا يكون إلا بأركان مهمّة وهي ركن الموافقة للشّرع التي تجنّبها مساوئ التّوجيه وركن اجتلاب المنفعة الذي يبنى على القيم المعنوية، وركن الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل وفي رفع قيمة العلم المقترن به.⁽¹⁾

وبذلك فإنّ هذه العقلانية المسدّدة التي يدعو إليها بحاجة إلى العقل المؤيّد الذي يجمع بين المقال والسّلوک، فهو الذي يحصل الوسائل الناجحة مع المقاصد النافعة ويرتكز على العقل المتخلّق الدائم مدى عمره في هذه الحياة الدّنيوية لأن المتخلّق يعلم أنّ الله يراه رؤية لا تنقطع.⁽²⁾

أمّا العقلانية المؤيّدة بوجه خاص، عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، ولا يتمّ هذا الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه⁽³⁾. وأمّا العقلانية المسدّدة، بوجه خاص، فهي عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجوعها.⁽⁴⁾

إنّ التّمط المعرفي الحديث بحسب "طه عبد الرحمان" قام منذ نشأته على أصلين يقضيان بقطع الصلة بصنفيين من الاعتبارات التي يأخذ بها كلّ متدين، فالأوّل يمكن صياغته كما يلي: "لا أخلاق في العلم"، مقتضى هذا الأصل أنّ لكل واحد أو جماعة-أن يضع بنیان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ماعدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معيّنة. أما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا غيب في العقل". مقتضى هذا الأصل أنّ لكل واحد أو

¹ - طه عبد الرحمان، العمل الدّيني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص. 67

² - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص- ص. 72، 73

³ - المصدر نفسه، ص- ص. 75، 76

⁴ - المصدر نفسه، ص. 75

جماعة-أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها ⁽¹⁾. ويترب عن هذا المبدأ أنّ الأصل الأول قد تفرّع عنه أزمة الصدق وهو بدوره يؤدي إلى مبدأ الموضوعية الذي يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلاً عن آثار الذات الإنسانية، ومبدأ التساهل الذي يفيد أنه لا أخلاق في المنطق فلكل امرئ أن يبنى منطقته كما يشاء. ⁽²⁾

أما الأصل الثاني فقد تفرّع عنه أزمة أطلق عليها أزمة القصد، وهو بدوره تفرّع إلى مبدأ السببية الذي يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدّد. وأيضاً مبدأ الآلية الذي ينبي على أنّ كل ظاهرة لا تحدّد أوصاف وخواص خارجية يمكن أن تراقبها وتضبطها وتتصرّف فيها بطرق مقررّة. ⁽³⁾

وينتهي هذا المفكر إلى القول أنّ النمط المعرفي الحديث لا يؤدي إلى طلب الأخلاق ويحمل صاحبه على التطلع إلى الغيب ولا يعتني بالوصول إلى اليقين بشأنه وبالتالي هو يكابد أزمتين إثنين: أزمة صدق وأزمة قصد. ⁽⁴⁾

ويعضي "طه عبد الرحمان" في نقده للحدائث الغربية بتأكيده على أنّ النظام العلمي التقني الحديث ينبي على تصوّر خاص للعقل وضع أصوله غاليليو (1642م) وبيكون (1626م) ورتّب مسائه ديكارت (1650م) ونيوتن (1727م)، وصار بعد ذلك في فهم الناس أنه لا عقلانية إلا بتحصيل الوصفين التاليين: التجريب والترويض. ⁽⁵⁾

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 92

² - المصدر نفسه، ص. 92، 93

³ - المصدر نفسه، ص. 94

⁴ - المصدر نفسه، ص - ص. 94، 95

⁵ - المصدر نفسه، ص. 113

وهو الأمر الذي أدّى إلى تأسيس عقلانية النظام التقني الحديث على مبدأ السيادة التي تعني حسبه أن يتولّى الإنسان آفاق الإمكان التي تنفتح في النظر وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل. أما الإمكان، فهو الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كلّ إجراء بسبب ما ينشأ عنه من جديد الفوائد في مجال التدليل والتنظير، وأما التمكن، فهو الباب العملي غير المعهود الذي يفتحه كلّ إجراء بسبب ما ينتج عنه من جديد الآثار في مجال التطبيق والتغيير، فيكون إذن الفرق بين "الإمكان" و"التمكن" هو أنّ للإمكان تعلّقاً بالنظر، بينما للتمكن تعلّق بالعمل.⁽¹⁾

والذي يحكم مبدأ هذه السيادة هو الانفصال عن الأخلاق الدينية من خلال مظاهرها المختلفة مثل سيادة التنبؤ وسلطان السطوة، سيادة التحكّم وسلطان البأس وأخيرا سيادة التصرف وسلطان البطش⁽²⁾، ويستفاد من هذا حسب هذا المفكر أنّ هذه السیادات تؤدي إلى قطع الصلة عن الأخلاق خاصة ما يتعلق منها بالأخلاق الدينية.

هذا، ويؤكد "طه عبد الرحمان" أن عقلانية النظام العلمي التقني للعالم تستبعد الأخلاق الدينية بدعوى تسميها دعوى إلغاء القصدية وهي: "لاعلم إلا بالبرهنة والتجربة" و"لا أخلاق في العلم ولا في التقنية"⁽³⁾. ويتجلّى هذا الاستبعاد في مسلكين اثنين هما: مسلك إلغاء القصدية ومسلك إنكار الأخلاق، وينتج عن هذا أنّ هذه العقلانية تسقط معيار التقويم الأخلاقي وتثبت بدله معيار التقويم العقلي أو معيار التقويم البدني، وبالتالي، فإنه لا شيء من السلوك إلا و يدخل في حيّز العلم أو في حيّز التقنية وهو ما يعني معارضة هذه العقلانية للاشتغال الديني، إذ أنّها تنزل مناهجها الصورية والتجريبية على سلوك الإنسان نفسه وليس على الأشياء من حوله فحسب، بل أكثر من ذلك، يرى هذا المفكر أنّ هذه العقلانية تتجاوز الحدود بأن تسقط من اعتبارها الأصول

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 115.

² - المصدر نفسه، ص-ص 116، 117.

³ - المصدر نفسه، ص. 119، 120.

الأخلاقية الدّينية وتحاول أن تقوم مقام ما يسمّيه الدين بمعاني الفطرة الإنسانية وهو ما يؤدّي إلى تأسيس أخلاق مبنية أساساً على الكليات السلوكية التي يقرّها العلم أو تقرّها العلمانية.⁽¹⁾

وهنا نراه يميّز بين ممارسة المسلم للكونية التي تعمل على تقوية تجربته الإيمانية حتى تنهض إلى الفعل الخلقى، "كما لو أنّ أمراً يخصّه" في حين أنّ الغير (رأى الغربى) يمارس هذه الكونية من منطلق أنّها تعبّر عن اكتمال العلم ونهايته ولم تحصل إلا دفعة واحدة وعلى وجه واحد.

ما نخلص إليه مما سبق ذكره، أنّ "طه عبد الرحمان" يذهب إلى أنّ الإضرار بالأخلاق الدّينية إن إقصاء أو استيلاء أو استبدالاً لا يلبث أن تنعكس آثاره السلبية على النظام العلمى التقنى للعالم، ولا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجى إلى مسار تحقّه الأخطار والأهوال، الأمر الذى أدى إلى ضرورة التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار.⁽²⁾

وينتهي في الأخير إلى أنّ الحضارة الغربية الحديثة تنطوي على آفات أربعة وهي النقص والظلم والتأزم والتسلّط، والتي تؤذى الإنسان في صميم وجوده الأخلاقى، فهي إذن حضارة ناقصة عقلاً وظالمة قولاً ومتأزّمة معرفة ومتسلّطة تقنية.⁽³⁾

هذا، ومن الأمور المغلوطة التي تحتاج إلى فحص وتقييم من منظور النّقد الأخلاقى بحسب "طه عبد الرحمان" موضوع مدى تبعية الأخلاق للدين، أو تبعية الدين للأخلاق، فكيف ذلك؟

خامساً: النّقد الأخلاقى لعلاقة الدين بالأخلاق.

من أوائل الأخلاقيين القائلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية كما يتصوّر "طه عبد الرحمان" الفيبسوفين الكبيرين: القديس "أوغسطين" (430م) والقديس "توماس الإكويني" (1274م). وهما يستندان في هذا القول إلى أصلين اثنين: "الإيمان بالإله"، والثاني "إرادة

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص-ص. 121، 122

² - المصدر نفسه، ص. 123

³ - المصدر نفسه، ص. 145

الإلاه" الذي يقرّر التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، وهذا الأخير تحكمه خصال ثلاثة هي الإيمان والرجاء والمحبة يجعل منها الأخلاقيون المسيحيون رأس الفضائل الدينية كلّها⁽¹⁾. أما إرادة الإله فهي صفة باعثة على الأفعال الخلقية وأنّ أحد تجلياتها جملة الأوامر والنواهي وهو ما يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم نظرية الأمر الإلهي للأخلاق⁽²⁾. وأما عن نموذج تبعية الدين للأخلاق فيمثله التّصور الكانطي الذي يفيد أنّ الإنسان لدى هذا الفيلسوف غير محتاج إلى كائن أسمى وأعلى من الإنسان لكي يعرف الإنسان واجبه، فالأخلاق لا تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي.⁽³⁾

لقد سلك "كانط" (1804م) بحسب "طه عبد الرحمان" طريقين هما طريق المبادلة والمقايسة. المقصود بالمبادلة أنّ واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق، فقد أخذ مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم "الإرادة الإنسانية" بدل مفهوم "الإرادة الإلهية"، ومفهوم "الحسن المطلق للإرادة الإلهية" بدل مفهوم "الإحسان المطلق للإله"، ومفهوم "الأمر القطعي" بدل مفهوم "الأمر الإلهي"، ومفهوم "احترام القانون" بدل مفهوم "حبة الإله". إلى غير ذلك...⁽⁴⁾. أمّا طريق المقايسة، فالمقصود منها أنه كان يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية، من مظاهر المقايسة : فكما أنّ هناك أخلاقاً من تقرير الدين المنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أنّ الإله في الأولى هو الذي يشرّع القوانين، فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولّى تشريع هذه القوانين، وكما أنّ الإله في الأولى منزّه عن العلل والمصالح في وضع شريعته الإلهية، فكذلك

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص-ص. 31، 32

² - المصدر نفسه، ص-ص. 33، 34

³ - يوسف بن عدي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، مرجع سبق ذكره، ص. 104

⁴ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق نفسه، ص. 39

الإنسان في الثانية ينبغي أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية، إلى غير ذلك...⁽¹⁾

هذا من ناحية، ونلاحظ من ناحية أخرى، أنّ "طه عبد الرحمان" ينتقد الفيلسوف الإنجليزي "دفيد هيوم" (1776م) الذي فصل الأخلاق عن الدين، فهو يخرج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية، ذلك أنه يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المعيّات كما يكون الحكم الطبيعي محصوراً في الإخبار عن المشاهدات والمحسّات، ولما كان الشيء الخلقى غير الشيء الخبري، فإذن لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكماً أخلاقياً مثله في ذلك مثل الحكم الطبيعي، لذلك صار لا يصحّ أن نستنتج منه قولاً أخلاقياً. ثمّ إنّ "هيوم" يعتبر أنّ الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسّس الأحكام الأخلاقية، وكان يذهب إلى أنّ الخير والشر توجبهما طبائع الأشياء ذاتها، لا إرادة مريد، كائن ما كان، إلهاً أو ملكاً.⁽²⁾

إنّ "طه عبد الرحمان" يعتبر هذه الرؤية في وجهها الأخلاقي الكانطي والهيومي لم تؤسّس نظريتهم المعيارية إلا عن طريق التوسّل بالمضامين الدينية والنصوص المقدّسة، ما يجعل زعمهما ببناء القيم الأخلاقية على منظار عقلاني خالص دعوى باطلة وفاسدة. وبهذا، فإنّ الأمر في الممارسة الفلسفية العربية لم يتوقّف عند تقليد المنقول اليوناني في منحاه الأفلاطوني والأرسطي بأنّ الأخلاق كمالات، والحال أنّها ضرورات، وإنما امتد الوضع إلى اقتفاء آثار الحداثة في مذهب الفصل بين العمل والنظر وبين القول والفعل وبين السياسة والدين. وهذا تقليد ما بعده تقليد.⁽³⁾

وهو يدعو بمقابل هذا التصوّر إلى ضرورة تخلي التصوّر الغربي الحديث -ومعه العربي- عن هذه الاعتبارات التي تفصل بين الدين والأخلاق، وضرورة اتّباع مسلك التوجيه الأخلاقي الذي ترفعه الحداثة الإسلامية، خاصة وأنّ آفات النمط المعرفي الحديث قد أبانت عن استبعاد مقاصد العقل

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 39.

² - المصدر نفسه، ص. 43.

³ - يوسف بن عدي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص. 105.

الأخلاقي وقواعده مما يقتضي مراجعة هذا الاعوجاج الأخلاقي والمساهمة في وضع مبادئ تعمل على تأسيس بديل أخلاقي إسلامي معاصر، وبهذا يكون المبدأ أو المنطلق هو التأسيس الإيماني للحدث الإسلامية أو لنقل بحسب عبارة "طه عبد الرحمان" أنّ الإيمان الملكوتي لا يمكن حفظه فضلاً عن تقويته إلا بالإشتغال بتفعيله ولا يتأتى هذا التفعيل إلا بأن يرتقي الإنسان إلى مرتبة خاصة في بذل الجهد وهي الجهد الإرتقائي، إذ يمكنه هذا الجهد من أن يجعل من أفعاله تطبيقات للقيم الفقهية التي حملها الدين المنزل إلى الإنسان.⁽¹⁾

هذا، ويسعى "طه عبد الرحمان" إلى إبراز حقيقة أساسية مفادها أنّ القيم الأخلاقية هي قيم ضرورية لا كمالات كما يذهب إلى ذلك أهل اليونان وبعض فئة المقلّدة من المتقدّمين والمتأخّرين. ولذا من المتعذّر قيام مجتمع بغير أخلاق لأن المجتمع الكوني يحتاج إلى العمل التعارفي من غيره حتى يحصل من القيم الأخلاقية ما يوحدّه ويجمعه وبالتالي يكون الأقدّر على الإبداع الأخلاقي ممّا عداه.⁽²⁾

سادساً: نقد ظاهرة العولمة.

إنّ تقويم الواقع الكوني والكشف عن سلبياته الكثيرة لا يتأتّى إلا من حضور النّقد الإيماني الذي يواجهه من يريد أن ينزل القيم الأخلاقية رتبة دنيا من سلّم القيم. وهنا يذكر "طه عبد الرحمان" فكر العولمة الذي يكرّس آفات خلقية على عدّة أصعدة: اجتماعية وسياسية وعلمية، وللتدليل على ذلك يشير إلى مفاصد الثقافة الأربع وهي "الاستتباع الثقافي" و"التّخريب الثقافي" و"التّنميظ الثقافي" و"التّلبيس الأخلاقي"⁽³⁾. يعني بالأوّل إخضاع الشعوب المسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزّز سلطانه، والثاني نفس القيم الثقافية الإسلامية بكلّ الوسائل المتاحة لديه،

¹ - طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005)،

ص.44

² - المصدر نفسه، ص.38

³ - المصدر نفسه، ص.82

والثالث فرض رؤية الإنسان الكوني خاصة الأمريكي ومعاييره الثقافية ونمطه في التفكير والسلوك. والرابع قطع الصلة بالأسباب الروحية للأخلاق.

وفي حديثه عن وقوع العرب بين فكّي الحضارة الغربية الحديثة، يرى أنّ هذه الحضارة انتهت في اللحظة الراهنة إلى قيادة الحضارات السابقة، ومن ضمنها حضارة الإسلام، وما كان لهذه الحضارة بمكوناتها وثوابتها أن تصير إلى ما صارت إليه... وانتهت حضارة الغرب الحالي إلى قطبية أمريكية واحدة، تفرض زعامتها على أهل الأرض بصلف وعنجهية وكبرياء، تعتبر ما عداها قطيعا بشريا تقوده بعجرفة وبدون قيم إنسانية. ورأى "طه عبد الرحمن" أنّ مستقبل هذه الحضارة سوف يشهد حدثين:-

الحدث الأول: "انحيار النظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والدساتير السلوكية الكبرى التي كانت إلى حدّ الآن توجه الحضارة الغربية، فيتسبّب ذلك في فراغ أخلاقي لا يحتمل".

والحدث الثاني: "ازدياد الهروب إلى الحياة الخاصة باعتبارها الفضاء المتميّز لممارسة الحرية الفردية..."(1)

أمام هذا الوضع المتأزم، جاء مشروع "طه عبد الرحمن" ثورة على الفلسفة العالمية المفروضة، وتسفيها لما تدّعيه من عالمية، حين تريد أن تهيمن بمنظورها الفلسفي الواحد. وما عالمية الفلسفة إلا الفلسفة القومية المبنية على اليهودية المسيّسة.(2)

¹ - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المصدر السابق، ص. 163.

² - المصدر نفسه، ص - ص. 62، 63.

وكشف في كتابه: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، عما قام به الفلاسفة اليهود في توجيه الفكر الفلسفي الحديث. ف"الفلسفة الكونية التي ينتجها النظام العالمي الجديد... فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي"⁽¹⁾. ولاحظ كيف اجتمعت أشكال التهويد في أكبر فيلسوف في الأزمنة الحديثة الذي هو كانط.

فابتغى من فلسفته "قومة" فلسفية (أي ثورة) على التّطبيع مع التّهود الفلسفي الذي يرسف فيه العالم، "قومة" على الفلسفة الغربية الحديثة، بهدم مقولاتها التي استعبدت مزاعمها التابعين لها وذلك بالكشف عن حقيقة "كونيتها" و"عالميتها" وعقلانيتها... ، وهدم مزاعم الحداثة التي ملأت الدّنيا وشغلت الناس. ويمكن اعتبار هذا المشروع انتفاضة وضعها صاحبها ضدا على القيم الغربية الحديثة، وإقامة لكيونة إنسانية تنشد قيم الحق.⁽²⁾

هذا، ومن المفيد في هذا السّياق النقدي، أن نشير إلى أنّ "طه عبد الرحمان" يطرح فكرة العوملة بشكل تفصيلي في كتابه: "روح الحداثة"، منطلقا من الإقرار بوجود تعريفات كثيرة لهذه الظاهرة أكثر من أن تحصى، وهذه الكثرة هي دليل على أنّها ظاهرة معقّدة وغير محدّدة، حتى أنّه لا وجود لتعريف مفصّل محيط بجميع مكوّناتها ويقبله الدّارسون لهذه الظاهرة الكونية. لذلك، يضع تعريفا يراه الأنسب يجمله فيما يلي: "العوملة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التّنمية وسيطرة التّقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتّصال"⁽³⁾. من هذا التعريف تلزم النتائج التالية:—

¹ - طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المصدر السابق، ص. 65.

² - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان، مرجع سبق ذكره، ص. 71.

³ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2013)، ص. 78.

أ- أنّ العولمة ليست حالة قائمة بالعالم، وإنّما فعلا مؤثرا فيه بكتّيته، وأنّ هذا الفعل الواسع ذو طبيعة تعقيلية، وأنّ هذا التعقيل عمل مستمرّ غير منته.

ب- أنّ أثر هذا الفعل التعقيلي المستمرّ هو بالذات توحيد العلاقات داخل العالم، بحيث يصير العالم نطاقا اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا واحدا يؤلّف بين أفراد البشرية كافة.

ج- أنّ الوصول إلى هذا التشابك المتزايد في العلاقات مع حفظ وحدة مجالها يتمّ بواسطة تحصيل سيطرات تعقيلية ثلاث، هي: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية"، و"سيطرة التقنية في حقل العلم"، و"سيطرة الشبكة في حقل الاتصال".⁽¹⁾

ثمّ يبيّن "طه عبد الرحمان" كيف أنّ كل واحدة من هذه السيّطرات الثلاث تسهم في بناء هذا المجال العلائقي الواحد للعالم، وكيف أنّ نمط العلاقات الذي به هذه السيّطرة يؤثّر في أخلاق المرتبطين بهذا النمط. وينطلق من "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التّركية"، حيث يبيّن أنه لا يمكن أن تكون العلاقات الكونية التي ينشئها التسلط الاقتصادي في مجال التنمية إلا علاقات المصلحة المادّية، ولا مكان في العلاقات الكونية الناتجة عن التعقيل الاقتصادي العولمي للاعتبارات المعنوية، بحيث تكون التنمية في نظام العولمة معارضة لكل تنمية تأخذ بمثل هذه الاعتبارات، أي لكل تنمية تكون من جنس ما يطلق عليه اسم "التّركية". ومن هنا تكون الآفة الخلقية التي تتسبّب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات الإخلال بمبدأ التّركية، وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق.⁽²⁾

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 78.

² - المصدر نفسه، ص. 79، 80، 81.

أمّا عن "سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل"، فهو يرى أنّه لا مكان لمعنى العمل المقصدي في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية، فإذا أرباب العولمة في علاقاتهم التقنية يكتفون بالإجراءات الآلية التي هي ثمار التعقيل الأداتي المهيمن فيها، ولا يتطلّعون إلى الأعمال المقصدية التي تستلزم تعقيلًا موسّعًا يجاوزها، فأخلاقهم، من هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يحدّ، وما الفتنة التّقانية التي نراه من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية. ومن ثمّ تكون الآفة الخلقية التي تتسبّب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات **الإخلال بمبدأ العمل**، وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين مقتضى التحكّم ومقتضى الحكمة.⁽¹⁾

وأمّا بالنسبة إلى "سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل"، فإنّ "طه عبد الرحمان"، يقرّ بأن أهل العولمة في علاقاتهم الاتّصالية يشتغلون بتناقل المعلومات ولا يبالون بتجاوب الذوات، فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتّصال. ومن هنا، تكون الآفة الخلقية التي تتسبّب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتّصال الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات **الإخلال بمبدأ التواصل**، وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذوات.⁽²⁾

ويخلص "طه عبد الرحمان" من بيان هذه السيّطرات الثلاث التي يقوم عليها نظام العولمة في ممارسة تعقيله الأداتي والتي تورّث لأهله ودعاته فتنا ثلاثاً أنّ هذه السيّطرات تعرّض هذا النظام لأزمة أخلاقية مثلثة، وتتمثل هذه الأزمة أولاً في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية، ولا تخرج به إلى رحاب فضاء المصلحة المعنوية. وثانياً في كون سيطرته التقنية تحصره في نطاق الفعل الإجرائي، ولا تخرج به إلى رحاب فضاء العمل المقصدي. وثالثاً في كون سيطرته

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص- ص. 81، 82

² - المصدر نفسه، ص- ص. 83، 84

الاتّصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة، ولا تخرج بها إلى رحاب فضاء المعرفات القريبة. ثمّ يتساءل: كيف يمكن الخروج من هذه الأزمة الأخلاقية المثلثة؟ وهل في طاقة العولمة أن تدلّنا على طريق للخروج منها؟

في إطار درء الآفات الخلقية للعولمة، ينطلق "طه عبد الرحمان" من الإقرار بأحقّية الإسلام بدرء هذه الآفات، حيث أننا نلتمس الأخلاق التي تقدر على مواجهة آفات هذا النظام الكاسح وتقوم اعوجاجه لفائدة البشرية من الأخلاق التي تستوفي على الأقلّ شروطا ثلاثة:

أ- أن تكون مستمدّة من خارج هذا النظام، وإلا اقتدر على احتوائها وتحويلها لخدمة مشاريعه.

ب- أن يكون مصدرها أقوى من مصدر هذا النظام، حتى يحصل الانقياد لها، فتتمكّن من التأثير فيه وتوجيهه إلى خدمة الصّالح العام.

ج- أن تكون أخلاقا كونية، لا محلية، حتى توافق مقتضى هذا النظام الذي هو إيجاد مجتمع كوني واحد.⁽¹⁾

ولا نحتاج إلى كبير تأمل لكي نتبيّن أنّه لا سلطة يمكن أن تستوفي هذه الشروط إلا سلطة الدّين، فالدين المنزل هو وحده الذي لم يفرزه هذا النظام، بل هو الذي أفرز بعض قيم هذا النظام على ما دخل عليها من شبهات، ثم إنّّه هو وحده الذي شرّعه من أن يتنزّه عن مشابته شيء، وهو وحده الذي جاء للناس كافة ودعا إلى وحدة الأقوام وجعل لكثير منهم ثقافة واحدة. وإنّ الدين الذي يقدر على قهر العولمة وعلى ضبط مسلكها التعقيلي هو دين الإسلام.⁽²⁾

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 86

² - المصدر نفسه، ص - ص. 86، 87

إنّ كلّ مسلم معاصر في تصوّر "طه عبد الرحمان"، مسؤول عن العولمة ولو لم يكن صانعها التاريخي، لأنّ الزمن الأخلاقي زمنه هو دون سواه، لأنّ زمن القيم التي تجددت بتجدها الآخر مع دينه، وتفرّغ ذمّته من هذه المسؤولية يوجب عليه أن يبادر إلى تعقّب مظاهر العولمة وتفحص إمكانات التخلّق التي تحملها، فإن كانت هذه الإمكانيات تزيد في التخلّق، أخذ بها وحثّ عليها، وإن كانت تنقص من هذا التخلّق، استنهض همّته في دفعها والتحذير منها وتغييرها، وإن كانت لا تزيد في التخلّق ولا تنقص منه، خيرّ فيها، إن شاء أخذ بها وإن شاء دفع بها.⁽¹⁾

وهكذا، يصل "طه عبد الرحمان" إلى أنّ الإسلام هو الدين الذي يملك المشروعية والمقدرة على درء آفات العولمة الخلقية، فكيف يمكنه أن يدرأ هذه الآفات التي تدخل على مظاهرها الهيمنة الثلاثة: "المظهر الاقتصادي"، و"المظهر التقني" و"المظهر الشبكي"؟

يرى "طه عبد الرحمان" وهو يتحدّث عن "المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة"، أنّ مدلول العولمة يصير هو السّعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية أو قل مجال علائقي واحد، ولما كان الزمن الذي يحصل فيه هذا التعقيل للعالم هو بالذات الزمن الأخلاقي الخاص بالإسلام، فقد صار واجب هذا الدين الخاتم أن يرتقي بالتعقيل المادي المضيق الذي به أرباب العولمة إلى تعقيل موسّع يعيد الاعتبار للأخلاقية في العلاقات التي تقيمها العولمة بين أفراد البشرية، عاملة على توحيد نظمهم في الحياة.⁽²⁾

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 89.

