



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 02-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث

تخصص: فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية

راهنية السؤال الأخلاقي في الفكر العربي المعاصر
طه عبد الرحمن أنموذجا

اعداد الطالب:

حيدر العايب

لجنة المناقشة:

الصفة	مؤسسة الانتساب	الرتبة العلمية	اسم ولقب الأستاذ
رئيسا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02	محاضراً	د. زهير قوتال
مشرفا ومقررا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02	محاضراً	د. عبد الرزاق بلعقروز
عضوا مناقشا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02	محاضراً	د. عبد الكريم عنيات
عضوا مناقشا	جامعة باتنة -01-	أستاذ	أ.د. الحاج دواق
عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة -02-	أستاذ	أ.د. نورة بوحناش
عضوا مناقشا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02	محاضر أ	د. هشام شراد

السنة الجامعية: 2018 / 2019





واجب شكر وعرفان:

إلى الذي أشرف ورافق هذا العمل لإخراجه من القوة إلى الفعل، إلى من علّم
ووجه، إلى من رافق وجالس وآنس، إلى الذي كان شمعة تحترق لتنير غياهب
الدروب الموحشة، إليك أستاذي الدكتور عبد الرزاق بلعقروز أتقدم بجزيل
الشكر وأسمى عبارات الحب والتقدير.

كما لا يفوتني أن أشكر قسم الفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين لما يقدمه
من عطاء معرفي وتوجيه منهجي وما يتجشّمه من عناء الرقي بالدرس الفلسفي
والذود عن حمى الحكمة والفضيلة.

اهداء؛

إلى والديّ الفاضلين وكلّ أفراد عائلتي

إلى أم يافا بتول، قصّة تُحاك تفاصيلها بمرور الأيام

مقدمة

يشهد الفكر العربي الراهن اهتماما لافتا بسؤال القيم الأخلاقية، جعلها تمثل رهانا خاصا تتجاذبه أقوال عديد المفكرين والفلاسفة وكذا الباحثين الأكاديميين، الذين وإن تعددت مرجعيتهم وتباينت مقارباتهم إلا أنّ الجامع بينهم اشتغالهم بالطرح الأخلاقي واستئناسهم بالقيم الأخلاقية تقديمًا لمساهمتهم في رفع التحديات الراهنة على الصعيدين العربي والعالمي. وعليه لا مشاحة في القول أنّ سؤال القيم الأخلاقية بات يُمثّل "السؤال الحي" للفلسفة العربية المعاصرة، وذلك منذ اللحظة التي تأكّد فيها أنّه "في البدء كانت أزمة القيم" كما تقرر لدى الجابري، وأنّ الحديث عن الأخلاق "ليس من نوافل القول" كما عبّر عن ذلك طه عبد الرحمن، بل أصبح مطلبًا علاجيا و"خطاب إغاثة إنسانية" بشهادة محمد أركون، وعليه يكون تدارك الوضع بتبؤ الأخلاق "نطاقا مركزيا" مثلما اقترح وائل حلاق¹. مطالب وغيرها تعكس تصدر القيم الأخلاقية أولويات الخطاب الفلسفي العربي الراهن.

في هذا السياق تأتي الدّراسة وقوفا عند أحد النّماذج الفكرية ذات الإسهام الأخلاقي في الفكر العربي، يتعلق الأمر براهنية السؤال الأخلاقي لدى طه عبد الرحمن. فالأخير عكف ومنذ مطلع القرن الحالي على تدشين خطاب أخلاقي على مقتضيات المجال التداولي العربي، استشكالا واستدلالا، ينهض بالفكر العربي والإسلامي من مرتبة الوصاية الفكرية التي تطبع على عقله ووجدانه إلى مقام الاستقلال والابداع الفكري الخلاق، متوسّلا بألية الجمع بين الأقصيين؛ أقصى ما في العلوم العملية، الأخلاق، وأقصى ما في العلوم النّظرية، المنطق وأدواته.

وهو الأمر الذي يجعل من كتابات طه تحمل همّ المشروع الأخلاقي المتوسّل بالتقنية الفلسفية أكثر من كونه مجرد مساهمة معرفية، وخطابا فلسفيا مسؤولا لا مجرد خطاب سؤال أي مسؤولية التفاعل مع النوازل الأخلاقية الراهنة رفعا لتحدياتها ودرء لآفاتها وتقويما لاجوجها، وهي الغاية التي انبرى لها منذ كتاباته الأولى بداية بالعدّة المنهجية التي حازها على صعيد المنطق واللسانيات ومكاسب ابستمولوجية العلوم المعاصرة انتهاء بتوليف فلسفة

¹ سيأتي تحليل هذه المواقف في متن الأطروحة (الفصل الثاني) في الجزء المتعلق برصد نماذج من الفكر العربي الراهن.

اثتمانية تعكس قدرة العقل العربي على ابداع نمط فكري بديل غير ذاك الذي عمّر لعقود طوال جعل الإنسان العربي يعتقد أنّ التوسل بآليات الغير والانخراط في قضاياها سيُلجّقه بركبه.

فأعمال طه عبد الرحمن التي تتوزع على كتب متسلسلة مثل مشروع "فقه الفلسفة"، وكتب جامعة مثل "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ثم محاضرات وأوراق بحثية مطبوعة وغير مطبوعة، تشهد كلّها على خط متواصل في الابداع الفلسفي في فقه الفلسفة والفكر الأخلاقي فتح بموجبه طه جبهات حوار وسجلات نقدية وتقويمية للواقع الكوني الراهن، وهو الذي مكّنه من بلورة مفاهيم وتعريف وأدلة فلسفية عبر آليات تأثيلية وتمثيلية وتخييلية على مقتضيات المجال التداولي العربي-الإسلامي، وعلى رأسها "الفلسفة الاثتمانية". فالأخيرة أراد لها طه أن تستوفي ثلاثة شروط؛ نقد الفلسفات المناقضة للتصور الديني (الإسلامي) والأخلاقي للحياة ليس من منطلق فكري وإنما اعتباراً بمسؤولية الإنسان في العالم في درء الآفات الخلقية والأزمات الروحية عن المجتمع البشري. وأن تكون فلسفة حية بحق بمعنى أن تستمد مضامينها وقضاياها مع دائم تفاعلها مع الواقع العالمي وهو الذي يعكس بعد الراهنية في فكر طه. ثم أن تبني الفلسفة نقدها للواقع الكوني اعتباراً بأهم مقوم للمجال التداولي الإسلامي وهي "الأخلاق".

مثل هذا النقد الأخلاقي طرح به طه سجلات فلسفية صوب قضايا فكرية وأنماط فكرانية راهنية كبرى غيرت مجرى التاريخ البشري رأساً، الفكري والروحي والمادي على حدّ سواء، هي على التوالي؛ نقد الحداثة في نمطها المعرفي ونظامها التقني (كتاب: سؤال الأخلاق) وتطبيقاتها-واقع الحداثة (كتاب: روح الحداثة). نقد العولمة في قيمها الثقافية والسياسية والاقتصادية (كتابي: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، وسؤال العمل). ونقد العلمانية في ضيق أفقها وتناقض منطقتها وتأليها للإنسان (كتاب: روح الدين). ثم نقد الدهرانية لفساد تصورهما لعلاقة الإنسان بالإله -تشبيه الإله بالإنسان وتشبيه الإنسان بالإله- وإغائها للدين المنزل في مقابل تنصيبها

الأخلاق دينا بديلا (كتاب: بؤس الدهرانية). وصولا إلى نقد ما بعد الدهرانية في إنكارها المطلق لمبدأ الشهادية الإلهية (كتاب: شرود ما بعد الدهرانية).

هذه الفلسفات مجتمعة فرضت تحديات أخلاقية على الإنسان المعاصر أردته إنسانا جهولا بعدما أرادت تنويره وناسيا بعدما أرادت ايقاظه وميتا بعدما أرادت بعثه وإحياءه، جعلت طه يتبصر في "حفظ الإنسان" بعدما لاحت دلائل موت المعنى، و"حفظ الإيمان" بعد الإعلان عن موت الإله والدخول في مسار النسيان، على رأس التحديات الأخلاقية الراهنة، ولا شك في أنّ من يتولى هذه المحفوظية عقلانية مسدّدة بالأخلاقية لها من حظّ الائتمانية كما لها من حظ الأدوات المعرفية والفلسفية وهي عين العقلانية الموسّعة ولا يسع العقلانية المجردة سوى الاهتداء والافتداء وإلا فلا مخرج لها من غياهب العمى والبلاء.

➤ أسباب اختيار الموضوع:

تأتي الدراسة استجابة لأسباب موضوعية تملّحها تغيرات الخطاب الفلسفي وتغير قبلة اهتماماته. وأخرى ذاتية تنوزع على اهتمامات قبلية بالفكر العربي، وكذا بمطالب تكوينية تملّحها الرغبة في التعرف وحتى امتلاك ناصية الخطاب العربي وآلياته، زيادة على الكشف عن المساهمة العربية الإسلامية في تقديم أجوبتها عن التحديات الأخلاقية الراهنة. وتفصيل ذلك على النحو التالي؛

- الأسباب الموضوعية: فيها ما يرتبط بأسباب متعلقة بالأنا العربي وأخرى متعلقة بالتراث العالمي، ففي الأول نجد أنّ الاهتمام بسؤال القيم الأخلاقية ينم عن مأزق أصيل يلامس كيان العقل العربي، وهو مأزق حضاري أساسا يتمثل في قضية التخلف ومشكلات التنمية ومكانة الذات العربية في العالم التي تزيد انكماشاً عن العالم بفعل الهزال الذي ألمّ بجسد علمنا العربي بله والإسلامي بفعل الوصاية الفكرية والتبعية الاقتصادية التي يمارسها عليه الغرب المعاصر، والصراعات الطائفية وتفكك الوحدة العربية والإسلامية وفقدان الشعوب العربية للعدالة والمساواة الاجتماعية. أمّا الدوافع الموضوعية المرتبطة بالتراث العالمي فقد فرضته راهنية الطرح الأخلاقي في

الفكر الفلسفي المعاصر، حيث يجعل من الانخراط في حوارات سجالاته أمرا لا يمكن التغافل عنه، خاصة وأنّ مثل هذا الطرح لم يكن مجرد الترف العقلي أو مجرد التفنن في التفكير، بل طرحا أملته الوقائع والنوازل المستجدة التي تمسّ الإنسان في كيانه، من قبيل الثورة البيولوجية المعاصرة وضرورة التفكير في محددات أخلاقية للممارسة العلمية، ثورة الاعلام والاتصال وما فرضته من ضرورة صياغة مفاهيم جوهرية كالحقيقة والعنف وحرية التعبير، الثورة التقنية وما تفرضه من صياغة أخلاقيات البيئة والكرامة البشرية. أمّا السبب الموضوعي الثاني فهو تبدل طبيعة الخطاب الفلسفي ذاته، إذ لم تعد الفلسفة تُعنى ببناء مذاهب أو التأريخ لها، وإتّما استحالت إلى خطاب يُعنى بمشاكل اليومية وقضايا المعيش والراهن والحاضرة (الاشتغال بالحاضر) والمحاث وهي مفاهيم ذات أبعاد أنثروبو-إيتيقية، جعل الفلسفة في مستوى التفاعل مع الواقع ليس لفهمه فقط وإتّما المساهمة في تغييره كذلك، وانتساب الخطاب الأخلاقي للمباحث المعيارية "ما ينبغي أن يكون" يجعله خطابا تغييريا أكثر منه خطاب فهم وتوصيف.

- **الدوافع الذاتية**؛ ترتبط أساسا باستئناف المسار التكويني في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر عموما والأخلاقي بشكل خاص. أيضا، الرغبة في التعرف على آليات التحليل والنقد الفلسفي السائدة في الفكر العربي الراهن سواء الأصيل أو الوافدة منها، وحسبنا أنّ طه عبد الرحمن على رأس من تفاعل مع تلك المناهج والآليات. أمّا السبب الذاتي الآخر فلأنّ طه عبد الرحمن يعد أبرز من دعا إلى ضرورة مساهمة الأمة الإسلامية في تقديم أجوبتها الخاصة بحكم تجربتها الدينية والتراثية التاريخية، إسهاما في معالجة مشكلاتها ومشكلات غيرها، طبعاً ليس ذلك على منطلق "الإسلام ضرورة حتمية" وإتّما انطلاقا من الدخول في "ممارسة حوارية" مع الآخر، يتم بموجبها التعاون على رفع التحديات الراهنة. ولا يخفى ما في ذلك الطموح من تحفيز نفسي ووجداني يُرجع للأمة هيبته وردّ الاعتبار لها فكريا.

➤ أهمية الموضوع في السياق الفلسفي:

للموضوع أهميته الراهنة التي تتبدى في؛ راهنية الفكر الأخلاقي ذاته، حيث يشهد سؤال القيم الأخلاقية عودة قوية وتحولا جذريا أملتته تغيرات على صعيد الفكر والاجتماع البشري، جعلته من صلب اهتمامات الإنسان المعاصر أفرادا ومؤسسات وحكومات، لذلك فالدراسة من الناحية الفلسفية تعد انخراطا في النقاش الأخلاقي الراهن، وقوفا على طبيعته واجلاء لمكاسبه الاستمولوجية والقيمية، وفتحاً لدروب سجالية قد تكون لا مفكرا فيها في سياق الفكر العربي إلا قليلا. كما تأتي أهمية الموضوع من إرادة المساهمة في بسط البادرة العربية في تشكيل نصوص أخلاقية وتزويد المكتبة العربية بما بعدما تبين افتقارها لها بفعل الانقطاع الذي لازم العقل العربي في مجال الأخلاقيات. فضلا عن هذا يمكن صرف القول إلى الطابع الأخلاقي للأزمات والمشكلات الراهنة على الصعيدين العربي والعالمي من انقلاب للقيم، وتفكك الأيديولوجيات، وزوال المعنى عن الإنسان والعالم، وهشاشة العلاقات الاجتماعية والدولية، تبلور ظاهرة العولمة وقسمة العالم إلى شمال غني متقدم وجنوب فقير متخلف. زيادة على حاجة العلوم الإنسانية والطبيعة على حدّ سواء إلى توجيه أخلاقي بعدما تبين أنّ نتائج تلك العلوم جاءت على خلاف ما يُراد لها فحلّم السيادة على الطبيعة وتحرير الإنسان استحلال إلى سيادة على الإنسان ذاته، وكرامته باتت موضع تشكيك نظير التجارب العلمية في ميدان التكنولوجيا والبيولوجيا على نحو خاص، ناهيك عن ثورة الإعلام والاتصال ودورها في برمجة العقول على المصطنع واللامفهوم بدل الحقيقة وتمريها مضامين إعلامية تسهم في تجييش الوجدان والغريزة على حساب العقل ما تسبب في خلق أنماط ثقافية شاذة عن كل الالتزامات الأخلاقية والدينية وعن الأعراف والتقاليد كالفردانية والاستهلاك الفائق والعنف. أهمية أخرى تعكسها مطالب علمية من منظمات حكومية وغير حكومية بضرورة صياغة قوانين أخلاقية للممارسات الإنسانية العلمية والتجارية والسياسية وفي مجال حقوق الإنسان والبيئة.

➤ اشكالية الموضوع:

تأتي الدّراسة استجابة لاشكاليات يطرحها موضوع راهنية الفكر الأخلاقي العربي عموما وعند طه عبد الرحمن خصوصا، ارتأينا تقسيمها على نمطين؛ اشكالية رئيسية ومشكلات أخرى فرعية، أمّا الاشكالية الرئيسية فمدارها الكلّي هو: ما مكانة سؤال الأخلاق في الفلسفة العربية الراهنة عموما وعند طه على نحو خاص؟ وهل كان الخطاب الأخلاقي العربي، والطاهائي، في مستوى التفاعل مع القضايا الأخلاقية المحلية والعالمية ما يجعله استشكالا أصيلا، أم هو تقليد لمثله في السياق الغربي؟.

هذا وقد تفرع عن هذه الاشكالية المشكلات الفرعية والتي ينهض كلّ فصل بالإجابة عن أحدها، تتوالى تلك المشكلات تباعا: ما هي أبرز الاشكالات الأخلاقية المتداولة والمقاربات الفاعلة في الخطاب العربي الراهن؟ هل يمكن الحديث عن وجود أوجه مشاكلة في استدعاء سؤال الأخلاق بين كلا السياقين العربي والغربي؟ ثم كيف كانت مسارات الفلسفة الأخلاقية عند طه عبد الرحمن وتطبيقاتها التقويمية للعقلانية؟ وكيف جعل طه عبد الرحمن من النظرية الأخلاقية رهانا ينهض بموجبه درء الآفات الأخلاقية للحضارة الغربية المعاصرة؟ وإلى أيّ مدى كان إسهام الفلسفة الائتمانية فعالا في دفع تلکم التحديات الأخلاقية؟.

➤ منهج الدّراسة:

توسّلنا في دراستنا على المقاربة التحليلية المقارنة. علما أنّ عناصر المقاربة التحليلية هي القسمة أو التفكيك، ثمّ التّشريح. وعناصر المقاربة المقارناتية هي أوجه التشابه والاختلاف والتداخل. حيث ساعدت المقاربة الأولى بعناصرها من تقسيم وتفكيك المتن الطاهائي وبعض المتون الفلسفية لمفكرين آخرين، وتشريحها إلى مشكلاتها الفرعية المكوّنة لها. وذلك بهدف تبيان موقف هؤلاء المفكرين من الطرح الأخلاقي الراهن، وموقف طه عبد الرحمن على نحو خاص، يأتي ذلك في الوقت الذي يتأكد فيه طبيعة النص الطاهائي المتميز بتفريعاته، حتى كدنا نفقد اشكاليتنا في زخم ذلك التفريع، وليس ذلك غريبا عن شخصية معروف عنها الجمع بين الصياغة

البيانية والتدليلات المنطقية، وفي البيان تبيين، وفي المنطق تحليل. كما مكّنت المقاربة الثانية (المقارنة) في كشف طبيعة الحضور الأخلاقي بين السياقين العربي والغربي، هل هو حضور فيه مشاكلة على حرفية التعاليم، أم أنه حضور نابع عن همّ متفرد تعانیه الأنا العربية والإسلامية، ما يجعلها مستقلة بسؤالها الأخلاقي استشكالا واستدلالا.

➤ خطة البحث:

في إطار محاولة حل الإشكالية، تم التّوسل بخطة منهجية موزعة على فصول خمسة، ينهض كلّ فصل بالإجابة عن أحد إشكالات المطروحة وصولا لتقديم إجابة متكاملة للإشكالية الرئيسية، علما أنّ محاولة عرض الإجابة لا يعني ضرورة الوفاء بتقديم الحلول. تفصيل عناصر الدراسة ومباحثها كان على النحو التالي؛

- الفصل الأول موسوم بـ "في مساءلة الراهنية والراهنية الأخلاقية رصدًا لإشكاليات أخلاقية من

الخطاب العربي الراهن"، سعينا فيه ضبط الدلالة الفلسفية "للراهنية"، مع رصد بعض الأسئلة الأخلاقية النشطة في المجال التداولي العربي الراهن، وعليه تضمن الفصل مباحث أربعة، هي على التوالي؛ المبحث الأول: مصطلح الراهنية من التوصيف إلى النقد. ثم المبحث الثاني: الأخلاق، القيم، أم الأدب، سجل المفاهيم في السياق الفكري العربي. المبحث الثالث: الفكر الأخلاقي في السياق العربي؛ سجل النفي والاثبات. المبحث الرابع: هوية الخطاب الأخلاقي العربي وتداعيات السجال بين المشرق والمغرب.

- الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف؛ بعد الفراغ

من التأكيد على أنّ للمجال التداولي العربي إسهامه في الصنعة الأخلاقية، جاء هذا الفصل لأجل عقد مقارنة بينه وبين المجال الغربي المعاصر، وقوفا عند الأسباب التي جعلت من السؤال الأخلاقي أمرا راهنا في ذلك المجال، وتمظهرات الراهنية الأخلاقية بالوقوف على بعض النظريات الأخلاقية المعاصرة التي شكلت

؛ ما وسمناه بالمنعرج الإيتيقي. لذا تقاسم هذا الفصل مباحث ثلاث؛ المبحث الأول: راهنية الأخلاق في السياق الغربي المعاصر. أمّا المبحث الثاني: الراهنية الأخلاقية في السياق العربي: رصدًا لنماذج من الفكر الراهن. ثم المبحث الثالث: أوجه المماثلة والاختلاف في الراهنية الأخلاقية بين السياقين، قراءة في الدلالات والأبعاد.

- الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها، من التجديد العقلي إلى الأخلاق الدينية. وهو عبارة عن تتبع استقصائي لمسار المشروع الأخلاقي الطاهائي، تقاسمته مباحث ثلاث؛ المبحث الأول: الفلسفة الأخلاقية والتحديد المعنوي لماهية العقل والعقلانية. ثم المبحث الثاني: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال المنهجي؛ أو التّقوم المسدّد لآليات اشتغال العقل العربي والإسلامي. أمّا المبحث الثالث: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال الفكري أو التّقوم المسدّد للفكر العربي والإسلامي.

- الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية؛ وقفنا فيه عند أبرز النظريات الأخلاقية التي أسس لها طه في مستهل القرن الواحد والعشرين، أي "النظرية الأخلاقية" التي أراد بموجبها التأكيد على الطابع الأخلاقي للإنسان، من جانب، وتأسيس الأخلاق على الدين من جانب ثان. وقد جاء بسط معالم هذه النظرية وتطبيقاتها موزعا على مباحث ثلاث؛ المبحث الأول: النظرية الأخلاقية، مفهومها، أركانها ومسلّماتها. كذلك المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية ورهانات النهوض بحدائثة إسلامية. ثم المبحث الثالث: الحدائثة الإسلامية ورهانات النهوض بفلسفة عربية وإسلامية.

- الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة جاء قراءة لما عكف عليه طه في كتاباته الأخيرة، وهي التأسيس لفلسفة ائتمانية بديلة عن الفلسفات العلمانية والدهرانية وما بعد

؛
الدهرانية السائدة. بسطا لمزيد توضيح، ارتأينا عرض معالم هذا الفصل في المباحث التالية؛ **المبحث الأول**: الفلسفة الائتمانية ماهيتها، أركانها، وآفاقها. **المبحث الثاني**: الفلسفة الائتمانية ورهانات **النقد الأخلاقي لما بعد الدهرانية** أخذ هذا المبحث مسارا نقديا لشروء ما بعد الدهرانية كونها خروجا عن الأخلاق، دشنته ففة الفلاسفة والتحليليين النفسانيين، الذين أنكروا شاهدة الإله، بعدما أنكر فلاسفة الدهرانية أمريته. **المبحث الثالث**: الائتمانية ورفع التحديات الراهنة (ثورة الإعلام والاتصال وسؤال العنف).

- وأخيرا **الخاتمة** جاءت استجماعا للنتائج واستشرافا للآفاق التي يفتحها موضوع الأخلاقيات للفكر الإنساني عموما، والفكر العربي بشكل خاص، وفكر طه عبد الرحمن على نحو أخص.

➤ الدراسات السابقة:

يجوز الموضوع في الجامعات الجزائرية على مجموعة من الرسائل والأطروحات ذات الاهتمام المشترك سواء بالفكر الأخلاقي العربي عموما أو الفكر الأخلاقي لطفه خصوصا من تلك الرسائل نذكر:

- أطروحة بعنوان "الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغربي المعاصر" للباحث "جلول خدة معمر" جامعة وهران - الجزائر (2010 - 2011). تناول فيها صاحبها نماذج فكرية من الجزائر وتونس والمغرب. بداية، عاجلت الأطروحة القيم الأخلاقية بين الفلسفة والتراث العربي الإسلامي، وذلك في مقارنة بين المقاربة الأخلاقية لكلا التراثين الإغريقي والعربي الإسلامي، وصولا إلى سؤال القيمة في الفكر الحديث والمعاصر، وذلك في قراءة تاريخية. زيادة على تضمن الرسالة نماذج مغاربية معاصرة ذات الاهتمام الأخلاقي في كل من الجزائر وتونس وبالضبط عبد الله شريط والربيع ميمون وفتحي التريكي. كما جاء فيها ولوجا للفكر الأخلاقي المغربي ممثلا بنماذج محمد عزيز الحبابي، طه عبد الرحمن، ومحمد عابد الجابري.

أما عن موقع الرسالة من دراستنا هذه فإنها تأتي في إطار التأكيد على تبلور خطاب أخلاقي عربي معاصر من جانب ومدى مساهمة المغاربة فيه من جانب ثانٍ وهو الذي خصّصنا له جانباً من دراستنا.

- أطروحة دكتوراه للباحث عبد السلام بوزيرة بعنوان: "إشكالية التأصيل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بين طه عبد الرحمن ومحمد أركون" بجامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة (2016-2017).

حيث تم تصدير الأطروحة في فصول خمسة: قام فيها الباحث بالتعريف بمفهوم التأصيل مع الاستدلال ببعض النماذج التاريخية لفعل التأصيل في الفكرين الغربي والعربي، مع التطرق بالتحليل والتدليل إلى بعض المفاهيم المحايثة التي تربطها علاقة تماس بفكرة التأصيل، كالتراث والحداثة والتحديث والنهضة، وأيضاً تحقيقاتها الواقعية زماناً ومكاناً. هذا وجاء الباحث على عرض محاولة محمد أركون في تدشين القول النقدي حول نصوص الفكر الإسلامي، كون مشروع نقد العقل الإسلامي، يهدف أساساً إلى إبراز أهمية الروح النقدية الحداثية التي تستند إلى منهج الإسلاميات التطبيقية. ومحاولة التأصيل لعقل إسلامي معاصر، تدشينا للحداثة المأمولة، وذلك بالانفتاح على العقلانية الحديثة، وانتهاج مسالك المعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع. ذلك ما كان مع محمد أركون. أما فيما تعلق بطه عبد الرحمن فقد تطرق صاحب الأطروحة إلى مساعي القطع مع واقع الحداثة المنفصلة تأصيلاً لروح حداثة متّصلة. كشف بموجبه عن موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية، الذي أكد على عدم الأخذ بأسباب وواقع الحداثة الوافدة. منادياً بضرورة التأسيس لحداثة بديلة بروحها، وفق مبادئ جديدة، وذلك بإعادة الاعتبار لأهمية التجربة الأخلاقية. انتهاءً إلى مساعي طه في التأصيل للتراث، أو من القراءة العقلانية التفاضلية إلى القراءة الوحيانية التكاملية، حدد فيه الباحث القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن في عملية التأصيل، والتي تقوم على ضرورة الاشتغال على الماضي أو التراث وفق قاعدة ذهبية هي: التأصيل أولى من التحصيل.

إلا أنّ الأطروحة وإن كان لها ما يربطها ولو ضمينا بدراستنا هذه خاصة من حيث المقارنة بين علمين من الفكر المغربي المعاصر، إلا أنّ الطابع الاستمولوجي يبقى أبرز ما يميّزها، الذي يعني أنّ سؤال القيم الأخلاقية لم يكن مدار الأطروحة تلك. هذا ويختلف ما طرحه الباحث في شأن محمد أركون من كونه مفكرا نقديا وأنّ نصوصه تنتمي للحقل الاستمولوجي (نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية) مع ما استقر عليه اعتقادنا من أنّ أركون ونصوصه تعكس همّ الأخلاقي أكثر منه الاستمولوجي، وما الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي إلا ورشتين أراد بهما صاحبها إحياء التراث الأخلاقي الإنساني منه على نحو أخص.

- أطروحة دكتوراه للباحث "جلول مقورة" موسومة بـ "فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصر بين القومية والكونية". جاءت هندستها على قسمين؛ الأول معنون بـ "طه عبد الرحمن فلسفة التواصل وجدلية التحديث والتأثيل". تضمن تحديث التواصل مع التراث عند طه عبد الرحمن، وذلك بداية بتحديد المنهج في فهم التراث، وتجاوز طه للنظرة التجزيئية في مقابل التأسيس للنظرة التكاملية. ثمّ تحديد القراءة في التعاطي مع النصّ القرآني وموقف طه الراض للقراءة الحداثية للقرآن الكريم. وصولا للمبحث الثالث إلى تحديد علم الكلام وإعادة تنظيم مراتب الحوارية. كما جاء عرض الباحث في هذا القسم لـ"الطاهائية وتأثيل الخطاب الحداثي الغربي" بداية بتناول شروط التواصل مع الحداثة الغربية. وتأثيل الخطاب الفلسفي للحداثة وفقا للمجال التداولي العربي الإسلامي. ثمّ الموقف من الحداثة الغربية بين خيار الانقطاع وحتمية التقاطع. أمّا القسم الثاني من الدراسة وُسم بـ: "من التصادم الأيديولوجي إلى التواصل الفلسفي" استقصى فيه الباحث نقد ناصيف نصار للتفكير الأيديولوجي القائم على المصلحة والقومية والتعصب، في مقابل التأسيس لفلسفة التواصل العقلاني والبرهاني والكوني، وقد اشتمل القسم الثاني على مضامين معرفية كمعضلة الأيديولوجيا ومنظومتها المستغلقة التي تهدد التفكير

العقلاني والتفكير الحر وضرورة وضع حلول بديلة للمنطق الأيديولوجي بتأسيس فكر علماني صحيح. ونقد التفكير الأيديولوجي وتطبيقاته. وأدلة العقل العربي. ثم البديل العلماني من ضيق السياسة إلى رحابة التنوير وهذا بتحويل شعارات الحرية والمسؤولية إلى فعل حضاري كويتي. انتهاء عند التواصل الفلسفي وجدلية القومي والكويتي، وذلك عبر اكتناه مدلول التواصل النقدي لدى ناصيف نصار بنقد تاريخ الفلسفة بهدف تحرير الوعي العربي من سقطات الاستقلال إلى الابداع المنبني على الاستقلال. لتختتم الأطروحة بمقارنة بين فلسفة المفكرين أو بين فلسفة التواصل التأصيلي لطف عبد الرحمن وفلسفة التواصل العقلاني لناصر نصار.

إلا أنّ هذه الأطروحة وإن تناولت بشيء من التحليل والمقارنة مشروع طه الفكري إلا أنّ مدار اهتمامها هو الحدأة وعلاقة الأنا بالآخر وكذا الأنا الآني بالأنا التراثي ما يعني أنّ صاحبها وظّف مقولة التواصل الأخلاقية ابستمولوجيا في حين كانت مقولة "التقريب" الأوفى تبليغا لو لجأ لها الباحث. أما موضوع أطروحتنا جاء تغطية لا للحدأة وحدها وإنما تفاعلا مع قضايا أخرى كالعولمة والدهرانية وما بعد الدهرانية والفلسفة الائتمانية كقضايا راهنة.

➤ صعوبات الدراسة:

كأنيّ باحث يخوض غمار النصّ الفلسفي، منساقا وراء مفاهيمه واشكالياته، فإنّ الصعوبات الابستمولوجية بالنسبة له تكاد تكون من سنن البحث الأكاديمي والعلمي، ولعل أبرز عائق واجهنا في هذا المسار؛ قلة المصادر والمراجع ذات الاهتمام بموضوع الرّاهنية، عدا الذي تم حيازته من بعض المعاجم اللّغوية والتّصوص الفلسفية الشّدرية.

الفصل الأول:

في مساعلة الرّاهنية الأخلاقية رصدًا لاشكاليات
أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

❖ تمهيد:

- ✓ المبحث الأول: مصطلح الرّاهنية من التوصيف إلى النقد.
- ✓ المبحث الثاني: الأخلاق، القيم، أم الأدب، سجل المفاهيم في السياق الفكري العربي.
- ✓ المبحث الثالث: الفكر الأخلاقي في السياق العربي؛ سجل النفي والاثبات.
- ✓ المبحث الرابع: هوية الخطاب الأخلاقي العربي وتداعيات السجل بين المشرق والمغرب.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

تمهيد: تبدو أطروحة الفلسفة النسقية في الفكر الفلسفي المعاصر لا تحظى بوافر اقتناع، وهذا بعدما انفتحت للفلسفة دروبًا أخرى للتفكير سمحت لها بإبداع مفاهيم وطرح اشكالات كانت لا مفكرًا فيها، من قبيل المحايث والمعيش واليومي والتشخيص والفعل والراهن... وغيرها من المصطلحات، تم بموجبها الولوج لعهد جديد من الأخلاقيات اللامركزية هي ما سيشكل مدار النقاش الأخلاقي المعاصر، فتفاعل القول الفلسفي بالواقع العملي شكّل منعطفًا في تاريخ الفكر الفلسفي، بحيث يكون الوقوف عنده مطلبًا معرفيًا ومسؤولية أخلاقية نستجلي بها طبيعة الحضور الأخلاقي الذي يمارس ثقله على العقل العربي والعالمي ككل، وعليه ستمثل "الزاهنية" في قلب النقاش الفلسفي للمساءلة والاستكتاب تعرية لمدلولها الأخلاقي وحضورها الاستشكالي ورهانها العلاجي لأزمة الإنسان المعاصر. وعليه نتساءل؛ ما هي الدلالات الفلسفية للزاهنية الأخلاقية؟ وما هي المكاسب التي يفتحها الزاهن للخطاب الفلسفي عموماً والعربي منه على نحو أخص؟ وهل راهن الخطاب الأخلاقي العربي له ما يبرره بحكم التجربة الذاتية للأنا العربي أم أنه مجرد تناول فلسفي لقضايا الآخر؟.

الفصل الأول: في مساءلة الرأهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

المبحث الأول: مصطلح الرأهنية من التوصيف إلى النقد:

يروم هذا المبحث اجلاء الستار عن أحد المصطلحات الفلسفية التي أضحت تشكل مزاراً ميتافيزيقياً للخطاب الفلسفي المعاصر، والمقصود هاهنا مصطلح "الرأهنية". فلئن جرت عادة الألسن من حين لآخر استعمال مصطلحات من قبيل؛ الفلسفة وأسئلة الراهن، رأهنية الخطاب الأخلاقي، رأهنية الخطاب الديني، رأهنية الحداثة. إلا أنّ ما يقابل هذا الاصطلاح المتداول جفاءً على مستوى المساءلة الفلسفية الفحيصة للرأهنية ذاتها، أي كمفهوم فلسفي. علماً أنّ الرأهنية تستحق اليوم أكثر من أي وقت آخر اهتماماً خاصاً ينقلها من مجرد التداول الاصطلاحي إلى فضاء المساءلة النقدية للمفهوم، وأنّ من اهتمامات الفلسفة اليوم اتخاذ رهانا لها أو بالأحرى "رهانا للرأهنية"، وذلك لاعتبارات عدّة أجّلها؛ إنهاء القول بنهايتها - أي الفلسفة - باعتبار الرأهن يوجه التفلسف صوب أحداث وممارسات نحسبها من ضرب الواقع وما هي عن الفلسفة ببعيد، فتعمل على إحياء الخطاب الفلسفي وتحيينه وحجز مكانة له قراءة للمستجدات المعاصرة المطّردة. أيضاً تحرير الخطاب الفلسفي رهين المقولات التاريخية التي أرادت له أن يكون تاريخ أفكار وشاهد لمضمار زمني يشهد موتات متلاحقة لجمل الخطابات الفلسفية خطاباً تلوى الآخر بسبب انحماك السيرورة الزمانية لها لنقلها إلى فضاء الممارسات الإنسانية الحيّة حيث تصبح الفلسفة فناً للعيش. ثم، ربط الوقائع والأحداث بالقول الفلسفي بعدما فصلت النصوص التاريخية بينهما، فيستحيل الراهن مسلوكاً فينومينولوجياً ينهض بقراءة تلك الوقائع المشتتة تأسيساً لناظم توليفي شامل يجمع عناصرها المتشظية.

فإذا تقرر هذا، فإنّنا نصرّف القول إلى المدلول اللّغوي للرأهنية؛ حيث جاء في "القاموس المحيط"، (ر ه ن) الرّهن: ما وُضع عندك لينوب مناب ما أخذ منك. وهو جمع رهانٌ ورهونٌ ورُهْنٌ، ورهينٌ، رهنةٌ وعنده الشيء،

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

كَمَنَعَ. وأرهنه جعله رهنا، وارتمن منه أي أخذه. والمراهنة والرّهان: المخاطرة والمسابقة على الخيل. ورهن: ثبت ودام وأدام. وأرهنه: بمعنى أضعفه وأسلفه وفي السلعة غالى بها¹.

أما في "لسان العرب"؛ فالراهن بمعنى المالك في مقابل المرتهن أي أخذ الرهن، وإما يكون هذا الرهن مالا أو ما يقوم مقامه كالعقار والحيوان والمذروع والمعدود والمكيل والموزون.

أيضا، الراهن: بمعنى الثابت والدائم والشيء الملمزم، فالأنتى راهنة في البيت بمعنى دائمة وثابتة وراهنة.

والراهن بمعنى الكفيل، فيقال يدي لك رهينة، أي كفيلة.

كما جاء في القرآن الكريم: "كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ" (21) [الطور]. وقوله تعالى: "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

رَهِينَةٌ" (38) [المدثر]، أي مُحْتَبَسَةٌ بعملها.

وأرهن له الشر، أي أدامه وثبته له حتى كف عنه. والمراهنة، بمعنى المخاطرة. ثم الراهن بمعنى الهزيل والمعبي، سواء

من الناس أو الإبل وجميع الدواب بسبب الركوب أو المرض².

يتضح من الاقتباسات اللغوية من المعاجم العربية الواردة، أنّ دلالة الراهن تتوزع على المجالات التالية؛ مجال

المعاملات المالية (وهو المفهوم الأول والمباشر له)، المجال الأخلاقي (الخير والشر والمسؤولية)، ومجال البدن

(الصحة والمرض). فالمال الرهن، والأنتى الراهنة، والنفس الرهينة، والطعام المرتهن، وخطر الرهان، المرض الراهن،

الشر الموهن تلك هي أهم العناصر التي تُؤثّر الراهن في لسان العرب، والتي تجمع بينها وتُفرّق المعاني التالية:

(الدّين) المال، (الدوام) المرأة، والكفالة (الطعام)، والمسؤولية (النفس)، والشر والخطر (العلاقة مع الآخر)، والهزال

والإعياء (البدن)³.

¹ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي. القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، 2010، ص 1983.

² ابن منظور. لسان العرب، المجلد الثاني، دار الجبل: بيروت، 1988، ص ص 1243، 1244.

³ أم الزين بن شيخة المسكيني. كانط راهنا: أو الإنسان في مجرد حدود العقل، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2006، ص 10.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

أمّا في بعض المعاجم الأجنبية؛ نلتمس للراهنية دلالات منطقية -ترتبط بنظرية الحقيقة- وأخرى أخلاقية إلى جانب دلالات زمانية. من الدلالات المنطقية أنّ الراهنية (Actualisme) هي مذهب "المثالية العملية أو الفعلية" (Idéalisme Actuel) للفيلسوف الإيطالي جيوفاني جونتيلي (GIOVANNI Gentile) الذي جعل الحقيقة كامنة ومحايثة للفعل الحر الخلاق، وأنّ الواقع ليس هو الفكر فقط بل فعل التفكير كذلك، ولذلك سميت فلسفته مثالية عملية، تطويراً منه لمثالية الفيلسوف الألماني "هيجل" (HEGEL) المطلقة، والدولة في نظر جونتيلي تجسيد للروح المطلق، إنّها تمثل الأفكار والإرادة المشتركة للشعب تتحقق كشرط لترك الإنسان فردانيته لمعانقة الأنا المطلق (الدولة)⁴.

وعند هيجل "الراهنية هي وحدة الجوهر والوجود- المُعيّن"⁵ يُعلق لينين (LENINE): الراهنية بمعنى الواقع، أيضاً الوجود في ذاته⁶.

والرّاهن (Actuel) كدلالة زمانية بمعنى الحاضر على نقيض الماضي والمستقبل، وهو عند ليبنتز (LEIBNIZ) الراهني "عالم الإمكان" في مقابل "الضرورة"⁷.

كما يظهر عند لالاند (LALANDE) عدم تمييزه بين (Activisme) "تفعلية" أي التّظر للأمر بمنظار الحاضر، وبين (Actualisme) "مذهب الراهنية" الذي يقول عنه لالاند "نظنّ أنّه مستساغ من المباحث الأخلاقية"⁸.

في ذات السياق نجد مصطلح (Actualisation) بمعنى "المضارعة" و"التّحيين" و"التّحديث"، وجعل الأمر راهنا بمعنى "نقله من القوة إلى الفعل"، إذ الرّاهن أو الحينيّ (Actuelle) ما هو متحقق بالفعل، مقابل ما هو بالقوّة والذي يسمى محتملاً أو ممكناً⁹.

⁴ARMAND, Cuvillier: **Nouveau vocabulaire philosophique**, librairie Armand colin, 1956, P 14.

⁵ نقلاً عن لينين. **دفاتر في الديالكتيك**، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1988، ص 166.

⁶ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

⁷ ARMAND, Cuvillier, Ibid, P14.

⁸ آندريه لالاند. **الموسوعة الفلسفية**، تر: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001، ص 28.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

ليس بعيدا عن الدلالات المعجمية للراهنية، ينصرف بنا القول إلى المدلول الفلسفي، متسائلين عن السبيل الذي يجعل من الزاهنية مفهوما فلسفيا أو حتى مقولة تفسيرية يتم بموجبها نقل دلالاتها من سياقها اللغوي ذي التوظيف الطبيعي إلى مجال التداول الفلسفي الصناعي؟ ثم كيف يتم تأوّل الزاهنية بين المكاسب التي تفتحها على الفكر الفلسفي العربي والحدود التي قد تُورّثها له؟

وقوفا عند بعض التصوص المتداولة عن الراهنية في سياق الفكر الفلسفي والعربي على نحو خاص، يمكن التماس تأويلين لها، الأول الذي يرى فيها مكسبا للفلسفة، أي بما هي عامل تمديد من عمر الفلسفة بإخاء القول بنهايتها، وأنها بذلك تشكل فضاء استقبال كريم، بل ومنهم من يجعل الراهن منهجا ومقولة تفسيرية يُقرأ بها ما استجد من وقائع. وبين من يرى فيها خلاف ذلك، أي تبسيط الراهنية للفلسفة إلى مجرد خطاب يومي أو خطاب صحفي مغرق في منعرجات الواقع الساذج.

البداية مع التأويل الأول حيث تحدث أوليفيه ديكانز (Dekens Olivier) عن شروط ثلاث لجعل حدث ما

راهنا:

- على الفيلسوف في بداية الأمر أن تكون له القدرة على بلورة وصياغة الزاهنية وذلك على مستوى المفهوم، كأن يجعل مأساة ما مسّت جسد الوطن والمواطن (حرب أهلية مثلا أو تطهير عرقي) موضوعا لابتكار مفهوم فلسفي.

- على الفيلسوف فهم الزاهنية خارج إطار التأويلات النهائية المغلقة التي تقدم صورة جد محتزلة عن الحدث، فتشخيص الفيلسوف للظاهرة ليس هو تشخيص الصحفي أو المؤرخ لها.

- تجديد الفلسفة ذاتها على ضوء هذه الراهنية، وهذا ما حدث فعلا مع عديد الفلاسفة حينما حوّّلوا راهنيتهم إلى مفاهيم فلسفية؛ فقد جعل الألماني إيمانويل كانط (KANT Emmanuel) الثورة الفرنسية مفهوما للأنوار

⁹ آندريه لالاند، المرجع السابق، ص 29.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الأوربي، وأدورنو (ADORNO) وأرندت (ARENDR) اللذان قدما مفهوم "كتابة الكارثة" (L'écriture du désastre) المستوحاة من محتشدات الأوشفيتز، وما فعله دريدا (DERRIDA) مع أحداث 11 سبتمبر¹⁰.

عطفًا على ذلك، تكون الفلسفة في اقترانها بالراهنية قد اكتسبت فتوحات لم تسبق وأن شهدها الفكر الفلسفي على طول مساره حتى ظهور الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه (FRIEDRICH Nietzsche) فالأخير - على نحو ما قاله ديكانز- هو أوّل من أسّس للزّاهن في الفكر الفلسفي وهذا حينما أعلن أن ليس من مهمة الفلسفة السعي لامتلاك الحقيقة المطلقة مثلما كان سائدًا إلى غاية إيمانويل كانط، فمع نيتشه استحوّلت الفلسفة إلى "تشخيص" (Diagnostique)¹¹، هذا الموقف الذي أرسى معالمه نيتشه جعله من أبرز الفلاسفة الذين حاولوا التأكيد على أنه من الضروري فلسفيا التفكير في ذلك الذي يجعل من الراهنية نفسها راهنا¹².

الأمر الذي جعل ميشال فوكو (MICHEL Foucault) يرى في نيتشه أكثر راديكالية من كانط، فبالقلب التشوي لما هو يومي تغدو الفلسفة "صحافة جذرية" (Journalisme radical) ويكون بذلك نيتشه الفيلسوف الصحفي (Philosophe journaliste)¹³. هذا من خلال استنطاق الواقع من خلال مساءلة أحداثه، فما الأحداث إلّا لغة سيميائية لها دلالتها، فمثلا ما فعله دريدا مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر الذي كان له الأثر البالغ في تفكيك ظاهرة العنف والإرهاب الكوني، ومكّنت الفيلسوف من النزول عن برجه العاجي وميتافيزيقاه الترنسندنالية التي تحيك عنه فضاء مغلقا إلى مفاتشة اليومي. بمعنى ليس مساءلة للأحداث أو القطاعات التاريخية الكبرى، فهي من مهمة علم التاريخ، وإلّا سوف لن يكون مفهوم الفلسفة مرتبكا واستثنائيا، ذلك ما

¹⁰ DEKENS (o), Philosophie de l'actualité, 2008 نقلا عن: بودومة عبد القادر. الفلسفة والراهن، ملتقى الفلسفة وأسئلة الراهن، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 02، 2013، ص ص 108، 109.

راجع لكتاب: FRIEDRICH, Nietzsche: **Le livre du philosophe**, rad: Angel kremer-Mariette, Paris, 1990.¹¹

¹² عبد القادر بودومة، المرجع نفسه، ص 211.

¹³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

يُمْكِنُهُ من تحويلات جزئيات الواقع اللامفكر فيها إلى اشكال فلسفي. هذا وتفتح بموجب ذلك علاقة جديدة بين

الفلسفة والتاريخ، أين "تستخدم الفلسفة التاريخ لإنتاج وقائع (effets) حول الحاضر انطلاقًا من الماضي"¹⁴.

طبعًا، لا يعني هذا ركونا للحدث إذ لا يكفي الالتفات إلى مجرد الراهن ذاته كحدث مُحَرِّك بقدر ما يلزم ذلك

تأسيس فلسفة حيّة، إذ "إن الفلسفة الراهنية (Philosophie de l'actualité) لا يمكن أن تعرف طريقًا نحو التحقق

حينما تكتفي فقط بالالتفات إلى الراهن ذاته... سيكون من المتعذر علينا اختزال الفلسفة الراهنية إلى مجرد فلسفة

حول الراهنية نفسها. وإثما على خلاف ذلك ثمة فلسفة للراهنية انطلاقًا من اللحظة التي يؤسس من خلالها

الفيلسوف تحليلًا صارمًا لأحداث عصره، العصر الخاص به، حيث يكون مضطرا إلى كتابة تاريخه"¹⁵.

في طرح مماثل وفي سياق الفكر العربي المعاصر نجد حسن حنفي يلجأ إلى مفهوم الراهن كونه **منهج تنظيم**

مباشر للحدث وتحليل الخبرات الحية، تدشينًا لقول فلسفي جديد مباشر للواقع، بدل القول السائد والمعهود الذي

عودنا على التوسط بيننا وبين الواقع بنصوص منقولة يتم عرضها وشرحها من القدماء الإسلاميين أو المحدثين

الغربيين¹⁶.

بله اندفع البعض لنحت مصطلحات جديدة تعكس تدشين قول فلسفي جديد بعدما تقرر عندهم وصل

الفلسفة بالحدث واليومي، من ذلك قولهم بـ "العني"؛ نسبة إلى الفعل "يعني"، فالعني وضعية تولّد المعنى من خلال

علاقة التضاييف بين الحاضر والفلسفة، هو أساس اضفاء معنى جديد إلى عنصري الحاضر والفلسفة، يعطي لكل

منهما قيمة مضافة. وهو يحيل لسؤال مزدوج؛ ماذا يعني الحاضر بالنسبة للفلسفة؟ وماذا تعني الفلسفة بالنسبة

للحاضر؟. "في الانتقال من الحاضر إلى الفلسفة يكمن رهان تأسيس مزدوج، تأسيس الحاضر بما هو حاضر

¹⁴ OLIVIER, Dekens: **Philosophie de l'actualité**, Ellipses Edition Marketing S.A, Paris, 2008, P61.

¹⁵ بو دومة عبد القادر. المرجع السابق، ص 208.

¹⁶ حسن حنفي. **الواقع العربي الراهن**، دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2012، ص 15.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الوجود الإنساني، أي بما هو ابتكار للزمانية التي يستعيد من خلالها الرغبة المولدة لفعل الالتحام بالحاضر من جهة، وتأسيس للتفلسف كإمكانية للعيش، أي كطريقة حياة تولد كفاية الحاضر¹⁷.

هي محاولات تعكس ضرورة اقبال الفلسفة على الزّاهن ونزوعها نحوه واحجامها عن التأمل الميتافيزيقي، إذ لا استئناف بغير تجاوز، فالعالم يشهد تحولات وتقلبات جذرية تنبئ عن وضع فلسفي مأزوم يجعل من الصعب على الفكر التأملي استيعاب مثل هذه التحولات، سببه الرئيس تسارع الحاضر بسبب استراتيجية التقنية في اكتساح شامل يضيق قدرة العقل الإنساني على تجديد الممارسة الفلسفية، وهو ما جعل من التسارع التقني السبب الرئيس الذي يُنذر بموت الفلسفة في الزّمن الزّاهن. مخرج الفلسفة من أزمتها لا يكون بطرح أسئلة جوهرية فقط بل عبر إنتاج مفاهيم فلسفية جديدة، حتى أنه من الفلاسفة من بات يبحث عن ملجأ يأويه بحثًا عن نسب فلسفي لدى الفلاسفة السابقين الذين ينتمون للزّمن البطيء¹⁸.

كذلك ابداع ميشال مافيزولي (MICHEL Maffesoli) لمفهوم "العقلانية الفائقة" يقصد بها "نمط معرفي مازجا بين كل العناصر والمكونات التي درج العقل الحداثي على نعتها بالثانوية أو العرضية، وفي القلب منها العادي والمبتذل في حياة الناس والوجداني وكل ما له صلة بالمظهر وعناصر أخرى"¹⁹. إذ وعلى خلاف النمط العقلاني الحديث ذي الأطر المنطقية الأرسطية التي تنتظم بها ثنائية الجوهر والعرض، الرئيس والثانوي، المركز والهامش، تأتي العقلانية الفائقة وذلك بعد انفتاحها على الواقع العيني بكل جزئياته جمعًا لكل ذلك في نمط معرفي جديد، ينقلب فيه العرضي والثانوي والمبتذل إلى عناصر ذات أهمية وجب استدعاءها بعدما كانت غير مفكر فيها في نموذج المعرفة الكلاسيكي.

¹⁷ عبد العزيز بومسهولي. الفلسفة والحاضر: أو في تجربة التفلسف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2016، ص 68، 69.

¹⁸ المرجع نفسه، ص 119-121.

¹⁹ ميشال مافيزولي. دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية، تر: عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2017، ص 08.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

تأتي دعوة مافيزولي تلك في إطار دعوته **التوقف عن كره الحاضر** وهو مطلب في نظره غير هيّن على حماة وسدنة "العوالم الخفية" التي تستمرها وتمتحن ترويجها أنساقهم الفكرية والتّظرية. فالحاضر وإن كان مجرد نقطة عبور بين ماضي متراكم ومستقبل ممتد، إلاّ أنّه يبقى مصدر تفكير، كونه يمدُّ بالعناصر والوقائع الكفيلة لفهم الناشئ بعيدا عن الخلفيات والأحكام الجاهزة²⁰.

بخلاف الموقف الأول يكون الموقف الثاني أكثر تحفظا إزاء الراهنية وذلك في قبول مشروط لها، فمثل هكذا موقف وإن قال بالراهنية، معتبرا أن مأتى الفلسفة للخروج من حالة التهميش الذي تعانیه خاصة في عالمنا العربي لا يكون إلاّ باتخاذ رهان لها، حيث أنّ "الطريقة الوحيدة التي تؤكّد بها -أي الفلسفة- قدراتها وتحصر بها بواسطته وظيفتها الجوهرية وكأنّ الفلسفة عامة والفلسفة العربية الإسلامية تحديدا مطالبة حتما وضرورة باتّباع واستنباط راهن أو قل يجب ألاّ تخلو دلالتها منه"²¹.

في المقابل يبدو الحذر إزاء جوانب القصور والحدود التي قد يورّثها الراهن للفلسفة جليا لدى أصحاب هذا الموقف مبرهم في ذلك أمرين اثنين؛ **أولاهما**، دمج الفلسفة في قضايا الواقع ومباشرتها له بسداجته وعفويته والالتقاط اللّحظي للمشاكل والتّجلي المستعجل للمباشر واليومي، فتصير الفلسفة ضربا من الصحافة اليومية، "ومن ثمّ أصبح ما لا يمكن تشغيل الفلسفة بدونه يُحوّل الفلسفة إلى مجرد شاهد ووثيقة دالة على حضور الرهانات أكثر من حضورها كفلسفة"²². **ثانيهما**، سباق الرهانات الذي يجعل من الراهن لا راها وما إن تباشر الفلسفة البت في قضية راهنة حتى يظهر طارئ جديد دون أن تكمل مشوارها مع الحدث السابق بحكم تسارع الأحداث وتشرذم الوقائع، وهو الامر الذي من شأنه إحداث توتر في العلاقة بين الفلسفة والراهن، "فحقيقة المنجز الفلسفي

²⁰ المرجع السابق، ص ص 05، 06.

²¹ مُجدّ علي الكبسي. في نقد الرهان، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، 2010، ص 281.

²² المرجع نفسه، ص ص 283، 284.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

وضعت الفلسفة واختزلتها في صيغ من الممارسات الراهنية أو ممارسة الترهّن أو الرهن إلى درجة لم يعد حديث التفلسف ممكنًا كما حدده كانط ذات مرة، بل أضحى الأمر ضربًا من مراكمة الرهان على الرهان حتى بدى الفكر الفلسفي عندنا ساحة لحرب الرهانات²³.

وهو الأمر الذي قد يجعل الرهان خطرًا على الفلسفة، علما أن المخاطرة إحدى دلالاته اللغوية، وذلك كأن تجد الفلسفة نفسها ملزمة بتقديم رهان مقامرة منها، من قبيل مراهنه الفلسفة العربية والإسلامية برؤاها وجميع تجاربها الفكرية على رهانات قد لا تنال منها حصاً، وذلك في سباق أشبه بلعبة النرد. في حين أنّ الفلسفة تنأى بنفسها عن هكذا مخاطرة لأنّها ملزمة -مسؤولية وكفالة- بترميم هشاشة الإنسان المعاصر والعربي وهشاشة مجتمعه (le chaos)، العمى، قبل التفكّر في ولوج الكونية والعالمية²⁴.

من قبيل ذلك التماس المنجز الفلسفي العربي لرهانه خلال النهضة الأولى، على فكرة "النهضة"، مجابهة منه للحركات الاستعمارية، فتضخم الرهان وفرّخ أوهاما للنهضة. ثم راهن على "الأنوار" و"الحدائث" و"الاشتراكية"، ليعود ويراهن في عصر العولمة على الكوني والعالمي، ليستفيق ذاك المنجز على ركام من الترجمات والمراجعات التي لا يمكن أن تشكل فلسفة. كل ذلك جعل هذا الاتجاه يُيدي تحفظا على الرهان ما لم يكن مشروطا ليأتي نقده للرؤية الراهنية "نقدا للفرص الضائعة ونقدا للمراهنة والمخاطرة المبنية على الصدفة أو الحظ ونقدا للاعتداد بالعبارات الدّعية والمُدّعية خاصيّة الفكر الفلسفي. فحين يتعلق الأمر بالتفكير الفلسفي لا نكون متأكّدين أنّه استجاب أو يستجيب إلى شيء من ذلك. ليس في الأمر نزعة تشكيكية أو ريبية بقدر ما هو حسّ نقدي وانتباه ومساءلة لكل قول ينحو إلى جعل الفلسفة لعبة نرد على الطريقة التفكيكية أو ينحو بها إلى الالتقاط اللحظي للمشاكل والتّجلي المستعجل للمباشر واليومي فذاك لا يناسبها وإن كان يناسب العمل الصحفي²⁵.

²³ محمد علي الكبسي. المرجع السابق، ص 281.

²⁴ المرجع نفسه، ص 283.

²⁵ المرجع نفسه، ص 284.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

في سياق تغطية فلسفية للراهنية، واستشكالها تحليلًا ونقدًا، فإنّه من الممكن تعيين دلالات ثلاث للراهنية قد ترتبط بدلالاتها اللغوية ذات المجال الحسي: أولاً، يقال "الراهن" وقد يراد به دلالة زمانية ترتبط به مصطلحات زمانية من قبيل الآني أو الظرفي والمعاصر، فمثلاً افتتح الجابري كتابه "العقل الأخلاقي العربي" بمقدمة موسومة بـ "الفكر الأخلاقي العربي الوضع الراهن"، قارئاً في الكتابة الأخلاقية للفكر العربي الحالي، وهي وإن كانت قراءة استشكالية إلا أنّها توصيف لوضع قائم تشهده المكتبة العربية اليوم في مجال الفكر الأخلاقي. كذلك جعل فهمي جدعان في كتابه "المقدّس والحريّة" عنواناً فرعياً وسمه بـ "الثقافة العربية والقيم المركزية الراهنة" حيث أخذت كلمة "الراهنة" عنده دلالة زمانية بمعنى "المعاصرة" توصيفاً منه لحضور نمط معين من القيم في الفكر العربي المعاصر أكثر أو قل بديلاً عن فكرة "التقدم" التي شكّلت راهناً في زمانها، وتبوّأها المكانة المركزية خلال النهضة العربية الثانية من العصر الحديث فـ "الذي يتقدم الاهتمام الثقافي المعاصر هو بالدرجة الأولى الأخلاق السياسية والفلسفة السياسية المعيارية" وأن مفاهيم هذه الأخلاق وهذه الفلسفة باتت تبدو كأنها البديل الأساسي لمفهوم التقدم ومترقاته²⁶.

كذلك كتاب حسن حنفي الموسوم بـ "الواقع العربي الراهن" جاء قراءة لمشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية قومية وغربية يعيشها العالم العربي اليوم، وذلك كشاهد على اللحظة، أي ما بعد الثورتين التونسية والمصرية، وإن كان في الوقت نفسه يجعل من الراهن منهجاً نظير على نحو ما أسلفنا الذكر.

وثانياً، "الراهنية" كحضور استشكالي في اللحظة لقضايا أو لنماذج فكرية كأن نقول راهنية المقدس أي عودة المقدس كونه قضية ثقافية واجتماعية تفرض نفسها بإلحاح على عالم اليوم، راهنية العولمة والإعلام، راهنية الأخلاق التطبيقية كاستشكال يمارس ثقله بديلاً عن الأخلاق التقليدية ذات المصدر العقلي والديني، راهنية العنف والإرهاب، راهنية المجتمعات الاستهلاكية.