² - المصدر نفسه، ص. 90.

وينطلق "طه عبد الرحمان" من بيان كيف ينهض الإسلام بدفع الآفة الخلقية الأولى التي دخلت على هذه العلاقات الكونية، وهي آفة الإخلال بمبدأ التزكية التي اقترنت بسيطرة الاقتصاد في مجال التنمية، وبعبارة أخرى، يوضح كيف أنّ هذا الدين، بفضل تعقيله الموسّع، يرتقي بالاقتصاد من رتبة توفير المنافع المادية - أي رتبة التنمية - إلى رتبة تحقيق المصالح الخلقية - أي رتبة التزكية. وذلك بتحديد المبادئ التالية:-

1-مبدأ ابتغاء الفضل: يحصل الارتقاء من رتبة التنمية إلى رتبة التزكية بفضل مبدأ تعاملي أساسي يقرّه التعقيل الإسلامي، وهو "مبدأ ابتغاء الفضل"، الذي يصوغ مقتضاه الإجمالي كما يلي: "إنّ التنمية الصالحة لا تكون بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية مع دوام اتّصاله بالأفق الروحي". وتفصيل ذلك في أصلين اثنين: أ- "تكامل الاقتصاد مع المقومات الأخرى" (مثل الخير الذي تتحقق به الفضيلة ماديا كان أو معنويا). ب- "الاتصال بالأفق الروحي" (فالفضل في الإسلام يضاف إلى المتفضّل الأسمى وهو الله، ويقترن باسمه).⁽¹⁾

ثمّ ينتقل إلى توضيح كيف ينهض الإسلام بدرء الآفة الثانية التي تسبّب فيها التعقيل المضيق الخاص بالعولة، وهي آفة الإخلال بمبدأ العمل التي اقترنت بسيطرة التقنية في مجال العلم، ويبيّن أن الدين الإسلامي بفضل تعقيله الموسّع، يرقى بالعلم من رتبة "الاجراءات" التي هي مجرد أفعال تقنية إلى رتبة الأعمال التي هي عبارة عن أفعال أخلاقية.

2-مبدأ الاعتبار: يتمّ الارتقاء من رتبة الإجراء إلى رتبة العمل بفضل مبدأ معرفي أساسي ينبنى عليه التعقيل الإسلامي، وهو مبدأ الاعتبار، ويمكن صياغته بما يلي: "إنّ العلم النافع لا يكون إلا بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله". وتفصيل ذلك في أصلين اثنين: أ- النظر في الحكمة (حيث يتّضح أنّ المعرفة في سياق النظر الاعتباري تقيّد

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص-ص. 90، 91

تَعْقِل أسباب الأشياء بتعقّل القيم الخلقية التي تنطوي عليها هذه الأشياء، ومن ثمّ، تخرج هذه المعرفة عن أن تكون مجرد جملة إمكانيات تقنية قد تنفع أو تضرّ كما هو الشأن في النّظر الاجرائي لكي تصبح امكانيات عملية تنفع ولا تضرّ). ب-النّظر في المآل. (إنّ المعيار الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الاعتباري هو المآل، فتكون مقبولة إذا ظهر أنّ مآلها يعود بمزيد من التخلّق ومردودة إذا ظهر أنّ يعود بنقصانه، على خلاف النظر الإجرائي الذي لا يرى فيها إلا جملة إمكانيات تقنية ينبغي الانتقال بها إلى حيز التطبيق، مقررًا أنّ التطبيق هو وحده الكفيل بأن يدلّنا على المآل).⁽¹⁾

إنّه متى اتّخذت المعرفة هذا الطريق الذي يقدّم الحكمة على السبب ويقدم المآل على الحال، اقتضت حدودا وضوابط لا نظفر بها في مجال الإجراءات التّقنية، ويأتي على رأس هذه الحدود والضوابط أن لا نندفع في تطبيقات العلوم إلا بالقدر الذي يعود بالنّفع على الناس، على خلاف ما نراه في حاضر الإجراءات التّقنية، حتى أضحى راسخا في العقول أنّ الخير كلّ في العلم والتّقنية.⁽²⁾

وأخيرا، يوضّح "طه عبد الرحمان" كيف ينهض الإسلام بدفع الآفة الخلقية الثالثة الذي تسبّب فيها التعقيل المضيق الخاص بالعمولة، وهي آفة الإخلال بمبدأ التّواصل التي اقترنت بسيطرة الشبكة في مجال الاتّصال، ويبيّن كيف أنّ الدين الإسلامي، بفضل تعقيله الموسّع، يرتقي بالاتّصال من رتبة "المعلومات" التي هي مجرد منتوجات شبكية إلى رتبة "المعروفات" التي هي عبارة عن ثمار أخلاقية.

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص - ص. 93، 94

² - المصدر نفسه، ص. 94

3-مبدأ التعارف: يحصل الارتقاء من رتبة المعلومات إلى رتبة المعرفات بفضل مبدأ تواصل جوهري ينبنى عليه التعقيل الإسلامي، وهو مبدأ التعارف، الذي يمكن صياغته بما يلي: **إنّ التواصل السليم لا يكون إلّا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض.** وتفصيل ذلك في أصلين اثنين: أ- أنه لا تعارف بغير معروف. (يلزم في سياق التعارف أن يكون في الخبر المنقول بوجه من الوجوه معروفا-أي خيرا- كما يلزم أن يجد فيه المتلقي نفعا يصلح به خلقه، بحيث يصير تناقل الأخبار بين الملقى والمتلقي عبارة عن تناقل لخبرات وطّيبات، ومن ثمّ، تخرج الأخبار عن كونها مجرد معلومات قد تضرّ أو تنفع إلى مقام الكلمات الطّيبات، باصطلاح المعرفات). ب- لا تعارف بغير اعتراف. (لما كان الخبر الوارد في التعارف هو بمنزلة معروف ينفع المتلقي، اقتضى أن يبادل المتلقي بمعروف مثله، وتكون هذه المبادلة بأن يبدي إقراره بالمعروف الذي جاءه، وإقراره بفضل صاحبه- إذا أحاط بما لم يكن في علمه وأمدّه بما لم يكن في ملكه- ثمّ بأن يعمل على أن يردّ معروفه بمعروف من عنده، وهذا يعني أنّ العلاقة التي سوف تقوم بين الملقى والمتلقي علاقة أخلاقية صريحة).⁽¹⁾

وهكذا، يظهر أنّ مبدأ التعارف الإسلامي يقرّ بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفين، لأنّه ثمرة التنافس في حفظ العلاقة الأخلاقية التي تجمعهما، كما أنّه يقرّ بالاختلاف الثقافي بين المتعارفين، لأنّه سبب في توسيع دائرة معارفهما. بينما الاتّصال المعلوماتي يلغي كلياً عنصر الأخلاق في المعلومات ويعمل على محو الاختلاف الثقافي لصالح ثقافة الملقى وحده.

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 94، 95، 96.

سابعاً: نقد الأسرة الغربية.

يمارس "طه عبد الرحمان" منهجية النقد التفصيلي الموجه -أو قل الوظيفي- في توضيح كيف أنّ الأسرة الغربية، وهي وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة، خرجت عن القواعد الأخلاقية التي استنبطها هذا التطبيق من هذه الروح. وتمهيدا لهذا النقد التفصيلي، يضع تعريفاً مجملاً للأسرة يبرز مهمتها الأخلاقية، حيث يقول: "الأسرة هي المحلّ الذي يتعلّق فيها الإنسان بغيره تعلّق نسب ويتخلّق فيها بحسب هذا التعلّق".⁽¹⁾

يلزم من هذا التعريف أنّ الأسرة تقوم على عنصرين أساسيين: أحدهما العلاقة النسبية باعتبارها تجمع بين طرفين على الأقلّ، وهي على ضروب مختلفة، الأصل فيها العلاقة الزوجية، وسواها متفرّع منها كعلاقة الأبوة وعلاقة الأمومة وعلاقة الأخوة. والعنصر الثاني هو الخلق باعتباره يخلع على هذه العلاقة صفة الإنسانية، وهو على أشكال تختلف باختلاف أشكال هذه العلاقة، والأصل فيها الأخلاق الزوجية، وسواها متفرّع منها كأخلاق الأبوة وأخلاق الأمومة وأخلاق البنوة وأخلاق الأخوة، "فالأسرة هي إذن منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة".⁽²⁾

بعد هذا التحديد لماهية الأسرة، ينتقد "طه عبد الرحمان" الحداثة الغربية في نظرتها للأسرة الحداثيّة والانفصال عن الأخلاق التقليديّة، التي كان مرجعها الدّين، فسعى الأنواريون بكل قوّة إلى تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدّينية، حتى لا تقوم على الخوف من عذاب جهنّم، ولا على الطمع في نعيم الجنة، فضلاً عن تحريرها من سلطة رجال الكنيسة.

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 99.

² - المصدر نفسه، ص. 100.

ويحدّد في سياق نقده هذا مبادئ **فصل الأخلاق عن الدين**، حيث تجلّت مساعيهم لفصل الأخلاق عن الدين في اعتماد مبادئ ثلاثة، كلّ مبدأ منها يكرّس انفصالا مطلقا مخصوصا، وهي:-

1-مبدأ التوجّه إلى الإنسان: يقضي بأن نترك التوجّه في تصوّراتنا وتصرفاتنا إلى الإله وأن نقصر على التوجّه إلى الإنسان.

2-مبدأ التوسّل بالعقل: يقضي هذا المبدأ بأن نترك التوسّل في أفكارنا وسلوكاتنا بالوحي ونقتصر فيها على التوسّل بالعقل.

3-مبدأ التعلّق بالدنيا: ويقضي بأن نترك التعلّق في أعمالنا ومعاملاتنا بالآخرة ونقتصر فيها على التعلّق بالدنيا.⁽¹⁾

وعلى أساس هذه المبادئ الانفصالية الثلاثة: مبدأ التوجّه إلى الإنسان(وحده) ومبدأ التوسّل بالعقل (وحده) ومبدأ التعلّق بالدنيا(وحدها)، اشتغل أصحاب الحداثة الغربية بإنشاء أخلاقهم اللادينية البديلة عن الأخلاق الدينية، وهي التي يتّهمونها بكونها غير إنسانية وغير عقلانية وغير دنيوية، حتى نفوا الأخلاق عن الدين وأثبتوها للادين وحده.

ثمّ يحدّد "طه عبد الرحمان" الأقسام الثلاثة لأخلاق الأسرة الحداثيّة، والمرتبطة بالمبادئ الانفصالية السابقة الذكر، وهي:-

1- مبدأ التوجّه إلى الإنسان وأخلاق المروءة: ويتّخذ هذا المبدأ وجوها، منها:أ- المعاملة الغائية (ينبغي أن يعامل الإنسان معاملة الغاية في ذاته، لا معاملة الوسيلة إلى غيره).ب- النسبة الجماعية (ينبغي أن ينتمي الإنسان إلى رابطة مخصوصة تحدّد وضعه ودوره بما يرقى بإنسانيته).ج-

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص.101

الهوية الخاصة (ينبغي أن يحصل الإنسان هوية شخصية أو عينية، والمراد أن يتحقق الاعتراف به في خصوصيته وتفردّه، بحيث لا يقوم أحد مقامه في علاقاته بغيره من أفراد هذه الرابطة).⁽¹⁾

يتبين من هذا، أنّ الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التوجّه إلى الإنسان تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخّصة. وتجلّت أخلاق المروءة في الأسرة الحداثيّة الغربية في كون هذه الأسرة أضحت تشكّل دائرة خاصة في مقابل المجتمع الذي هو الدائرة العامة، بحيث تتركّس الانفصال داخل الأسرة وداخل المجتمع. هذا على خلاف الأسرة التقليديّة التي كان عدد أفرادها لا يفتأ يتزايد وأنواع الروابط فيها لا تبحر تتشابه وتتسع، حتى تكاد تستوعب مجتمعا بأكمله.

2- مبدأ التوسّل بالعقل وأخلاق الإلزام: واتّخذ مبدأ التوسّل بالعقل المظاهر التالية: أ- الحرّية الرّاشدة (يتعيّن على الإنسان أن يحيا حياته على مقتضى الحرّية الرّاشدة، وهي الحرّية الإيجابية التي تقوم في تقرير الإنسان بنفسه لما يعنيه من أموره، مسترشدا بنور عقله وحده). ب- الواجب الخالص (يتعيّن على الإنسان أن يحدّد واجباته بإرادته المحضة وأن يقوم بها لذاتها، وهذا يقتضي أن يعمل على أن يتجرّد من كلّ الحظوظ والأغراض، سواء كانت خوفا من عقاب أو طمعا في ثواب في دار الآخرة، وسواء كانت دفعا لمضرة أو جلبا لمنفعة في دار الدنيا). ج- الحق الثّابت (ينبغي على الإنسان أن يتمتع بحقوقه الأساسية التي تثبت له بمقتضى طبيعته، وهي على نوعين متعارضين: حقوق في الحرّيات التي توسّع فضاء الحياة الخاصّة وحقوق في الخدمات التي قد توسّع سلطة الدولة وتقوّي نفوذها في هذا الفضاء الخاص).⁽²⁾

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 103.

² - المصدر نفسه، ص-ص. 105، 106.

يرى "طه عبد الرحمان" أنّ هذه الصّفات الثلاث للعقل، أي "الحريّة الراشدة"، و"الواجب الخالص"، و"الحق الثابت"، تصرف عن أفعال العاقل شبهات التحكّم والتّشهي، وتجعلها أفعالا فيها من الإلزام بقدر ما فيها من الالتزام، ذلك أنّ المطالبة بالحق توافق القيام بالواجب، والقيام بالواجب يوافق الإرادة الحرّة، والإرادة الحرّة توافق الامتثال للقانون العقلي، وهكذا، يتّضح أنّ الأخلاق التي يورّثها العمل بمبدأ التوسّل بالعقل عبارة عن إلزامات ملتزم بها⁽¹⁾. وقد تمثّلت أخلاق الإلزام في الأسرة الحداثيّة الغربيّة في صنفين اثنين من الواجبات التي أنيطت بها أولهما: الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة مقدّما على حفظ الشخص. والصّنف الثاني: هو الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة هو الأصل في حفظ المجتمع.

4-مبدأ التعلّق بالدّنيا وأخلاق السّعادة: ويمكن أن نصف السّعادة المرتبطة بهذا المبدأ بالأوصاف التالية: أ-السّعادة الخاصّة باعتبارها حق طبيعي(ينبغي أن تكون سعادة الإنسان حالا تنبعث من داخله وتحصل بإرادته في حياته اليومية، فهو يملك الحق في السّعادة، والحق في الحياة والحق في الحرّيّة والحق في المساواة). ب- السّعادة الخاصّة باعتبارها تابعة للواجب (لما كانت السّعادة مطلبا مشروعاً للإنسان، ما كانت لتبقى بمنأى عن الواجب، لأنها حق طبيعي. ويصبح الواجب متفرّعا من كلّ واحد من الحقوق الأساسيّة للإنسان. وكذلك الشأن بالنّسبة للحقوق الأخرى). ج- والسّعادة الخاصّة باعتبارها موافقة للسّعادة العامّة(إنّ طلب الإنسان لسعادته الخاصّة لا يتعارض مع طلب الدّولة للسّعادة العامّة، وعلامة ذلك أنّ شروط تحقيق السّعادتين واحدة، وهي الأمن والحرّيّة والازدهار، فضلا عن أنّ الدولة تتولّى وضع المؤسّسات العامّة التي تضمن حصول هذه الشروط المشتركة).⁽²⁾

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 106.

² - المصدر نفسه، ص - ص. 107، 108.

هذا، ويرى "طه عبد الرحمان" أن السّعادة في الأسرة الحداثيّة الغربيّة تجلّت في كون الأسرة أضحت تشكّل محلاً للهناء لا محلاً للبقاء كما كان الشأن في الأسرة التقليديّة. ويخلص إلى أنّ التّطبيق الحداثي الغربي استهلّ طوره بأن تغيّاً الانفصال المطلق عن المؤسّسة الدّينيّة، متمثّلة في الكنيسة المتسلّطة والعقيدة المترسّخة، كما اعتمد انفصالية مخصوصة تسطّر له معالم الطريق الذي يوصله إلى هذه الغاية، وهي "مبدأ التّوجه إلى الإنسان"، و"مبدأ التّوسّل بالعقل"، و"مبدأ التعلّق بالدنيا". وقد تفرّعت على هذه المبادئ أخلاقيات أريد لها أن تكون وضعيّة علميّة تؤسّس سلوكيات الأسرة الحداثيّة، وهي تدور في مجملها على قيم أخلاقيّة ثلاث هي: "المروءة" و"الإلزام" و"السّعادة".

ولكن في مرحلة ما بعد الحداثة-منذ أواسط السّتينات-من القرن العشرين، انقلبت هذه القيم إلى أضدادها، فماذا عن الأسرة ما بعد الحداثيّة وانقلاب قيم الحداثة فيها ؟

ينطلق "طه عبد الرحمان" وهو يتحدّث عن الأسرة ما بعد الحداثيّة وانقلاب قيم الحداثة فيها من اعتراضه على الدّعوة المتداولة التي تنسب السّبب في الانقلابات الأخلاقيّة داخل الأسرة المعاصرة إلى انتقال الصّراع على مستوى الطّبقات إلى مستوى الأفراد داخل الأسرة الواحدة(الصّراع بين الزوج والزوجة، والصّراع بين الأب وابنه، والصّراع بين الأم وابنتها، والصّراع بين الذّكر والأنثى، والصّراع بين الجيل والجيل). إنّ وجود هذا الصّراع ليس وجوداً طبيعياً ولا ضرورياً، بل هو وجود متكلّف، لكنه هوّل حتى يبدو وكأنّه طبيعي. فهذا الصّراع أقحم في الأسرة من جهتين أساسيتين: إحداها تأثير الخطابات الفكرانيّة الكبرى التي كانت تدعو إلى هدم الأسرة في الأذهان، يتصدّرها الخطاب الماركسي الأرثوذكسي الذي يرى في الزّواج استلاباً للمرأة وفي الأسرة بنية يسترق فيها الرجل المرأة. والخطاب النّسواني الأنجلوسكسوني الذي يرى ضرورة القيام

بثورة لإزالة الطبقات الجنسية، وينبغي أن تتولى هذه الثورة الطبقة المسحوقة منها، وهي طبقة النساء.⁽¹⁾

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، يعترض على سبب تأثير ثقافة وسائط الإعلام ووسائل الاتصال البعيد، فهي تساهم في تشكيل تصوّرات الجمهور عن الرجل والمرأة والأسرة بما يستثير الحواس ويشدّ الانتباه، فتَهْلَل لكلّ شاذ من أخبار الأسر ولكلّ غريب من أفعال البشر، جاعلة الشاذ مبتذلاً والغريب مألوفاً.

إنّ "طه عبد الرحمان" لا ينشغل بالأسباب الموضوعية التي تفسّر وقائع الأسرة وآثارها، بل تشغله المثل الأخلاقية العليا التي وجّهت عمل هذه الأسباب. ومنهج التفصيل الموجه الذي يأخذ به، يوجب منه أن يبقى الأسباب موصولة بمثلها، حيث يربط المبادئ التي سبق وأن ذكرها (مبدأ التوجّه إلى الإنسان وأخلاق المروءة، مبدأ التوسّل بالعقل وأخلاق الإلزام، ومبدأ التعلّق بالدنيا وأخلاق السّعادة) بمثلها، وكيف أنّها انقلبت إلى قيم أخرى معارضة لها في مرحلة الأسرة ما بعد الحداثة. وهو يطبّق هذه المنهجية، يصل إلى النتائج التالية: -

1- انقلاب المروءة إلى الإمّعية: لقد فقد الفرد في الأسرة ما بعد الحداثة القدرة على تقوية العلاقات الأخلاقية فيها، مادام قوام الأسرة هو العلاقة الأخلاقية التي تتحدّد بها الحقيقة الإنسانية، وفقدان الخصوصية الذي لا صلاح معه هو ما يصطلح عليه تسميته بالإمّعية، التي تتحدّد خصائصها فيما يلي: -

أ- الإمّعية والتّبعية: والإمّعة في تصوّر "طه عبد الرحمان" هو الفرد من الأسرة الذي أضاع دوره الأخلاقي الخاص، وأخذ يقوم بدور غيره في تبعية له أو يقوم غيره بدوره في تسلّط عليه - أو بإيجاز أضاع مروءته - بحيث يفضي هذا الوضع إلى اختلال المهمّة الأخلاقية للأسرة وانفكاك العلاقات

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص - ص. 110، 111

الأخلاقية بين أفرادها، فالإمعية إذن آفة تدخل على الأسرة متى تخلّى أحد أفرادها عن واجبه الأخلاقي أو قل متى ذهب عنه مروءته.

ب-الإمعية والميوعة: تؤدّي الإمعية التي أصابت الأسرة مابعدالحداثيّة إلى أن تشيّع الميوعة في العلاقات داخلها، فلا معالم ثابتة ولا مراجع قارّة ولا قيم مستقرّة. ولا أحد من أفراد الأسرة بات يقدر أن يحدّد هويّته الشخصية، ولا أن يعرف كيف يستعيد ثباتها.

ج-الإمعية القانونية: حيث صار يطلب من القانون أن يكتفي بتكريس الوقائع ويقف عند حدّ الاستجابة للمطالب، فقد كانت العادات والسلوكات في الأسرة المابعدحداثيّة لا تفتأ تتغيّر وتتطوّر، فليس على القانون أن يقرّر ما ينبغي أن يكون منها ولا كيف ينبغي أن يكون على مقتضى ما توجبه فلسفة الأخلاق، بل عليه أن يزكّي ما هو كائن منها بالوجه الذي هو كائن على مقتضى ما يقرّره علم اجتماع الأسرة، فبات الأصل الجديد هو أنّ العادات واقعة والقوانين تابعة.⁽¹⁾

ويحدّد "طه عبد الرحمان" مظاهر الإمعية التي يمكن أن نوجزها في الخصائص التالية: إلغاء سلطة الأب، إنهاء تحكّم الأب في النسل، إنهاء الصّفة النموذجية للأب، والفرقة بين الأب والإبن.⁽²⁾

وعن السبب الذي جعل المروءة تنقلب إلى الإمعية فهو غياب معنى المعية الرافعة في العلاقة بين أفراد الأسرة الواحدة، وخاصة بين الزوج والزوجة، إذ أنه "يتّضح أنّ النزعة الإمعية التي استحوذت على أفراد الأسرة المابعدحداثيّة هي أثر من آثار غياب معنى المعية الرافعة في الأسرة الحداثيّة، ولا

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص-ص.114،115

² - أنظر بالتفصيل: المصدر نفسه، ص-ص.116،117

خروج لهم من هذه النزعة الإمعية إلا بتحصيل هذا المعنى الخلقى المثالي، ولا تحصيل له بغير إدراكه في شاهدها الأمثل، وهو التّعالى".⁽¹⁾

2- انقلاب الإلزام إلى الحظّ: إذا كان الإلزام في الأسرة الحداثيّة يتمثّل في حفظ الواجب في كلّ حق يتمتّع به الفرد، فإنّ الأمر أصبح بعكس ذلك في الأسرة المابعدحداثيّة، حيث إنّ الحق أصبح فيها لا يقتزن بالضرورة بالواجب، وإن اقتزن به، فلكي يكون هذا الواجب خادما له، بل قد يعتبر الحق ويلغى الواجب، حتى إنّ لفظ الواجب أخذ يختفي من خطاب هذه الأسرة، فليس من أفرادها من يتكلّم اليوم عن "واجبات الزوجية" أو "واجبات الأمومة" أو "واجبات البنوة". وجعلوا من رغباتهم حقوقا. من خصائص هذه الحقوق التّكثير (غلبة حمل الحق على مقتضى الكثرة واقتضاء المطالبة به على هذا المقتضى). التّوسيع (اتّساع هذه الحقوق وانتشارها في كلّ اتجاه لا أفق يحدها ولا نهاية تقف عندها). التّأبيد (الغالب في كل حق مكتسب الاستقرار إلى الأبد حتى ولو تغيّر السبب). التّضارب (إنّ مطالبة الأفراد بالحقوق لا تكون من داخل الأسرة، بل غالبا ما تكون من خارجها، إذ ينتضمون في تجمّعات مستقلّة تتولى المطالبة بهذه الحقوق). والغلو (إذا جازت المطالبة بالحق داخل المؤسّسة وفي نطاق ما هو معتاد فلا يرى أهل الأسرة المابعدحداثيّة مانعا من المطالبة بهذا الحق أيضا خارج المؤسّسة. وفي نطاق ما هو شاذ).⁽²⁾

وبعد أن يفرّق "طه عبد الرحمان" بين الحق الذي يلازمه الواجب كما هو الحال في الأسرة الحداثيّة، وبين الحق الذي لا يلازمه الواجب كما هو الحال في الأسرة المابعدحداثيّة، ينتهي إلى تعريفه للحظّ بالصيغة التالية: "فالْحَظُّ هو الحق الذي يجوز أن لا يكون في ضمنه واجب يقيد طالبه، والحظيّة هي خاصية التمتع بهذا الحق غير المقيّد بإلزام مخصوص".⁽³⁾، إذ ينقلب بذلك الإلزام إلى الحظّ الذي تجلّى في وضع المرأة، فلم يبلغ أحد من أفراد هذه الأسرة مبلغها في

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 120.

² - المصدر نفسه، ص - ص. 121، 122.

³ - المصدر نفسه، ص. 123.