²⁶ فهمي جدعان. المقدّس والحريّة: وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحدائفة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 218.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

ثم ثالثًا، الراهنية بما هي أفق أي ضمان وكفيل مستقبلي يُراهنُ عليه ولو ميتافيزيقيا، وفي هذا محاولة لتجاوز الراهن بدلالته الأولى (الزمانية)، والثانية بما هو استشكال، وفي ارتباطهما الدلالي كونهما تشخيص لما هو كائن، إلى الرّهان بما هو غاية أو ما ينبغي أن يكون. فالمقدّس مثلما يشكل استشكالا راهنا، فإنّه لدى البعض يُعد رهانا-وأفقا، لإرواء الظمأ الأنطولوجي للإنسان المعاصر. ولا نستثني في ذلك رهانا حتى على فلاسفة عالمين فالتوحيدي وابن مسكويه يعدان رهانا للخروج من دوغمائية العقل الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون ورمزا لتدشين نزعة إنسانية داخل الفضاء العربي والإسلامي. وكذا ابن رشد بالنسبة للجابري بما هو رمز ميتافيزيقي ندشن به لحظة الولوج لحداثة عقلانية عربية. كذلك الدراسة التي أجرتها أم الزين بنشيخة المسكيني حول الفيلسوف الألماني كانط الموسومة بـ "كانط راهنا: أو الإنسان في مجرد حدود العقل" إذ تقول: "كانط الذي نبحت عنه هنا بوصفه أداة ميتافيزيقية تساعدنا على مواجهة فضاءاتنا المثقوبة حسب عبارة دولوز (DELEUZE) وعلى ترميم ذاكرتنا الفلسفية، هو كانط القادر على أن يكون راهنا ورهانا وأمرا نراهن به على إمكانية أن نخرط في مواطنة كونية في العالم"²⁷.

فالراهن على حدّ وصفها يمثل "فكرة ناظمة وفضاء استقبال كريم"²⁸. وعن المجالات الأربع التي لا زالت ترهن وجودنا هي كل من الفن والدين والاتيقا والسياسة، تقول: "الفن في حضارة انتصار الإيروس بوصفه أضحي اليوم ظاهرة مهيمنة على وجودنا. والدين في عودته القوية بما أنتجه من ظواهر اتّسعت أسماؤها وفاضت عن أشياءها (تعصب، إرهاب، أصوليات)، والاتيقا التي أضحت أفق مساءلة ملحة لمفكري العصر الحالي في اتجاه

²⁷ أم الزين بن شيخة المسكيني. كانط راهنا، ص 07.

²⁸ المرجع نفسه، ص 08.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

التفكير بمستقبل ممكن للبشرية. وأخيرًا السياسة التي تكاد تنحصر في عصر الإمبراطورية في تدبير فضيع لحروب دائمة باسم قيم السلم والديمقراطية التي لا تتعدى حدود البرلمانات²⁹.

ضمن تلك المجالات الأربعة، تترتب الدلالات الأربع للرهان الكانطي، زمانيا، واستشكاليا، والرهان بما هو مخاطرة، والرهان كأفق أو ككفيل مستقبلي، والنص التالي يبيّن توزيع هذه الدلالات بعضها على بعض: "يتعلق الأمر أولًا بالراهنية الزمانية في معنى استمرار ودوام اللحظة الحديثة التي فكر فيها كانط واقترح لها تشخيصا منهجيا نموذجيا للإنسان بوصفه ذاتا متناهية، وللإله بوصفه حاجة عملية أخلاقية، والعالم بوصفه كوسمو-سياسي أرضي، وللعقل باعتباره مصدرا وحيدا ونهائيا لكل قيم الشر. ثانيا، على الزاهنية الاشكالية لظاهرة استبق كانط حملتها الزاهنة المخرجة هي ظاهرة الدين بوصفه يجد تاريخه في مفهوم الشر الجذري الأصيل في البشر من جهة طبيعته التي لهم، وهذا الراهن بوصفه شرا هو ما يرهمن وجودنا الحالي من خلال ظاهرة العودة القوية للدين في أشكاله المختلفة [...] وثالثا، تصريف معنى الراهن في أحد معانيه العربية بوصفه خطرا ومخاطرة و [...] كيف راهن كانط على دور الفيلسوف ومسؤوليته أمام الفضاء العمومي وتدبير المدينة وسياستها [...] أما في اللحظة الرابعة والأخيرة، فيمتحن اللفظ العربي للراهن أمام المستقبل نفسه، حيث يكون الراهن ضربا من اللأراهنية نفسها، وهو الراهن الذي آل إليه العقل والإنسان والإله والعالم والمدينة المعاصرة: إنّها أُصيبت جميعها بضرب من المرض أو من الهزال الأنطولوجي. فالعقل مصاب بالكسوف، والإنسان قد مات، والإله قد أفل عند البشر، والعالم مهدد إيكولوجيا بالضرر والانقراض، أما عن المدينة فحدّث وبكل حرج الذي تحمله فضاءاتنا المحددة بألة الحرب الفظيعة"³⁰.

وعليه فإن كانت الراهنية بتلك الدلالات المتواشجة، وكان موقف الفلسفة العربية من الرهان يشهد حالة التفاوض ممزوجا بالحذر، بين من يعلق على الرهان آملا وبين من يضبطه بشروط تنأى بالفلسفة عن سطحية

²⁹ المرجع السابق، ص 11.

³⁰ المرجع نفسه، ص 17.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

اليومي ومخاطر المستقبل، بين هاته المراهنة، يأتي الدور للخروج بالراهنية من ضبابية المسابقة والمخاطرة كأحد مدلولاتها اللغوية إلى وثوقية الكافل والمسؤول وطمأنينة الدائم والثابت، للظفر بحل يخرج الفلسفة العربية والمواطن العربي من حالة الهزال والإعياء والمرض الذي ألمّ به جراء مراهنته ومقامرته غير المكفولة بضمان على تجارب آزرقة أعلنت إفلاسها. فهل في العودة لسؤال الأخلاق والمراهنة على القيم ما يرمم فضاءات الإنسان العربي؟.

المبحث الثاني: الأخلاق، القيم، أم الأدب، سجال المفاهيم في السياق الفكري العربي:

ليس الهدف من وراء هذا الطرح المفاهيمي مجرد العرض والتحليل، وإنما الأمر يتجاوز التوظيف الاصطلاحي ليضرب بجوره في عمق التوظيف الأيديولوجي وصراع الأنظمة القيمية في فترة من فترات تاريخ الفكر الأخلاقي العربي. فليس يخفى مدى الالتباس والتضارب المفهومي الذي يجعل الأمر قريبا من فتنة مفهومية تهز أركان ميدان الأخلاق، الوضع الذي أشار إليه طه عبد الرحمن بقوله: "لعله ليس في أبواب الفلسفة المعاصرة باب حملت مفاهيمه وأحكامه من مظاهر الاشتباه والاختلاط ما حمله باب الأخلاقيات"³¹. بحيث يكون اختيار مصطلح دون آخر مرهونا بغلبة نظام أو نموذج أخلاقي دون غيره من الأنظمة، بطريقة شعورية أم لا شعورية، الأمر الذي استوجب اكتناه هذا الإشكال وقوفا عند بعض المواقف التي أدارت السجال ذاك.

أولا: القيم من المصطلح إلى الرؤية: لغويا القيم جمع قيمة، وشيء ما ذي قيمة بمعنى كونه مفضلا عند الآخرين، وذلك لاعتبارات نفسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو أخلاقية أو جمالية³². وقيمة الشيء من الناحية الذاتية، الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوبا ومرغوبا فيه عند شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص، كالتبّل في نظر الأرسطراطي. بخلاف قيمته الموضوعية، ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقا لتقدير نسبي³³.

³¹ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في التقدير الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط1، 2000، ص 15.

³² Le Petit la rousse de la philosophie: Sous la direction de HERVE BOILLOT, 2011, P 978.

³³ آندريه لالاند، المرجع السابق، ص 1522.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

إلا أنّ دلالة القيم تاريخياً شهدت على ما يبدو انعطافاً من المجال العسكري القديم (الشجاعة Vaillance) إلى الاقتصاد السياسي مع آدم سميث (ADAM Smith)، وصولاً للتوظيف الأخلاقي (Axiologie) للمصطلح، وقد كان لنيته الفضل في ذلك³⁴.

مدلول القيمة في سياقه القيمي سيكتسي قيمة مضافة قد ترتبط بالأقوال (أي المعرفة عبر قيمتي الصواب والخطأ)، والأفعال (الأخلاق عبر قيمتي الخير والشر)، وكذا الأشياء (الفنون عبر قيمتي الجميل والقيبح). وقد تحتل دلالة القيم في الفعل (الفعل الأخلاقي المباشر) وانفصام ارتباطها بالتّظر (التأمل العقلي)³⁵، ولئن كان مثل هذا التقسيم قد درجت عليه مختلف الدراسات الفلسفيّة التاريخية، فإنّ من شأنه توريث انطباع سلبي مشين، أبرزه اقتطاع تلك المجالات أو الأبعاد المعرفية والأخلاقيّة والجمالية عن بعضها البعض، في حين أنه يمكن الحكم على ما هو قولي/ معرفي بقيمتي الخير والشر، بل وقد يكون ما هو صائب في المعرفة شر من الناحية الأخلاقيّة، الأمر ذاته بالنسبة للفن، فما قد يتم عرضه كفن لا يمنع الحكم عليه بقيمتي الخير والشر، وقد يكون ما هو جميل فنياً شراً من الناحية الأخلاقيّة. لذلك نجد من الفلاسفة خاصّة في الفكر العربي المعاصر من لم يأخذ بهذا التقسيم الثلاثي للقيم باعتبار أنّ القيم الكلية الحاكمة لانفكاك لها عن بعضها البعض.

في الفكر الإسلاميّ المعاصر نجد من يعمل على مساءلة مفهوم القيمة مستأنساً بالنص القرآني الكريم، مثل ما فعل فتحي حسن ملكاوي الذي لاحظ أنّ استعمال مصطلح "القيم" أولى من استعمال مصطلح "الأخلاق". فالقيم وردت مشتقاتها في القرآن الكريم حوالي 659 مرة؛ مثل: قام، وأقام، وقيوم، استقام، مستقيم، قيامة،

³⁴ آندريه لالاند، المرجع السابق، ص 1522 - 1524.

³⁵ Le Petit la rousse de la philosophie· P842.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

قوم، "هذا كله دال على أنّ الكون كله قائم على نظام تتقوم به عناصره وظواهره وأنّ حياة الإنسان في الكون تتقوم بمنظومة من القيم تحدد تصوراتهِ وعلاقاتهِ وأعمالهِ الظاهرة والباطنة"³⁶.

مفهوم القيمة في القرآن الكريم يتركز على أربعة مجالات من الدلالة تتظافر في إعطاء القيمة الكليّة لدلالة القيمة في الاصطلاح القرآني: الوزن والفائدة والثمن والخيرية؛ فالأمر الذي لا قيمة له لا وزن له ولا فائدة فيه، أما الأمر الذي فيه قيمة فهو الأفضل والأكثر خيرا، يقول الله عز وجل: "أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا" [الكهف: 105]. كذلك الثبات والاستقرار والتماسك؛ لقوله تعالى: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ" [الدخان: 51]. أيضا المسؤولية والرعاية؛ فالقائم على الأمر مسئول عن رعايته وإدارة شؤونه لقوله عز وجل: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ" [النساء: 34]. وقوله تعالى: "اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ" [البقرة: 52]. الاستقامة والصلاح: يقول تعالى: "وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا" [الجن: 16].

في نظر ملكاوي أنّ مصطلح "القيم" في التراث الإسلامي جرى تغييره لصالح مصطلحات أخرى منها: الفضائل، والآداب، الأخلاق، السمات. مبرره في ذلك أنّ الفلسفة الإسلاميّة جعلت من التراث اليوناني مرجعا لها في حين أنّ "القيم" لفظ أصيل في القرآن الكريم.

والآ فمن اللازم جعل الأخلاق تابعا والقيم أصلا فـ "إذا كانت الأخلاق وصفا لسلوك الإنسان، فإنّ القيم معايير لتقويم هذا السلوك، فالإنسان سلك سلوكا أخلاقيا معينا، لأنه يتبنى قيما محددة"³⁷. فالقيم بذلك تختلف عن الأخلاق في أنّ الأولى تعد بمثابة قواعد ومعايير أما الثانية فهي صفة تطلق على الأفعال والسلوكات، فالأولى ميزان للثانية.

³⁶ فتحي حسن ملكاوي. التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 4، العدد 54، خريف 2008، فرجينيا-الوم أ، ص ص 12، 13.

³⁷ المرجع نفسه، ص 11.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

إلا أنّ المعيار هاهنا يتجاوز فيما يبدو دلالة القانون الأخلاقي أو المبدأ، فما تمتاز به القيم من قوة معنوية يجعلها كفيلة لتمثّل رؤية وأتمودجا يحكم فضاء الممارسة الإنسانية بما فيها القوانين والمبادئ الأخلاقية، فالمعيار في مثل هكذا وضع يعدّ معيار المعيار ومبدأ المبدأ. هذا ما يعكسه ضبط كل من الجابري وسيف الدين عبد الفتاح لدلالة القيم، عندما يصف الأول القيم بأنها نظام وجمعها نظم (systèmes) وليس منظومة جمعها منظوما (ordres) باعتبار الأول أعم من الثاني زيادة على مراعاة الترتيب بين عناصره، ما يخولنا الحديث عن قيمة مركزية وأخرى تابعة فرعية تنظم حولها³⁸، كما يصفها الثاني بكونها "أحد المفاهيم الحضارية الكبرى أو مفاهيم المظلة التي تشتق منها مفاهيم فرعية، تعمل ضمن نسق من شبكة القيم، وشبكة المفاهيم، وشبكة المعتقدات"³⁹. وأنّ الأخلاق فرع من أصل، أي فرع من القيم، لذا فـ "القيم ليست الأخلاق فقط؛ فالأخلاق منظومة مهمة ضمن منظومة القيم الكلية"⁴⁰.

ثانيا: "الأخلاق" بين أصالة التداول وتقريب المنقول: لئن كانت القيم معايير للسلوك ومحكّات لها، وإن جرى الحديث عن قيم الخير وقيم الشرّ في الأخلاق، وقيم الصحيح وقيم الخطأ في المعرفة، وقيم الجمال وقيم القبح في الفنون. فإنّ الأخلاق هي صفة للفعل والسلوك الإنساني، يقال عنها أفعال محمودة لتخريجها على مقتضى قيم الخير، أو أفعال مذمومة لمجانبتها قيم الخير وتطرفها إلى قيم الشرّ، فكان لفظ الأخلاق عامّا، فيه ما هو خير يعلو بفاعله درجة، وفيه ما هو على خلاف ذلك فيدنو به درجة. أمّا لفظ الأدب فهو مصطلح جامع ودال حصرا على الحسن والإيجابي والحميد من الأفعال. فقد جاء في "درر السلوك" لصاحبه الماوردي ما نصه: "اعلم أنّ

³⁸ نجّد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية: لبنان، ط1، 2001 ص 21.

³⁹ سيف الدّين عبد الفتاح. العولمة والإسلام: رؤيتان إلى العالم، دار الفكر: دمشق، ط1، 2009، ص 104.

⁴⁰ سيف الدّين عبد الفتاح. قيم الواقع، وواقع القيم، ما المعنى العلمي للقيم؟، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدّورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدّراسات الاجتماعية بمركز الحضارة للدراسات السياسية، دار النشر للثقافة والعلوم: القاهرة، ط1، ص 45.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الإنسان مطبوع على أخلاق قَلَّ ما حُمدَ جميعها، أو ذُمَّ سائرهما، وإتّما الغالب أنّ بعضها محمود وبعضها مذموم. قال الشاعر:

وما هذه الأخلاق إلاّ طبائع فمنهن محمود ومنهن مذموم⁴¹.

كما جعل الماوردي في ذات الكتاب عنوانا فرعيا وسمه بـ "إصلاح الأخلاق المذمومة بالتأديب"، ما يعني أنّ هنالك من الأخلاق ما يحتاج إلى صقل وتهذيب بالتأديب، يقول "وليس يمكن إصلاح مذمومها بالتسليم إلى الطبيعة والتفويض إلى التّحيزة (=الطبيعة، الغريزة، السليقة)، إلاّ أن يرتاض لها رياضة تأديب وتدرّج، فيستقيم له الجميع، بعضها خلق مطبوع، وبعضها تخلق مسموع، لأنّ الخلق طبع وتكلّف. قال الشاعر؛

يا أيها المتحلي غير شيمته ومن سجيته الإكثار والملقّ

عليك بالقصد فيما أنت فاعله.... إنّ التخلق يأتي دونه الخلق⁴².

من كلا المقتطفين يكون جليا أنّ الأخلاق منها ما هو في حالة الطبيعة دون تهذيب ومنها ما هو في حالة الثقافة على خلاف الأوّل، لذلك فهي لفظ جامع لمكارم الأفعال وذميمها. عدا الأدب/ التأديب الذي يعد صناعة تنقل الأفعال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة، فكان لفظا مخصوصا على الأفعال الحميدة، لذلك نجد في "الكليات" أنّ "كلّ رياضة محمودة يخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل فإنّها يقع عليها الأدب"⁴³. كما يوجد من الأخلاق ما هو طبيعي أو فطري في الإنسان، ومنه ما هو مكتسب برياضة النفس وتأديبها، أو كما اصطلح عليه الماوردي بعضها خلق مطبوع، وبعضها تخلق مسموع.

أما ابن مسكويه فقد عرّف الخلق بأنه: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية"⁴⁴، وأنّ هذه الحال؛ منها ما يكون طبيعيا (أي خلقا أصيلا)، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب (أي مكتسبا). وإن

⁴¹ أبي الحسن علي الماوردي. درر السلوك في سياسة الملوك، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر: الرياض، ط1، 1997، ص 56.

⁴² المرجع نفسه، ص ص 56، 57.

⁴³ أبي البقاء أيوب الكفوي. الكليات، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ط2، 1998، ص 65.

⁴⁴ أبو علي أحمد بن محمد بن محمد بن مسكويه. تهذيب الأخلاق: في التربية، دار الكتب العلميّة: بيروت، ط1، 1985، ص 26.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

كان ابن مسكويه يميل إلى القول برأي ثالث جامع بين كلاً الموقفين السابقين، أي فطرية الاستعدادات لاكتساب الأخلاق، بدل القول بالطبيعة أو الفطرة، لأنه لو فُطر المرء على شر فلا يمكن بذلك تغييره، وإلاّ فما فائدة كلّ السياسات؟ _ أي سياسة الذات أو التربية _ وهو في ذلك يردُّ على الرواقيين الذين قالوا بالطبع والسّجّية، يقول: "وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأننا نشاهده عياناً، ولأنّ الرأي الأوّل يؤدّي إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلّها، وترك النَّاس هعجا مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً"⁴⁵، متوسلاً بالقياس التالي:

كلّ خلق يمكن تغييره

لا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع

فلا خلق ولا واحد منه بالطبع.⁴⁶

وعند ابن سينا في رسائله الموسومة بـ "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات" عرّف الخُلُق على أنه "هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له"⁴⁷. فالخلق بالمنظور السيناوي يُعدّ "هيئة" للإنسان، أقل ما يكون ماهية على نحو ما سيتحدد ذلك لاحقاً في التّظيرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن، وقد يعلو بصاحبه إلى مراتب الملكوت أو يدنو به إلى دركات البهيمية بحسب غلبة النَّفس الناطقة للبدن، أو العكس، أي استسلامها له.

ولما ارتبط مفهوم "الأخلاق" لدى فلاسفة الإسلام بالتّصور الإغريقي له، جالينوس على نحو خاص -بمعنى الخلق كمجرد هيئة لا تدخل في تحديد ماهية الإنسان شأن العقل-، فإنّه وفي نظر طه عبد الرحمن لم يمنع ذلك من

⁴⁵ تهذيب الأخلاق: في التربية، ص 26.

⁴⁶ المرجع نفسه، ص 28.

⁴⁷ أبو علي ابن سينا. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب للبيئاني: القاهرة، ط2، دت، ص ص 109، 110.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالاستعمال وجانبه العقدي بالاشتغال وجانبه المعرفي بالإعمال⁴⁸.

ثالثًا: الأدب وسلطان البيان: يقول الجابري توصيفا منه للإشكال الذي يثيره لفظ "الأدب" في الثقافة العربية المعاصرة ما نصه: "ثار من النقاش حول كلمة "أدب" ومعانيها المختلفة وأصل اشتقاقها خاصة في العصر الحديث ما لم يثر حول كلمة "أخلاق"⁴⁹، ومرد ذلك في نظره لسببين اثنين؛ الأول، أنّ لفظ الخلق ورد في القرآن الكريم مما لا يدع الشك في أصله ومصدره، على خلاف لفظ "الأدب" الذي لم يأت ذكره في القرآن الكريم. أما السبب الثاني، أن هنالك سلاسة يظفر بها الانتقال من "الخلق" بمعنى الهيئة التي تكون عليها النفس، إلى "الأخلاق" بمعنى الصفات والخصال التي تُسمى بها تلك الهيئة، إلى "علم الأخلاق/ أو صناعة الأخلاق" كمبحث منهجي منتظم. وذلك كله بخلاف "الأدب" الذي تعددت معانيه ومجالات استعماله حسب العصور ما يجعله محل نقاش حول أصل اللغوي للكلمة وتاريخها وأي مجال يضفر بها (هل هو مجال التصوف، أم الموروث العربي، أم الفارسي)⁵⁰.

في حين أبدى فهمي جدعان موقفه من المسألة معتبرا أنّ الأدب يقصد به على وجه الخصوص أدب اللسان، يقول: "الأدب نفسه بمعناه الاصطلاحي القديم، أي جملة التجليات المعرفية والأخلاقية والمعاملاتية الخاصة والعامّة، قد اكتسى هو أيضا بكسوة "البيان" وإهابه السحري أو الساحر و"بقوة الكلمة" [...] وفي أيامنا هذه يستحوذ الأدب على الفكر نفسه"⁵¹. فتأديب اللسان على البيان هو أحد تجليات إرادة قوة الكلمة على الفكر، والبيان على البرهان. بل وسيضحى قوة تدميرية رهيبية ليس للعقل فقط بل والفعل كذلك، ذلك أن الكلمة لها مركزية في المخيال العربي، ولئن تفتن ابن رشد قدبما إلى دلالة القول الشعري كدليل غير برهاني وضعيف، إلا أنّه لم

⁴⁸ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط3، 2007، ص ص 384، 385.

⁴⁹ محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص 42.

⁵⁰ المرجع نفسه، ص 42.

⁵¹ فهمي جدعان. المقدّس والحرية، ص ص 238، 239.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

يتفطن من أن سلفه وخلفه قد حولوه إلى فعل حقيقي خيالي أو متوهم، مع إضفاء القوة المادية المشخصة عليه، ما جعله أحد الفواعل الأساسية للتدمير، ليس فقط تدمير مبدأ العقل بل ومبدأ الفعل أيضاً⁵².

ذات الموقف يتم رسده لدى صاحب "العقل الأخلاقي العربي" الذي رأى في بعض الأجناس الأدبية خدمة لتكريس قيم الطاعة على العهد الأموي، فما ساعد على انتشار قيم الطاعة الازدهار الأدبي خاصة "فن الخطابة" و"فن الترسل بما هو تكلف في الخطابة"، كأجناس أدبية تعرض أخلاق الطاعة في جنس بياني وبرهاني يزيد وقعه في نفوس المستمعين للخطب في الأسواق وعلى منابر المساجد⁵³.

موقف مثل الذي أخذ به جدعان والجاربي، وربما غيرهما، فيما يبدو جدل قديم شهده التراث الإسلامي وأبان العامري عن تهافت دعواه؛ إذ جاء على لسان الأخير ما نصّه: "ثم وجدنا طائفة من التّسّاك يعييون الآداب، فيزعمون أن المشعُوف باقتنائها لن يكون إلاّ أحد رجلين: إمّا رجل همّته المدح باللّسن والفصاحة. أو رجل يتحلّى بما عند الأشراف والأجلة؛ تدرّجاً برونقها إلى التّفنّع والرتبة"⁵⁴. ووجه بطلانها في نظر العامري، أنّ كلاهما مخدوع عن التّمسك بالعبادة أو التّطلب للحكمة. إذ أنّ صناعة البيان سابقة على الآداب. وأنّ ليس ما يُعبأ في البيان، وأنّ ليس المراد من الاتّساع في اللّغة حسن الفصاحة بل الوصول إلى الكلام المنطبع كالشعر والخطب والرسائل والأمثال، وهي على حدّ تعبيره من جنس الكلام الحي⁵⁵.

في موضع آخر وبعد إتيانه بعرض مفصل للدلالة الاشتقاقية والاصطلاحية وكذا التاريخية للفظ "أدب"، وبما تحمله من حمولة دلالية كالتربية والتعليم على حساب الأخلاق، أي فعل التأديب وما يتطلبه من مجاهدة وتوجيه وشيخ موجّه وطالب متعلم مطواع لشيخه. يخلص الجاربي إلى الحقائق التالية؛ الأدب لفظة عرفها العرب بعد ترجمة

⁵² فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 239.

⁵³ مُجّد عابد الجاربي. العقل الأخلاقي العربي، ص 113.

⁵⁴ أبي الحسن العامري. الإعلام بمنابح الإسلام، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام: الرياض، ط1، 1988، ص 92.

⁵⁵ المرجع نفسه، ص ص 92، 93.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الموروث الفارسي ولقيت استقبالا كبيرا من طرف الموروث الصوفي، حتى وإن عرف ذينك الموروثين (الفارسي والصوفي) كلمة "الأخلاق" فلا يزيد ذلك عن كونه مجرد استعمال لغوي، إذ الشائع في ترجمة النص الفارسي هو "الأدب". في مقابل ذلك لا يرد لفظ الأدب بمعنى الأخلاق في الموروث اليوناني، إذ الشائع في الترجمة العربية للنص اليوناني هو الأخلاق. أما الموروث العربي الخالص فقد آثر هو الآخر مصطلح الأدب، مع وجوب التمييز بين "أدب اللسان" وهو الأصل، و"أدب النفس" كنتيجة، الأول بمثابة غذاء للعقل والثاني مفعول ذلك الغذاء. أما الحال مع الموروث الإسلامي الخالص فتبقى المراوحة بين كلا اللفظين الأدب والأخلاق وذلك بنوع من التخصص، إذ ترد لفظة الأدب عندما يتعلق الأمر بالآداب الشرعية (آداب الوضوء، آداب التلاوة، وآداب الصدقة، وآداب الصلاة)، لما تتطلبه من تمرن ومجاهدة، بينما يرد لفظ الأخلاق عندما يتعلق الأمر بالمحمود والمذموم من السلوك⁵⁶.

في مقابلة ثنائية بين لفظي "الأدب" و"الأخلاق"، نجد من قال بانقلاب مفهومي طال كلا المصطلحين، إذ الأدب أخذت الحظ الوافر في التراث العربي على حساب لفظ "الأخلاق"، من ذلك كتاب "الأدب الكبير" و"الأدب الصغير" لابن المقفع (ت 146هـ / 759م) وكتاب "السعادة والإسعاد" لأبي الحسن العامري (381هـ / 296م). أما لفظة "الأخلاق" فلم يكن له في التراث العربي المعنى المتداول اليوم، فقد كانت تدل على "مجموعة من السجايا أو الشيم أو الملكات النفسية بحكم العادة أو الدربة، وتنقسم إلى الفضائل وإلى الرذائل". ما جعل تخريج الكتب الأخلاقية تدور حول هذه الفضائل وأضدادها⁵⁷، أما المعنى الحالي للأخلاق فيُقصد به "الأعمال التي تحقق السلوك الحسن لدى الجميع وتعمل على تصور القوانين الموجهة لهذا السلوك". في حين أنّ الآداب كانت تدل فقط على "الحكم القصار والجمل التي تحث وتعبر عن المعاني الخلقية"⁵⁸.

⁵⁶ محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص ص 51، 52.

⁵⁷ يُصطلح عليه كذلك بـ "الأخلاق المتقابلة" مثل ما أورده الماوردي في كتابه "درر السلوك في سياسة الملوك" في عنوان فرعي: الأخلاق المتقابلة في الملوك عدها في أربعة إيجابية تقابلها أربعة سلبية، مثنى مثنى؛ الرقة والرحمة تقابلها القسوة والغلظة، السماحة والعطاء تقابلها البخل والإمساك. ص ص 77-80.

⁵⁸ رضوان زيادة، كيفن جي أوتول. صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر: دمشق، 2001، ص ص 100، 101.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

وإن كان بالإمكان الحديث عن انقلاب مفهومي أكثر جذرية وخطورة تعرض له مصطلح "الأدب" في الفكر المعاصر، ذلك "أنّ كلمة "أدب" التي تفيد أصلاً السلوك الحسن، إنّ هذه الكلمة قد تخصصت اليوم في الدلالة على ذلك النوع من الإنتاج الفكري الذي يضم الشعر والرواية والقصة... إلخ، ولا تدل على "السلوك الحسن" إلا في الاستعمال اليومي الدارج"⁵⁹.

ولعل مصطلح الأدب يكون الأنسب لدى رجال الثقافة والسياسة في مدلوله الأول أي أدب اللسان توظيفاً له كقوة وسلطان الكلمة على نحو ما أشار لذلك جدعان، أما في مدلوله الثاني كمجاهدة للنفس وتركيزها لها فإنّه الأوفر حظاً في الاستعمال الصوفي على نحو ما أشار الجابري، كونه الأنسب في مجال التصوف والعرفان من حيث دلالاته على الترويض والمجاهدة فهو من جنس التعليم والتعلم، وليس من جنس العادة كما تدل به لفظة الأخلاق. فيها هو سيد مُجَدِّ نقيب العطاس -الفيلسوف الماليزي المعاصر- ذي النزعة العرفانية يعمل على إعادة مصطلح الأدب إلى مجال الدّراسات الأخلاقية المعاصرة، وما يحمله من دلالة التعلم والتهذيب والانقياد والقيادة والتراتبية، بل جعل من غيابه سبب انحطاط العالم الإسلامي، فأزمة العالم الإسلامي يزدوج فيها المعرّب بالقيمي ومثلما أن الأزمة كامنة فيهما فإن العلاج ينبغي أن يطال الاثنين، يقول العطاس: "إن المأزق العام الذي يواجه المسلمين اليوم يعود إلى الأسباب التالية:

- التشويش والخطأ في المعرفة، الأمر الذي سبب الظروف المؤدية إلى:
- انعدام الأدب على مستوى الأمة. وقد نتج عن السببين الأول والثاني الوضعية الآتية:
- ظهور قادة غير مؤهلين للقيادة الصحيحة والرشيّدة للأمة المسلمة، قادة لا يتوفرون على الصفات الخلقية والفكرية والروحية العالية اللازمة للقيادة الإسلامية"⁶⁰.

⁵⁹ مُجَدِّ عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط1، 1997، ص 64.

⁶⁰ سيد مُجَدِّ نقيب العطاس. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: مُجَدِّ طاهر الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية: كوالالمبور، ط1، 2000، ص ص 126، 127.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

علما أنّ دلالة "الأدب" عند العطاس لا تحيل إلى مجرد سلوك، وإنما تشكل شبكة مفاهيمية واسعة إلى جانب كل من العدل والحكمة. فالأدب من حيث ارتباطه بالمعرفة والتعلم والعدل هو "تدريب الجسم والعقل والنفس بدرجة تؤدي بالشخص إلى أن يدرك ويقر بموقعه الصحيح بصورة تتناسب مع قواه وطاقاته الجسمية والعقلية والروحية"⁶¹.

أمّا من الناحية الفردية يشكل عملية تربية وتهذيب. كما له صورة وجودية تضمن له علاقة متداخلة بمفهوم العدل، لأن ذلك التناسب ما بين قوى النفس على المستوى الفردي، في الحقيقة انعكاس للتناسب مع الوجود ومراتبه، إذ "الأدب - بالإضافة إلى ذلك - هو الإدراك والاعتراف بحقيقة أن المعرفة والوجود قد رتبنا بصورة هرمية تتناسب مع تنوع المراتب والدرجات. وطالما أن كلمة "أدب" تشير إلى الإدراك والاعتراف بالمكان الصحيح والمنزلة المناسبة في الحياة، وتشير إلى النظام الذاتي للشخص خلال مشاركته الإيجابية عن طيب خاطر في تنفيذ هذا الإدراك والاعتراف؛ فإن تحقيق ذلك على المستوى الفردي والاجتماعي يجسد صورة العدل"⁶². فلما كانت الحكمة هي المعرفة التي تأخذ بالمرء إلى أن يعرف حقائق الأشياء ومواقعها، وهي هبة من الله. فإنّ الأدب هو الطريقة التي توصلنا إلى تلك المعرفة أو الحكمة لأن التأدب مع الله والعارفين هو ما يجعلنا نكون أهلاً لثقة الله لمنحنا الحكمة. أما إدراك ذلك والأخذ به وتمثله على المستوى الفردي والجماعي فهو ما يمثل العدل.

بعد هذا التحليل المفاهيمي يبقى السؤال الأكثر وطأة هو ما الذي يجعل مصطلحا ما أكثر تداولاً من الآخر في ثقافة أو فترة زمنية معينة؟ هل يكون ضرباً من التوافق أم هو سمة ودلالة عن أزمة قيمية وصراع إرادات داخل المنظومة الثقافية العربية؟. عن هذا السؤال يأتي ردُّ الجابري بأن "اختيار هذا اللفظ أو ذاك ينطوي شعورياً أو لا شعورياً على نحو من "الاستلاب" أو الانتماء غير الواعي أو التحيز غير المقصود لنظام قيم "ضد" آخر، لثقافة

⁶¹ سيد مجّد نقيب العطاس. مفهوم التعليم في الإسلام: إطار تصوري لفلسفة إسلامية للتعليم، تر: حسن عبد الرزاق النقر، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية: كوالالمبور، 1998، ص ص 40، 41.

⁶² المرجع نفسه، ص 41.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

"ضد" أخرى. لنقتصر هنا على القول إن من مظاهرها أن أنصار الموروث الفارسي يستعملون لفظ "الأدب"، بينما يستعمل خصومهم أنصار الموروث اليوناني لفظ "أخلاق" لنصف إلى ذلك أن التداخل بين الموروث الفارسي والموروث العربي الخالص كان واقعة أساسية ولذلك شاعت كلمة أدب في الموروث العربي وتعددت معانيه. أما العلاقة بين الموروث الإسلامي والموروث اليوناني فقد كانت علاقة احتواء: أيُّ منهما يحتوي الآخر، وفي علاقة الاحتواء هذه استعملت كلمة "أخلاق"، بينما عُيِّت كلمة "أدب"! وإذن فالكلمتان قد أصبحتا قيمتين في ذاتهما: قيمتين متصادمتين، ولو في خفاء، لكون الواحدة منهما تنتمي إلى نظام في القيم منافس بل خصم للنظام الذي تنتمي إليه الأخرى"⁶³.

أما في الجهة المقابلة من المجال التداولي الغربي، فعلى ما يبدو أنّ الأمر ليس بأقله اضطرابًا وتشويشًا، إذ تتقاسم كلمة "الأخلاق" كلمتين إحداهما تضرب بجذورها في اللغة اليونانية وهي (Éthique) (الأخلاقية)، والأخرى رومانية الأصل وهي (Morale) (الأخلاق) ويجعل دومينيك لوكور (DOMINIQUE Lecourt) من كلمة "مورل" أخلاقًا تحيل إلى السلوك الفردي، بينما كلمة "إتيك" تحيل إلى القيم التي تخص المجتمع، أو بعبارة أخرى "تنظم الأخلاق (مورل) فضاء الفضيلة الفردية، بينما تنظم الأخلاقيات (إتيك) فضاء القيم الاجتماعية". ولئن كانت الأخلاق (Éthique) ذات الأصل اليوناني "إيتوس"، ومورل (Morale) ذات الأصل الروماني "مورس"، وهما يعكسان معنى واحداً: العادات الأخلاقية، إلا أنّه وفي النصف الثاني من القرن العشرين كانت كلمة "مورل (Morale)" هي السائدة في الكتابات الفلسفية والأخلاقية، لكن في العقود الأخيرة تراجع استعمالها لصالح "إتيك" (Éthique)⁶⁴. ويبقى السبب الرئيس هي القضايا الأخلاقية التي بات يعيشها الغرب حالياً والتي تتطلب

⁶³ مُجّد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص 54.

⁶⁴ نقلاً عن مُجّد عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، ص 64.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

منه التفكير في قيم مشتركة تدير فضاء الفضيلة العامّة نظرا لوحدة المصير، من هاته القضايا، أخلاق البيولوجيا والطب (Bioéthique)، كأحد فروع الأخلاق التطبيقية (Éthique Appliquée).

من جانبها قدمت مونيكا كانتو- سبيرير (MONIQUE Canto-Sperber) مقارنة ماثلة للسابقة، بين الأخلاق (Morale) والأخلاقيّة (Éthique) تقول: "يميل معنيا المفردتين الأخلاق والأخلاقيّة إلى التطابق بالنسبة إلى هذا التعريف العام، والصحيح أنّ الاستعمال الذي تقوم به في أيامنا قد ترك اختلافًا في اللّهجة بين التعبيرين: فتعبير الأخلاق (Morale) يشير غالبا إلى الإرث المشترك للقيم الكليّة الكونية التي تطبق على أفعال البشر. في المقابل، فإنّ المفردة "الأخلاقيّة (Éthique)" غالبا ما تستعمل من أجل أن تدل على ميدان أضيق هو ميدان الأعمال المتصلة بالحياة الإنسانيّة. بهذا المعنى فإنّها بمنأى أن يعاب عليها أنّها امتثالية أو "وعظية" كما يُعاب على كلمة أخلاق (Morale)"⁶⁵.

أيضا قد تشكل الأخلاق (La Morale) "بعدا أساسيا للوجود الإنساني، تتميز به؛ أولا: الإحساس بالخير والابتعاد عن الشر. ثانيا: تلحق أفعال الإنسان بالمتطلبات الأخلاقية العليا التي يحفظ بها كرامته. ثالثا: تلحق مشاعر الإنسان بضميره فتجعله يشعر بالحنين إذا لم يبلغ الواجبات الأخلاقية العليا"، أو هي كذلك: "تصور خاص لما هو خير ولما هو شر، أو هي جملة المطالب، والقيم، والقواع والمثل التي تميز المجتمع أو الثقافة أو الأشخاص، مثل ذلك حديثنا عن الأخلاق المسيحية، أو الأخلاق البرجوازية أو الأخلاق الموروثة عن الأجداد". أما الأخلاقية (Éthique) فتمثل "الدراسة الفلسفية للقيم (Morale)، أو نظرية نقدية للقيم"⁶⁶.

هذا مع وجوب التمييز بين القيم (Morales) من جانب، والقانون (la loi) والحق (le Droit) من جانب آخر، إذ أنّ طبيعة النظام والإلزام المشتركة بينهما قد تحيل إلى ضرب من التداخل الذي لا يكاد تُرى تفاصيله

⁶⁵ مونيكا كانتو- سبيرير، دوفين أديجان. الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص 07.

⁶⁶ MICHEL, Métayer : **La philosophie éthique : Enjeux et débat actuels**, Edition du Renouveau Pédagogique, Québec, Canada, 1997, p 06.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

البنية الرفيعة، لذا وعن جملة الفروقات بين ذينك المصطلحين يمكن رصد التالي؛ أنّ الفعل غير القانوني يستتبع عقوبة جنائية، في حين أنّ الذنب الأخلاقي يثير الندم على نحو أكثر. الحق يسمح بكل ما لا يحظره القانون (la loi)، في حين أنّ الأخلاق تلزم فعل كل ما يمليه علينا الضمير. ثم أنّ الحكم على المجرم يكون عبر مؤسسة عقابية، أمّا المذنب فهو من يحكم على نفسه أخلاقيا وهو محكمة نفسه (إذا كان لديه ضمير أخلاقي طبعاً)⁶⁷.

أما عن مصطلح "أدب/ آداب" فلعل أقرب ما يقابلها في المجال التداولي الغربي هي مصطلح (Déontologie)، فما الذي تعنيه هاته الكلمة؟ كان أول من صاغ هذا المصطلح الفيلسوف الانجليزي جيريمي (JEREMY Bentham) بينتام سنة 1834 في كتابه "Deontology or the science of morality" وأصل الكلمة يعود إلى (Deonta) التي تعني الواجب أو المطلوب واللازم، وفي اللاتينية (Officia)، وفي هذا السياق ترتبط وبشكل خاص "مجموعة الواجبات المرتبطة بممارسة مهنة ما" [...] إنّها "دراسة ما هو مناسب ويجب القيام به في وضع اجتماعي معين"⁶⁸. دون أن يُحمل ذلك على معنى "أخلاقيات المهنة"، صحيح أنّ الأخيرة قد تنص على أخلاقيات إيجابية، تماما مثل مصطلح الأدب في المجال العربي، لكن ما هو إيجابي هنا مرتبط بتلك المهنة لا غير، فمن شأنه أن يكون غير إيجابي بالنسبة لمهنة أخرى؟ أو غير مناسب لمن هو في أدنى رتبة في السلم الوظيفي داخل تلك المهنة. زد على ذلك ما يصطلح عليه في هذا المجال بـ "أسرار المهنة" وهو مصطلح فيه كثير من الغموض، في حين أنّ (Déontologie) (علم الواجبات/ الآداب) يضمن صراحة ووضوح القواعد الأخلاقية المنصوص عليها، إذ أنّ كلّ شخص في وضع ممارسة مهنة ما بحكم عمله أو وظيفته هو بالضرورة في موقف سلطوي كبير بالنسبة إلى المتعامل معه والتابع له. من هنا كانت ضرورة صياغة قواعد واضحة صريحة يوجب خرقها التنبيه للعودة إلى

⁶⁷ Le Petit La Rousse De La Philosophie, P 843.

⁶⁸ مونيك كانتو - سبيرير، دوفين آديجان. الفلسفة الأخلاقية، ص 11.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

النظام، بل حتى اتخاذ العقوبات. إنّ مثل هذه الصياغة لعلم الواجبات (الآداب) تميزه عن أخلاق المهنة التي تظل مبهمة ومستبطنة تعبر عن ذاتها من خلال الرفض والنقد⁶⁹.

المبحث الثالث: الفكر الأخلاقي في السياق العربي؛ سجل النفى والاثبات:

إنّ من أبرز مشكلات الخطاب الأخلاقي العربي هي مدى حيّزة التراث العربي على فلسفة أخلاقية نظيرًا للثقافات الأخرى، فعلم الأخلاق الذي يعدّ فنا وصناعة فلسفية ترتبط بكلا البعدين النظري والعملي من الخطاب الفلسفي، قد يجري سحبه (ها) عن التراث الإسلامي باعتبار أخلاقه ذات صبغة عملية لا فلسفية عقلانية، فهي بلا منهج تجعلها إلى النصائح والمواعظ أقرب منه إلى الاستدلال العقلي جعل البعض يسمها بـ "الكلاسيكية"⁷⁰. أو لأن الدّراسات الأخلاقية في المنظومة الإسلامية وعلومها لم تخرج من إطار علم الفقه ورجال الدين والتصوف فغلبة الفتوى والوعظ الدّيني على الحكم الأخلاقي مؤشر واضح عن صحة هذا الادعاء⁷¹.

لذا فما من مهتم بالفكر الأخلاقي العربي والإسلامي إلّا وينطبع في ذهنه سؤال رئيس مفاده "إلى أيّ مدى يمكن الحديث عن نظريّة إسلاميّة في الأخلاق؟" هذا الاستفهام لا ينفك عن سابقه، من قبيل؛ هل هنالك فلسفة إسلاميّة؟ وهل هنالك نزعة إنسانيّة إسلاميّة؟ وهل هنالك تنوير أو حداثة إسلاميّة؟. هي أسئلة استفهاميّة

⁷⁰ وصف يعود لجدهان إذ في نظره أنّ هذا النمط "الكلاسيكي" من الخطاب الأخلاقي يأخذ شرعيته في ظل ما يميز به الخطاب الأخلاقي العربي من ثنائية راديكالية ضديّة بين من يحاول تأسيس الأخلاق على أسس عقلية أنثروبولوجية (عادل ضاهر في جدليته الراديكالية المتعلقة بـ "أولية العقل" 2001، والتسويغ العقلاني للأخلاق "نقد الفلسفة الغربية الأخلاق والعقل" 1990) هذا من جانب، وبين جانب ثانٍ يحاول تأسيسها على أسس أنطولوجية مفارقة (طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّثة الغربية" 2000)، "إنّما مجابهة جذرية لا ينعقد معها توافق، في أجواء تظل المواعظ الدينية والدعوية التي ينشرها الأئمة والدعاة في شتى الوسائل والمنابر هي الأكثر تداولًا وانتشارًا وتأثيرًا". فهمي جدهان. مركب أخلاقي حديث للمستقبل العربي، تبينّ للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 22، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف 2017، ص ص 09، 10.

⁷¹ تأمل في قول الجابري: "صحيح أنّ الفقهاء قد اهتموا بمسائل تدخل في نطاق "علم الأخلاق"، إذ خصص معظمهم في كتبهم ملحقا يسمّى بـ "الجامع" منه موطأ الإمام مالك ذكروا فيه من جملة ما ذكروا أمورا تتعلق فيما يسمّى فيما بعد بـ "الآداب الشرعية"... ويبدو أنّ وجود هذه الآداب الشرعية المكملّة للفقه "الجملة" لتأليفه قد رسخ في نفوس الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الاطمئنان إلى أنّ علوم الدين هي نفسها "الأخلاق"، فكان أن غاب لديهم، لعدّة قرون، الشعور بالحاجة إلى الكتابة في حقل معرفي يختص بالقيم والأخلاق". مُجدّ عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص 536.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

أخذت طابعا استنكاريا بالغالب، تعبر عن إدانة أكثر من اعتراف بأحقية التراث الإسلامي في إرساء أنماط من الفلسفة والحداثة والإنسانية بما في ذلك الصناعة الأخلاقية، برؤى مخصوصة. لذا يعدّ في رأي هؤلاء الحديث عن فلسفة أو نظرية أخلاقية إسلامية مجرد ادّعاء وأمل في معدوم لا غير. وجه الاشكال هنا هل من المشروعية البحث عن فلسفة أخلاقية إسلامية بكل ما تحمله كلمة فلسفة من حمولة معرفية على الطريقة المعهودة استشكالا واستدلالات؟

يعتقد البعض من أنّ الدرس الأخلاقي لم يأخذ نصيبه بما يكفي في المنظومة الفكرية الإسلامية⁷² وإن وجدت فهي أحد أمرين؛ الأول إما أنها أحكام فقهية ناجزة لا تصدر من معين النقاش الأخلاقي الفلسفي بقدر ما تقرها سلطة الفقيه، دليل ذلك غلبة الدراسات الفقهية على الدراسات الأخلاقية، وتقديم حكم الفقيه على رأي الفيلسوف، وأن الحضارة الإسلامية حضارة نص، وكأن هنالك تعارضا بين الفقه وعلم الأخلاق، أو أنها أخلاق

⁷² تأمل على سبيل المثال لا الحصر القول التالي: "لم يُعرِّب العرب علم الأخلاق العناية الكافية ولم يخوضوا في موضوعاته متبحرين كما خاضوا في سائر العلوم الفلسفية من لاهوت ونفس ومعرفة ووجود. ويبدو أن الأخلاق لم تكن بالنسبة لهم مشكلة عويصة تستدعي بذل الجهد لإيجاد حل لها. ولهذا جاء نتاجهم فيه قليلا يفتقر إلى العمق والتفصيل". علي أبو ملحم. الفلسفة العربية مشكلات وحلول، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت، ط1، 1994، ص 289. كذلك احمد محمود صبحي الذي دافع في كتابه "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" عن وجود فلسفة أخلاق إسلامية وخصوصية الفكر الأخلاقي الإسلامي استشكالا واستدلالات، مفندا بذلك من ينظر للأخلاق الإسلامية كنسخة طبق الأصل عن علم الأخلاق اليوناني، إلا أنه بدأ كتابه بتأكيد على قلة الاهتمام بعلم الأخلاق في السياق الإسلامي والعربي القديم والحديث، وإن كان قوله بقلة اهتمام العرب بالدرس الأخلاقي في العصر الحديث ما يقارب الإجماع -على نحو ما سنرى مع الجابري وأركون وعلى خلافهما طه عبد الرحمن- فإننا نأخذ عليه قوله بقلة العناية بعلم الأخلاق في العصر القديم، يقول الباحث: "تكاد تكون الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظًا من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية - الأقدمين منهم والحدثين على السواء، فابن خلدون في الفصل السادس من مقدمته حيث تناول "العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه" ذكر علوم العرب جميعا دون أدنى إشارة للأخلاق، كذلك لا يذكر ابن صاعد الأندلسي فيما ذكره عن علوم العرب شيئا عنها". احمد محمود صبحي. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقين أو النظر والعمل، دار المعارف: القاهرة، ط2، 2002، ص 13. صحيح أن ابن خلدون لم يدرج علم الأخلاق في مصنفه "المقدمة"، إلا أنه ينبغي التمييز بين ضربين من الاهتمام بالشأن الأخلاقي؛ فهناك من "يفكر في الأخلاق" وهناك من "يفكر أخلاقيا"، الأول يجعل من مادة الأخلاق موضوعا له، والثاني يجعل من الأخلاق مسلكا وأفق تنظير له، وابن خلدون من الصنف الثاني دليل ذلك أنه جعل من العدل ومن الظلم وهما قيمتان تندرجان ضمن المجال الأخلاقي، قوانين عامة يفسر بها عمارة الحضارات أو سقوطها. زد على ذلك أنّ أصحاب الاتجاه الحضاري والاجتماعي عموما وابن خلدون أبرز أعلامه لا يرون في الأخلاق موضوع اشتغالهم بقدر ما يشتغلون بها لا عليها وإلا كيف نفسر قول مالك بن نبي: "لسنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية، ولكن من الناحية الاجتماعية، وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدد قوة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية"، من كتاب شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر: دمشق، ص 88.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

عملية وعظمية لا نظرية فلسفية. أما الثاني فيرى أن المسألة الأخلاقية في المجال التداولي الإسلامي لم تخرج عن إطار التناول اليوناني الأرسطي على نحو خاص للأخلاق ولواحقها الفضيلة والنفس والعدالة... ما يجعله ينكر وجود أخلاق إسلامية خاصة، تختلف عن الطرح الأخلاقي اليوناني استشكالا واستدلالات⁷³.

بشيء من المراجعة والتمحيص نجد أن الادعاء الأول الذي يرى بأن الدرس الأخلاقي لم يأخذ نصيبه بما يكفي في المنظومة الفكرية الإسلامية، لا يتقوم بدليل؛ ذلك أنّ من النصوص التراثية ما يثبت خلاف ذلك، ليس في التأكيد على وجود فلسفة أخلاقية فقط بل وفي أفضليته عن باقي الصناعات الأخرى، الشاهد على ذلك قول مؤسس علم الأخلاق ابن مسكويه ما نصه: "[لما] كان الإنسان أشرف موجودات عالمنا [...] وجب أن تكون الصناعة التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان حتى تصدر عنه أفعاله كلّها تامة كاملة بحسب جوهره ورفعته عن رتبة الأخس التي يستحق بها المقت من الله والقرار في العذاب الأليم، أشرف الصناعات كلّها وأكرمها" وقوله "فأما هذه الصناعة هي أفضل الصناعات كلّها أعني صناعة الأخلاق التي تُعنى بتجويد أفعال الإنسان بحسب ما هو إنسان"⁷⁴. وهو ذلك الذي لم يختص به أرسطو ذاته فالأخير جعل من العلم السياسي مقدما على العلم الأخلاقي، والسياسة في نظره أشرف العلوم وأعزّها مكانة كونها ملكة اجتماع الآمال البشرية (الخير)، فكل الفنون

⁷³ تأمل في قول صاحب كتاب "دستور الأخلاق في القرآن الكريم"، عبد الله دراز: "بيد أننا بالرجوع إلى مكتبتنا الإسلامية نفسها، لا حظنا أنّها لم تعرف حتى الآن سوى نوعين من التعاليم الأخلاقية: فهي إما نصائح عملية هدفها تقويم أخلاق الشباب حين توحى إليهم الاقتناع بالقيمة العليا للفضيلة، وإما وصف لطبيعة النفس وملكاها ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها، مرتب في غالب الأمر بحسب النموذج الأفلاطوني والأرسطي، وكثيرا ما نرى المنهجين يتعاقبان في قلم كاتب واحد" من كتاب دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تر: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ط10، 1998، ص 04. وموقف فهمي جدعان: "إلى عهد غير بعيد، لم تكن مقارنة السؤال الأخلاقي ممكنة، من دون العودة إلى الإغريق [...] لقد تمثّل فلاسفة الإسلام المنظورات الأخلاقية المنحدرة من العصرين الهيليني والهلنستي". فهمي جدعان. مركب أخلاقي حديث للمستقبل العربي، تبين للدراسات الفكرية والثقافية، ص 08.

⁷⁴ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه. تهذيب الأخلاق: في التربية، ص 30.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الصناعية والأبحاث العقلية وجميع الأفعال والمقاصد الأخلاقية غرضها شيء من الخير ترغب في بلوغه، الأمر الذي يجعل من الخير "موضوع جميع الآمال"⁷⁵.

ولما كان لكل غاية علم خاص بها (مثل غاية الصّحة تكون في علم الطب، وغاية الظّفَر تكون في العلم الحربي...)، فما هي علم غاية الغايات (أي الخير)، بمعنى أيّ علم وأيّ فن يندرج ضمنه الخير يتساءل أرسطو؟ في نظره لن يكون ذلك علم الأخلاق، يقول: "نقطة أولى يظهر أنّها بديهية وهي أنّ الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساس أكثر من جميع العلوم، وهذا هو على التحقيق علم السياسة [...] ويمكن أن ننبه فوق ذلك إلى أنّ العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة، أعني العلم الحربي والعلم الإداري والبيان"⁷⁶. ولا يفيد قول القائل بأنّ السياسة محمولة على موضوع التربية، ذلك أنّ أرسطو أدرج في العلم السياسي التخطيط الحربي والتخطيط الإداري وعلم البيان (كالبلاغة وفن الخطابة)، بل زاد أن صرّح في أنّ كتابه "علم الأخلاق" هو مؤلف في السياسة لا في الأخلاق⁷⁷.

في حين أنّ التّراث العربي الإسلامي وسّع من مدلول السياسة فلم تعد تقتصر على مدلولها الأرسطي وإتّما أخذت دلالة تربوية في ما يفيد سياسة الدّات، بل وتقديم الثاني على الأوّل، فنجد أنّ الراغب الأصفهاني مثلاً أن جعل السياسة والشريعة على ضربين؛ أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به. ثانيهما سياسة غيره من دونه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه⁷⁸.

أمّا عن طه عبد الرحمن فقد فنّد بدوره الادعاء السابق حيث دافع عن أطروحة أخلاقية التراث العربي وأن للعرب المسلمين بذلك أسبابهم الخاصة التي جعلتهم يهتمون بعلم الأخلاق؛ أوّل الأسباب طبيعة الدّين الإسلامي

⁷⁵ أرسطو طاليس. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 1، تر: احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1964، ص 167.

⁷⁶ المرجع نفسه، ص 171.

⁷⁷ المرجع نفسه، ص 172.

⁷⁸ أبي القاسم الحسين الراغب الأصفهاني. الدّريعة إلى مكارم الشريعة، بيروت، ط1، 1980، ص 33.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الذي جاء نبيه ليتمم مكارم الأخلاق لقوله ﷺ: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ". فالغاية من البعثة المحمدية غاية أخلاقية أساسا، ومن المحال أن يغفل أهل هذا الدين غاية دينهم. ثاني سبب، خصوصية الفكر الأخلاقي الإسلامي سواء من حيث المقتضيات المضمونية (أي الاشكالات الفلسفية) أو من حيث المقتضيات المنهجية (أي الاستدلالية)، فمن ادعى ضحالة الفكر الأخلاقي الإسلامي كمن ادعى كونية الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي اليونانيين ولزومهما لكل ممارسة تراثية، وهذا في نظر طه اعتقاد فاسد، ذلك أن المنهجية الإسلامية استقلت عن المنهجية اليونانية بـ "علم الكلام" و"علم الأصول"، وأن العلوم التي ساهمت في النهوض بتجديد علم الأخلاق الإسلامي هي "علم الفقه" و"علم الكلام" و"علم التصوف". ثم ثالثا إدراك علماء الإسلام فطرية القانون الأخلاقي، فبعد تعرفهم على التراث الأخلاقي اليوناني والشرقي الهندي والفارسي كان من ذلك المنقول ما وافق المأصول الإسلامي فصار بمثابة قوانين كلية لدى الإنسانية قاطبة. لمثل تلك الأسباب أبطل طه عبد الرحمن "دعوى ضعف العناية التراثية بعلم الأخلاق" من وجوه ثلاثة: "ثبوت صلة الشريعة الإسلامية بالأخلاق"، "الخصوصية الاستشكالية والاستدلالية للأخلاق الإسلامية"، "الكليات الأخلاقية الفطرية"⁷⁹.

أما الاعتقاد في أن الأخلاق الإسلامية لم تخرج عن النمط اليوناني فهو الآخر رأي لا يتقوم بدليل، فمثلا أنه ليس من الموضوعية ولا من حكم التاريخ إنكار الوافد اليوناني على التراث الإسلامي، فإنه ليس من الناحية الموضوعية ولا من الناحية التاريخية القول بنموذج ثقافي واحد نحاكم به كل الثقافات وكل الأزمان، وإلا وقعنا في تجميد التاريخ وعدم الاعتراف بمبادئه الرئيسيين؛ السيرورة والصبوورة. وعليه ليس من الحكمة القول بأن قضايا الفكر الأخلاقي اليوناني هي قضايا الفكر الأخلاقي الإسلامي، استشكالا واستدلالا، فالقضايا الدخيلة على هذا التراث تكون إغناء للتراث الإسلامي لا استغناء عنه، دليل ذلك أن التراث الفلسفي والأخلاقي الإسلامي شهد إشكالات ونظريات فلسفية أصيلة، نذكر منها: نظرية الكسب الأشعري، نظرية العدل الإلهي، وكذا الأمر

⁷⁹ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 385-388.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

بالمعروف والنهي عن المنكر الاعتزاليين، التكليف والالتزام (وليس الإلزام) وعلاقتها بالميثاق (وليس العقد الاجتماعي)، وكذا الجبر والاختيار، وغيرها من النظريات الأخلاقية، كما شهد التراث الإسلامي مذاهب وتيارات وأديبات أخلاقية غزيرة؛ فتجدنا نتحدث عن المدرسة الفلسفية، والمدرسة السنية، والمدرسة الشيعية، والمدرسة الصوفية والعرفانية، وداخل كل مدرسة نجد تيارات وجيوبًا تتعدّد بتعدّد رجالات كل مدرسة⁸⁰. وهذا يدل على أنّ واحدية المنهل (القرآن والسنة) لا تعكس أحاديّة ونمطية الخطاب الأخلاقي على قالب واحد.

أمّا ادعاء تفيقه الدرس الأخلاقي فالراجح أن ليس هنالك تعارضًا بين ما هو فقهي وما هو أخلاقي في المجال التداولي الإسلامي، بل الأمر حُلف ذلك، أي أن الممارسة الفقهية ساهمت في تطوير وتنوير الصناعة الأخلاقية، استشكالًا واستدلالًا⁸¹. واعتقاد التعارض بينهما يستند على مسلمتين اثنتين؛ الأولى، "أنّه لا تصوّر للعقل إلاّ تصور الإغريق له"، استناد هذا الاعتقاد على التصور اليوناني المجرد للعقل، في صورته الاستدلالية خاصة، جعل الاعتقاد في أن الأحكام الأخلاقية لا تنبني على نصوص شرعية، من جانب، ومن جانب آخر، النّظر لفضاء الممارسة الأخلاقية نظرة أفقية تقتصر على الفضاء البشري أو بلغة الفقهاء، فقه المعاملات، مستثنيًا البعد العمودي أي فقه العبادات، هاهنا يكون للممارسة الفقهية الفضل في توسيع الأخلاق بإخراجها من ضيق المرئي إلى رحابة اللامرئي. المسلمة الثانية، "تقدّم النّظر على العمل"، بمعنى أولوية العقل النظري على العملي، أو تقديم سلطة الفيلسوف والمتكلم على الفقيه، الأمر الذي يعدّ تعارضًا صارخًا لمنطق الصنعة الأخلاقية، فالأخيرة تنتمي لمجال الحكمة العملية، لذا يكون من الأنسب اسنادها إلى عقلانية عملية لا نظرية، مثل هذا النمط من العقلانية تظفر به الممارسة الفقهية لا الممارسة الفلسفية والكلامية المجردتين، وفضل العقل العملي أو المسدد على النظري أو المجرد

⁸⁰ يُنظر مثلاً كتاب: المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي: دراسة منهجية في المصادر والاتجاهات، مجموعة مؤلفين، تر: عبد الحسن بجهاني بور، الصادر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي: بيروت، 2012.

⁸¹ تأمل قول طه عبد الرحمن التالي: "إنّ الأصوليين المسلمين استطاعوا أن يأتوا في شريعتهم بما لم يستطع إلى حد الآن الفقهاء والفلاسفة في الشرائع الأخرى، ألا وهو أن يقيموا الفقه على الأخلاق ويوجهوا الأخلاق بالفقه". طه عبد الرحمن. سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2015، ص 93.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

كما يعتقد طه مرده إلى أنّ "العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح رسومها، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء أفعالها الخارجية أو "أعمالها"⁸².

زيادة على أنّ للاشتغال الشرعي (الفقه) أفضلية على الاشتغال غير الشرعي (الفلسفة وعلم الكلام)، لتعدية الممارسة الفقهية "إذ يفيد -أي الفقه- في إخراج الشيء من عالم التّصوّر إلى عالم التحقق، ويعلو من قيمة الشيء الذي يدخل في مجاله، ويفتح آفاقًا إدراكية وعملية جديدة، كما أنّه يقوم بتصحيح السلوك، إنّ تأصيلًا فيرده إلى الأصول أو تصويبا فيدله على أصح المقاصد أو تقويما فيمدّه بأنفع الوسائل"⁸³.

على نحو ما تقدم يمكن القول أنّ اهتمام التراث الإسلامي واسهامه في مجال الأخلاقيات كان بليغا، وأنّ ما حدث هو تقريب علم الأخلاق الذي لا ننكر أصله الإغريقي ليتماشى وخصوصية المجال التداولي العربي استشكالا واستدلالا، وعدم تبصّر هاته الحقيقة هو ما يجعل التطاول على التراث العربي والإسلامي يبلغ مداه.

يقال ذلك مع شيء من التّحفظ إذا ما تم سحب الحُكم على الوضع الزّاهن، الذي يعيش اختلافا وتخلّفا جذريا مقارنة بالماضي، حيث يشهد الواقع عن ضمور وتراجع طال الصّنع الأخلاقية، فجّل المهتمين بالدرس الأخلاقي من مفكرين ومؤرخين للفلسفة يشهدون غياب الاهتمام الفعلي بالممارسة الأخلاقية مقارنة بالماضي، وهم مجمعون بالغالب على الافتقار النظري الذي تشهده السّاحة الإسلامية والعربية في هذا المجال، ونقصد بالنظري البعد الفلسفي من المسألة. أوّل من أشار لذلك عبد الله دراز الذي يبين قوله الآنف الذكر أنه لم يجد في السّاحة العربية سوى نمطين من الخطاب الأخلاق، أخلاق عملية غايتها تعليم الفضيلة للشباب، أو أخلاق تصف النفس وملكاتهما على شاكلة الدرس الأخلاقي الإغريقي، كما يصف ذلك الغياب بقوله "فإنّ النصوص المتعلقة بالنظرية الأخلاقية ليس بالكثرة والوضوح الذي تمتاز بهما الأحكام العملية"⁸⁴.

⁸² طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: بيروت، ط2، 1997، ص 121.

⁸³ المرجع نفسه، ص 122.

⁸⁴ عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ص 13.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

هذا الذي جعله يطمح لتأسيس علم أو نظرية للأخلاق انطلاقًا من النص القرآني في محاولة منه التأكيد على وجود أخلاق نظرية في التراث الإسلامي وذلك في كتابه **دستور الأخلاق في القرآن الكريم** يقول: "فأما أن يكون ذلك الكتاب (أي القرآن) قد تحدث في الوقت نفسه عن أسس النظرية الأخلاقية، فذلك هو السؤال الأول الذي طرحناه في دراستنا هذه، والذي خصصناه بأعظم قدر من جهدنا. وإنا لنعتقد أن بوسعنا أن نعلن منذ الآن أننا قد وجدنا لهذا السؤال إجابة واضحة، وإيجابية تمامًا، إن القرآن لا يكتفي في الواقع بأن يضع قاعدة في السلوك، على وجه أكثر شمولًا وتفصيلًا، كما لم يفعله أي تعليم عملي، فقد وجدناه يُرسي تحت هذا البناء الضخم قواعد من المعرفة النظرية أعظم متانة وأشدّ صلابة"⁸⁵.

وعلى الحقيقة ليست محاولة دراز هي الوحيدة في الكشف عن فلسفة أخلاقية في القرآن الكريم إذ نجد مساهمة توشيهيكو ايزوتسو (TOSHIHIKO Izutsu) هو الآخر، فالأخير أكد على أنّ النصّ القرآني متضمن لثلاث طبقات من الخطاب القرآني هي بمثابة **ثلاثة أصناف من المفاهيم الأخلاقية**؛ تلك التي تشير إلى الطبيعة الأخلاقية للحق تعالى وتصفها (أسماء الله وصفاته). وتلك التي تصف الجوانب المختلفة للموقف الأصلي للإنسان من الله، خالقه (فقه العبادات). وتلك التي تشير إلى مبادئ السلوك وقواعده التي تنظم العلاقات الأخلاقية بين الأفراد الذين ينتمون للجماعة الدينية للإسلام ويعيشون في إطارها (فقه المعاملات). فالأولى تشكل "منظومة الأخلاق الإلهية"، والثانية بشقيها فقه العبادات وفقه المعاملات تشكل "منظومة الأخلاق البشرية والاجتماعية"⁸⁶.

مُضيفًا إمكانية التمييز بين مستويين من اللغة الخطابية الأخلاقية، المستوى الأولي للخطاب، ذي الوظيفة الوصفية، والمستوى الثانوي للخطاب وهو المستوى التقييمي، ذي الوظيفة التصنيفية، فالقول مثلًا أنّ "زيد خيرٌ أو

⁸⁵ المرجع نفسه، ص 05.

⁸⁶ توشيهيكو ايزوتسو. المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم، تر: عيسى علي العاكوب، دار الملتقى: حلب، ط1، 2008، ص 66.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

شهير " يعدُّ تصنيفًا لا وصفًا، أما لو قيل "زيد صادق أو كاذب" ففي هاتِه الحالة يكون وصفًا. والفقهاء درجوا على تطوير شبكة مفهومية واسعة من التعبيرات الأخلاقية التصنيفية وذلك من خلال الأحكام الفقهيّة التالية: الواجب، المندوب، الجائز، المكروه، المحظور. هاتِه منظومة محكمة لما وراء اللّغة (Métalangage)⁸⁷ فلا نجد أي موقف أخلاقي إلاّ ويمكن تصنيفه في إطار أحد تلك الأحكام، خيرا كان أم شرا، أو قيمة تتوسطهما، وهذا بيت القصيد، فللنظريّة الأخلاقية الإسلاميّة، خاصّة الفقهيّة منها، مقولات ونماذج تفسيرية مستوعبة لكلّ المواقف والأفعال الأخلاقية.

هذا الموقف الذي دشّنه ايزوتسو مع النص القرآني جعل البعض يرى فيه على أنّه أوّل من قرأ القرآن الكريم من وجهة رؤى العالم. وأوّل من قال أنّ الرؤية الإسلامية ذات دلالة أخلاقية لذا تأتي شبكة المفاهيم القرآنية على هذا التأويل. وأنّه الأوّل من بين قراء القرآن الذين تجاوزوا المنهج الفيلولوجي التاريخي (متهج فقه اللّغة) ليفتح المجال أمام التحول السيمنطقي (الدلالي)⁸⁸.

للجباري هو الآخر موقف من الغياب الذي تشهده المكتبة العربية المعاصرة من كتب في الأخلاق النظرية شهادة ذلك قوله: "الأمر لا يتعلق فقط بكون المكتبة العربية خالية من أي محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنّها تخلو كذلك من مؤلفات في "تاريخ الفكر الأخلاقي العربي". ولو من النوع الذي كتب في "تاريخ الفلسفة العربية" سواء من طرف مستشرقين أو أساتذة عرب. على أنّ هناك ما هو أخطر من كل ذلك وهو تسليم جل الذين عرضوا للموضوع بفكرة "أن العرب لم ينتجوا، لا في الجاهلية ولا في الإسلام، فكرا أخلاقيا باستثناء ما رده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان"⁸⁹

⁸⁷ المرجع نفسه، ص 72.

⁸⁸ رضوان السيد. نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين، مجلة الإحياء، العددان 34 و35 خاصان بـ "سؤال الأخلاق وسؤال القيم"، الرابطة المحمدية للعلماء: الرباط، 2011، ص 148.

⁸⁹ محمد عابد الجباري. العقل الأخلاقي العربي، ص ص 07، 08.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

وشهادته: "أما عن الدراسات التي تعرضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي فيمكن القول إنّها تجمع أو تكاد على خلوها من "الفلسفة الأخلاقية"، أعني البحث النظري في الأخلاق"⁹⁰.

أما عن مُجّد أركون فلا يختلف هو الآخر عن سابقه، إذ شهد على تغييب الفكر الأخلاقي في الفضاء العربي الراهن بخلاف الماضي، مُعللاً هذا التغييب بالمخيل الدّيني الزائف الذي يدشنه الخطاب الإسلاموي المعاصر، الدّني قوّض كل إمكانية لتبلور خطاب أخلاقي اناسي فلسفي رصين، يقول: "لا حظت احماء كل تفكير في مسألة الأخلاق داخل السياقات الإسلامية المعاصرة. لم يعد هذا الموضوع يهم أحداً من علماء المسلمين، وهنا وجه الغرابة. فقد كان محط اهتمام كبار مفكري العصر الكلاسيكي أو العصر الذهبي كـ مسكويه وسواه. لقد انعدم هذا الموضوع داخل التراثين المتوازيين، أي التراث الفلسفي والتراث الدّيني المعروف تحت الاسم الطموح: "مكارم الأخلاق"⁹¹.

كما جعل أركون من تراجع الفكر الأخلاقي علة النكوص والتخلف الذي ألمّ بالعالم الإسلامي بعد العصر الذهبي الكلاسيكي من عمر الحضارة الإسلامية إلى اليوم، على خلاف الحضارة الغربية الحديثة التي شهدت مسارا مغايرا لمسار العالم الإسلامي، يقول أركون: "ينبغي العلم أنّه إبان العصر الكلاسيكي المبدع من عمر الحضارة العربية الإسلامية، كان هناك توتر صراعي خصب بين المبادئ الأخلاقية ذات الاستلهاًم الدّيني والمبادئ الأخلاقية ذات الاستلهاًم الفلسفي. وكانت هذه الأخلاق النظرية بشقيها الدّيني والفلسفي هي التي تؤثر على السلوك أو الأخلاق العملية في الحياة اليومية. لكن هذا التناغم أو التعايش بين الأخلاق الدّينية والأخلاق الفلسفية لم يدم طويلا، فقد حصل انفصال بين الخط الدّيني الذي انتصر وهيمن حتى اليوم وبين الخط الفلسفي الذي هُزم وشُحق

⁹⁰ المرجع نفسه، ص 08.

⁹¹ مُجّد أركون. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي: بيروت، ط1، 2011، ص 100.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

ولم تقم له قائمة بعد القرن الثالث عشر عملياً. أما في جهة أوروبا، المسيحية أولاً، فالعلمانية ثانياً، فقد حصل العكس تماماً⁹².

على غرار دراز والجابري وأركون نجد من الباحثين الأكاديميين من شخص ذات الداء المتمثل في غياب الاهتمام الفلسفي بموضوع الأخلاق في الفكر العربي المعاصر حيث "تكاد تكون الدراسات الأخلاقية في ثقافتنا أقل التخصصات الفلسفية التي تحظى بالاهتمام والبحث من قبل الباحثين المحدثين"⁹³، وكان الأمر ليكون مُقنعاً لأن المحدثين حقيقة قلّ عندهم الاهتمام بالمسألة الأخلاقية لو لا أنّ ذات الموقف أردف يقول: "ويبدو أن نقص الكتابة في هذا المجال تقليداً قديماً في الفكر العربي الإسلامي"⁹⁴.

أمّا عن مدى مشروعية البحث عن "فلسفة أخلاقية" في المجال التداولي الإسلامي؟ فالرّاجح لدى البعض أنّ الأمر فيه تحمّل لذلك المجال ما ليس من خصوصيته، فقد جاء ردُّ الجابري على الدّعوى التي تنفي وجود أخلاق فلسفية في التراث الإسلامي كما جاء اعتراضه على الدّعوى المضادة، أي التي أرادت أن تواجه الدّعوى السابقة بالبحث في القرآن عن فلسفة أخلاقية. الادعاء الأول يعود في الغالب إلى بعض المستشرقين وحتى الباحثين العرب، ردُّ الجابري جاء للاعتبارات الآتية:

- أن الفلسفة لم تكن أم العلوم عند العرب حال الإغريق، بل كانت مجرد صنف من أصناف العلوم، وعليه لا ينبغي أن تكون معياراً يقاس به الانتاج الأخلاقي في التراث العربي. ومن أراد البحث في التراث الإسلامي عن علم للأخلاق، فليس عليه الرجوع إلى النص الفلسفي، وإتّما البحث يطال ما هو خارج الخطاب الفلسفي، وفي هذه الحال سيُدرك الباحث خصوصية علم الأخلاق الإسلامي وغنى التراث به.

⁹² مُجد أركون. المرجع السابق، ص 101.

⁹³ احمد عبد الحليم عطية. الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990، ص ج.

⁹⁴ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

- أن هذا الادعاء يجعل الاعتقاد من أن غنى التراث الأخلاقي في المجال العربي أو افتقاره، يرتبط بمدى تطور الوعي الفلسفي ونضجه من عدمه⁹⁵، وهذا في نظره أمر غير وارد البتة، إذ عرف التراث الإسلامي تراجعًا في الانتاج الفلسفي خاصة بعد ابن رشد، إلا أن إنتاجه في القيم بقي غزيرًا، و العز بن عبد السلام خير مثال.
- كما أن التّمط الفلسفي الذي راج في التراث الإسلامي هو التّمط السّينوي -نسبة إلى ابن سينا- اشراق عقلي، وهو في نظر الجابري ليس له في الأخلاق ما يحتاج لأن يُذكر⁹⁶.
- أما ردّه على من يبحث في القرآن الكريم عن أخلاق نظريّة ليبين تجذر علم الأخلاق في التراث الإسلامي، فيستند لاعتبارين اثنين:

- أنّها وقعت في فخ الدّعى السابقة في انكارها وجود فلسفة أخلاقية إسلامية، لذلك أخذت تبحث في الأمر متخذة من القرآن والسنة مرجعًا لها.
- كما أنّها لم تقرأ في القرآن "أخلاق القرآن" بقدر ما أرادت أن تكشف فيه "الأخلاق كما يُؤلف فيها اليوم" والتفتيش عن سند لها في القرآن أو السنة النبوية، وهي أخلاق غريبة الشكل والمضمون⁹⁷.

بناء على ما تم بيانه يمكن تصريف القول إلى أنّ لعلم الأخلاق المركزية في التراث العربي الإسلامي وذلك على خلاف ما تحاول بعض الأطراف نفيه عنه، هذه المركزية إنّما ارتبطت بمركزية الإنسان ذاتها في التراث الإسلامي، باعتبار أنّ العلم الأخلاقي علم يُعنى بسياسة الإنسان صلاحًا له في حاله وفلاحًا له في مآله، فكانت أشرف

⁹⁵ يعود هذا الاعتقاد إلى كثير من الباحثين وكبار المفكرين على غرار مجد أركون، فقد رأى هذا الأخير -على نحو ما رأينا سابق- أن أحد أسباب تراجع الفكر الأخلاقي ممتلًا بنزعة الأنسنة والفكر الفلسفي كان بوفاة ابن رشد.

⁹⁶ مجد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص ص 621-624.

⁹⁷ تأمل نقد الجابري لعبد الله دراز حيث جاء على لسان الأول ما نصه: "لقد كان من الطبيعي أن يؤثر هذا الهدف الذي توخاه المؤلف (التوجه بكتابه إلى المكتبة الأوروبية وعلماء الغرب) في عمله/ منهجيا ورؤية. فقد جاء المنهج تقريريا يجتهد لا في قراءة "أخلاق القرآن" في القرآن. بل قراء "أخلاق الغرب" في القرآن وفي بعض المؤلفات الإسلامية القديمة. ومن هنا تحكمت في رؤيته لـ "أخلاق القرآن" القضايا التي كانت تشغل الفكر الأوربي في مجال الأخلاق في النصف الأول من القرن الماضي. وهي القضايا التي تجرد مرجعيتها في الأخلاق الكانتية -نسبة لكانط- والتي تحمل فيها فكرة "الواجب" أو "الإلزام الخلقى" أو "القانون الأخلاقي"، قطب الرحى. هذا مع انسياق كبير مع النظرة القانونية الحقوقية للموضوع".
مجد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص ص 14، 15.

الفصل الأول: في مساءلة الراهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الصنائع بقدر ارتباطها بأشرف مخلوق. إلا أن ما حدث هو قطيعة الفكر العربي الحديث والمعاصر عن تراثه الأخلاقي الكلاسيكي، ولا نستبعد أن هذا التراجع مرده إلى تراجع مكانة الإنسان ذاتها في سياق الواقع العربي الحديث بفعل عوامل سياسية واجتماعية أردته القهقري، ليشهد سؤال الأخلاق بوادر جديدة تدفع بالفكر الأخلاقي قدما تداركا لإصلاح الوضع وترميمه.

المبحث الرابع: هوية الخطاب الأخلاقي العربي وتداعيات السجال بين المشرق والمغرب:

جاء على لسان الرحالة علي بن أبي بكر الهروي ما نصّه: "وقد ذكرنا فيما تقدم أن بلاد المغرب والعجم لم يطأها نبي، بل بها من الصّالحين والأولياء والزهاد والمحققين ما لو جمع كان كثيرا"⁹⁸. تأتي مقولة هذا المؤرخ دليلا على الخصوصية الأخلاقية للمغرب العربي، وهي خصوصية اجتماعية ثقافية تاريخية تضرب بجذورها في عمق الاستيمية المغاربي الذي وإن لم تطأ أقدام الأنبياء الديانات السماوية أرضه، إلا أنه شهد من الأولياء والصالحين ما يجعله قبلة للفكر الأخلاقي العربي بله والعالمي قاطبا، فليس هنالك غرابة أن يكون الخطاب الأخلاقي هو أقرب الخطابات الفلسفية إلى الاستيمية المغاربي.

وهي مشكلة أفرد لها طه ضميمه في كتابه "سؤال الأخلاق" تحدث فيها عن الإسهام المغربي في التراث الإسلامي عموما والمشرقي على نحو خاص، وكيف أنه كان إسهاما أخلاقيا بحق. وفي سياق التدليل على دعواه؛ اعتبر "أن العطاء المغربي الذي غلب على المشاركة الاستمداد منه تعلق أساسا بالعمل الخلقى الذي تميز به المغاربة الوافدون عليهم"⁹⁹، يستعرض طه نقده لما وسمه بـ "البدعة الفكرية" التي وسمت الاستيمية المغاربي بطابع البرهان في مقابل الاستيمية المشرقي الذي وسمته بالعرفان، وهو معتقد يعود للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، ولما كان

⁹⁸ أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي. الإشارات إلى معرفة الزيارات، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة، ط1، 2002، ص 51.

⁹⁹ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، ص 203.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

العرفان أقرب إلى الأخلاقية بخلاف البرهان ذي العقلانية المجردة ما يجعله أبعد من الأخلاقية، هذا الذي من شأنه جعل الأخلاق مشرقية لا مغربية، وهو الذي يفنده طه أساسًا، مستندا على المعطيات التالية:

- أنّ البرهان الذي يعلي صاحب مشروع نقد العقل العربي من قيمته على حساب العرفان، هو من جنس العقلانية المجردة - أي البرهان - وهي أدنى العقلانيات وفق الرؤية الطاهائية. على خلاف ذلك يحتل العرفان في المشروع الطاهائي المكانة الأسمى كونه من جنس العقلانية المؤيدة، وهي أعلى العقلانيات بعد العقلانية المجردة والعقلانية المسددة.

- التباس مفهوم العرفان على الجابري، فالأخير أدخل تحت مسمى "العرفانية" اتجاهين لا يلتقيان، اتجاه نظري "وهو بحث نظري في الحقائق الروحية والوجدانية"، واتجاه عملي "وهو عبارة عن ممارسة أخلاقية وسلوكية في أعلى درجاتها"، مع العلم أن الجابري جعل من العرفان أدنى مراتب العقلانية بعد البرهان والبيان، فهو وإن أصاب في الخط من رتبة العرفان في اتجاهه النظري، إلا أن هذه الإصابة تضره، وهي نقيض دعواه واعتقاده في البرهان، لأنه بذلك يُدني من قيمة النظر وهو ما يمتاز به البرهان. كما أنه قد أخطأ في الخط من العرفان باعتبار الاتجاه الثاني العملي، وهذا الخطأ يضره كذلك متى تبين أن اصحاب الاتجاه العملي في العرفان أهل تأييد لا تجريد.

- أن دعواه القائلة باختصاص الفكر المغاربي بالعقلانية المجردة ينقضها أو يكذبها وجود عقلانية مجردة في المشرق العربي، على الوجه الذي توجد به في المغرب، كما ينقضها أو يكذبها وجود عقلانية غير مجردة في المغرب¹⁰⁰.
في ذات السياق جاء تحديد طه لمواصفات ثلاث تطبع على الفكر الأخلاقي المغاربي خصوصية نوعية هي:

"البعد عن التجزئ" و"البعد عن التجريد" و"البعد عن التسييس"؛

¹⁰⁰ المصدر نفسه، ص ص 200، 201.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

- **البعد عن التجزئ:** من خلال، أولاً: **الجمع بين التخلق والتّفقه**، بمعنى أن المغاربة أخذوا الفقه بمعناه الأصلي الظاهري والباطني، وأن صلاح الظاهر بصلاح الباطن، فكان أغلبهم فقهاء أو محدثين أو حملة القرآن وحفظة للمتون العلمية، بل حتى منافستهم للفقهاء، فقاموا بما وقف دونه الفقهاء. **ثانياً: الجمع بين التجرد والتسبب**، لما كان التجرد تجردان؛ تجرد عن الحظوظ أو المصالح، وتجرد عن الأسباب أو الوسائل (التواكل والعطالة)، فإن التخلق المغربي تجرد من المصالح تحقيقاً لإفراد الله في القصد، لكن في ذات الوقت حدّر من عدم الأخذ بالأسباب، وأخذ المغاربة بالأسباب تجلّى في ممارستهم للتجارة والزراعة والتعليم، ما يدفع عنهم الحاجة للخلق.

ثالثاً: الجمع بين المجاهدة والجهاد: فمثلما أنشأ المغاربة مراكز للمرابطة بعيدة عن العمران لينقطعوا لأعمال العبادة، فإن ذلك لم يمنعهم من الجهاد العسكري، سواء بطريقة مباشرة أي المشاركة في المعارك أو بطريقة غير مباشرة كاستنهاض الهمم للجهاد. يقول طه "وعلى الجملة، فإن العمل الخلقى المغربي ينأى عن منحى التجزئ ويتجه إتجاهاً تكاملياً صريحاً يجعل العمل الروحي جزءاً من الاشتغال الفقهي، والتجرد جزءاً من التسبب، والجهاد جزءاً من المجاهدة"¹⁰¹.

- **البعد عن التجريد أو الخاصية التداولية:** ما يعكس هاته الخاصية الحقائق التالية، أولاً: **النفور من الفروع الفقهية**، فالتخلق المغربي يدعو إلى سلوك يتسم بالبساطة والحيوية والأخذ من الآراء ما كان داعياً إلى العمل.

ثانياً: النفور من الجدل الكلامي:¹⁰² فقد عُرف عن المغاربة أخذهم للتوحيد وفق ما يقتضي أساساً العمل التّعبدي وإنكارهم للنظر التأملي على طريقة أهل الكلام، فكانوا ينفرون من كتب بعض الأخلاقيين التي أخذت محي كلامياً مثل ذلك إحراقهم لكتاب الإحياء للغزالي. **ثالثاً: النفور من الحكمة العرفانية**، وذلك

¹⁰¹ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص 210.

¹⁰² نفور المغاربة من الفروع النظرية والجدل الكلامي يعكسه ما استهجنه العلامة المغربي محمد بن محمد بن علي العبدري (ت 688 هـ) على أهل مصر من ولعهم بعلم المنطق واسما إياه بـ "علم الفضول" يقول: "ومن الأمر المنكر عليهم، والمنكر المألوف لديهم، تدارسهم لعلم الفضول، وتشاغلهم بالمعقول عن المنقول، في انكبابهم على المنطق واعتقادهم أنّ من لا يحسنه لا يحسن أن ينطق". نقلاً عن صلاح الدين المنجد. المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى، دار الكتاب الجديد: بيروت، ط1، 1963، ص 76.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

بجرهم للإشراق والكيمياء، فالإشراق مستمد من النظر الفلسفي الذي يأخذ بمبدأي؛ "إطلاق العقل" ومبدأ "امتياز الفرد"، فالمبدأ الأول يُعارض توجههم السني لأن عدم تقييد العقل بالشرع يُوقع في الهوى. أما المبدأ الثاني، فيُعارض توجههم الاجتماعي لأن الفرد يكون ضرره أكبر من نفعه إن لم يقيد بالجماعة¹⁰³. وعن نفورهم من ممارسة الكيمياء فكان لما فيها من طمع دنيوي الأمر الذي يُعارض توجههم في الزهد¹⁰⁴.

- البعد عن التسييس أو الخاصية التأسيسية: وذلك من خلال، أولاً: المدلول الروحي للجهاد، فالجهاد حمل

على معناه السياسي والعسكري في مسعى لتحريف دلالاته الروحية، وذلك من أجل التسلط العسكري للنفوذ السياسي، وكذا من أجل القهر الديني بغية النفوذ العقدي. لكن عند المغاربة لم يكن الجهاد سياسياً (دنيوياً) لأنه يناقض مقاصد التربية الروحية، كما لم يكن سلوكاً إيديولوجياً أو تشدداً عقدياً لأنه يناقض وسائله هاته التربية، بل كان الجهاد عندهم مجاهدة النفس فكان عملاً روحياً بالأصالة. ثانياً: المدلول الإنساني للدعوة: بمعنى لم يكن العمل الدعوي لدى المغاربة من أجل طلب الرياسة أو بسط النفوذ العقدي، وإنما مقصده التجديد الخلقي للإنسان. ثالثاً: المدلول المعنوي للنسب: الغالب على المغاربة نسبتهم للحسن بن علي رضي

¹⁰³ يبدو أن الطابع الاجتماعي للتخلق المغاربي يعود إلى ما قبل الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، فقد أثبتت بعض الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية الطابع الاجتماعي للممارسة الدينية والأخلاقية لدى المغاربة، مثال ذلك ما ذكره يوسف بنلمهدي: "والملاحظة التي تسترعي الانتباه في التدين المغربي قبل الإسلام، هي طغيان الجانب الشعائري الاجتماعي القائم على العمل والتضامن والتعاون في المناسبات المختلفة، التي منحت صبغة دينية تقديسية، وذلك على حساب الجانب الفلسفي التجريدي الفردي الذي نجده عند حضارات الشرق الأدنى؛ إذ نجد من أهم ثوابت الممارسة الدينية عندهم، الطقوس التي تُمارس في مواسم الزراعة والحصاد والاستسقاء والزواج..." يوسف بنلمهدي. أصول الفكر الأخلاقي في المغرب والأندلس، ط1، الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، الرباط، ص 26. وقوله كذلك: "بل إنَّ التوجه العملي يصدق حتى على العقائد النصرانية التي عرفتها منطقة شمال إفريقيا قبل الفتح الإسلامي، فقد كانت تعاليم العقيدة النصرانية القادمة من الشرق الآسيوي والغرب الأوروبي، مغرقة في العنوص الباطني والتأملات الفلسفية المجردة، التي تنظر لفكرة الخلاص الفردي على النحو الذي صاغه منظرو الكنيسة الكاثوليكية، وأبرزهم أسقف عنابة القديس أوغسطين (354-430 م)، لكنها تحولت في المجال المغربي المحكوم بالمعطيات التداولية إلى لاهوت تحرر اجتماعي، وإلى دافع معنوي قوي عزز نضال البربر وطموحهم نحو الاستقلال عن التبعية لروما وقادتها العسكريين المتحالفين مع رجال الدين الكاثوليك..." المرجع نفسه، صفحة نفسها.

¹⁰⁴ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 212.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

الله عنها، على خلاف المشاركة نسبتهم لأخيه الحسين عليه السلام، ولما كان الحسن تحلى لمعاوية عليه السلام بالخلافة، فذلك يعكس دلالة رمزية تتمثل بنفور الأخلاقيين المغاربة عن طلب الرياسة¹⁰⁵.

هذا وقد كان تنقل المغاربة إلى بلاد المشرق مثلما ترويه عديد الرحلات والدراسات التاريخية يزيد من وقع التأثير الأخلاقي المغربي على المشرق، خاصة بمصر وبلاد الشام على نحو أكثر، وبلاد العراق على نحو ضئيل، وقد تعددت أنماط الرحلات؛ رحلات قصيرة ومتكررة، ورحلات طويلة المدى، أو حتى الإقامة النهائية¹⁰⁶.

على صعيد آخر نجد من الدراسات ما تناولت "أصول الفكر الأخلاقي بالمغرب والأندلس" يدافع فيها صاحبها على فرضية وُسمت بالجديدة مفادها "أن الذين تصدوا لمهمة تنبيه المغاربة إلى أحوال وشمائل الرسول صلى الله عليه وسلم وتربيتهم عليها فكرا وسلوكا، هم الدعاة الممهّدون أو القراء بتعبير العصر الذي نتحدث عنه، فقد انفتح هؤلاء على القبائل والشعوب البربرية والإيبيرية في ربوعها ووديانها وحواضرها، قبل أن تحل بها طلائع الفاتحين"¹⁰⁷.

وإن كان مثل هذا الفرض يبدو تاريخيا أكثر منه فلسفيا، إلا أنه إذا ما تم اثبات تلك النظرية بما يكفي من الحجج التاريخية فإنها تثبت الحقيقة التالية "أصالة الفكر الأخلاقي المغربي ومشروعيته [...] و أن التخلق المغربي لم

¹⁰⁵ سؤال الأخلاق، ص ص 213، 214.

¹⁰⁶ "لقد كانت الشام برغم بعدها عن طريق الحج، مقصدا للأندلسيين والمغاربة. وقلّ أن رحل أندلسي إلى المشرق ولم يزر الشام، حتى في أظلم عهودها كهدهد الفاطميين. وقد آثرها بعضهم على وطنه، فأقام بها وتزوج منها وتعلم بها، وأفاد بعلمه أهلها، ومكث آخرون زمنا فيها ثم عادوا إلى بلادهم". صلاح الدين المنجد. المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى، ص 20. وقد كان لأرض الشام الحظ الأوفر من إعجاب المغاربة، وذلك لجملة من الأسباب: فيها تأسست أول إمبراطورية عربية امتدت من الصين إلى الأندلس. بالشام دمشق وبيت المقدس كأرض مقدسة ورد فضلها في أحاديث كثيرة، أرض المحشر والمنشر، مهبط سيدنا عيسى عليه السلام قبل قيام الساعة، فسطاط المسلمين يوم الملحمة، وجود نعل النبي صلى الله عليه وآله بها، وقد لهج بهذه النعال كثيرون من كبار الأندلسيين والمغاربة، كأبي بكر بن العربي، وابن الحاج، وابن رشد، وذكر المقرئ أقوالهم في كتابه "فتح المتعال في مدح النعال". أيضا وجود مصحف عثمان رضي الله عنه في المسجد الأموي. وإلى جانب هذه العوامل الدينية، هنالك عامل ثقافي وسياسي، تمثل في طرد المذهب الشيعي وبسط المذهب السني بما خلال القرن السادس للهجري. ويروى أنه كان ببلاد الشام ما يقارب الألفين أو الثلاثة آلاف، كان بعضهم يعملون، ويجاهدون، ويتاجرون. المرجع نفسه، ص ص 20-23

¹⁰⁷ يوسف بنلمهدي. أصول الفكر الأخلاقي في المغرب والأندلس، ص 19.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

يطرأ على المشهد الفكري والاجتماعي في القرن السادس للهجري وإثما هو نبات أصيل تعود نشأته في الغرب الإسلامي إلى نشأة الإسلام ذاته¹⁰⁸.

فمن شأن إهمال مرحلة الدعاة الممهدون القراء كمرحلة دعوية، سابقة على مرحلة الفتح كمرحلة عسكرية قام بها الفاتحون العرب من أصول مشرقية، تجعل الاعتقاد في أنّ الفكر الأخلاقي الإسلامي جاء به هؤلاء القادة الفاتحون. وكما تشير ذات الدراسة على أن الاهتمام بالبحوث التاريخية لسيرة الفاتحين والتي تركز في معظمها على الجانب العسكري والسياسي، كان وراء إهمال الجانب الدعوي لما قبل الفتح كمرحلة أخلاقية بدأت ما قبل عثمان بن عفان رضي الله عنه، هذه الدعوة وإن قام بها عرب فاتحون، إلا أنّها كمرحلة سلمية كانت بمساعدة برابرة من سكان المغرب، فهي كدعوة سلمية أولية يلزمها من هو أدري بالثقافة البربرية لغة وفكرا. وما يجعل صاحب الدراسة يعتقد في أن المغرب شهد أخلاق التزكية منذ مرحلة ما قبل الفتح وليس فقط منذ القرن السادس للهجري، أي أنه ليس عنصرا دخيلا جاء به الفاتحون العرب، هي من جملة المعطيات التي تقوي فرضه هذا؛

- أدبيات الدعوة الإسلامية ذاتها، التي قررت تنظيرا وممارسة أن عمل الدعاة سابق على عمل الفاتحين وليس العكس كما يُعتقد، فالدعوة إلى الله تتقدم النزال العسكري وتعبه¹⁰⁹.

- أن بعض الدعاة الذين قصدوا المغرب الأقصى تمهيدا للفتح الإسلامي كانوا أمازيغ من السكان المحليين. إذ من غير المعقول أن يُمهد لدعاة عرب خلص وسط مناطق لا تفقه في العربية شيئا، لأن هذا عمل ميداني

¹⁰⁸ يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص 09.

¹⁰⁹ حينما أراد عقبة بن نافع الفهري التوجه لفتح بلاد السوس وعاصمتها طنجة، قال له أبو المهاجر دينار "ليس لك بطنجة عدو لك لأن الناس قد أسلموا"، فكيف يتم تفسير قول أبي المهاجر بأن أهل طنجة قد أسلموا، إذا لم يكن عمل الدعاة قد سبق عمل الفاتحين؟.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

يحتاج إلى كفاءة وخبرة بطباع النَّاس وألسنتهم وأعرافهم وعوائدهم، وبالتالي فلا بد أن يكون للبربر السابقين للإسلام، سواء كانوا أفراد أم جماعات، يد في ذلك¹¹⁰.

- الطبيعة الدّينية للمجتمع المغربي قبل الإسلام، إذ تثبت الدّراسات التاريخية والاثروبولوجية أن بلاد المغرب عرفت عقائد وطقوس دينية، سماوية شرقية أو وضعية، فالمغاربة لم يكونوا شعبا لا دينيا، وقد كانت طقوسهم ذات طابع اجتماعي، حتى أن التعقيد النظري للمسيحية الذي كان عليه عهد أوغسطين تم نزعه عن الدّلالات التجريدية وإعطائه أبعادا تداولية¹¹¹. ناهيك عن كونها أرضا للقديسين من النصرانية؛ كالقديس أوغسطين (SAINT Augustin) ومؤسس "الدّونانية" دوناتوس (DONATUS) ولد بمدينة نافرين جنوبي ولاية تبسة الجزائر، ومؤسس "الأريوسية" أريوس (ARAOUS) المولود ببرقة بليبيا¹¹².

مثل هذه المعطيات التاريخية والاثروبولوجية كانت مبررا للاعتقاد في أنّ البيئة المغاربية ذات ثقافة عملية أساسا جمعت بين الشريعة والحقيقة أو بين العقيدة والطريقة، ما جعلها تتميز عن غيرها من الثقافات الإسلامية، المشرقية على نحو أخص، تتميز لم يحملها على الانكفاء بذاتها، وإثما امدادا لغيرها.

❖ نتائج ختامية للفصل: على نحو ما تقدم على طول الفصل يمكن التأكيد على جملة من المعطيات الآتية:

- أنّ الاشتغال بالزاهنية يتموضع في إطار رغبة الخطاب الفلسفي المعاصر بالخروج عن الأطر المعرفية المغلقة والتّاجزة، المستمدة من الإرث العقلاني، والميتافيزيقا المتعالية، في مقابل التّوجه صوب الاشتغال بما هو مائل وعيني وهو ما يجعل للزاهنية دلالات عدّة منها الحاضر و اليومي والمعيش والتّشخيص.

¹¹⁰ كمثال عن ذلك نجد قبيلة مغراوة -وهي أوسع بطون زناتة، من الشلف إلى تلمسان إلى جبل مدبولة أو ميدونة- التي كان إسلامها على عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، فشكّلت هذه القبيلة الأمازيغية أهم خادم للدعوة الإسلامية في شمال إفريقيا، ومناصرة عقيدة أهل السنة والجماعة ضد الفرق المنحرفة خاصة الشيعة العبيديين، وذلك منذ خلافة عثمان بن عفان إلى قيام دولة المرابطين.

¹¹¹ حقيقة وصف الأخلاق المغاربية بالأخلاق التداولية نجده عند طه عبد الرحمن الذي حدد سماتها أبرزها الخاصية التداولية يقول طه: "يظهر البعد عن التجريد في العمل الخلقى المغربي في أصناف النفور الثلاثة التالية، وهي: النفور من الفروع الفقهيّة، النفور من الجدل الكلامي، النفور من الحكمة العرفانية". عد لسؤال الأخلاق، ص ص 210-212.

¹¹² يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص ص 19-26.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

- أنّ المفاهيم الأخلاقية كالقيم والأخلاق والأدب في التراث العربي، الكلاسيكي منه على نحو خاص، يأتي توظيفها انطلاقًا من مرجعية فكرانية ونموذج قيمي يكون فيه أحد المصطلحات تلك أوفى بالبيان والتبليغ، على هذا النحو ندرك مثلاً التزام الخط العرفاني بمصطلح الأدب أو التأديب كونه الأوفى بالتدليل على المجاهدة ورياضة النفس وحتى الامتثال والطاعة، في حين يأتى الخط الفلسفي ذي المرجعية الإغريقية استعمال مصطلح الخلق أو الأخلاق خاصة على النحو الذي حدده الفيلسوف والطبيب الإغريقي جالينوس. ليبقى مصطلح القيم ذي التوظيف المعاصر يبحث عن مرجعية قرآنية أو اعتباره مفهومًا شاملًا أو مفهوم مظلة أو منظومة يجعله أقرب إلى مبدأ أو معيار حاكم تنضوي تحته باقي المفاهيم الأخلاقية نظرًا وسلوكًا.

- أنّ علم الأخلاق ليس بالعلم الدخيل على التراث العربي والإسلامي، الذي يعكس اهتمام العرب بهذه الصنعة بله واعتبارها من أشرف الصناعات كونها ترتبط بأشرف مخلوق وهو الإنسان. وعليه ليس ينبغي القول أنّ مساهمة العرب في ميدان الأخلاق كانت بالضحلة أو أنّها نسخة عن ما قدمته الفلسفة الإغريقية. صحيح أنّ هنالك تلاقحًا وتقاربًا لكن لا يمنع ذلك العرب والمسلمين من تأسيس علم أخلاقي على مقتضيات مجاهم التداولي، استشكالًا واستدلالًا. ثم أنّ القول بفلسفة أخلاق إسلامية فيه شيء من تحميل التراث ما هو ليس من خصوصيته، فالفلسفة لم تكن أمّ العلوم عند العرب، وعليه من أراد الحديث عن المساهمة العربية والإسلامية أصيلة في مجال الأخلاقيات فعليه بالمتون غير الفلسفية. إلا أن الذي حدث هو قطيعة للعقل العربي المعاصر مع التراث الأخلاقي، فكان إنتاجه ضحلًا، وهو راجع أساسًا لغياب مفهوم الإنسان وتراجع مكانته في الواقع العربي، جعل البعض ينهض لأجل أن يستأنف النشأة الأولى انطلاقًا من مقاربات مختلفة، وهو ما سيأتي الفصل التالي على استنضاحه.

الفصل الأول: في مساءلة الزاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر:

- قد يشهد مجال الأخلاقيات في الفلسفة العربية سجالاتًا فكرية بين من يرى نسبه للمشرق العربي وبين من يرى فيه تراثًا مغاربي، وهو الذي خصّص له طه ضميمه في أحد متونه التأسيسية ألا وهو "سؤال الأخلاق"، والمتعمّن في أطروحة طه تلك، سيلحظ أنّها كانت ردًا على أطروحة الجابري الذي أحدث قسمة ثلاثية في العقل العربي؛ البيان والبرهان والعرفان، وقد حكم الجابري على المشرق العربي على أنّه عقل عرفاني، فهو ذو صبغة روحية أخلاقية، في مقابل المغرب العربي ذي الطابع البرهاني، فهو ذو صبغة نقدية علمية. وعليه توجه طه إلى تفنيد أطروحة الجابري تلك مبينًا أنّ التراث المغاربي يعدّ الأوفر حظًا والأكثر مساهمة في إثراء الأخلاقيات العربية مقارنةً بالمشرق.

الفصل الثاني:

الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه
المشاكلة والاختلاف.

❖ تمهيد

- ✓ المبحث الأول: راهنية الأخلاق في السياق الغربي المعاصر.
- ✓ المبحث الثاني: الراهنية الأخلاقية في السياق العربي: رصدًا لنماذج من الفكر الراهن.
- ✓ المبحث الثالث: أوجه المماثلة والاختلاف في الراهنية الأخلاقية بين السياقين، قراءة في الدلالات والأبعاد.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تمهيد: لئن جاء في الفصل الأوّل التأكيد على وجود فلسفة أخلاقية عربية وإسلامية، فإنّ هذا الفصل يعدّ رصداً لاشكاليات أخلاقية راهنة في السياق المقابل لسياقنا العربي، وكذا دلالاتها وأبعادها الاستمولوجية والأكسيولوجية، ثمّ كشفاً لأوجه التشابه وكذا الاختلاف وحتى التداخل بين كلا السياقين. خاصة بعدما تمّ الكشف عن تحافت دعوى من يقول أنّ الانتاج العربي في مجال الأخلاق هو من جنس الانتاج الغربي له، في مضمونه وبنائه، ولا يخفى ما لهذا الفصل من أهمية نفسية ومعرفية، كونه يبرز وجه المساهمة العربية في الصنعة الأخلاقية بشيء من التفصيل عبر الوقوف عند بعض النماذج والمقاربات الفلسفية التي حاولت استئناف المسار عبر ردّ الاعتبار لسؤال القيم الأخلاقية، في مقابل ذلك سيليه عرض لسؤال القيم الأخلاقية في سياق الفلسفة الغربية المعاصرة، حيث ستمكّن هذه المقابلة من معرفة ما إن كان الطرح الأخلاقي العربي ينمّ عن موقف أصيل أم هو من باب تقليد الآخر. وعليه يأتي تساؤل هذا الفصل عن مدى أوجه التشابه والاختلاف وكذا التداخل بين كلا السياقين في حضور سؤال الأخلاق استشكالياً واستدلالياً؟ وعن أيّ إمكانية للفكر العربي بالتّهوض بقضاياها واشكالاته الأخلاقية التي تجعله مستقلاً عن غيره من الأمم؟

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

المبحث الأول: راهنية الأخلاق في السياق الغربي المعاصر:

أولاً: جدل العودة والتحول حول المنعرج الأخلاقي المعاصر؟: نستلهم تساؤلنا هذا من الاستفهام الآتي:

(« Du nouveau en tous points semblable à de l'ancien! - Retour ou renouveau ? » هل هي عودة أم

تجديد؟ جديد لكنه مماثل للقديم!¹، خاصة وأنّ العالم الراهن يشهد سيولة لا مثيل لها في مجال الأخلاقيات،

خطابات مختلفة ومتنوعة، أو ربما خطاب أخلاقي واحد لكن بتمظهرات مختلفة، شبيهه بالطبق الواحد المعد من

مختلف الصلصات (DES ÉTHIQUES Ou une éthique apprêtée à toutes les sauces?)².

تأتي هذه الخطابات الأخلاقية تفاعلاً مع وقائع مستجدة، تمارس ثقلها على المرجعيات العقلية والقيمية العتيقة،

حيث لم يعد علم الأخلاق هو من يشرع للواقع بقدر ما استحال الواقع هو من يؤثّر لأخلاقه، وأنّ الانقلاب من

مقولة ما "يجب أن يكون" إلى "ما هو كائن" غدى سمة الأزمنة الراهنة. هذا الاهتمام المتعاظم بالمسألة الأخلاقية

كان أشبه بـ "فوران أخلاقي (Effervescence Éthique) " على حد وصف مونيك كانتو سيبرير، وكدلالة على

الوعي القلق بهذا مسألة جعلت هذه الأخيرة تكتب معلقة "إما أن نكون متخلفين أو لا نكون (Être éthique

ou ne pas être) إذ الإنسان اليوم يشتري أخلاقياً، ويتكلم أخلاقاً، ويتحرك أخلاقياً، ويحكم أخلاقياً³. وكأنما

مبحث القيم هو ما بات يمثل اليوم السؤال الحي للفلسفة.

ليس الهدف من وراء هذا الطرح التأريخ للفلسفة الأخلاقية الغربية بقدر ما نروم إلى: أولاً، استضاح كيفية

حضور المسألة الأخلاقية داخل الفضاء الغربي المعاصر؟. ثانياً، مظاهر الحضور المكثف والاهتمام القوي بالمسألة

الأخلاقية في الراهن الغربي. ثم ثالثاً، كشف وقع هذا المنعرج الأخلاقي على فلسفتنا العربية وموقعها منه باعتبار أن

هنالك من ينظر إلى المسألة على أنها تقليد لا ينم عن استشكال أصيل ضمن فضاءنا الفكري العربي.

¹ Voire; GUY, Bourgeault. **Éthiques Dit et non-dit, contredit, interdit**, Presses de l'Université du Québec, Canada, 2004, P 09.

² Ibid, P 01.

³ Ibid, P 01.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

لذا فمعالجة الاشكال لن يكون بعرض تاريخي لنماذج وأعلام من الفكر الغربي المعاصر وإنما الولوج إليه من باب الاستشكال الراهني الذي شهدته التجربة الغربية في مجال الأخلاق في كل لحظة من لحظاتها، وذلك في شكل لحظات مطّردة، كل لحظة تشكّل منعرجاً أخلاقياً يُعبّر عن تحول للأخلاق ضمن مسار الفكر الغربي أكثر منه عودة لها، فكيف ذلك؟

إن المعطف الأخلاقي الذي نروم تقصّيه سيجري تحديده ابستيميا عبر محطات ثلاث على النحو التالي: أولاً، من أخلاق السعادة الأرسطية إلى غاية الواجب الكانطي تميزت برؤية عقلانية للفضيلة، ولعب فيها الفيلسوف دور الرّهان بمعناه المسؤول والكفيل على البشرية والعالم جعل المبدأ الأخلاقي يُصاغ مراعاة لمبادئ أخلاقية وإنسانية مطلقة وكتليّة⁴. ثانياً، مرحلة القلب الجينيولوجي التنشوي وهنا استحال الفيلسوف إلى لاعب عبثي يراهن -بمعنى المخاطرة- بالمبادئ الأخلاقية التي ورثتها البشرية جمعاء، وذلك بتحطيم الموقف العقلاني للفضيلة وذيوع العدمية

⁴ لا شك أنّ التقليد الأرسطي في الفضيلة والسعادة يضرب بعمق في النظرية الأخلاقية الكانطية؛ فقد تقرر عند أرسطو أنّ "السعادة من الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها لا بين الأفعال التي تطلب لأجل غيرها. السعادة لا يصح أن تحتاج إلى شيء ويجب أن تكفي بذاتها الكفاية كلها. الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي يطلب فيها المرء شيئاً وراء الفعل نفسه، وعندى -الكلام لأرسطو- هي الأفعال المطابقة للفضيلة". علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 10، ص 349، 350. كذلك قوله بمبدأ الشمول (UNIVERSELLE) "إنّ الخير حقيق بأن يُحبّ حتى ولو لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها". المرجع نفسه، ك 1، ص 172.

أمّا عن إيمانويل كانط فقد كان كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" فاتحة لتأسيس علم أخلاق عقلي بمعزل عن الوقائع الأنثروبولوجية والحس العملي المباشر "ففي مجال الأخلاق ليس للتقاليد والمحاكاة مكان ما [...] فإذا لم يكن هنالك إذن مبدأ أسمى للأخلاقية، يعتمد اعتماداً فريداً على عقل خالص مستقل عن كلّ تجربة [...] مفترضين ان المعرفة الحقّة يلزم أن تتميز عن المعرفة السوقية وتتخذ عنوان المعرفة الفلسفية"، إيمانويل كانط. مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً متنوعاً بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي اسماعيل حسين ومُجد فتحى الشنيطي، دار موفم للنشر، الجزائر العاصمة، 1991، ص 259، 250. مثلما جاء كتابه "الدين في مجرد حدود العقل" إعلاناً عن الانصراف بالعلم الأخلاقي بذاته وتأسيس الأخلاق بمعزل عن معطى الوحي بل وتأسيس الدين على الأخلاق بدل العكس، لذلك كان الدين الذي قد نادى به كانط لا يتموضع في اللوائح أو النسك بل موضوع في نية القلب، فالأخير كفيل بأن يعامل واجبات الإنسان وكأنها وصايا ربانية. وعلى غرار الوحي فالعقل هو الآخر بإمكانه إثبات ما يثبت الوحي، بل لمن "الكفر الأخلاقي" إنكار ذلك؛ أي أن لا يريد المرء الإقرار بأحكام الواجب كما كتبت في أصلها في قلب الإنسان بقلم العقل. إيمانويل كانط. الدين في مجرد حدود العقل. تر: فتحى المسكينى، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 149. هذا وقد أسسّ كانط نظريته الأخلاقية على مبادئ عقلية ثلاث تضمن للواجب كليتته، وشموليته واستقلاله الذاتي؛ صيغة المبدأ الأول: "افعل الفعل طبقاً للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانوناً كلياً". المبدأ الثاني: "افعل على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائمة وفي نفس الوقت، لا مجرد وسيلة البتة". ثم المبدأ الثالث: "لا تنجز فعلاً إلاً طبقاً لقاعدة يمكن أن تتحول إلى قانون كلي، وهو أن يكون في وسع الإرادة أن تعتبر ذاتها، مشكّلةً في عين الوقت بفضل قاعدتها تشريعاً كلياً". إيمانويل كانط. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 268، 281، 289.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

واللامعنى بدل الغائية، والنسبية بدل الشمولية، والنجسية بدل السعادة العقلية، ذلك أنّ نيتشه لم يكن موقفه استثنافيا بنائيا، وإنما تقييما تفكيكيا. فالأول مرّة يدخل العقل الغربي مغامرة جديدة في تساؤله عن البدايات والأصول، التي كانت قبل المنهج الجينيولوجي التشوي محل تسليم و يقينيات. فقد أفصح نيتشه عن ضرورة مساءلة أصول ما كان الإنسان يعتقدّه ويسلمّ به على أنّه يقيني، يقول: "بفضل ربية خاصة بي، أقرُّ بما كرها لا طوعا - إذ هي تتعلق بالأخلاق-، كان لا بد أن يتوقف فضولي وظّي في الوقت المناسب عن هذا السّؤال: أيُّ أصل هو في الحقيقة أصل الخير والشرّ لدينا؟"⁵، ليغدو المطلب الجديد في نظره: هو الحاجة الماسة لنقد القيم الأخلاقية، وأن نضع قيمة القيم في ذاتها موضع تساؤل!⁶ ثمّ ثالثا، **مرحلة الديونطولوجيا المعاصرة (La Déontologie Contemporaine)** حيث بات الرهان بمعناه الثالث أي كأفق وكفيل مستقبلي على ضرب جديد من الأخلاق ضمن ما يعرف بالأخلاق الرّاهنة، وذلك في مسعى لإعادة ترتيب وتأثيث بيت الفضيلة من جديد الذي أتت عليه رياح القلب الجينيولوجي، فصيّغت مقولات أخلاقية جديدة من قبيل مبدأ المسؤولية (Le Principe de Responsabilité) مع هانس يونس (HANS Jonas) بديلا عن أفول الواجب الكانطي (Le crépuscule du devoir kantien بصيغته الكلاسيكية، ومقولة التواصل (Communication) مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (JURGEN Habermas) والاعتراف (la reconnaissance) مع مواطنه أكسل هونيث (AXEL Honneth) وحتى الضيافة (Hospitalité) مع الفرنسي جاك دريدا. كما تعددت مصادر القيم الأخلاقية المصدر العلمي على نحو خاص بدل المصدرين الكلاسيكيين الدين والعقل، ومن التشريع الفردي للفيلسوف إلى التشريع الجمعي (Législation Collective) لمختلف الفاعلين الاجتماعيين مؤسسات كانوا أم أفراد، ومن التعاقد الاجتماعي إلى التعاقد مع البيئة والحيوان، ومن الأخلاق العقلية النظرية إلى الأخلاق التطبيقية.

⁵ فريديريك نيتشه. في جينيولوجيا الأخلاق، تر: فتحى المسكيني، المركز الوطني للترجمة: تونس، ط1، 2010، ص 33.

⁶ المرجع نفسه، ص 38.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الملاحظ أنّ الأخلاق لم تغب حتى نتحدث عن عودة بقدر ما حدث لها تحول، فالسعادة استحالت إلى نرجسية، والواجب استحال إلى مسؤولية، والأخلاق النظرية استحالت إلى أخلاق تطبيقية، وبدل الأخلاق الدينية أو العقلية بتنا نلتمس الأخلاق العلمية والبيئية، والحب استحال إلى إباحيات، عموماً من الأخلاق الملزمة إلى الأخلاق غير المؤلمة على حدّ توصيف ليوفتسكي معلنا عن وضع قيمي لم يعد يحتكم لمقولات السعادة والفضيلة والتضحية والواجب، بما هي قيم إنسانية عليا حاکمة عمّرت لدهور طوال، بقدر ما يحتكم للحد الأدنى من تلكم القيم لذا فالحل تمّ تصوره في البحث عن "أخلاق غير مؤلمة"، بقيم محايدة وناعمة، ليست مُلزمة، يلتحفها جيل "الديمقراطية الجديدة"، ففي "عصر الديمقراطيات تنتظم المجتمعات لذاتها بحسب الحد الأدنى من الأخلاق، دون التزامات ولا عقوبات"⁷. كما يتساءل ليوفتسكي عن طبيعة "التنشيط الأخلاقي" أو "النظام الأخلاقي الجديد"، وعن أيّ أخلاق يتم الحديث عنها بالضبط؟. يستهل جوابه بمسألة مفادها "الاعتراض على فكرة العودة إلى الأخلاق، التي يظن خطأ أنّها فكرة بديهية"، مبرراً ذلك بقوله: "إنّ العصر الذي نعيش فيه لا يعيد حُكم تلك الأخلاق القديمة"⁸.

فالأخلاق الراهنة هي قلب للأخلاق التقليدية دون أن يكون ذلك انقطاعاً عنها، ولا حتى سعياً لاختراع قيم أخلاقية جديدة، وإتّما هي انقلاب أو حتى تحول للقيم الجوهرية للثقافة الغربية. يؤرّخ لهذا الانقلاب والتحول الأخلاقي بموجات أخلاقية ثلاث؛ **الموجة الأولى**؛ تمثل مرحلة الأخلاق الدينية خلال العصور الوسطى حيث كان الإله يحتل المركزية لدى العقل الغربي. و**الموجة الثانية**؛ هي مرحلة الأخلاق العلمانية، يؤرّخ لها ما بين (1700-1950)، شهدت تحرر الأخلاق من الدين، مرتبطة بالإنزام العقلي، بمعنى انتقال الأخلاق من مصدرها الديني إلى المصدر العقلي، أو من الأمرية الدينية إلى الأمرية العقلية، انتقال الالتزامات العليا تجاه الرّب إلى دائرة الإنسان

⁷ جيل ليوفتسكي. أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، تر: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث والدراسات: بيروت، ط1، 2018، ص 14.

⁸ المرجع نفسه، ص ص 11-13.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الدنيوية، جعل هذا الطور يشكّل ديانة الواجب العلماني. ثم الموجة الثالثة؛ تمثل العتبة الثانية من العلمنة الأخلاقية، أو بالأحرى استكمالاً لمشروع علمنة الأخلاق، فهي على حدّ وصف المؤلف لها، عصر ما بعد الواجب، كمرحلة لا تكتفي بجعل الأخلاق مصدراً آخر مستقلاً عن الدين، وإنما تذويب ذلك الشكل الديني للأخلاق اجتماعياً، تلطيفاً للوصايا العليا ونزاعاً لمصادقيتها، بدلاً من تمجيدها⁹.