التحقّق بالحظيّة، بالنظر إلى تنوّع مظاهره، نذكر منها: حظّ الفصل بين الجنس والإنجاب، حظّ الفصل بين الجسم والإنجاب، حظّ الفصل بين الوالدية البيولوجية والوالدية الإجتماعية، حظّ الفصل بين الولد والأب، حظّ الفصل بين الجنس والوفاء، وحظّ الفصل بين الجنس والتوجّه الجنسي.⁽¹⁾

وينتهي "طه عبد الرحمان" من تحليله لهذه الحظوظ إلى أنّ المرأة المابعدحدثية لا تضع في الاعتبار ما يمكن أن يترتّب على هذه الحظوظ التفصيلية من النتائج الوخيمة، أو أنّها لا تبالي بذلك لانشغالها بحظوظها عن حظوظ غيرها، حيث نجد تقهقرا في الزواج وارتفاعا في الطلاق، وانخيارا في المواليد وازديادا في العجائز...، إنّهُ انقلاب تام لقيم الحداثة. ولكن، لماذا انقلب الإلزام في الأسرة الحداثيّة إلى الحظّ في الأسرة المابعدالحداثيّة؟

يجيب "طه عبد الرحمان" بأنّ النزعة الحظيّة التي استغرق فيها أفراد الأسرة المابعدحدثية هي أثر من آثار غياب معنى "الإلتزام القيم" في الأسرة الحداثيّة، ولا انفكاك لهم عن هذه النزعة الحظيّة إلا باستحضار هذا المعنى الخلقي المثالي، ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهده الأمثل، أي الفطرة.⁽²⁾

3-انقلاب السّعادة إلى اللّعب: لما كانت السّعادة الخاصة في الأسرة الحداثيّة ثمرة القيام بالواجب، فقد تميّزت بحفظها للسّعادة العامة، أما الأسرة المابعدحدثيّة، فقد أصبحت لا تراعي هذه السّعادة العامة، لأنّ الواجب لم يعد يشغلها كما كان يشغل سابقتها، بل إنّ الذي يشغلها هو الرّغبة وما تجلبه من لذة، إذ صارت تعدّد عند أفرادها حقّا مشروعا يستوجب من العناية والاحترام ما يستوجبه مطلق الحقوق. وعن الخصائص التي اتّصفت بها الرّغبة عند أهل الأسرة المابعدحدثيّة، فهي ثلاث: رغبة فردية (لكل فرد منهم الحق في أن يطلب ما يرغب فيه وأن يفعل

¹ - أنظر لمزيد من التفصيل: طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص- ص. 124، 125

² - المصدر نفسه، ص. 129

ما يعجبه كأنّ ذاته لا تتحقّق ولا تنتفع إلا بالرّغبة والإعجاب)-رغبة مادّية(إنّها الشهوة، فلا تجد الأفراد في الأسرة المابعدحدثية يتنافسون في شيء تنافسهم في جلب أقصى ما يمكن من الشهوات والملذّات لأنفسهم ولشركائهم)-رغبة لحظية (تكون حياة الأسرة المابعدحدثية الواحدة عبارة عن رغبات وشهوات متتالية تختلف باختلاف اللحظات).⁽¹⁾

وهكذا، تتحوّل السّعادة إلى اللّعب الذي حدّه أنه كل نشاط جسمي أو ذهني لا يقصد صاحبه من ورائه إلّا المتعة، حتى إنه يجوز تشبيه سعادة الفرد في الأسرة المابعدحدثية بسعادة الطفل بلعبته، فكلاهما يقصد لذة نفسه، ويستعجل الفوز بها، وإذا ما فاز بها، شعر بالملل، فانطلق يطلب أخرى من غير نهاية ولا غاية إلّا غاية الالتذاذ.

لقد استبدلت الأسرة المابعدحدثية بطلب السّعادة الذي يميّز الأسرة الحدثية طلب اللّعب الذي تجلّت مظاهره في التعامل مع الطفل والتي تفصل عن وضع الزوجين: اللّعب قبل الحمل، اللّعب أثناء الحمل، اللّعب عند الولادة، واللّعب بعد الولادة.⁽²⁾

ويحدّد "طه عبد الرحمان" سبب انقلاب السّعادة إلى اللّعب، بأنّ النّزعة اللّعبية التي استحوذت على أفراد الأسرة المابعدحدثية هي أثر من آثار غياب معنى "الحياة الطّيبة المتّصلة" في الأسرة الحدثية، ولا انفكاك لها عن هذه النّزعة اللّعبية إلّا باستحضار هذا المعنى الخلقي المثالي، ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهده الأمثل و هو الخلود.⁽³⁾

وبهذا يكون "طه عبد الرحمان" قد وضع تأسيسا نظريا لهذا الطرح الفكري يتّجه إلى مسألة النّقد الأخلاقي لأسس ومنطلقات الفكر الغربي الحديث ومظاهره المعرفية والسياسية والأخلاقية. وقد اشتغل في كتابه "سؤال الأخلاق" بنقد الحدثية الغربية من خلال ممارستها القولية والعقلية

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحدثية، المصدر السابق، ص. 129، 130، 131.

² - لمزيد من التفصيل: أنظر: المصدر نفسه، ص - ص. 133، 134.

³ - المصدر نفسه، ص. 138.

والمعرفة، وقد صرح فيه أنّ البعض من القراء قد ظنّ أنّ غرضه ينحصر في الهدم ولا يتعدّاه إلى البناء، غير أنه في كتابه: "روح الحداثة"، يعلن فيه أنّ الذي حصر فيه النقد للحداثة الغربية في جانب الهدم لو تأملوا في هذه الأصول لأدركوا أنّها تؤسّس لحداثة ذات توجّه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجّه المادّي التي يعرفها المجتمع الغربي⁽¹⁾. ومن أجل تفادي التقليد والتّبعية في الممارسة الفلسفية والأخلاقية العربية ينبغي النظر إلى هذه الحداثة من منظور نقدي لتقويم اعوجاجها وصياغة بديل أخلاقي عربي إسلامي معاصر.

إنّ هذا النّقد الأخلاقي كما يرى "طه عبد الرحمن" من تجربة روحية خاصّة مما يفيد القول بأنّ الحداثة الغربية واقع لا يزول لثبات أصوله، فكما أنّ هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية، فضلا على أنّه لا بدّ أن تدخل الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية⁽²⁾، فما تصوّره للحداثة الإسلامية؟

ثامنا: تأسيس أخلاقيات الحداثة الإسلامية.

يسعى "طه عبد الرحمن" إلى تقديم رؤيته الخاصة للبديل الذي يعتبره ناجحا لحل أزمة الحداثة الغربية الأخلاقية، لهذا يرى أنّه لا بدّ من التحرّر من آفة التقليد التي تكرّسها العولمة وما تفرزه من استتباع وتخريب ثقافي وتنميط فكري، ومن المؤكّد كما يقول: " أنّ درء الاستتباع الثقافي لا يكون إلّا عن طريق التحرّر الثقافي والتكافؤ الثقافي"⁽³⁾. ودرء التخريب الثقافي لا يتحقّق إلّا عن طريق "الإعداد الثقافي"⁽⁴⁾. أما التخلّص من النمط الثقافي لا يتحصّل إلّا من خلال التعارف الثقافي و"التكامل الثقافي"⁽⁵⁾.

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص. 15، 16.

² - المصدر نفسه، ص. 17، 18.

³ - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سبق ذكره، ص. 89، 90.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 90، 91.

⁵ - المصدر نفسه، ص. 93، 94.

وهذا يعني أنّ القيم الفكرية والأخلاقية الإسلامية هي مقوّمات لنهضة الأمة وإبداعها على أساس النظر المللكوتي القائم على الآيات والعلل الحكيمة بدلا من التّفوّع في مربّع النظر المللكي الواقف عند حدود الظواهر، ويتولّد من هذا أنّ القيم الأمريكيّة والغربيّة الحديثة هي قيم خاصّة لا كونيّة فيها، ولا نسبيّة غير مطلقة.⁽¹⁾

إنّ "طه عبد الرحمان" يؤسّس الحداثّة الإسلاميّة على النظر المللكوتي الذي يؤسّس العقل على الإيمان، ويؤسّس السياسة على الخير، ويؤسّس الثقافة على الفطرة⁽²⁾. وإنّ النظر الاعتباري يقود المفكر المسلم اليوم إلى أن يتأمّل في الممارسة الأخلاقية وذلك لاعتبارات ثلاثة:

أحدها: أنّ الآفات التي تحملها حضارة "اللّوغوس" هي أربعة أساسية: "النقص" و"الظلم" و"التأزم" و"التسلّط"، والتي تؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما يبأس معه من الصّلاح في حاله والفلاح في مآله. ولا يمكن التخلص منها إلا بتجاوز أخلاق السطح وطلب أخلاق العمق، التي تدعو إلى الشروع في بناء حضارة جديدة يكون فيها (الإيتوس "أي الخلق") بحيث تتحدّد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله، فلا مناصّ إذن من أن نهَيّ الإنسان لحضارة "الإيتوس"، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الآجل.

الاعتبار الثاني: أنّ العالم مقبل على تحوّل أخلاقي عميق في ظلّ ما يشهده من تحوّلات متلاحقة في جميع مناحي الحياة الفرديّة وميادين الحياة المجتمعية، وهذا لا يستبعد لجوء سادة هذا العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد كما هو شأنهم مع النّظام التجاري العالمي.⁽³⁾

¹ - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق، ص. 120.

² - طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المصدر السابق، ص - ص. 48، 49.

³ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص. 146.

والاعتبار الثالث: أنّ هناك غياباً كلياً للمساعي التي تعمل على تحديد النّظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعل هذا النّظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، وهذا الغياب لن يزيد المسلمين إلا تضعّعا في مركزهم، ولا سيما أنّهم لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة.⁽¹⁾

ويبيّن "طه عبد الرحمان" على هذه الاعتبارات الثلاثة: "الضرر الخلقي لحضارة اللّوغوس" و"التحوّل الأخلاقي المنتظر" والفراغ الأخلاقي الإسلامي "جملة من المعالم الأساسية لنظرية أخلاقية إسلامية تسهم كما يقول قدر الإمكان في ملء هذا الفراغ الذي يضرنا، كما تسهم في الاستعداد لهذا التحوّل الذي ينتظرنا. ويسط الكلام في هذه المعالم الإجمالية التي يعدّها بمثابة عناصر أساسية في كلّ فلسفة أخلاقية تبنى على الدين الإسلامي وتكون قادرة على إصلاح الإنسان المنتظر⁽²⁾. وينطلق من تحديد المسلّمات الرئيسة التي يبنى عليها كلامه في مقام النظرية الأخلاقية الإسلامية.

أولاً: مسلّمة الصّفة الأخلاقية للإنسان: وتفيد هذه المسلّمة أنه لا إنسان بغير أخلاق، وترتّب عنها حقائق ثلاث: "أنّ هوية الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية، والثانية: أنّ هوية الإنسان ليست رتبة واحدة، وإنّما رتب متعدّدة، والثالثة، أنّ هوية الإنسان ليست ثابتة، وإنّما متغيرة.⁽³⁾

ثانياً: مسلّمة الصّفة الدّينية للأخلاق: تفيد هذه المسلّمة أنه "لا أخلاق بغير دين". وتبنى بطريقتين اثنتين أحدهما الطريق المباشر، ويقوم في تلقّي خير هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي، والثاني الطريق غير المباشر، ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدّين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع التستّر المبيّت

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 146.

² - المصدر نفسه، ص - ص. 146، 147.

³ - المصدر نفسه، ص. 147.

على أصلها الديني كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق
وضعية.⁽¹⁾

وينتهي "طه عبد الرحمن" إلى أنّ ما يترتب عن هاتين المسلّمتين نتيجة وهي: أنّه لا إنسان
بغير دين، مما يجوز معه أن نعرّف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين، فالهويّة الإنسانية تكون في
حقيقتها هوية دينية.⁽²⁾

بعد هذا التّوضيح للهويّة الدينية للإنسان، يسعى "طه عبد الرحمان" إلى إبطال مسلّمات
النظرية الأخلاقية غير الإسلامية، وهي حسبها بمنزلة عوائق معرفية لوجود فلسفة أخلاقية إسلامية
متميّزة.

أولاً: مسلّمة الفرق بين العقل والشرع: لقد سلّم بعض علماء المسلمين ومفكرّهم إلى الأخذ
بمسلّمة الفرق بين العقل والشرع كما لو كانت بديهة من البداهة أو ضرورة من الضّرورات، فبعضهم
جعل العقل تابعا للشرع، وبعضهم جعل الشرع تابعا للعقل، وبعضهم جعل العقل مكّملا للشرع،
وبعضهم جعل الشرع مكّملا للعقل، وقد ترسّخت هذه التّفارقة في خطاب جمهور المسلمين⁽³⁾.
والرّاجح حسبها أنّ هذه التّفارقة لم تقع إلّا بعد استئناس المسلمين بعض الأفكار اليونانية التي نشرتها
المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس. ثمّ إنّ هذه التّفارقة توقع أصحابها
في مغالطة الإبهام، الأمر الذي ينتهي إلى القول أنّ بطلان هذه التّفارقة يقتضي استخراج وجوه
المقابلة بين العقل والشرع. واستخلص "طه عبد الرحمان" النتائج التالية: -

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 148.

² - المصدر نفسه، ص - ص. 148، 149.

³ - المصدر نفسه، ص - ص. 149، 150.

1- لم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج.

2- لم لا يجوز أن يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية، ومدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذاك.

3- لم لا يجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليها الصنّاعة العلمية وتكون وسائل الشرع وسائل عقلية وفق الطبيعة الفطرية.⁽¹⁾

وينتهي إلى القول أنّه: "لا تعارض ولا ابتداع في أن نقول بأنّ العقل الإنساني إلهي والشرع الإلهي إنساني، ولا في أن نقول بأنّ العقل شرع داخلي والشرع عقل خارجي، ولا في أن نقول بأنّ العقل شرع صناعي والشرع عقل طبيعي".⁽²⁾

ثانيا: مسلّمة الفرق بين العقل والقلب: يرى "طه عبد الرحمان" أنّ أغلب حديث علماء المسلمين ما عدا رجال التصوّف ينتهي إلى تغييب معنى القلب، ويرجع السبب الأبرز إلى تأثير مفاهيم الفلسفة اليونانية فيهم، إذ يستقلّ فيها مفهوم العقل عن مفهوم القلب، لأنّ وظيفة الأوّل بحسبها معرفية، في حين أنّ وظيفة الثاني وجدانية. وهذا الفصل بينهما بحسب ما قاله هذا المفكّر قد أفضى إلى تشييء العقل والغلوّ في تفقيه الممارسة الدّينية. وعلى الجملة يستخلص أنّ العقل قفل قلبي صريح وكلّ قفل قلبي هو قفل خلقي تتحدّد به إنسانية صاحبه، ولا عبرة بحكم على العقل لا يراعي حصول الثمرة الخلقية.⁽³⁾

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر سابق، ص. 151.

² - المصدر نفسه، ص. 152.

³ - المصدر نفسه، ص - ص. 152، 153.

ثالثاً: مسلّمة الفرق بين العقل والحسّ: لقد سادت حسب هذه التّفرة في مختلف شعب المعرفة الإسلامية زاد من غلوائها تأثير المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس. وبالنسبة إليه، فإنّ هذه التّفرة ليس لها أصلاً في النص الشرعي، كتاباً منزلاً أو سنّة مطهّرة حيث أنّ هذا النص يصل بين العقل والحسّ وصلاً قوياً، بحيث يكون في الحسّ عقل. كما أنّ هذا الفصل بين العقل والحسّ أفضى إلى تقدّيس العقل بما يقرب من التّأليه. ولكن "طه عبد الرحمان" يرى أنّ الفعل الحسي كالفعل العقلي يصدر عن القلب ولا مسوّغ للمفاضلة بين الطبيعة بين الفعلين ولا بالأولى لتمجيد أحدهما دون الآخر.⁽¹⁾

وبعد أن أبطل "طه عبد الرحمان" هذه الفروق الثلاثة التي تشكّل موانع معرفية حقيقية في طريق إقامة نظرية أخلاقية إسلامية، يمضي إلى عرض أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية التي يمهّد لها بقوله: "إنّ ممارسة الأخلاق قد تتبع أحد الطرفين: إمّا طريق الإلزام الذي هو عبارة عن جملة من الأوامر والتّواهي التي تفرض من خارج على إرادة الإنسان، وإمّا طريق الاعتبار الذي هو جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائياً ممّا يشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال، على أنّه يرى أنّ أنسب طريق للإنسان المنتظر هو طريق الاعتبار الذي يعدّ من أسمى النّظر وأشرفها، لأنّ هذا الإنسان بقدر ما يتلقّى مضمون الحكم الخلقي بغير صورة الأمر أو التّهي، يخف نفوره منه ويستعدّ لقبوله، وأيضاً فإنّ كلّ فعل خلقي عبارة عن حدث في التاريخ، ممّا يعني أنّ هوية الإنسان قائمة في التاريخ بكامله، منذ ولادته إلى موته⁽²⁾. وإنّ عرض مضامين الأخلاق الإسلامية يكون في صورة أخبار حبلّ بالإشارات وأحداث غنيّة بالدلالات تشكّل موضوعاً للتّأمل والاعتبار.

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 154

² - المصدر نفسه، ص. 156

1- الميثاق الأول والأخلاق الكونية:

يدشّن "طه عبد الرحمان" القول في هذا الموضوع أنه: "لا يمكن الوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى بين ذي العقل -أي العاقل-، وبين ذي الشرع -أي الشارع-، ما يشبه الاتفاق، ويكون مضمون اتفاقهما هو أنّ ما يدركه الأوّل هو نفسه ما يقرّه الثاني، والعكس بالعكس. ويكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهّد ملزم، فهو يتعهّد بأن يكون عقله موافقا للشرع ومخالفا للهوى⁽¹⁾. وفي رأيه أنّ هذا التعهّد الملزم قد حدث يوم أن خاطب آدم بني آدم في عالم الغيب قائلا: **"ألست بربّكم"**، فأجابوه أجمعين: **"بلى"**، إنّ هذا الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم أنتج أخلاقا تتّصف بالخصائص التالية:-

أ- إنّ أخلاق الميثاق الأوّل أخلاق مؤسّسة: يلزم أن يرجع هذا التأسيس إلى الشرع لعلو رتبته على العقل واستغنائه بنفسه.

ب- إنّ أخلاق الميثاق الأوّل متعدّية إلى العالم كلّ، إنّها أخلاق لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمّة الواحدة، وإنّما تبتغي صلاح البشرية، بل تبتغي صلاح جميع المخلوقات التي في عالم الإنسان، بحيث تكون كل بقعة من العالم وطنا له ويكون كلّ إنسان فيها أخا له ويكون كلّ كائن سوى الإنسان نظيرا له في الخلق.⁽²⁾

ج- إنّ أخلاق الميثاق شامة لكلّ أفعال الإنسان، وهذا معناه أنّ كلّ أفعال الإنسان تصدر عن عقله الذي أعطى الميثاق، فيلزم عن هذا أن تشمل أفعاله جميع هذه الأخلاق. وعليه، ينتهي بهذا المفكّر القول أنّ أخلاق الميثاق هي أخلاق الكونية بحق، فهي أنسب أخلاق للعالم المنتظر.⁽³⁾

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 157.

² - المصدر نفسه، ص. 158.

³ - المصدر نفسه، ص. 159.

2-شق الصدر والأخلاق العميقة:

يبرز "طه عبد الرحمان" الحدث التاريخي الثاني الذي نخبرنا بحصول الجمع بين العقل والقلب، تلك هي حادثة شق الصدر الذي صلح به قلب الإنسان التّموذجي، واستعد أن يكون صاحب الخلق العظيم".⁽¹⁾

إنّ الإنسان التّموذجي أو إنسان الختم هو الذي لقي آخر طور من أطوار هذا التّحقيق للجمع بين العقل والشرع وهو سيّد البشر مُحمّد عليه السلام الذي حدث له في يوم ليس كسائر الأيام، يوم حضره شهود أطفال ذو قلوب أطهار، إذ رأوا بأم أعينهم من جاء إلى أحدهم فأخذه ثم أضجعه، فشقّ صدره، ثم استخرج قلبه فشقه، ثمّ استخرج منه علقه فطرحها وغسل القلب بماء في إنية من ذهب، ثم خاط الشق حتى التام وأعاد القلب في مكانه. تلك هي حادثة شق الصدر⁽²⁾. ويستفاد من هذا، أنّ الأخلاق التي تنتجها هذه الحادثة تتّصف بأنّها أخلاق تطهير، وأخلاق تأهيل، وأخلاق تجديد.⁽³⁾

إنّ حادثة شق الصدر تبني أخلاقا جديدة للإنسان عمادها تطهير الباطن وتأهيله للمهام العظمى وتمدّه بأسباب تحديد ما في أعماقه، ولهذا فهي أخلاق العمل بحق، الأمر الذي يتوجّب على الإنسان المنتظر التزوّد بها، لمواجهة عالم المستقبل.

2-تحويل القبلة والأخلاق الحركية:

يقصد هنا "طه عبد الرحمان" حادثة تحويل القبلة أو الجهة التي تستقبل للصلاة، التي تفيد أنّ الله تعالى أمر نبيّه ﷺ بأن يتحوّل من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة التي كان يتشوّق إلى أن تكون قبلته. ويبرز هذا الحدث الثالث إلى الجمع بين العقل والحسّ.

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 161.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - أنظر بالتفصيل: المصدر نفسه، ص. 161، 162، 163.

والذي ينتج حسبه أخلاقاً تتّصف بأنّها أخلاق إشارية تعني تحقيق التّعبد، وأنّ الأمر بالتوجّه إلى القبلة في التّعبد هو بالذات مطالبة المتوجّه بأن يخرج من محسوسية القبلة إلى معقولية التّعبد⁽¹⁾. وأيضاً فإنّ هذه الأخلاق، هي أخلاق انفتاحية بحيث يكون المتوجّه إليه، متّسعا لحضوره مستعداً للإقرار به، ولما كان هذا المتوجّه إليه هو البيت، ولكن عقلاً هو ربّه الحامي له، كان هذا الانفتاح أنفع أشكال الانفتاح وأوجبها للأدب.

وأخيراً، فإنّ هذه الأخلاق هي أخلاق اجتماعية كون القبلة هي مركز اجتماع وتربية على روح الجماعة في كلّ يوم عدد المرات، وفي كلّ عام مرة عند استحضرها حسّاً⁽²⁾. هذا يعني أنّ هذه الأخلاق تمدّ الإنسان المنتظر مثلها مثل أخلاق العقل بأخلاق حركية يحتاجها الإنسان المنتظر مثلها مثل أخلاق العمل.

نفهم من هذا إذن، أنّ التجديد الأخلاقي الإسلامي الأصيل عند "طه عبد الرحمن" يفتح أمام الإنسان المسلم آفاقاً جديدة من التفاعل مع الذات من حيث هي مشاعر وأحاسيس وعواطف، وبين التفاعل مع العالم الخارجي بهمة أخلاقية عالية تتطلّع إلى التخلّق، فالإنسان ما خلق إلّا ليتخلّق، وعليه، فإنّ تصريف هذه القيم والمبادئ الأخلاقية أو بالأحرى بناء الحداثة الإسلامية يستلزم إعادة بناء القيم السائدة وتصحيحها وتقويم اعوجاجها. وذلك ببيان فساد دعوى الانفصال بين العلم والأخلاق، وبيان دعوى التعارض بين الغيب والعقل، عن طريق إبراز قيمة الجهد الإنساني للمسلم الذي يندفع نحو الغاية، وهي تحقيق القيمة واستحضار النية واقتحام العقبة وتقبّل الكلفة. إلى جانب تحقيق قيم الدين الخاتم وابتغاء التّقرب إلى الله وعمل الصّالحات وحمل الأمانة⁽³⁾.

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 165

² - المصدر نفسه، ص. 166

³ - يوسف بن عدّي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص-ص. 122، 123

هذا، وإذا كانت من أهم مبادئ الحداثة الإسلامية كما تصوّرها "طه عبد الرحمان"، هو مبدأ الرّشد ومقتضاه خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرّشد⁽¹⁾، والذي يبنى على ركنين هما الاستقلال والإبداع، فإنّ ما تتّصف به هذه الحداثة أنّها أخلاقية في المقام الأول، لأنّها تهدف إلى ترسيخ قيم النظر إلى الملكوت (الإيمان) في الجماعة والأمة والمجتمع الإنساني بشكل عام. وعليه، فإنّ فرضية تعارض فكر الحداثة أو روح الحداثة مع الأخلاق والقيم الدينية في مشروع "طه عبد الرحمان" هي فرضية باطلة باختصار. الحداثة الإسلامية هي مشروع أخلاقي يتطلّع إليه المسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق، والغيب والعقل، والمادة والروح⁽²⁾. وإنّ الحداثة الإسلامية هي في عمقها حادثة أخلاقية تربط بين النّظر والعمل، والقول والفعل، والعقل والغيب والشّاهد بالغائب، مما يجعلها أبقي وأعقل وأكمل.

وعليه، فإنّ "طه عبد الرحمان" يدعو إلى ضرورة العودة إلى أخلاق الإسلام بغية التّصدي لأخلاقيات الحضارة الغربية الحديثة، والحق أنّه يبيّن دلالة الدّعوة أو مفهومها على ركنين اثنين هما التّنوير والتّحرير، فتكون الدّعوة إلى الإسلام، بمقتضى هذا الاعتبار جامعة بين التّنوير والتّحرير. وعلى الجملة، تكون دلالة الدّعوة إلى العودة إلى الإسلام جامعة بين مقتضى التّنوير الذي هو توعية خلقية تخرج المدعو من الجهل السّابق إلى المعرفة النّافعة وبين مقتضى التّحرير الذي هو تعبئة عملية تخرجه من قيود المخلوق القديمة إلى أفضال الخالق الواسعة.⁽³⁾

وبمضي "طه عبد الرحمان" في تحليل هذا الموضوع بإبرازه نقطتين هامتين وهما أنّ دعوة الرجوع إلى الإسلام، عمل هام ينهض به كلّ مسلم أيّا كان وحيثما كان من ناحية، ومن ناحية أخرى هو فعل يتجلّى في السّلوكة يلاحظه هذا المدعو ("الدّعوة بالحكمة" والدّعوة بالموعظة الحسنة").⁽⁴⁾

¹ - طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص. 25.