من ملامح تبلور خطابات أخلاقية راهنة تمارس ثقلها على ساحة النقاش الفلسفي نذكر؛ أخلاق البيو-إيتيكا، العمل الخيري الإعلامي، المحافظة على البيئة، النقاش حول الإجهاض والتحرش الجنسي، تخليق مجال الأعمال والإعلام والسياسة، فعلى حدّ وصفه: "القرن الحادي والعشرين سيكون أخلاقياً أو لن يكون"¹⁰.

من انعكاسات ذلك أيضاً إيديولوجيا التقني التي باتت بموجبها كلّ شيء قابلاً للاستهلاك و أنّ كل شيء يُحكّم عليه بمقياس "الإنتاج"، والإنتاج يطغى أكثر فأكثر على ميادين الحياة؛ فالحب حين يصبح أفلاماً إباحية وحوانيت جنس ووكالات زواج يصبح إنتاجاً، وكذلك فقد أخذ النقاد يحكمون على العمل الأدبي لا بعبارات العمق والجدة بل بعبارات الإنتاج¹¹. الأمر الذي جعل مدرسة فرانكفورت تعلن عن سقوط آخر قلاع الصمود الفني أمام موجة العقلانية الأداة للأنوار التي استحالت بموجبها الثقافة والفن إلى سلع خاضعة لقيم التبادل والاستهلاك، ف "فالأعمال الفنية بمتناول الجميع تماماً كالحدايق العامة"¹².

من بين تلك التحوّلات أيضاً الانتقال من القيم (Morales) كانتظام للفضائل على المستوى الذاتي إلى الأخلاق (Éthiques) بما هي انتظام للفضائل على المستوى الجمعي في دلالة على المصير المشترك، أو بالأحرى من أخلاق الرغبة في البقاء (الحق والعدل) التي تم تشريعها على تصور الحالة الطبيعية مع التقليد الأنجلوساكسوني

⁹ جيل ليبوفنتسكي. المرجع السابق، ص ص 12-14.

¹⁰ المرجع نفسه، ص 11.

¹¹ جورج زيناتي. رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط1، 1993، ص 77.

¹² ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو. جدل التنوير، تر: جورج كتوره، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص 188، 189.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

(هوبس - لوك) إلى الرغبة في الاعتراف¹³. لتنتقل بعدها من إدارة الأخلاق للفضاء الاجتماعي إلى إدارة الأخلاق لربوع الكوني نموذج ذلك حقوق الإنسان، إذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمثل لحظة أصبح فيها الإنسان مشدودا للكونية التي تتحقق فيه، هذا الإنسان أصبح معترفا به كونيا من خلال قاعدة من حقوق الإنسان¹⁴.

حاول الفيلسوف الألماني إزيا برلين (ISAIAH Berlin) رصد سيرورة التحول القيمي تلك عبر عاملي القدم والحداثة، حيث أنّ النظام الأخلاقي القديم الذي يمتد من العهد الإغريقي إلى العصور الوسطى اتّسم بافتراضات قبلية ثلاث جعلت الجواب عن أسئلة القيم الكبرى أمرا مقبولا وممكنا، الافتراضات الثلاث تلك، أولا؛ جميع أسئلة القيم يمكن الإجابة عنها بموضوعية. ثانيا؛ يمكن للبشر من حيث المبدأ التوصل إلى جميع الحقائق الكلية. ثالثا؛ القيم الحقيقية لا يمكن أن تتعارض وتتصارع مع بعضها البعض¹⁵. مصير تلك الافتراضات لم يعمر خاصة مع الربع الأول من القرن التاسع عشر إذ بدأت معالم صورة ذهنية جديدة بالتبلور، أكثر قوّة استحواذا على العقل الأوربي، هي صورة الفرد البطل المشرّع، الذي يفرض إرادته على الطبيعة والمجتمع البشري¹⁶.

أما وبعد عرض ملامح تحولات المنعطف الاليتيقي الراهن، وكيف أنّها كانت مشهدا تراجيديا على إفلاس طال القيمة والإنسان بل وعلاقات هذا الأخير بعالمه ككل، في إطار تشميل الإفلاس الأخلاقي، نصرف النظر في الأسباب الكامنة وراء تلك المشهدية، ومآلاتها النهائية.

¹³ تعود أخلاقيات الاعتراف لأحد رواد الجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت أكسل هونيث، ومبدأ الاعتراف يتمرّج عبر مستويات ثلاث؛ المستوى الأول يتموضع ضمن العلاقات العاطفية والصدقة والعائلة، أي بين المجموعات القليلة ذات الربط العاطفي القوي، يشكل الاعتراف هنا مبدأ قبليا يتم بموجبه تبادل الحاجيات بين عناصر تلك المجموعة، كموجودات كل منها يحتاج الآخر. المستوى الثاني، تتوسع فيه دائرة الاعتراف حيث يخرج عن كونه علاقة عاطفية إلى المستوى مطلب اجتماعي يرتبط بالمكانة الاجتماعية للأفراد. ثم المستوى الأخير يصعد في الاعتراف إلى الممارسات السياسية بين الأمم.

PAUL, Ricœur. *Parcours de la reconnaissance: trois études*, Gallimard, 2004, PP 297-315.

¹⁴ عبد الصمد الكباس في تقديمه لكتاب. *نهاية الأخلاق أو الانعطف نحو المبدأ الاليتيقي الخايب*، مؤلفه عبد العزيز بومسهولي، دار الحرف للنشر والتوزيع: المغرب، ط1، 2009، ص ص 08، 09.

¹⁵ إزيا برلين. *ضلع الإنسانية الأعوج: فصول في تاريخ الأفكار*، تر: مجّد الزاهي المغيري ونجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة: القاهرة، ط1، 2013، ص 220.

¹⁶ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

ثانياً: التآزم القيمي المعاصر رسداً للأسباب والمآلات: للوضع الأخلاقي المتأزم أسبابه كما له مآلاته تأتي هاته الأسباب تبعا ممثلة في: النمط العقلاني للحدثة ومبدأ العلمنة والنسخ القيمي. النزعة الليبرالية ومبدأ النسبية الأخلاقية والفردانية. ثم، ما بعد الحدثة وموت السرديات الكبرى ومبدأ الاستهلاك والترجسية .

- النمط العقلاني للحدثة ومبدأ العلمنة والنسخ القيمي: أخذت العقلانية القيمة المركزية للمشروع الحدائي الغربي بداية من القرن السادس عشر، وذلك كردة فعل على الاستلاب اللاهوتي للقرون الوسطى، فكان الفصل بين السلطتين الدينية والدينيوية من أبرز معالمها، فلئن كان ديكارت (DESCARTES) بحث عن حد وسط بين العقل والإيمان، فإنّه وخلال القرنين السابع والثامن عشر ازداد الأمر تفاقماً حيث جرى تغليب العقل على الإيمان الديني، بل وجعله معياراً لكل لاهوت ممكن، ذلك ما تجسد مع فلاسفة الدين الطبيعي مع كانط في "الدين في مجرد حدود العقل"، و باروخ سبينوزا (BARUCH Spinoza) في "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ديدرو (DIDEROT) في "الدين الطبيعي". أما مع القرنين التاسع عشر والعشرين فقد تم تقويض الكلية النزر القليل المتروك للمجال الديني، وذلك مع فلاسفة الارتباب الثلاث؛ نيتشه بمنهجه الجينولوجي، وكارل ماركس (KARL Marx) بتفسيره الاقتصادي، ثم سيجموند فرويد (SIGMUND Freud) بتحليله النفسي، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هاهنا، ما علاقة تراجع المقدس بتراجع القيم الأخلاقية؟ أو بشكل مباشر، كيف كان أثر الحدثة أشد عنفاً وراдикаلية على النزوع الأخلاقي؟

يظهر الأثر السلبي لعقلانية الحدثة على القيم الأخلاقية من وجهتين: أولاً، علمنة الرؤية الأخلاقية إلى العالم. ثم ثانياً، نسخ القيم الجديدة للقيم التقليدية للموروث الأخلاقي الغربي. فعن الأولى، في حديثه عن الحدثة يعتبر الفيلسوف الأمريكي المعاصر وولتر ستيس (W.I.Stace) أنه لا يمكن فهم الحدثة إلا بما هي صراع رؤى¹⁷، وهو صراع مثلته وجهتان من النظر تختلفان جذريا عن بعضهما في تصورهما للعالم؛ أي الرؤية الدينية في مقابل الرؤية

¹⁷ وولتر ستيس. الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي: القاهرة، ط1، 1998، ص 116.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

العلمية، الأولى وإن كانت الأقدم باعتبارها تعود للعصور الوسطى وحتى ما قبل المسيحية، فإنّ الثانية ارتبطت بالثورة العلمية خلال القرن السابع عشر. هذا الصراع الذي حسم للرؤية العلمية إذ "النظرة العلمية بمعنى ما هي النظرة النمطية المسيطرة في العالم الحديث، فهي ما يتسم بها العقل الحديث وهي التي تميزه عن العصور التاريخية الأخرى [...] وهي عموماً تزداد زيادة مطردة في إحكام قبضتها على العقل الحديث إبان الثلاثمائة سنة الأخيرة"¹⁸ حتى أن من يحاول مجابهة هذه الرؤية المعلمنة، من الرومانسيين أو الدينيين فإنهم يقاتلون من أجل معركة خاسرة.

إنّ تراجع الرؤية الأخلاقية للعالم مردّه إلى تراجع مكانة الدين ذاته، فليس هنالك شك أن الدين يمثل المصدر التقليدي والتاريخي للقيم الأخلاقية إلى جانب العقل، فكان الأخلاقيون فلاسفة ورجال دين يسعون للتشريع والحفاظ على نمط من الحياة الفاضلة تجمع الناس على قيم أخلاقية عالية. إلا أنّ الثورة التي قادها العقل الغربي على الكنيسة ساهمت بشكل جلي وغير مسبوق في تفهقر الدين وتراجع مكانته على مستوى الرؤية على نحو خاص وهذا ما عبر عنه إميل دوركهايم (ÉMILE Durkheim) بقوله "من بين الوظيفتين اللتين كان الدين يمارسهما في البداية ثمة واحدة وواحدة فقط، تميل إلى الإفلات منه أكثر فأكثر، إنها الوظيفة النظرية"¹⁹. وعن معالم الرؤية الدينية للعالم فهي أساساً تقوم على الاعتبارات التالية: العالم تحكمه قوى روحية (الإله)، للعالم غرض أخلاقي، يمثل العالم نظاماً أخلاقياً. على خلاف الرؤية الحديثة للعالم: العالم تحكمه قوى فيزيائية عمياء، العالم عبثي بلا غرض أو معنى، العالم محايد لأي نوع من القيم، فهو ليس نظاماً أخلاقياً"²⁰.

¹⁸ المرجع نفسه، ص ص 169، 170.

¹⁹ نقلاً عن ريمون بودون. أبحاث في النظرية العامة في العقلانية العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010، ص 251.

²⁰ وولتر ستيس، المرجع السابق، ص 167.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

عطفًا على السابق تكون علاقة تراجع الرؤية الدينية للعالم بتراجع النزوع الأخلاقي لدى الإنسان المعاصر ليست علاقة لزوم أو انتقال منطقي، نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، وإنما هنالك انتقال من نمط نفسي، فحوى هذا الانتقال أو التبدل النفسي من الإيمان إلى العلمي هو الثقة التي نالها الآخر لدى أناسي العصر الحديث، وما تركه فيهم من أثر نفسي تجسد في إضعاف الثقة بالله وأنه وراء تنظيم حياتنا وسلوكياتنا اليومية. فقد خلق الله العالم وانسحب عنه تاركًا القوانين تسير لذاتها، هذا ما يصوره العلم النيوتني للعالم، فالله بات مجرد فرض عقلي لا غير، وعلاقة الله بالكون وفق الصورة العلمية ورثت إحساسًا متزايدًا ببعده عن الكون ومنه عن الإنسان²¹.

مثل هذا التحول النفسي للقناعات عبّر عنه آخر بقوله: "من المهم أن نفهم جيدًا هنا أنه لا يوجد أي اكتشاف علمي يفرض المادية أو الطبيعة كحقيقة علمية فعلية، بل قد انزلنا إلى هذه المواقف الميتافيزيقية الضعيفة جدًا لأسباب نفسية لا لأسباب منطقية"²².

أمّا ثانيًا، وفيما تعلق بنسخ القيم التقليدية للموروث الأخلاقي الغربي، فقد كان من جهة بسبب الارتباط بالزمن الحاضر والواقع الراهن دون الالتفات للماضي ولا حتى التفكير في المستقبل، في أسمى تجليات النزوع الأناني في ما هو آني، فكما يقول ليبوفتسكي (GILLES lipovetsky) "نعيش الواقع، لا شيء بغير الحاضر، دون النظر إلى الأصل التاريخي أو المسار المستقبلي"²³. ومن جهة أخرى، النهج المضاعف بما هو جديد ذلك ما أكّده كل من جيل ليبوفتسكي وجياني فاتيمو (GIANTERESIO Vattimoo) وإدغار موران (E. Morin).

حيث أكّد الأول على أنّ الغرب المعاصر رمى القيم التقليدية للموروث الغربي وارتمى في عبادة الجديد والتغيير الشامل، فما بين 1880 إلى غاية 1930 حدث تغير اجتماعي رهيب على مستوى الصناعة والتكنولوجيا والفن

²¹ المرجع نفسه، ص 105.

²² هوستن سميث. لماذا الدين ضرورة حتمية؟: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تر: سعد رستم، دار الجسور الثقافية: الجزائر، ص 30.

²³ GILLES, lipovetsky. L'ère du vide: essai sur l'individualisme contemporain, Gallimard, 1993, P 73.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

ما أدى إلى تحطم كل الأطر التقليدية للحضارة الغربية، والفنانون على وجه خاص هم من خاض حملة شعواء على تلك الأطر ما يمثل على حد تعبيره "كراهية التراث الرّغبة في التجديد الشّامل".²⁴ أما جيانى فاتيما بمساءلته الفنية ومركزية العمل الفني في الحداثة، اندفع يقول: "أعتقد من المناسب الإقرار بما يلي: تبدو لنا الصلة الخاصة بين مركزية الفن والحداثة أكثر وضوحاً مما هي لدى نيتشه، استناداً إلى مفهوم دقيق لم يتوصل نيتشه إلى جعله موضوع تفكير؛ ألا وهو مفهوم قيمة الجديد أو الجدة بوصفها قيمة"²⁵.

بهذا الاعتبار تكون الحداثة عند فاتيما الحقبة التي يصير فيها "الوجود حديثاً" ذا قيمة، بل والقيمة الأساسية التي تحال إليها كل القيم"²⁶. ذلك أن الحداثة مارست قطيعة أكسيولوجية وأنطولوجية مع كل ما هو قديم، وبات الهوس بالجديد يشكل الغاية النهائية للإنسان الحديث، وهذا مردّه أساساً إلى عزل الزمن عن صبغته الميثية أو قل فصل القيمة عن التاريخ وعن الرؤية إلى التقدم، بل وجرى مصادرة للقيمة، واستحال الجديد في حد ذاته القيمة التي تحال إليها كل القيم.

مفهوم الحداثة الذي قال به فاتيما "تحديث الوجود"، يلتقي بالمفهوم الآخر للحداثة "بما هي عملية علمنة وتزمين -تكريس السلطة الزمنية- (Sécularisation) فتتحدد بوصفها إيماناً بالتقدم (أو الإيمان بهما معاً: إيمان مُعلّم وإيمان بالعلمنة). ففي الجديد موضوعة، وفيه تطلع للتقدم واستباق للمستقبل، هذا التقدم هو الآخر جرت علمنته حتى صار بلا غاية على خلاف التقدم في التصور الدّيني الذي يسير نحو الخلاص. إن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالسيرورة في آن، والتي تتجرد أكثر فأكثر من المرجعيات الدينية وما فوق تاريخية، إذ الحداثة وضعت نصب

²⁴ Ibid, PP 115,116.

²⁵ جيانى فاتيما. نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1987، ص 113.

²⁶ المرجع نفسه، ص 114.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

عينها الجديد بما هو قيمة، في الفن خصوصا وما يحتله هذا الأخير من مكانة في الثقافة الحديثة، حيث يجعل ما بين "الحداثة" و"الموضة" أكثر من علاقة اصطلاحية²⁷.

من معالم علمنة التقدم؛ تلك "الإيديولوجيات اللادينية للتقدم" نيابة عن الإيمان بتاريخ الخلاص في التصور الديني، وانحلال التقدم الذي تظهر تجلياته في روتينية التقدم التقني - العلمي والصناعي، وحتى الفنون عبر الهوس بالجديد والموضة. هذا التزمزيم والآني واللحظي في الحداثة والعلمنة هو من يكرس "قيم الحقيقة" أو "النفعة من أجل الحياة" حتى غدت الحداثة لدى بعضهم "عصر المستقبل"، نظرا لإلحاح الفلسفة الحديثة على المستقبل والحديث عنه والتطلع الدائم نحو الجديد²⁸.

وفي تحليل اشتقائي لمصطلحات كل من الحداثة والجديد والعلمنة، نجد أن إدغار موران هو الآخر فتح أقوالا في هذه المسألة؛ إذ لاحظ أن الحداثة بما هي مأخوذة من الكلمة اللاتينية (Modernus) التي تعني "الشيء الطارئ قريب العهد"، فإن العلمنة (Sacularus) بدورها مصطلح يصيب في دلالة؛ التزمزيم، اللحظة، الحين أو الآن، ليتعمق ارتباط الحداثة بالعلمنة اسما واصطلاحا عبر تنصيصهما على الجديد. علما أن الجديد أو الطارئ لم يعتبر فائقا خلال العصور السابقة، إنما هي تركة ظهرت بوادرها في العصر الحديث ورثها العقل الغربي المعاصر، فعلى خلاف ما هو شائع من روسو (J-J Rousseau) إلى غاية هيدغر (MARTIN Heidegger)؛ رفض فكرة أن يشكل الحديث المخطا للقديم، لكنه وفي نهاية المطاف ستصير فكرة اعتبار "الجديد" هي الأفضل وأن الحديث بما هو منتج/نتاج للجدة، هي من ستصير لها الهيمنة والقيمة العليا²⁹.

²⁷ جيانى فاتيمو، المرجع السابق، ص 114.

²⁸ المرجع نفسه، ص ص 115-117.

²⁹ إدغار موران. هل نسير إلى الهاوية؟ تر: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق: المملكة المغربية، 2012، ص 210.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

- النزعة الليبرالية ومبدأ النسبية الأخلاقية والفردانية: بات الحديث عن نسبية الأخلاق الاجتماعية

حقيقة غير قابلة للجدل أو الطعن فهي موضوع ضروري للتفكير في السياق الأخلاقي المعاصر³⁰.

أساس التفكير في النسبية الأخلاقية جاء من طرف بعض الأخلاقيين المعاصرين محاولة منهم لتطوير منظور أخلاقي خارج نطاق الإلزام، وإن كانت هنالك بعض المحاولات التي أرادت تأسيس موقف وسط بين الإلزام والنسبية -على نحو ما سنرى-، والنسبية الأخلاقية على ضربين؛ نسبية فردية شعارها "لكل قيمه" ونسبية ثقافية شعارها "لكل ثقافة عاداتها وأقيمتها" لكن المشترك بينهما واحد، وهو "القيم ليست واحدة"³¹.

هذا وتؤكد الأولى على حرية اختيارها فلا شيء يفرض نفسه من الخارج لتحديد ما ينبغي القيام به، وأنه بذلك لا حساب على اختياري، بل لا يوجد أصلاً افتراض أن ما أقوم به قد يكون خاطئاً، لأن لا شيء موائم لإرادتي وحريتي، كل ذلك يجعلها فلسفة عدمية أبعد عن الأخلاقية. أما الثانية، أي النسبية الثقافية، فهي تعتبر الأخلاق محكومة بالّلحظة الثقافية، فالدراسات الأنثروبولوجية أثبتت بأن لكل مجتمع تصوره للعالم من خلال أساطيره وقيمه الاجتماعية، وطرق تصرفه السلوكي، لذا فلكل ثقافة مفهومها الأخلاقي. ومن ضرب المستحيل الحكم على ثقافة على أنّها أفضل من أخرى، فهي تضع كل شيء في قلب السيرورة التاريخية. تجدر الإشارة على أن النظرية النسبية بشقيها قد استفادت كثيراً من فتوحات العلوم الإنسانية خاصة على مستوى علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ما يجعلها تتحدى الفلسفة الأخلاقية³².

أما أثر ذلك على مستوى القيم البشرية فكان بفقد القدرة على تحديد قيمتي الخير والشر، فمن المنظور التّسبوي يعدا قيمتان ذاتيتان يخضعان لاختيارات ثقافية أو نفسية. وإن تم اعتبار النسبية أمراً حتمياً ليس بالإمكان تجاوزه، فإنّ الرهان على الفلسفة الأخلاقية المعاصرة ليس بمجابهة النسبية وإنما التقريب بينها وبين فكرة

³⁰ MICHEL, Métayer: **La philosophie éthique. Enjeux et débat actuel**, p 32.

³¹ GEORGE, A. legault: **Professionalisme et délibération éthique: Manuel d'aide à la décision responsables**, presses de l'Université du Québec, Canada, 2003, P 260.

³² Ibid, P 260.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الإلزام الأخلاقي، ما جعل بعضهم يتساءل قائلاً: في ظل هذا التعارض بين النسبية واللائسبية على الأسس الأخلاقية "إن وُجدت!"، هل يمكن العثور ولو لمرة واحدة وللأبد على قرار أخلاقي؟. محاولة منه درء هذا التعارض بين النسبية العدمية والإلزام الأخلاقي حاول خائيم بارلومان ضبط بعض القواعد الأخلاقية تحظى بقبول عام كونها معقولة معيار معقوليتها قبولها من طرف الجمهور، فتحدث عن أسس أخلاقية كافية، دون أن تكون مطلقة لإبقاء باب المناقشة الايتيقية مفتوحاً لأية مستجدات³³.

في حين أنّ الفردانية وفي اقتراحها بالليبرالية فما فتأ البعض يصفها بـ "ثورة الليبرالية الفائقة (Révolution Ultra-Liberale)³⁴. فعلى خلاف ما كان يشعر به إنسان العصور الوسطى من استلاب في تميمة الإلهي، فإنّه مع العصر الحديث شهد هذا الإنسان تمرداً وأطلق العنان لنفسه بما هو ذات مفكرة لها سلطة الوجود، فتجسّد الإنسان الحديث كان عبر "ثورة للذات"، كون الذات عانت من كبت طوال سنين سالفة، جعل عودتها أحد تمظهرات القانون التاريخي "انتقام الأفكار المخدولة".

وجدت هذه الذات صيغتها مع الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر أنا موجود"، في إعلاء لسلطة الذات وانتصاراً لها بلورةً لرؤية ذاتية عن العالم. "فإنسان العصور الحديثة بات يدرك نفسه كذات مستقلة، إنّيّة لا تكتفي عما يميزها عن الطبيعة، وإنّما تربيضها وغزوها، حتى أن هيدغر وصفها بعصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم"³⁵.

المركزية التي حظي بها الإله في عصور مضت بدأت بالتقهقر أمام إعلاء مقولة الذات التي باتت تحتل المركز وكل ما عداها هامش وموضوع. فثنائية الذات-الموضوع ما هي في الحقيقة إلّا وجه من وجوه الهيمنة الإنسانية على معطيات الوجود الأخرى بما فيها الإله ذاته، فـ "الإنسان مقياس الأشياء كلها" - في أسمى تجلٍ لسفسطائية مُحدثة (Néo- Sophisme) بات هو المنطق الذي تفرضه الذات، لم تعد حينئذ الحاجة لمرجعية متجاوزة أو متعالية

³³ GEORGE, A. legailt: OP CIT, PP 264, 265.

³⁴ ALAIN, Laurent: **Histoire de l'individualisme**, Presses Universitaires de France, 1993, P 111.

³⁵ مُجّد الشيخ، ياسر الطائري. مقاربات في الحدائنة وما بعد الحدائنة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت، ط1، 1996، ص12.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

فقد أعاد الإنسان رسم معادلة مغايرة في العلاقة بينه وبين العالم وبين الإله تحول بموجبها التشريع الأخلاقي من المرجعيات المتعالية (Transcendantale) إلى المرجعيات المحايثة (Immanence).

يأتي كل ذلك مع العلم أن الفردانية عرضة لتلقي تأويلات متنوعة للغاية، فهناك الفردانية الاجتماعية، والفردانية السياسية والفردانية الاقتصادية، وكذلك الدينية والأخلاقية وحتى الاستمولوجية والفلسفية... مع أنه ليس بالضرورة أن تكون مكملة لبعضها البعض³⁶. الوقع الشديد للفردانية في الثقافة المعاصرة جعل البعض يصفها بالإيديولوجيا على رأسهم لويس ديمون (LOUIS Dumont) في قوله "يؤذن لنا بتعيين كلمة الفردانية من أن تكون إيديولوجيا العصر" أو هنري مندراس (HENRI Mendras) في وصفه لها بكونها أكبر من الإيديولوجيا ف "الفردانية حققت كل هذا التقدم ما يعني أنّها أكبر من كونها إيديولوجيا وإتّما طريقة مشتركة بين الجميع"، والبعض الآخر بالبراديجم (Paradigme) قوامه "غياب الانتماء بدل الالتزام (l'absence d'appartenance plutôt que l'obligation)"³⁷.

- ما بعد الحداثة وموت السرديات ومبدأي الاستهلاك والنجسية: ما بعد الحداثة (Post Modernité) وضع ثقافي واجتماعي شهده القرن العشرون، خضع لتأويلات عدّة، أبرزها اعتبار ما بعد الحداثة حالة من الإفلاس الأنطولوجي والأكسيولوجي على نحو خاص للحداثة الغربية، فقد وصف ليوفتسكي الوضع الثقافي لما بعد الحداثة خلال الخمسينات من القرن الماضي بمجتمعات اللذة والاستهلاك حتى لجاز وصفها بـ "الثقافة المتطرفة (Culture extrémiste) التي دفعت بالمنطق العقلاني للحداثة إلى أقصى حدوده إذ شهد ثورات جذرية ثقافية وسياسية، الثورة الطلابية، موضة المارغوانا (نوع من المخدرات)، الحرية الجنسية، واستحاح الحب إلى إباحيات مع إنتاج وانتشار الأفلام الإباحية، وكذا بلوغ العنف إلى

³⁶ Histoire de l'individualisme, P 08, 09.

³⁷ Ibid, 10.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

مداه على شكل مزاد في العنف. والتطرف في الاستهلاك امتداد لمذهب اللذة من خلال ظهور جمهور

اللذة والمخدرات، ودمقرطة الفجور والإباحيات التي مست الطبقات العليا من المجتمع³⁸.

من جانب آخر نجد من يسم عصر ما بعد الحداثة بعصر العدمية وعصر الأزمات الأخلاقية أو "نصحر قيمي" سببت ذوبانا عاما للأخلاق "فكرة الأخلاق الثابتة والمطلقة فقدت معناها، أصبح كل شيء قابل للنقد، وكل شيء في عالم القيم بات ضعيفا وضبابيا [...] عالم القيم اليوم انخرق وارتقى في عالم الاستهلاك وتتابع الموضات. وتحولات وسطنا المعيشي تسير بوتيرة فائقة تشكل خطرا على الأفراد كما على المجتمعات، كما أضحت هاته المستجدات من أولويات اهتمامنا دون أن تعمر طويلا"³⁹.

تعود مقولة "موت السرديات الكبرى" للفرنسي جان فرانسوا ليوتار (JOHN FRANCOIS Léotard) دلالة منه على "طرد المذاهب والمنظومات الواحدية التي ظل يحفل بها تاريخ الإنسانية طويلا، وقد أبعده عنه الخطابات الكبرى لتسويغ شرعية الواقع. وما موت الخطابات الكبرى سوى بعد أساسي وحاسم من تلك العدمية الشاملة بوصفها مرحلة روحية تعوزها الأهداف"⁴⁰. فسرديات من قبيل؛ الإيديولوجيات، والتنوير، فكرة تحرر المواطن، غائية التاريخ، الفكرة الهيجلية عن تشكل الروح في العالم، أو دفاع الماركسية عن مجتمع لا طبقي وغيرها، كلها استحالت إلى مَخْلَفَات بائدة وساد نزوع متفاقم من الشك في غائية الوجود والنضال "إن فردوس الأيديولوجيات والطوباويات لن يفتح، كما نرى، أبوابه بعد وقت قصير. إنه يدعنا عراة، محرومين من مباحث غائيات مُطمئنة [...] العدمية وموت الإيديولوجيات يقودان إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق"⁴¹.

مثل هذا العراء القيمي هو ما جعل إنسان العصر يحنُّ إلى قيم بديلة بغير مرجعيات متجاوزة عقلية كانت أم دينية أو حتى اجتماعية، لكن أيُّ حنين؟ إنه حنين الاستلاب لضروب وأنماط من القيم غريبة عن الأنظمة، عن

³⁸ GILLES, lipovetsky. *L'ère du vide*, P 151.

³⁹ *La philosophie éthique. Enjeux et débat actuel*, P 16.

⁴⁰ جاكولين روس. *الفكر الأخلاقي المعاصر*، تر: عادل العوا، دار عويدات للنشر والطباعة: بيروت، ط1، 2001، ص 14.

⁴¹ جاكولين روس، المرجع السابق، ص 15.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

القواعد، عن شتى الالتزامات. أولها، قيم الموضة والاستهلاك، حيث يصف إريك فروم (ERICH Fromm) الشخصية المعاصرة بدلالات اقتصادية بعدما كانت تطبعها دلالات أخلاقية من قبيل الإنسان حيوان عاقل، أو حيوان ناطق، أو حيوان سياسي، أو حتى حيوان أخلاقي، هذه الدلالات الجديدة من قبيل "الشخصية التسويقية" أو "الشخص كقيمة تبادلية"، خاصة في المجتمعات الرأسمالية مع النصف الثاني من القرن العشرين. فلئن عرف القرن السادس عشر "الشخصية الادخارية المتسلطة"، وظلت هذه الشخصية الاجتماعية هي السائدة في الطبقة المتوسطة حتى نهاية القرن التاسع عشر، فقد حلت محلها بشكل تدريجي "الشخصية التسويقية"، يقول إريك فروم "وقد سميت هذه الظاهرة الشخصية التسويقية لأنها تقوم على ممارسة الشخص لذاته كسلعة، ولقيمتها كقيمة تبادلية" لا "كقيمة انتفاعية"، حيث أصبح الكائن البشري، سلعة في "سوق الشخصيات". ولا تختلف معايير التقييم في سوق الشخصيات عن نظيرتها في سوق السلع. في الأولى تعرض السلع للبيع، وفي الأخرى تعرض الشخصيات للبيع. وفي الحالين قيمة المعروض هي قيمته التبادلية حيث القيمة الانتفاعية "الاستعمالية" شرط لازم لكنه ليس كاف⁴². والسبب الرئيس وراء هذا التّمط الاستهلاكي هو افتقاد الارتباط الحميمي بين الأفراد فلا تجد الشخصية التسويقية عزاءها إلا في الأشياء⁴³.

أشار الفرنسي جون بودريار (BAUDRILLARD) هو الآخر في كتابه "المجتمع الاستهلاكي" إلى التغيّر الجذري الذي طال كينونة الإنسان المعاصر بفعل قوة وثقل عالم الأشياء والمنتجات وقوة العرض والتّرف (l'opulence)⁴⁴. حتى أن التبذير استحال إلى ثقافة لمثل تلك المجتمعات وصفها بودريار بـ "حضارة القمامة"، ولما لا النظر والتخطيط لـ "علم اجتماع خاص بظاهرة القمامة (sociologie de la poubelle)"، ناهيك عن قلب معادلة الكوجيتو من "أنا أفكر أنا موجود" في أرقى دلالة على استقلالية الفكر والروح إلى "أنا استهلك أنا موجود"، أو

⁴² إريك فروم. الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، عالم المعرفة، عدد 140، 1989، ص 156.

⁴³ المرجع نفسه، ص 159.

⁴⁴ JEAN, Baudrillard: *La Société de Consommation: ses mythes ses structures*, Edition Denoël, 1970, P 17.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

"قل لي ماذا ترمي أقول لك من تكون (Dis-moi ce que tu jettes je te dirai qui tu es!)⁴⁵. طبعاً ما كان لهكذا وضع أن يسيطر لو لم يتم تفعيله وتعميمه بواسطة مخابر ووسائل إعلامية تُسهّم في تكريسها، بداية بمعرفة نفسية الشعوب انتهاءً بالتحكم فيها، خلقاً لرغبات زائفة وفقاً للمعادلة التالية: "تحتج الاحتياجات الجديدة إلى سلع جديدة. السلع الجديدة بحاجة إلى احتياجات ورغبات جديدة"⁴⁶.

أما الوضع مع النرجسية (Narcissisme) فهي نمط قيمي آخر بمثابة قلب للموروث الفلسفي عن السعادة، فمن أرسطو (ARISTOTE) إلى عهد غير بعيد مع الفيلسوف الفرنسي آلان إميل شارتي (ALAIN Émile Chartier) (1951-1868) كانت السعادة ولا زالت غاية في ذاتها، ولا يجوزها الفيلسوف إلا إذا تحلى بالفضيلة العقلية، ومثلما أنّها واجب نحو الذات، فهي واجب نحو الغير كذلك، فالآلام والمآسي المنتشرة في كل مكان من العالم، تحتم بذل جهود من أجل التغلب عليها تحقيقاً للسعادة المرغوبة. من جهة أخرى يعدّ إسعاد الذات قنطرة ضرورية لإسعاد الغير، لذلك صرّح آلان (ALAIN) أن أجمل هدية يمكن أن نقدمها إلى الآخرين هي أن نعمل على إسعاد أنفسنا، إذ كيف نتمكن من منح السعادة للآخرين ونحن نفتقدنا أصلاً؟ إنّ السعادة عطاء وسخية⁴⁷.

بيد أنّه ومع تبلور النزوع النرجسي استحالت السعادة ومُلحَقَاتها (أي الفضيلة والإيثار) إلى شؤم والإيثار إلى أثره والفضيلة إلى رذيلة، بات الأمر ضرباً من الأناية المفرطة في الاعتناء بالذات والانعزال بها. والمفارقة الأكثر طرافة في النرجسية أنّ الشعور الزائف بالسعادة أو بالأحرى اللذة الواهية، سببه أساساً النزعة التشاؤمية التي أتت على إنسان العصر، فهي سعادة موهومة ولذة زائفة مصدرها قلق وتشاؤم، كيف ذلك؟

⁴⁵ Ibid, p 48.

⁴⁶ ZYGMUNT, Bauman: **Consuming Life**, First published, Polity Press, Cambridge, 2007, P 31.

⁴⁷ ALAIN, (Émile Chartier): **Propos sur le bonheur**, Éditions Gallimard, 1928, pp 189- 190.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

لقد حدّد جيل لييوفتسكي أسباب النزوع التّرجسي في جملة من الأزمات الاجتماعية والسياسية والأمنية التي شهدتها عالم اليوم وذلك ابتداء من هزيمة حرب الفيتنام، قضية واطر غايت الشهير ، الأزمة الاقتصادية، ندرة المواد الأولية ، القلق والخوف النووي ، الكوارث البيئية، "هذا كلّه أدى إلى أزمة في الثقة بين الزعماء السياسيين مع جو تشاؤمي وكوارث وشبكة تفسر تطور الاستراتيجية النرجسية في البقاء"⁴⁸. كما ولّد نزوعا في التفكير الدّاتي دون الاكتراث بالآخرين، التفكير في اللّحظة واللّحظة فقط دون عبء الماضي ولا حتى المستقبل في أكبر نزوع حول الحاضر فنحن اليوم -والقول للييوفتسكي- نعيش لأنفسنا فقط⁴⁹.

كانت تلك جملة الأسباب العميقة لأزمة القيم المعاصرة؛ الحدّاث بمبادئها العلمنة والنسخ القيمي، والليبرالية بمبادئها النسبية والفردانية، ثم مابعد الحدّاث ومبدأي النرجسية والاستهلاك. حيث شكّلت تلك المبادئ مجتمعة وضعا قيميا غير مسبوق يُنذر بتصحر للمعنى والغايات السامية، جعل الإنسان المعاصر اليوم أكثر من أي وقت مضى في مساومة لقيمه الكلية كالواجب والفضيلة والسعادة والتضحية. لصالح حدّ أدنى من القيم الأخلاقية بغير مرجعيات ولا إلزام أو حتى معالم واضحة، اقتضى ذلك إعادة التّظر، توجيهها للوضع القائم، فكان أن تبلورت مطالب محلية وأخرى عالمية بالعودة لسؤال القيم صياغة لمبادئ أخلاقية حاكمة عساها تفلح في دفع عجلة التخليق قدما، ذلك ما تم رصده من بعض المطالب ذات المداخل المتعددة؛ الأنطولوجية والابستمولوجية والإستطبيقية.

ثالثا: جوانب من مظاهر الراهنية الأخلاقية ومدخلاتها الأنطولوجية والابستمولوجية والإستطبيقية:

للّراهنية الأخلاقية مداخلها والتي تمثل في آن مظاهرها لها نرصد هاته المداخل وهاته المظاهر في المداخل الثلاث التالية؛ المدخل الأنطولوجي وراهنية المقدس، المدخل الابستمولوجي وراهنية العلوم الإنسانية، المدخل الإستيطقي وراهنية القيم الجديدة.

⁴⁸ GILLES، lipovetsky: *L'ère du vide*, p 43.

⁴⁹ Ibid, p 43.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

1: المدخل الأنطولوجي أو راهنية الأخلاق من راهنية المقدس: تبلورت في الآونة الأخيرة إيقاعات تتجاذبها مختلف الأطراف الفاعلة في حقل الثقافة الغربية من فلاسفة وأدباء وعلماء أنثروبولوجيا عن ما يعرف بـ "عودة المقدس"⁵⁰، فعلى نقيض ما يُعتقد من أفول للمقدس خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، نجد من يقول بخلاف ذلك، إذ و"مع انتهاء القرن التاسع عشر لا الرأسمالية ولا الاشتراكية كانا باستطاعتها إخماد شعلة الدّين، وأن الإله - في بعض الحالات - يمكن اعتباره كأحد المنتصرين في معركة الأيديولوجية التي دارت رحاها خلال القرن العشرين"⁵¹. وما المقاربات الارتبائية الثلاث؛ لسيجموند فرويد وكارل ماركس ونييتشه إلا استثناءات، ذلك أن العلوم الانسانية لم تغفل الاهتمام بدمومة التجربة الدّينية خاصة الدراسات الفينومينولوجية منها⁵².

كان ميشال ماير (MICHEL Meyer) قد رأى في الدّين والفن والأخلاق أركان كل ثقافة، وباعتبارها كذلك فإنّها تعمل على تحريك التاريخ وتخرج تجارب الأمم، على أن يبقى الدّين في مقدمتها. والمشكلات الوجودية التي يعيشها الإنسان عبر تاريخه متغيرة لا من حيث شكلها وأسئلتها، بل من حيث أهميتها على غيرها في فترة زمنية ما، وهو يحاول الإجابة عنها عبر طرق ثلاث؛ تجربته الدينية، الفنية، والأخلاقية. فالدّين يعطي إجابات عن الهوية

⁵⁰ تُطلعنا بعض الكتب على أنّ تيار العلمنة الجارف أتى بالكامل على الدّين في الغرب على شكل "ردة مستحكمة" بتعبير اللاهوتي جاك مارتان، لكن هنالك كتب لا تقل إثارة تشير إلى عكس ذلك، معتبرة أنّ الحداثة والعلمنة في جدليتهما مع الدّين ماهي إلا إعادة ترتيب استراتيجي لا غير، فالدّين لم يغب، ما يعني عدم الحديث عن عودة، بقدر ما نتحدث عن تحول إلى أنماط غير تقليدية من الدّين، وهي إعادة ترتيب ليس بين الدّين والعلمنة، وإنما تحت سقف الدّين في بيته، باعتبار أنّ العلمنة فرضت عليه إعادة ترتيب ذاته، معتقداته وأفكاره، لتكون أكثر تفاعلا ومواءمة للثقافة الإنسانية الحديثة، يقول أوليفيه روا "ثمة رابطة وثيقة بين العلمنة والإنعاش الدّيني، فالأخير ليس رد فعل ضد العلمنة بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الدّيني. وما من عودة للدّيني، بل تحول. ولا ريب في أنّ هذا التحول ليس سوى بُرْهة: لا تطل على عصر ديني جديد". أوليفيه روا. الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، ط1، بيروت: دار السّاقى، 2012، ص 21. كما يستطرد متسائلا: "هل الأديان الراجحة اليوم لا تزال هي نفسها، بما هو أبعد من العناوين والمسميات (مسيحية، إسلام) الأديان التي أسست الحضارات الكبرى التي نعرف؟ [ليأتي الجواب] نلاحظ انزلاق أشكال تقليدية للدّيني (كثلكة، حنفيّة مسلمة، تسميات أو طوائف بروتستانتية كلاسيكية مثل الأنغليكانية أو الميتودية) نحو أشكال من التدين المفرط أكثر أصولية وأشد كاريزمية (إنجيليّة، خمسينيّة، سلفيّة، تبليغيّة، صوفيّة جديدة)... بهذا المعنى لا تعدو "عودة" الدّيني أن تكون من قبيل الوهم البصري: يجدر الحديث عن تحوّل... [المرجع نفسه، ص ص 25، 26]."

⁵¹FABRICE, Clément : *Les Dieux Disséqués: vers une science du religieux*, In Critique 677(Octobre), Paris. Ed. de Minuit, 2003, P747.

⁵² Ibid, p 747.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الشخصية أولاً، ثم الهوية الجماعية من خلال العلاقة مع الغير، والحياة الأخرى للروح عبر ثنائية الروح والجسد، أيضاً حقيقة الخلق، وهو الذي يعطي الأخلاق الأوامر والنواهي⁵³.

أيضاً شهادة عالم الاجتماع الفرنسي جوستاف لوبون (GUSTAVE LE BON) في أن تاريخ الشعوب تحكمه آلهتهم، حتى في الوقت الحاضر هذا التحكم لا يزال قويا، ولئن تغيرت مع التاريخ رؤية الناس لآلهتهم، إلا أن تلك الشعوب لم تبقى دونما ديانة، ذلك أنه مهما تغيرت الديانات فإن المجتمع يبقى مجذوبا نحو إيمان اجتماعي. بل كبار الآلهة التاريخية التي أحبها ملايين من الناس من قبيل؛ جوبيتار، بوذا، الله، لم تخلق من الخوف، بل من الأمل. وأن أهم الأدوار التي لعبتها الأديان خلقها اليقين بوجود مستقبلي قادر على تجميل الحياة الحاضرة. وأن قوة الآلهة تكمن في صعوبة استبدالها، -حتى وإن تم اعتبار الدين أمرا وهميا- فإنّ الأوهام الاجتماعية مازالت غير مرضية، مقارنة بالأوهام الدينية⁵⁴.

كما يعتبر مؤرخ الأديان ميشال مسلان (MICHEL Meslin) بمقارنته الفينومينولوجية للظاهرة الدينية أن المقدس يحضر كعنصر في بنية الإنسان ذاته، وليس كمجرد مرحلة من تاريخه العقلي⁵⁵. وهي ذات الفكرة نجدتها عند ميرتشيا إلياده (MIRCEA Eliade) حيث يقول هذا الأخير "إن المقدس هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي، ذلك أن عالما ذا معنى - والإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء (chaos)، هو حصيلة سيرورة وجدلية يمكن أن نسميها عملية تجلي المقدس والحال أن الحياة البشرية تصير ذات معنى بأن تحاكي النماذج التي أوحى بها كائنات غيبية مفارقة [...] فإذا عدنا إلى أقدم مستويات الثقافة نجد أن

⁵³ MICHEL, Meyer : **Qu est- que l'Histoire?: progrès ou déclin?**, PUF, Paris, 2013, P 147.

⁵⁴ G, le bon: **Les incertitudes de l'heure présente**, Paris, 1923, p 72, 73.

⁵⁵ ميشال مسلان. **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، تر: عز الدين عناية، كلمة - المركز الثقافي العربي: أبو ظبي - الدار البيضاء، ط1، 2009، ص318.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

العيش ككائن بشري هو بذاته فعل ديني⁵⁶. دون أن يتوقف الأمر عند مجرد هذا الحد، فقد طالب هؤلاء بضرورة تبني "إناسة دينية" كبديل عن النزعة الإنسانية الحديثة اللادينية، وهي "إناسة دينية يلعب فيها الدين بعدا أساسيا للإنسان"⁵⁷.

2: المدخل الاستيمولوجي أو راهنية الأخلاق من راهنية العلوم الإنسانية: قد يتبادر لدى الكثيرين استفهام عن علاقة العلوم الإنسانية بالفلسفة الخلقية؟ فلقد لاحظ ميشال فوكو أن الإنسان لم يتم تحويره كموضوع دراسة إلا مع بداية القرن التاسع عشر، لذا فإنّ هذه الفترة تمثل البداية الفعلية لتدشين العلوم الإنسانية. وما يعكس راهنية العلوم الإنسانية اليوم واعتبارها مدخلا قيميا رئيسا ما جاء على لسان بيرى (PERRY) في كتابه (The General Theory of Value) "إذا كانت الحركة العلمية قد بدأت بالفيزياء، وكان برنامج بيكون (BACON) هو السيطرة على الطبيعة، فإنّ برنامج اليوم هو السيطرة على الإنسان نفسه، وإلا كيف تُخضع الطبيعة لسيطرة الإنسان دونما تنظيم هذا الأخير وتوجيهه"⁵⁸.

إذن للأمر علاقة بمآلات العلم الحديث حيث أن الطموح الذي علّقه الإنسان على العلم الحديث انقلب على عقب، فالسيطرة على الطبيعة استحالت سيطرة على الإنسان، والسعادة المأمولة استحالت إلى حروب وشقاء، وبات العلم أكثر مما سبق يعيش تجارب شاذة، من مظاهرها تبلور "مجتمعات الحملة" أو ما يعرف بـ المجتمع الجماهيري، وهي المجتمعات التي يستجيب أعضاؤها لنفس المثير باستجابة ماثلة وطريقة واحدة على الرغم من حرية أفراد واستقلال الواحد عن الآخر وانفصاله عنه، وهي ما يطلق عليه أيضا بـ مجتمع الاستهلاك الكبير، أو الإنسان ذي البعد الواحد الذي يسلم بضمور بعد الرفض وإرادة التغيير لحساب بعد التوافق والامتثال.

⁵⁶ ميرتشيا إيلادة. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط1، 2007، ص40-41.

⁵⁷ ميشال مسلان. المرجع السابق، ص312.

⁵⁸ نقلا عن صلاح فنصوة. الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، 2007، ص20.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

في مقابل ذلك تبلورت نزعات معادية للعلم وشهدت رواجاً كبيراً، فأعلن بعضهم عن إفلاس العلم وتوجه البعض الآخر إلى المقدس والفلسفة والآداب والفنون. لكن هل العلم هو من سبب هكذا وضع؟ أكيد لا، فالعلم يوجهه الإنسان، وفق ما يحمله من قيم ويتبناه من إيديولوجيات، لهذا تأخذ هاته المقولة مكانتها: "العلم يعمل في نطاق قيم ثقافية متخلفة عنه"، ولا سبيل من غير العلوم الإنسانية لبناء الإنسان وصيانة ثقافته وقيمه لإلحاق القيم لتعمل بالموازات والعلوم⁵⁹، هكذا هي الحاجة الأخلاقية للعلوم الإنسانية اليوم، حاجة تملئها إعادة صناعة الإنسان وفقاً لنمط قيمي خلاق يوازي بين تخلقه من جهة وبين تطوره العلمي والتقني من جهة أخرى.

3: المدخل الإستيطقي للقيم أو راهنية تجميل العالم: من المطالب التي يجري تفعيلها اليوم مطلب "تجميل العالم (L'esthétisation de monde)"⁶⁰. وفقاً لعلاقة جدلية بين الأخلاق والجمال بعيداً عن مطلب تخليق الأعمال الفنية، وتجاوزاً للمواقف التشاؤمية التي أذرت بأفول الحس الجمالي والعمل الفني، خاصة مع مدرسة فرانكفورت التي أعلنت سقوط آخر قلاع الصمود الفني بفعل العقلانية الأداة ذات النزوع الاستهلاكي، استحال الفن إلى سلعة على مقتضيات المنطق الاعلام التسويقي "أمّا اليوم فإنّ الصناعة الثقافية قد تعاملت مع الأعمال الفنية كما لو كانت شعارات سياسية فارضة عليها أسعاراً رخيصة ولجمهور عريض: فالأعمال الفنية بمتناول الجميع تماماً كالحدايق العامة"⁶¹.

تجاوزاً لهكذا موقف يكون استدعاء الاستطيقاً ضرباً من اضفاء المعنى على العالم وعلى العلاقة بالأشياء فما كان مُستهجناً ومداناً به أصبح مقبولاً يتم التشريع له انطلاقاً من إعادة فهم الحس الجمالي والفني، إذ لم يعد الأخير ما تمتهنه الطبقة المثقفة والبرجوازية بقدر ما استحال إلى "فن للعيش"، وهذا ما نلتمسه عند ميشيل مافيزولي، الذي جاءت مساهمته في التأسيس ليس لجماليات أخلاقية وإنما لأخلاقيات جمالية، ف "الحق أنّ الفن،

⁵⁹ صلاح فنصوة، المرجع السابق، ص ص 15 - 20.

⁶⁰ Voire: GILLES lipovetsky et JEAN serroy : *l'esthétisation du monde*, Gallimard, Paris, 2013.

⁶¹ ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو. *جدل التنوير*، ص 187.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

والحالة هذه قد خرج، فعلا، من دائرته الضيقة المحدودة، دائرة الفن المتخصص، فنُّ الفنانين، ليلج الباب الواسع للممارسة الوجودية. فالصيغة الآمرة المتداولة: اجعل من حياتك تحفة فنية، قد تحولت، بفعل هذا الانتشار، إلى صيغة شائعة ونمط عيش يُخاطب العوام قبل الخواص أو خاصة الخواص⁶².

بمعنى الاعتراف بنمط أنثروبولوجي قائم على الحياة العفوية والحس المشترك للجماليات، فتوزع الناس وتحركتهم وممارساتهم السياسية والتجارية والأسرية وأنماط العيش المبتذل والدارج إنما هي تحيك في الأصل فسيفساء جمالية، وعليه "فإنَّ الفن والجماليات مناسبين جدا لوصف هذا الجو الاجتماعي العام والغامر لعصرنا. هذا العصر الذي ما عادت فيه أهمية لشيء، وهو ما يعني أن كلَّ شيء صار له أهميته الخاصة سيما التفاصيل والأشياء الصغيرة والأحداث المتناهية في الصغر التي تتشكل منها الفسيفساء الاجتماعية"⁶³.

وحده هذا المنطق الجمالي الجديد في نظر مافيزولي قادر على فهم الوجود الجماعي أو "الوجود مع الغير" عبر التأسيس لـ "إنسية جمالية" ذات الغموض البنيوي بفعل جزئيات الواقع وتشابك عناصره، على أسس "منطق تناقضي" ليس همّه تجاوز التناقضات بل توليفه في كل متكامل⁶⁴.

وعليه ليس المطلوب اليوم السعي لصياغة قواعد أخلاقية للحاسة الجمالية والفنية كونها استحالت إلى معطى مباشر عصبي عن الالتزامات المعيارية، وإنما السعي يكون بإضفاء مسحة جمالية على السلوك والفعل لأنَّه الكفيل بإعطاء معنى لما نفعله ولأجل ما نعيشه.

4: نماذج من النظريات الأخلاقية الراهنة: يشهد المدخل الأكسيولوجي عن تبلور أنماط أخلاقية تمارس ثقلها بحضورها المكثف على رأسها؛ الأخلاق التطبيقية كبديل عن الأخلاق النظرية، ومبدأ المسؤولية مقابل تطبيق القانون الأخلاقي القديم، ثم الأخلاق العالمية والمواطنة الكوكبية بدل الأخلاق الاجتماعية.

⁶² ميشيل مافيزولي. دنيا المظاهر وحياة الأفتعة: لأجل أخلاقيات جمالية، ص 10.

⁶³ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

⁶⁴ المرجع نفسه، ص ص 11، 12.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

1:4- الأخلاق التطبيقية (Éthique Appliquée): من ملامح "النسخ القيمي" الموروث عن الحداثة تبلور فضاء أخلاقي جديد يختلف في مصدره عن الأخلاق الكلاسيكية ذات التشريع الديني أو العقلي، يتعلق الأمر بالأخلاق التطبيقية ذات المصدر العلمي والمؤسسي لمختلف المنظمات الفاعلية في ميدان الإيكولوجيا والاقتصاد والبيولوجيا وحقوق الإنسان...، بدأ هذا الحقل بالتبلور كمجال للتفكير الفلسفي القلق غداة الحرب العالمية الثانية، الأمر الذي استدعى من بعض الفلاسفة على رأسهم ألبير كامو (ALBERT Camus) وسيمون ديوفوار (SIMONE de Beauvoir) وخائيم بارلومان (CHAIM perleman) إلى ضرورة التفكير في صياغة أخلاق تليق **بعصرنا**، خارج حدود النظريات التقليدية الكلاسيكية اعترافا بمحدودية الجمعيات الدينية، الكنيسة في "الوم أ" على نحو خاص. فمثلا كانت الأخلاق الطبية توكل للأهوتيين خاصة البروتستانت منهم، بيد أن زحف الليبرالية في المجتمع الأمريكي جعل النقاش ينتقل إلى فضاء منظمات أخرى غير دينية، خاصة وأن الليبرالية أخذت على عاتقها الدفاع عن الحريات الدينية وحقوق الإنسان⁶⁵.

ففي الأخلاق التطبيقية القانون الوضعي هو من يأخذ على عاتقه الاهتمام بالفئات الأكثر ضعفا، وأهميتها كرهان بات يفرض نفسه لإيجاد حلول لقضايا اجتماعية التي تثار خلاف ديني حولها، من ذلك الإجهاض (l'avortement) والموت الرحيم (l'euthanasie)... وذلك بعدما تبين أن الأخذ بالأسس الأخلاقية المطلقة أدى إلى استنتاجات غير قابلة للحل ولا يمكن التوفيق بينها.

وعليه فإن من بين المهام المنوطة بالأخلاق التطبيقية؛ إنشاء لجان أخلاقية توكل إليها القضايا الرّاهنة. خلافا للأعراف السياسية فإن تلك اللجان هي من تحقق مثلا في عدد السكان لمعرفة رأي الأغلبية منهم والتي ستأخذ

⁶⁵ **Professionnalisme et délibération éthique: Manuel d'aide à la décision responsables**, p267.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الدولة فيما بعد بتطبيق القانون عليهم. أيضا، تجمع تلك اللجان مختلف الفاعلين الاجتماعيين على اختلاف أديانهم وأعرافهم وجنسياتهم لإيجاد "حل مقبول" ولو على اختلاف "الأسس المطلقة"⁶⁶.

2:4- مبدأ المسؤولية (Principe de responsabilité): لما كان من مقتضيات "النسخ القيمي" أنّ القيم الجديدة تأتي على قيم الموروث الديني والعقلي، فتنسخها، لتحل محلها قيم جديدة، فإنّ مقولة "الواجب" الكانطية من بين القيم التي جرى نسخها، حتى أن لبيوفتسكي عبر عن هذا التجاوز بمقولة تشوية راديكالية "الأفول" دلالة منه على اكتمال اللحظة الكانطية ذروتها، بحيث لم تعد تحظى بقبول مجتمعات "مابعد التخليقية" التي لا تأخذ من القيم إلاّ الحد الأدنى بعيدا عن لغة الإلزام الأخلاقي. فكتابه "أفول الواجب" فاتحة لثقافة "ما بعد الواجب (culture de l'après devoir)" يقول في كتابه هذا عن سمات تلكم الثقافة: "ثقافة ما بعد الواجب بلغت فيها القيم درجة الصفر، فقد اعتبر كوستورياديس (1922-1997 COSTORIADIS) أن الإيمان المشترك بما هو خير وما هو شر بات مفقودا وبات يمكنك فعل كل شيء دون محاسبتك، ليعلن بودريار فيما بعد أن المجتمع المعاصر استحال إلى نظام دون معالم وكل القيم تدور وتتغير في حلقة لا نهاية لها. أو آلان بلوم (ALLAN Bloom) حينما أعلن أنه لم نعد قادرين عن التكلم والإقناع عن ما هو خير وما هو شر، ويكتب آخرون عن أزمة في القيم، حتى الوسط الثقافي بات شغوبا بسيناريو العدمية"⁶⁷.

أفول الواجب على هذا النحو وبهذه الصورة المروعة (Tableau apocalyptique) على حد تعبير لبيوفتسكي سبب فراغا قيميا رهيبا، من معالم ذلك الفراغ؛ الصراع الأخلاقي حول موضوع الإجهاض، والجدل على خلفية أخلاقيات البيوتيقا، واحد من أصل أربعة أوربي لديه تصور واضح عن التمييز بين ما هو خير وما هو شر، موت الإله، ضياع الإيمان بالأيديولوجيات العالمية وذبوع الفردانية، الجرائم الدموية، العبودية، القسوة والسرقة والإهانة،

⁶⁶ **Professionnalisme et délibération éthique: Manuel d'aide à la décision responsables**, p 268.

⁶⁷ GILLES, Lipovetsky: **Le crépuscule de devoir**, Gallimard, Paris, 1992, P 150.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

والتشويه الجنسي، والاعتصاب، والإهانة الجماعية...⁶⁸، زيادة على "تميع" (Liquéfier) الأخلاق مع انفجار الأطر التقليدية الأسرية والدينية، وأزمة الغيتو (Ghetos)⁶⁹، وانتشار المخدرات، وزيادة معايير الليبرالية⁷⁰.

إنّ تطبيق العمل بالقيم التقليدية هو ما وُلِدَ نزوعاً للبحث عن مبدأ أخلاقي جامع مقبول، الذي سيتوج فيما بعد بمبدأ المسؤولية، وكونه جامعا لا يعني أنه سلطة إلزامية، إذ هذا لم يعد ممكنا مع ثقافة ما بعد الواجب، فهو جامع ومقبول من منطلق أنّه يجد له مكانا في الضمير والحس البشري العام.

هذا وحقيقة الاعتراف العالمي بمبدأ المسؤولية عززته اتفاقيتان دوليتان؛ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعنى بالدفاع عن كرامة وحقوق الإنسان. وميثاق هيئة الأمم المتحدة الذي وضع الخطوط العريضة للسلام والتنمية. لكن على حادثة هاتين الاتفاقيتين، زيادة على المتغيرات أو بالأحرى التقلبات المتسارعة التي يواجهها عالم اليوم، وضعت تحديات متراكمة أمام مبدأ المسؤولية، خاصة مشكلات البيئة، وحماية ثروات الأجيال القادمة -التنمية المستدامة- لذا "ينبغي كشف أبعاد جديدة لمبدأ المسؤولية تكون متكاملة مع الاتفاقيات السابقة لمواجهة التحديات الحالية والمستقبلية للبقاء على قيد الحياة. فمفهوم المسؤولية يُقترح كقيمة أخلاقية تعزز الحقوق والسلام، ويشكل رؤية للعلاقات المتبادلة في العالم ضمانا لاستدامة هذا الكوكب والناس"⁷¹.

تجدر الإشارة هنا إلى مكانة العامل الزمني وأهميته بأبعاده الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل، إذ لا تنطبق المسؤوليات على أعمال الحاضر أو المستقبل حصرا، وإنما أعمال الماضي أيضا، وذلك من خلال الاعتراف

⁶⁸ Gilles Lipovetsky. OP CIT, pp 150, 151.

⁶⁹ وهو المُعزَل يشير إلى منطقة يعيش فيها، طوعاً أو كرهاً، مجموعة من السكان يعتبرهم أغلبية الناس خلفية لعرقية معينة أو لثقافة معينة أو لدين. أصل الكلمة يعود للإشارة إلى حي اليهود في المدينة، مثل الغيتو في مركز مدينة روما. يشار إلى الغيتو في الدّول العربية بـ "حارة اليهود". أما الغيتو المقصود به في هذا النص هي الأحياء الفقيرة الموجودة في المناطق المدنية الحديثة.

⁷⁰ Ibid, 152.

⁷¹ **Responsabilité et cultures du monde: Dialogue autour d'un défi collectif**, Sous la direction d'Edith Sizoo, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, PP 319, 320.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بالأعباء والأضرار الناجمة عن العمل الإنساني في القديم، في مسعى للمصالحة، وإجراءً لبعض الإصلاحات المناسبة والممكنة، الأمر الذي جعل "العمل بمبدأ المسؤولية يتطلب تواضعاً كبيراً، وفطنة أو حسن تقدير"⁷².

أما الحال مع منظّر المسؤولية المعاصر هانس يونس فقد عمل على صياغة قواعد لمبدأ المسؤولية على طريقة المبادئ الكانطية الثلاث، أي مبدأ الغائية ومبدأ الشمول ومبدأ الاستقلال الذاتي، تأخذ الصيغ الآتية:

✓ أحب الآخرين كما تحب لنفسك.

✓ عامل الآخرين على نحو ما تحب أن يعاملوك هم به.

✓ ينبغي عليك إرشاد طفلك إلى طريق الحقيقة.

✓ ابحث عن الكمال بتطوير وتحقيق كامل جهودك بما تمثله ذاتك كإنسان.

✓ اجعل رفاهك الشخصي في الحياة في رعاية الصالح العام.

✓ لا تعامل الآخرين كمجرد وسائل وإنما عاملهم كغاية⁷³.

هذا وبإدراك البعض في وضع عشرة مبادئ بمثابة بنود عريضة مُوجّهة لممارسة المسؤوليات الإنسانية تتداخل فيها

أبعاد سياسية وإنسانية وأخلاقية ومعرفية، هي؛

✓ معا لدينا المسؤولية في احترام حقوق الإنسان وحمايتها بأساليبنا الفكرية والعملية.

✓ كرامة كل شخص تُلتزم عليه المساهمة في حرية الآخرين وكرامتهم.

✓ التأكيد على أنّ لكل شخص لديه الفرصة وكامل الإمكانيات لتحقيق مبدأ المسؤولية، يشمل ذلك

الاحتياجات المادية والمعنوية والالتزام بدعم الصالح العام.

✓ السلام الدائم لا يكون دون توقع الحرية والعدالة والمصالحة التي تحترم كرامة وحقوق الإنسان.

⁷² OP CIT, p 321.

⁷³ HANS Jonas : **Le principe responsabilité**, trad: gean greisch, cerf, Paris, 1990. PP 28.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

✓ ينبغي دعم وتطوير استخدام الموارد الطبيعية لتلبية احتياجات الإنسان والسعي لتحقيق الرّخاء، عن طريق الالتزام بمبدأ "الحيطّة" على نحو استباقي لحماية البيئة وإدارة واعية للتنوع البيئي والتقاسم المنصف للثروة.

✓ تحقيق الإمكانيات الكاملة من المعرفة والوعي لتقييم الأنظمة المعرفية المختلفة ووضعها في خدمة التضامن الجماعي والتعدد الثقافي السّلمي.

✓ حرية البحث العلمي تعني احترام المعايير الأخلاقية من قبيل تعزيز التنوع البيولوجي واحترام كرامة الحياة البشرية والأشكال الأخرى غير البشرية، مع تقبل حدود المعرفة البشرية.

✓ الممارسة الخلاقة للسلطة الشرعية ومسؤولية خدمة السّلطة للصالح العام.

✓ عند اتخاذ قرارات بشأن أولويات قصيرة المدى، فإنّه وفي هذه الحال وجب تقييم العواقب على المدى الطويل-درء مفسدة أولى من جلب مصلحة- بما يتفق والأولويات الأخلاقية كالعدالة وحماية البيئة بين الأجيال والأخذ بعين الاعتبار كل المخاطر والشكوك.

✓ من أجل مواجهة التّحديات الرّاهنة والمستقبلية فإنّه يُعدّ من الضروري التوفيق بين العمل التضامني والخصوصيات الثقافية⁷⁴.

علما أنّ "المسؤولية لا تقتصر فقط على المبدأ الأخلاقي العملي على المستوى الفردي، بل العكس من ذلك، تتصل بدعم المواطن للهوية الاجتماعية -أي الاجتماع البشري- لذا تهدف هذه المبادرة من ميثاق مسؤوليات الإنسان إلى تعميق القيم الكامنة وراء هذه الهوية الكوكبية"⁷⁵.

3:4- الأخلاق العالمية والمواطنة الكوكبية: Citoyenneté Planétaire: تأتي الأخلاق العالمية على خلاف

الأخلاق الاجتماعية، وهو خلاف قد يصل إلى حد التعارض أحيانا، فالأولى -العالمية- تمثل مجموعة من القيم الموجّهة للناس كافة دون استثناء ودون اعتبار لانتمائهم الديني أو العرقي أو الجنسي أو الطبقي أو الوطني. أما

⁷⁴ HANS Jonas, OP CIT, PP 323, 324.

⁷⁵ Ibid, p 326.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

القيم الاجتماعية فهي مجموعة القيم المقسمة على مجموعات اجتماعية معينة، تختلف باختلاف ثقافتهم وأعرافهم، وظيفتها الأساسية ضمان الارتباط الداخلي بين الجماعات البشرية⁷⁶.

أبرز نموذج فلسفي عن الأخلاق العالمية هو الواجب الكانطي بصيغته الكلاسيكية القائم على استقلالية الإرادة، إذ أراد به إيمانويل كانط أن يكون قانونا كليا وشاملا (Globale). بيد أن هنالك صعوبتان على الأقل تعترض التشريع لأخلاق عالمية في عصر التحول القيمي، وذلك بعد الذي شهدته الساحة الفلسفية غداة القلب الجينيولوجي واستفحل بموت السرديات الكبرى في ما بعد الحداثة كمرحلتين هزتا دعائم الأسس المطلقة؛ الصعوبة الأولى تلك التي قال بها ميشال ماير (M. Meyer)، وترتبط أساسا بالفردانية، حيث وصفها بالمعضلة غير القابلة للحل، تتمثل في كيفية التوفيق بين مصالح ورغبات ومشاعر الأشخاص من جانب، والواجب الأخلاقي الذي يفرض على هؤلاء الامتثال للمعايير التي يُراد لها أن تكون كلية؟ وحتى قمع كل ما يميزنا على وجه الخصوص لتحقيق قوانين عالمية دون اعتبار للأفراد⁷⁷، لذلك يعد "من الصعب أن نقرر موقفا في وسط التعارض القائم بين قيم الفردانية والقيم العالمية إلا في عالم مثالي"⁷⁸.

في حين أن المعضلة الثانية تتعلق بالتعددية الاجتماعية والثقافية، إضافة إلى اعتبارات أخلاقية أخرى، من قبيل تفكك الأطر الأخلاقية التقليدية. إلا أن ما يتبادر إلى الأذهان ونحن نتحدث عن القيم العالمية، هو الحديث عن الدور الذي قد يلعبه الفيلسوف في ظل هكذا تحولات جذرية إن بقي له من دور طبعاً!؟.

أحد ملامح ثقافة ما بعد الواجب تغييب الفيلسوف وسحب الثقة منه في القدرة على التشريع الأخلاقي الشامل في وسط تذبذب فيه قيم الفردانية والنجسية والنسبية الأخلاقية وقيم الليبرالية والديمقراطية، إذ "الفيلسوف الذي يبحث عن نظرية أخلاقية عامة في العصر الحديث، حتما سيجد وضعيات جد صعبة، فالعالم الحديث

⁷⁶ La philosophie éthique Enjeux et débat actuel, P 41.

⁷⁷ MICHEL, Meyer: Principia Moralia, fayard, France, 2013, P 15.

⁷⁸ Ibid, p 19.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

أضحى مسرحا للثورات الأخلاقية، سيجد غيابا لكل الأطر الأخلاقية التقليدية الأسرية والاجتماعية والدينية وكذا تقسيماتها المعهودة، كأخلاق النبلاء، وأخلاق رجال الدين، والنظام الأبوي القائم على سلطة الرجل على المرأة، والنظام الأخلاقي المستقر والموحد، في مقابل تبلور قيم جديدة من قبيل الحرية، المساواة، الديمقراطية، التقدم التكنولوجي، وزيادة الغنى المادي⁷⁹.

ذات الموقف نلتمسه من الفيلسوفة المعاصرة مونيك كانتو سبير بير في حوار لها مع مجلة "العلوم الإنسانية" الفرنسية في عددها 69 - 1997 في إجابة منها عن سؤال: "هل هدف فلسفة الأخلاق هو صياغة مبادئ للفعل تكون كونية وتنطبق على فاعل أخلاقي تجريدي من ثقافتها وعصرها؟" أعقت بالتصريح: "ليس هناك اجماع عند الفلاسفة في هذا الموضوع، فكرة أنه توجد نواة لإكراهات/ اشتراطات أخلاقية كونية تنتمي إلى التقاليد الكانطية التي لا تمثل إلا فترة من الفكر الأخلاقي. الفلسفة الأخلاقية في مجموعها والكثير من التيارات المعاصرة تعارض هذه الفكرة لأسباب مختلفة". وعن أسباب الاعتراض تستطرد قائلة: "البعض يعتقد بأن المفاهيم الأخلاقية محددة داخل الثقافة وأن الإكراهات ليست وليدة المنطق العملي مباشرة، لكنها تأتي من محيط اجتماعي وثقافي. لكن ذلك لا ينزع عنها طابعها الأمري/ الإلزامي داخل المجموعة المعنية. وينتقد فلاسفة آخرون الكونية الكانطية لتجاهلها إلى أي مدى تتعلق هذه الإكراهات الأخلاقية بالقدرات النفسية الإنسانية"⁸⁰.

إنّ الطابع العالمي للأزمة هو ما جعل الأخلاق العالمية قبلة لعديد من الفلاسفة الحاليين، فالفرنسي إدغار موران كان قد أشار في كتابه "المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل" إلى ما وسمه بـ "تعليم الهوية الأرضية (Enseigner l'identité terrienne)"، مفاد ذلك ضرورة إدراج في البرامج التعليمية المصير الكوكبي البشري الذي لم يكن كوكبيا حتى العصر الحالي، لذا التعريف بالهوية الأرضية ينبغي أن تكون إحدى أهداف التعليم

⁷⁹ La philosophie éthique Enjeux et débat actuel, p16 .

⁸⁰ مونيك كانتو سبير بير. العودة إلى فلسفة الأخلاق، فلسفة عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، قضاياها، اشراف جون فرانسوا دورتي، تر: ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1، 2009، ص 288.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الضرورة التي ينبغي أن نراهن عليها⁸¹. طبعاً لا يقف الأمر عند هذا الحد فقط، بل ينبغي أيضاً تعليم "أخلاق الجنس البشري (l'éthique du genre humain)" وهو ما وسم به الفصل السابع من ذات الكتاب، يكون ذلك بـ "ترسيخ الأخلاق في العقول، بتوعية الإنسان على أنه فرد وجزء من مجتمع، وجزء من جنس، فكل واحد فينا يحمل في ذاته هذا الواقع الثلاثي وليس ذلك لمجرد الوعي بالأرض - الوطن (Terre-Patrie) (وطن الأسلاف) بل وترجمة هذا الوعي إلى إرادة هدفها تحقيق المواطنة الأرضية"⁸².

كذلك محاولة الفيلسوف واللاهوتي السويسري هانس كينغ (HANS Küng) في وضع أخلاق عالمية، ظهرت مبادرته تلك عام 1990 في كتابه "المسؤولية العالمية"، دعا فيه كل الأديان في العالم لتقديم ما هو مشترك بينها من أخلاق، لصياغتها في قالب عالمي عبر إجماع بشأن القيم الملزمة، والمعايير المحكمة، وأنماط السلوك المحددة. تحت شعار:

"لا سلام بين الأمم بدون سلام بين الأديان"

ولا سلام بين الأديان دون حوار بين الأديان

ولا حوار بين الأديان بدون مقاييس أخلاقية عالمية

ولا إنقاذ للكرة الأرضية بدون أخلاق عالمية"⁸³.

الهدف من ذلك كما أخبر عنه هانس كينغ "أن يعيش الناس والأمم والثقافات معا والعمل معا من أجل عالم أكثر عدل وأمناً". يستند هذا المشروع على مبدأين أحدهما نظري والآخر عملي؛ أمّا النظري فهو مبدأ الإنسانية: كلُّ كائن بشري يجب أن يعامل بإنسانية، أي دون النظر إلى عرقه أو لونه أو لغته أو امكانياته... أما

⁸¹ EDGAR, Morin: les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, UNESCO, 1999, P 02.

⁸² Ibid, p 04.

⁸³ هانس كينغ. لماذا الأخلاق العالمية كسبيل مشترك بين الإنسانية؟ مجلة التسامح، العدد 18، مسقط: سلطنة عمان، 2007، ص 37.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

المبدأ العملي قوامه قاعدة التكافؤ أو التبادل، وتعد القاعدة الذهبية للتعايش بين الناس مفادها "ما لا ترغب أن يعاملك به الآخرون عليك أن لا تحاوله مع الآخرين".

ذنيك المبدئين يغطيان أربع اتجاهات في شتى مجالات ووجوه الحياة والعيش:

- الالتزام بثقافة اللأعنف واحترام الحياة.
- الالتزام بثقافة التضامن والنظام الاقتصادي العادل.
- الالتزام بثقافة التسامح وحياة الحقيقة والثقة.
- الالتزام بثقافة الحقوق المتساوية والشراكة بين الرجال والنساء⁸⁴.

كان ذلك وقوفا على مداخل القيمة الأخلاقية في النقاش الفلسفي الراهن؛ المدخل الأنطولوجي المتعلق بعودة الديني أو المقدس، والمدخل الاستمولوجي بعودة الاهتمام بالعلوم الإنسانية، ثم المدخل القيمي بتبلور خطابات أخلاقية تحاول رآب الصدع الحاصل على مستوى الوضع الأخلاقي العالمي مثل الأخلاق التطبيقية ومبدأ المسؤولية، والأخلاق العالمية. الملاحظ هنا أنّ سؤال الأخلاق يمارس ثقله بحضوره المكثف إن على صعيد النقاش الفلسفي أو على صعيد المنظمات واللجان الاقتصادية والإدارية والبيولوجية والايكولوجية وإعلامية... في شكل موثيق تحدد مسؤوليات الفاعلين فيها. ما يضيفي قيمة مضافة على مشروعية العلاج الأخلاقي الذي تصدح به الساحة الفكرية والسياسية والإعلامية الراهنة.

رابعا: الراهنية الأخلاقية، تغطية للأسباب والمبررات: ما من أحد إلا ويتبادر إلى ذهنه، وهو يلحظ هذا الاهتمام المكثف بالمسألة الأخلاقية، سؤال عن دواعي هذا الحضور وذلك الاهتمام غير المعهود من قبل، خاصة أمام تبلور مفردات على الساحة الفكرية والاجتماعية أثارت شعجا وجدلا واسعا بين مختلف الفاعلين على الصعيد الفكري والاجتماعي وكذا السياسي، من فلاسفة ومؤسسات دينية كانت أم علمانية، من تلك المفردات على

⁸⁴ هانس كينغ، المرجع السابق، ص ص 37، 38.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

سبيل المثال لا الحصر، أزمة القيم (Crise des valeurs)، الفوران الأخلاقي (effervescence éthique)، المنعطف القيمي (Tournant morale)، عودة إلى الأخلاق (Retour à l'éthique)، أفول الواجب (Le du devoir) crépuscule، الفراغ القيمي (le vide moral) ... وغيرها من المفردات التي تعكس الوعي القلق بالمسألة الأخلاقية في فضاء الفكر الإنساني المعاصر.

في الحقيقة تكاد تجمع معظم الكتابات الأخلاقية في الفلسفة الغربية المعاصرة على أنّ الذي يبرر الحديث عن عودة الأخلاق إلى فضاء النقاش الفلسفي والميدان العملي، هي مجموعة من الاعتبارات والأسباب التي ترهن الوجود الإنساني بأسره، أكثر تلك الأسباب حدّة؟

✓ انخراط القيم الأخلاقية خاصة التقليدية منها والبحث عن سبل جديدة لتطوير علم للأخلاق، ومن الأسئلة التي باتت تُطرح في هذا الصدد، ما هي طبيعة الأحكام الأخلاقية؟، وهل يمكن أن تتمتع بأساس موضوعي؟ وما هي المقاييس الجديدة في تحديد الخير والشر، ونظرا لمعياريتها فهل هي صادقة أم كاذبة؟. وعلى قدم هاته المسألة إلا أنّ طابع الفردانية والنسبية الذي أتى على عقل الإنسان المعاصر ووجدانه نفس كلّ إمكانية للتفكير في أحكام أخلاقية موضوعية، ومقاييس وأسس أكثر رصانة لتحديد قيمتي الخير والشر، فالنزوع "لإعطاء علم الأخلاق اتجاهها جديدا أمليت قبل كل شيء بواسطة التغيرات الجديّة في الوعي الأخلاقي وسلوك الناس الذي كان انعكاسا لأزمة النظام الرأسمالي العامة والمُستفحلة"⁸⁵.

✓ الوضع العالمي الراهن جعل البعض يستدعي مفهوم الأزمة، هيكلية هذه الأزمة بأربعة أبعاد؛ البعد الاقتصادي والاجتماعي (عدم المساواة والفساد)، البعد الإيكولوجي أو أزمة حضارة (تعرض النظام البيئي للخطر والتشكيك الذي طال العلاقة بين الطبيعة والإنسان كأحد مخلفات الحداثة الغربية وأسس العلم الحديث)، البعد

⁸⁵ شفارتز مان. الأخلاق البرجوازية في العصر الحاضر: الوهم والحقيقة، تر: محمود شعبان، مطبعة ابن خلدون: دمشق، ط1، 1986، ص ص

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الجيو-سياسي (مع نهاية الهيمنة الأمريكية وتبلور قوى جديدة)، البعد الإيديولوجي (وذلك مع تبلور النزعات المعادية للأجانب وتفشي العنصرية)⁸⁶.

✓ تزايد النمو الديمغرافي وما نتج عنه من انعدام الأمن على نطاق واسع، خاصة وأن حالة اللاأمن باتت ترعاها لوبيات تتعهد بمكافآت مالية لنشر العنف في أماكن معينة، في بعض الأحياء، وفي بعض المناطق من هذا الكوكب، وكأن العنف والصراعات باتت سلعة تُعمم، هذا ما يشكل على حدّ تعبير البعض بـ "نزع الإنسانية عن العالم (Déshumanisation)"، علما بأنه لا يمكن توقيف استراتيجية التجريد هاته بمجرد سياسة التنمية وإنما ينبغي "أنسة العالم (L'humanisation du monde)" "فمن الضروري أنسة العالم عبر معركة هائلة لإعادة تصميم مثالي لمجتمعنا من شأنها أن تأسس لإنسانية على أسس مستدامة... يجب دفع هذا الاعتقاد في مجتمع مثالي أعيد تصميمه بحيث يكون قادرا على توجيه نسيج العلاقات الاجتماعية والتعاون بين الأفراد دونما اللجوء إلى تعزيز الوهم بالتّمود الدائم"⁸⁷. في مطالب مماثلة ينبغي "استرجاع سحر العالم (rénchantment du monde)"⁸⁸. أو "تجميل العالم" (l'esthétisation du monde).

✓ اتّسع الفجوة الاقتصادية بين البلدان وكذا داخلها مع تركز القوى الاقتصادية والسياسية بشكل غير معهود بين فئات قليلة من الناس، زيادة على التنوع الثقافي المهدهد، والصيد الإيكولوجي الجائر، وطبيعة المساهمة في خلق ظروف ملائمة للصراعات والانتفاضات، فضلا عن الشعور المتنامي من القلق حول مستقبل كوكبنا الأرضي، فـ "الإنسانية باتت في مفترق طريق حاسم في التاريخ". كما أنّ عناصر التوازن والتكامل في العالم لا تزال أعلى

⁸⁶ GUS, Massiah: Pour une démarche convivialiste: Sortir du néolibéralisme, **Du convivialisme comme volonté et comme espérance**, SREVUE DU MAUSS, N°43, PREMIER SEMESTRE 2014, Paris, P 51.

⁸⁷ MARC, Humbert: Une indispensable offensive intellectuelle collective, **Du convivialisme comme volonté et comme espérance**, P 68.

⁸⁸ Voire: GRELLIER, Isabelle: **Vers un réenchantement du monde?**. In: Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°43, 1994. PP 63-77.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بكتير من مستوى التفاهم الحالي بين البشر. هنا تأتي راهنية مبدأ المسؤولية بإعادة توسيع نطاق المسؤولية من المسؤولية الفردية في الحاضر إلى المسؤولية الجماعية في المستقبل⁸⁹.

✓ أفول الأيديولوجيات بعدما يئست الشعوب منها وفقد ثققتها فيها، بما في ذلك الليبرالية، فبعد أن نمت الأخيرة وعي الأفراد بالذات وبالكرامة، وبلورت حقوقهم، أمست تسلخهم عن إنسانيتهم، زراعة الشوفينية والفردانية والحسد والحقد، فانطلق البحث عن البديل، فإذا بالاشتراكية تحمل مشعل التجديد وأمل الغد الزاهر، في المجتمع العادل المنفتح والمؤنس، فتفاءل المصلحون حتى الليبراليون منهم. استبشر الجميع خيرا بالأنسقة الإصلاحية الجديدة، وعندما شرع لينين يطبق النظرية الماركسية، صفقوا لتباشير الإنقاذ العام وللثورة العالمية. لكن سرعان ما عضّ المصفقون الأيادي التي صفقت، لقد أفرغ ستالين الثورة الاشتراكية من روحها الإنساني. أما المشاريع الثقافية والبرامج التعليمية، كالأنظمة، جميعها في أزمة، فراغ معنوي مفرع، حتى الثقافة تغلب عليها الشكليات والحرص على الجانب الترفيهي، إذ لا تخدم التواصل الوجداني والاستعداد للترقية من داخل الذات، لصالح مجموع الذوات، حتى العلم لم يعد لديه ما يرسمه من سبيل لسعادة الإنسان. هذا الوضع الثقافي بالذات هو ما نعته روجيه جارودي (ROGER Garaudy) بـ "ثقافة اللامعنى"؛ فالثقافة والأيديولوجيا التي طالما لعبت دورا مهما في الحياة السياسية، عصر الأنوار، والثورة الفرنسية، والقومية والماركسية. ذلك النمط الثقافي انسحب عن عالم اليوم، والترابطة الوحيدة التي باتت تجمع الناس اليوم هي كونهم موظفين في شركات لا غير⁹⁰. وقد عزى جورج بالاندييه (GEORGE Balandier) ذلك لفقد سمة التعالي كأحد سمات عصر ما بعد الحداثة، فمجتمعات هذا الزمان قد هجرت بفقدتها للعلاقة بالتسامي، استعمال الملاحم والأساطير وترجمتها لأساطير قائمة للفعل⁹¹.

⁸⁹ Responsabilité et cultures du monde: Dialogue autour d'un défi collectif , P 324.

⁹⁰ روجيه غارودي. حفارو القبور، تر: عزة صبحي، دار الشروق: القاهرة، ط3، 2002، ص 76.

⁹¹ جورج بالاندييه. في الطريق إلى القرن الواحد والعشرين - التيه-، تر: حسن ابراهيم، منشورات وزارة الثقافة: دمشق، ط1، 2000، ص 23.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

✓ تبلور نمط إنساني جديد شاذ عن كل الأنظمة والأعراف والقواعد الأخلاقية، إنسان الموضه، الإنسان الاستهلاكي، الإنسان ذي البعد الواحد، الإنسان المجوف من كل معنى أو إيديولوجيا،... وما ترتب عنه من استفحال الفردانية والعزلة واللامبالاة والشذوذ وتنامي معدلات الإجرام والمخدرات والانتحار خاصة في صفوف الشباب منهم، وهكذا ولأول مرة باتت القيمة من الحياة محل مساءلة وارتياب؟. في هذا السياق لاحظ الفيلسوف اليوناني المعاصر كورنيليوس كوسترياديس أن الناس أصبحوا أكثر نقدا وأكثر ارتيابا وهو الأمر الذي يفسر عودة الأديان والإيديولوجيات السياسية، ولئن قال أرسطو عن الإنسان أنه حيوان يرغب في المعرفة، فإن كوسترياديس رأى في الإنسان حيوان يرغب في الاعتقاد ويرغب في اليقين⁹².

✓ سطوة منطق الكم على حساب الكيف كأحد مظاهر المجتمع الاستهلاكي ولجوء الشركات الاقتصادية المتنافسة لصناعة الرغبة وخلق الحاجة عبر مخابر بحثية مختصة تجيد هندسة العقول والتلاعب بالأمزجة النفسية للمستهلكين، فكما كتب جارودي يوما أن الهدف الرئيسي من الانتاج لم يعد اشباع الحاجات وإنما خلق الحاجات (وبالتالي أسواق) لزيادة الأرباح⁹³، أو كوسترياديس الذي لاحظ أن المجتمعات القديمة (مجتمعات التكرار) لم تعرف نمطا من الرغبة التي لا تُفهر، أما اليوم فيمثل دخول عصر اللامحدودية في كل المجالات والرغبة في اللامتناهي، والحل في نظره هو التعلم على وضع قيود ذاتية، فرديا وجماعيا، فالمجتمع الحر حقا هو من يتمتع بحكم مستقل ويعرف كيف يضع لنفسه حدودا ذاتية⁹⁴.

✓ التزوع الراهن نحو العنف وتغذيته، بل وصناعته إعلاميا، وما سببه من أوضاع سياسية وأمنية واقتصادية غير مستقرة، فظواهر من قبيل الحروب والارهاب والسباق نحو التسلح وتكثيف الرقابة الأمنية والتحالقات غير المتزنة هي ما باتت تطبع على المشهد العالمي الراهن، فقد كتب إزيا برلن معلقا على هكذا وضع: "إننا نعيش في

⁹² كورنيليوس كوسترياديس. ارتقاء التفاهة سمة العالم، الاستغراب، العدد السادس، السنة 02، بيروت، 2017، ص ص 34، 35.

⁹³ روجيه جارودي، المرجع السابق، ص ص 80، 81.

⁹⁴ كوسترياديس، المرجع نفسه، ص ص 34، 35.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

عالم يغلب عليه العنف، يستوجب الأمر فهمه، عبر القيام بمعاينة نقدية للغايات والدوافع التي ترشد السلوك البشري، واكتشاف العلاقات البشرية... كل ذلك يجعل علم الأخلاق مجالاً ذا أهمية أساسية⁹⁵.

تلك الأسباب مجتمعة كانت مبرراً كافياً لاستدعاء سؤال القيم الأخلاقية إلى ساحة النقاش الفلسفي الراهن، استدعاء لبي ندائه فلاسفة ومنظمات حكومية وغير حكومية ومؤسسات ومخابر علمية ترعى إدارة النقاش وتبادل الحوار وتفعيل التوصيات ودعم وتموين البرامج ذات الطابع الأخلاقي على كافة الأصعدة المحلية والعالمية، إيماناً منها بضرورة تخليق العالم وتصميم مثالي له.

المبحث الثاني: الراهنية الأخلاقية في السياق العربي: رصد لنماذج من الخطاب المعاصر.

أولاً: التوجه الاستيمولوجي للقيم الأخلاقية العربية أو من الأخلاق الاجتماعية إلى الأخلاق الفلسفية:

بدأ الاهتمام بالمسألة الأخلاقية في فضاء الفكر العربي والإسلامي الحديث -على نحو ما يؤرخ لذلك فهمي جدعان- مع الاتجاه الاجتماعي، الذي جعل من القيم أحد ركائز فكرته عن "التقدم" كقضية شغلت الفضاءات العربية والإسلامية خلال عصر النهضة الأولى، فعدّ كلا من التوحيد الديني والسياسة والاجتماع والأخلاق بمثابة الأسس الأربع التي شكلت دعائم قضية التقدم، لكنها ستشهد تراجعاً لصالح سؤال الأخلاق مع النهضة العربية الثانية⁹⁶.

فمقولة "الإسلام دين اجتماعي" ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالقيم الأخلاقية لدى أصحاب هذا الاتجاه آنذاك، وإن كانت هذه المقولة لم تحظ بوافر إقناع خلال القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، لسيادة التصور الوضعي عن المجتمع لأوغست كونت (AUGUSTE Comte) ودوركهايم (ÉMILE Durkheim)، في حين كانت قبل ذلك تأخذ أبعاداً أوسع كالعمران والتحضر والمدنية⁹⁷.

⁹⁵ إزيبا برلين. ضلع الإنسانية الأعوج: فصول في تاريخ الأفكار، ص 28.

⁹⁶ فهمي جدعان. أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع: عمان، ط3، 1988، ص ص 391، 392.

⁹⁷ المرجع نفسه، ص 392.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

وصفُ هذا التيار بالاتجاه الاجتماعي إنما جاء من منطلق جمعه بين الأخلاق والتربية تدييرا للسلوك الاجتماعي وقضايا المجتمع، يدخل في دائرة "الموضوع الاجتماعي" قضايا اقتصادية خالصة كالعمل والبطالة وتوزيع الثروة وقيم أخلاقية كالحرية والمساواة والعدالة. هذا التداخل بين القيم الأخلاقية والقيم الاجتماعية التربوية والاقتصادية شكّل "منظومة قيمية خالصة" لا بد منها تحقيقا للتقدم. تقاسمت منظومة القيم تلك دوائر ثلاثة؛ دائرة القيم التمدنية، دائرة القيم الأخلاقية- الاجتماعية، ثم دائرة القيم الاجتماعية- الاقتصادية⁹⁸.

أعلام الاتجاه الاجتماعي مثله الرّعيّل الأول من المصلحين العرب، حيث كانوا مصلحين أكثر منهم فلاسفة، ما يعكس الطابع الواقعي لمقاربتهم للقيم، من قبيل جمال الدين الأفغاني، ومُحَمَّد عبده، شكيب أرسلان، إلى غاية بن نبي.

أو كما لاحظ هشام شرابي أنّ أسئلة هذه الحِقبة (جمال الدين الأفغاني ومُحَمَّد عبده في مصر وطاهر الجزائري بدمشق) تمحورت أساسا حول القضايا الدّينية والسياسية، من قبيل؛ كيف يمكن تحقيق انبعاث الإسلام؟ كيف يمكن مواجهة تهديد الحضارة الأوربية؟ كيف يمكن تقوية الروابط بين أمم العالم الإسلامي تحقيقا للوحدة الإسلامية؟⁹⁹.

بقراءة نقدية لنصوص هؤلاء يمكن للقارئ أن يلتبس من مقاربتهم للقيم الأخلاقية الخصائص الآتية؛ أولا، اجماعهم على أن الأزمات الاجتماعية والسياسية للعالم الإسلامي مردّها لتراجع القيم الإسلامية وعلى نحو خاص أخلاق النموذج الأول أي الصحابة عليهم الرضوان وأنه لا مجال للنهوض بغير أخلاق السلف، من ذلك ما أورده الأمير شكيب أرسلان في رسالته الشهيرة "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟" حيث ذكر من جملة عوامل تخلف أمتنا وتحولها إلى مستعمرات، العامل الأخلاقي، وجودا وعدما، فحيثما وُجدت أخلاق النموذج الأول

⁹⁸ فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 393.

⁹⁹ هشام شرابي. المتفقون العرب والغرب، دار النهار للنشر: بيروت، ط2، 1981، ص 19.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تحققت الأمة وحيثما غاب ذلك التّموذج غابت، فقد كان سبب ارتقاء العرب المسلمين عائداً في مجمله إلى الدّيانة الإسلامية التي دانت بها قبائل العرب وتحولوا بمهاديتها من الفرقة إلى الوحدة ومن الجاهلية إلى المدنية ومن القسوة إلى الرحمة ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد، ففتحوا نصف الكرة الأرضية خمسين سنة، والعرب وإن سادت أمم في أرضهم من قبيل الفرس والأحباش والروم إلّا أنّهم لم يستقلوا استقلالاً واسعاً إلّا بالإسلام.

تساءل أرسلان عن السبب الذي نهض به العرب والمسلمون قديماً، هل هو باقٍ فيهم وهم قد تأخروا؟ أم أنه قد ارتفع هذا السبب فلم يبق من الإيمان إلّا اسمه ومن الإسلام إلّا رسمه ومن القرآن إلّا التزم به دون العمل به؟
الجواب: "فقد المسلمون السبب الذي ساد به سلفهم"¹⁰⁰.

إذ المصائب التي حلّت بالمسلمين من صنع أيديهم؛ كالجن والهلح وفتور المهمل، فساد الأخلاق، نبت عزائم الدّين، شهوات الأنفس، التنافس على الرئاسة خاصة، وعدم العمل بالقرآن، يقول "ومن أعظم أسباب تأخر المسلمين فساد الأخلاق، بفقد الفضائل التي حثّ عليها القرآن، والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة وبها أدركوا ما أدركوه من الفلاح، والأخلاق في تكوين الأمم فوق المعارف، ولله در شوقي حينما قال:

إنّما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبوا أخلاقهم ذهبوا¹⁰¹.

ثانياً، واقعية مقاربتهم ونفورهم عن التجريد الفلسفي في مسعى منهم لإدخال القيمة في الفعل التاريخي، شهادة ذلك قول مالك بن نبي "لسنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية، ولكن من الناحية الاجتماعية، وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدد قوة التماسك اللازم للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية"¹⁰².

ثالثاً، الأخلاق الاجتماعية أخلاق تربية تزكية للأفراد والمجتمعات، فالأخلاق تعد الرأسمال الرمزي للمجتمع البشري فلا اجتماع بغير أخلاق وإلا تفككت عرى المجتمع عروة فعروة، إذ "الفضائل مناط الوحدة بين الهيئة

¹⁰⁰ شكيب أرسلان. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، منشورات دار مكتبة الحياة: بيروت، ط2، ص ص 42-45.

¹⁰¹ المرجع نفسه، ص 75.

¹⁰² مالك بن نبي. شروط النهضة، ص 88.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد، تميل بكل منهما إلى الآخر ما يشاكله حتى يكون الجمهور من الناس كواحد منهم، يتحرك بإرادة واحدة ويطلب في حركته غاية واحدة¹⁰³. رابعاً، وهي نقطة ذات أهمية بالغة، فبحكم اجتماعية توجههم، لم يخضع تنظيرهم الأخلاقي لمنطق فلسفي صارم ما جعلهم أبعد من تشكيل نظرية في الأخلاق وإنما جاءت مواقفهم استجابة لاعتبارات راهنة أملت عليها ظروف اجتماعية وتاريخية متباينة.

أما الحال مع النهضة العربية الثانية خلال القرن الواحد والعشرين فقد انفتحت مكاسب فلسفية جمة في مجال الأخلاق وبدأت المقاربة تنحى منحاً فلسفياً على نحو أكثر، فتجدنا نتحدث عن فلاسفة ومفكرين لا مجرد مصلحين اجتماعيين، الذي يعكس البعد النظري من المسألة. هذا التحول من المصلح إلى المفكر في الفضاء العربي، فرضته طبيعة الأزمت الراهنة، العالمية والمحلية منها، فلئن كان الرعيل الأول من النهضويين العرب شغله الشاغل مجابهة الاستعمار الأجنبي ومحاولات التغريب المنهجية التي طالت المجتمعات العربية والإسلامية أفراداً ومؤسسات خاصة التعليمية والإدارية منها ما يجعلهم في قلب المواجهة الاجتماعية المباشرة. فإنه وغداة حركات التحرر مع النصف الثاني من القرن العشرين، ومع تبلور صراع إيديولوجي وفكري بين قطبي الاشتراكية والرأسمالية، ورجحان الكفة لصالح الأحادية القطبية والعولمة الكونية على مشارف هذا القرن، وتبعات ذلك من مشكلات التعددية والهوية وصدام/ أيضاً حوار الحضارات، كل ذلك كان مبرراً في أن تكون المواجهة نظرية أكثر، ومبرراً في التوجه صوب المقاربة الفلسفية للقيم، أكثر من أي مقارنة أخرى اجتماعية كانت أو حتى دينية. كذلك، ما يجعل من الخطاب الأخلاقي العربي الراهن خطاباً فلسفياً، نفوره من المواجهة الأيديولوجية لأخلاق الآخر، خلافاً للعصر الحديث، الذي كان شاهداً على مضمار من الخطابات الأيديولوجية الراديكالية المناوئة للآخر.

ثانياً: المقاربة الاستمولوجية للأخلاق العربية والإسلامية؛ مع نهاية القرن العشرين بدأ تدشين خطاب أخلاقي غير الذي عهدته العالم العربي في منتصف ذات القرن، حيث انفتح الخطاب على مقاربات فلسفية جديدة

¹⁰³ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. العروة الوثقى، دار الكتاب العربي: بيروت، ط2، 1980، ص 99.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

فرضتها طبيعة التغيرات العالمية استشكالا (المضامين) ومكاسب العلوم الإنسانية استدلالا (المناهج)، وبدأت تفتتح دروب أخلاقية حاكت نسيجا من الاتجاهات والمقاربات تأتي على رصد بعض معالمها وأعلامها:

1- محمد عزيز الحبابي و راهنية قيم الشخصية الإسلامية: الشخصية فلسفة معاصرة يرى فيها أصحابها إعلاء من قيمة الإنسان وكرامته، مواجهةً للتيارات المادية التي شهدت انتشارا غير معهود خلال القرن العشرين. أبرز روادها الفرنسي إيمانويل موني (E. Mounier) حيث جاء في كتابه "الشخصانية (Personnalisme)" أن الإنسان ليس موضوعا، وليس كما تقدمه بعض الفلسفات خاصة علم النفس التجريبي آلة خاضعة لأثر ومؤثر "بحيث يهتزلون الجميع في صورة آلة معدة ومصانة مسبقا [...] هذا العالم متعارض مع العالم الشخصي، لأن الكل يتم تدييره، ولا شيء يترك لمغامرة الحرية والمسؤولية"¹⁰⁴ ويضيف قائلا: "بل إنه الواقع الوحيد الذي نعرفه والذي نكونه من الداخل، فهو حاضر في المكان لكن ليس معطي في أي مكان [...] إنه ليس فقط مجرد موضوع مرئي، إنه ليس عبارة عن مقيم داخلي، وليس جوهرًا يتحكم في سلوكنا، وليس مبدأ مجرد متعلق بأفعالنا المحسوسة [...] بل إنه نشاط خلقي معاش بفضل تواصله وانخراطه"¹⁰⁵.

هذه الرؤية الخلاقة للإنسان جعلت من الشخصية مشروعًا فلسفيًا قابلاً للاستثمار في فضاء الإنسان العربي الذي أمهكته الشموليات السياسية والتزعات الطائفية والفقر المادي، لذا جعل منها المفكر والأديب المغربي محمد عزيز الحبابي رائد الشخصية الإسلامية في الوطن العربي رهانا يعول عليه في رأب ما انكسر على الصعيد الثقافي والسياسي والاجتماعي، وذلك بعدما تبين له الطابع المتأزم ليس للعالم العربي فقط وإنما العالم ككل، وهو تأزم قيمي أساسا، فالكثير يتحدث عن أزمات سياسية أو اقتصادية أو حتى نفسية عصبية، لكن يُعقل الحديث عن

¹⁰⁴ E. Mounier: **Personnalisme**, Presse Universitaires de France; Édition: 2001, p 05.

¹⁰⁵ Ibid, p 05.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

أزمة في القيم، إذ "بلغت الإنسانية في الربع الأخير من هذا القرن حدًا مفجعًا من التصدع نتيجة التغافل عن القيم" ¹⁰⁶.

إلى جانب فشل كل البدائل التي وضعها الإنسان بديلاً عن القيم الإيمانية، فكما يقول الحبابي "فلا الليبرالية ولا الاشتراكية ولا إيديولوجيا أو فلسفة أظهرت قابلية على الهدى والإنقاذ [...] اتجهت الأبحاث عن الحل الناجع ومرت السنون بلا طائل، حتى فشي اليأس. وقتها ارتأى البعض الاتجاه إلى تجربة الإيمان كبديل" ¹⁰⁷.

أما المشاريع الثقافية فيعلق عليها قائلاً: "إن المناهج والقيم كالأنظمة، جميعها في أزمة [...] فراغ معنوي مفرع، فحتى الثقافة تغلب عليها الشكليات والحرص على الجانب الترفيهي، إذ لا تخدم التواصل الوجداني والاستعداد للترقية من داخل الذات، لصالح مجموع الذوات"، والعلم لم يعد لديه ما يرسمه من سبيل لسعادة الإنسان، فقد "سكنت الطبيعة عن حوار العلماء والتكنولوجيين حول كل ما يسعد الإنسان، فلم يفتح هؤلاء حواراً مع ما وراء الطبيعة" ¹⁰⁸.

هذا ونظراً لمعالم الأزمة الأخلاقية العالمية تلك تأخذ دعوى الحبابي بضرورة أنسنة العالم مكانتها، وفق إمّية مطلقة (إما أو إما) فإمّا أنسة العالم لإنقاذه وإما الدمار العالمي ولا طرف ثالث. فالأمر يلزمه فهم عميق لمعنى الحياة، وذلك لا يكون إلا بتجربة أخلاقية إيمانية. فهنالك على الأقل فلسفتان قدمتا معنى للحياة، لكنهما باءتا بالفشل؛ التفسير الميكانيكي الذي يدافع عنه الماركسيون، الذين يرون بأنّ معقولية المادة هي من تسير الحياة، والتفسير المثالي الروحاني، الذي يجعل من الفكر شكلاً لا يخضع للمادة، لذا فـ "إنّ أيّ نهضة جديدة تعتمد الإيمان كأحد مقوماتها لكفيلة بأن تصحح الأوضاع وتعيد للإنسانية هويتها الحقّة" ¹⁰⁹.

¹⁰⁶ محمد عزيز الحبابي. دفاثر غدوية، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص 08.

¹⁰⁷ المرجع نفسه، ص 09.

¹⁰⁸ المرجع نفسه، ص ص 35-37.

¹⁰⁹ المرجع نفسه، ص 40.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

هو موقف استلهمه الحبابي من الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس (KARL Jaspers) الذي أعلن أن الإنسان لا يمكن اكتشافه بالعلوم المادية ولا حتى العلوم الإنسانية "إذ الشرط الإنساني الحقيقي يبقى أمراً متعذراً على معرفة من هذا القبيل - أي العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية -، من هكذا موقف نتحرر من الإفرازات الخطيرة لما يدعي أنه علم للإنسان وهو في الحقيقة يزيد من طمس كينونته، هذا الوعي بمحدودية المعرفة هو ما يجعلنا نستبصر بحريتنا عند تعلقها بالله" ¹¹⁰.

لكن لا ينبغي النظر في دعوى الحبابي بضرورة العودة للتجربة الإيمانية انتصاراً للإيمان ولا للغيبيات، بالمعنى الضيق، بل انتصاراً للواقع ذاته، وذلك بإعطائه أبعاده الحقيقية المستلبة، فباسم الواقعية يتم ظلم الواقع. حتى المعطيات العلمية المعاصرة، أثبتت أن الواقع المخبري لا يعكس كل الواقع، وذلك باعتراف العلماء بمحدودية النتائج العلمية مع المكتسبات الاستمولوجية المعاصرة، وأن العقلانية محدودة بمحدودية العقل ذاته، فاستحال "نظام الإمكانات" أوسع دلالة وأصدق تعبير عن الواقع من "نظام المتحققات" ¹¹¹.

محلياً نجد أن الإيديولوجيات العربية بدورها لم تستثمر من الإمكانات الدينية في مقاومة التخلف، والسبب في ذلك يعزوه الحبابي إلى وقوع هؤلاء في فخ العقلانية الغربية، فالمتقفون والمصلحون العرب يقيمون العالم ويتمثلونه في شكل ثنائيات جدالية لا جدلية، من قبيل؛ التصور - الصورية، وثنائية عثمان أمين الجواني - البراني وما فيها من تجزئ للذات، ثنائية الشكل - المحتوى، الواقع المادي - الواقع الوجداني، تحت وقع هذه الثنائيات نجد إما القيم الليبرالية وإما القيم الاشتراكية "بذلك التنميط للفكر الثالثي المعاصر، وبتكليفه ذلك، اتسعت الشقة وتعمقت بين المتحاورين، فلا أحد ينصت لأحد (حوار غربي - غربي، وحوار الاشتراكي - الاشتراكي) أي حوار داخلي متعدد الأصوات والعالم الثالث يبتلع كل تلك الخطابات بشره ودون تمثل كاف، فأضحى النقد الذاتي مجهولاً، وسادت

¹¹⁰ KARL, Jaspers: **Introduction à la Philosophie**, Trad: Jeanne HERSCH, Édition 2001, P66.

¹¹¹ دفاثر غدوية، ص ص 50، 51.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

عمليات تبذير الطاقات الفكرية هباء، في عالم اللامعقول حيث يُنسى الواقع فيلتزم كثير من المثقفين بالدفاع عن اللاواقع: الإنسان ذي البعد الأحدي المتبور عن البعد الروحي¹¹².

أما القومية العربية هي الأخرى كإيديولوجيا جاءت لتفرض نفسها كنظام قيمي بديل داخل العالم العربي، بدل الأنظمة القيمية الدينية المسيحية والإسلامية، إلا أنّها منيت هي الأخرى بفشل ذريع، ولعل ذلك يرجع لسببين رئيسيين؛ افتقارها لعنصر التقويم الروحي والوجداني وبالتالي إلى دينامية تحوّها أن تحل محل الدين، أيضا لأنها عجزت أن تقدم مفهوما كليا للإنسان العربي على المستويين النفسي والعالمي وحصرته في جانبه العرقي واللغوي¹¹³.

ذلك الذي جعله يأمل بغدٍ أفضل بتفعيل قيم الشخصية الإسلامية. مع العلم أنّ مفهوم الشخص ليس هو مفهوم الفرد، إذ الأخير لا يتوفر على الوعي النفساني والاجتماعي الذي يعكسه مفهوم الشخص، ولا هو يأخذ دلالة الأنا/ الذات، فالأخير أكثر عمقا من الناحية النفسية لكن بأقل عمق اجتماعيا.

إنّ الأنا العربي في عهد الجاهلية كما نصّ الحبابي على ذلك كانت تغمره من الناحية الشعورية "الأناية" ومن الناحية الاجتماعية "العصبية"، لكن بمجيء الإسلام أخذت الذات العربية بالتشخص وذلك بخلع الإسلام عليها هالة أخلاقية، فمن الناحية الأفقية باتت الذات العربية تدرك مصيرها في إطار الأمة على أساس قرابة روحية، أما من الناحية العمودية فقد بات يحركها النزوع نحو التعالي ما جعلها تكتسب ثراء امتداد وعمقا، في جدلية خلافة لا تتوقف بين البعدين العمودي والأفقي، إنّها ثورة قيمية وروحية خلافة على مستوى الذات، لتنتقل من "الأنا/ الذات" أو "الفرد" إلى "الشخص" بكل ما يحمله هذا اللفظ من دلالات روحية إزاء ذاته وإزاء مجتمعه¹¹⁴.

¹¹² دفاتر غدوية، ص ص 53، 54.

¹¹³ المرجع نفسه، ص 76.

¹¹⁴ محمد عزيز الحبابي. الشخصية الإسلامية، دار المعارف: القاهرة، ط2، 1969، ص 09.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تحدد الشخصية الإسلامية بمجموعة المواصفات الأخلاقية على رأسها المساواة، وأنه لا اعتبار للطبقية الاجتماعية بخلاف ما كرّسه الفكر السياسي لأرسطو (الطبقية وجعل العبيد آلات حية)، أيضا الاستقلال الذاتي لأن للشخص قوة مبادرة واختيار يقبل ويرفض فلا وجود لقلب ولنموذج بشري يفرض على كل البشر (ينطبق هذا على العولمة التي تسعى إلى تنميط الثقافة وهيمنة النموذج الغربي على باقي المجتمعات)، فالشخص يرفض الطاعة العمياء إن للأفراد أو للأشياء، كونه مستقل وجدانا وفكرا.¹¹⁵

هذا وفي نظر الحبابي فإن الشخصية الإسلامية تختلف عن الشخصية الغربية، مصطلحا ودلالة، فالكلمة Persona في التراث اللاتيني تدل على "القناع" كدلالة على المظهر الخارجي من الإنسان، وكانت تستخدم في المسرح الروماني على عهد شيشرون (CECERO) بمعنى الدور الذي يأخذه واضع القناع في المسرح، مرة بقناع المأساة ومرة بقناع المهزلة، إنّها إذا ذات دلالة على ظل الإنسان وشبحة الظاهر.

إلا أن الإسلام زاد من إثراء معنى "الشخص" ، فلا يكون الفرد شخصا إلا إذا تم الأخذ بعين الاعتبار أبعاده؛ العرض، والحسب، ثم النسب¹¹⁶ . ولئن أُتيح لنا القول بوجود الكلمة (Persona) في التراث الروماني-اللاتيني، فلا يعني ذلك وجود "شخصانية" بمدلولها الأخلاقي، مبرر ذلك الاسترقاقية والعنصرية في القوانين والأعراف الرومانية¹¹⁷ .

فما يُكسب الشخصية الإسلامية طابعا إنسانيا كونيا تذوب معه كل الاعتبارات الطبقيّة والعرقية والأيدولوجية من منظور الحبابي هو ناظمها التوحيدي، حيث يعيد الحبابي قراءة الشهادة "لا إله إلا الله" (على حدّ وصفه تمثل كوجيتو معكوس) من منظور شخصاني يُخرجها من طابع الاستدلال العقلي والجدل الكلامي إلى المدلول الأخلاقي العملي، حيث ينعكس اعتراف الإنسان بخالقه إلى الاعتراف والانفتاح على مخلوقاته، اعتراف

¹¹⁵ المرجع السابق، ص ص 10 - 13.

¹¹⁶ المرجع نفسه، ص 15.

¹¹⁷ المرجع نفسه، ص ص 15، 16.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

يدخل الأنوات (جمع أنا) الأخرى ضمن الـ "نحن" الاجتماعي الذي يحو الأطر الضيقة للعشيرة والقبيلة لصالح الأمة والإنسانية¹¹⁸.

إذ الشهادة في نظر الحبابي هي محل تجربة إيمانية لا معرفة عقلية، وإنما هذه الأخيرة نلجأ إليها لدعم الإيمان والتدليل عليه، فالإيمان مقدم على علم الكلام. يستتبع ذلك أنّ للشهادة قيمتين اثنتين على المستوى الحضاري والعمرائي، قيمة معرفية علمية وأخرى ذاتية وجودية، وهذا وفق نمط المعرفة الإنسانية، المعرفة الناتجة عن الإدراك العقلي والمعرفة التي يجيها المرء كمعطى مباشر، القيمة الأولى للشهادة تدفع الإنسان للنظر في الطبيعة على مقتضيات البحث العلمي، أمّا القيمة الثانية تدفع الإنسان على الإقبال لخالقه ومخلوقاته والتواصل معهم عن طريق الخير والصلاح، فما يربط المؤمن بربه هو رابط "وجودي" قبل أن يكون عقلائي، كما تصبح علاقته بالآخرين قائمة على أساس "الرحمة"، وهذا هو مدلول حث الإسلام على الزكاة واتباعها بالصدقات، ففي التحامهما تسمي العلاقات الاجتماعية قائمة على أساس الرحمة والإحسان والتضحية وإيثار الغير¹¹⁹.

يُعلق جدعان على هذا التصور فيقول: "ومعنى هذا أنّ الزكاة والصدقة لا تقدمان في الإسلام "الحل" لمشكلة الفقر الاقتصادية - كما اعتقد الكثير من المفكرين السابقين والمعاصرين- وإنما تقومان بوظيفة نفسية-اجتماعية خالصة هي بناء الهيئة الاجتماعية على أسس إنسانية مستوحاة من الرحمة لا من "الثروة" وطرق توزيعها واستثمارها"¹²⁰.

يبقى أهم ما في التشخصن عن طريق الشهادة دخول الكائن البشري إلى "عالم الحريات" (المبادهة والاستقلال الذاتي والحريات)، لكن هذه المزايا قد يحدث وتعرض لتهديدات الدولة والأنظمة السياسية التعسفية القائمة، لذا فالإسلام يحرص على ذلك فكان أن دعا إلى مراقبة ممارسة السلطة والتّصح لولي الأمر، إذ الخليفة في الإسلام ليس

¹¹⁸ المرجع السابق، ص ص 27-30.

¹¹⁹ المرجع نفسه، ص ص 38-40.

¹²⁰ فهمي جدعان. أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع: عمان، ط3، 1988، ص 247.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

له أية امتيازات، وشرعيته منوطة بمدى خضوعه للشريعة واستشارته لأهل الرأي والأكفيا من الأمة، فالمضمون الأساسي والأخلاقي للشهادة هو ممارسة مراقبة ديمقراطية على سير الشؤون العامة، وكبح جماح الحكام والدكتاتوريات. قيمة اجتماعية أخرى يورثها التشخصن التوحيدي هي مراقبة الإنسان لأفعاله وذلك باستشعاره لمراقبة خالقه له، ممتلئا ضميره الأخلاقي بالحيوية والصفاء عاكسا الحضور الكلي للإله هادفا لـ "التجاوز" والتطلع للنهضة دون أن يقف في طريقه لا "كهنوت" ولا فكرة "خطيئة أصلية"، فـ "التية" وحدها من تجعل الشخص مسؤولا أخلاقيا مع ذاته ومع الآخرين¹²¹.

تعقيبا على ما سبق عرضه من موقف الحبابي من الشخصانية عموما والشخصانية الإسلامية على نحو أخص نجد أنّ المنن الحبابي تخطى لحظات ثلاث؛ لحظة التأسيس الأوّل للشخصانية الواقعية وهذا بعد اصطدامه الأوّل بالشخصانية الفرنسية. ثم لحظة البحث عن جذور للشخصانية في التراث العربي والإسلامي أي ما قبل الرسالة المحمدية وما بعدها، ثم لحظة التطلع نحو الغد (الفلسفة الغدوية). لكن يبقى للحبابي حدود كما كان له مكاسب، من تلك الحدود أنّه لم يزد عن أسلمة للشخصانية اللاتينية، ليس لأنّه دعا للاعتبار بالتجربة الإيمانية، وإمّا لأنّه بحث في التجربة الإيمانية الإسلامية عن فلسفة للشخصانية، فهو لم يبحث في الإسلام عن قيم الشخصانية وإمّا بحث عن هذه الأخيرة في الإسلام، في محاولة منه إسقاط الوافد على الأصيل، والتشريع للأول عبر التوسل بالثاني. كما كان لجدعان موقفه من الحبابي، فقد أخذ عليه إسرافه في إغراق التجربة الإيمانية في لجة "التجارب الذاتية" الخالصة، بحيث تتوحد في نهاية الأمر "قيمة التجربة الإيمانية" بـ "قيمة التجربة الانكارية". وتجربة الحبابي الفلسفية التي ترد الإيمان لحالة من "التوتر الباطني" فحسب من شأنها أن تحرم أولئك الذين ليس بمقدورهم أن يروا الله إلاّ بملاحظة العلاقات الموضوعية داخل العالم الواقعي¹²².

¹²¹ المرجع السابق، ص ص 56-61.

¹²² المرجع نفسه، ص ص 250، 251.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

02- مُجَّد أركون واستدعاء قيم النَّزعة الإنسانية: الحديث عن صاحب نقد العقل الإسلامي يجعلنا نقف

عند أحد الرواد البارزين في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر، فهو قد فتح دروبا مع التراث الأخلاقي العربي طالما كانت غير مفكر فيها، ولعل هذا ما يطرح استفهاما حول اشتغال هذا المفكر، بمعنى هل نفهمه كأخلاقي أم كناقد ابستمولوجي؟.

هنالك عديد المؤشرات تجعل من الفرض الأوّل أكثر تفسيرية من الثاني، وإن كان الجمهور من المهتمين بالمتن الأركوني يعتقد بالفرض الثاني وليس أدل على ذلك من؛ غلبة الدراسات الفلسفية النقدية التي تتناول نقد العقل الإسلامي والإسلاميات الكلاسيكية والتطبيقية على حساب الدراسات الأخلاقية، فنحن نكاد نعدم كتابا عن الفكر الأخلاقي لأركون، في مقابل ذلك، نجد أسفارا عن باقي انشغالاته النقدية. لكن ما هي الدلائل التي تجعلنا نعتقد فيه كمفكر في الأخلاقي أكثر من كونه ناقدا ابستمولوجيا أو حتى مؤرخا للفكر؟.

بداية نجد من اللازم التدليل على المسلمة التالية "أن مشروع مُجَّد أركون مشروع أخلاقي أساسا وما نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية إلاّ أدوات تمكن صاحبها من استرجاع الممارسة الأخلاقية للتراث الإسلامي الكلاسيكي والتي ضمرت في الفكر العربي الراهن".

إنّ أوّل دراسة اشتغل عليها مُجَّد أركون عن التراث الإسلامي هي أطروحته في الدكتوراه بالسربون الفرنسية حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي" وهي دراسة يدور رحاها حول الفكر الأخلاقي للفيلسوفين ابن مسكويه وأبو حيان التوحيدي، إضافة إلى ترجمته من العربية إلى الفرنسية كتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، حتى أن أركون ما فتئ يُدكر بدراسته هاته في جل كتاباته الأخرى، ولا نعتقد في أن الأمر يعود فقط إلى فضل دراسته هاته في كشف نزعة إنسانية في التراث الإسلامي، بعدما ظن الكثير من المستشرقين أن النَّزعة الإنسانية حكر على الفكر الأوربي الحديث، وأتّما هنالك الغاية هي الحفاظ على النسق العام للمشروع الأركوني، وكأّما أركون أراد اخبارنا أنه ينبغي تذكر دراسته الأخلاقية تلك كلما غرقنا في قراءة مؤلفاته الأخرى التي

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

لا نجد فيها حديثا عن الأخلاق إلا بشكل طفيف ما قد يجعلنا نتناسى الأبعاد الأخلاقية التي يسعى مفكرنا لتدشينها، ليختتم أركون مشروعه بكتابات أخلاقية في الصميم نذكر على وجه الخصوص "معارك من أجل الأنسنة"، "الإسلام الأخلاق والسياسة" وهو كتاب جماعي صدر سنة 1991 وكتاب "نحو تاريخ قارن للأديان التوحيدية".