² - يوسف بن عدّي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص. 135.

³ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 173.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والحاصل من هذا، أنّ سبل رفع المحاصرة عن الدّعوة إلى الإسلام يكون بحسب هذا المفكر "تصديق الفعل للقول" و"مبدأ ترتيب التّغيير" ومبدأ تقديم العمل بالتّغيير الأقوى.⁽¹⁾

بيد أنّ هذا المفكر يدرج في كتابه: "سؤال العمل" فكرة في غاية الأهميّة، وهي واجب الارتقاء بالأخلاق في العالم والتّطابق بين العمل الديني والمسلك الخلقي والارتقاء بالعمل الدنيوي إلى منزلة العمل الدّيني.⁽²⁾

والنتيجة المترتبة عن ذلك، أنّ الإسلام حسب "طه عبد الرحمان" هو المؤهل لتحقيق معايير التّقدم الأخلاقي على الوجه الأكمل، ويوفي بالمتطلّبات الأخلاقية القادرة على إخراج عالمنا المعاصر من أزماته الاجتماعية والاقتصادية والبيئية، وذلك لأنّ إمكانياته الأخلاقية تسع إمكانات غيره من الأديان السماوية وتزيد عليها⁽³⁾. ويعطي هذا المفكر مثال التصورات الفلسفية المعاصرة لمفهوم الحرّيّة (التصوّر الليبرالي، الجمهوري، التّصور الديمقراطي والاشتراكي)، التي خالفت حسبه قوانين العمل (التّذكر، التّأنيس والتّناهي)، فانجر عن ذلك آفات جعلت الحرّيّة منقوصة ومبتورة وموهومة، ولهذا، فإنّ العمل الذي يعني تحقيق التّعبد الخالص لله، يتوسّل بأسباب التّعبد للحق من أجل التخلّص من العبوديّة للخلق، كونه ينفرد بخصائص محدودة وهي "استيفاء الشّرائط العملية على الوجه الأكمل" و"القدرة على تحويل القلوب والعقول، و"الإحباط بالوجود في تكامل عناصره" ودوام الاستزادة من أسباب العمل، وهو الأمر الذي يجعل من هذه الخصائص تمكّن العمل التزكوي من اختراق الأعمال والمؤسّسات إحياء لروحها وجمعها بين سلطة العقل وسلطة الغيب. وتجعل حصّة الروحي يتّسع للعالم كلّ، وتحرير الحريات الحديثة من الآفات المفروضة عليها.⁽⁴⁾

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص. 180.

² - طه عبد الرحمان، سؤال العمل، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2012)، ص - ص. 137، 138.

³ - المصدر نفسه، ص. 140.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 189.

هذا، ويتطرق "طه عبد الرحمان" إلى مخاطر أشكال الفساد المترتبة على العلاقة التسليعية، مما يفرض العلاج القيمي للعملة، وقد يظن كما يقول أنّ الأخلاقيات العالمية قادرة على أن تنقذ العالم من قبضة التسليع مثل "الكرامة الإنسانية" وحقوق الإنسان و"العدل والمساواة" و"المسؤولية الاجتماعية" والتضامن الاقتصادي و"احترام الطبيعة"، بيد أنّ الهدف من هذه الأخلاقيات العالمية هو إصلاح الأمر أو تهذيبه⁽¹⁾. وهنا، يسعى إلى إبراز الحقيقة التالية: وهي أنّ الأخلاقيات الكفيلة بدفع مفسد الانتشار التسليعي تحتاج إلى قيم مغايرة توفى بالشروط الآتية: أولها أن تكون قادرة على التزكية، والثاني أن تكون قيما مغايرة بمنطقها. والثالث أن يكون قيما مغايرة في عقيدتها، وبالتالي تكون هذه القيم إيمانية التوجّه، روحية التحقق تؤدّي إلى سير الإنسان في الأرض معتبرا بالأشياء، ناظرا في عواقبها. ولهذا تحتاج العملة في علاج آفاتنا إلى هذه الأخلاقيات الفطرية القائمة بالشروط المذكورة آنفا.⁽²⁾

إنّ "طه عبد الرحمان" في سياق دفاعه المستميت عن الصبغة الأخلاقية السامية للإنسان نراه يسهب كثيرا في إعطاء الروح الإسلامية على الكرامة الآدمية التي ليست مقصورة بالنسبة إليه على هذا العالم وإنما تتجاوزه إلى عوالم أخرى، ولا هي قيمة قائمة بالفرد وإنما تتعداه إلى الآخرين، لا هي كرامة واحدة، وإنما كرامات متضافرة فيما بينها، قد تجتمع للفرد الواحد، كما قد تشترك فيها الجماعة الواحدة.⁽³⁾

¹ - طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المصدر السابق، ص - ص. 217، 218

² - المصدر نفسه، ص. 220

³ - المصدر نفسه، ص. 294

-تقييم ونقد.

لقد نال "طه عبد الرحمان" مجموعة من الانتقادات منها ما طالت توجّهه العام، ومنها ما طالت أساليبه المعتمدة في تقرير الأحكام وتناول المسائل، ومنها ما مسّت بمنهجه في النقد والتقويم. هذا إلى جانب التجاهل الذي ما زال يتعرّض إليه من قبل المشتغلين بالفكر والفلسفة.

بخصوص التّجاهل "فطه عبد الرحمان" نفسه أدرك ذلك، وفهم الأمر بكونه مقصودا، ولید عوامل عدّة منها:

أ - أنّ مشروعه علمي فلسفي باتّم معنى الكلمة، في حين أنّ المشاريع التي ألّفها القارئ العربي كانت ذات صبغة تاريخية سياسية. وحول مصدر الرفض فهو نابع من عدم تصوّر إمكان وجود مشاريع مفيدة في اليقظة الإسلامية، مع قيامها على أصول غير الأصول التي ألفها.

ب- المنهج المتّبع من قبل "طه عبد الرحمان" في مشروعه، وهو "منهج منطقي لساني دقيق" عُدّ منهجا عويصا، كون الأغلبية ألفوا المنهج الإيديولوجي الفضفاض، حيث يقول: أنّ المنهجية الفضفاضة أسهل فهما على المنهجية الدقيقة.

ج - أنّ أغلب أصحاب المشاريع المسيّسة ينضوون في جماعات أو أحزاب تسخّر لهم كافة الوسائل الإعلامية وجملة من الامتيازات النّضالية. يقول: «ولما كان مشروع العلمى عبارة عن مجهود إنساني متوحّد، فإنّي لا أستفيد مما يستفيد منه المتكثرون بأنصارهم وأوليائهم من أسباب الدّعوة والدّعاية».⁽¹⁾

¹ - طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، (ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات

الزمن، 2000). ص. 45.

هذا، ومن الانتقادات التي وجّهت إلى "طه عبد الرحمان" من خلال كتابه: "سؤال الأخلاق"، هو أنّه ربّما وقع في ما أشار إليه العروي، من أنّ الفكر العربي هو "رد فعل" ضد "فعل الغرب"، أو لنقل صدى له. فكان العرب قد نظروا في أمر الحداثة لأنّ الغرب سبق له أن نظر، فإنّ "طه عبد الرحمان" يكون قد نظر فيما نظر فيه العرب، ويكون العرب قد نظروا فيما نظر فيه الغرب. يقول مُحمّد الشيخ: «أخوف ما أخافه، أن ينطبق عليه وصف "المقلّد"، بل "مقلّد المقلّد": نظر الغرب في الحداثة، تبعهم العرب فنظروا، تبعهم "طه عبد الرحمان" تبعا مثني فنظر فيما نظروا فيه، بعد أن كان الغرب قد نظر...»⁽¹⁾

ونقول في النهاية أنّ إسهامات "طه عبد الرحمان" النقدية شكّلت محورا متفردا مثمرا حقّق مكاسب نظرية، تبلور في الآونة الأخيرة في مجال الآليات المنهجية المنتجة للخطاب الفلسفي، وتشهد مؤلفاته التي أنجزها على الجهد المبذول في صنع خياراته الفكرية والفلسفية من أجل استئناف العمل التنويري العربي. ويكمن فضل "طه عبد الرحمان" في كونه أكثر المشتغلين في الفكر العربي المعاصر بحثا عن الجواب الإسلامي الحق الذي ينبع من الأصل ويحتمي بالمفاهيم المشتقة من تراث المسلمين، ولا يتحرّج تماما من مبادئه التي تلزمه بالتفكير وفق العمل والعمل وفق الشّرّع.

كذلك، يكمن فضله في أنّ أعماله تمثّل "يقظة كونية"، وشهادة صارخة —يقول عباس أرحيلة— في وجه أساطير العصر وأوهامه، وشهادة تُعلن عن بداية التحوّل من تفلسف التّيه اليهودي، وما نتج عنه من توهم حدّاثي، وتعوّل غربي، إلى تفلسف إبداعي متخلّق بقيم الإسلام؛ "فطه عبد الرحمان" هنا بمشروعه حرّر المفكّر العربي المسلم من الدوران في فلك الآخرين، وحدّد لهم صراط الخروج من التبعية للغرب، بأن جعل للفلسفة فقهها، وحدّد لها مبادئ تتّصل بالتداول العربي الإسلامي.⁽²⁾

¹ - مُحمّد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص. 204.

² - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان. مرجع سبق ذكره، ص - ص. 7، 8.

عموماً، فهذا المشروع النقدي رغم ما مسّه، وما يمكن أن يمسه من انتقادات إلا أنه يتسم بنوع من الشمولية التي ترفض التخندق ضمن حدود معيّنة، والاندماج في تيار محدّد سواء كان هذا التيار عربي علماني أو عربي رجعي، كذلك رفض التخندق ضمن المناهج الغربية المستحدثة في الممارسة الفلسفية، وبالمقابل تعيين إحداثيات جديدة ورسم مخطّط إبداعي في عالم الفلسفة، ينتمي إلى الذات ويتصدّى للتبعية. كما أنّ لهذا المشروع النقدي هدفاً هو إحياء للعقل المتفرد لتقرير كلمة تمّ تجاهلها. ولكي نستفيد منه أكثر فأكثر يتوجّب الإصغاء والتّمعن فيما يذهب إليه وما يقصده بتجاوز التّجريف في القول، وتجاوز إنكار الفضائل وإظهار المعايير، لأن من سنن التّجريح أن: "من طلب عيباً وجده وما عنده".

وعن محاولة وضع نظرية أخلاقية تجعل الإسلام دين المستقبل، قدّم مشروع "طه عبد الرحمان" صورة لمفكر صاحب رؤية حضارية مستقبلية، يرى من خلالها دور المسلمين في النهوض بالأخلاق، ويحملهم مسؤولية تاريخية في أن يصبح الإسلام دين عالم المستقبل.⁽¹⁾

وهو من الفلاسفة القلائل الذين بشّروا بتحقيق عالمية الإسلام، وتحقق ما سماه العقلانية الميثاقية، وربط العالم بأفق الألوهية. وغايته أن يعود الإسلام كما كان قويا في حضوره، ومبدعا في عطائه.

وعن نقد مقوّمات حضارة الغرب بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها، والأساطير التي تبني عليها. ففي كتابه "سؤال الأخلاق" انتقد الحضارة الغربية، ولاحظ أنّ حركيتها لا تنضبط بأخلاق، فهي حضارة ظالمة ناقصة متأزّمة متسلّطة، كما أنّ أحداثها نبذت الدّين والأخلاق من منظومتها الفكرية. وعقلانيّتها غيّبت الأخلاق في العلم ولم تستوعب حقيقة الغيب، فصارت

¹ - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص. 106.

المعارف بدون مقاصد. وبهذه العقلانية استنجد أهل الحداثة من المفكرين العرب، وأتخذوها آلية
للهوض بواقعهم في عالمهم الإسلامي.⁽¹⁾

¹ - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص. 107.

الفصل السادس: المدخل الأخلاقي
في
التسويق الفلسفي للعلمانية عند الدكتور
"عادل ظاهر"

—الطرح والإشكالات—

تمهيد:

من الشائع أن نسمع أو نقرأ كلمات من قبيل الأخلاق الإسلامية والقيم الإسلامية، ولا شك أن المتأمل في هذا يمكنه أن يتساءل عن وجه العلاقة بين الأخلاق من جهة والمرجعية الدينية التي تنتسب إليها من جهة أخرى، فهذه النسبة في الواقع إن كان لها من دلالة، فدلالته أنها تحيل إلى حقيقة ماهية الإسلام كدين له علاقة بالسلوك، مادام الأصل في الأخلاق أن لها تلك العلاقة، ومن الواضح أن أمراً كهذا سيكرّس البعد الميتافيزيقي للأخلاق؛ من حيث ستصبح خاضعة للأوامر والنواهي الإلهية. إن ظهور الأخلاق بهذا المظهر، بقدر ما يشد حياة الإنسان إلى الالتزام الديني بقدر ما يعكس امتداد الدين إلى الحياة، وهنا يمكن أن ينشأ الاعتراض على هذه النتيجة، من جهة ما يتعلق بها من إمكان وهو إمكان قيامها على قدرة العقل. وقد يبدو الأمر ليس مستغرباً، مادام الجانب الديني هو بعد من أبعاد أخرى في الإنسان، وثمة مجال لنشأة أخلاق عقلية بفلسفات مختلفة. وهذا صحيح، ولكن إذا استحضرنّا أن قيام هذه الأخلاق ليس دونه الاستقلال عن التحكّمات الدينية، كما يُجلبها مفهوم العلمانية نكون في الواقع بإزاء إشكالية مثيرة. ولعلّ ما يقربنا إلى ذلك، ويفتح المجال لمناقشة هذه الرؤية، الموقف الذي يبيده الدكتور عادل ظاهر، فهو ينتصر إلى المقدمات العقلية في فهم الظاهرة الأخلاقية، ويرتب عليها ماتقتضيه بالنسبة إلى الإسلام، لكن لنا أن نسأل: كيف يكون الجانب العقلي مدخلاً إلى هذه النظرة؟ وكيف يمكن أن تكون الأخلاق تبعا لذلك دليلاً عليها؟ وهل تسعف هذه النظرة فعلاً في تحقيق الغاية العلمانية في الإسلام؟

للإجابة على هذه الأسئلة، من المهم أن نضع في الاعتبار الفضاء الذي تدور فيه الأفكار التي نعنيها، وبما أن هذا الفضاء كما يبدو هو فضاء العلمانية، من المناسب أولاً أن نقف على ماهيتها.

أولاً: ماهية العلمانية.

أحياناً يكون من الصّعب عند قراءة بعض الأفكار التّعريف على ما يستهدفه أصحابها منها؛ لاعتبارات قد تتعلّق بالأسلوب أو بطريقة العرض، لكن الأمر بالنسبة إلى الدكتور عادل ظاهر يختلف، فهو يعلن من الوهلة الأولى عن هدفه، وبوضوح شديد، وهو دعم فكرة العلمانية نظرياً⁽¹⁾. وعلى أية حال، فهو لا يعلن عن ذلك لمجرد إبداء الموقف، بل يعلن عن ذلك انطلاقاً من مبررات أكبر، يمكن وضعها في إطار الرؤية الفكرية المحكمة، وهي مناهضة فكرة الدولة الدينية، أو إذا شئنا التّحديد أكثر مناهضة امتداد الدّين إلى غير مجاله الرّوحي، والإرتقاء بالعلمانية عن إطار النّظرة السّطحية التي تشوّهها⁽²⁾. وفي ضوء هذا المعطى، لاشكّ أنّه يكون من الملح معرفة ما تعنيه العلمانية عنده. أولاً، يجب القول أنّ مفهوم العلمانية لديه ينبغي على ملاحظة النّظرة السّلبية المتعلّقة بها، وهذه النّظرة بالنسبة إليه، هي التي تُبرز من خلالها أهدافها وقد تحقّقت في الممارسة التاريخية، أي كونها تستهدف فصل الدّين عن السّياسة أو فصل الدّين عن حكم الدولة كما هو شائع⁽³⁾. على العكس من هذا الأمر الذي يقود إلى الموقف السّجالي، ويكشف عن التّباين الممكن بين التّأييد والرّفص، يرى الدكتور عادل ظاهر أنّ النّظرة إلى العلمانية يجب أن تكون نظرة فلسفية إبيستمولوجية، وما يعنيه هذا، هو أنّ العلمانية هي أساساً موقف من طبيعة الدّين والقيم والعقل والإنسان، وعلاقة هذا الإنسان برّبّه⁽⁴⁾. أمّا كيف ذلك؟ فهذا يتّضح في رأيه، من حقيقة أنّ الموقف العلماني لا يتعلّق مثلاً بمجرّد معارضة سيطرة المؤسّسة الدّينية على الشّؤون الزّمنية، بل يتعلّق بأكثر من ذلك بمعارضة الأسس التي تنهض عليها هذه السّيطرة، سواء عند هذه المؤسّسة أو أيّ جهة أخرى. إنّ المسألة بهذا المعنى على علاقة بما وراء الممارسة من مبادئ، كما هو

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، (ط2؛ بيروت: دار الساقي 1998)، ص. 9

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، ص. 39.

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الحال في الإعتقاد بمبدأ أن التعاليم الدينيّة هي التي ينبغي أن تشكّل المعيار الأخير بالنسبة لكلّ القضايا الروحية والزمنية⁽¹⁾.

إنّ هذه النظرة، إذا كان يمكن التعبير عنها بإيجاز، هي نظرة لا تنظر إلى العلمانية من زاوية ما أصبحت عليه في إطار التاريخ، بل تنظر إليها من حيث ماهي عليه في ذاتها، أي ما يشكّل مضمونها الجوهرية الذي تتقوم به. وهنا، لابدّ أنّ نراعي أنّ الأمر بهذا المعنى مقصود، والقصد هو النأي بالعلمانية عن مجرد الظرفية التاريخية التي يمكن أن تقود إلى رفضها، انطلاقاً من ظرف تاريخي آخر⁽²⁾. ولا يخفى أنّ السعي إلى النأي بها عن ذلك، إنّما هو في مقابل السعي إلى الارتقاء بها إلى مستوى أن تفرض نفسها بنفسها، وأن تفرض نفسها بنفسها في هذا الاتجاه، معناه أن تفرض نفسها في صورة استجابة طبيعية لحياة الإنسان، ككائن عاقل يملك ذاته ومصيره. وهذا في الواقع ما يمكن إدراكه من دلالة ما يسميه الدكتور عادل ظاهر النواة السيّمانيّة للعلمانية، فهذا المفهوم إذ يؤكّده، يعني به اختصاص العلمانية بسمات ذاتية لا تشتقّ من ذاتها، أو أن تسبق غيرها، أو أن تكون لاحقة على غيرها⁽³⁾. ولما كان هذا يضعنا أمام الفرق بين الحقيقة والتاريخ، أو الدّاتي والمشهور، وهو مقدّمة أساسية لتفادي معارضتها بتجربة التاريخ والاختلاف، كما هو الشّأن عند معارضتها من أنصار الاتجاه الديني، فلنا أن نشير إلى ما تثبت به هذه العلمانية عنده. إنّها تثبت في الواقع من أمر محدّد، إنّها تثبت من وجود أولوية العقل على النقل، أو كما قال من وجود أولوية الاعتبار العقلية في كلّ ماله علاقة بالشؤون الدنيوية⁽⁴⁾.

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 47

² - المصدر نفسه، ص-ص. 43.41

³ - المصدر نفسه، ص. 43

⁴ - المصدر نفسه، ص. 61

وفي الواقع يمثّل هذا الطّرح موقفاً مبدئياً، له تجلّياته من الإيمان المفرط بالسلطة العليا للعقل⁽¹⁾، وهو إيمان يفرضه الاعتبار المعرفي والفلسفي كما أُلحنا؛ حيث أن الدّكتور عادل ظاهر، ومن أجل تسويق هذا الموقف واعطائه الصّفة النظريّة، يميّز بين نوعين من العلمانية؛ العلمانية الصّلبة، والعلمانية اللّينة. ويجب القول، أنّ الإهتمام بالجانب النظري قد ترتّب عنه عنده الانتصار للعلمانية الأولى دون العلمانية الثّانية، وفي ضوء ذلك، يمكن أن نتلمّس بوضوح صورة العلمانية التي يقصدها، بالإضافة إلى ما ذكرنا؛ لأنّها الصّورة التي تنتهي إليها كلّ المقدمات السّابقة. وهو إذ يؤكّد انحيازه إلى هذه العلمانية التي يسمّيها بالصّلبة، يعني بها أمرين اثنين؛ أنّ العلاقة بين الرّوحي والزّمني، أو بين الدّيني والدّنيوي، هي علاقة موضوعية تاريخية، أي بمعنى أنّ الماهية العقديّة للدّين كدين لا تؤدّي بالضرورة إلى تلك العلاقة، ووجود تلك العلاقة هو وجود من أثر التّاريخ. والأمر الثّاني، أنّ المعرفة العمليّة الخاصّة بتنظيم شؤون المجتمع لا تجد أساسها الأخير في المعرفة الدّينية، أي أنّ الإنسان في هذا الإطار يملك قدرة تنظيم نفسه بنفسه، دون الحاجة إلى مرجعية خارج عنه*⁽²⁾.

ومن الواضح عندئذ أنّ ما تتأسّس عليه هذه النّظرة يأتي ممّا يقتضيه الموقف من طبيعة الدّين والإنسان؛ ولهذا نحن قد أشرنا إلى أنّ نظرتنا إلى العلمانية هي نظرة معرفية فلسفية، وفي الواقع هو صريح في هذا، عندما يُسند موقفه إلى هذا الاعتبار دون الاعتبارات الاجتماعية أو السّياسية ونحوها. وعندما نتبيّن هذا، يمكن في المقابل أن نتبيّن مراده من العلمانية الأخرى التي يدعوها بالليّنة، فهذه العلمانية، على عكس الأولى، لا تقوم على الاعتبارات الفلسفية، وإنّما تقوم فقط على الاعتبارات التّاريخية والاجتماعية والدّينية. وعليه، فهي على هذا الأساس لا تبدو عنده ذات

¹ - عادل ظاهر، أوليّة العقل، (ط1؛ بيروت: دار أمواج 2001)، ص. 12.

*- إنّ هذه الأوليّة يترتّب عليها رفض مرجعية الدّين في الشأن السّياسي وغيره، أو رفض مشروعية أن يكون شيء منها

كالطابع الديني للدولة. أنظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ص. 53.

² - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر نفسه، ص. 74.

شأن كبير، بالرغم من إقراره بأهميتها؛ لأنه في رأيه شتان بين أن تنهض العلمانية على خلفية عقلية تنزلها منزلة الضرورة، أو تنشأ على مجرد مبرر تاريخي أو نحوه يمكن أن يتغير⁽¹⁾.

ولأنّ مفهوم العلمانية عندئذ يتحدّد على أساس ما تقوم عليه وهو المسوّغ المعرفي، كما رأينا، تبدو هذه العلمانية في تضادّ صريح مع كلّ ما هو مطبوع بطابع ديني، نحو وجود الطّابع الدّيني للدولة. وكما يظهر، فإنّ العبرة في هذا المنظور هو المنطلق وليس النتيجة، منطلق أن يكون الدّين هو المرجع والسّلطة، أو أن يكون خلافه وهو العقل. وبما أنّ الموقف هنا هو الإنطلاق من العقل وتسويغ العلمانية به، يمكن أن نلاحظ أنّ هذه الفكرة، من بعض وجوهها، هي فكرة تراثية قبل أن تكون فكرة حديثة للدّكتور عادل ظاهر، فلطالما كان هناك جدل بين القدماء عن الأسبقية التي يمكن أن تكون لكلّ من العقل والنقل بإزاء بعضهما البعض، غير أنّ المفهوم التّراثي يبدو في صيغة بعيدة عن مراد الدّكتور عادل ظاهر، من جهة أنّ ذلك المفهوم، وإن كان يؤكّد أسبقية العقل، كما عند المعتزلة، لا يضع هذه الأسبقية كطرف نقيض مستقلّ عن النقل، وإنّما يحافظ على رابطة الالتقاء بينهما بتعظيم الدّليل الشرعي⁽²⁾. ومهما يكن، فإنّ النّظر إلى العلمانية بناء على مرجعية العقل والإنسان أمر ليس دونه الملاحظات، ومن ذلك أنّ هذه المرجعية يمكن أن تحيل إلى الصّفات نفسها التي تعارضها، عندما تغدو معتقدا لا يختلف عن المعتقد الدّيني في لاهوته، كما يقول علي حرب⁽³⁾. هذا فضلا عن أنّ تلك المرجعية لا تقدّم التّسويغ الكامل

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص-ص. 71، 74

² - القاضي عبد الجبار وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، (تونس: الدار التونسية 1974)، ص. 139

³ - علي حرب، الممنوع والممتنع، (ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص. 26

للعلمانية، إذا علمنا أنّ هناك عدم استقرار لمفهومي العقل والإنسان*. ثمّ إنّ على فرض وجود تلك المرجعية، فتلك المرجعية لا تؤدي بالضرورة إلى العلمانية، قد تؤدي إليها، ولكن لا تؤدي إليها إلاّ بحسب ما يخدمها من مقدّمات، فافتراض أنّ الإنسان قادر على تنظيم شؤون نفسه بنفسه بمعزل عن الدين، أو أنّ الدين يُضعف من هذه القدرة، لاشكّ سيؤدي إلى تلك النتيجة، ولكن للمرء أن يسأل عن مصداقية هذا الافتراض. إنّ هذا الافتراض لا يصدق في رأينا إلاّ بنوع من التعسّف وبنوع من الإجحاف في حقّ الدين، إذ ماهو الدين (أي الإسلام هنا)؟ وهل جاء الدين (الإسلام) لمصلحة الإنسان أم جاء لصدّها؟ فإذا سلّمنا أنّه قد جاء لمصلحة الإنسان، فالمصلحة ههنا تتضمّن تقديرا للعقل كما تتضمّن تقديرا للحياة، وهذا التقدير ليس له معنى إلاّ أن يكون الدين معاشية في إطار كلي وليس جزئي^(**). وعليه فإذا كان الدكتور عادل ظاهر يبرّر العلمانية بالعقل وبمركزية الإنسان وقدرته على الفعل المستقلّ، فهو لا يبرّر إلاّ في نطاق جزئي، وهو وإن كان يبرّر في نطاق معرفي، فتبريره ليس له معنى إلاّ بالاستناد إلى الجانب التاريخي، أقصد أنّ العلمانية إذا كان لها من مبرّر، فهذا المبرّر هو السياق التاريخي الذي فرض وجودها، وأراد الدكتور عادل ظاهر تجنّبه لصالح ماهو ابيستمولوجي كما مرّ، أمّا عدا ذلك فليست إلاّ تحكّكات تنتج ما هو على مقاسها.