فهو قد بدأ أخلاقيا وانتهى أخلاقيا، مروراً كمؤرخ للفكر العربي ثم ليس كمؤرخ وإنما كمفكر، فقد ذكر في أحد حواراته "أنا مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفا"، بمعنى أن نقده للعقل الإسلامي هو نقد على طريقة المؤرخين لا على طريقة الفلاسفة كما فعل الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في نقد العقل المحض أو الفرنسي سارتر (G. P. Sartre) في نقد العقل الجدلي¹²³. ولئن كان ذلك مع بدايات مشروعه فإنه مع نهايات مشروعه ذكر بأن أحد أسباب تولى دار فران للطباعة الطبعة الثالثة من كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" جاء رغبة منه "في التمييز بين لحظتين من مساري الفكري بصفتي مؤرخاً للفكر الإسلامي ومفكراً فيه أيضاً. [لذلك ف] إن المقدمة الثانية التي سيطلع عليها القارئ توضح بجلاء بُعد المفكر الذي لا ينفصل عن بُعد الباحث لدي"¹²⁴. لكن كيف يكون نقد العقل الإسلامي وسيلة لا غاية؟

إنّ اعتبار نقد العقل الإسلامي وسيلة لا غاية تعكسه حقيقتان: أما الأولى فإنّ أركون لاحظ غياب الفكر الأخلاقي عن السياق العربي والإسلامي الراهن، وسبب ذلك يعود إلى "المخيال الديني" للخطاب الأصولي أو الدغمائي، فهو يمثل أكبر عائق أمام انبثاق روح الأنسنة الإسلامية التي دشّنها أعلام الفكر الإسلامي للعصر الكلاسيكي، وبالتالي فإنّ أي محاولة لإحياء هاته الروح الخلاقة يكون بإزاحة وتفكيك ذاك المخيال، وذلك بكشف أسباب هيمنته وتعرية آليات اشتغاله وتفكيك معتقداته، هذا ما يستلزم عدّة منهجية وابستمولوجية، كان

¹²³ مجّد أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، ص 227.

¹²⁴ مجّد أركون. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 97.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

أن تُوجَّح بها حقل أو ورشة الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي، أو بشكل مباشر تكون الغاية من التوظيف المنهجي لمكتسبات العلوم الإنسانية ليس من أجل النقد فقط، وإنما بغية تفكيك العائق الذي يحول دون بلورة روح الأنسنة في الفكر الإسلامي الحالي، وهو "المخيال الديني" للخطاب الدغمائي.

الحقيقة الثانية هي ما يخرنا به أركون من إن إعادة قراءته لمقدمة كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" التي كتبها عام 1961، تجعله يُدرك مدى أهمية التبحر الأكاديمي وأهميته، ويقصد بذلك، امتلاك ناصية الأدوات والمناهج الاستمولوجية المعاصرة التي جاءت بعد دراسته تلك، والتي لم يكن متوافرا خلالها سوى المنهجية الفيلولوجية لمدرسة الحوليات، ما يعني أن انقطاع أركون عن الكتابة الأخلاقية جاء لدواعي معرفية وهي التفرغ لدراسة واستيعاب الآليات والمناهج المعاصرة في مجال العلوم الإنسانية والألسنية، يقول: "لقد اضطرت إلى تعليق اهتمامي بالمسألة الأخلاقية منذ أطروحتي وبحوثي عن مسكويه بسبب انشغالاتي الأخرى التي ذكرتها آنفا - يقصد الاهتمام بالمناهج الطارئة - لكنني في الوقت نفسه لاحظت انحاء كل تفكير في مسألة الأخلاق داخل السياقات الإسلامية المعاصرة. لم يعد هذا الموضوع يهم أحدا من علماء المسلمين، وهنا وجه الغرابة"¹²⁵. وعليه فما نقد العقل وما الإسلاميات التطبيقية إلا ورشتين ضمن مشروع كبير وهو المشروع الأخلاقي للفكر العربي الذي أراد إحياءه الراحل مُجَّد أركون.

وعن راهنية الفكر الأخلاقي عنده فيعكسها العنوان الفرعي الموسوم بـ "إشكالية عامة لبلورة أخلاق تليق بعصرنا" من الفصل الأول من كتابه "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"، فالراهنية هنا تتجلى في محاولة التأسيس لأخلاقيات كونية جديدة تتماشى ومتطلبات القضايا الإنسانية المعاصرة، والتي تشهد تعقيدا على جميع الأصعدة، سياسية واجتماعية ودينية وأخلاقية وعلمية، وبيئية. هاته الأخلاق والتي ارتضاها أركون لنفسه هي

¹²⁵ مُجَّد أركون. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص ص 99، 100.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بالضبط "النزعة الإنسانية" التي ضمرت من السياق العربي الراهن بسبب المخيال الديني الدغمائي¹²⁶، الذي جيش خطابا إقصائيا لكل ما هو غير إسلامي. ذات الموقف تشهده الضفة الشمالية من البحر المتوسط بسبب الخطاب الرفض والمناهض للإسلام والمهاجرين المسلمين (الإسلام فويا)، لذا فإنّ النزعة الإنسانية الجديدة (le néomanisme) التي يسعى أركون لتدشينها هدفها أساسا تجاوز المخيال الديني لكلا التراثين الإسلامي والمسيحي الغربي. صحيح أنه في السياق الغربي تم التأسيس لنزعة إنسانية خلّاقة والتي بموجبها تم تجاوز الخطاب المسيحي للقرون الوسطى (مسيحيا: الحرب العادلة أو الحرب المقدسة أو الجهاد بلغة المسلمين)، لكن سرعان ما تم مصادرة الحداثة من طرف السياسيين الغربيين، لذا فالليبرالية في العصر الراهن تبدو وجها آخر لذلك المخيال الإقصائي، فالزّمان يكون في أخلاق كونية جديدة تتجاوز المخيال الديني للقرون الوسطى من جهة المسلمين والخطاب السياسي المعاصر من جهة الغربيين، لذا فإن سؤال الأخلاق يأتي "ضمن منظور علم أخلاق جديد نريد بلورته - القول لأركون - يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسيّة الإيديولوجية المعاصرة"¹²⁷.

بل وضع أركون ذاته ضمن النضال الذي قاده الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه بمنهج الجينولوجي في كشف وتعرية منظومة القيم الغربية الزائفة، قيم التراث اليوناني والمسيحي وحتى قيم الحداثة والتنوير، فهو بذلك يسعى إلى تفكيك مجمل القيم الزائفة التي كرّسها المخيال الديني للتراث الإسلامي وكذا الخطاب الحداثي والتنويري الذي يستند على ميتافيزيقا العقل، يقول "إني أدعوا بوصفي مؤرخا للفكر الإسلامي إلى إعادة قراءة جينولوجية للقيم ليشمل عمل نيتشه حول المسيحية والفكر اليوناني كامل نظم التفكير والمعتقدات التي تداخلت فيما بينها مدافعة أو فارضة أحقيتها في امتلاك وتلقين الحقيقة الوحيدة الصحيحة والتي لا يمكن تجاوزها، والمبنية أنطولوجيا

¹²⁶ يرى أركون أن المفاهيم الأخلاقية التقليدية كالخير والشر و الصبح والخطأ و الجميل والقبيح، زحزحت عن مكانها المؤلف ودمجها الخيال الاجتماعي كنماذج مثالية وعليا، التي خلعت عليها صفات القداسة والمثالية والبطولية الخارقة التي تقصها علينا حكايات التأسيس الدينية والتراث الخاص بالجماعة. راجع كتاب: مُجد أركون. الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، دار النهضة العربية- مركز الإنماء القومي: بيروت، ط1 2007، ص 11.

¹²⁷ نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 89.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

إما على معطى موحى به، وإما على التنوير الذي يسوسه شرعا العقل العلماني المنفصل عن أية عقيدة خارجة عنه¹²⁸.

كان مُجدُّ أركون قد أشار من قبل إلى ضرورة تفكيك كلا العقليين، الدِّيني والتَّنويري في آن معا، فكلاهما يدَّعي الصَّلاحية لنفسه وبشكل مطلق، خاصة في مجال القيم، إذ لم يُعد هنالك أي عقل يستطيع أن يفرض نفسه في مجال الأخلاق بشكل لا يُناقش ولا يُمس، لم تعد هنالك ذروة عليا تمتلك الهيبة الأخلاقية والفكرية الكافية لمواجهة التقلبات الحالية، فلئن كان للعقل مكاسب في النظام المعرفي خاصة في مجال علم الأحياء والكيمياء والفيزياء، فإنَّه بقي عاجزا أمام حسم مسألة الأخلاق والقيم، أي ما هي الأخلاق التي ينبغي اتباعها في المقابل ما هي الأخلاق التي ينبغي تحاشيها في عالم اليوم؟ ثم من يحدد تلك الأخلاقيات العلم أم الكنيسة؟¹²⁹.

لهذه الأسباب والتعقيدات (المكتشفات العلمية المعاصرة، الهوة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب) في عالم اليوم ليس بمقدور الإنسان المعاصر إلاَّ بلورة خطاب أخلاقي مؤقت أو كما شاء لأركون تسميته بـ "خطاب الإغاثة الإنسانية"؛ "فالأخلاق بعد عصر الاكتشافات العلمية والحريات الديمقراطيَّة لم تعد هي ذات الأخلاق التي كانت سائدة في عصور هيمنة الدِّين والكنيسة. تكمن الصعوبة في فرض القيم الأخلاقية [...] في الناحية التالية: أنه لا توجد أية ذروة دينية أو علمية أو أخلاقية أو سياسية أو فكرية قادرة على فرضها الآن. فالأخلاق أصبحت في عصرنا حرَّة، أي نسبية"¹³⁰.

من الناحية العملية، وقبل تفعيل الغاية السابقة -أي التأسيس لأخلاق عالمية- يبدأ أركون بمحاولة نقدية لنظام القيم الإسلامية وذلك باستعادة نقدية لمحورية القيم القرآنية، علما أنَّ استخدامه للقرآن الكريم ليس كما هو

¹²⁸ مُجدُّ أركون. من أجل نشأة مخربة للقيم، "القيم إلى أين؟"، تر: زهيدة درويش جبور و جان جبور، أعمال منظمة اليونسكو، بيت الحكمة: قرطاج، 2005، ص 93.

¹²⁹ مُجدُّ أركون. الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي: بيروت، ط2، 2001، ص 108.

¹³⁰ المرجع نفسه، ص 108، 109.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

معهود؛ أي كموضوع للتربية من باب العظة والقدوة، بل من منطلق كشف الاستخدام الكثيف الذي تعرض له القرآن في كل العالم الإسلامي اليوم. فالقرآن حاضر اليوم بقوة خاصة مع وسائل الإعلام التي زادت من هيمنة الحضور. فمن الناحية النظرية؛ القرآن يميل لأن يكون الدستور النموذجي الأعلى: ونظريا هنا تعني في استخدام أركون، الاستخدام المؤدلج للقرآن خاصة من طرف الإسلام السياسي والأصولي للتجيش وتعبئة الوسط الاجتماعي. وإن كان أركون لا يكتفي بمجرد ملاحظة الحضور القوي للقرآن، وإنما وقف على مستوى آخر، وهو التساؤل عن ماهية الآيات أو العبارات القرآنية الأكثر حضورا منذ المرحلة التأسيسية، ثم العبارات (يقصد الآيات) الأكثر حضورا خلال الوضع الجديد. هذا التمييز بين الآيات هو ما يسعى من خلاله إلى؛ استخراج أو استخلاص النظرية الأخلاقية القرآنية التي وجهت ممارسة الفكر العربي الاسلامي طيلة تاريخه الطويل¹³¹.

فمن مفهوم النظرية الأخلاقية القرآنية يعرفها على أنها "المبادئ المحورية الخلقية التي رسخها القرآن، وهي على معنيين؛ الأول تشير إلى نقد القيمة في النص القرآني. والثاني نظام القيم المحورية التي رسخها هذا النقد واقترحها. ليس من باب التأمل والتعبد فقط، وإنما بغية ممارستها وتجسدها في حياة المؤمن عبر كل لحظات وجوده"¹³². نقد القيمة هنا يشير إلى نقد قيم الجهل والكفر، والثاني يشير إلى تعويضها بقيم إيمانية وفق الدين الجديد أي الاسلام. نقد القرآن للقيمة كان بإعلان هذا الخطاب الحقيقة المطلقة عن العالم والمخلوقات والتاريخ والله، والهبة الخاصة بالله عز وجل؛ الله الواحد الأحد، المهيمن، الجبار، ... هذا الخطاب تجسد أكثر فأكثر في التجربة المحمدية كتجربة تاريخية محسوسة، مما رسخ كما يعتقد أركون تراتبية في القيم، وهذا ما يعرف بـ "النظرية الأخلاقية القرآنية" أو "المحورية القيمية القرآنية"¹³³.

¹³¹ نجد أركون. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 24.

¹³² المرجع نفسه، ص 22.

¹³³ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

والقرآن الكريم في نظر أركون صاغ بأساليب فنية وأدبية وبلاغية عملية، رفع بعض القيم والخط من بعضها، وأن نقده للقيمة كان جدليا، لأنه واجه معارضين له في تصور الإنسان والتاريخ والعالم والله، والحكاية [القصص] هي أفضل إطار أدبي وأفضل وسيلة فنية، وهيمنت في خطابه الأساليب البلاغية من قبيل التهديد والوعيد والاستهزاء والاحتقار فوض من خلالها قيما سابقة رثة تعود للعاصين الكافرين، وأحل محلها قيما إيمانية جديدة. وعن المعايير التي فصل من خلالها القرآن الكريم أنواع السلوكيات الإيجابية المتوافقة مع نظام قيمه، وأنواع القيم التي تخدم هذا النظام، أو قيم مجتمع الجهالة وقيم مجتمع الميثاق، فهي أربعة معايير قرآنية حددها أركون في التالي: أسماء الله الحسنی، الشهادة، الأمة/المؤمنون، الشرع/ الأمر¹³⁴.

أحد كیفیات اشتغال أركون على نقد القيم القرآنية كان بالاستعانة بفتوحات الفكر العلمي الحديث من جهة، وعلى ضوء الاستخدامات السياسية التي يتعرض لها القرآن وتجربة المدينة: هذه العملية النقدية التي على أساسها يحاول أركون تجديد الفكر الإسلامي والعربي¹³⁵.

في هذا السياق يشير أركون إلى حصول تطورين فيما تعلق بالأخلاق والقيم في الفكر الحديث؛ زوال التفكير الأخلاقي التقليدي بسبب انتقال الدراسات إلى حقول معيارية أخرى كالمنطق والابستمولوجيا والأنطولوجيا. وأنّ الرهان بات أكثر على علوم الإنسان والمجتمع لدراسة الممارسات الإنسانية دراسة علمية نقدية ومنهجية حديثة. ثم يأتي الحكم الأخلاقي إذا سمح له ذلك فيما بعد؛ مثل البيوتيقا، عبر تشكيل لجان لتقييم الفعاليات الجديدة الناتجة عن اكتشاف العلوم¹³⁶.

متسائلا في آن؛ عن أيّ نمط من أنماط العقلانية، أو مضمون من مضامين المعرفة الأخلاقية يمكن من خلاله تحديد مبدأ أخلاقي أو قيمي معين وفرضه واحترامه؟ كيف يمكن تبرير رؤية أخلاقية معينة تعتبرها أمة من الأمم

¹³⁴ نجد أركون، المرجع السابق، ص 23.

¹³⁵ المرجع نفسه، ص 37.

¹³⁶ المرجع نفسه، ص 83.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بمثابة المثال الأخلاقي الأعلى وتقبل به؟ هل يمكننا الحديث عن وجود أخلاق صحيحة ومنه وجود أخلاق غير صحيحة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف يمكننا الوصول إليها وبلورتها وتوصيلها للآخرين ونجعلها قابلة للتطبيق؟ وهل وجود قانون أخلاقي معروض على هيئة قانون عقلاي أو معقلن يكفي للافتناع بأنه ينبغي علينا أن نخضع سلوكنا وتصرفاتنا لمعاييره؟ وهل هنالك وقائع أخلاقية يمكن عبرها الحكم على القيم الأخلاقية بالصح أو بالخطأ؟ وكيف يمكننا التعرف على هذه الوقائع؟ وهل العقلانية العملية موجودة لدى الجميع إلى درجة أنه يمكننا دائما التحجج بسبب ما لتجنب الأخلاقية؟ عبر هذه الأسئلة، يدعو مُجد أركون إلى تأسيس علم ما فوق الأخلاق؛ "وهو علم يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة من خارجها لكشف أوجه تشابها واختلافها وآليات اشتغالها. مثل مثلما هو الحال مع علم ما فوق اللغات في الألسنيات: اتخذ اللغات نفسها كمادة للتشريع والدراسة من أجل التوصل إلى قوانين اللغة الكونية"¹³⁷.

مطلب مثل هذا يشير إلى نسبية الأخلاق الإسلامية التي لا يمكن لأي تيار تيولوجي اعتبارها مطلقة، كونها مرتبطة بالتغيرات الراهنة، خاصة مع الثورات العلمية الجديدة، فلا مجال إذا للحديث عن رؤية أخلاقية واحدة للإسلام. لذا فإنّ دراسته للقيم تهدف إلى تنشيط التفكير الأخلاقي الذي هجر في المجال الإسلامي وتخلي عنه، على عكس المرحلة الكلاسيكية أين كان ثراء واسع للفكر الأخلاقي، أضف إلى ذلك غياب أي قراءة نقدية للقيم في عصرنا الحالي. وأن كل المؤلفات الفقهية والأخلاقية والتراجم والسير والآداب والفنون محكومة بناظم خلقي، وهي الرؤية الأخلاقية التي كانت مهيمنة في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية. وعليه كانت دراسة هذا البعد تهدف إلى تحديد القيم الإيجابية والسلبية لتلك الفترة، لولا عدم اكتمال المناهج المعاصرة وتأخر التنقيب العلمي المعاصر، بغية تحديد برنامج متكامل للبحث يستطيع أن يكون في حجم ضخامة الموضوع واتساعه¹³⁸.

¹³⁷ مُجد أركون. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 84.

¹³⁸ المرجع نفسه، ص 88.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

فبعد دراسة نقدية للتراث الأخلاقي الإسلامي وجد أركون أنها خاضعة في مجملها إلى نمطين من أنماط الخطابات الأخلاقية، وأن كل منها يتفرع إلى تيارين: الأول هو الخطاب المعياري السردى؛ ويضم؛ تيارا دينيا: الأحاديث النبوية، السيرة النبوية، مكارم الأخلاق، الأدبيات الصوفية. تيارا دنيويا: وهي كتب أدبية تشبه كتب التيار الديني؛ ابن القيم الجوزية واحمد بن حنبل، وهي تقدم مادة للتيارات التحليلية. الثاني هو الخطاب المعياري التحليلي: ويضم؛ تيارا تيولوجيا (لاهوتي) مثله علم الكلام، وتيارا فلسفيا¹³⁹.

وعن أنواع القيم ورهانها حدد أركون ثلاثية من القيم الشاملة والموسعة - في إطار تحديد أنواع القيمة على غير التقسيم المعتاد- وهي قيم لا يمكن الفصل بينها مهما كانت صرامة النقد، تتمثل في التالي؛ القيمة التي تجذب الإنسان (كالخير والجمال والحق والحب). القيمة التي تبيح (كالقانون والعدالة والنظام السياسي والاجتماعي). القيمة التي تكره وتجبر (كالواجب، الاكراه، الفرائض الدينية، اكرهات الحياة الاجتماعية، والسلطة القائمة)¹⁴⁰.

ويبقى ما هو أخطر عن واقع هاته الثلاثية القيمية أن كل التيارات الفكرية تنهل من كتب الأدب الكلاسيكي بحكم غناها الفني والأدبي والأخلاقي والديني والحكمي، وما تتضمنه من تجارب الأمم... هذه التيارات تنهل منها لتقوية نظام القيم التي تجذب وتعري عن طريق تجارب الأمم المعاشة، حكمة الشخصيات المثالية والقُدوة كالأنبياء والمصلحين والفلاسفة، ثم عن طريق دروس ومصائر الشعوب والحكم والحكايات الأسطورية والمجازات والاستعارات. والفقهاء والمتكلمون استغلوا في نظره هذه التجارب العتيقة على الإسلام لكي يعرضوا نظام القيم الذي يجبر ويكره على هيئة القيمة التي تجذب وتعري، وبالتالي فهي تبيح وتسمح. لذلك يلاحظ أنه في الوقت الذي ركزوا فيه على أولوية القيمة التي تعري وأسبقيتها، انتهوا إلى التذكير فقط بضرورة احترام الفرائض الدينية والسياسية والتقييد بها من أجل حد أدنى لحفظ استقرار النظام الاجتماعي، هكذا باتت القيمة

¹³⁹ المرجع السابق، ص ص 89-114.

¹⁴⁰ المرجع نفسه، ص 113.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

في العالم الإسلامي أكرها وقسرا (ترهيب) لا جذبا واغراء تحب المرء بها. أما الفلاسفة فقد انقضوا من الثقافة الإسلامية مع موت ابن رشد¹⁴¹.

عودة للإشكالية العامة حول بلورة أخلاق عصرية، نجد أركون قد دعا لضرورة التأسيس لعلم أخلاقي معاصر جديد، أهم تطلعاته "أنه علم أخلاقي يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسية الإيديولوجية المعاصرة"¹⁴². فكلا من اللاهوت الكلاسيكي والامبريالية السياسية المعاصرة هما ما ينبغي تحرير الأخلاق منهما تعبيدا لطريق التأسيس لـ "أخلاق كونية جديدة متحررة من رواسب الماضي وتنطبق على البشر جميعا بغض النظر عن عقائدهم وأديانهم"¹⁴³.

لكن ما هو السبيل لإيجاد هذه الأخلاق الكونية؟ "إن هذه الأخلاق الكونية الجديدة لن تتشكل قبل القيام بـ: نقد المظاهر الخادعة للحقيقة اللاهوتية، والقانون، والمشروعية، والشرعية، والعدالة، والقيم الروحية والأخلاقية التي لا يزالون محافظين عليها"¹⁴⁴.

مصادر التشريع الأخلاقي هي الأخرى ستشهد مصادرا أخرى غير المصدرين الديني والعقلي، حيث يقول مُجد أركون بوجود ثلاث مصادر للأخلاق؛ الدين والفلسفة والثورات العلمية (هذه الأخيرة كمصدر نجدها في الغرب على نحو أكثر نظرًا للأبحاث البيولوجية بالخصوص). وإن كان التياران الأولان أي الدين والفلسفة هما المهيمنان في الثقافتين الإسلامية والمسيحية، فإنهما لم يعودا كفايين وذلك مع الثورات العلمية البيولوجية المعاصرة، فالأخيرة

¹⁴¹ مُجد أركون. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 114.

¹⁴² مُجد أركون. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 89.

¹⁴³ المرجع نفسه، ص 91.

¹⁴⁴ المرجع نفسه، ص 91.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

كانت سببا في بلورة أخلاقيات علمية جديدة، هذا كله في الغرب. أما في العالم الإسلامي فنجد ظهور نادر لبعض اللجان الأخلاقية المعاصرة، لكن بحضور أقل للمختصين وحضور كبير للمفتيين¹⁴⁵.

03- محمد عابد الجابري والمقاربة النبوية للموروث الأخلاقي العربي: كان الجابري قد أرخ لتاريخ الفكر

الأخلاقي العربي انطلاقا من عصر التدوين، ذلك أن الأخلاق قبل هذا العصر كانت مشافهة وليس للباحث ما يستند إليه من مصادر. لذلك يأتي كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية" المصدر الأول - وليس الوحيد- الذي يُستند إليه في دراسة الفكر الأخلاقي عنده.

وبعدما لاحظ الافتقار النظري لعلم أخلاق عربي، كون "المكتبة العربية خالية من أي محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم العربية الإسلامية بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في "تاريخ الفكر الأخلاقي العربي"¹⁴⁶، كان الرهان الذي رفعه الجابري هو "الحاجة إلى تصنيف جديد للكتابة الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات". إلا أنّ أكبر عائق قد يواجهه هذا الرهان هو طغيان النموذج الأوربي، زيادة على قلة المعرفة بالتراث، يقول: "وإنما نسجل واقعا هو من المظاهر التي يجب أخذها في الحسبان عند الحديث عن "الوضع الراهن" للتأريخ للفكر الأخلاقي العربي: طغيان النموذج الأوربي من جهة، والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال من جهة أخرى"¹⁴⁷.

بدأ الجابري تحليله بالتأكيد على وجود أزمة قيمية في التراث الإسلامي، خصّ بها الفصل الثاني من كتابه "العقل الأخلاقي العربي" وسمه بـ "في البدء كانت أزمة القيم"، الذي بدت معالمه مع أحداث تاريخية عاشها المسلمون والعرب في فترات تاريخهم؛ ف أحداث "السَّقِيفَة" بعد وفاة الرسول ﷺ هي أزمة، والفتنة الكبرى على عهد عثمان هي أزمة، وما أسماه "صراع الغنائم" على عهد عمر هو أزمة، مستطردا ظهور الفرق والصراعات

¹⁴⁵ المرجع السابق، ص 95.

¹⁴⁶ محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص ص 07، 08.

¹⁴⁷ المرجع نفسه، ص ص 10، 11.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

السياسة، ثم رد الأمور كلها إلى السياسة وصراعات المجتمع حتى "أصبحت القيم الدينية نفسها بل الدين نفسه موضوعاً للسياسة".

هذه الأزمة التي تعود إلى ما بعد واقعة سقيفة بني ساعدة التي عُيِّن خلالها أبي بكر الصديق رضي الله عنه خليفة للمؤمنين، تبعتها أزمة اقتصادية قلبت سلم القيم الإسلامية التي أسس عليها الرسول صلى الله عليه وسلم مدينته الفاضلة تتعلق بتقسيم غنائم الفتوحات، فالطريقة التي وضعها عمر الفاروق في تقسيم تلك الغنائم، والتي تقضي بأولوية القرابة إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع اعتبار "السبق إلى الإسلام"، جعل الثروات تتكدس عند بني هاشم وبني أمية على حساب الموالي من الصحابة الذين كانوا من قبل عبيداً ومن قبائل هاشمية أو لمن لم يكن لهم قبائل، فقد كان نصيب كل أولئك من العطاء هزيباً، "هكذا حصل انقلاب في القيم: فمن الخصاصة التي عانى منها المسلمون زمن الدعوة والتي امتدت كثيراً من مظاهرها إلى زمن أبي بكر، ومن الشدة التي تصرف بها عمر بن الخطاب مع الأغنياء والأشراف [...] إلى فيضان الدنيا بالمال زمن عثمان وانشغال كثير من الصحابة بتنميته وبالتمتع به. فعلاً، لم تمض إلاّ عشرون سنة من وفاة النبي حتى "فاضت الدنيا" بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملابس والمآكل [...] وفي القيم كذلك"¹⁴⁸.

طبعاً لم ينكر الجابري أن تقسيم الثروات كان يستجيب لأحكام القرآن في الغنائم والتجارة، لكن سلوك بعض الصحابة - في نظره - لم يكن يستجيب لأخلاق القرآن. أمام هذا الصراع القيمي بين طبقة أغنياء تميل للترف والدنيا وطبقة فقيرة تميل للزهد وللآخرة، يعكس انقلاباً على مستوى القيم والرؤيا للعالم، إلى جانب طرف ثالث محايد وهم المرجئة. استفحلت أزمة القيم واهتز الضمير الديني على نحو أكثر، لتزداد الأمور سوءاً مع الفتنة الكبرى

¹⁴⁸ محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 62.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

والتوظيف السياسي للدين وانفصال العلم (الصحابة الذين تفرغوا للعلم والعبادة نفورا من الفتنة) عن السلطان (الصحابة الذين اشتغلوا وتنافسوا على الخلافة)¹⁴⁹.

أمام تصدع الجبهة الداخلية للوضع الإسلامي ستجد قيم أخلاقية لثقافات أخرى، خاصة بعد التوسع الإسلامي وانفتاحه على تلك الثقافات، وما تبعه من عمليات ترجمة في العهدين الأموي والعباسي، بإمها إلى الثقافة الإسلامية وذلك إلى جانب القيم العربية والقيم الإسلامية الخالصين، تلك القيم الوافدة تتعلق بالموروث الأخلاقي الإغريقي، والفارسي، والغنوص الشرقي، لتتشكل بموجب ذلك تركيبة أخلاقية خماسية هي من ستشكل منظومة القيم في الثقافة العربية، يأتي الجابري على تحليل تلك القيم الخمسة على النحو الآتي:

– **الموروث الفارسي وقيم الطاعة:** ورد التراث الفارسي ذي القيم الكسروية حمى الثقافة العربية بعد ترجمة الآداب السلطانية على العصر الأموي؛ عرض أدب ابن المقفع في كلبلة ودمنة والأدب الكبير والأدب الصغير، وابن قتيبة في عيون الأخبار، وابن عبد ربه في العقد الفريد، ثم الماوردي. فالدولة الأموية وإن عرفت بتعصبها لكل ما هو عربي على حساب ما هو أجنبي، إلا أن ذلك لم يمنعها من الاعتناء بترجمة الموروث الفارسي كونه يستند على قيم الطاعة وخدمة نظام الحكم آنذاك، ولعل الأمر سيستمر إلى غاية الحكم العباسي فـ "منذ العصر العباسي الأول قد شرعت في التبلور والتشكل، إلى جانب الأخلاق الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية، أخلاق عملية تمد جذورها في عهد أردشير والتقليد الأخلاقي - السياسي الفارسي، وتذهب إلى الجمع بين الملك والدين، جاعلة هذا في خدمة ذلك، أو مقيدة ذلك بهذا، ومؤسسة أخلاق خاصة بالملوك والأمراء والوزراء"¹⁵⁰. وما ساعد على انتشار قيم الطاعة الازدهار الأدبي خاصة "فن الخطابة" و "فن الترسل بما هو تكلف في الخطابة"، كأجناس أدبية تعرض أخلاق الطاعة في جنس بياني وبرهاني يزيد وقعه في نفوس المستمعين للخطب في الأسواق وعلى منابر المساجد،

¹⁴⁹ راجع الفصل الثاني من العقل الأخلاقي العربي.

¹⁵⁰ فهمي جدعان. مركب أخلاقي حديث للمستقبل العربي، تبين للدراسات الفكرية والثقافية، ص 09.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

يقول الجابري: "لم يكن العصر الأموي عصر خطابة وحسب، بل شهد هذا العصر أيضا خاصة في أواخره ظاهرة أدبية جديدة كان لها شأنها هي الأخرى في تكريس قيم معينة. نقصد بذلك ما يسمى في المؤلفات الأدبية بالترسل. لقد كانت رسائل ملوك بني أمية خاصة منهم المتأخرين، من أهم الوسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم، قيم الطاعة خاصة"¹⁵¹.

كما تجدر الإشارة على أنّ استدعاء قيمة الطاعة يصحبه استدعاء قيمة أخرى لا تقل شأنًا في الخطاب السياسي والأخلاقي أو "الآداب السلطانية" بصفة عامة، وهي قيمة "العدل" فحق الأمير على الرعية الطاعة وحق الرعية على الأمير العدل، تتأتى مشروعية كل من الطاعة والعدل من نصوص حكماء الأمم السابقة إلى جانب نصوص من القرآن والسنة النبوية، مع فارق أنّ الحث على العدل في المؤلفات السياسية كان أقل قوة منه في النصّ القرآني "ذلك أنّ الحث على العدل قد ورد في تلك المرويات في إطار النصيحة لا في إطار التشريع"¹⁵².

– **الموروث اليوناني وقيم السعادة:** في اعتقاد الجابري لم ترتبط الأخلاق عند اليونانيين بالتوظيف السياسي المؤدلج حال الفكر الساساني في فارس، وإنما ارتبطت الأخلاق بالفلسفة، أي ببناء تصور للكون وليس بتشديد امبراطورية. فقد كانت عناية الإغريق بالفرد لا بالسلطان، أي البحث عن ما يسعده، لذا فـ "السعادة" كانت القيمة المركزية للتراث الأخلاقي الإغريقي، وردت على الفكر الإسلامي بعد ترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو وجالينوس، "ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نُقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في الأخلاق والقيم: أفلاطون وأرسطو وجالينوس. وبدون التمييز في الموروث بين هذه المرجعيات الثلاث لن يكون قابلا للفهم... نزعة

¹⁵¹ محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 113.

¹⁵² محمد عابد الجابري وآخرون. حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في نصوص، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط1، 2002، ص

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

طبية علمية (مرجعيتها جالينوس)، ونزعة فلسفية (مرجعيتها أفلاطون وأرسطو)، ونزعة تليفقية تقتبس من المرجعيات الثلاث، وكثير منها لا يميز بين الصحيح والمنحول¹⁵³.

النزعة الطبية في التراث الإسلامي يمثلها، الرازي، بن سينا، بن الهيثم، وبعض رسائل الكندي وابن حزم، حيث نظر هؤلاء لسعادة الإنسان على أنها صحة النفس وصحة البدن. في حين أنّ النزعة الفلسفية يمثلها، الفارابي وابن باجة، اللذين نظرا للإنسان من زاوية كماله النوعي في ارتباطه بكمال عقله، أي معرفة شاملة بالكون، تحصيلاً للذة العقلية، وتلك هي السعادة، أي سعادة الفيلسوف. أما النزعة التليفقية فنلتمسها لدى العامري في "السعادة والإسعاد"، ومسكويه في "تهذيب الأخلاق"¹⁵⁴.

زيادة على ذلك يشير الجابري إلى وجود تنافس بين الموروث الفارسي والموروث اليوناني، فمثلما عكف فقهاء الأدب العربي أمثال ابن قتيبة وابن عبد ربه والابشيهي... وغيرهم، على إدماج الحكم والآداب الفارسية في الحكم والأمثال والأخبار العربية. عمل في المقابل فقهاء الأخلاق السياسية كالراغب الأصفهاني والغزالي على "أسلمة" الأخلاق اليونانية كلٌّ من زاوية اهتمامه¹⁵⁵.

- الموروث الصوفي وأخلاق الفناء وفناء الأخلاق: فناء الأخلاق بمعنى فناء المذموم منها، وأخلاق "الفناء" من منظور الجابري ليس لها أساس في التراثين العربي والإسلامي الأصليين، لأن الإسلام وعقيدته التوحيدية تجعل تماسفاً شاسعاً لا يمكن قطعه بين الله ومخلوقاته، حتى العرب قبل الإسلام كانوا يدركون هذه المسافة بينهم وبين الله. لذا كان التوحيد أو الاتحاد أو الوحدة التي يقول بها المتصوفة لا أساس لها في ذينك التراثين العربي والإسلامي.

¹⁵³ محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص ص 289، 290.

¹⁵⁴ المرجع نفسه، ص 291-293.

¹⁵⁵ المرجع نفسه، ص ص 427، 428.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

التصوف في رأي الجابري يعد ظاهرة فردية، خاصة في جانبها النظري، وهي لا تكون جماعية إلا إذا كانت سلوكاً عملياً. ويمكن أن نجد التصوف في كل الثقافات الإغريقية والفارسية والمسيحية. وهو على نوعين: **تصوف نظري** أو ما يعرف بالعرفان، كنظام معرفي، وقد جاء عن طريق الموروث الإغريقي إلى جانب الكيمياء والتنجيم، عبر مدارس الإسكندرية وأنطاكية وأفامية... أما **التصوف العملي** فقد انتقل عن طريق الموروث الفارسي، وشهد انتشاراً في الكوفة والبصرة، ارتبط سبب انتقاله بمواجهة الرعية للدولة الأموية ذات الكسروية (الطغيان السياسي)، ذلك أن الفرس في تراثهم واجهوا حكم ملكهم كسرى والذي كان يقيم سلطانه على سلطان المال بممارسة التصوف لإحداث ركود اقتصادي واجتماعي، الأمر ذاته تكرر في الكوفة والبصرة على عهد الدولة الأموية، فـ "أخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد أصولها فيما قبل الإسلام: في التصوف الفارسي من جهة، والتصوف الهرمسي في الإسكندرية وأنطاكية من جهة أخرى. أما قابليتها في المجتمع العربي الإسلامي فهي أزمة القيم التي نجمت عن "الفتنة الكبرى"¹⁵⁶.

مع التذكير في أن أخلاق الفناء تشمل على قيم متعارضة: **أخلاق الطاعة** الفارسية وذلك في علاقة المرید بالشيخ، و**التوكل** الذي يؤسسه الخوف من الآخرة وبالتالي العزوف عن التدبير الدنيوي، والقيمة الجوهرية **الفناء** الذي يؤسس لحرية مطلقة بالتحرر عن ما كل سوى الله والتعلق بالمطلق¹⁵⁷.

هنا يمكن تحديد أحداثيات موقف الجابري من التصوف من بين المواقف الأخرى التي تُحاك عن الإرث الصوفي والعرفاني؛ فعلى خلاف الاعتقاد في أنّ التصوف الإسلامي العربي يقوم على التمسك بالشرعية الإسلامية من ناحية أولى، أو القول بأنه يجد معياره في السنة النبوية من ناحية ثانية، فإنّ الجابري يميل للاعتقاد في أنّ التصوف

¹⁵⁶ المرجع السابق، ص 487.

¹⁵⁷ المرجع نفسه، ص 487.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

يبيِّن حالة مرضية، هذا من ناحية ثالثة، وأتته من ناحية رابعة أنّ التصوف الإسلامي العربي إنّما هو ذو مرجعية أخرى هندية أو فارسية أو صينية أو مسيحية¹⁵⁸.

- **الموروث العربي الخالص وأخلاق المرأة:** يشير الجابري إلى أن الكتب العلمية في مجال الموروث العربي الخالص جاءت متأخرة بنظيراتها، الفارسية واليونانية، -وهذا هو سبب ترتيبه للقيم على هذا النحو- أي في النصف الأول من القرن الخامس للهجري مع أبو الحسن الماوردي، الأمر ذاته مع الموروث الإسلامي الأصيل، فقد كان هو الآخر متأخراً أي مع النصف الثاني لذات القرن. في حين أن الكتابة الأخلاقية في الموروث الفارسي كانت في القرن الثاني للهجري، واليوناني والصوفي في القرن الثالث، أما الموروثين الأصيلين فلم يكتمل مشروعهما إلاّ مع القرن السابع للهجرة¹⁵⁹.

إنّ العرب مثلما يشير صاحب نقد العقل العربي دونوا علوم النحو والبلاغة والعروض والتفسير والحديث والسير خلال النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، متسائلاً عن سبب التأخر في مجال الأخلاق الأصيلة، العربية والإسلامية؟ السبب يعزوه الجابري إلى الوعي الذي جاء متأخراً بقيم التراث العربي والإسلامي، وذلك مع الراغب الأصفهاني، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية¹⁶⁰. كما يشير إلى ملاحظة مهمة مفادها التداخل الذي نلتّمسه في المصادر بين الموروثين اليوناني والصوفي وكذا الفارسي، في المقابل يكاد ينعدم ذلك على مستوى القيم العربية والقيم الإسلامية، إلاّ تداخلاً قليلاً يكون لغاية مساعدة المجال اللّغوي، كأن يدخل الموروث العربي كعلم مساعد في فهم القرآن، في نظر الجابري الأمر يعود الاعتقاد بأن "الإسلام يجبُ ما قبله"، خاصة ما تعلق منه في مجال القيم والأخلاق. مع وجود تداخل لصيق لا حدود له بين الموروث العربي والموروث الفارسي، والأمر يعود إلى الاستعانة

¹⁵⁸ طيب تيزيني. التصوف العربي الإسلامي: فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، الهيئة العامة السورية للكتاب: دمشق، 2011، ص

.14

¹⁵⁹ مجّد عابد الجابري. المرجع السابق، ص 491.

¹⁶⁰ المرجع نفسه، ص ص 495، 496 (تمّ مناقشة ذلك في الفصل الأوّل من هذه الدراسة).

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بألفاظ عربية لتقريب الموروث الفارسي، كاستخدام مصطلح "الأدب" العربية كدلالة على "الأخلاق" الفارسية¹⁶¹.

أما القيمة المركزية في الموروث العربي الأصيل فهي "المرؤة" وهي أوسع دلالة وأعمق أثرا من "الكرم"، والمصادر التي يستقي منها الجابري تأريخه للموروث العربي تتوزع على ثلاثة أصناف: **صنف يركز على أدب النفس** والذي يجعل من القيم الإنسانية قيمة عالمية فيأخذ من أخلاق الفرس والهند واليونان، حال كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة (ت 676هـ). **وصنف يجمع بين أدب النفس وأدب اللسان** كدواوين الشعر الذي جمع فيها شعر الجاهلية وشعر صدر الإسلام مثل مجموع المفضل الضبي (ت 168هـ). **وصنف أدب اللسان**، شعرا ونثرا، أبرز كتاب في هذا الصنف "الكامل" للمبرد (ت 385)¹⁶².

وقد تجسدت **قيمة المرؤة** في أعمال الماوردي على نحو خاص، بل كان لها امتداد إلى القرن التاسع عشر مع النهضويين العرب بقوة، فقد أشاد بها الطهطاوي وشيوخ الأزهر، زيادة على المؤلفات المعاصرة حولها، من قبيل: كتاب "الفتوة عند العرب"، وأحاديث الفروسية والمثل العليا عند العرب" لعمر دسوقي، وكتاب "المرؤة الغائبة" لمحمد سليم ابراهيم، كذلك كتاب "الصعلكة والفتوة في الإسلام" لأحمد أمين¹⁶³.

- **الموروث الإسلامي وأخلاق التقوى**: بحسب الجابري فإنّ التأخر بالتأليف في مجال الموروث الإسلامي الخالص يعود إلى "الأداب الشرعية" كجنس من علم الفقه، ما رسّخ اطمئنانا لدى الفقهاء والمتكلمين والمحدثين، على أن علوم الدّين هي نفسها علم الأخلاق، ما غيّب عنهم الحاجة إلى الكتابة في مجال يختص بالقيم والأخلاق. والحافز الذي جعلهم يستشعرون بضرورة الحاجة إلى "علم أخلاق إسلامي"، تنافس واستحواذ الموروثين

¹⁶¹ الجابري، المرجع السابق، ص 494.

¹⁶² المرجع نفسه، ص 490.

¹⁶³ المرجع نفسه، ص 509.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

اليوناني والفارسي على الساحة الثقافية العربية، ليكون التّأليف في الموروث الإسلامي الخالص كما الموروث العربي، نابعا من ردّة فعل لا الفعل¹⁶⁴.

وكان أوّل من أَلّف في مجال الموروث الإسلامي الخالص هو الحارث بن أسد المحاسبي خلال الحكم العباسي، فما شهدته تلك الفترة من ترف فكري ومادي، وهو ومجون، زد على ذلك فتنة الحكم بين الأمين والمأمون ابني هارون الرشيد والتي دامت 18 سنة، وكذا فتنة خلق القرآن مع المعتزلة، تولّدت "أزمة قيم" بتعبير الجابري، فما كان على المحاسبي إلاّ الميل، لا إلى التصوف لأنه كان معارضا له، وإثما إلى صف "أهل الورع والتقوى"، ف لم يكن المحاسبي يدّعي ما يدّعيه المتصوفة من "العلم اللدني" أي "العرفان" الذي يقولون أنّه يحصلون عليه بواسطة "الكشف". وإثما كان مشغولا بعلم آخر، وهو العلم بـ "أخلاق الدين"، علم "العبادة الباطنة" أي القلبية. وإذ كان المتكلمون في التصوف قد جعلوا -لاحقا- من علم "أخلاق الدين" الذي أسسه المحاسبي أحد قسيمي علوم التصوف فسموه "علم المعاملة"، فإنّ الأساس الذي أقام عليه المحاسبي هذا العلم الأخلاقي لم يكن "الكشف" بل العلوم الإسلامية العقلية/ العقلية من لغة وتفسير وحديث وفقه وعلم كلام: رؤية ومنهجاً¹⁶⁵، فأخلاق المحاسبي يؤسسها فهم القرآن لا ادعاء العرفان. وعلم أخلاق الدّين قوامه "الرعاية لحقوق الله" عن طريق التّقوى¹⁶⁶، كقيمة فرضت نفسها بعد فشل محاولات أسلمة الفضائل اليونانية مع الماوردي، والراغب الأصفهاني، والغزالي.

إلى جانب المحاسبي، يكون الماوردي جوالا بين أكثر من موروث، فالأخير بكتابه "نصيحة الملوك" جعل الجابري يستحضره ضمن الموروث الفارسي، وفي الموروث العربي الخالص وذلك بالفصل الذي خصصه "للمروءة" في كتاب "أدب الدنيا والدّين"، أيضا ضمن الموروث الإسلامي بحديثه عن "أدب الدّين"، في المقابل يشهد غيابا

¹⁶⁴ المرجع السابق، ص 537.

¹⁶⁵ المرجع نفسه، ص 541.

¹⁶⁶ تأمل في قول المحاسبي: "أصل الطاعة الورع، وأصل الورع التقوى، وأصل التقوى محاسبة النفس، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء"، نقلا عن نفس المرجع، ص 554.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

في الموروثين اليوناني واليوناني. أيضا، الراغب الأصفهاني الذي أدرك عمق الحاجة إلى كتاب في الأخلاق الإسلامية يكون بديلا عن الموروثين الفارسي واليوناني فجاء كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة". وإن كانت محاولتهما تأتي في إطار أسلمة الأخلاق اليونانية. غير أن مشروع الأسلمة هذا في نظر الجابري كان يلزمه عدّة منهجية رصينة افتقر إليها الأصفهاني، وهي علم المنطق، فجاء أبو حامد الغزالي هو الآخر يستأنف هذا المشروع بكتابه "إحياء علوم الدين"، الكتاب تلزمه قراءتان؛ قراءة قبلية وأخرى بعدية، ذلك أنّ الغزالي يأتي في مفترق طرق، أو أنّه جامع لمرحلتين، مرحلة التأثير بالفلسفة اليونانية ومرحلة التصوف الإسلامي، فإذا جاءت قراءة "الإحياء" بمنظار المراحل الأولى من فكر الغزالي سنجد أنّه مجرد محاولة لأسلمة الفضائل اليونانية لا غير. أما لو نظرنا إليه إلى ما بعد الغزالي فسيكون عند هذه الحال منطلقا جديدا ودفعة قوية في تاريخ التصوف الإسلامي¹⁶⁷.

لكن السؤال الرئيس الذي يطرحه الجابري، كيف انتهى مشروع الأسلمة ذاك؟ يبدو أنّ النتيجة لا ترضي الجابري إطلاقا، فقد مُنيت بالفشل بل وانقلبت على القيم الإسلامية ذاتها، يقول: "إن كتاب "إحياء علوم الدين" كتاب في تقرير "الفكر الوحيد" في جميع الميادين التي هي أصلا مجال طبيعي لاختلاف الآراء. إنّه إعلان "بموت الاختلاف" وسد باب الاجتهاد، ليس في الفقه فحسب بل في كل علم ومعرفة. من هذه الناحية يجب النظر إليه كعنصر من أشد العناصر تحديرا في نظام القيم في الثقافة العربية، ومن هذه الزاوية هو أبعد ما يكون عن الأخلاق الإسلامية الحقيقية. بل إنّ مشروعه فيه انحراف عنها على طول الخط"¹⁶⁸.

هنا ننتهي من أطروحة الجابري الرئيسية وموقفه من العقل الأخلاقي العربي القديم والراهن، لتبقى هنالك اعتبارات نقدية نأخذ عليها موقف الجابري، منها استناد الجابري واقتصاره على مجرد عصر التدوين، فهو بذلك أهمل الفاعل الاجتماعي بمختلف مكوناته الثقافية وطبقاته الاجتماعية، علما أنّ تاريخ الفكر الإسلامي عرف

¹⁶⁷ الجابري. المرجع السابق، ص 585.

¹⁶⁸ المرجع نفسه، ص 592.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تعددا اجتماعيا ليس فقط على عهد الأمويين أو العباسيين بل تعددا على عهد النبي ﷺ وخلفائه من بعده وهم أهل الذمة من صابئة ويهود وأحباش... فما هي قيمهم المركزية التي قد يورثونها للتراث العربي ربما أكثر من التراث الأخرى المدونة لارتباطها بالواقع الحي المباشر ومجال الممارسة المتبادلة بين الفاعلين الاجتماعيين آن ذاك.

أيضا، ما عدّه الجابري "صراع الغنائم" على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وما سببه من خلق طبقة اجتماعية بين الصحابة والتابعين. فالأمر ليس بالجديد إذ حدثت وقائع مع الرسول ﷺ في تقسيمه للغنائم أكثر حدة منها على عهد عمر، من ذلك؛ هزيمة المسلمين في غزوة أحد، حادثة الأعرابي الشهيرة مع الرسول ﷺ حينما قال له "أعدل يا رسول الله"، كذلك احتجاج بعض الصحابة عليهم الرضوان من قسمة رسول الله... وغيرها من الوقائع. من جانب آخر وعلى فرض أخذنا بالتحليل البنيوي الذي أوصل الجابري إلى تقسيم تاريخ الفكر العربي ابستيمييات ابستيمي قيمته المركزية التي تتفرع عنها باقي القيم الأخرى، فإننا لا نأخذ عليه تحديده للقيم المركزية تلك، من ذلك تخصيص الموروث الفارسي بقيمة "الطاعة" وأنها قيمة دخيلة على التراث العربي، فذلك ما يتنافى ووقائع التاريخ العربي والإسلامي، إذ المسلمون شهدوا قيم "الطاعة" قبل احتكاكهم بالموروث الفارسي، وليس أدل على ذلك من خطبة الخليفة أبو بكر رضي الله عنه الشهيرة "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله". كما أنّ قيمة الطاعة لا تعني دائما الاستبداد السياسي فهي ذات أبعاد متعددة، إنّها استبداد لدى الحكام، كما أنّها انضباط لدى الجماعات الأهلية، وهي استقرار وارتباط لدى التكوينات الناشئة لدعم الشعور الجمعي وتوحيد كلمتهم.

أما عن التباين والتصارع الذي قال به الجابري بين القيم الخماسية فتجدر الإشارة في هذا السياق إلى الملاحظة التي قدمها رضوان السيد في مجرى مقارنته بين الجابري وبجته في نظام القيم الإسلامية وتوشيهيكو ايزوتسو وبجته في نظام القيم القرآنية، فالجابري وإن أراد في كتابه "العقل الأخلاقي العربي" قراءة العقل الأخلاقي من وجهة نظر المفاهيم الشاملة، إلاّ أنّه تصورها كقيم متقاطعة متنازعة. أيضا تمييزه بين نظامين قيميين؛ نظام القيم الإسلامية ونظام القيم القرآنية، فهما وإن تداخلا إلاّ أنّهما لا يتوحدا، بل يتحولان إلى هلام غير منتظم. فالجامع بين هذه

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

القيم لم تكن الرؤية الشاملة أو رؤى العالم على نحو ما فعل ايزوتسو، إذ العلاقة بين تلك القيم علاقة تصادم وصراع وغلبة، في حين كان من الأجدر ونحن نتحدث عن "نظام"، الحديث عن تواشج وتناغم بين عناصر ما يسمى نسقا أو نظاما، فالجبري بذلك ما فعل إلا أن رشح بعض القيم المتصادفة المتصادمة في الثقافة الإسلامية¹⁶⁹.

04- أبو يعرب المرزوقي والتأصيل الحماسي للقيم: يُقدم المرزوقي أطروحته عن أزمة التخلف الحضاري

الذي يعيشه العرب والمسلمون اليوم معللا خلفيات الأزمة بتبني العرب المسلمين لنماذج قيمية لا تنبع من صميم رؤيتهم القرآنية للعالم، وذلك لعدم قدرتهم على فهم واستيعاب خصوصية الثورة المحمدية كرسالة خاتمة، ما حال دون إدراكهم لوجودهم الشهودي - الإستخلافي في العالم، كتحقق قيمي (الاستخلاف في الأرض) ومادي (استعمار الأرض) لهم في التاريخ. وضع ليس بالجديد على العرب بل يضرب بجذوره مع بداية النهضة العربية الأولى، أين ارتقى المسلمون في نظام القيم الحضارية السائدة آنذاك بتمثيل الفرس وبيزنطة، ومع النهضة العربية الثانية، بتبني النموذج القيمي للولايات المتحدة الأمريكية والسوفييات. في كلا الحالتين غاب عن العرب ادراك نظامهم القيمي الخاص بهم، لذا فالرهان الذي ينبغي للعالم العربي الإسلامي الاشتغال عليه هو "كيفية التمييز بين الشهودي والوجودي في الفعل العقلي الإنساني فلا نعتبر الفعل المؤسس لحضارتنا من غير جنسه أو منافيا له، وبذلك نتمكن من فهم خصائص الرسالة الإسلامية فهما يجعل الاستئناف أكثر فاعلية حتى من البداية"¹⁷⁰.

هذا وكشرط قبلي، فإنّ المرزوقي يراهن على إعادة تدارك الدليل الأنطولوجي أو الوجودي وأثره في إدراك قيم الاستخلاف والشهود، إذ غالبا ما أسيء فهم هذا الدليل مع التأويلات الخلوية التي تقف عائقا على تحقيق الاستخلاف، إن مع الباطنية الدينية أو مع المثالية الفلسفية. وبالتالي فإنّ عدم إدراك مقوّمي الأمانة التي عرضت

¹⁶⁹ رضوان السيد. نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين، مجلة الإحياء، ص ص 148، 149.

¹⁷⁰ أبو يعرب المرزوقي. شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر: دمشق، دار الفكر المعاصر: بيروت، ط1، 2007، ص 10.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

على الإنسان فحملها، استعمار الأرض والاستخلاف فيها¹⁷¹ كان علةً مأزومية العالم العربي والإسلامي، هذا مع ما فات من فرص الاستيعاب العميق للثورة الفكرية المزدوجة لكل من ابن تيمية وابن خلدون، ففي نظر المرزوقي يكون "مشروع ابن تيمية الموجه إلى إصلاح النَّظَر والعقد لتحرير الفكر الإسلامي مما أعاق النَّظَر الفاعل؛ أي استبدال الخرافة الروحي المعيق الأساس لاستخلاف الإنسان في الأرض وأصل الفساد الخُلقي والعقم النظري. وكذا مشروع ابن خلدون التقدي في مجال العمل والشرع لتحرير إرادتنا مما أعاق العمل الفاعل؛ أي تحرير الفكر الإسلامي من استبدال العنف المادي المعيق الأساس لاستعمار الإنسان في الأرض وأصل الفساد السياسي والعقم العملي"¹⁷². فلا مندوحة بذلك عن إعادة قراءة الدليل الوجودي الذي شابه شوائب وحدة الوجود مع الفلسفات الصوفية وأيضا المثالية والتي ينتج عنها؛ إمّا تأليه للإنسان وإما سحقه في الطبيعة، زيادة على نفي الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية، الذي يجعل من وحدة الوجود أكبر عائق على إدراك شروط الاستخلاف والاستعمار، أي حرية الإبداع العلمي والعملي¹⁷³.

من هكذا منطلق يعمد المرزوقي إلى تدشين خماسية قيمية تنبع من معين الرؤية التوحيدية للإسلام (القيم الذوقية، القيم الروحية، القيم المادية، القيم الخلقية، القيم الوجودية: الشهود والجهود، أصل القيم السابقة) كبديل عن نظام الثلاثي للقيم السائد (الحق، الخير، الجمال)، يقول "فقد اعتاد الفكر الفلسفي والديني التمييز بين أنواع ثلاثة من القيم والاقتصار عليها دون تحديد الجنس الجامع بينها ودون تعليل عددها أو تعيين طبيعة الفرق النوعي

¹⁷¹ تأمل في قول الزاغب الأصفهاني: "الفعل المختص بالإنسان ثلاثة؛ عمارة الأرض لقوله تعالى: "واستعمركم فيها" [هود: 61]، وعبادته المذكورة في قوله: "وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون" [الذاريات: 55]، وخلافة الله المذكورة "ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون" [النور: 55]". الدرعية إلى مكارم الشريعة. ص 32، هذا والظاهر أنّ الفعل الأول مادي به بيني العمران وتُحفظ الأجناس، أما الفعلين الآخرين فهما معنويين أحدهما من جنس العمل العبادة الشرعية والثاني من جنس السياسة الشرعية. أو كما شاء للأصفهاني توزيعهما: الفعل الأول يكون بتحصيل ما به ترجية المعاش لنفسه وغيره. والثاني بالامتثال للباري تعالى في عبادته وأوامره ونواهيه. والثالث الاقتداء بالباري تعالى على قدر الطاقة في السياسة باستعمال مكارم الشريعة كالحكمة والعدل والإحسان والفضل. المرجع نفسه، صفحة نفسها.

¹⁷² أبو يعرب المرزوقي. دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروفي الفكر الفلسفتين العربية والألمانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2012، ص 10.

¹⁷³ المرجع نفسه، 418.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بينها: إنَّها القيم الثلاث المعهودة الحق والخير والجمال (ومقابلاتها) الأولى للمعرفة، والثانية للعمل، والثالثة للفنون الجميلة¹⁷⁴. فبدلاً من أن تكون أفعال العقل ثلاث، المعرفة والعمل والفن، يكون للعقل أفعالاً خمس ولكل فعل قيمته على النحو الآتي: **فعل الشهادة** بما هي إدراك المطلق (الله) إيجاباً (إيماناً به) أو سلباً (جحوداً له)، وقيمتها، **الشهود والجحود**. **فعل التوجيه**: أو إدراك الجهات، وقيمتها، **الحرية والضَّورة**. **فعل العمل**: المحقق للشهادة والتوجيه في التاريخ، وقيمتها، **الحسن والقبح/ أو الخير والشر**. **فعل العلم**: قيمته، **الصدق والكذب**. ثم **فعل إدراك المطلق**: وهو الفعل الجامع لهم بإطلاق، ويعدُّ جنس كل القيم فهو فعل قيمة وقيمة فعل.

لتنظم العلاقة بين تلك القيم بناظم تتقوّم به، أساسه القيمة الخامسة، ف"القيمة الأصلية هي القيمة الخامسة: شهود آيات المطلق أو جحودها، أعني جوهر الوعي بمجرد الذي هو الميثاق دينياً والدليل الوجودي فلسفياً، ثم تليها الأولى إلى الرابعة تبعاً، والأولى أقرب إلى الخامسة، إذا أغلقنا الخمس. والمعرفة أو القيمة الوسيطة بين المقدمتين عليها والمتأخرين هي الحدُّ الفصل بين آيات السيادة الإنسانية الطبيعية له دون جهدٍ واعٍ منه (الخلق) وآياتها الواعية الناتجة عن المجهود المقصود والكسب (الأمر). إنَّها إذا في الوقت نفسه دليل النقلة من الوجود الطبيعي البسيط إلى الوجود التشريعي المركب وسبيله الوحيدة الممكنة للإنسان"¹⁷⁵.