*- يقول امبريتو إيكو مثلا في شأن العقل أنّه على طول تاريخ الفكر الفلسفي لا يوجد إجماع حول مفهومه. أنظر: امبريتو إيكو، التّأويل بين السّيميائيات والتّفكيكية، تر سعيد بنكراد، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000، ص. 24. وبالنسبة إلى الإنسان، من الملاحظ أنّ المواقف المتباينة في شأنه قد جعلته ينزل من عليائه إلى الوضع العاري سواء بطريق التحليل أو التفكيك أو التّأويل، وفضلا عن ذلك وضع الاستلاب الذي أصبح فيه. انظر: عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 1992، ص. 17.15

** -مما يذكر الإمام الشاطبي في هذا الشأن أنّ المقصد من وضع الشريعة هو إخراج المكلف من داعية هواه؛ ليكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا. وكما هو واضح فعلاقة الشاهد بالغائب علاقة عامة متعدية وليست جزئية قاصرة، فالإنسان مؤمن في سائر حياته وليس في جزء من حياته. أنظر: الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، تح عبد الله دراز، ط2؛ مصر: المكتبة التجارية 1975، ج2، ص. 168

ثانياً: العقل المرجعية والسلطة.

لئن كنّا قد رأينا أنّ العلمانية عند الدكتور عادل ظاهر تنفصل عن اللاعلمانية بنوع المرجعية المستند إليها، والتي هي كما يحددها العقل، لعلّه من المهمّ، والحال هذه، أن نعرف مقصوده من العقل الذي يستهدفه، ومن ثمّ مقصوده من العقلانية التي يتبنّاها؛ لأنّ ذلك مهمّ بالنسبة إلى ما يترتب عنها فيما نتناوله هنا. وأوّل ما يجب قوله أنّ الدكتور عادل ظاهر لا يقدّم تعريفاً جاهزاً للعقل، بل هو يقدّم جملة مواقف من أجل هدف أساسي يتغيه وهو تقرير أولية العقل. وفي هذا الشأن يمكن أن نقف على بعض المنطلقات التي تعكس رؤيته في هذا الاتجاه، وأولها تأكيدّه أنّ العقل هو فعل⁽¹⁾. والمعنى من ذلك أنّ العقل هو مظهرات أدائية يأتيها الإنسان، بصفته كائن اجتماعياً يمارس حياته في مقابل أوضاع ومسائل تقتضي حكماً فيها. أو كما يشير الدكتور عادل ظاهر في صيغة أخرى أنّ العقل هو الفعل الذي يعكس العلاقة بين الأهداف المتوخاة والمبادئ أو القواعد المنطلق منها، بحسب ما تفرضه الحياة الاجتماعية أو تقوم عليه من مبادئ وقواعد معيّنة⁽²⁾، أي أنّ العقل ههنا هو عقل تاريخي يعبر عن حقيقة الإنسان ككائن تاريخي؛ من حيث أنّ هذا الإنسان يحقّق تاريخه بقدرته على الإنجاز. ومادام العقل على هذا الأساس يتعد عن أن يكون مجرد ملكة، فإنّ ما يستتبعه بشكل أساس هو أن يكون الإنسان مستقلاً أو سيّد نفسه، وهذه الفكرة فكرة محورية عند الدكتور عادل ظاهر⁽³⁾، بالنظر إلى الموقف السجالي الذي يتبنّاه.

على أنّه من الجدير بالذكر أنّ ارتباط العقل بالفعل يتداخل عنده مع الموقف من العقل النظري والعقل العملي، وههنا من الأهميّة بمكان أن نذكر أنّ الدكتور عادل ظاهر لا يحصر وظيفة العقل بوظيفة هذا العقل أو ذاك، إنّ العقل بالنسبة إليه يجمع بين أداء وظيفتي العقلين معاً؛ تحصيل

¹ - عادل ظاهر، أولية العقل، مصدر سابق، ص. 36

² - المصدر نفسه، ص-ص. 35، 36

³ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مصدر سابق، ص. 362 وانظر: أولية العقل، المصدر نفسه، ص. 294.

المعرفة العلمية بالواقع من جهة، وأداء وظيفة تحديد ما ينبغي أن يكون، أو وضع ما يلزم من مثل وقيّم ومعايير من جهة أخرى⁽¹⁾. وكما هو واضح، فليس هناك انقسام في العقل، إنّما هناك فقط تمييز، وهذا التمييز يمكن تلمّسه من خلال الغرض. إنّ العقل النظري انطلاقاً من هذا الغرض، كما يرى، هو معنيّ بما ينبغي أن نتبني من اعتقادات، في حين أنّ العقل العملي معنيّ بما ينبغي أن نتبني من غايات⁽²⁾. والحال أنّ هذا التمييز ليس لذاته، لقد سبق أن قلنا أنّ الدكتور عادل ظاهر يركّز على استقلالية الإنسان، وعندما نقف على ما تستند إليه هذه الاستقلالية، نجد أنّها تستند فيما تستند إليه على اعتبارات ابيستمولوجية، في إطار هذه الإعتبارات يمكن أن نرى أنّ مفهوم العقل يظهر من خلال الوظيفة التي يؤدّيها. إنّ قدرته على أداء هذه الوظيفة متعلّقة بالمجال الممكن للمعرفة، وفي هذا المجال ثمة أنواع من المعارف، هناك المعرفة العلمية والمعرفة المعيارية والمعرفة الدّينية وسوى ذلك من المعارف، قد يكون الاعتقاد في هذا أنّ تختصّ بعض المعارف بمقوّمات ذاتية تمثّل بالنسبة إليها الأولوية إلّا أنّ الموقف عند الدكتور عادل ظاهر، وانطلاقاً من تصوّر قيام العقل النظري على مادّة الاعتقادات، وقيام العقل العملي على مادّة الرّغبات، هو موقف التأكيد أن لا شيء من هذه أو تلك يندّد عن التّسوية العقلي⁽³⁾. إنّ السند العقلي عنده سند ظاهر من طبيعة العقل الفعلية، وهي كما يراها متجلّية من معطى مصدرية العقل بالمقارنة مع أي مصادر أخرى ممكنة للمعرفة⁽⁴⁾. إنّ وجود المعرفة أمر لا جدال فيه، لكن مشروعية هذه المعرفة ومصادقيتها تثبت فقط كما يرى الدكتور عادل ظاهر من اجتياز امتحان التّحقّق البيداتي⁽⁵⁾، أي التّحقّق المستند إلى معايير العقل ذاته⁽⁶⁾؛ ولهذا فإنّه عندما يتعرّض لأيّة معرفة

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 362

² - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 57

³ - المصدر نفسه، ص-ص. 58، 59

⁴ - المصدر نفسه، ص. 155

⁵ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق نفسه، ص. 363

⁶ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتعرّض إليها من أولوية العقل فيها، فالدكتور عادل ظاهر فضلا عن أنّه يجعل العقل مرجعا يجعل منه سلطة.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ العقل في هذا الإطار ليس مجرد القدرة على الوصول إلى الحقائق، بل هو أكثر من ذلك إنّهُ السّلطة الأخيرة والنّهائية في شؤون المعرفة، بكلّ ما تعنيه هذه السّلطة من امكانية الحسم، ولكن وبقدر ماتّجه نظرتة في هذا الاتجاه، فإنّ مفهومه للعقل لا يعني أنّه يأخذه في معاييرهِ ونتائجهُ مأخذا مطلقا متطرّفا، إنّهُ على العكس من ذلك يضع مفهومه للعقل في إطار النّسبي، وهذا النّسبي معناه فقط أنّ معاييرهِ هي المعايير الحاكمة⁽¹⁾. وعلى هذا النّحو تظهر العقلانية عنده ليست متعلّقة بالتّعقل، كما تجسّده صفة الكائن العاقل، بل متعلّقة بنوع التّعاطي الممكن مع الأمور من جهة الغاية أو الوسيلة أو الطّريقة، أي بما يعني أنّ عقلانية العقلاني تظهر من جهة ما يقرّره من غايات، وجهة ما ينتهجه من كيفيات أو يقرّره من وسائل في الوصول إليها⁽²⁾. وهكذا يمكن القول أنّ مفهوم العقل عند الدكتور عادل ظاهر هو مفهوم الفضاء العقلي الذي يغطّي مجال الفعل الإنساني، ويقتضي التّقيد بمسئلاته ويعكس الانتماء إليه أو لايعكس، ولكن على الرّغم من هذا يمكن أن نجادل أنّ هذا المفهوم ليس بالمفهوم الذي يمكن الاطمئنان إليه تماما، إذا علمنا أنّ الإطار الذي يتأطرّ فيه هو إطار النّسبية، فإذا كان من المسلّم به أن التغيّر هو ضدّ الثّبات، فما معنى القول بمعايير العقل؟ لاشكّ أنّ هذا ممّا يتنافى مع مرجعية العقل، ثمّ أنّه على فرض وجود هذه المعايير ووجود تلك المرجعية عموما، فما هو شأن حكم العقل؟ إنّ ما هو ملاحظ أنّ الحكم العقلي دونه التّقص، والمثال على ذلك الرّبا، فقد يكون من الجائز تبرير الفائدة الرّبوية بمبرّرات المصلحة الاقتصادية، أو لنقل بمبرّرات عقلانية اقتصادية، لكن تظلّ هذه المسألة إشكالا، وقس على ذلك الخمر وغيره. من الواضح أنّ العقل هو مرجع وسلطة، ولكنّه ممّا يحتاج إلى ما يوجّهه ويكون سنداً له، وهذا السند في مثاله القويم هو سند

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص-ص. 377، 378.

² - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 51.

الدّين. ولا يمكن الرّغم ههنا بعدم الحاجة إلى الأوامر والنّواهي الإلهية لوجود ما يغني عنها من قدرة العقل؛ لأنّ هذا الرّغم في المحصّلة هو إساءة تقدير لوجود الوحي في حياة الإنسان، وسوء تقدير لتكوين الإنسان عموماً، الذي بقدر ما يرتبط بالواقع يرتبط بما وراءه. إنّ وجود الوحي هو وجود بمغزى، فمع أنّ العقل قائم ويمكن الرّكون إليه إلّا أنّ الوحي قد وجد، وفي هذا الوجود ما يعني أنّ العقل وحده ليس كلّ شيء، فالواجب عندئذ تقدير هذا الأمر لا التّنكّر له، وإلّا كان من الصّعوبة بمكان الجمع بين الإيمان بالله والخروج عن أوامره ونواهيها، فذلك لاشكّ أشنع تناقض.

ثالثاً: العقل والأخلاق.

إذا كان الدّكتور عادل ظاهر قد أكّد كما رأينا أنّ استقلالية الإنسان مرهونه باستقلالية عقله، فإنّه قد أكّد أيضاً أنّ هذه الاستقلالية مرهونه باستقلالية ذاته بصفته كائناً أخلاقياً⁽¹⁾. وبما أنّ هذا يعني أنّ مفهوم الاستقلالية مفهوم قائم على ركنين متلازمين هما العقل والأخلاق، علينا الآن أن نرى وجه هذه العلاقة بينهما، وأوّل ما يجب التّنبية إليه أنّ التّركيز على العقل عند الدّكتور عادل ظاهر هو تركيز شامل، فإذا كان قد ظهر لنا حضور هذا التّركيز في الجانب المعرفي، فإنّ هذا الحضور يظهر أيضاً لديه في الجانب الأخلاقي، ولعلّ ذلك واضح تماماً ممّا ذكرناه من قبل بمسمّى الأولوية. إنّنا إذا ما ألقينا نظرة في هذا الشّأن نجد أنّ صورة هذا الأمر مؤكّدة من سعيه للتّصدّي للأفكار التي تجرّد الأخلاق من أيّ أساس عقلائي⁽²⁾. وطبعاً، إذا كان الأمر هكذا يكون من تحصيل الحاصل أن يكون ما سوى العقل كالإرادة والدّين مستبعدين، والواقع أنّ الدّكتور عادل ظاهر عندما يرى أن تكون الأخلاق مؤسّسة على العقل، يرى ذلك من مقتضى طبيعة استقلالية الإنسان التي يدافع عنها. إنّ هذه الاستقلالية منوطة كما يعتقد بتوفّر الدّعامة العقلية، أو توفّر كما يقول التّفكير المتروّي، ولكن وبالإضافة إلى هذا توفّر الحرّيّة أمام كلّ وصاية تحدّها وتقيدها.

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 364.

² - عادل ظاهر، الأخلاق والعقل، (ط1؛ عمان: دار الشروق 1990)، ص. 17.

وهذا، لأنّه يفهم من غياب هذه الوصاية الفرق بين العقلانية واللاعقلانية، أو في عبارة أخرى الفرق بين وجود المسؤولية أو عدم وجودها⁽¹⁾. وأحبّ هنا أن أشير إلى أنّ ارتباط المسؤولية بالعقلانية يتأتّى عنده من اقتضاء طبيعة الرشد العقلي للإنسان، ولكن أيضا من اقتضاء طبيعة التفكير الأخلاقي الذي هو بالأساس تفكير معياري. إنّ الأمر في هذا الإطار، وإن كان يعني علاقة ما يمكن أن يكون من قرار بإزاء وضع ما، فهذه العلاقة ليست بالنسبة إليه علاقة قائمة على تطبيق آلي للقواعد الأخلاقية، ثمّة في الواقع كما يرى معاملة صعبة تتّصل بها ممارسة هذه القواعد، خاصّة مع وجود التعارض بين هذه القواعد عملياً⁽²⁾.

وعليه، فهو إذا كان يتبنّى العقلانية وقيم عليها نظريته لإستقلالية الإنسان، فإنّه يتبنّاها من واقع امتلاك هذا الإنسان لما يسمّيه الحسّ الأخلاقي، أو ما يسمّيه في مصطلح آخر البصيرة الأخلاقية⁽³⁾. وليس خافيا أنّ هذه البصيرة تحيل إلى ماهو ذاتي، ومن نافل القول أنّ ماهو ذاتي يقتزن في الأصل بالمسؤولية، مادامت الذات والحال هذه ذات مندرجة في وضع التقدير والاختيار. ومهما يكن، فلئن كانت الإشارات التي نسوقها هنا تعني أنّ الدكتور عادل ظاهر حريص على ربط الأخلاق بالعقل، على النحو الذي يثبت منه أنّ الإنسان سيّد نفسه ومالك مصيره، فإنّه يجب القول أنّ هذه الإشارات في عمومها مندرجة في سياق أوسع هو سياق البحث عن التّسوية العقلي للعلمانية. والدكتور عادل ظاهر عندما ينخرط في هذا التّسوية يربطه بمسألة استقلالية الإنسان، وهو يربطه بها بناء على أمرين هما: وجود القيم من جهة، ووجود الفرق بين العام والخاص من جهة أخرى⁽⁴⁾. وإنّما يوجد الإرتباط بالقيم؛ فلأنّ التفكير المعياري المتروّي كما يرى هو تفكير نقيض الإملاءات الخارجية. إنّ الإنسان بالنسبة إليه، إذا كان ينزع إلى القيم، فإنّ القيم لا تمارس إلّا في إطار الحرّية والاختيار، وكما أنّ هذه الممارسة تكون في نطاق فردي وتقتضي

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص-ص. 367، 368

² - المصدر نفسه، ص-ص. 370، 371

³ - المصدر نفسه، ص. 372

⁴ - المصدر نفسه، ص. 376

الاحترام بعيدا عن الإكراه، كذلك تكون في نطاق اجتماعي وتقتضي الاحترام بعيدا عن التدخل السلطوي⁽¹⁾. فالدكتور عادل ظاهر في هذا ينطلق من معادلة، وهي أنّ وجود التفكير المعياري المتروّى هو وجود للقيم، ووجود هذه القيم هو وجود للحرية، ووجود هذه الحرية هو وجود لاستقلالية الإنسان، ووجود هذه الاستقلالية هو وجود لما يطبع العلمانية ويميّزها بالمقارنة مع غيرها⁽²⁾.

على أنّه إذا كان هنا يمكن ملاحظة أنّ الدكتور عادل ظاهر يربط بين القيم والتفكير المعياري المتروّى، ويخصّ من خلال ذلك القيم بعالم الإمكان عالم ما يراه الشخص ويعتقده بحريّة واختيار، فإنّ ممّا هو جدير بالإشارة أنّ ذلك يأتي من نظرتة إلى العقل العملي، ومن نظرتة إلى الأخلاق تبعا لذلك، وفي هذا الشأن من المناسب أن نذكر أنّ نظرتة إلى العقل العملي هي نظرة إلى مجال ما هو جائز، مجال ما فيه اختلاف الوسائل والغايات باختلاف الأوضاع المعطاة⁽³⁾. إنّ العقل العملي على هذا متعلّق بالمتغيّر وبالتغيّر، فالإنسان كما يراه الدكتور عادل ظاهر يعيش تجربة الحياة، وهو معنيّ بها بأن يعيشها في ضوء الأخذ بالوسائل المناسبة والغايات المناسبة؛ ولذلك عندما نرى أنّ مفهوم القيم عنده مدمج في مفهوم استقلالية الإنسان، فمن مقتضى أنّ العقل العملي كما يتصوّره هو عقل قائم علي التفكير الأخلاقي، وهذا التفكير في معناه على علاقة بقرارات ما ينبغي فعله في وضع معطى⁽⁴⁾. إنّ القرارات عندئذ تعبر عن تفكير، والتفكير هو تفكير شخص له قيمه، ولعلّه من المناسب توضيح هذا أكثر من حقيقة أنّ الدكتور عادل ظاهر يؤكّد أنّ الإنسان ينتج قراراته، وهو ينتجها بتوسّط القيم التي يؤمن بها⁽⁵⁾. وطبعاً، لهذا الموقف علاقة بالاعتبار الأخلاقي؛ من حيث أنّ الأخلاق في منظور الدكتور عادل ظاهر ليست أخلاقاً واحدة

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 379.

² - المصدر نفسه، ص. 396.

³ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 106.

⁴ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق نفسه، ص. 369.

⁵ - المصدر نفسه، ص. 374.

في كلّ العوالم الممكنة، إنّها كما يؤكّد أخلاق جائزة⁽¹⁾، أي على علاقة بالإنسان وشروط ووقائع عالمه. ولو شئنا حصر هذا الموقف من خلال أصل جامع فإنّنا نجد ذلك من أصل تعريف الأخلاق، إنّها تعني عنده "منظومة المبادئ والقواعد الّتي لها أسبقية معيارية على كلّ ما عداها من المبادئ والقواعد الّتي يخضع لها السلوك البشري"⁽²⁾. ثمة هنا فكرة أساسية لها نتائجها، وهي أنّ الأخلاق تفرض نفسها من خلال قيمتها وطابعها التوجيهي والإرشادي، غير أنّ هذه الخصوصية عند الدّكتور عادل ظاهر خصوصيّة محكومة ببعض الاعتبارات، وهذه الاعتبارات يمكن تحديدها في عناصر ثلاثة وهي: الأخلاق اجتماعية⁽³⁾، الأخلاق نسبية⁽⁴⁾، والأخلاق لها مسوؤها العقلي من مقتضى العقل العملي⁽⁵⁾.

إنّنا إذا كنّا قد أشرنا من قبل إلى أن مفهوم الأخلاق الّذي رأيناه يحيل إلى نتائج، فذلك لأنّ مدار ما يعوّل عليه الدّكتور عادل ظاهر هو الوصول إلى تسويغ الأخلاق عقليا، ولكن هذا التّسويغ هو تسويغ متّصل بالأساس بهدف إثبات دور الإنسان، وهنا نكون مضطّرين إلى الإشارة إلى فكرتين ستكونان محور ما سننظر فيه لاحقا وهما:

. أنّ الإنسان قادر على تنظيم نفسه بنفسه وسند هذه القدرة هو العقل.

. أنّ الالتزام الأخلاقي للإنسان التزام يقتضيه العقل العملي. أي بمعنى أنّ التّقيّد بالمبادئ والقواعد الأخلاقية هو تقيّد تمليه القواعد الأخلاقية نفسها، بما تتوفّر عليه من شروط معيّنة وليس لسبب آخر⁽⁶⁾.

¹ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 261.

² - المصدر نفسه، ص. 262.

³ - عادل ظاهر، الأخلاق والعقل، مصدر سابق، ص. 416.

⁴ - المصدر نفسه، ص. 391.

⁵ - المصدر نفسه، ص. 392.

⁶ - المصدر نفسه، ص. 471.

وكما يبدو، فإنّ الفكرتين معا تحيلان إلى معنى الإستقلالية، وبالإضافة إلى ذلك إلى معنى الواقع، وإذا تأملنا هذا، فإننا نجد أنفسنا في مقابل مدخل هو مدخل العلمانية، ذلك الذي قلنا أنّه في محلّ اهتمام الدكتور عادل ظاهر. وغنيّ عن القول أنّ الإنسان يمكنه أن يكون مستقلاً، فذلك مؤكّد من ذاته ، لكن بما أنّ هذه الإستقلالية موقوفة على العلاقة بالواقع المتغيّر، ألا يعني هذا الإنخراط في تبعات هذا الواقع المتغيّر؟، فأيّ معنى عندئذ للأخلاق عندما تصبح تحت أثره؟ إنّ الواقع عموماً يمكن أن يوازن بالمنافع والمفاسد، وهنا من الواضح أنّ العقل يستطيع أن يحكم ويفصل، لكن من المهمّ القول أنّ القدرة على هذه الموازنة ليست من اختصاص العقل وحده. إنّ الدين قائم هو أيضاً على مراعاة المنافع والمفاسد، وفي هذه الحالة، ألا يكون من المناسب عدم تجاهل الأحكام المتعلّقة به ؟ إذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع الكمالي للإله، فإنّه من الجائز أن تكون أوامره ونواهيه مفيدة، على قدر ما يرى العقل أنّ أحكامه نافعة. إنّ ما يبدو لنا أنّ باب المصلحة باب مفتوح، وعلى مقتضاه ما هو نافع دينياً هو نافع عقلياً، أو هكذا هو جائز. فإذا، ليس من التناقض أن يتبع العقل النافع أينما كان ومن أيّ مصدر كان، بما في ذلك الدّين. ثمّ لنعلم أنّ الأخلاف من جوهر الدّين، فإذا كان ولا بدّ من الإلتزام بالأخلاق، فالإلتزام بها طريق إلى الدّين، وإلاّ فما معنى الدّين بدون الأخلاق؟ إنّهما موصولان ببعض، وفي هذا الوصل ما يعني أنّ التّظر العقلي ليس دونه التّظر الأخلاقي الدّيني معاً. وعلى افتراض أنّ العقل قادر على الإنفراد بالأخلاق التي يراها، فالمهمّ عندئذ حال ما تكون عليه هذه الأخلاق، إنّها لاشكّ تكون أخلاقاً في درجة أدنى من درجة علاقتها بالدّين؛ حيث معنى الحياة هو معنى مزدوج بالحاضر والغائب على السّواء. ولذا نرى في الموقف الذي رأيناه قصوراً بيّناً، وهو يثق بقدرة العقل على حساب ما يمكن أن يضيفه الدّين، أو جاء من أجله الدّين.

رابعاً: الأخلاق مدخل إلى العلمانية.

لقد رأينا من قبل أنّ الدكتور عادل ظاهر يربط بين أمرين في الحديث عن الإنسان، يربط بين كونه من جهة فاعل أخلاقي، وكونه من من جهة أخرى مستقلّ بما لديه من قيم. يجب القول في هذا الشأن أنّ هذا الرّبط إذ يؤكّده يربطه بشرط في غاية الأهميّة بالنسبة إليه وهو العلمانية، لكن هذا الشرط، وهذا هو الملفت، ليس مجرد شرط كاف عنده، بل هو شرط ضروري⁽¹⁾. إنّ هذه الضّرورة التي يفهم منها السّعي إلى التّنظير الفلسفي تحيل إلى هذا التّنظير من عدّة مقدمات، يمكن حصرها في الآتي:-

1- المعرفة العملية:

لا يخفى أنّ الانشغال بالإنسان هو انشغال بالوضع الذي يعيشه، أو انشغال بالشروط التاريخية والاجتماعية التي تميّزه. إنّ هذا الأمر إذا كان له انعكاسه، فهو انعكاس يظهر في صورة النظرة إلى تلك الشروط أو طبيعة التجربة التي تمثّلها ومستلزماتها. إنّ التجربة الإنسانية عموماً تحيل إلى ما هو واقعي وعملي، أو إذا شئنا تفترض سؤال الكيفية، كيف يمكن تنظيم الشأن الإنساني على مختلف المستويات؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال قد تكون إجابة في حدود ما هو إنساني، أي تكون إجابة بالاستناد لما هو عملي أو تكون في حدود ما يتعدّى ذلك، أي بالاستناد لما هو ديني. ومن هنا يمكن ملاحظة التّباين في المواقف، وفي الحالة التي نحن بصددّها التّباين بين الموقف الدّيني الإسلامي والموقف اللاديني أو العلماني، أي ما يمكن أن نتبيّن منه في الجوهر الخلط بين الدّيني والعملي، أو عدم الخلط بينهما باستقلالية العملي عن الدّيني.

لئن كان هذا ما يقف عليه الدكتور عادل ظاهر، فهو يقف عليه بموقف الانحياز إلى التّوجّه الثاني دون الأوّل، فهو كما قد أشرنا ينتصر للموقف العلماني، وبما أنّ الأمر هكذا في صراحة، وهناك الاتجاه إلى الدّعم الفلسفي لهذا الموقف، نرى أنّ المدخل إليه، جملة أفكار أوّلها أن المعرفة

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 375.

العملية هي معرفة جائزة منطقياً⁽¹⁾. وحتى يكون من الممكن إدراك هذا الجواز المقصود، نذكر أنّ الدكتور عادل ظاهر ينطلق من موقف إبستمولوجي، وفي إطار هذا الموقف، فإنّ فكرته التي يدافع عنها بقوة هي أنّ الإنسان قادر على تنظيم شؤون حياته بدون الاعتماد على ماهو خارجي عنه أي ما هو ديني هنا⁽²⁾. وهذه القدرة هي قدرة متحققة في رأيه من وجود مكوّنين اثنين هما: المعرفة المعيارية، والمعرفة العلمية⁽³⁾. المعرفة المعيارية كما يتصوّرها تتضمن المعرفة بالغايات، وخاصّة الغايات الأبعد⁽⁴⁾. أمّا المعرفة العلمية، فهي كما يراها المعرفة المتعلّقة بوسائل ما يمكن أن تتحقّق به الغايات المختارة، وهي معرفة تشمل بالأساس المعرفة العلمية التّطبيقية⁽⁵⁾، غير أنّه وبناء على خصوصية المعرفة العملية التي تحيل إلى ماهو نسبي، لا يرى أنّ هذه المعرفة من نوع المعرفة التي تقوم على الضّرورة المنطقية. وما يثبته هنا هو ما يثبته في فكرة ثانية أخرى على علاقة بها، وهي فكرة أنّ الجائز لا يشتقّ من الضّروري، أمّا ما يعنيه هذا فيمكن إدراكه من معنى الضّرورة التي يقصدها. إنّ ما يقصده هو الجواب عمّا إذا كان هناك علاقة منطقية بين طبيعة الدّين الإسلامي والممارسات الحياتية المختلفة كالممارسة السّياسية. إنّ موقف الدكتور عادل ظاهر في هذا هو الانطلاق ممّا يشكّل النّواة العقديّة للإسلام، وما يشكّل هذه النّواة في رأيه هو الاعتقاد بالكمال الإلهي⁽⁶⁾، أو الاعتقاد بوجود الإرادة الإلهية الحرّة، ولكن لا هذه ولا تلك في رأيه ينعكس منهما

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 156. وانظر: عادل ظاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية، ط1؛ سوريا: دار بدايات 2008، ص. 37.

² - المصدر نفسه، ص. 104.

³ - عادل ظاهر، أولية العقل، مصدر سابق، ص. 230.

⁴ - عادل ظاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية، المصدر السابق نفسه، ص. 32.

⁵ - المصدر نفسه، ص. 33، 34.

⁶ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق نفسه، ص. 218.

تعلّق الجائز بالضروري⁽¹⁾. والسبب جملة أمور؛ أولها أنّ المعرفة بتنظيم الشأن الحيّاتي معرفة تحقّقها بكفاية مستقلة عن غيرها المعرفة العلمية والمعيّارية⁽²⁾، وثانيها أنّ وجود التداخل بين الدّيني وغير الدّيني هو من أثر الظروف التّاريخية⁽³⁾.

والدّكتور عادل ظاهر، وهو ينطلق من التّواة العقدية للإسلام، وتبدو عنده في نطاق الضروري في مقابل اللاّضروري، يأخذ بعين الاعتبار جانب التّماسك في مقابل جانب اللاّتماسك. وإنّ ممّا هو ليس متماسكا منطقيا عنده النّظر إلى القواعد المنظّمة للمعاملات، تلك المكوّنة للشّريعة على أنّها قواعد بمعزل عن التّاريخ⁽⁴⁾. إنّ هذه القواعد في رأيه إن كانت تعبيرا عن إرادة الله، ومندرجة في إطار طاعته، فهي تعبير عن إرادته في إطار معنى عقلاني، معنى مراعاة التّجربة التّاريخية. إنّ لا ينكر إرادة الله الحرّة، ولكن هذه الإرادة بالنّسبة إليه ليست عشوائية، بل معقولة، وما هو معقول مندرج في إطار التّقيد الشرطي لا المطلق⁽⁵⁾. ولهذا، فهو من هذا الباب يفصل في الإسلام بين ما هو كوني وما هو غير كوني⁽⁶⁾. ولما كان يبدو من ذلك إيمانه بالتّغيير، فإنّه التّغيير التّغيير الذي أثبت من خلاله أنّ ما يوجد صالحا لتنظيم الحياة العملية في مرحلة معيّنة هو غير صالح لتنظيم تلك الحياة في ظلّ شروط موضوعيّة أخرى مغايرة⁽⁷⁾. وههنا، من نافل القول أنّه لا يريد أن يتحوّل المتغيّر إلى ثابت، إذ الثابت عنده هو العقيدة وليس الشّريعة، ومادام في هذا تأكيد على اختلاف الإسلام بالمعنى الثّقافي عن الإسلام بالمعنى العقدي، فإنّ الفكرة الثّالثة التي يطرحها كدليل على استقلالية العملي عن الدّيني وعدم جواز اشتقاقه منه فكرة أنّ المبادئ الأخلاقية

¹ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 232

² - المصدر نفسه، ص. 230

³ - المصدر نفسه، ص. 214

⁴ - المصدر نفسه، ص-ص. 214، 215

⁵ - عادل ظاهر، اللّامعقول في الحركات الإسلامية، المصدر السابق، ص-ص. 41، 42

⁶ - المصدر نفسه، ص. 40

⁷ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق نفسه، ص. 214

العامة ضرورية⁽¹⁾. إنَّ هذه الفكرة من حيث تشير إلى العموم تقوم على وجود القواعد التي تستمدّ منها قواعد أخرى، هي قواعد نسبية بالنسبة إليها، كمثّل وجود قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالنسبة إلى ما يتفرّع منها⁽²⁾. قد تكون الفكرة هنا أنَّ هذه القواعد من خصوصية الإسلام، لكن خصوصيتها في الإسلام في رأي الدكتور عادل ظاهر تصطدم بحقيقة كونيتها ومعقوليتها الكونية، والمعقوليّة التي تجعلها بقدر ما تكون خاصّة تكون خاصّة بالإسلام الثقافي وليس بالإسلام الديني الكوني⁽³⁾. أي بمعنى أنّها وهي كلّية عامّة في علاقة بالمطلق وليس بالخاص، وكونها خاصّة بالإسلام والإسلام هو كوني يجعلها خاصّة بما هو أدنى من الكوني أي المحلي النسبي المتغيّر، ومن ثمّ يكون ما ينبنى عليها من سياسة أو غيرها أقرب إلى الجواز منه إلى الضرورة.

2 - أسبقية الأخلاق:

عندما يؤكّد الدكتور عادل ظاهر أنَّ القواعد الأخلاقية العامة هي قواعد كونية لعلّاقه لها بالخصوصية، وأنَّ علاقتها بالإسلام هي بالتّالي علاقة جواز وليست علاقة ضرورة، فإنّ ذلك ممّا يضعنا بلا شكّ أمام حقيقة وهي أنَّ هذه المبادئ وما ينبنى عليها هي في إطار قدرة العقل وقدرة الإنسان، وبالفعل فإذا كان قد ثبت لدينا من قبل القول باستقلالية الإنسان، فإنّ من مكّونات هذه الاستقلالية عنده، فضلا عن استقلالية العقل، استقلالية الإنسان باعتباره فاعلا أخلاقيا⁽⁴⁾. ومن البين عندئذ أنّ ما يعكس استقلالية الإنسان بالمعنى الأخلاقي هي القيم، وهذه قد رأينا أنّها في رؤيته لها نابعة منه، لكن المهمّ هو الموقع الذي يضعها فيه والنتيجة منه، إنّه يضعها في إطار الموقف الإبيستمولوجي، موقف الانفصال عن الدين، والنتيجة هي أنّ الأخلاق بهذا المعنى قد جاءت بمظهرين متداخلين هما؛ مظهر الأسبقية الإبيستمولوجية عن الدين؛ ومظهر الأساس

¹ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 231.

² - المصدر نفسه، ص. 235.

³ - المصدر نفسه، ص. 236.

⁴ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مصدر سابق، ص. 361.

المنطقي للمعرفة العملية⁽¹⁾. وليس خافيا والحال هذه الصّفة العلمانية لهذا الموقف، ولكن المهم أن نعلم أن الدكتور عادل ظاهر وهو يذهب في هذا الاتجاه يعوّل على جملة أفكار لها ما تقوم عليه، وما تقوم عليه، وهذا أمر أساسي في الإضاءة عليها، فكرة أن أيّ مصدر لا يمكن أن يرقى إلى مستوى المعرفة وأن يتجاوز كونه مجرد اعتقاد بدون سند عقلي⁽²⁾. إنّ هذا إذا كان يتّضح منه استثناء المعرفة الدّينية، فهو يتّضح منه كذلك استثناء المعرفة المستندة إليها، ومنها المعرفة الأخلاقية.

ومهما يكن، فإن التّأكيد على استثناء المعرفة الدّينية، والتّأكيد من خلال ذلك على الخلفية العقلية للأخلاق، يتقاطع كذلك مع فكرة أخرى وهي أن المعرفة المعيارية هي معرفة أخلاقية، أي من حيث هي معرفة بأهداف أخلاقية يحددها العقل عملياً أمام الوضع المعطى⁽³⁾. ولئن كان الظّاهر من هذا هو أن تشتغل الأخلاق مستقلة في حدود العقل، فإنّ الأفكار التي تستتبعها، وقلنا أنّه يعوّل عليها، هي الأفكار التالية:-

أ- الإنسان قادر على تنظيم شأنه الحيّاتي بنفسه: تتّضح هذه الفكرة من فكرة تأسيسية عند الدكتور عادل ظاهر وهي فكرة الاستقلال، استقلال الإنسان بعقله واستقلاله بصفته فاعلاً أخلاقياً، وإثما تتّضح هذه الفكرة مرتبطة بها؛ لأنّ فكرة الاستقلال، كما يفهمها، تحيل إلى فكرة التّحرّر من الوصاية الخارجية⁽⁴⁾. وهذه الفكرة للإشارة، على علاقة بفكرة التّفكير المتروّي التي رأيناها يركّز عليها. ولما كانت هذه الفكرة قائمة على الحرّية وتعني أن يكون الإنسان سيّد نفسه ومتميّزاً عن غيره عقلياً وأخلاقياً، فإنّ مفهوم قدرة الإنسان على تنظيم شؤونه الحيّاتية أمام الوضع المعطى هي تحصيل حاصل لها، لكن ماهو مهمّ هنا أنّ هذه القدرة في علاقتها بالاستقلال المشار

¹ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص-ص. 239، 240

² - المصدر نفسه، ص. 197

³ - المصدر نفسه، ص. 227

⁴ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 368

إليه تقترن في تحقّقها بمجال ما تتقوّم به العلمانية وليس ما يضادّها، وما تتقوّم به العلمانية في رأيه هو أنّها تنافي الاحتكار المعرفي لفئة معيّنة، وتجعل من معايير العقل ذاته معايير مهيمنة، وتسلم بحريّة اختيار القيم، وترفض التّدخل السلطوي للدولة في الشأن الشّخصي. وفي الواقع أنّ إيمانه بالعلمانية، ومن خلال ذلك إيمانه بقدرة الإنسان، هو انعكاس لاعتقاده بأنّ ما يخرج عن العلمانية لا يمكن أن يكون إلّا مضادا لاستقلالية الإنسان⁽¹⁾. وما يخرج عنها، ويظهر في تناقض معها، هو بالنسبة إليه بالتّحديد الأفكار الدّينية، أو الأفكار المصاغة في هذا الإطار، نحو فكرة الحاكمية الّتي تعني تحكيم القانون الإلهي والعودة إلى النصّ⁽²⁾، أو فكرة الإيديولوجيا الدّينية الّتي تحيل في نظره إلى الكليانية والشمولية والقيم المتسلّط بها⁽³⁾.

والحقّ القول، أنّ الدّكتور عادل ظاهر إذا كان ييدي حساسية مفرطة اتّجاه الأفكار الدّينية من هذا القبيل، فلاّته يتصوّر مسألة تنظيم الشّأن الحيّاتي مسألة مبرّرة من امكانية المعرفة المعيارية الخلقية والمعرفة العلمية النّظرية والتّطبيقية، وهذه المعارف على أنواعها كما يظهر هي من نتيجة قدرة الإنسان، ومن افتراض وجود هذه القدرة، ووجود امكانيّتها في تنظيم الشّأن الإنساني، فقد كان هذا الّذي ذهب إليه وهو أنّ تلك القدرة في حلّ من العلاقة بالدّين⁽⁴⁾. وبطبيعة الحال، ومن باب دور المعرفة المعيارية ذاتها أن لا تكون المعرفة الخلقية باعتبارها معرفة بالغايات معرفة خاضعة للتّوجيه الإلهي⁽⁵⁾. ولئن كان يظهر من هذا التّوجّه العلماني، فمن الملاحظ أنّه التّوجّه الّذي يقع بين الإثبات والنّفي، إثبات القدرة الإنسانية، ونفي عجزها. ومّا يعزّز لديه ذلك أمران أساسيّان يمكن الوقوف عليهما؛ أولهما الاعتقاد بتداخل معرفة الله بالمعرفة الخلقية لأوامره

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 375.

² - المصدر نفسه، ص. 388.

³ - المصدر نفسه، ص. 385 وما بعدها.

⁴ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص-ص، 277، 278.

⁵ - عادل ظاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية، مصدر سابق، ص. 58.

ونواهيه⁽¹⁾، أي بمعنى أنّ الإنسان، وهو يثبت قدرته على المعرفة بأوامره ونواهيه، هو يثبت المعرفة العقلية الخلقية به، فهو على هذا في صيغة أخرى، مادام يمتلك قدرة الإدراك الأخلاقي، فهو يمتلك مسبقاً قدرة ما تؤدّي إليه، وهي المعرفة به كموجود، وبأوامره ونواهيه الصادرة منه، المثبتة من خلال الوحي. والأمر الثاني أنّ التمييز بين الصحيح وغير الصحيح، أو ما يتّصف بصفات أخلاقية دون صفات أخرى، ممّا تحكمه معايير هي في جوهرها معايير عقلية⁽²⁾، أي أنّه بالإستناد إليها تعرف صفات الله أو غيره، ففي المجلد أنّه مادام هناك قدرة عقلية ذاتية على الإدراك، فهذه القدرة سابقة على ما تدرك، فتكون بالتالي قدرة الإدراك العقلي أسبق على ما ترشد إليه المعرفة العقلية، وعليه تكون تلك القدرة أساس القدرة على تنظيم الشّأن الحياتي.

ب-الأخلاق جائزة: إنّ كون الأخلاق مؤسّسة على مجال ما يستطيع الإنسان فعله بعقله، وتنتهي إليها من خلال ذلك المعرفة بالله وبأوامره ونواهيه، قد قادت الدكتور عادل ظاهر إلى أن يرى من جهة أخرى هذه الأخلاق جائزة، ومعنى هذا الجواز، وطبعاً الذي يثبت العلمانية، أنّ الأخلاق قائمة على الاعتبار العقلي في مراعاة الشّأن الإنساني⁽³⁾. أي بمعنى أنّه إذا كان يمكن أن تنسب إلى الله قيم أخلاقية، وهو الخالق الموصوف بالخيرية، فهذه القيم ليست أكثر من مراعاة مستلزمات الحياة البشرية، وهذه الحياة مادام يمكن للإنسان أن يفكر فيها بقواعد معيّنة، فهذا ليس من دلالاته إلّا أنّه قادر على تنظيم نفسه بنفسه وفق قواعد هي في المنظور المعقول من مراعاة الله للقواعد الأخلاقية إنسانياً أو في عبارة توضيحية أخرى أنّه من كون الله يريد بإرادة حرّة، وأنّ هذه الإرادة لا تتّجه إلى العشوائية، بل إلى المعقول الموافق للمبادئ المقرّرة إنسانياً، فكذا، وبحكم أنّ المجال الأخلاقي الإنساني هو مجال المبادئ التي تشكّل المعايير الأهمّ للسلوك⁽⁴⁾، فإنّ ما هو

¹ - عادل ظاهر، اللّامعقول في الحركات الإسلامية، المصدر السابق، ص-ص 60، 61

² - المصدر نفسه، ص. 64

³ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مصدر سابق، ص. 206

⁴ - المصدر نفسه، ص-ص 208، 209

أخلاقي معقول من هذه الجهة هو نفسه في إطار تلك المعقولة التي تحكم الفعل الإلهي، فقط أنّ هذا مؤشّر على الحدّ الإنساني وذلك مؤشّر على الحدّ الإلهي، لكن بما يدلّ في النهاية على قدرة الإنسان وامكانياته في تنظيم نفسه. وعلى هذا يأتي معنى أن تكون الأخلاق متقدّمة ابيستمولوجيا على مايمكن أن يكون مقرّرا دينيا.

ج-الأوامر والنّواهي الإلهية ليست هي المعايير النّهائية للأخلاق: عندما يُظهر الدكتور عادل ظاهر أنّ المعقولة الإلهية هي معقولة موافقة للمعقولة الإنسانية ومن ذلك المعقولة الأخلاقية، يثبت نتيجة حاسمة وهي المكانة الإبيستمولوجية المتقدّمة للأخلاق، وفي ضوء أنّ ذلك يعني اكتفاء الإنسان بعقله، هناك هذه الفكرة التي تؤكّد الانفصال عن الدّائرة الدّينية، وهي أنّ الأوامر والنّواهي الإلهية ليست هي المعايير النّهائية للأخلاق⁽¹⁾. طبعاً، هذه الفكرة واضحة فيما تشير إليه، فهي تشير إلى أنّ المعايير الأخلاقية الإنسانية لا تجد قاعدتها في الأوامر والنّواهي الإلهية، لكن ما يهمّ هنا هو سند ما تقوم عليه. وما تقوم عليه في الواقع يمكن تحديده بفكرتين؛ الأولى أنّ الإسترشاد بالإرادة الإلهية هو استرشاد متلازم مع المعرفة الأخلاقية المستقلّة بهذه الإرادة⁽²⁾. أي بمعنى أنّه إذا كانت توجد الأوامر والنّواهي الإلهية، وكانت هذه دليلاً على وجود الله والمعرفة بكماله ومنه الكمال الأخلاقي، كان هذا الكمال الذي يقع في مقابل عجز الإنسان غير ممكن المعرفة به ومن ثمّ بما يستلزمه من أوامر ونواهي إلّا من وجود مايدلّ عليه من خارجه. ومايدلّ عليه من خارجه، ويؤدّي إليه هي معايير العقل التي تحكم بوجود الله وكماله الأخلاقي، ومن كون المنزع الأخلاقي في هذه الحالة متضمّن مسبقاً في تلك المعرفة، فإنّ الفكرة الثانية المستند إليها هي أنّ رفض العشوائيّة تعبير عن وجود المسوّغ العقلي⁽³⁾. والمعنى من هذا أنّ عدم ارتضاء نسبة اللاأخلاقية إلى الأوامر والنّواهي الإلهية، هو الحكم بأنّ هذه الأوامر والنّواهي ليست عشوائيّة، فإذا

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 217

² - المصدر نفسه، ص. 254

³ - عادل ظاهر، أولية العقل، مصدر سابق، ص. 267

كان لقائل أن يقول أن الله يأمر بكذا ولا يأمر بكذا مخالف للأخلاقية هو إقرار مضمّر بأنّ ثمة حكم عقلي وراء ذلك، ومادامت توجد معايير العقل المتحكّمة في قبول أو عدم قبول تلك النسبة، فالنتيجة هي أن يكون الإنسان من خلال عقله قادرا على تنظيم نفسه بقواعد معيّنة.

د-الإلتزام الأخلاقي لا يكون بالضرورة استجابة لطاعة إلهية: إنّ عدم جعل الأوامر والنّواهي الإلهية معيارا نهائيا للأخلاق لا يعني عند الدّكتور عادل ظاهر أنّ هذه الأوامر والنّواهي ليست على علاقة بالطّاعة، فطاعة المؤمن بالنّسبة إليه تجسيد طبيعي لعلاقة الاعتراف بالله الخالق، ولكن هذه الطّاعة في رأيه إن كانت توجد، فهي توجد من مراعاة الوضع الإنساني المعطى، وما يدعوه إلى هذا، وهو المؤمن بقدرة الإنسان المستقلّة على تدبير الشّأن الحيّاتي أمران اثنان: الأوّل أنّ الواجب في حدود الطّاعة الإنسانية هو امتثال للوهلة الأولى، وإنّما هو كذلك في رأيه لوجود ما يقتضي الإستنكاف عنه من اعتبارات أخلاقية أقوى، فالأوامر والنّواهي هي في محلّ الطّاعة مبدئيّا، ولكن قد لا يكون ذلك ممكنا بوجود اعتبارات معيّنة مهمّة تلزم بالتّكيّف لمصلحة أكبر⁽¹⁾. أي أنّه بهذا المعنى، إذا كانت الطّاعة تستوجب نمطا معيّنا من السّلوك، فلا يعني هذا أنّ ذلك السّلوك لا محيد عنه بشكل مطلق، والواقع له مقتضياته التي يمكن للإنسان أن يواجهها بنمط أفضل من السّلوك، أو اجراءات التّنظيم المجدّية. في كلمة مختصرة إذا كان الواقع قائما على النسبية، والمقتضى هو أن يتكيّف الإنسان معه، فهو يتكيّف بقدرته لصالح ماهو أفضل لا لصالح ما قد لا يكون أفضلًا أمام الوضع المعطى. أما الأمر الثّاني وهو نتيجة لما سبق، فهو أنّ اعتبارات العقل المعياري اعتبارات تفرض نفسها عمليّا، أي بمعنى أنّ ما يستدعي تنظيم الشّأن الحيّاتي على نحو معيّن ليس شيئا آخر غير اعتبارات العقل العمليّ أوّلا، حتّى ولو كان ذلك بمعنى وجود أوامر ونواهي إلهية تبدو ملزمة في إطار تنظيم ما، فهذا التّنظيم في كلّ الأحوال ليس ملزما عند الدّكتور عادل ظاهر إلّا لأنّه عمليا معبّر عن الصّحّة المعيارية المناسبة⁽²⁾. أو إذا شئنا في عبارة

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 275.

² - المصدر نفسه، ص. 280.

أخرى أنّ الإنسان من خلال العقل العملي قادر على معرفة ما يلزمه عملياً، واقتضاء طاعة الله لا تعني عندئذ افتقاره لقدرة ما يلزمه عملياً؛ لأنّ تلك القدرة متقدّمة أوّلاً.

خامساً: إشكالية المنظور الأخلاقي للعلمانية عند الدكتور عادل ظاهر.

الثّابت ممّا رأيناه من قبل عند الدكتور عادل ظاهر، أنّ الأخلاق لا تجد أساسها الضّروري في الدّين، بل تجد أساسها الفعلي في العقل، وأنّ الإنسان من خلال ذلك قادر على تنظيم شؤون حياته بنفسه. إنّ هذا الموقف في الواقع، لئن كان ينجح في الكشف عن صورة أخلاق علمانية محورها الإنسان، ضدّ ما يناهضها من أخلاق دينية تؤدّي إلى تقاطع الدّيني بغير الدّيني، هو موقف في الحقيقة ليس دونه صعوبات. وإتّما نقول هذا من باب جملة اعتبارات؛ أوّلها أنّ الدكتور عادل ظاهر، وهو يرى أنّ العلمانية تفرض نفسها معرفيّاً من خلال شاهد الأسبقية الإيستمولوجية للأخلاق كما رأينا، لا يقدرّ تماماً الموقف الدّيني في رؤيته إلى الإنسان والعالم، فهو ينساق بالأساس إلى تقرير ماهو إنساني عام حيث يتميّز الإنسان بعقله ويعيش هذا العالم بعقله. ومن نافل القول، أنّه بهذا لم يأت بجديد إلّا بقدر التّأكيد على هذا المبدأ، فأهميّة ما يذهب إليه هي التّفصيلات الحجاجية التي يركن إليها، لكن وبغضّ النّظر عن ذلك، فإنّه من حيث المبدأ ينتهي بنظرته تلك إلى نظرة دنيوية، وهي نظرة في الإطار الإسلامي نظرة متجاوزة. إنّ من الجائز القول، أنّ الإنسان يستطيع بعقله أن يميّز بين الخير والشرّ ويستطيع من خلال ذلك أن ينظّم حياته، غير أنّه إذا كان المقصود هو الإنسان المسلم، فإنّ هذا الإنسان، إن كان يملك فعلاً تلك القدرة، فهو لا يملكها بمعزل عن توجيهات الدّين، أو لنقل الدّافع الإيماني وشروطه. لقد ذهب الدكتور طه عبد الرّحمن في هذا الشّأن إلى موقف متوازن في رأينا. لقد ذهب إلى القول أنّ الأخلاق ليست بدون غيبات⁽¹⁾، وقد عني بذلك أنّ الجانب الغيبي هو جزء منها مثله في ذلك مثل الجزء المعنوي الذي تتّسم به، أو الجزء الإنساني المنطوية عليه. ولاغربة في ذلك، فهو لا

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000)، ص. 25.

ينظر إلى الإنسان على أنه موصول بالمرئي وحده، بل ينظر إليه على أنه موصول أيضا بالغيبي،
 إنّه كما قال ذو طبيعة متعدية لا قاصرة*⁽¹⁾. وهذه الطبيعة المتعدية هي التي تجعله، في رأيه، يمارس
 ما يسميه التشهد والتغيب⁽²⁾، أي ممارسة تنزيل الغائب في الشاهد، أو رفع الشاهد إلى الغائب،
 أو لنقل الوصل بين العالمين المرئي وغير المرئي. وعلى كلّ حال ليس علينا أن نخوض في تفاصيل
 هذا الطّرح، ولكن الفكرة التي تبرز هنا هي أنّ الإنسان، وبالتحديد الإنسان المسلم، عندما يسلك
 سلوكا ما، فهو يسلكه بهذا الإزدواج، إنّه يأتي الفعل ويأتيه في الآن نفسه مقصودا لغاية غيبية،
 فهو يُقرنه بالعمل الصّالح وبالجزاء والثّواب. وطبعاً، إذا كان هذا يعني خلطاً للدّيني بغير الدّيني،
 فيجب أن نسأل عن معنى الدّين وأصل ما ينطلق منه. إنّ ما يلفت إليه الدّكتور طه عبد الرّحمن
 هو أنّ الدّين طريقة تدبير متضمّنة تشهيد العالم الغيبي في العالم المرئي⁽³⁾، فإن يكون الدّين حاضراً
 في حياة الإنسان، يعني أن يبادل الإنسان بما هو من طبيعته واتّجاهه، وهو أن يغيب على حدّ قوله
 عالمه المرئي في العالم غير المرئي⁽⁴⁾، أو أن يصعد إلى الغيبي بقدر نزول الغيبي إليه. ولو أخذنا هنا
 مثال السياسة كشكل للتدبير، فهذا التدبير بقدر ماهو في ظاهره متعلّقاً بالشأن العام ومجسّداً
 لمستلزمات العالم المرئي هو عمل متعلّق أيضاً بالتّعبد، فالمؤمن لا يمارسه كتدبير مجرد عند حدود
 العالم الظّاهر، بل يمارسه وفضلاً عن ذلك باستحضار العالم غير الظّاهر.

وطبعاً لا نحبّ أن نسترسل في هذا، ولكن ما نريد التّأكيد عليه أنّه إذا كان الدّكتور عادل
 ظاهر ينطلق من فكرة أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدّينية، فإنّ هذه الرّؤية في الواقع لتغفل
 عن حقيقة التّداخل بين الظّاهر والباطن في حياة الإنسان. إنّ الإنسان إذا كان يستطيع أن ينظّم

¹ - طه عبد الرحمن، روح الدين، (ط2؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2012)، ص. 41.

*- بالنسبة إلى المسيحي مثلاً، الطبيعة الإنسانية محكومة بثنائية الخالق والمخلوق، أو ماهو مادّي ومعنوي، أو هو كما قال
 ما يمكن إدراكه بنموذج توليدي. أنظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط4؛ دمشق: دار

الفكر 2010، ص. 14، 11.

² - المرجع نفسه، ص. 44.

³ - المرجع نفسه، ص. 91.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

شؤون نفسه بعقله، فليس معنى ذلك بالضرورة أنه يستطيع الاعتماد على عقله وحده أو أن يستقلّ به عمّا عداه. إنّ ثمة ولا شكّ جذورا ما لتفكيره، ومادام كلّ الجهد الذي رأيناه عنده قد انصبّ على إثبات الأسبقية الإبيستمولوجية للعقل، ومن وراء ذلك إثبات استقلالية الإنسان بتنظيم حياته عن الدين، فلنا أن نتوقّف عند ماهية هذا العقل، وعمّا إذا كانت بالفعل هذه الماهية تؤدّي به إلى أن يكون متقدّما عن الدين. إنّ الدكتور عادل ظاهر ينظر إلى العقل على أنّه فعل، لكنّه وهو يقرّ بذلك لا يركّز إلّا على قدرة هذا العقل، وعلى وظيفة ما يستطيع القيام به، لكنّه، وفي المقابل، يصرف نظره عن حقيقة جذوره الممتدّة في الدين والأخلاق، وكأنّ الفعل العقلي قائم بذاته. إذا كان من الصّحيح القول أنّ الفعل العقلي قائم على التّفكير، ويتحقّق في قرار ما له صفة العقلانية، فالتّفكير كما يكون بالاستناد إلى مبادئ العقل، يكون أيضا بالاستناد إلى مبادئ أخرى، وكما يكون من أجل أهداف عملية، يكون أيضا من أجل أهداف تتجاوزها. إنّ العقل له معايير حقّا، لكن معايير ليست منفصلة عن أبعاد ما يكون الإنسان وينزع إليه أخلاقيا وروحيا، وهذا نجده في الواقع عند العلمانيين قبل غيرهم. إنّ أركون مثلا يؤكّد وطبعا بالاستناد إلى الفكر المعاصر أنّ العقل لا يمارس فعله ودوره بشكل مستقلّ عن الخيال والمنتخيل⁽¹⁾.

وهكذا، فإذا كنّا نقول أنّه ليس ثمة تقدير حقيقي للموقف الديني، فلاّنّ هذا الموقف في الأساس ينظر إلى العقل من زاوية القلب ويتحدّج به من خلال القرآن الوحي الإلهي*، ولنا فيما يقول الأصفهاني الدليل، فهو يقول أنّ القلب متخصص بما قد أوجد لأجله، وما أوجد لأجله، في رأيه، هي المعارف الحقيقية معارف الرّوح والفضائل⁽²⁾. ومن المعلوم أنّ هذه المعارف في الإطار الديني، كما تستلزم الاعتقاد وهو أمر عقلي، تستلزم العمل وهو أمر قيمي أخلاقي

¹ - محمد أركون، العلمنة والدين، (ط3؛ بيروت: دار الساقي 1996)، ص. 26.

*-(إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد)، سورة ق، الآية: 37.

² - الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تح: أبو يزيد العجمي، (ط1؛ القاهرة: دار السلام 2007)، ص. 138.

وروحى، أو كما أنّها تمثّل الإيمان، تمثّله بالاعتقاد الرّاسخ والعمل الصّالح، أو لنقل التّقوى. طبعاً، نفهم أنّ ما يصرّ عليه الدكتور عادل ظاهر وينشغل به أكثر هو أسبقية العقل الإيستمولوجية، ولكن حتّى ولو سلّمنا بوجود هذه الأسبقية، فهي لا تثبت بالمطلق ولا تستلزم بالضرورة أن يستقلّ الإنسان بنفسه بأمر هذه الحياة، فكما أنّ ثمة معايير عقلية يسترشد بها الإنسان ثمة معايير أخرى غير عقلية يسترشد بها سواء في إطار بعده الرّوحي أو الأخلاقي. وقد أحسن الدكتور طه عبد الرّحمن في الإشارة إليها حين وضعها في مقابل معايير العقل الأولى، وهذه المعايير هي مبدأ الشّهادة، ومبدأ الأمانة، ومبدأ التّركية⁽¹⁾. قد لا تعني هذه المبادئ شيئاً عند الدكتور عادل ظاهر وهو يعلن إصراره على أسبقية العقل ومرجعيته، وعدم ثقته بما هو غير عقلي وطرائقه⁽²⁾، ولكن من الملاحظ أنّ هذه الأسبقية التي يصرّ عليها أسبقية لا تثبت إلّا بتعسف. إنّ من الممكن القول بأوّلية العقل، ولكن لا يمكن فصل العقل عن تعلّقاته التي تمثّلها أبعاد الإنسان الرّوحية والأخلاقية، وخاصّة بحضور الوحي الإلهي الذي يدفع إليها ويشدّد عليها من خلال الإيمان والطّاعة.

وبما أنّنا أتينا على هذا، فإنّ الأمر الثّاني الذي سنشير إليه، وهو أنّ الدكتور عادل ظاهر من خلال ذاك يتغاضى عن متطلّبات الحياة الدّينية، إنّ فكرته في هذا الشأن أنّ الواجبات الدّينية والأخلاقية هي واجبات للوهلة الأولى، أو هي ليست مطلقة. ولو سلّمنا بهذا، فهذا يعني أن تكون تلك الواجبات غير ملزمة في نطاق الواقع الإنساني المتغيّر، أو على نحو آخر ستكون أقرب إلى إرادة الإنسان من إرادة الله. ولما كانت الفكرة في هذا، قد وجدت مصداقها في مفهوم الشرّطية، شرّطية أن يكون الإلتزام الأخلاقي محدّداً بمقتضيات الواقع، فالنتيجة من هذا، أنّ هذا الإلتزام قد جاء لصالح اعتبارات العقل العملي المستقلّة وحدها، وهذا لاشكّ يعني من بين ما يعني أنّ الطّاعة ستكون منتفية، أو أنّها متجاهلة، أو في أحسن الأحوال ستكون تحت تأثير التّأويل في نطاق اتّجاهات الإنسان المتغيّرة. وهذا ليس ادّعاء من عندنا، بل هو صريح من

¹ - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، (ط1؛ سوريا: دار بدايات 2008)، ص. 14. 16.

² - عادل ظاهر، أوّلية العقل، مصدر سبق ذكره، ص. 172.

عنده⁽¹⁾. ولعلّ ما يزيد من قناعتنا بذلك أنّ نظرتّه إلى الأوامر والنّواهي الإلهية قد أصبحت نظرة إلى أوامر ونواهي بدلالة ظنيّة، ففكرة أنّ ثمة دلالة قطعية قد أضحت بلا معنى⁽²⁾. ولكن، إذا كان هذا قد جاء من الاعتقاد باستقلالية العقل المعياري، أو لنقل قد جاء من فكرة انتقال الإلزام من الله إلى العقل المعياري، أي أن يكون السلوك تبعاً لما يتطلّبه العقل المعياري قبل كلّ شيء^{(3)*}، فإنّ لسائل أن يسأل عن معنى أن توجد هذه الأوامر والنّواهي الإلهية، وأن تكون متضمّنة في رسالة إلى النّاس. إنّ ما يبدو هو أنّ الدّكتور عادل ظاهر يراعي العقل وهو من عالم الظّواهر، ولكن لا يراعي النّص وهو حضور مرئيّ وغيبّي، أو إذا شئنا، فهو يراعي الانسجام مع أولية العقل الّتي يعتقدها، ولا يراعي أنّ هذا النّص محمول على التّكليف، ويقتضي التّفاعل بناء عليه.

الحقّ القول أنّ ما يجعل الإنسان المسلم يلتزم أخلاقياً بالطّاعة، هو أنّه يرى الأوامر والنّواهي الإلهية آيات تكليفية مقترنة بمقاصد أخلاقيّة وآفاق روحية، كما يقول طه عبد الرّحمن⁽⁴⁾. فهو وجود مزدوج، كما رأينا، يؤدّي به هذا الإزدواج إلى العالم، كما يؤدّي به إلى الدّين. وأنّ يؤدّي به إلى الدّين معناه أن يوجد تداخل بين الدّين والعالم من خلال سلوك معيّن وتنظيم معيّن، أي أن يوجد في النّهاية وجه تداخل بين الدّين والسياسة. وإذا كنّا هنا نقدّر أنّ الدّكتور عادل ظاهر يتابع فقط الاعتبار الالبيستمولوجي للعقل والأخلاق، من حيث هما يتقدّمان الوحي

¹ - عادل ظاهر، أولية العقل، المصدر السابق، ص. 175.

² - عادل ظاهر، اللامعقول في الحركات الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص. 101 وما بعدها.

* - المعنى هنا أنّ الأوامر والنّواهي الإلهية قد وجدت من مراعاة الصحة المعيارية أي لما يتطلّبه العقل المعياري. ولأنّ الإنسان في علاقته بالواقع يستطيع تحديد ماهو صحيح، أو مايناسبه بناء على هذه الصحة التي يستلزمها العقل المعياري، يكون من الضروري والحال هذه، ومن باب أولى، اللّجوء إلى العقل المعياري دون الاعتبارات الدّينية التي هي في الأصل على تناغم مع اعتبارات العقل المعياري. انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، ص. 280.

³ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، مصدر سبق ذكره، ص. 280.

⁴ - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، التّقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدّين، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص. 104.

وهو يتأخّر عنهما، فإنّ الأمر الآخر الذي نراه أنّه يلزم الدّيني بالعقلي، ومن خلال ذلك يلزم الدّيني بالعلماني، فهو يستخدم فكرة الضّرورة والإمكان، والأوامر والتّواهي عندئذ هي فقط ملزمة إذا ألزم بها العقل المعياري. ومن الواضح أنّ ما يكون من هذا هو ارتحان النّص إلى العقل ليس فقط من جهة مضمونه، ولكن أيضا من جهة نسبته⁽¹⁾، ولكن أن تكون الأوامر والتّواهي الإلهية محكومة بضرورة العقل وإمكانه، معناه أن يكون الإنسان حكما على النّص. إنّ هذه النتيجة لا تخطّوها العين في ما يقوله بوضوح من أنّنا لا يمكننا أن نلتزم بالأوامر والتّواهي الإلهية إلّا إذا كان ذلك هو بالفعل ما تُلزم به الاعتبارات الأخلاقية الصّحيحة⁽²⁾. ولكن، إذا كان هذا يعني وجوب أن يكون ما هو ديني عقلي، فكيف يمكن تفسير ما ليس عقليًا كالنبوة؟ فإذا كان المقتضى هو أن تكون الطّاعة طاعة لله، فالمقتضى أيضا أن تكون الطّاعة طاعة لنبّه، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّه فيما يذهب إليه يفرّق بين الاعتقاد والمعرفة⁽³⁾، ففي هذه الحال، فإنّ الجانب المعرفي المقصود لديه سيكون على حساب الجانب غير المعرفي المقصود لديه. والأمر الآخر، أنّه إذا كان الله يتصرّف بمعقولية سواء فيما يذهب إليه أو يستنكف عنه، فهذا يعني أنّ أوامره ونواهيّه معقولة، والعودة إليها هي عودة إلى ماهو معقول. إنّ هذه النتيجة التي تبدو استلزامية يتجنّبها الدّكتور عادل ظاهر من اعتبارات العقل العملي المتغيّرة⁽⁴⁾. ولكن، إذا أخذنا الأمر من زاوية المعقولية، فالعودة إلى طاعة الله تبقى أمرا معقولا.

على أنّه إذا كان علينا أن نساير الدّكتور عادل ظاهر فيما يذهب إليه، من أنّه ليس علينا أن نمثّل للأوامر والتّواهي الإلهية إلّا إذا ألزمت بها الاعتبارات الأخلاقية، يكون علينا والحال هذه أن نسأل عن مصداقية هذه الاعتبارات الأخلاقية وهي تتعلّق بالعقل. من الواضح أنّ ما يتعلّق بالإنسان هو الجانب النّسبي، وهذا لا نرى أنّه مُتجاهل في ضوء الاعتقاد أنّ للأخلاق مسوّغها

¹ - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، المصدر السابق، ص. 286

² - المصدر نفسه، ص. 291

³ - المصدر نفسه، ص. 288

⁴ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العقلي في العقل العملي دون العقل النظري⁽¹⁾، ولكن على افتراض أنّ ثمة ذلك الأساس، فهذا الأساس لا يخرج عمّا يحكم الإنسان من تغير أو ما يريده الإنسان عموماً، لكن بما أنّنا قد أشرنا إلى أنّ الإنسان يجمع في حقيقته بين الوجود الظاهر وغير الظاهر، فإنّ من تجليات هذا الجمع لاشكّ أن تكون مسألة الإسترشاد بالأوامر والتّواهي الإلهية مسألة مطروحة، وطبعاً مطروحة من داعي الإيمان، فمن هو في علاقة بالغيب ويستشعر بوعي هذه العلاقة يستشعرها من باب علاقة التّكليف، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الوحي ليس وحياً لذاته، بل رسالة بمضمون ما. وإذا كنّا نقول هذا، فنحن على أيّة حال لا نتغاضى عن المبرّر المقدم بأنّه لا توجد أوامر ونواهي مطلقة أمام واقع متغيّر، ولكن مجازاة هذا الموقف لاشكّ تعني استخفافاً بالأوامر والتّواهي الإلهية، وكأنّ المصلحة إذ توجد لا توجد إلّا بما يذهب إليه العقل العملي. لا ننكر أنّه في هذا الجانب ينظر بعين المعقولة للإرادة الإلهية، لكنّنا لا نستطيع أنّ هذه المعقولة تتوقّف عند حدّ هو حدّ الوهلة الأولى كما قال، إنّّه كما يمكن أن توجد هذه المعقولة يمكن أن توجد في مابعدّها، وإلّا كان السّقوط في ما يسميه بحق الدّكتور طه عبد الرحمن مغالطة الابهام⁽²⁾، أي مغالطة الفرق بين العقل والشرع.

وبما أنّ هذا هو الحاصل فعلاً، فهذه النتيجة لا تسلم من الاعتراض، وإنّما ثمة الاعتراض عليها؛ لأنّه إذا كان يوجد من الوجهة الدّينيّة تكليف، فهذا التّكليف هو أداء لأفعال أو عدم أداء لأفعال أخرى، بمنطق قبول الله لها أو عدم قبوله لها، ففي الإطار الدّيني هناك الجزاء الأخروي، وههنا يكون التّكليف بوجود العقل، العقل الذي يلتزم بتجسيد هذا التّكليف، والعقل الذي يجتهد في إطار هذا التّكليف⁽³⁾. ولا ريب أنّه إذا كانت الإرادة الإلهية إرادة معقولة، فإنّ معقوليتها

¹ - عادل ظاهر، الأخلاق والعقل، مصدر سبق ذكره، ص. 150.

² - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص. 150.

³ - عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (ط2؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي 1993)،

لا تنافي العقل؛ لأنّه لو نافته لكان التّكليف تكليفا بما لا يطاق كما يقول الإمام الشّاطبي⁽¹⁾. وبما أنّه يمكن التّسليم مع الدّكتور عادل ظاهر بأهميّة العقل ودوره في هذه الحالة، فإنّه كذلك يمكن التّسليم بمعقولية ما يصدر عن تلك الإرادة، فإذا كان الإنسان ملزما باتّباع ما يرشد إليه عقله، فالأحرى أن يكون ملزما باتّباع ما ترشد إليه الإرادة الإلهية وهي توافق عقله. والحقّ القول أنّ الدّكتور عادل ظاهر يتجنّب هذا الإلزام بفكرة الوهلة الأولى، وقدرة العقل المستقلّة في مواجهة الواقع، ولكن هذه الفكرة بالكاد يمكنها الصّمود أمام الحقيقة الدّينيّة وهي قائمة على الفعل الذي يجب أن يكون أو لا يكون. فكون الإنسان مؤمن وعادل يعني أن ينساق إلى عقله وإيمانه، فيأخذ ويترك، ولا ننسى في هذا أنّ الموقف الدّيني، وهو يتعامل مع النّص الموحى به لا يرى تعارضا بين العقل والنقل، ولا يرى في الآن نفسه أنّ الشّريعة منافية للمعقول، بل يراها على حدّ قول الشّاطبي جارية على مقتضاه⁽²⁾. وليس علينا هنا الاسترسال في بيان هذا الأمر، ولكن ما يمكن قوله أنّ الدّين من طبيعته الامتداد كما قال جورج طرابشي⁽³⁾، ولا ينفع هنا التّشبّث بفكرة الإلزام الذي تمثّله الأسبقية العقلية والأخلاقية؛ لأنّ هذه الأسبقية مع إمكان وجودها، فهي ليست كلّ شيء. إنّ وجود العقل أو وجود الأخلاق هو وجود متداخل، والمهمّ عندئذ هي الصّورة التي يكون عليها العقل، أو تكون عليها الأخلاق من هذا التّداخل، وأحسب هنا أنّه عندما يقول المحاسبي أنّ العقل مُضمّن بالدليل والدليل مضمّن بالعقل، أو يقول أنّ العقل هو المستدلّ والعيان والخبر هما علّة الاستدلال وأصله⁽⁴⁾، فلاّنّ الإنسان بعقله أو أخلاقه محتاج إلى أن يكون في صورة معيّنة تعبّر

¹ - الإمام أبو اسحاق الشّاطبي، الموافقات، ج3، ص.27

² - المصدر نفسه، ص28

³ - جورج طرابشي، هرطقات عن الدّيموقراطية والعلمانية والحادثة والممانعة العربية، (ط1؛ بيروت: دار الساقي 2006)، ص. 212

⁴ - الحارث المحاسبي، مائة العقل ومعناه ضمن العقل وفهم القرآن، تح حسين القوتلي، (ط1؛ بيروت: دار الفكر 1971) ص.232

عن حقيقة وجوده المتعدّية، فهو إذن عندما يُلزم نفسه بالطّاعة الإلهية يلزم نفسه بما يمثّل المقاصد الإلهية من شريعته كما يقول الشّاطبي⁽¹⁾.

وهكذا، فإذا كانت تلك الأسبقية تبدو كافية للانتقال منها إلى الإقرار بالعلمانية، فهي لا تبدو كذلك إلّا في نطاق ما يلزم به الدّكتور عادل ظاهر نفسه من مقدّمات، فالإنطلاق من أوليّة العقل ورمي مالا ينسجم مع هذه الأوليّة باللاعقل قد كان من نتيجته أنّه قد وقع بلغة طه عبد الرّحمن في التّجزيء⁽²⁾ مع ماله من تداعيات. ويبقى القول أنّ العلمانية المستهدفة إذا كان قد أريد لها أن تثبت بتلك الفكرة، فهي لم تثبت إلّا بتعسف، لكن إذا كان من الجائز إثبات العلمانية، فالإثبات المهمّ يكون من خلال علاقتها بالسياسة، أقصد كما يقول الدّكتور جورج طرابشي من خلال أنّها مسألة سياسية وليست دينية، أي من حيث هي مسألة تابعة للدولة وليس للدين⁽³⁾؛ لأنّ ما يطرحه الدّكتور عادل ظاهر على ذلك النّحو إن كان يملك قوّة، فهو لا يملكها إلّا في نطاق مقدّماته الضّيقة، وهي مقدّمات تجرّ مفعولها بمعزل عن الدّين وليس من خلال الدّين، أي الإسلام الذي يتحدّث عنه. فتلك الضّرورة إذا شئنا يفرضها منهجه ولا يفرضها الدّين ذاته، وإن كان قد ظهر عنده أنّه يفرضها، فليس ذلك إلّا من تحكّماته التي وضعها والتي، على أيّة حال، تفتح المجال لاعتراضات كبيرة لا يتّسع المقام لها هنا.

¹ - الإمام أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، ج2، ص6.

² - طه عبد الرحمان، يؤس الدهرانية، مرجع سبق ذكره، ص103.

³ - جورج طرابشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدّانة والممانعة العربية، مرجع سابق، ص112.

-الإستنتاج:

الحقّ القول، في ختام هذا المقال، أنّ الدكتور عادل ظاهر قد أظهر مقدرة كبيرة في محاولة تسويق العلمانية، فقد دفعه ذلك إلى الحديث معرفياً في طبيعة العقل والدين والأخلاق، بل والحديث في طبيعة الإرادة الإلهية. أي أنّه قد خاض في ميدان ابيستمولوجي واسع، ولكن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى أنّه في كلّ ما ذهب إليه قد وقع في خطأ الاختزال والتّعسف. وهذا في رأينا، ظاهر من أنّه قد أوقف الالتزام بالأوامر والنّواهي الإلهية على شرط المعايير الأخلاقية للعقل، لا لشيء سوى لأنّ ثمة أسبقية أخلاقية وعقلية في التّقدير والحكم، مع أنّه وإن كانت توجد هذه القدرة، فهي لا تغني عن الاسترشاد بالدين (الإسلام)، بل هي على العكس من ذلك لتزداد يقيناً وقوّة به. لكن هكذا كان الأمر مع الدكتور عادل ظاهر، لقد فضّل أن يختصر الطّريق إلى العلمانية من خلال تلك الأوليّة، ولكن كان عليه أن ينتبه، في رأينا، إلى أنّه إذا كان للإنسان عقل وأخلاق، فعقله وأخلاقه لا يتعلّقان بعالمه الظّاهر، بل يتعلّقان أيضاً بعالمه غير الظّاهر، وهذا التّعلّق هو ما يجعل العودة إلى مرجعية الدين تحصيل حاصل. أما كون الجانب العملي من الدين هو جانب تاريخي لا تصحّ نسبته إلى جوهر الدين، فهذا في الواقع إلزام بما لا يلزم؛ لأنّ وجود الأوامر والنّواهي الإلهية هو وجود للغير وليس لله، وعليه، يمكن أن ننته إلى القول أنّ تسويق العلمانية على النّحو الذي رأيناه هو تسويق غير جائز بالنّسبة إلى الإسلام، وإن كان جائزاً للعلمانية في ذاتها. وعلاوة على ذلك، فهو تسويق، وهنا الخطورة، ممّا ينتهي إلى مركزية الإنسان، وما تعنيه هذه المركزية من تداعيات بالشكّ والإهمال للدين، وإن أراد الدكتور عادل ظاهر ألاّ يشير إلى ذلك. وأيّاً يكن فمقارنته في المحصّلة تعجز، عن إثبات ضرورة العلمانية من خلال مناهضة الدّعوى المناقضة لها. ويبقى القول أنّ العلمانية يمكن أن تبرّر نفسها بنفسها، لكن لا يمكن أن تبرّر نفسها على حساب الدين (الإسلام) الذي هو في الأصل متعدّي، من حيث هو هداية بمبادئ وأحكام ومقاصد، يفصح عنها مضمونه وليس الرّأي فيه.

الختامة:

-الخاتمة:

أولاً: نتائج البحث.

في نهاية هذا البحث الذي كرّسناه للنظر في المسألة الأخلاقية العربية سواء من حيث قضاياها أو توجّعاتها أو تجلياتها عموماً، لنا الآن أن ننتهي إلى ذكر النتائج التي توصلنا إليها ، وهي على كلّ حال نتائج قد تحدّدت على النحو التالي:-

1- إنّ المسألة الأخلاقية في التراث العربي ليست مسألة منعزلة بل هي مسألة من صلب هذا التراث، سواء بالنظر إلى مفاهيمها الإصطلاحية واللّغوية، أو بالنسبة إلى أشكالها الفلسفية والدينية، وهي لم تخرج عن المسألة الشرعية بالنظر إلى ما يؤطّرها دينياً، وبالنظر إلى مرجعياتها المختلفة: المرجعية الدينية، المرجعية الفلسفية، المرجعية الكلامية، والمرجعية التوفيقية. ذلك أنّه وبغضّ النظر عن هذه المكانة في ذاتها هناك نقائص، فهذه المسألة إن كانت قد عولجت وكلّفت معالجتها جهداً لم ترق بما يكفي إلى المعالجة الفلسفية، المعالجة التي تجعلها تبدو في إطار نظري محكم. إنّ مانصادفه فعلاً هو أفكار في إطار منزع ديني وليس أفكاراً في إطار منزع فلسفي. وهو ما يجعلنا نقول في كلمة أنّ الشّروط النظريّة لتلك المسألة لم تبلغ مداها في هذا التراث.

2- إنّ المسألة الأخلاقية وإن غدت في الفكر العربي الحديث مداراً لاهتمام فلسفي واضح متباين الاتجاهات إلّا أنّها ظلّت محافظة على الطابع التقليدي المتّجه إلى العناية بالسلوك العملي. وهي لم ترق إلى مستوى التّنظير الفلسفي بالنظر إلى مختلف العوامل الثقافية والسياسية التي شكّلتها، لقد كانت ذات طابع فكري وسياسي، تتمظهر في صراعات قيمية أخلاقية سياسية بين توجّه ديني إسلامي وآخر ليبرالي علماني. وهذا باستثناء محاولات قليلة قد جنحت إلى تعميق النّظر في الفكر الأخلاقي، بتأثير توجّعات الأفكار والايديولوجيات السائدة.

3-إنّ المسألة الأخلاقية في الفكر العربي الحديث وبالرغم من أنّها لم تحظ باهتمام نظري كبير إلّا أنّها قد كانت مسألة حاضرة في تناقضات السّاحة العربية من خلال ماجدّ من اختلاف قيمي بين المكوّنات الفكرية لهذه السّاحة وبالتحديد بين توجّهات الفكر الدّيني وتوجّهات الفكر المتأورب أو المتغرّب.

4-إنّ التّوجّه الفكري العربي في المجال الأخلاقي وإن كان قائما على الاعتراف بالنقص والتأخر في هذا المجال هو توجّه محكوم بالوعي بضرورة الإسهام بجهد ما. ونحن نعتبر أنّ هذا من دليل حيوية هذا الفكر بالرّغم من تعثراته التي لا تحصى.

5-إنّ وجود الوعي بضرورة الإسهام وعي له تجلّياته في أعمال مخصوصة لدى بعض من عرفوا بأصحاب المشاريع كأركون والجابري وطه عبد الرحمن، أو ممن ينطلقون من سجل فكري كالكتور عادل ظاهر. وهؤلاء وإن كانوا قد أظهروا شيئا من التّنظير، إلّا أنّ هذا التّنظير لم يكن على نطاق واسع ولم يبلغ مداه، فقد جاءت إسهاماتهم في إطار ماينطلقون منه أو ما يسعون إليه. وبالنسبة إلينا، فهذا لا يكشف حقيقة عن موقف شامل وعميق في المسألة الأخلاقية التي يبدو أنّها اتخذت طابعا تنظيريا فلسفيا بالنّظر إلى طرحها من الوجهة الإيستمولوجية في تراثنا العربي الإسلامي كما هو الحال مع إشكالية الأخلاق عند المفكرين العرب المعاصرين "الجابري" و"أركون"، وبالنّظر إلى طرحها في سياق تحليلي نقدي مع "طه عبد الرحمان" وهو ينتقد الحداثة الغربية في مسائلها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية. هذا لم يمنع من التّأطير الإيديولوجي الذي يحرك توجّهاتهم الفلسفية، خاصة وأنّ طرح المسألة الأخلاقية لدى هؤلاء تحكمها هي الأخرى ظروف تاريخية واجتماعية وعالمية، لا يمكن للبحث الفلسفي أن يتجرّد منها مهما بلغ درجة الموضوعية التي تبقى نسبية في العلوم الإنسلانية عامة، وشبه منعدمة في الفلسفة خاصة.

6- إنّ الإسهام الذي ظهر في إطار الفكر العربي المعاصر من خلال تلك النماذج، وبالرغم من أهميته، فهو إسهام يفتقر الى التنظيم والإحكام، وفي أحسن الأحوال هو إسهام في إطار التبلور، إذ ثمة نقائص على مستوى المنهج وثمة التباس على مستوى الرؤية. هذا فضلا عن وجود الطابع النضالي والسجالي المرافق، والذي في رأينا قد قلل من مصداقية بعض الأفكار المطروحة.

7- إنّ معالجة المسألة الأخلاقية في الفكر العربي من خلال النماذج التي رأيناها معالجة تميل أكثر إلى المقاربة الأخلاقية في إطار الخلفية الحداثية، وهذا الميل في رأينا إن كانت له إمكانية توفير شروط القراءة النظرية التأصيلية، إلا أنه قد جاء لصالح متطلبات الحداثة في بعدها الإيديولوجي، ولذلك فقد كان ممّا رأيناه هو التوجّه إلى استهداف العلمانية على حساب استهداف الدين كمرجعية حياتية. وإذا كان هذا يعكس في رأينا حساسية المسألة الأخلاقية فكريا في الفكر العربي، فإنّها الحساسية التي جعلت هذا الفكر يبرز في وضع الإنقسام، حيث التباين بين موقف التأصيل من خلال الدين ضد العلمانية كما هو الشأن عند طه عبد الرحمن، أو موقف التحديث بتأويل الدين أو خارج عنه كما هو الشأن بالنسبة إلى أركون والآخرين.

ثانيا: التوصيات:

وبما أنّ المسألة الأخلاقية في الفكر العربي، مازالت لم تمتلك شروط بنائها الكامل بعد، ودونها العوائق وخاصة العائق الإيديولوجي، كما بدا لنا، فإننا نوصي بما يلي :-

. ضرورة الاهتمام بالجانب المنهجي، ووضع هذا الجانب في إطاره المعرفي المستقل.

. الإنطلاق من موقف التقدير للقيم وللأخلاق الدينية والسعي الى استثمارها في إطار نظرة موضوعية شاملة تستجيب لحاجات الإنسان العربي.

. إدماج المسألة الأخلاقية في إطار النظرة الإصلاحية والنهضوية وعدم فصلها عن متطلبات ما يحتاجه الوضع العربي.

- الإكثار من البحوث في الشأن الأخلاقي كما ونوعا في كافة المجالات ذات الصلة بالأخلاق.
- من المهم الاستفادة من مكتسبات الغير بطريق الترجمة على أن يكون ذلك في إطار الإغتناء والإثراء وليس مجرد التقليد.

القائمة البيليوغرافية

-قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: قائمة الكتب الدينية.

- ¹ - القرآن الكريم، برواية ورش.
- ² - الأحاديث النبوية الشريفة.

ثانياً: قائمة المصادر.

أ- قائمة المصادر الخاصة بالتراث العربي الإسلامي:

- ¹ - ابن باجة، تدبير المتوحد، سيراس للنشر، تونس، ط1، 2009م.
- ² - ابن تيمية (تقي الدين)، نقض تأسيس الجهمية، المجلد الأول، د.ت.
- ³ - ابن تيمية (تقي الدين)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الحميد بن محمد بن قاسم، المجلد الرابع، مكتبة المعارف، الرباط، د- ت.
- ⁴ - ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، عني بها إبراهيم أعرابي أغا، شركة دار الأرقم للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2005
- ⁵ - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط9، 1989م.
- ⁶ - ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء 22، تحقيق عثمان يحيى، تقديم ومراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1، 1971
- ⁷ - ابن عربي، فصوص الحكم، منشورات محمد علي بيوض، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- ⁸ - إخوان الصفا، رسائل 1، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1992.
- ⁹ - إخوان الصفا، رسائل 4، إعداد وتحقيق عارف تامر، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1995، ط1.
- ¹⁰ - الأشعري، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969.
- ¹¹ - الإيجي (عضد الدين)، المواقف في علم الكلام، (عالم الكتب، بيروت، د.ت)
- ¹² - الباقلاني، كتاب التمهيد، تصحيح الأبرش يوسف مكاريقي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 1957
- ¹³ - الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد، القاهرة، ط1، 1999.
- ¹⁴ - الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، جامعة الأزهر للنشر والتأليف، ط1، 1950
- ¹⁵ - الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تقديم علي بوماكم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996م.
- ¹⁶ - الفارابي أبو نصر، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988

- ¹⁷ - الفارابي أبو نصر، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1992
- ¹⁸ - الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983.
- ¹⁹ - القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، الجزء 11
- ²⁰ - القاضي عبد الجبار، المغني، اللطف، ج 13
- ²¹ - القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء 15
- ²² - القفطي، إخبار الحكماء، مطبعة السعادة بمصر، د- ت.
- ²³ - القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 2001
- ²⁴ - الغزالي، ميزان العمل، تقديم وتعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005
- ²⁵ - الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، دار السرور، بيروت، ط1، 1948
- ²⁶ - الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه الفرد جيوم، د. ت
- ²⁷ - الكندي، رسالة الحيلة في دفع الأحزان، ضمن رسائل الكندي الفلسفية لمحمود بن جماعة، دار مُجد علي للنشر، ط1، 2006.
- ²⁸ - الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، طبعة مُجد عبد الرحمن مُجد.
- ²⁹ - الرازي فخر الدين، المباحث المشرقية، حيدر آباد، الهند، 1343هـ.
- ³⁰ - الماوردي، أدب الدنيا والدين، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ضبطه وعلق عليه عبد الله القسم.
- ³¹ - أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، نقلا عن رسائل فلسفية، تحقيق عبد اللطيف العبد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977
- ³² - أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق جمال عبد الفتى مدغمس، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002
- ³³ - أفلاطون، محاوراة الجمهورية، تحقيق فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985.
- ³⁴ - أفلاطون، محاوراة تياتتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1972.
- ³⁵ - أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1924.
- ³⁶ - مسكويه، الفوز الأصغر، بيروت، سنة 1319 هـ.

³⁷ -مسكويه، تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961.

ب- قائمة المصادر الخاصة بالفكر الأخلاقي العربي الحديث:

¹ .الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، إعداد السيد خسرو شاهين، ط2؛ طهران : المجمع العالمي

للتقريب بين المذاهب، سنة 2000، ج2

² التونسي خير الدين، أقوم المسالك، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012

³ .الجبرتي عبد الرحمن ، عجائب الآثار، تح عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، القاهرة : دار الكتب المصرية،

1997 ، ج1 ، ج3

⁴ — ، مظاهر التقديس بذهاب دولة الفرنسييس، تح عبد الرزاق عيسى وآخرون ، ط1؛ القاهرة: العربي

للتنشر 1998، ج1

طرابشي جورج، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، ط1؛ بيروت: دار الساقى،

2006

⁵ .الطهطاوي رفاعه، الأعمال الكاملة، تح مُجد عمارة، القاهرة : دار الشروق، 2010، ج1، ج2

⁶ .الكواكي عبد الرحمن ، أم القرى، القاهرة: المطبعة العربية، 1931

⁷ .النديم عبد الله، بما تقدّم الأوروبيون وتأخرنا، تح مُجد عمارة، ط1؛ القاهرة: دار البشير، 2016

⁸ .عبدّه مُجد، الأعمال الكاملة، تح مُجد عمارة، ط1؛ القاهرة : دار الشروق، 1993 ، ج1، ج2، ج3

⁹ — ، تاريخ الأستاذ، جمع رشيد رضا، ط2؛ القاهرة: دار الفضيلة، 2006، ج3

¹⁰ .صبري مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، ج1

ج- قائمة المصادر الخاصة بالفكر الأخلاقي العربي المعاصر:

-مصادر مُجد عابد الجابري:

¹ .الجابري مُجد عابد ، الخطاب العربي المعاصر، ط5؛ بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية. 1994

² -، قضايا في الفكر المعاصر، ط1؛ بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية. 1997

³ -، العقل الأخلاقي العربي، ط1؛ بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية. 2001

⁴ -، تكوين العقل العربي، ط10؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية. 2009

⁵ -، بنية العقل العربي، ط9؛ بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية. 2009

-مصادر مُجَّد أركون:

¹ أركون مُجَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، ط1؛ الجزائر :المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993

² .____ ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر هاشم صالح ، ط2؛ بيروت :دار الساقى، 1995

³ .____ ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي، 1996

⁴ .____، العلمنة والدّين، تر هاشم صالح، ط3؛ بيروت :دار الساقى، 1996

⁵ .____ ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هاشم صالح، ط2؛ الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي . 1996

⁶ .____ ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت :دار الساقى، 1997

⁷ .____ ، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت:دار الساقى، 1999

⁸ .____ ، قضايا في نقد العقل الديني، تر هاشم صالح، بيروت : دار الطليعة ، دون تاريخ.

⁹ .____، الإسلام أوروبا الغرب، تر هاشم صالح، ط2؛ بيروت :دار الساقى، 2001

¹⁰ .____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، ط2، دار الطليعة: بيروت، 2005

¹¹ .____، 'الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط1؛ بيروت :دار النهضة العربية. 2007

¹² .____، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيديّة ، تر هاشم صالح، ط1؛ بيروت:دار الساقى، 2011

¹³ .____ ، التشكيل البشري للإسلام، ط1؛ الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي، 2013

¹⁴- Arkoun mohammed , **Ouvertures sur l'islam** , paris : Ed.Jacques Grancher

-مصادر طه عبد الرحمان:

- ¹ - طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، ط. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 1997.
- ² - _____، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.
- ³ - _____، حوارات من أجل المستقبل، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات الزمن، 2000.
- ⁴ - _____، عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000 .
- ⁵ - _____، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005.
- ⁶ - _____، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2006.
- ⁷ - _____، روح الحداثة، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.
- ⁸ - _____، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2012.
- ⁹ - _____، روح الدين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ط2؛ 2012 .
- ¹⁰ - _____، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2013.
- ¹¹ - _____، بؤس الدهرانية، ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2014.
- ¹² - _____، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2016م.

ه-مصادر عادل ظاهر:

- ¹ . ظاهر عادل، الأخلاق والعقل، ط1؛ عمان: دار الشروق 1990.
- ² . _____، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط2؛ بيروت: دار الساقى 1998.
- ³ . _____، أولية العقل، ط1؛ بيروت: دار أمواج 2001.
- ⁴ . _____، اللامعقول في الحركات الإسلامية، ط1؛ سوريا: دار بدايات 2008.

ثانيا: قائمة المراجع:

- ¹ أبو بكر مُجَدِّد، الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، دار صابر، بيروت، ط1، 2001.
- ² أبو زيد فاروق، الفكر اللّبيرالي في الصّحافة المصرية، القاهرة: عالم الكتب، د.ط، د.ت
- ³ أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، 2014
- ⁴ أبو العلا عفيفي، التّصوّف، الثّورة الرّوحية في الإسلام، دار المعارف بمصر، ط1، 1963م.
- ⁵ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2009.
- ⁶ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، ط1، 1969.
- ⁷ الأصفهاني الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تح: أبو يزيد العجمي، ط1؛ القاهرة: دار السلام 2007.
- ⁸ الأيوبي الياس، تاريخ مصر في عهد الخديوي اسماعيل، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.
- ⁹ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج1، القاهرة، المكتبة التّجارية الكبرى، من دون طبعة، سنة 1935.
- ¹⁰ إيكو أمبريتو، التأويل بين السّيميائات والتّفكيكية، تر: سعيد بنكراد، ط1؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000.
- ¹¹ باروت جمال، حركة التنوير في القرن التاسع عشر، دمشق: منشورات وزارة الثقافة 1994
- ¹² بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دمشق: دار الطليعة الجديدة 1998
- ¹³ بن نبي مالك، وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط2؛ دمشق: دار الفكر، 2002
- ¹⁴ الجابري مُجَدِّد عابد، المشروع النهضوي العربي، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000
- ¹⁵ جاد عبد الرازق أحمد مُجَدِّد، فلسفة المشروع الحضاري، ط1؛ واشنطن: المعهد العالي للفكر الاسلامي
- ج2
- ¹⁶ الجوادِي مُجَدِّد، الأزهر باعثاً لشرارة النهضة العربية، ط1؛ القاهرة: دار الكلمة، 2016
- ¹⁷ جميل خليل نعمة المصلة، الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني، ضمن كتاب: النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، ط1 2015.
- ¹⁸ الجندي أنور، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ط1؛ القاهرة: دار الاعتصام، 1978
- ¹⁹ —، تاريخ الغزو الفكري والتغريب، القاهرة: دار الاعتصام.

- ²⁰. —، عقبات في طريق النهضة، القاهرة: دار الاعتصام، دط، دت.
- ²¹. جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، ط3؛ القاهرة : دار الشروق، 1988
- ²². زيدان جورجى ، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة : دار الهلال، د.ط، د.ت.
- ²³. حامد طاهر، الخطاب الأخلاقى فى الحضارة الإسلامية بين الماضى والحاضر، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2006م.
- ²⁴. حوراني ألبرت، الفكر العربى فى عصر النهضة، تر: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، د.ط، د.ت
- ²⁵. حلاق حسن، التاريخ الاجتماعى والسياسى والاقتصادى فى بيروت العثمانية، بيروت: الدار الجامعية، 1987
- ²⁶. حسن محمد عبد الغنى، أحمد فارس الشدياق، القاهرة: الدار المصرية للتأليف ، د.ت. د.ط
- ²⁷. حرب على، الممنوع والممتنع، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى 1995
- ²⁸. الحصرى ساطع ، آراء وآحادىث فى التاريخ والاجتماع، ط2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985
- ²⁹. خوسيه كازانوف، الأديان العامة فى العالم الحديث، تر: قسم اللغات والترجمة فى جامعة البلمندمر بولس وهبة ، ط1؛ المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- ³⁰. طوسون عمر ، البعثات العلمية فى عهد محمد على، الاسكندرية: مطبعة صلاح الدين، 1934، د.ط
- ³¹. كرومر اللورد ، مصر الحديثة، تر: صبرى محمد حسن، ط1 ، القاهرة : المركز القومى للترجمة، 2015 ،
- ج2
- ³². كشك محمد جلال، ودخلت الخيل الأزهر، ط3؛ القاهرة: الزهراء للإعلام والنشر، 1990
- ³³. لبيب رزق يونان ويوسف محسن ، محمد على وتحديث التعليم فى مصر، الاسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2007
- ³⁴. القشيري، الرسالة القشيرية فى علم التصوف، دار الكتاب العربى، بيروت، لبنان، د. ت
- ³⁵. قرنى عزت، العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة، الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، 1980
- ³⁶. ماجد فخري، الفكر الأخلاقى العربى، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978.

³⁷ المحاسبي الحارث، مائية العقل ومعناه ضمن العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، ط1؛ بيروت: دار الفكر. 1971

³⁸ المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط4؛ دمشق: دار الفكر 2010.

³⁹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب عبد الحسن ببهاني بور، مركز الحضارة وتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2012م.

⁴⁰ محافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: العلمية للنشر، 1987

⁴¹ محمد حسين محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ط2؛ القاهرة: مكتبة الآداب 1962، ج1 وج2

⁴² محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 1993.

⁴³ -محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973م.

⁴⁴ محمد الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

⁴⁵ . —، الإسلام والحضارة الغربية، دار الفرقان، د.ط، د.ت

⁴⁶ محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر (عبد الله

العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي أمليل، طه عبد الرحمان، محمد سيبل)، ط. 1.

بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع 2005.

⁴⁷ الميلاد زكي، عصر النهضة كيف انبت؟ ولماذا أخفق؟ ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2016

⁴⁸ -معالي منذر، معالم الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار إقرأ، د.ط، د.ت

⁴⁹ هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993.

⁵⁰ سبابارد نازك، الرحالون العرب وحضارة الغرب، ط2؛ نوفل، 1992

⁵¹ سدد جويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، الجزء الأول، دار

نشر الثقافة الاسكندرية، ط1، 1949.

⁵² سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006م.

⁵³ عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط1،

1990م.

⁵⁴ عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ط1؛ بيروت: دار الطليعة 1992

⁵⁵ السيد رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، ط2؛ بيروت: دار جداول، 2015

- ⁵⁶ الشاطبي أبو اسحاق، الموافقات، تح: عبد الله دراز، ط2؛ مصر: المكتبة التجارية 1975، ج2، ج3
- ⁵⁷ عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان، ط. 1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.
- ⁵⁸ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.
- ⁵⁹ عبد الجبار، عماد الدين أبو الحسن وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية. 1974
- ⁶⁰ العوا عادل، العمدة في فلسفة القيم، ط1؛ دمشق: دار طلاس، 1986
- ⁶¹ عوض لويس، تاريخ الفكر المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983، ج2
- ⁶² عطا صديق رامي، الصحافة المصرية في القرن التاسع عشر، ط1؛ القاهرة: مكتبة الشروق، 2006
- ⁶³ عمارة مُجد، الشيخ رشيد رضا، القاهرة: دار السلام، د.ط، د.ت.
- ⁶⁴ فخري ماجد، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، بيروت: دار النهار 1992
- ⁶⁵ الرافعي عبد الرحمن، عصر اسماعيل، ط4، القاهرة: دار المعارف، دت، ج1، ج2
- ⁶⁶ رزقيير جان بول، فلسفة القيم ترجمة، عادل العوا، ط1؛ بيروت: دار عويدات، 2001
- ⁶⁷ رشوان مُجد مهران، تطوّر الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ط1؛ القاهرة: دار قباء، 1998
- ⁶⁸ رينيه فليب، السان سيمونيون في مصر في القرن التاسع عشر، تر: أمل الصبان وآخرون، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2012
- ⁶⁹ شاكر محمود، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.ت
- ⁷⁰ الشيال جمال الدين، تاريخ الترجمة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1951
- ⁷¹ شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب، ط2؛ بيروت: دار النهار، 1987
- ⁷² تاجر جاك، حركة الترجمة في مصر في القرن التاسع عشر، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2018
- ⁷³ خوري رثيف، الفكر العربي الحديث، منشورات دار الكشف، د.ط، د.ت
- ⁷⁴ خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، تر: قسم اللغات والترجمة في جامعة البلمندمر بولس وهبة، ط1؛ المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- ⁷⁵ خليفة عبد اللطيف مُجد، إرتقاء القيم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992

- ⁷⁶. ضيف شوقي، الأدب المصري الحديث، ط10؛ القاهرة: دار المعارف، 1992.
- ⁷⁷. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكر الإسلام، دار الأندلس، ط2، 1982.
- ⁷⁸. النجار عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط2؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993.
- ⁷⁹. نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013م.
- ⁸⁰. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.
- ⁸¹. Azzam Tamini and John L Esposito, **Islam and Secularism in the Middle Est**, London : Hukst.cop 2000.

رابعا: قائمة المعاجم والموسوعات.

- ¹ -أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، A-G تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996.
- ² -ابن فارس (أبو الحسن أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد 2، دار الجيل، بيروت.
- ³ -ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ⁴ - التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد سبيح، المجلد 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
- ⁵ - الفيروز آبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة، 1979.
- ⁶ -عبد الرزاق الكاشاني (كمال الدين)، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1982.

خامسا: قائمة المجلات:

- ¹ -أحمد عبد المهدي عبد الحليم، القيم فريضة غائبة في نظم التعليم، مجلة المسلم المعاصر، العدد 65، 66.
- ² -بلقزيز عبد الإله، -التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخلنا- حوار-، مجلة المستقبل العربي، ع278، سنة 2002.
- ³. البشري طارق، قراءة في كتاب نقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإحياء، ع32، 33. سنة 2010.

- ⁴ الجابري مُجَّد عابد، نظام القيم في الثقافة العربية، مجلة المستقبل، ع219، سنة1997
- ⁵ الجبر مُجَّد، الفكر الأخلاقي عند الجابري، مجلة المعرفة ن ع 528. سنة2007
- ⁶ الجزار المنصف، تطوّر البنية الفكرية عند النخبة في القرن التاسع عشر، مجلة الأتحاف ، ع5، 1986
- ⁷ حداد رزق الله، مجلة المقتطف ، المذهب الدارويني، ع4سنة1896
- ⁸ الطيباوي عبد اللطيف، نصوص وحقائق لم تنشر عن أصل النهضة العربية في سورية، مجلة مجمع اللغة العربية في سوريا مج 42، ج4
- ⁹ . ____، المعلّم بطرس البستاني حقائق جديدة عنه، مجلة مجمع اللغة العربية في سوريا، مج45، ج3
- ¹⁰ . الطماوي أحمد حسن، الثورة الفرنسية في كتابات عربية، مجلة القاهرة، ع99، سنة 1989
- ¹¹ . كسار جواد علي، العقل الأخلاقي المسلم، مجلة المنهاج، ع30، سنة2003
- ¹² . كوثراني وجيه، مسائل في الوعي التاريخي، مجلة منبر الحوار، ع38 ، سنة 1999
- ¹³ . مذكور مُجَّد، جمال الدين الأفغاني، مجلة الرسالة ، ع245 سنة1938
- ¹⁴ . مُجَّد الحدّاد، مجلّة التسامح، العدد الرابع والثلاثون، 1432هـ/2011م.
- ¹⁵ . المشرفي أحمد العربي، تقد العقل الأخلاقي العربي، مجلة الإتحاف، ع138، مايو، 2003
- ¹⁶ . عبد الله النديم، لم اختلفت كلمتنا إذا اتّحدت همتنا، مجلة الأستاذ، ع17، سنة 1892
- ¹⁷ . ____، تتقلّب الأمم بتقلّب الأحوال ونحن، مجلة الأستاذ، ع18 ، سنة 1892
- ¹⁸ . ____، الآداب العامة، مجلة الاستاذ، ع19، سنة 1992
- ¹⁹ . ____، المساواة بين البنين لبعض الوطنيين، مجلة الأستاذ ، ع25، سنة 1893
- ²⁰ . ____، متى يستقيم العود والظل أعوج، مجلة الأستاذ ع29 ، سنة 1893
- ²¹ . ____ ، العدوى الأروبية للبلاد الشرقية، مجلة الأستاذ ، ع34 ، سنة 1893
- ²² . ____ ، أعداء الله وأنبيائه، مجلة الأستاذ، ع39سنة، 1893
- ²³ . السمارة كندة، حرية المرأة وخطاب النهضة ، مجلة التراث العربي، ع 136 ، سنة 2015
- ²⁴ . قسام يحي سليمان، القيم الإجتماعية وعوامل تغييرها، مجلة المعرفة، ع428 ، سنة 1999
- ²⁵ . الشملي المنجي، قضية المرأة في تفسير المنار، حوليات الجامعة التونسية، ع3، سنة 1966

*/ الإضاءاء :

- رؤساء القسم:

- رئيس اللجنة العلمية للقسم:

- رئيس المشروع.