هذا ولخماسية القيم تلك ارتباط حميمي بنظرتي الصفات الإلهية والمدارك الإنسانية، على النحو التالي؛ **الحب الذوقي** متصل بصفة الحياة الإلهية وبحاسة الذوق الإنسانية في بعدها الروحي أو **الذوقية** في بعدها المادي والذوق الحسي. **الحب المالي** متصل بصفة القدرة الإلهية وبحاسة اللمس الإنسانية في بعدها الروحي أو **اللمسية**، وبمفعولها المادي أو اللمس الحسي. **الحب المعرفي** متصل بصفة العلم الإلهي وبحاسة البصر الإنسانية في بعدها الروحي أو **البصيرة**، وبمفعولها المادي أو البصر الحسي. **الحب السلطاني** متصل بصفة الإرادة الإلهية وبحاسة الشَّم الإنسانية في

¹⁷⁴ شروط مُهَضَّة العرب والمسلمين، ص 118.

¹⁷⁵ المرجع نفسه، ص 122.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

بعدها الروحي أو الشَّميمة، ومفعولها المادي أو الشَّم الحسي. **الحب الوجودي** متصل بصفة الوجود الإلهي وبحاسة السمع الإنسانية في بعدها الروحي أو السَّميمة أو الإصغاء لأنغام الوجود وموسيقاه هو أسمى الإدراكات الإنسانية المناسب لأسمى المدركات¹⁷⁶.

يقول المرزوقي: "إن السَّميمة والشَّميمة والبصيرة واللَّميسة والدَّويقة في الإدراك الباطن، والسمع والشَّم والبصر واللَّمس والذوق في الإدراك الظاهر تتحد في الذات المتجسمة المدركة لذاتها بتلك الحواس ببعديها الظاهر والباطن عند الشهود، إدراكا يشدّها ضرورة إلى تجاوز مدركاتها لها واجتماعها في ذات مطلقة تناظرها (الله)، منبع إيجاد لمدركاتها ولإدراكاتها ولها أيضا"¹⁷⁷.

هذا ونجد المرزوقي يستدعي خماسيته القيمية تلك في العديد من نصوصه، وكأنّما أراد لها أن تكون الناظم المنهجي لتوجهه الفلسفي، منها حواريته مع "حسن حنفي" التي توجت بكتاب: "النظر والعمل"، يأتي استدعاءها قراءة لطبيعة علاقة النظر بالعمل في المجال الإسلامي والعربي، وضرورة فهم العلاقة بينهما في إطار تلك الحماسية تحقيقا للاستخلاف وتأسيسا لعمران بشري على مقتضيات السنن الإسلامية الكونية للوجود. لذلك فالمرزوقي يدعو إلى ضرورة إحياء تلك القيم من جديد، "وكان القرآن الكريم قد جمعها تحت أصناف الآيات الأساسية الخمسة التي لا يمكن من دونها معرفة الشروط التي بفضلها يرث المؤمنون الأرض فيحولوا دون الفساد فيها، لذلك فلا بد من العودة إليها وتحقيق شروط إحيائها في مجتمعاتنا. وهذه الآيات التي فقدنا القدرة على الابداع فيها فغلبننا على أمرنا هي: القيم الذوقية، والقيم الروحية التي هي قيم القيم الذوقية، والقيم المادية، والقيم الخلقية التي هي قيم القيم المادية، وأصل كل القيم أي القيم الوجودية التي تتفرع عنها الأنواع الأربعة السابقة"¹⁷⁸.

¹⁷⁶ المرجع السابق، ص 123.

¹⁷⁷ المرجع نفسه، ص 124.

¹⁷⁸ أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي. النظر والعمل: والمأزق الحضاري العربي والإسلام الراهن، دار الفكر: دمشق، دار الفكر المعاصر: بيروت، ط1، 2003، ص 143.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

فالتنوع الأول يمثل الغاية المطلقة، والتنوع الثالث (القيم المادية) يمثل الأداة المطلقة لكل عمران بشري. والعمران البشري إنما يفنى ويلى بفناء ذينك القيمتين أي الذوقية والمادية، ذلك أن القيم الذوقية مصدر كل الفنون الجميلة والفنون الجليلة وهو الغاية المطلقة. ونوع القيم المادية هو مصدر الفنون الصناعية الضرورية والحاجية، وهو الأداة المطلقة. وتبقى هذه القيم من منظور المرزوقي "الأساس الذي لا يمكن تصور العمران البشري من دونه" لكن السؤال الذي يبقى مطروحا، ما وضع تلك القيم في الواقع العربي والإسلامي الحالي؟

يجب المرزوقي على أهما معطلتان (يقصد القيم الذوقية والقيم المادية)، تعطلا يفسر مغلوبيتنا، بل، وحتى انحلال قيم القيم في مجتمعاتنا، أي القيم الخلقية والقيم الروحية. ما جعله يُنكر على من ينزل من قيمة القيم المادية أو يجعلها متنافية مع القيم الأخلاقية، ذلك أن القيم المادية لها مكانتها في القرآن الكريم، ورمزيتها في "الرزق"، ووصفها في الآية الخامسة من سورة النساء، بكونها ما جعله الله لنا قياما (المال)، "لذلك فكل من يتحدث عن تقدم الغرب المادي وتخلفه الخلقى ويدعي التقويم المقابل بالنسبة إلينا، كاذب، وغير مُدرك لما يقول، لكون القرآن الكريم لا يفصل بين السلطان على القيم المادية والتقدم الخلقى، إذ أن الفقر يكاد يكون كفرا: فشرط الحدق الصناعي (أصل كل قيمة مادية) أساسه في الضمير المهني وفي أخلاق التعامل (أصل أصل كل حدق): من هنا كانت الأخلاق ليست إلا قيم القيم المادية لكونها تتعلق بأحكام التعامل مع الآخر بمناسبة إنتاج القيم المادية وحفضها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها"¹⁷⁹.

أما القيم الذوقية فهي الأخرى تكاد تزول من مجتمعاتنا، لفرط جهل المسلم بمعناها ومنزلتها في القرآن، علما أنها ترتبط بأخص صفات الله، الجمال والجلال، "لذلك كانت القيم الروحية قيم القيم الذوقية لكونها تتعلق بأحكام إدراك القيم الذوقية، [أي] قيم إدراك آيات الله في الكون جماله والتاريخ جلاله المتمثلين في نظامهما

¹⁷⁹ المرجع السابق، ص ص 143، 144.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

وتناسقهما¹⁸⁰. ليبقى أصل القيم، أي الشهود، ميتا في حضارتنا لغياب التجربة الدينية والفلسفية الحية في واقعنا، تزامنا ووجود الصراع الحضاري الداخلي بين الماضويين والتغريبيين لذا لا يوجد ما ينتج هذه القيم ويحفظها ويتبادلها ويستهلكها¹⁸¹.

إنّ الثّورة والتّهضة اللّازمتين للعالم العربي الإسلامي تشترط تفعيل تلك القيم واقعيا، دون أن يرتبط ذلك بالتصور الساذج للجهاد، أي بالقتال الفوضوي (التسابق العربي نحو التسلح)، بقدر ما تتعلق بثورة قيمية أساسها إعادة إدراك العالم لقيمه وتمثله لرؤيته الصحيحة للوجود، تحقيقا لقيم مادية وروحية وأخلاقية بناءة، يقول المرزوقي "وتلك هي الثورات التي يُحتاج إليها. وذلك هو المقصود بالتّهضة الفاعلة: وهذا يقتضي التخلص النهائي من الثّورات البدائية التي تحصر الجهاد في التنادي الفوضوي للقتال من دون شروطه [أي] من دون ثورة تحقيق شروط إنتاج القيم المادية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها، [أي] ثورة القيم الخلقية التي هي قيم قيمها. ولما كانت الثورتان هاتان مستحيلتين من دون ثورة القيم الذوقية إنتاجا وحفظا واستهلاكا ورعاية، وثورة القيم الروحية التي هي قيم قيمها، بات من الواجب أن يتقدم ذلك كله إحياء الإبداع القيمي وتحريره لإحياء الإبداع التاريخي وتحريره، ومن ثم لتحقيق الشروط الموجبة لقيام الأمم العظيمة بدلا من الاقتصار على محاربة طواحين الهواء"¹⁸².

5- وائل حلاق والنطاق المركزي للقيم لأخلاقية: استدعاء وائل حلاق في هذه الدّراسة قد ينطوي على مفارقة مفادها أنّ الرجل ذي أصول عربية مهتم بالتراث العربي والإسلامي وبالضبط المدونة الأصولية والفقهية الإسلامية بيد أنّه كمفكّر وأكاديمي مسيحي يوضع ذاته ضمن نطاق الحضارة الغربية المعاصرة فالرجل يفكّر للغرب ويتفاعل مع قضاياها الأنطولوجية والقيمية والسياسية الراهنة، كما أنّ مسعاه الفكري يُضاف إلى مسعى المفكرين الغربيين المعاصرين، الأنجلوساكسونيين على نحو أخص، من هؤلاء ألسدير ماكنتاير (ALASDAIR MacIntyre) وتشارلز

¹⁸⁰ المرجع نفسه، ص 144.

¹⁸¹ المرجع نفسه، ص ص 144، 145.

¹⁸² أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي، المرجع السابق، ص 145.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تاييلور (CHARLES Taylor) وتشارلز لارمور (CHARLES Larmore) هذا المسعى كما أخبر به حلاق "يجب علينا أن نبحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى، مصادر ربما تساعدنا في مغامراتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية"¹⁸³. وعليه يبدو جليا على أنه ينسب ذاته لتقليد آخر غير التقليد العربي أو الإسلامي، وأن هدفه هو البحث عن مرجعية أخلاقية أكثر ثراء وتماسك من الناحية الأنطولوجية، "ومع أنه ينتمي فعلياً ومهنيًا إلى الحداثة وإلى المجتمع الغربي، فإنه عرف بكونه ناقدا جذريا لهما، مجادلا النموذج السياسي والأخلاقي الغربي، ملتقيا في ذلك بعديد المفكرين الغربيين"¹⁸⁴.

إلا أنّ الذي جعله يختلف عن هؤلاء ومحاولاتهم أنّ اختياره وقع على تقليد أو تراث اللّجوء إليه من طرفهم يبدوا لهم أمرا مستحيلا ففي نظره "قد اقتصر هؤلاء لسبب مفهوم على ما سمي التراث الأوربي، وبحثوا عن إجابات لأسئلتهم لدى أفلاطون (PLATO) وأرسطو (ARISTOTE) وتوما الاكوييني (THOMAS Aquinas) ومن شاكلهم [...] أمّا نحن فسوف نركّز بحثنا هنا على المصادر الأخلاقية الإسلامية، نظرا لأنّ للمسلمين تراثهم الخاص بهم، وهو تراث ضخم وثيري يضرب بجذوره في قرون من الإنجازات الثقافية [...] بعبارة أخرى"¹⁸⁵. رجوع وائل حلاق للمدونة التراثية العربية والإسلامية هو ما جعله خليقا بالاهتمام ليس لاعتبارات ذاتية بل لأنّ موقفه هذا خلق توازنا مع بعض المفكرين العرب الذين بحثوا عن حلول أخلاقية إنطلاقا من تجربة الحضارة الغربية.

إنّ أطروحة وائل حلاق تسعى أساسا إلى تجذير القيمة في قراءة الواقع والتراث -أو التاريخ- بإخراجها من النطاق الهامشي وموضعها ضمن النطاق المركزي الخليق بها. تستحيل بموجبه الأخلاق إلى نموذج تفسيري ورؤية للعالم قرأ بموجبها قضايا إسلامية تراثية ومعاصرة منها الشريعة والفقهاء، وعلاقة الدولة بالشريعة، وإمكانية الغرب

¹⁸³ وائل حلاق. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت، ط1، 2014، ص 36.

¹⁸⁴ محمد بوهلال. الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقارنة وائل حلاق، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 22، ص 65.

¹⁸⁵ الدولة المستحيلة، ص 36.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

المعاصر الاستفادة من التجربة الأخلاقية الإسلامية مع تأوله لتلك العلاقات ايتيقيا جعلت مقارنته أبعد ما تكون عن المباحكات السياسية والثنائيات المانوية لعلاقة الأنا بالآخر التي تعج بها الأوساط الثقافية والإعلامية وحتى الفلسفية خلقت حرجا مضاعفا لإحراج أوطيفرون.

يزخر متن وائل حلاق بعدد المرجعيات الغربية المعروف عنها بنقدها الجذري للمشروع الحداثي زيادة على غناه بمفاهيم تفكيكية للبنى الفكرية والمقولات التأسيسية للحدائثة الغربية من قبيل "النموذج" و"النطاق المركزي"، "النطاق الهامشي أو الثانوي"،... دون أن يفهم من ذلك تنكره المطلق للمشروع الحداثي، فمحاولته هي إحداث توازن بين مكونات الحدائثة الثلاث المعرفي أو الفلسفي والاقتصادي والسياسي عبر موضعيتها في نطاق أخلاقي بديل، بداية بتجديد فهمنا لماهية الأخلاقية انتهاء بإعطائها نطاقا مركزيا، فالأخلاقية "لا تعني معاملة شخص مجهول بالنسبة إليك، ومن غير المحتمل أن تلقاه ثانية، كما تعامل نفسك، ولكن الأهم هو عدم القدرة على -أو الامتناع عن- ارتكاب عمل ما ليس لأنك لا تستطيع فعله من حيث المبدأ، بل لأنك لا تستطيع العيش مع نتائجه ولا تسمح لنفسك بمواجهة تلك النتائج"¹⁸⁶. إهمال هذا الفهم للأخلاقية هو ما يطبع على ثقافة العصر الحديث، وعليه "فإنّ تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك، كان في جوهر المشروع الحديث"¹⁸⁷.

لذا ما لاحظته حلاق في أمر الحدائثة اقضاءها الجذري لأمر لأخلاقية ما جعلها تبدو مشروعا اقتصاديا وسياسيا ذي خلفية معرفية مفصولة عن القيمة. من مظاهرها؛ أنّها اجحفت بحق ثلثي سكان العالم بالفقر والمرض والجوع إصر البشرية كان من ورائه المشروع الحداثي المنفصل عن القيمة وقيمة قيمه "التقدم". كذلك التفكك

¹⁸⁶ وائل حلاق، المرجع السابق، ص 35.

¹⁸⁷ المرجع نفسه، ص 36.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

العضوي والاجتماعي والأسري وانحياز الأنظمة التقليدية بفعل تنامي النزوع الاقتصادي الرأسمالي. ثم، دمار مملكة الطبيعة وما تبعه من إحراج إيكولوجي تجد الإنسانية نفسها مسؤولة عليه¹⁸⁸.

الأمر الذي جعل حلاق يصارع مع المشروع الحدائي إنطلاقاً من الفاعل السياسي والاقتصادي المعبر عنهما في صورة "الدولة الحديثة" وظاهرة "العولمة"، فكما يعبر عنه قائلاً: "لا يكون ثمة مجال لاستجواب المشروع الحديث من دون وضع الدولة في صدارة التقدر"¹⁸⁹. إلا أنّ في نظره تبقى تلك المجالات غير كافية وأيّ نقد يطال ذينك المجالين دون أن يتغلغل في بنيتها التحتية التي تتفاعل بموجبها مجتمعة، يبقى نقداً ظاهرياً للحدائفة، لذلك فالأخلاق في نظره تبقى "النطاق المركزي" لأي نقد جاد ومعمق للمشروع الحدائي الغربي.

يعود بنا حلاق إلى مشروع التنوير الذي رفع الشعار الكانطي "العقل المستقل" فهو رأس الأمر وسنامه في الفصل بين عالمين لم يكونا منفصلين من قبل عالم الطبيعة والمعرفة من جانب وعالم المعاني والقيم الأخلاقية من جانب ثانٍ وذلك تبعاً للقسمه المُستحدثة التي افترضها العقل التنويري بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون"، وهو فصل أَدّى إلى فصل لاحق أكثر شناعة بين "العقل" و"العلل"¹⁹⁰ جعل الكون يبدو ككتلة فيزيائية صماء لا غاية حكمية لها وأنّ العقل الذي يستمد استقلاله الذاتي من سلطته الخاصة على نحو ما تصوره كانط له حرية التصرف في هذا الكون بحرية مطلقة غير مقيدة¹⁹¹.

¹⁸⁸ المرجع نفسه، ص 33-35.

¹⁸⁹ المرجع نفسه، ص 385.

¹⁹⁰ يقوم التصور الغربي للعقل على أساس الفصل بين "الحكمة (Intellectus)" من جهة، و"القياس (Ratio)" الذي يعني المعرفة العلمية من جهة ثانية. وقد جرى تأكيد أحدهما على الآخر في مراحل مختلفة من الفكر الغربي إذ مثَّل القديس أوغسطين "الحكمة" بمفهومها الأفلاطوني، في مقابل ذلك مثل توما الاكوييني معنى المعرفة العلمية العقلية بمفهومها الأرسطي. ومع انتصار هذا الأخير "كَبَتَ الفكر الديني المسيحي جانب الحكمة في وظائف العقل ليرز منها البعد العلمي القائم على عقلانية خالصة لا تعمل إلا في إطار طبيعة خالية من أي مغزى روحي". سيد مُجَدِّ نقيب العتاس. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 61.

¹⁹¹ وائل حلاق. الدولة المستحيلة، ص 286-288.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تصحيحاً منه وهكذا وضع يستعيد حلاق البادرة الإسلامية التشريعية منها على نحو خاص كونها نظرت للأخلاق كنطاق مركزي جمعت بموجبه بين العقل والشرع في إطار "توليفة عظمى (Great Synthèses)"¹⁹² وهو ما يعكسه رمزياً مفهوم "الأمة الوسط"¹⁹³، في حين أنّها لم تمثل نطاقاً ثانوياً في العالم الإسلامي إلا مع العصر الحديث خاصة مع تبني المسلمين نموذج الدولة القومية بمرجعيتها الحداثية المتمركزة في نطاق الإنسان السيد أو الإنسان مركز الكون وتراجع مكانة الشريعة بفعل الحركات الاستعمارية التي فرضت على المسلمين مفهوم "الدولة" كمفهوم أورو-أمريكي¹⁹⁴.

هذا في الوقت الذي كانت فيه الشريعة خلال عهدهما الأول تشرّع للعالم أجمع حيث كانت تمثل الأوامر القضائية للقرآن، مقترنة بالسياسات العامة للنظام الجديد، التعديل الوحيد للقانون العربي السائد بين شعوب شبه الجزيرة العربية والقوانين التي تضم عناصر القبائل الأصلية، وإلى حد كبير الأحكام القانونية التي طبقت في المناطق الحضرية، وثقافات الشرق الأدنى لأكثر من ألف سنة¹⁹⁵. إلى أن أصاب التشريع الإسلامي تشنج خلال القرن

¹⁹² سيصبح لهذا المصطلح (Great Synthèses) مكانته عند وائل حلاق متى كان هنالك توليف بين حركتين متعارضتين داخل الثقافة الواحدة أو بين ثقافتين فأكثر، حيث استخدمه كذلك عندما أراد الجمع بين "أهل الرأي" و"أهل الحديث" في أصول الفقه أو بين "الفقه" (التقليد) و"الإدارة" (التحديث) في تسيير الشأن العام. راجع كتاب:

Wael B, Hallaq. *The Origins and Evolutions of Islamic Law*, First published, Cambridge University Press, New York, 2005, p 124.

¹⁹³ الدولة المستحيلة، ص ص 291، 292.

¹⁹⁴ ليست الدولة في نظر حلاق مجرد جهاز سياسي محايد على نحو ما فهمه الإسلام السياسي الذي أخذ يستمر في هذا المفهوم وبيعت فيه روحاً إسلامية، تماماً كما فعل مفكرو الإسلام الأوائل مع المنطق الأرسطي عندما ظنوا أنّه مجرد "آلة للعلم" محايدة إلى أن تفتن ابن تيمية لعدم حياده وأنّه مشبع برؤية ميتافيزيقية معينة، وعليه تميل "الدولة" لأن تتشكّل نموذجاً ورؤية مقابلة للرؤية الإسلامية للعالم، مركزيتها الإنسان المتسّيد، وأنّ مصدر التشريع هو الإنسان لا سلطة أنطولوجية مفارقة، وأن ليس غاية الدولة جعل الناس أخلاقيين، وأنّ غاية الدولة المواطن الصالح لا الإنسان الصالح، والإنسان يُقاس اقتصادياً أو ما يقدمه للدولة من خدمات لا بما يقدمه لله. راجع وائل حلاق. *الدولة المستحيلة*، ص ص 277-284. هذا الذي نجد له سنداً آخر لدى "يورغن هابرماس" فالأخير وفي معرض طرحه لفرضيته حول نظامه السياسي الليبرالي الذي استلهمه من الإرث الكانطي رأى أنه لا يمكن تطبيقه إلا في بيئة ذات رؤية معلنة للعالم، يقول: "تقدم الليبرالية السياسية (التي أَدافع عنها في الشكل الخاص للجمهورية الكانطية)، نفسها كتقرير غير ديني وغير ما بعد ميتافيزيقي للأسس المعيارية للدولة الدستورية الديمقراطية، وتجد هذه النظرية مكانها في إرث الحق العقلي الذي يتخلى عن الفرضيات الكوسمولوجية والخالص التاريخي لتعاليم الحق الطبيعي الكلاسيكي الديني... لكن مصدر أسس شرعية سلطة الدولة ذات المنظور الحايدي لأصل العالم أتت في الأخير من مصادر دنيوية لفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر" يورغن هابرماس، جوزيف راتسنجر (الابا بندكتس 16). *جدلية العلمنة: العقل والدين*، تر: حميد لشهب، جداول: بيروت، ط1، 2013، ص47.

¹⁹⁵ Wael B, Hallaq: *The Origins and Evolutions of Islamic Law*, P 32

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

التاسع عشر بفعل الحركات الاستعمارية "هكذا يلخص القضاء على الشريعة في القرن التاسع عشر كل شيء: لم تستطع الحداثة ودولتها أن تقبلا، ولا يمكن لهما أن تقبلا، الشريعة بمعاييرها، لأنّ هذه المعايير أخلاقية وذات نزعة مساواتية بصورة عميقة، بينما أنزلت الدولة والعالم الذي أنتجته الأخلاق إلى منزلة النطاق الثانوي، وباختصار شديد كان النطاق المركزي للاستعمار هو الاقتصادي والسياسي وليس الأخلاقي. كما يظل الاقتصادي-السياسي هو النطاق المركزي للحداثة وعولمتها المتزايدة"¹⁹⁶.

هذا الانتقال التشريعي من الشريعة والفقهاء إلى الدولة القومية الذي بموجبه أصبح القانون وفروعه من مشاريع الدولة وتقلص تبعاً لذلك دور الفقيه وسلطته القضائية يمثل "قفزة ضخمة إن لم تكن مدوّرة في التراث والعقلية الإسلامية"¹⁹⁷.

لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هو ما وجه المقابلة بين الشريعة والفقهاء كدراسات إسلامية تقليدية والمشروع الحداثي الغربي كمشروع سياسي واقتصادي استعماري؟ أو بصيغة أخرى، كيف يتدارك حلاًّق التأزم المعرفي والقيمي بل وحتى الوجودي للحداثة عن طريق المدونة الفقهية الإسلامية؟.

نجد الإجابة عن هذا السؤال في مقدمة كتابه "تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام" حيث يكتب حلاًّق مؤصّحاً: "إنّ مشروع دراسة الشريعة الإسلامية [...] هو مشروع مقاومة ضد الاحتلال الفكري الغربي والاستشراقي والذي تمثّل ولا يزال يتمثّل كونه أداة هيمنة تبدأ—في هذا القرن الجديد—بالسيطرة الفكرية وتنتهي بالاستيلاء البدني الفعلي [...] ومن المهم الإشارة هنا إلى أنّ زعزعة الهيمنة الفكرية الغربية الاستشراقية لا يمكن

¹⁹⁶ وائل حلاق. الدولة المستحيلة، ص 293.

¹⁹⁷ وائل حلاق. مقالات في الفقه، تر: فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2014، ص 188.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

تحقيقها من خارج نطاق هذا الفكر كما بُرهن على ذلك مرارًا من قبل، فإنّ هذا الفكر عبارة عن خطاب متمنّع ومحصّن في داخل معادل دور العلم الغربية ويشكّل جزءاً عضويًا من هذا النظام الفكري¹⁹⁸.

وعليه ندرك مدى أهمية الدراسات التشريعية الإسلامية، من منظور حلاق، فهي تتموضع في مقابل النموذج المعرفي الاستشراقي الذي شوّه إلى حدّ بعيد بنية النظام المعرفي الإسلامي باعتباره خطاباً امبريالياً متركزاً حول سيادة العقل الغربي والذي سيطّور لاحقاً - أي ذلك النظام المعرفي - منظومة اقتصادية وسياسية استعمارية، بسببها تزداد الهيمنة الغربية توسعاً في صورة العولمة.

بيد أنّ التقابل على أساس الشق المعرفي لوحده غير كافٍ إذ لا بد من مبرر آخر أكثر تفسيرية، إذ أنّ الشريعة الإسلامية ليست مجرد نظام معرفي مُحكم بل هي نظام عمل كذلك، ولا الحداثة مجرد معطى معرفي بل هي منظومة قيم كذلك، وعليه يكون هنالك بعد أخلاقي هو الذي على أساسه يقيم حلاق مقابلة بين الشريعة وبين المشروع الحداثي. إذا هنالك سببين ساقا حلاق إلى استدعاء التراث الفقهي لمعالجة الحداثة وقضاياها؛ سبب أخلاقي، أوّلي، يتعلق بالنطاق المركزي للأخلاق في بنية التراث الفقهي، في حين أنّها شكّلت نطاقاً ثانوياً للحداثة ومنظومتها الفلسفية والسياسية والاقتصادية. وسبب معرفي، لاحق، يرتبط بتكامل العقلانية الفقهية (Great Synthèses) بين المعرفة والقيم بدل عقلانية الحداثة التي تقيم انفصالاً بينهما.

خلاصة هذا المبحث أنّه جرى فيه عرض لتحوّلات الخطاب الأخلاقي العربي، من الخطاب الأخلاقي الاجتماعي الذي مثله الرّعيّل الأوّل من رجال النّهضة العربية الحديثة، حيث ما ميّز هذا الخطاب هو واقعية مقارنته وخلوّه من التحليل الفلسفي النّقدي، وهذا لطبيعة الجو الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي السائد، فمثل تلك الظروف جعلت هؤلاء المصلحين في قلب المواجهة المباشرة لقيم الآخر ذات المنزع الاستعماري. ليأتي بعدها

¹⁹⁸ وائل حلاق. تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه الشّني، تر: احمد موصلي، دار المدار الإسلامي: بيروت، ط1، 2007، ص 06.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

رصد تحولات الخطاب الأخلاقي العربي الراهن الذي بدا نظريا أو نقديا على نحو أكثر، ممثلا بنماذج ومقاربات فلسفية متعددة مع الجبائي والجبائي وأركون والمرزوقي... لكن ليس رسدا وصفيا خاليا من الاستشكال بقدر ما نصبو من خلاله إلى رصد أوجه المماثلة والاختلاف بينه وبين الخطاب الأخلاقي من الضفة الشمالية للمتوسط، التي تشهد حضورا مكثفا يمارس ثقله على عدة أصعدة ومجالات من الشأن الإنساني والكويني، ما قد يجعل من البعض يُبصر في حضور سؤال الأخلاق في السياق العربي من جنس حضوره في السياق الغربي، متسائلين عن مدى صحة هكذا ادعاء؟

المبحث الثالث: أوجه المماثلة والاختلاف في الراهنية الأخلاقية بين السياقين، قراءة في الدلالات والأبعاد:

يتموضع هذا المبحث في إطار الإجابة عن الاشكالية التالية؛ هل الاهتمام بالمسألة الأخلاقية في السياق العربي هو من قبيل الاهتمام بها في الفكر الغربي أم أنها مشكلة أصيلة تنم عن قلق وجودي وتاريخي أصيل؟. قبيل الإجابة عن هذا الاشكال نجد من الضروري التمييز بين مستويين من الطرح الأخلاقي في نطاق الفكر العربي الراهن؛ مستوى إدراك الأزمة حيث نلتمس مشاكلة ومماثلة في الوعي بين كلا السياقين. ومستوى تدارك الأزمة عندها فقط نلتمس اختلافا شبه جذري في طبيعة حضور القيمة بين السياقين استشكالا واستدلالا.

وتبيان ذلك، أنه على المستوى الأول، نتحسس شعورا مشتركا بوجود أزمة قيم داخل السياق العربي تماما مثل الشعور به في السياق الغربي، ما يعني أنّ هنالك مماثلة وتقاربا بين كلا السياقين في الشعور بالطابع المتأزم للقيم، ولعل هذا ما قصده الجبائي حينما قال: "من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الأوربي المعاصر، وبالتبعية في الفكر العربي، الاهتمام المتزايد بمسألة الأخلاق والقيم"¹⁹⁹. وقوله في موضع آخر "وبما أننا، نحن أبناء العالم الإسلامي بل أبناء العالم الثالث عموما واقعون في تبعية حضارية للغرب، تكاد تكون شاملة، فإننا واقعون أيضا، على نسبتنا ومقدارنا، تحت تأثير الظاهرة نفسها، ظاهرة الآلية [...] مما يثير لدينا ردود فعل تعكس احتجاج نظام حضارتنا

¹⁹⁹ محمد عابد الجبائي. قضايا في الفكر المعاصر، ص 35.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

وعاداتنا وقيمنا [...] ليس هذا وحسب، بل إننا نستورد، بحكم تبعيتنا للحضارة الغربية المعاصرة، ردود فعل هذه الأخيرة على الظاهرة نفسها ظاهرة هيمنة المادية والآلية، نستورد ردود الأفعال تلك ونتبناها ونرددتها مع نوع من الالتداذ²⁰⁰. إذا مثلما يتم الحديث عن أزمة أخلاقية في السياق الغربي فإنه يتم وبنفس الكيفية الحديث عن هذه الأزمة في السياق العربي بل قد يستتبع ذلك استيراد المشكلات والحلول ذاتها على نحو ما يعكسه القول الثاني.

تعكس هذه المشاكلة حقيقة أخرى مفادها أنّ الاهتمام بالمسألة الأخلاقية في سياقنا العربي والإسلامي ليس مرده مجرد أزمة معرفية تفتقر إليها المكتبة العربية لنصوص أخلاقية، وإنما هو اهتمام ينم عن حس جمعي بعمق الأزمة التي تعصف بالإنسان العربي عقلا ووجدانا، إذ الأزمة أزمة قيمية والدواء ينبغي أن يكون من جنس الداء، فما يبدو على أنه أزمة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وحتى الصراع الطائفي الذي يشهد حضورا مهولا وكذا مشكلتنا مع الآخر، إنما مرد ذلك كله للأخلاق على نحو خاص.

لقد تفتنّ عديد المفكرين العرب المعاصرين على غرار الجابري وحنفي وجدعان وطه عبد الرحمن إلى ضروب هاته الأزمات، وكلّ كان له وصفه الخاص لها، فمثلا أكد الأول -أي الجابري- في مستهل كتابه أن الكثير من الصراعات التي يعيشها العالم العربي قديمها وحديثها إن هي إلاّ "أزمات في القيم"²⁰¹، ليعيد التذكير في خاتمة كتابه في أن النكوص الذي يعاني منه عالمنا العربي والإسلامي نكوص قيمي مرده إلى هيمنة قيم الطاعة الكسروية، فمبدأ "طاعة السلطان من طاعة الله" و"الدين والمملك توأمان" هيمنة مطلقة على عالم الفكر والثقافة في العالم العربي، لذا فالنهضة المطلوبة هي من جنس الأزمة، أي على العرب دفن أباهم أردشير الذي جعل منه الجابري رمزا لقيم الطاعة²⁰².

²⁰⁰ محمد عابد الجابري. اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط2، 1990، ص 145.

²⁰¹ محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص 22.

²⁰² محمد عابد الجابري. العقل الأخلاقي العربي، ص 630.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

أما جدعان فقد أشار هو الآخر إلى ذات الأزمة، فالعالم العربي في نظره ليس بمنأى عن الاشكالية الكونية للقيم التي خلفها واقع الحداثة الغربية، تظاهرات هذه الأزمة تكمن في "فوضى القيم" و"تعدد المرجعيات" و"النسبية القيمة"، وهي ذاتها من يوجه الثقافة المعاصرة الراهنة بما في ذلك الثقافة العربية والإسلامية التي لم تعد "خارج اللعبة" على حد تعبيره، وبما أن الأمر على هذا النحو، أي حتمية متداولة شبه من المحال تجاوزها، فما على هاته الثقافة سوى الاحتكام إلى قيمها المركزية لغربة ما اندس إليها من تلکم القيم، فـ "الثقافة العربية الإسلامية يتعين عليها أن تقف طويلا عند هذه المشكلة العسيرة وتخضعها لنقاش تداولي واسع تحلُّ فيه قضية التقابل بين النسبي والمطلق، ويحدد فيه سلم القيم الخاصة بهذه الثقافة وطريقة بثها واشاعتها في الأجواء القيمة العاصفة للثقافة الكونية. فإنّ "فوضى القيم" و"تعدد المرجعيات" وتوازي النظم الثقافية تتطلب بذل جهود قصوى في البحث والنظر والاقتراح من أجل إدراك صيغ "تداولية" عملية تحظى بالقبول العام -لا المطلق- تعمل على انفاذها مؤسسات الدولة والمجتمع المدني قاطبة من دون تحاذل أو إهمال. وذلك وجه أساسي من وجوه "أخلاق المسؤولية" التي يتطلبها أمر (الأمن والهوية) لثقافتنا وعالمنا"²⁰³.

كذلك حسن حنفي الذي تبصر في أزمت العالم العربي أزمة قيمية عصفت بمعالم الهوية وأركان القومية والوطنية، يُنذر كلّ ذلك بـ "انقلاب القيم"، إذ أن مسار التطور القيمي الذي يشهده السياق العربي المعاصر هو "التحول من الضد إلى الضد، والتغير من النقيض إلى النقيض دون تراكم كاف في كل قيمة حتى تظهر قيمة أخرى مضافة لا تنقض القيمة السابقة"²⁰⁴. الزّهان هو الوعي بهذا الانقلاب القيمي فلا يوجد عصر إلاّ وله قيمة تطغى على باقي القيم الأخرى، الحرية أو العدالة، هكذا يكون الوعي التاريخي بانقلاب القيم هو أساس الوعي السياسي²⁰⁵.

²⁰³ فهمي جدعان. المقدس والحرية، ص ص 249، 250.

²⁰⁴ حسن حنفي. الوضع العربي الراهن، ص 19.

²⁰⁵ المرجع نفسه، ص 22.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

كما عزي طه عبد الرحمن هو الآخر سبب فشل مشاريع النهضة العربية والإسلامية الحديثة إلى سؤاتي الغلو في الاختلاف المذهبي والخلو من السند الفكري وذلك في مطلع كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"، فالسؤاة الأولى تجلب أسباب الفرقة والتشتت أما السؤاة الثانية فتجلب أسباب الجمود والتحجر، فكيف السبيل - والسؤال لته - إلى جعل هذه اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟

إنّ الشروط التكاملية والشروط التجديدية التي يوضعها طه كأسباب لإيقاظ اليقظة، تتحدد أساسا في:

- شرط التجربة: وهي تجربة إيمانية صادقة ترفع الإنسان إلى مكارم الأخلاق أو تحمله على "التخلق".
- شرط التعقل: أي حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بالتوسل بأحدث وأقوى المناهج العقلية. ليست مناهج على مقتضى العقلانية المجردة -طبعاً-، وإنما مناهج تأخذ بالشرط الأول أي التجربة الإيمانية كمقدمة لها، لتكتمل الشروط القيمية بالشروط الاستمولوجية²⁰⁶. من هكذا منطلق فإنّ التّهضة أيّا كانت لا غنى لها عن تجربة أخلاقية روحية تسبق الأخذ بالأسباب العقلية المنطقية.

أما عند المستوى الثاني، أي مستوى تدارك الأزمة فحقيق بنا الاعتراف بعالمية الطرح الايتيقي المعاصر، إذ ليس من الحكمة انكار الاهتمام المتبادل أو المشترك بالمسألة الأخلاقية بين كلا السياقين العربي والغربي، بل وربما كان لهذا الأخير سبق والحظ الأوفر في ذلك. إلا أنّ المشاكلة في هكذا اهتمام لا تعني البتة المشاكلة في الطرح استشكالا واستدلالا، ما يعني بطريقة أخرى أن مستلزمات اهتمام العقل العربي بالمسألة الأخلاقية ليس من جنس اهتمام العقل الغربي بها، وبيان ذلك من وجهين؛ الوجه الأول يتصدر الجانب الاستشكالي من المسألة، فالمشكلات الأخلاقية التي نلتمس حضورها في السياق الغربي هي مشكلات ما بعد الحضارة على خلاف

²⁰⁶ طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل، ص 09.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

مشكلات السياق العربي والإسلامي بما هي انعكاس لمشكلات ما قبل الحضارة²⁰⁷، أو بتوضيح أدق فإنّ الاهتمام بالجانب الأخلاقي لدى الأول يتموضع ضمن مساءلة نقدية لمآلات الحداثة الغربية على نحو خاص، كمشكلات تتعلق بأسس وبنيات وكذا نتائج المشروع الحداثي، لذلك تجدنا نتحدث في هذا السياق عن أزمة العقلانية ليس على المستوى المعرفي فقط بل على المستويين الوجودي والقيمي، حتى أزمة العلوم بنوعها التجريبية والإنسانية تتموضع ضمن المساءلة النقدية القيمية، أيضا أزمة البيولوجيا والبيئة، أزمة التقنية والإعلام، وأزمة العلاقات الاجتماعية والأسرية، أزمة الفراغ الروحي وما تشهده الساحة من عودة للمقدس، تبلور الشخصية التسويقية كذا عودة للإيروس.

هذا في الوقت الذي تظل فيه تلك الاشكاليات غائبة عن سياقنا العربي والإسلامي لصالح مشكلات أكثر أصالة²⁰⁸ من قبيل؛ مشكلات النهوض الحضاري ومعوقاتها كالنزاع الطائفي والفساد السياسي والفقر والجهل والبطالة والهجرة، ومشكلات الصّحة والتربية... وغيرها من المشكلات التي تنخر جسد الوطن العربي والإسلامي هي في جوهرها مشكلات أخلاقية لارتباطها بالأنا العربي فكرا ووجدانا. هنا يأخذ ما قاله مالك بن نبي مصداقيته: "علاج أيّ مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية، ناتجة عن فكرة معينة، تؤرخ من ميلادها عمليات التطور الاجتماعي، في حدود الدّورة التي ندرسها. فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدّورة الزّمنية

²⁰⁷ مقولتي "الما قبل" و "الما بعد" في هذا السياق تأخذ دلالة زمنية صرفة بغض النظر عن الشروط التّفسية والاجتماعية على نحو ما نجدها عند بن نبي في "إنسان ما قبل الحضارة" (إنسان الفطرة نفسيته مهتأة لبناء حضارة) و"إنسان ما بعد الحضارة" (الذي يمثل نموذج التّفسخ الحضاري).

²⁰⁸ في هذا السياق نذكّر بدعوة فهمي جدعان للبحث عن "مركب أخلاقي جديد" تستند على ما استجد في علم الأخلاق كالأخلاق التطبيقية والديونطولوجية بدل الانكباب على مجرد الأخلاق النظرية الكلاسيكية. وعليه ليس على الخطاب العربي أن يقف بعيدا عن عرض حلول لتلك الاشكاليات وإلا الاستمرار في حلوها على نحو ما جادت به قريحة العقل الغربي كالاستثمار في "مبدأ المسؤولية" مثلا. ف "في فضاءاتنا العربية التي لا تشخص فيها مسائل هذه الحقول وعقابيلها - حيث إنّ جميع أقطارنا تظل في أمرها "خارج السياق" - تنور أسئلة "الأخلاق المطبقة" في مجالات الحياة والاقتصاد والتنمية والسياسة والإعلام والفن وحقوق الإنسان" فهمي جدعان. مركب أخلاقي حديث للمجتمع العربي، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، ص 12. تلك المجالات في سياقنا العربي تفتقد لحد بعيد لمبدأ المساءلة الأخلاقي في مجال الطب، والأديان، والتمييز بين الجنسين، والفن المنفصل من كل المعايير والضوابط الأخلاقية، ومسألة التنمية في البلاد العربية، فالسؤال الجوهرية "إلى أي مدى يجري في هذا الحقل إنفاذ "مبدأ المسؤولية"، أو "الممارسة المسؤولة" المقترنة بالخير والعدالة؟ وهل يتبناه الفاعلون في هذا الحق للقيمة الركنية التي ينبغي طلبها في الفاعلية التنموية، وتتطلبها الأخلاق الديونطولوجية في عالم المشاريع؟". فهمي جدعان، المرجع نفسه، ص 12.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدّورة الإسلامية²⁰⁹. تبعاً لذلك سعى بعضهم لترشيح جملة من مشكلات العالم العربي تشمل التالي؛ تحرير الأراضي العربية ومقاومة الاحتلال. ومشكلة الحريات العامة خاصة وأنّ المواطن العربي يعاني من شتى صنوف القهر والتّسلط ما يتعارض وروح الديمقراطية. كذلك مشكلة العدالة الاجتماعية. أيضاً مشكلة الوحدة السياسية والجغرافية ووحدة المصير في مقابل التجزئة. إضافة لجدلية الهوية والتغريب أو الأصالة والمعاصرة، أو التراث والتجديد، الأصولية والعلمانية. زيادة إلى مشكلة التقدم في مواجهة التخلف. وأخيراً مشكلة تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة تعكس مفارقة غنى الوطن العربي بثروة بشرية يقابلها فتور في القوّة²¹⁰.

هذا ما تعلق بالجانب الاستشكالي أمّا فيما يتعلق بالاختلاف من الجانب الاستدلالي فشاهد ذلك المقاربات الجديدة التي طالت تأصيل وتقسيم القيم -المعروض آنفاً- وفق ما يتماشى والمجال التداولي الإسلامي العربي، وطبيعة المشكلات الأخلاقية لهذا المجال، فتجدنا نتحدث عن التقسيم الخماسي للقيم لدى أبو يعرب المرزوقي بديلاً عن التقسيم الثلاثي السائد (الحق، الخير، الجمال). أو التقسيم الثلاثي البديل الذي طرحه مُجد أركون القيمة التي تجذب الإنسان (كالخير والجمال والحق والحب). القيمة التي تبيح (كالقانون والعدالة والنظام السياسي والاجتماعي). القيمة التي تكره وتجبر (كالواجب، الاكراه، الفرائض الدّينية، اكرهات الحياة الاجتماعية، والسلطة القائمة)²¹¹.

²⁰⁹ مالك بن نبي. شروط النهضة، ص 48.

²¹⁰ حسن حنفي، مُجد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 1990، ص ص 11-14.

²¹¹ راجع المبحث الثاني من ذات الفصل.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

كذلك محاولة كل من طه جابر العلواني وفتحى حسن ملكاوي في تأصيل ثلاثية قيم حاکمة هي على التوالي، التوحيد والتزكية وال عمران، وهو نظام قيمى ينبع من مشكاة القرآن الكريم، وذلك بإعادة قراءة كتاب الله عز وجل وفق ما تقتضيه السنن الكونية للوجود.²¹²

وجه الرهان على القيم والمقاصد والمبادئ الكلية الحاكمة الثلاث؛ التوحيد والتزكية وال عمران، جاء في كونها تعكس عناصر الرؤية الإسلامية، الله والإنسان والوجود. كما تعكس العناصر النبوية للدين بما هو نظام في العقيدة ونظام في القيم ونظام في المعرفة. علماً أنّ تلك الثلاثية لا تنزل مستوى واحد، بحيث يكون لها نفس القيمة، وإنما تأتي منسقة بشكل هرمي، حيث يمثل التوحيد رأس الأمر ثم التزكية فال عمران، ف "التوحيد هو قمة الهرم في هذه المنظومة القرآنية، عنه تتفرع سائرهما، وعليه يقوم بناؤها"²¹³. هذا مع ضرورة وأهمية تحديد تلك القيم في إطار "منظومة"، كون المنظومة تمتاز بترباط وتكامل عناصرها، فالتوحيد يعكس نظام الاعتقاد وتفرعاته المعرفية، والتزكية تمثّل عملياً للشخصية الإنسانية وتفرعاته النفسية والعقلية، أما عمران فهو الصورة العامة للنظام الاجتماعي وتفرعاته الاقتصادية والسياسية. هكذا تغطي "المنظومة" كل جوانب الحياة البشرية الميتافيزيقية، والأنثروبولوجية، والكوسمولوجية، دون اشتراط التكافؤ بين هاتيه العناصر، لأن التوحيد هو رأس الأمر، لكنه يبقى مجرد قيمة نظرية إذا لم ينعكس على الوجدان والنفس فيزيقيها. وأنّ التزكية تبقى هي الأخرى مجرد زهد وعزوف عن الحياة الدنيوية ما لم تنعكس على بناء المجتمع وعمرانه الحضاري.²¹⁴

إلى هنا نكون قد أتينا على الإجابة عن سؤال أوجه المماثلة والاختلاف للراهنية الأخلاقية بين السياقين الغربي والعربي الإسلامي، فكان منا التأكيد على أنّ أوجه المماثلة بينهما تطال المستوى الأول من المسألة وهو "إدراك

²¹² طه جابر العلواني. التوحيد والتزكية وال عمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ط1، 2003، ص 09.

²¹³ المرجع نفسه، ص12.

²¹⁴ فتحى حسن ملكاوي. منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية وال عمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فرجينيا، ط2، 2013، ص ص 12،

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

الأزمة" إذ فلاسفة ومفكري كلا السياقين أدركوا أن الأزمات الحالية سواء الدّاخلية لكلا المجتمعين أو العالمية هي أزمة قيم أساسا، ما خلق وضعاً مشتركاً بالمسألة الأخلاقية. على هذا النحو ذهب كلُّ واحد منهما _أي السياقين_ لتغطية أزماته وفقا لتجاربه ورؤاه، كان ذلك سبب الاختلاف على مستوى "تدارك الأزمة".

❖ نتائج ختامية للفصل:

على نحو ما تقدم خلال هذا الفصل يمكن التأكيد على مجموعة النتائج الآتية:

- أنّ سؤال القيم الأخلاقية في سياق الفكر الغربي المعاصر، شكّل مطلباً وضرورة نوعية، أكّد عليه مختلف الفاعلين الثقافيين في السياق الغربي، من شخصيات فلسفية ومنظمات ولجان اجتماعية وعلمية واقتصادية، وهو ما يعكس حدّة الأزمة، وضرورة تدارك الوضع عبر بلورة خطاب إغاثة أخلاقي من شأنه حمل الإنسانية على خروج من أزمته القيمية.
- إنّ تلك المطالب المتواترة أفصحت عن تبلور خطاب أخلاقي بديل، أكثر جدّة وتفاعلاً مع النوازل الراهنة، وهو ما يجعل الحديث عن تحول للقيم الأخلاقية أكثر منه الحديث عن عودة لها، كونها تأسست على أسس ومعايير غير تقليدية ولا مُلزمة، وإتّما معيار مشروعيتها هو مدى قبولها ورضى المجتمع المعاصر عنها، فهي أخلاق أقل إلزاماً وأقل وصاية. ناهيك عن تعدد مصادرها و مرجعياتها، فبعيدا عن المصدر الديني والعقلي العتيقين، وبعيدا عن المرجعيات المتجاوزة، وبعيدا عن مطلب العالمية والشمول، بات التأسيس يستند على مرجعيات محايثة، مؤسسات اجتماعية واقتصادية وعلمية، بله وحتى أفراد معزولين يطالبون بالتأسيس لقيمهم الخاصة بهم. فتجدنا نتحدث عن الأخلاق التطبيقية، أخلاقيات البيولوجيا، حقوق الإنسان، حقوق البيئة والحيوان، وغيرها من الأخلاقيات التي تمارس ثقلها على الساحة الثقافية العالمية اليوم.

الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.

- استدعاء سؤال القيم ارتبط بمطالب تشترك كلها في إعادة رد الاعتبار للمعنى إلى الإنسان والعالم، هنا يمكن الإشارة إلى مطالب أربعة هي؛ تجميل العالم، وتخليق العالم، وإعادة السحر إلى العالم، وأنسنة العالم.
- الملاحظ كذلك، أنّ العالم العربي بدوره يشهد اهتماما بارزا بسؤال الأخلاق، وهذا ما تجسّد بعد انتقاءنا لشخصيات فلسفية بارزة؛ كالحبائي وأركون والجابري والمرزوقي وحلاق، إضافة لشخصيات أخرى لم يخلو متن الأطروحة من الإشارة إليهم وإلى متوتهم، كعبد الله دراز وفهمي جدعان. المشترك الذي يجمع بين هؤلاء، من جهة، وبينهم وبين الفلاسفة الغربيين، هو تأكيدهم على طابع الأزمة الأخلاقية، وهو الذي وسمناه بـ "المماثلة على مستوى إدراك الأزمة"، لكن مع فارق جوهرى على مستوى "تدارك الأزمة"، حيث نلتمس اختلافا جذريا في أسباب الأزمة الأخلاقية بين كلا السياقين، حيث أنّ مسببات الأزمة الأخلاقية في سياقنا العربي تعود أساسا لمشكلات ما قبل الحضارة، من قبيل؛ غياب العدالة الاجتماعية، والصراعات الطائفية، والتخلف الثقافي والمادي وغيرها. في مقابل ذلك تعود مسببات الأزمة الأخلاقية في السياق الغربي إلى مشكلات ما بعد الحضارة، فمنجزات الحداثة خاصة على صعيد التقدم العلمي والتقني والاقتصادي باتت الأطروحة الرئيسية في المعالجة الأخلاقية.

الفصل الثالث:

مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن
من تجديد العقل إلى الأخلاق الدينية.

❖ تمهيد:

- ✓ المبحث الأول: الفلسفة الأخلاقية والتجديد المعنوي لماهية العقل والعقلانية.
- ✓ المبحث الثاني: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال المنهجي؛ أو التّقويم المسدّد لآليات اشتغال العقل العربي والإسلامي.
- ✓ المبحث الثالث: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال الفكري؛ أو التّقويم المسدّد للفكر العربي والإسلامي.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

تمهيد: منذ العقد الأخير من القرن الماضي سعى طه عبد الرحمن إلى تأسيس معالم نموذج فلسفي بديل عن الذي عرفته السّاحة العربية، كون الأخير كان في غالبه فكرا منقسما على ذاته في ثنائيات جدالية لا جدلية، التّموذج الفكري الليبرالي في مقابل التّموذج الاشتراكي، وكذا الخطاب القومي في مقابل الخطاب الإسلاميّ الأصولي، وذلك كنتيجة حتمية للصّراع الفكر الذي شهده العالم آنذاك. في ظلّ مراوحة العقل العربي بين تلك الاستقطابات، وفي إطار ما شهده العقل العربي من الغلو المذهبي والخلو من السّند الفكري، بدا لطه ضرورة التّفكير في بديل فكري أصيل، يأخذ بأدوات المنطق وفتوحات العلوم الإنسانية المعاصرة زيادة على التراث الإسلاميّ ومضامينه، معتبرا أنّ المضامين والمناهج المعاصرة فيها اغناء للتّراث لا استغناء عنه، وأنّ التراث يشكل وحدة تأسسية حيّة وجب الوصال معها لا تسييسية عقيمة ينبغي القطع معها، فكان مما اختاره طه هو إعادة مساءلة ما يبدو أنّه مُسلّم به لدى كلّ الفلسفات السائدة، ألا وهو العقل أو العقلانية، فقال بوجود مستويات ثلاثة للعقلانية، أدها العقلانية المجردة عن الأخلاقية، وأعلاها قيمة العقلانية المؤيدة، تتوسطهما العقلانية المسددة بالأخلاقية، أساس التفاضل بين تلك المستويات يكون بقدر حيازتها للأخلاق وتوغلها في العمل الدّيني، كلّ ذلك يأتي انطلاقا من التّصور الأخلاقي البديل الذي جاء به طه عن الإنسان بدل التّصور الفلسفي الإغريقيّ الدّني عمّر لقرون طوال من عمر الفكر الفلسفي، أي الإنسان كموجود أخلاقي لا كماهية عاقلة، وهي التّظرية الموسومة بـ "الأخلاقية". وعليه فإنّ مدار هذا الفصل هو هذا السّؤال؛ كيف يرتحن تجديد العقل بالأخلاق في نظر طه عبد الرحمن؟ ثم كيف انتقل طه من تجديد للعقل إلى تجديد الأخلاق عبر وصلها بالدّين بحيث تصبح العلاقة بينهما لا مجرد علاقة ضم وإتّما علاقة تأسيس؟

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

المبحث الأول: الفلسفة الأخلاقية والتجديد المعنوي لمهية العقل والعقلانية.

أولاً: معايير ضبط العقلانية: لم يكن طه لينكر مدى تأثير الفلسفة اليونانية على الفكر العربي الإسلامي من ذلك تأثيرهم في تصور العقل ذاته، إذ إنّ التّصوّر اليوناني للعقل قد بسط نفوذه في فكرنا الإسلامي، بما في ذلك أهل الاشتغال الشرعي (الفقهاء). فالخطاب الفقهي مثلاً كثيراً ما يردد عبارة "هذا يصح عقلاً وشرعاً"¹، مثل هذا الفصل يحيل إلى اعتقاد مفاده "أنّ الشّرع لا عقل فيه، وأنّ العقل لا شرع فيه، وكأننا حينما نقول: "الشّرع" نكون أمام تقريبات غير معللة، حتى أعتقد أنّ "العقل" ليست فيه إلاّ التقريبات المدللة، وأنّ الشّرع يخلو من التعليقات والأدلة. إنّ هذا التقابل بين العقل والشّرع غير مقبول منطقيًا، ومرفوض علميًا حتى لو عمت به البلوى، واستمر الأخذ به إلى يومنا هذا"².

في مقارنة دلالية بين المعنيين لاحظ طه أنّ العقل في دلالاته اليونانية يخالف المدلول في تراثنا الإسلامي؛ إذ في الحالة الأولى يكون العقل إمّا عبارة عن "ذات" أو "كائن مستقل في داخل الإنسان". وإمّا موجوداً في العالم منحلاً فيه يعمل على تنظيم ظواهره كلّها وهو (اللوغوس). الأمر الذي لا نجد له أي أصل من الأصول في

¹ ستخرج هذه العبارة في التراث الإسلامي من مجرد الاستعمال الفقهي إلى مبدأ يُستدل به أصحابه متى أرادوا إقامة الحجة والبرهان على معتقد معين، بما في ذلك أهل العرفان، والحال أنّ هذا الأمر ليس فيه ما يدل على الفصل بقدر ما يدل بشكل غالب على الوصل، أين يكون للشّرع نفس القوة الاستدلالية التي يجوزها العقل، نفيًا أو اثباتًا، فكان ما ثبتته الشّرع لا يتنافى والعقل وما نهي عنه الشّرع لم يكن العقل ليثبته، بل وأدخلوا حكم العادة. أمّا الفلاسفة لا يقولون بذلك فاعتكفوا بالعقل على حساب الشّرع، لذا نجد بالغالبا لدى الفقهاء وأهل العرفان، كقولهم مثلاً: "وهذا محال عقلاً عند أكثر العقلاء، والشّرع ليس يأتي بالتحال" محي الدّين بن عربي. التديبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مطبعة التّجّاح الجديدة: الدار البيضاء، ط1، 2015، ص 101. كذلك استدلال ابن عربي في استحالة اجتماع العقل والهوى في قلب واحد، ولا حاكمين في حكم واحد، قياساً على أنّه لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا، يقول: "إذ لا يصح عقلاً ولا شرعاً تديبير مُلك بين أميرين متناقضين في أحكامهما [...] وإن فُرض اتحاد الإرادة في حقّ مخلوق، فإنّ حكم العادة يأتي ذلك". المرجع نفسه، ص 113. لكن فيما يبدو أنّ مقصود طه في ذلك التقابل بين الشّرع والعقل -وعلى فرض أنّه دال على الوصل- لم يكن كافياً للوصل بينهما فهو لا يزيد عن كونه مجرد جمع تقريب و ضم لا جمع تأسيس (تكامل بنوي إن صحّ قول ذلك)، بحيث يكون "العقل صادر عن الإله صدور القول الشّرعي [...] فلم لا يجوز أن يكون العقل شرعاً يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشّرع عقلاً يتلقاه الإنسان من الخارج". سؤال الأخلاق، ص 150.

² طه عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2013، ص 40.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

التّصوّص المؤسّسة للتراث الإسلامي، حيث يكون العقل فعلا من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان في حياته، كالسمع والذوق والبصر والشم، بمعنى فعل أدواته القلب³.

وعليه يكون التصور الجوهري ذي الأصول الإغريقية في نظر طه تعتريه نزعة تشييبية وأخرى تجزيية؛ الأولى كونها تُنزل العقل أوصاف الدّوات من قبيل؛ التّحيز، والتشخص، والاستقلال والتحديد بالهوية، واكتساب الصّفات والأفعال. والثانية، كونها تُقسّم تجربة العاقل الإنساني إلى أقسام متباينة؛ إذ القول بجوهريّة العقل يفيد القول بجوهريّة صفات أخرى، كجوهريّة العمل، وجوهريّة التجربة...⁴. الأمر الذي قاد طه إلى تصور العقل كفعل للقلب لا كجوهر مفارق منحاز عن باقي الملكات، علما أنّ فعل القلب ذاك يأخذ صورا مختلفة منها؛ صورة الرّبط بمعنى أنّ العقل إدراك القلب للعلاقة بين معلومين. وصورة الكف فالعقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرُّ به. ثم صورة الضّبط أي إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه⁵.

هذا الذي جعل التّصوّر الغربي للعقل يختلف عن نظيره الإسلامي، الفرق بينهما "أشبه بالفرق بين الشّيء وعكسه، إذ التّصوّر الأوّل ينتهي إلى "توسيل" كلّ الغايات، خافضا لها إلى رتبة دون رتبها المعنوية، بينما التّصوّر الثّاني -الإسلامي- يؤدّي إلى "تقويم" كلّ الوسائل، رافعا لها إلى رتبة فوق رتبها المادية. وهنالك فرق ثان أساسي، وهو أنّ العقلانيّة الحديثة تنطلق من مبدأ عدم اليقين، فليس عند صاحبها يقين في أنّ الغاية التي يختارها نافعة وغير مُضرة، ولا أنّ الوسيلة التي يختارها وسيلة ناجعة وغير عقيمة، بدليل التّقلبات المتسارعة والمتواصلة التي تحصل على مستوى الغايات والوسائل المختارة؛ بينما تنبني العقلانيّة الإيمانية على مبدأ اليقين، بحيث ينبغي للمؤمن أن يختار القيمة التي يحصل له اليقين من نجاحها"⁶.

³ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 40، 41.

⁴ طه عبد الرحمن. العمل الدّيني وتجديد العقل، ص ص 17، 18.

⁵ المصدر نفسه، ص ص 18، 19.

⁶ طه عبد الرحمن. الحوار أفقا للفكر، ص ص 43، 44.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

لكن من أين يتسنى للمؤمن أن يدرك مدى نجاعة هذه الوسائل، وهذه القيم التي يكون على يقين من نفعها؟ هل يمكن أن يصل بنفسه إلى هذا؟، الجواب في نظر طه يكون عبر الممارسة الدّينية، إذ نزل الوحي الإلهي، أصلاً، لكي يمدّ المؤمن بهذا اليقين المفقود عن غيره، فهو الذي يحدّد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينياً، ويحدّد له الوسائل والأسباب التي تكون نجاعتها يقينيّة، أي أنّ اليقينية التي تنبني عليها العقلانيّة الإيمانيّة مصدرها التّصوّس الدّينية المؤسّسة، فإذا ينبغي أن نختار القيم والوسائل من هذه التّصوّس الأولى⁷.

ونظراً لتعقّد مدلول العقلانيّة ولبس مفاهيمها واختلاف تعريفاتها من ثقافة لأخرى ومن مجتمع علمي لآخر بل ومن شخص لآخر، ارتأى طه وضع ثلاثة معايير كشرط ملزمة لكلّ عقلانيّة قيمية ممكنة؛

1- معيار الفاعلية، وهو أول معيار، مفاده أنّ الإنسان يتحقق بأفعاله، وذلك فيما يتطلّبه ويتّخذه من مختلف المواقف التي تتحدد بمجموعها طبيعة سلوكه.

2- معيار القيمة: مفاده أنّ الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دائماً أن يكون موجّها بقيم معينة تملّي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، فلا يصل إلى مرتبة حتّى يطلب مرتبة فوقها، ولا يزال آخذاً في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه.

3- معيار التّكاملية: مقتضاه أنّ الإنسان على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته و وظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء تقبل الانفصال عن بعضها، دون تأثير فيما بينها. وإتّما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، كما تجتمع فيها صفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النّظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح⁸.

⁷ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 44.

⁸ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص ص 61، 62. وردت هذه المعايير كذلك في مقال منشور لطه عبد الرحمن بعنوان: الممارسات الدينية ونقد العقلانية، إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 23، فرجينيا- الو م أ، ص ص 111، 112.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

هذا ومن بين المعطيات المسعفة التي تجعل من العقل في المجال التّداولي الإسلامي والعربي ذو دلالة عملية

وأخلاقية أكثر منه نظرية أو جوهرانية جملة الاعتبارات التالية:

1- الاشتقاق اللّغوي لكلمة "عقل": فقد جاء في لسان العرب ل " ابن منظور " أن العقل؛ الحِجْرُ والنهي، وهو

ضد الحمق. والجمع عقول وعقل، فهو عاقل، وعقول من قوم عقلاء، يقول ابن الأنباري: الرجل العاقل هو

الجامع لأمره و رأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعيرَ إذا جمعت قوائمه. وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها على

هواها أحياناً من قولهم؛ قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع الكلام. وسمي العقل عقلاً، لأنه يعقل صاحبه من

التورط في المهالك، أي: يحبسه⁹. الملاحظ في هذا التأثيل أنّ العقل في اللّغة يأخذ معنىً أخلاقياً بالأساس أكثر

منه معرفياً (كربط المسببات بأسبابها)، بموجب ذلك القيد يكون التّكليف، لذلك يُقال "سُمّي العقل عقلاً،

لأنّه يعقل عن الله تعالى كلّ ما يُلقى إليه"¹⁰.

2- العقل كفاعلية لا كجوهر: التّصوّر الأرسطي للعقل والذي انتقل إلى شعب المعرفة الإسلامية؛ في اعتقاد طه

أخل بمعيار "تكامل الملكات الإنسانيّة"، فهو تعريف يقسم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومتباينة، "ذلك أنّ

تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل

والتجربة، فلو جاز التسليم بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العقل وجوهرية العمل

وجوهرية التجربة [...] ولا يخفى ما في القول بتعدد الذوات القائمة في الإنسان من مجانبة صريحة للصواب،

ذلك أنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله"¹¹. مشروعية ذلك، ملابسة العقل

لجميع الأفعال الإنسانيّة، فالمبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسّامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعاقل

يعمل وهو يعقل في عمله. أيضاً، إنّ العقل يُحسّن ويُقبّح كما تحسن وتقبّح الأفعال، فيحسن إن سلك به

⁹ أبي الفضل جمال الدين مُجَدِّد بن مكرم ابن منظور. لسان العرب، المجلد 11، دار الصادر: بيروت، ط1، ص 460-462.

¹⁰ محي الدّين بن عربي. التّديبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانيّة، ص 137.

¹¹ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص ص 62، 63.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

صاحبه مسلك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن جادة المعرفة وأوقعه في الشبهات. إنّ العقل قابل للتحوّل والتغيّر حال الأفعال¹².

3- تراجع نظرية المطابقة في الحقيقة: على الحقيقة لا نلتمس من طه ربط التصور الجوهري للعقل بنظريات الحقيقة، ولكن هو تصور نلتمسه من بعض الدراسات الاستمولوجية المعاصرة. فمن المعلوم أنّ التصور الجوهري للعقل ذي الأصول الأرسطية ومثلما كان له أثره البائن في التراث الإسلامي قديما (ابن سينا مثلا) فقد كان له أثره النوعي حتى في المشاريع الفكرية المعاصرة على غرار المفكر "عبد الرزاق عيد" (1950_)، الأخير الذي رأى أنّ العقل جوهر ثابت وقار، وإن شابهته بعض الرواسب التاريخية والثقافية فإنّه ما يلبث أن ينهض بذاته من جديد "واعتماد "عبد الرزاق عيد" لهذا التعاطي الجوهري مع العقل هو الذي خلق ثقته القاطعة بأن عقل عصر النهضة لم يثبت كفاءته ومصداقيته على مستوى الثقافة الوطنية العربية المعاصرة فقط.. بل هو ضامن لمستقبل الأمة العربية"¹³.

مثل هذا التصور الجوهري للعقل في صيغته المعاصرة وجهت له عديد الاعتراضات من منطلقات استمولوجية، خاصة مع الفتوحات الاستمولوجية واللغوية الزاهنة، وذلك من عدّة أوجه، أجلها؛ أنّ العقل الجوهري يوهم باستقلاله المتعالي كما يوهم بمطابقته للواقع، الوهم الأول يجعله ما فوق تاريخي، والثاني يجعله فكرا تسلطيا، وعلى هذا الأساس اعتبر مطاع صفدي "أنّ وهم التطابق بين الفكر والواقع هو المقياس الصممي لكل عقلانية متعالية، ذلك أنّ التطابق لا يتحقق إلاّ عندما "يُجوهر كل من الفكر والواقع"¹⁴.

أيضا، ظلّت النظريات التقليدية للحقيقة توهم باستيعاب الفكر للواقع عبر "نظرية المطابقة" فجاءت النظريات المعاصرة لتجعل من ذلك الاعتقاد وهما مخياليا، باعتبار أنّ الأفكار غير الواقع، بل تبقى استعارات لمقاربة

¹² المصدر السابق، ص 63.

¹³ مقداد نديم عبود. بين القطعية والخلق: الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، دار الحداثة: بيروت، ط1، 1990، ص 38.

¹⁴ المرجع نفسه، ص 39.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

الأشياء، خاصة إذا ما تم الأخذ بعين الاعتبار المسافة بين الاسم ومسماه أو بين التصور والشيء أو بين المفهوم والواقع، يقول علي حرب "لم تعد تُفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر والتطابق والبداهة والوثوق والاثبات والثبات بل تُفهم بالدرجة الأولى من خلال مفهومات مغايرة مثل الانتاج والتوليد والاجراء والمفاضلة والتفسير والسلطة وحتى اللّعب"¹⁵.

زيادة على ما في هذا التّصور وما قد يضيفه من هالة التقديس وضغط الإطلاعية وثقل الشموليات والإيديولوجيات الدغمائية باعتبارها من مخرجات العقلانية الصّلبة، هنا تعدّ معارضة التصور الجوهري للعقل فتحا لآفاق جديدة لعلاقتنا بوجودنا وبالآخر وبالحقيقة وبالعلم¹⁶.

مثل هذا التّصور على ما يبدو لم تسلم منه حتى الاتجاهات الثقافية الفاعلة في الساحة العربية الراهنة، إذ بشيء من التّأمل في الاتجاهات الفكرية العربية الثلاث في موقفها من الحداثة؛ الاتجاه الماضي والاتجاه التحديثي والاتجاه التوفيقي، وعلى تباينهم الشديد وتفاوتهم القديد، بل وتعارضهم الصّريح، سيظهر اجماعهم على تصور واحد للعقل، أي التصور الجوهري؛ هذا ما جعل الاتجاه الأوّل (الماضي) مثلاً يرى في ثقافة الغرب بضاعة وجب منع استيرادها، والثاني (التحديثي) يتصور في العقل الغربي كتوب وجب ارتداؤه، والثالث (التوفيقي) يرى في (العقل الغربي والعربي) قطعتين مختلفتين من الأشياء يمكن جمعهما في قطعة واحدة¹⁷.

كانت تلك جملة الاعتبارات التي جعلت من المجال التداولي العربي الإسلامي ينظر للعقل لا كجوهر مفارق وإتّما كفاعلية تداولية، وقد زاد من حظوظ هذا التأكيد الفتوحات الاستمولوجية المعاصرة التي أثبتت بدورها تحافت مثل ذلك الاعتقاد -ذي الأصول الأرسطية- في العقل.

¹⁵ علي حرب. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط1، 1993، ص ص 90، 91.

¹⁶ مقداد نديم عبود، المرجع السابق، ص ص 40، 41.

¹⁷ المرجع نفسه، ص ص 41، 42.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

إلا أنّ المتطلع على بعض النّصوص الفلسفية التراثية ونخصّ بالذكر المتن السّيناوي _نسبة لابن سينا_ سيشهد ضرباً من التعارض بين تأوّل طه للجوهر والانفصال في مقابل الفهم السّينوي لهما، حيث نجد أنّ تبني التّصور الإغريقي للعقل - العقل كجوهر- ليس فيه ما يحدث انفصلاً في ملكات الإنسان، بل الحكمة من ذلك هي تجريد العقل عن اللّواحق المادية والانقيادية للنفوس، فكان الانفصال أولى من الاتّصال في هذا الحال وأقرب إليه في فعل التّأدب، **فالتجريد** هنا هو تجريد من المادة لا الأخلاق وتجريد من المصالح الدّنيوية لا الإيمانية، بل عُدد الانفصال أصلاً أخلاقياً والاتّصال عرضاً شنيعاً، وذلك عين ما ذهب إليه ابن سينا في معاهدته لله بـ "تركيز نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ليخرجها من القوة إلى الفعل عالماً من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة وتحصيل كماها من جهة العلم والحكمة، ثم يقبل على هذه النّفس المترية بكماها الدّاتي فتحرسها على التّلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية التي إذا ثبتت في النفس كان حالها عند الانفصال كحالتها عند الاتّصال"¹⁸.

في هذه الحالة يغدو القول **بالجوهر والانفصال** له ما يبرره في سياق الفكر السّينوي، إذ القول بـ "الجوهر" لا يعني في أن العقل "آلة جسمانية"، فلو كان الأمر كذلك لضعف العقل بضعف الجسم الإنساني، ولكن العقل في أكثر الأحوال يزداد قوّة وكمالاً بعد الأربعين وهنالك يبدأ الجسم بالتقهقر والضعف. ولا هو فاعل بآلة من البدن -باعتبار أنّ طه يجعل العقل فاعلاً بالقلب- فلو كان الأمر على هذا النّحو "لكانت قوّة العقل تنقص باستعمالها في المعقولات الصّعبة لانفعال الآلة ولكانت إذا أدبرت عن معقول قوّي لم يدرك الضّعيف لأنّ الآلة تكون انفعلت مثل أنّ الحس يضعفه استعمال المحسوسات القويّة ويبقى بعدها فيه أثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات العقلية الضعيفة وهذا في الألوان والطعوم والأرايح والأصوات والملامس واحد"¹⁹.

¹⁸ ابن سينا. تسع رسائل في الحكمة، ص 142.

¹⁹ ابن سينا. المبدأ والمعاد، وزارة التراث القومي والثقافي: سلطنة عمان، 1998، ص 104.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

أمّا القول بالانفصال فقد جاء وسم ابن سينا للفصل العاشر من كتابه "المبدأ والمعاد" بـ "في حل شبه اعتمدها بعض من يرى أنّ النّفس النّاطقة كمال غير مفارق"، يعرض فيه اعتراضات على بعض الأدلّة التي تستند عليها دعوى عدم انفصال النفس الناطقة (العقل) عن البدن، الاعتراضات تلك تنبني على الأدلّة التالية؛

- **الدليل الأوّل:** قد يقول قائل أنّ النّفس لو كان كاملاً مفارقاً لكان كالرّبان للسّفينة وكان يجوز أن يدخل ويخرج مثلما يجوز أن يدخل ويخرج كالرّبان. **وجه الاعتراض على ذلك،** أنّه ليس إذا شبه شيء بشيء من جهة، فيجب أن يشبهه من كل جهة، فلا النّفس توصف بالدّخول والخروج، بل هي في ذاتها بالجواهر، مباين لكل مكان ومكاني. وإتّما يبقى تدبير الجسد وتحريكه ومبادئ إدراكه يقوم بها الجسد إذا وجدت النّفس، حتى إذا فسد البدن بقي الجوهر على حاله.

- **الدليل الثاني:** كما قد يقول لو كانت النفس مفارقة للبدن لما اتّحد معها الكائن الحي اتحاد المادة بالصّورة. **ووجه الاعتراض عليه** أن ليس الأمر على هذا التّحو ذلك أنّ الصّورة ليست مادة وإتّما هي تكمل المادة، إذ "مفارقة الدّاتين في الجوهر ليست تمنع اتّحاد ذات واحدة، وكذلك إذا افترقا في ما سوى الدّات، وكان هذا مكانيًا وهذا غير مكاني، أو كلاهما مختلفين في مكانيهما".

- **الدليل الثالث:** أو يقول لو كانت النّفس مفارقة الدّات للبدن، لكان البدن لا يفسد بمفارقة النّفس، كما أنّ السّفينة لا تفسد بمفارقة الرّبان. **ووجه الاعتراض** أنّ السّفينة لا تفسد بمفارقة الرّبان من حيث صورتها التي لها بما هي سفينة، وإتّما تموت فاعليتها، كذلك الجسد لا تفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانية وإتّما يفسد كونه من حيث يصدر عنه أفعاله من حيث هو لا جسد فقط، وهذه الصّورة طبيعية ذاتية وتلك العلاقة بين

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

السّفينة والرّبان صناعية، وزوال المعنى الصّناعي لا يكون لزوال المعنى الطبيعي وذلك التأثير الواقع بزوال الرّبان لا يكون ظهوره في جوهر السفينة كالتأثير الواقع بزوال النّفس²⁰.

أما محي الدّين بن عربي فقد رأى أنّ "صورة العقل في جوهرية"²¹. أو الرّاعب الأصفهاني في مقولته: "العقل أوّل جوهر أوجده الله تعالى وشرفه... ولو كان على ما توهمه قوم أنّه عرض لما صحّ أن يكون أوّل مخلوق، لأنّ النّبي ﷺ قال: أوّل ما خلق الله تعالى العقل"²².

أمّا وقد تمّ الفراغ من النّظر في معايير العقلانية على النّحو الذي حددها طه، مع تبيان بعض أوجه التعارض بين تصور طه عبد الرحمن للعقل والتّصور التّراثي له في بعض الحالات، فإنّنا نصرف القول للحديث عن أنواعها ومراتبها بحسب وفائها بتلك المعايير.

ثانيا: العقل المجرد والآفات الأخلاقية للحضارة المعاصرة: العقلانيّة في نظر طه عبد الرحمن ليست على مرتبة واحدة، ولا هي متعدّدة تعدّد الذوات والجواهر، ولا هي على طبقات بعضها على بعض، وإنّما هي مستويات، كلّ مستوى أعلى من الآخر بقدر نصيبه من الأخلاقية، فنجد العقلانيّة المجرّدة من الأخلاقية، كأدنى مستوى حتى وإن كانت مناط التكلّيف، والعقلانيّة المسدّدة بالأخلاقية، وهي عقلانيّة عمليّة، وإن كان لها نفع في المقاصد إلّا أنّها لا تمتلك اليقين في وسائلها، ثمّ العقلانيّة المؤيّدّة بالأخلاقية وهي العقلانيّة التي لها صلاح مقاصدها كما صلاح وسائلها، لذا كانت في أعلى مستوى.

إنّ حدّ العقل المجرد وعلى نحو ما استلهمه طه من كتاب "الإعلام بمنابح الإسلام" لصاحبه أبي حسن العامري "عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما معتقدا في صدق هذا الفعل

²⁰ ابن سنا، المرجع السابق، ص 105_107.

²¹ محي الدّين بن العربي. التّدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص 139.

²² الرّاعب الأصفهاني. الدّريعة إلى مكارم الشّريعة، ص 92.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

ومستندا في هذا التصديق على دليل معين²³. المشتغلون بالعقل المجرد هم فئة المتكلمين والفلاسفة على وجه العموم والحضارة الغربية في صورتها الحديثة على نحو أخص، فالأخيرة تشتغل بهذا العقل مُعرضة عن النظر الشرعي الذي يحمل صاحبه على العمل الأخلاقي والإيماني. علما أنّه لا توجد أيّ ثقافة أو حضارة أو فرد ما يتصف بعقل دون آخر، كأن نقول أنّ الحضارة الغربية حضارة عقل مجرد والحضارة الإسلامية حضارة عقل مسدد أو عقل مؤيد، إذ يمكن للأولى أن تكون حضارة عقل مسدد أو مؤيد متى دخلت في العمل الشرعي، كما يمكن للثانية أن تكون حضارة عقل مجرد متى اكتفت بالعقل النظري واعرضت عن العمل الشرعي.

كما لا يعني هذا انتقاصا من قيمة العقل المجرد، كونه مناط التّكليف، به يميز الإنسان بين الصواب والخطأ (قوة التّمييز)، لذا "فمن يقبّل نظره في هذه الممارسة [التراث الإسلامي] يجد أنّ العقل المجرد لم يكن مقدوحا فيه ولا محترزا منه، إلاّ أنّه يظهر المتوسل به مخالفة مقتضيات الشرع، لأنّ القدح فيه والاحتراز منه كما ساد الظن بذلك في هذه الممارسة، يفرضان إلى القدح في المقتضيات الدّينية نفسها والاحتراز منها وإلى ترك الاتباع الدّي يقضي به، ذلك أنّ العقل المجرد الذي يقع به التمييز بين الصواب والخطأ هو مناط التّكليف"²⁴.

وإنّما الذي جعل التراث الإسلامي لا يأخذ بالعقل المجرد رغم اعترافه به وعدّه مناط التّكليف، هو مبدأ "التكميل أو الكمال" أي "حقيقة التكامل بين الجانبين الخُلقي والخُلقي من الإنسان"؛ فلئن كان الأخذ بالعقل المجرد لوحده يلزم المشتغل به أن يتصوّر هذا العقل على أنّه جوهر وبالتالي انفصاله عن باقي ملكات الإنسان، كما يجعل المشتغل به يقدمّ النظر المجرد على العمل العيني، فإنّ موضوعة هذا العقل في نطاق المجال التداولي الإسلامي الديني، يقيد هذا العقل المجرد بالشرع، فيجعله فعلا قلبيا لا جوهرًا، تحقيقًا لكمال خلقه الإنسان، كما يجعله عملا أخلاقيا لا مجرد نظر عقلي تحقيقًا لكمال خُلُق الإنسان²⁵. في حين أنّ الحضارة المعاصرة ذات العقلانية المجردة،

²³ طه عبد الرحمن. العمل الدّيني وتجديد العقل، ص 17.

²⁴ المصدر نفسه، ص 52.

²⁵ المصدر نفسه، ص 52، 53.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

وعبر جذورها التاريخية اتخذت مقومها الإجرائي للإنسان على أنه حيوان ناطق، وقد ربطت منذ ذلك الوقت، العقل بالنطق، ما أدى إلى استغلاق مضمون العقل، بسبب الخلوّ من العمل والغلو في التجريد²⁶، فاستحقت وصف "حضارة القول" لا حضارة عمل (أي العمل الأخلاقي)، الأمر الذي حملها على ظلم الإنسان هويته ككائن عامل (أخلاقي)²⁷.

ولا مخرج لذلك حينئذ إلا بتجديد للإنسان يتم على مقتضى تخلق جذري وكلّي هو أقرب إلى التجربة الدّينية العميقة منه إلى غيرها، وذلك بتحويل خلقي أشبه ما يكون الذي تباشره "التجربة الدّينية في مرتبة التأييد". هذه المرتبة تتميز في نظر طه "بكون المتخلق فيها ما زال يلتبس بالمعاني الروحيّة، حتى يكون هواه على وفق مقتضياتها، فيحظى منها بالجمع بين المنفعة في مقاصده والنجاعة في وسائله، متحققا (بأخلاق الحكمة)، [...] أو قل بإيجاز، لا بدّ للخروج من الآفات الخلقية لحضارة القول من فتح الطريق لإنشاء حضارة جديدة نسميها "حضارة الفعل"²⁸.

ثالثا: العقل المسدد والآفات الأخلاقية للممارسة الفقهية والسلفية: جاء مصطلح العقل المسدد في تراث العربي بـ "العقل غير المستقل" أو "العقل المقيد" أو "السّمع"، بمعنى العقل الذي يبني على محدد قبلي، وهي أحكام الشرع. إلا أنّ طه ارتضى لنفسه ولقرائه مصطلح "المسدد" اجتنابا لتصور سلبي قد تعكسه كلمة مقيد أو غير مستقل، فهي قد تعكس الضيق وعدم السّعة، في حين أنّ التقيد بالشرع يفتح للعقل ما لا يفتحه لذاته في حالة الاستقلال.

²⁶ طه عبد الرحمن. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء - بيروت، 2012، ص 55.

²⁷ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 78. يُقصد بالقول هنا الواقعة الحسّية المتلفظ بها باللسان (الكلام)، ذلك أنّ المجال التداولي الإسلامي وعلى خلاف باقي المجالات الثقافية الأخرى، قد ارتبط فيه النطق لا بجراحة اللسان فقط، وإنما بجوانح القلب كذلك، وقد جاء في "الكليات" في مجرى تفسير قوله تعالى عن سليمان عليه السلام "وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ۖ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ ۗ إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ [النمل: 16]": قول أبي البقاء الكفوي "سمى أصوات الطير نطقا اعتبارا لسليمان النبي فإنه يفهمه [...] وقد يُراد بالنطق ما يجري على الجنان لا ما يجري على اللسان". أبي البقاء الكفوي. الكليات، ص 711.

²⁸ سؤال الأخلاق، ص 80.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

أفضلية العقل المسدّد على مجرد كونه يجمع كل من التقرب والقرابن، أي جمعا لفضائل العقل مجرد وفضائله هو، ليس مجرد جمع ضم، بل "إجراء النظر على مقتضى قواعد العمل"، فعّد أهل السّمع أولى من النظار أي أولوية الفقهاء على الفلاسفة والمتكلمين²⁹.

هذا ويُعرّف طه العقل المسدّد على أنّه "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشّرع"³⁰. ينبنى على هذا التعريف اتصاف العقل المسدّد بشروط ثلاث؛ موافقة الشّرع، جلب مصلحة، الدّخول في الاشتغال. فكان العقل المسدّد أفضل من المجرد في توجيهه بالشّرع والاشتغال بحدوده، ذلك أنّ "العمل الشّرعى هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود"³¹. وإن كانت الأفضلية التي حازها العقل المسدّد على حساب المجرد لم تمنعه من الوقوع في آفات تمسّ الممارسة التّعبديّة التي يتقرب بها صاحب الاشتغال، حيث وإن أدرك صلاح الغايات، فقد فاتته صلاح الوسائل، هذه الآفات التي حددها طه في اثنتين؛ آفة التّظاهر وهي وصف يتصف به القرابني إذ ما تباعد اشتغاله بمقاصده، وما تنطوي عليه من مظاهر ثلاث كالتكلف، والتّزلف والتّصرف. وآفة التّقليد وصف يقع فيه القرابني عند العمل بقول الغير، إمّا على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو استنادا إلى دليل نظري. سواء كان هذا التقليد اتفاقيا أو نظريا أم عاديا³².

رابعا: العقل المؤيد والكمالات الأخلاقية للممارسة العرفانية: لما كان العقل المسدّد ينطوي على آفات علميّة مع التجربة السّلفيّة العلمية والسياسية الوطنية، وآفات خُلقيّة مع التجربة الفقهيّة، فقد لزم أن يكون هذا العقل أدنى من عقلائيّة متكاملة معرفيا وأخلاقيا، متجاوزة لآفات العقلائيّة المجرّدة في عدم مراعاتها لمبدأ الصّلاح

²⁹ العمل الدّيني وتجديد العقل، ص 68.

³⁰ المصدر نفسه، ص 58.

³¹ المصدر نفسه، ص 53.

³² المصدر نفسه، ص ص 80، 87.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

في المقاصد، ولآفات العقلانيّة المسدّدة في عدم مراعاتها لمبدأ الصّلاح في الوسائل، مع استيعابها لفضل كلّ العقلانيّتين، وهي العقلانيّة المؤيّدّة التي التمسها طه في التجربة العرفانية.

كان تجاوز العقل المؤيّد للآفات العلميّة للتجربة السّلفيّة³³ بـ "الممارسة التحقيقيّة"، ويقصد بها طه المعرفة المتوسّلة بالتجربة الحيّة وليس بالعقلانيّة المجرّدة. وكذا تجاوز الآفات الأخلاقيّة للتجربة الفقهيّة كان بـ "الممارسة التخليقيّة"، ويقصد بها، "التّربية المبنية على تحصيل الأخلاق النّمودجية وتوصيل المعاني الروحيّة"³⁴.

وحّد العقل المؤيّد، شرعياً، أنّه "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشّرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"³⁵. هذا الضبط للعقل المؤيّد ينبي على معنيين أساسيين هما؛ وصف العينيّة: بمعنى أنّ العقل المؤيّد لا يطلب من الأشياء ظواهرها أو رسومها حال العقل المجرّد، ولا أفعالها أو أعمالها حال العقل المسدّد، وإتّما يطلب زيادة على ظواهر الأشياء، وأفعالها، أو صافها الباطنية وأفعالها الداخلية أو ذواتها العينيّة والمشخصة³⁶. ثم وصف العبدية: فإذا كان وصف العينية معرفة المؤيّد لذوات الأشياء بملاسته لها، فإنّ العبدية هي معرفة المؤيّد لذاته في تبعيتها، والتّبعيّة هي الارتباط بشيء في أمر ما، والتّبعيّة المقصودة في العبدية هي معرفة الإنسان للارتباط الذي يحصل له به أكبر الفوائد، ولا فائدة أكبر من تعين وجوده وتحقق سلوكه، فتكون العبدية هي معرفة الارتباط الذي يحصل به التعين

³³ أما عن التجربة السّلفيّة فمعلوم عن تياراتها (العلمية والسياسية) أنّها حملت دعوى تنقية الممارسة الدّينية من الشوائب الاعتقادية كسبيل وحيد للخروج بالمجتمع الإسلامي من حالة التبدع والتقهقر والاستعمار والعودة به إلى النّمودج الإسلامي الأول. إلّا أنّ منهجها في نظر طه جاء بنقيض مسعاها، فهي قد وقعت في تبدع أشنع من تبدع الصّوفية ذاتها، تبدع تظهر في آفتين اثنتين؛ الأولى؛ طغيان الممارسة النّظرية التجريدية، تسبب ذلك في فتور في الوجهات العملية لممارستها الدّينية، تجلّى في حل مبدأ الرجوع إلى السّلف على معنى التأمّل في النّصوص بالعقل المجرد. أمّا الثانية فهي طغيان الممارسة السياسية على حساب الممارسة العملية الأخلاقية أو الممارسة القرآنية أدى ذلك إلى فتور في التوجهات الغيبية للممارسة الدّينية، من مظاهره تمهيش العنصر الروحي والأخلاقي وترك الاستقامة بالوقوع في النّظر والسير إلى التوقف. طه عبد الرحمن. العمل الدّيني وتجديد العقل، ص 93-103.

³⁴ العمل الدّيني وتجديد العقل. ص 119.

³⁵ المصدر نفسه، ص 121.

³⁶ المصدر نفسه، ص 122.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

الوجودي والتحقق السلوكي"، وهي ما يسمه طه بـ "التبعية الأصلية"³⁷. مثل كذا ارتباط هو شرط تحقيق التعيّن الخُلقي والتحقق الخُلقي معا.

المبحث الثاني: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال المنهجي؛ أو التقويم المسدّد لآليات اشتغال العقل العربي والإسلامي:

أولاً: موقف طه عبد الرحمن من التراث: يشتهر طه عبد الرحمن بمقولته "نحن في التراث كما نحن في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه"³⁸، فالتراث ببعديه الإنساني عموماً والقومي خصوصاً هو قدر الذات العربية والإسلامية، وعليه فلا طائل لمطالب القطع عنه. فالتعامل مع التراث يقتضي تحزراً وضرباً من الخصوصية في التعامل وفق ما جاء تأصيله في كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث". وتتأتى مكانة هذا السّفر في كونه؛ من جهة يعدّ متناً ابستمولوجياً إذ به أرسى طه معالم ومبادئ وقواعد مخصوصة في التعامل مع التراث بخلاف قواعد التعامل المشهوددة على ساحة الفكر العربي المعاصر، لذا وصف طه مكانته في كونها أكثر من أن تكون انعطافاً في الدّرس التراثي بل انقطاعاً حقيقياً فيه³⁹. ومن جهة أخرى يعدّ متناً ايتيقياً، إذ وإن غلب عليه الشق المنهجي/النقدي فإنّه ينتمي للفلسفة الأخلاقية ككل انتماء الفرع للأصل، أي وضع أسس معرفية للفلسفة الأخلاقية، وإعطاء التراث بعداً تأنيسياً. شاهد ذلك قول طه "ينبغي وضع الجواب الإسلامي في سياق الغرض الذي توخينا تحقيقه في جملة من كتبنا من ضمنها هذا الكتاب [من الكتب التي حددها طه في هذا السياق: الحق الإسلامي في

³⁷ المصدر السابق، ص 130.

³⁸ طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2011، ص 15.

³⁹ المصدر نفسه، ص 22

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

الاختلاف الفكري، العمل الدّيني وتجديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، سؤال الأخلاق]، وهو الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة⁴⁰.

لقد لاحظ طه عبد الرحمن أنّ التعامل مع التراث من طرف المشتغلين به يأخذ بآليات ومناهج لا تنتمي للحقل الابستيمي من جنس التراث، وإمّا هي مناهج تأخذ شرعيتها من العقلانية الغربية الحديثة كعقلانية مجردة، ما جعله يحمل على عاتقه تحييص وتقويم هذه الآليات، بوضع قواعد تأخذ بمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي ذات العقلانية المسددة، تمتلك ناصية النصوص التراثية كما تمتلك ناصية المناهج المستجدة على الساحة الفكرية الراهنة، باعتبار "أن أغلب المنهجيات والنظريات -الكلام لطفه- المأخوذ بها في نقد التراث يصعب قبول أغلب مسلماتها، وإن بعضها، وإن قبلنا جدلاً مسلماته، فمن الصعب قبول أغلب نتائجه، وإن بعضها الآخر، وإن قبلنا نظرياً نتائجه، فمن الصعب قبول أغلب تطبيقاته؛ وترجع هذه الصعوبة في وقوع هذه المنهجيات والنظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التراث، فقد استعجل أصحابها إصدار الأحكام على هذه المضامين [...] كما ترجع هذه الصعوبة إلى ضعف قدرة هؤلاء على امتلاك ناصية الأدوات المنهجية العقلانية والفكرانية التي توسّلوا بها في نقد التراث"⁴¹.

في مقابل ذلك وضع طه قواعد منهجية بديلة تنزل بمثابة قواعد عامة تمثل "أمّهات القواعد" تنضبط بها

ممارسة الاشتغال على التراث:

⁴⁰ طه عبد الرحمن. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط1، 2005، ص 219. الّلافت للنظر أنّ طه عبد الرحمن ذكر كتاب "تجديد المنهج في التقويم التراث"، في هذا السياق، على أنّه كتاب أخلاقي أكثر منه ابستمولوجي، لكن ما يلفت على نحو أكثر، أنّ ذكره له جاء في "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، الذي يعني أنّ الأخير استئناف بله وتفعيل للأول، ما يجعلنا نعتقد في صحة الفرض القائل: "إن كانت الغاية من مشروع تجديد المنهج في تقويم التراث التأسيس لعلاقة جديدة بالتراث امدادا واستمدادا، فإنّ كتاب الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري [جاء] ليثبت ذلك بالإمكان، بمقتضى النظرة الملكونية للعالم" عبد الله مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي: بيروت، ط1، 2009، ص 208.

⁴¹ حوارات من أجل المستقبل، ص ص 17، 18.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

- وجوب الاهتمام بالمناهج التراثية كما الاهتمام بالمضامين، خاصة وأنّ النصّ التراثي غني بمثل تلك الآليات والمناهج لغوية كانت أم منطقية.

- على المناهج المستجدة أن تكون إغناء لمناهج التراث بتحديث إجراءاتها لا استغناء عنها بطمر وطمس معالمها.

- تمحيص الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي قبل تنزيلها على التراث الإسلامي العربي.

- التنقيح والتلقيح المزدوج للمناهج بحيث لا يكون ذو اتجاه واحد، أي تنقيح وتلقيح المناهج الغربية بالمناهج العربية والإسلامية مثلما زيّن للبعض تنقيح المنهج الإسلامية بالمناهج الغربية⁴².

ولما كانت الآليات المجردة التي توسّل بها أهل الاشتغال الفلسفي الراهن، لم تستوف شرط النظر التكاملي للتراث، وذهبت في المقابل إلى تجزئته إلى شرائح معرفية، بل وتمادت في إحداث تفاضل بين تلك الشرائح، حيث يكون الأقرب إلى العقلانية الحديثة هو الأكثر فضلا والأعز مكانة، أمام كلّ هذا، اجتهد طه في تقويم مغاير مستوفيا شروط النظر التكاملي للتراث، وذلك عبر اشتغاليين اثنين؛ الاشتغال بآليات التداخل المعرفي والاشتغال بآليات التقريب التداولي.

ثانيا: المجال التداولي وآليات التداخل المعرفي والتقريب التداولي؛ ما من تجربة فكرية لأفراد أو لأقوام إلاّ وتعد تراثا ينتمي لتاريخ العقل البشري والإنساني العام مهما امتدت مدتها التاريخية طولا أم قصرا، إلاّ أنّ هكذا أمر لا ينفى الخصوصية القيمية والمعرفية عن تلك المحاولات، وذلك لمحددات يختص به قوم دون غيرهم أو حضارة دون سواها؛ تتوزع على محددات اجتماعية-تاريخية، ومحددات لغوية، وأخرى ثقافية معرفية، كذلك عقديّة قيمية، حيث

⁴² المصدر السابق، ص ص 20، 21.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

تشكل كلّها ناظما ما وراثيا لما يكون عليه الخطاب (Meta-discours). يُعبّر عنه البعض بالابستيمي⁴³، والبعض الآخر بالتمودج المعرفي⁴⁴، وقد عبّر عنه طه بالمجال التداولي.

وعليه يجد خطاب الخصوصية مشروعيتها لا من موقف إيديولوجي تعظيما لمقدرات الأنا نكرانا لإسهامات الآخر، وإتّما بما انجلى له من فتوحات على مستوى نظريات المناهج والعلوم الإنسانية والنظريات المعرفية والثقافية الزاهنة. من هذا المنطلق تأتي مساهمة طه عبد الرحمن من زاوية استثمارا تلك الفتوحات والمكاسب المنهجية رسما لآليات وأدوات الثقافة التراثي؛ وذلك بين آليات التداخل المعرفي وآليات التقريب التداولي.

1- النظر التكاملي والاشتغال بآليات التداخل المعرفي⁴⁵: يجعل طه عبد الرحمن قوام الاشتغال بآليات التداخل

المعرفي مبدأين؛

- مبدأ تداخل العلوم التراثية فيما بينها: "اعلم أنّ التداخل تداخلان اثنان: أحدهما داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية، بعضها مع بعض؛ والثاني، خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة"⁴⁶.
- مبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى المجال التداولي الإسلامي: "واعلم أنّ التقريب هو أيضا تقريبان اثنان: أحدهما؛ نظري يتعلق بتصحيح العلوم النظرية المنقولة وتكييفها بحسب محددات المجال التداولي. والثاني؛ عملي يتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجّهات هذا المجال"⁴⁷.

⁴³ تعود فكرة الابستيمي للفيلسوف الفرنسي المعاصر "ميشال فوكو (MICHEL Foucault)" في كتابه "حفريات المعرفة".

⁴⁴ أما فكرة التمودج المعرفي فهي للابستيمولوجي "توماس كون (THOMAS Samuel Kuhn)" في كتابه "بنية الثورات العلمية".

⁴⁵ يقصد طه بالنظرة التكاملية في التراث تلك "التي تتجه إلى البحث في التراث - آليات ومحتويات - من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره". طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل، ص 30.

⁴⁶ تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 75.

⁴⁷ المصدر نفسه، ص 76.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

2- النظرة التكاملية والاشتغال بآليات التقريب التداولي: التقريب "هو وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف

الأصلية أو قل بإيجاز [...] جعل المنقول مأصولاً"⁴⁸. هذا النقل وهذا التأصيل يشترط وجود مجالين فأكثر باعتبار أنّ "المأصول هو ما تحقق وصله بأصل مخصوص"⁴⁹.

فالمجال التداولي يُعدّ الدّعم الأساسي لنظرية تكامل التراث، هذا المجال قائم على دعوى "التداول الأصلي" نصّها؛ "لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضرُّ بهذه الممارسة"⁵⁰.

انطلاقاً من تلك القاعدة يجعل طه للمجال التداولي أسباباً ثلاثة تنهض بشرط التفاعل والتواصل بين الوافد والأصيل من المعارف والعلوم؛ أسباب لغوية: باعتبار أنّ اللّغة أقوى أداة تواصلية يتفاعل بمقتضاها المتخاطبون، ويكون التبليغ أفيد والتأثير أشد قدر ألفة اللّغة إليه واتصالها بزاده اللّغوي. و أسباب عقديّة: ذلك أنّ الصّبغة العقديّة هي من أصبغت التراث سعة وثراء، فهي مبنوثة في كل ممارسة تراثية، ولا تقويم ينفك عن هذا السّبب. و أسباب معرفيّة أو عقلية: بمعنى أنّ ما يتناقله المتخاطبون بلغتهم وما يتعلمونه بموجب عقيدتهم هي مضامين دلالية وطرق استدلالية، والمعرفة هي موضوع ومضمون التفاعل والتواصل⁵¹.

⁴⁸ المصدر السابق، ص 237.

⁴⁹ المصدر نفسه، ص 242.

⁵⁰ المصدر نفسه، ص 243.

⁵¹ المصدر نفسه، ص ص 245، 246.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

كل سبب من تلك الأسباب يُحمل على قواعد تضمن عدم الاخلال بالممارسة التراثية⁵²:

قواعد السبب المعرفي/ أو العقلي	قواعد السبب اللّغوي	قواعد السبب العقدي
1- قاعدة الاتّساع: "سَلِّمْ بأنَّ المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل، ولا نفع في العلم ما لم يقتن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقتن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقتن بطلب الآجل".	1- قاعدة الإعجاز: "سَلِّمْ بأن اللّسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزا دائما".	1- قاعدة الاختيار: "سَلِّمْ بأن العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، قولاً وعملاً، كائنة ما كانت، لا تعدُّ عقيدة مقبولة عند الله عزّ وجل".
2- قاعدة الانتفاع: "لتكن في توسلك بالعقل النظري، طلباً للأسباب الظاهرة في الكون منتفعا بتسديد العقل العملي".	2- قاعدة الإنجاز: "لا تنشئ من الكلام إلّا ما كان موافقاً لأساليب العرب في التعبير وجارياً على عاداتهم في التبليغ".	2- قاعدة الائتمار: "سَلِّمْ بأنَّ الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديس والتزيه والعبادة دون سواه، متبعا لتعاليم الرسالة التي بعث بها نبيه الخاتم سيدنا مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".
3- قاعدة الاتباع: "لتكن في توسلك بالعقل الوضعي طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، متّبعا لإشارات العقل الشرعي".	3- قاعدة الإيجاز: "لتسلك مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤدياً هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة ويحمل على استثمار هذه المعارف أقصى ما يكون الاستثمار".	3- قاعدة الاعتبار: "سَلِّمْ بأنَّ كل ما سوى الله لا يكون إلّا بمشيئته ولا يحفظ إلّا بمنته معتبرا مقاصده في أحكامه ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته".

اعتباراً بتلك القواعد، يكون مشروع طه على نحو ما قال بعض المهتمين "أنّه حاول بكلّ طاقته أن يستقل عن

المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة؛ فأخذ بأسباب العريّة في التعبير والتبليغ، وكان بتصرفه هذا علامة فارقة

بين من يتعاطون التّفلسف في الوطن العربي"⁵³.

لكن في المقابل من ذلك نلتمس اعتراضاً على قول طه بفكرة "المجال التداولي"، معتبراً إيّاه ذي أصول مغرقة في

القدامة، وهو عين ما ذهب إليه عبد الله العروي الذي أخبر أنّه لا زال ينتظر الجديد الموعود من طه دونما وفاء

⁵² طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ص 254-256.

⁵³ عباس أرحيلة. بين الائتمانية والدّهراوية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2016، ص

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

الأخير بالوعد، فكلّ ما حصل هو البحث عن أصل أعمق أبعد عن الراهن وأغرق في الماضي، والمشروع الطاهائي نصل به إلى إحياء آليات تكريس ذلك التراث العتيق⁵⁴.

المبحث الثالث: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال الفكري؛ أو التقويم المسدد للفكر العربي والإسلامي:

على نحو ما تقدم فإنّ مشروع طه عبد الرحمن مشروع نقدي تقويمي، وليس في هذا نفي للبعد الناقد في المتن الطاهائي، إذ كل ممارسة فلسفية حيّة ممارسة نقدية أساسا، لكن ليس كلّ نقد تقويم، وعليه يكون النّقد الطاهائي نقدا تكامليا لا تجزيي تفاضلي، الغالب على الإنتاج الفكري العربي والإسلامي الرّاهن. وهو ما جاء تأكيد طه عليه في قوله: "لكم كان ذهولنا عظيما ونحن نرى صدور الأعمال إثر الأعمال، داعية إمّا إلى قطع الصّلة بهذا التراث المتفرد، وإمّا بالاجتزاء بأقل بقية منه، حتى لم يعد أهون على بعض من أن يشنع بالتراث ويقدم في أهله [...] فإن هم صاروا إلى القول بالانقطاع عن مجموع التّراث، مع الالتجاء إلى تراث حاضر غيره - يقصد الحدائثة الغربية-، مقلدين لمسالكه ومتشبهين بأصحابه، أو إلى القول بالانقطاع عن أغلب التراث، مقتصرين منه على ما يقيم صلتنا بتراث ماضٍ غيره - يقصد الثقافة اليونانية القديمة- فما ذاك إلّا لقصور في التّحقق بمعاني التراث أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه"⁵⁵.

يبدو جليا من هكذا ادعاء رفض طه عبد الرحمن لمن لا يأخذ بالملتضيات المنهجية والفكرانية للتّراث الإسلامي، في مقابل الاستعانة بمقتضيات تراث مغاير واسقاطها اسقاطا غير مشروط على الأول، إذ كيف ستكون نتائج هكذا اسقاط، طبعا، النتائج محسومة إمّا لصالح القراءة المناوئة لذلك التراث جملة وتفصيلا، وإمّا الانحياز صوب القراءة التجزيئية له، وليس هذه الأخيرة بأقل خطورة عن الأولى، لأن الجانب التراثي الذي تدعوا

⁵⁴ عبد الله العروي. *خواطر الصّباح: حجرة في العنق يوميات 1982، 1999*، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ط1، ص 224.

⁵⁵ طه عبد الرحمن. *تجديد المنهج في تقويم التراث*، ص ص 09، 10.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

للتمسك به والاستثمار فيه وفي مبادئه، هو الآخر موروث عن التراث الغربي في صورته الإغريقية، فكانت وبلا شعور منها أن دعت إلى قطيعة تامة مع التراث الإسلامي.

هذا إلى جانب الأحكام التعسفية التي تصدرها بحق أحد أجزاء التراث ومكوناته المعرفية على حساب أخرى، في حين أنّ الممارسة التراثية تشهد على تكاملها كُلاً مجتمعة. وهو المعيار الذي يقام على أساسه الفصل بين التقويم التفاضلي والتقويم التكاملي، وحدّ النقد التقويمي التكاملي أنّه "عبارة عن نقدية مبناها، أساساً، على الاعتراض على هذا النصّ بالمناهج المشروعة حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة" أو "هو مطالبة النصّ بالتدليل على وسائله أو مضامينه". ويأتي على خلاف التقويم التجزيئي التفاضلي و" هو التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النصّ التراثي ولا ينظر البتة إلى الوسائل اللغوية والمنطقية التي انشئت وبلّغت بها هاته المضامين"⁵⁶.

في هذا السياق تأتي محاولة طه تقويماً لمشاريع النهضة العربية بكلا اتجاهيها، الاتجاه الحداثي والاتجاه الأصولي التراثي، الأولى في انقطاعها عن شروط التأصيل على مقتضى قواعد المجال التداولي، والثانية في انقطاعها عن شروط التجديد الروحي، وجمعهما في سبيل التقويم التكاملي الطاهائي.

أولاً: التقويم التكاملي للنقد التجزيئي التفاضلي: بما أنّ مشروع الفكري لطه عمل تقويمي لما سبق من أعمال جرى تفعيلها في الساحة الفكرية العربية التي وكما ذكر طه بأنّها "ظلمت التراث ظلماً لسببين؛ أنّها حملته من المناهج المنقولة ما لا يحتمل. وأنّها، أبانت عن موقف تجزيئي تفاضلي لعناصر التراث. فكان عمله تقويمياً بنائياً لا يقابل الهدم بالهدم وإنما يقابل الهدم بالبناء خلافاً لما سبق من مشاريع، وهو صاحب هذا التصريح: "لم نقابل الهدم بالهدم، بل صرنا إلى مقابلة الهدم بالبناء [...] ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛

⁵⁶ تجديد المنهج في تقويم التراث. ص 23.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأننا توصلنا فيه بأدوات "مأصولة" حيث توصل غيرنا بأدوات منقولة"⁵⁷.

والتقويم التجزيئي التفاضلي في نظر طه "يشغل بالمضامين بدل الآليات"، وهذا مبرره في تقويم دعوى النقد التجزيئي، متوسلاً بمسألة "مقدمة التركيب المزدوج للنص"، أي أنّ للنص جانبه المضموني وجانبه المنهجي، دعوى المسلمة يوردها طه كآليتي: "سلم بأنّ كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأنّ كل مضمون مبني بوسائل معينة ومصنوع على كفاءات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكفاءات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هاته المستويات المضمونية"⁵⁸.

تلك الوسائل والآليات اللغوية والمنطقية تسمى بـ "الآليات الإنتاجية" أو "الآليات الأصلية" أو "الآليات التّحتية" وفي اعتقاد طه أنّ الأعمال الموجهة لتقويم التراث سادتها نزعتان؛ الأولى نزعة مضمونية والثانية نزعة تجزيئية، الأولى تكتفي بالمضمون ما فاتها الآليات الإنتاجية، في حين أنّ الثانية تأتي على تقسيم المضامين إلى قطاعات متميزة، لتفضّل إحداها على الأخر. لذا وقع كلاهما في خطأ "الإخلال بحقيقة التلازم بين الطرفين المكونين لمقدمة التركيب المزدوج للنص". أيضاً على المشتغلين بالمضامين تحليلها متوسلين بآليات ومناهج من جنس تلك المضامين (أي المناهج الأصيلة)، وهذا متعذر، لأنهم كمشتغلين بالتراث لم يكتثروا بالمناهج والآليات واقتصروا على المضامين، لتوجيهها حسب أغراضهم وتوجهاتهم ومرادهم، ما يعني أنّهم توسلوا بآليات غير آليات التراث الأصيلة، كونها آليات خارجة عن المجال التداولي، يسمّونها طه بـ "الآليات الاستهلاكية" أو "الآليات الفرعية"، أو "الآليات الفوقية". هذا الصنف من الآليات المنقولة غير المأصولة تنقسم إلى قسمين؛ "صنف الآليات العقلانية" و"صنف الآليات الفكرانية"⁵⁹.

⁵⁷ المصدر السابق، ص 12.

⁵⁸ المصدر نفسه، ص 23.

⁵⁹ المصدر نفسه، ص ص 23، 24.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

فلم يقتصر بذلك النقد التقويمي على صنف المشتغلين بالمناهج دون المضامين، وإثما الطرف الآخر كذلك، المشتغلين بالمضامين دون المناهج، لذا، ومثلما أبان نقده التقويمي على حدود الاستناد على آليات العقلانية المجردة ويقصد على نحو خاص صاحب "نقد العقل العربي" أي الجابري⁶⁰. أتى نقده كذلك على من يستند على الآليات الفكرانية المسيّسة، من فكرانيين (إيديولوجيين) كالماركسيين والليبراليين، والقوميين، خاصة عبد الله العروي صاحب النزعة التاريخانية. الأول وما انجر عنه من تقسيم التراث إلى شرائح متباينة وتفضيل ما يناسب العقلانية المجردة عن الأخلاقية على العقلانية المسددة بالأخلاقية⁶¹. والثاني في أفراد الجانب الحدائي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، خاصة وأنّ العروي جعل من مسألة المنهج "قطيعة مع مضمون التراث"، حيث أنّه لا مجال لفهم التراث فهما موضوعيا ما لم تكن القطيعة معه شرطا قريبا، وهو ما يجعل الباحث في التراث من جنس المستشرق، ويعد ذلك في نظره أمرا مشروعاً بله وضرورياً، إذ غياب الوعي بالقطيعة يجعل من قراءة التراث تحقيقاً تافهاً⁶².

⁶⁰ تعود ملايسات الصراع الفكري بين كل من طه والجابري، إلى ميل الثاني للرهان متّخذاً من فيلسوف فرطية الوليد ابن رشد مرجعاً له، معتبراً أنّ التفهيم الذي أمّ بالفلسفة العربية مردّه لرجحان الكفة لخطاب الوجدان والعقل المستقيل (العرفان)، على حساب العقل العلمي البرهاني الرشدي. يقول الجابري: "كانت الرشدية قادرة على طرق آفاق جديدة تماماً، وهذا ما حدث بالفعل، ولكن في أوروبا حيث انتقلت وليس في العالم العربي حيث اختنقت في مهدها" تكوين العقل العربي، ص 323. كما يضيف في ذات السياق "لقد انتصر "العقل المستقيل" ... أصبحت "الكلمة- السلطة" لمشايع الطرق الصوفية" المرجع نفسه، ص 325. بينما كان موقف طه على التقيض البتة من الأول، حيث يتجلى ميله للعرفان على نحو أكثر، معتبراً ابن رشد صاحب عقلانية تجريدية تفصل بين العقل والإيمان، فبحسب طه أنّ ابن رشد "لا أثر عنده لحكمة متميّزة تستمد مبادئها أو، على الأقل، روحها من ممارسته الفقهية والشرعية". حوارات من أجل المستقبل. ص 119. كما يجعل ممن يدعو لفلسفة ابن رشد من المعاصرين أنّ هدفهم هو "بث روح العلمانية". المرجع نفسه، ص 121. وعليه تكون الرشدية بمثابة "نقطة التوتر المركزية" بين كل من الجابري وطه عبد الرحمن؛ الأول الذي يرى فيها استئنافاً لكلّ نهضة فلسفية ممكنة، بينما يرى فيها الثاني علة عدم قدرة العقل العربي على النهوض بفلسفة مبدعة. عبد النبي الحري. طه عبد الرحمن ومجدّ عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 11.

⁶¹ لاقت دعوى الجابري في تقسيمه للتراث الإسلامي إلى أنظمة ثلاثة متباينة، بل ومتصادمة، استهجاناً عديد المفكرين، فعلى غرار طه عبد الرحمن، نجد جورج طرابيشي صاحب مشروع "نقد العقل العربي"، وكذا حسن حنفي. كل ذلك جعل الجابري فيما بعد يحاول التبرير لموقفه ذاك، معتبراً أنّ موقفه جاء تلبية لمواقف ابستمولوجية لا أيديولوجية. يقول الجابري: "فأنا لم أسمع بأحد من المغاربة قال بـ "القطيعة" بين المشرق والمغرب، أما أنا فقد استعملت هذه الكلمة في معنى ابستمولوجي خاص وفي سياق خاص" وأنّ القطيعة الابستمولوجية في نظره لا تعني ضرورة "الانشطار الثقافي". مجدّ عابد الجابري، حسن حنفي. حوار المشرق والمغرب، ص ص 19، 20.

⁶² عبد الله العروي. مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط1، 2008، ص 11.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

توضيحا لما سبق، كان الجابري، قد أعلن في كتابه "تكوين العقل العربي" وكتاب "بنية العقل العربي" تقسيمه للعقل العربي إلى ثلاث بنيات متباينة، العقل البياني، والعقل العرفاني، والعقل البرهاني. ففي الكتاب الأول جاء الجابري على تأريخ الفكر العربي إنطلاقا من لحظة التّدوين كمرحلة للثقافة العاملة - أي الثقافة غير الشفوية والعملية العفوية للتراث العربي - هاته الفترة التي حدّدها إنطلاقا من المرحلة الأولى من الخلافة العباسية وذلك عقب سقوط الأمويين عام 132هـ إلى غاية بداية خلافة المتوكل سنة 230هـ⁶³، وبحسب الجابري فإنّ الأنظمة المعرفية الفاعلة في تاريخ الثقافة العربية منذ عصر التدوين لا تخرج عن الأنظمة الثلاثة تلك.

أمّا عن البيان فهو نظام أصيل غير دخيل، تأسس ابتداء برسالة الشافعي، فحق أن يكون العقل العربي عقلا بيانيا، مثلما أنّ العقل الإغريقي عقل برهاني، أمّا العرفان فله ظروفه الاجتماعية والسياسية داخل كلا الثقافتين العربية والإغريقية، لذلك يبقى في نظر الجابري على أنّه عنصر ثقافي دخيل على كلتا الثقافتين، ويصفه الجابري بـ "العقل المستقيل". بداية ظهور هذا النوع من الأنظمة المعرفية في الحضارة الإغريقية كان بتراجع السلطة العلمية الحسية الأرسطية، والنزوع نحو الديالكتيك العقلي بدل الديالكتيك الحسي، أي إلى التجريد واحتقار التجربة، وهو الذي جعل العقل البرهاني مذ بدائته عقلا أرستقراطيا، أرستقراطية المجتمع الإغريقي الذي يجعل العمل الحسي للعبيد والفكر المجرد للفلاسفة الحكام. وهو ما يُعارض حقيقة فلسفية وتاريخية مفادها أنّ العلم هو من يرقى بالفلسفة وليس الأمر خلاف ما قد يعتقد البعض⁶⁴.

وعليه كانت استقالة العقل البرهاني خلال العصر الهلنستي سببه تبلور مدارس فلسفية ذات طابع عرفاني كالأفلاطونية مثلا، ومعلوم أنّ هاته الفترة هي فترة ضعف العقل الإغريقي ولحظة أفوله، وهكذا فالعرفان لا ينمو

⁶³ ذلك أنّ المؤرخين درجوا على تقسيم فترة الحكم العباسي إلى ثلاث فترات متباينة سياسيا، فإلى جانب الفترة الأولى المشاركة سلفا، هنالك فترة العصر العباسي الثاني، من تولي المتوكل الخلافة سنة 332هـ إلى زوال سلطان بني بويه سنة 447هـ. ثم فترة العصر العباسي الثالث، بدخول السلاجقة بغداد سنة 447هـ حتى سقوط بغداد على يد التتار سنة 656. مُجّد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط10، 2009، ص ص 295، 296.

⁶⁴ مُجّد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي**، ص ص 323-325.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

إلاّ في بيئة استقال فيها العقل وبدأ ذبوع ثقافة لاعقلانية هي من أتت على النظام البرهاني. ولئن كان هذا هو الحال في الثقافة الإغريقية، فإنّ الحال وبحسب الجابري لا يختلف كثيرا عنه في الثقافة العربية، لكن بنوع من الخصوصية، فلئن كان البرهان هو أرقى عقلانية عرفتها الأنظمة المعرفية البشرية، فإنّ أفولها بسبب العرفان كان لأسباب خارجية عن النظام البرهاني، وهي أسباب سياسية واجتماعية أساسا، مثل النمو الديمغرافي وحالة التمدن التي عرفها الإغريقي، ما استوجب من البعض العزوف عن حالة التمدن تلك. أمّا في حال النظام العربي فإنّ البيان يحمل في ثناياه أسباب أفوله، ما يعني أنّ تراجعه لصالح العرفان لم يكن لظروف خارجية قاهرة بل لأسباب داخلية في النظام البياني ذاته، وهي اشتغاله بـ "النّص" أي النص القرآني والحديث، والعلوم التي تخدم النّص من نحو وبلاغة وفقه وأصوله وعلم الكلام. في حين أنّ النظام البرهاني اشتغاله كان بـ "الطّبيعة"، وذلك مبرر كون علومه من جنس العلوم التجريبية والرياضية⁶⁵.

وعندما يتكلم الجابري عن نظام معرفي، فهو لا يتحدث عن اتجاه علمي أو مجرد نزعة إيديولوجية، بقدر ما يقصد رؤية للعالم، فالبيان يشكل رؤية للعالم الأمر ذاته بالنسبة للعرفان والبرهان. أمّا عن الأول، أي البيان، فتتنظم فيه العلوم العربية الاستدلالية الخالصة كالنحو والفقّه والكلام والبلاغة، خاصة شقها القانوني، أي تحديد وحصر وتقسيم وضبط آليات تلك العلوم، والإفصاح عن رؤيتها للعالم، من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقّه وعلماء الكلام، معتزلة كانوا أم أشاعرة أم حنابلة أو ظاهريين أو سلفيين، قديمهم وحديثهم. دون أن يقتصر البيان على علماء اللّغة، فهم متأخرون عن البيان، بل البيان يشمل كل ما تتم به عملية "الفهم" و"التلقي"، وبصفة عامة "التبّين"⁶⁶.

⁶⁵ المرجع نفسه، ص 335_345.

⁶⁶ محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط9، 2009، ص 14.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

يعدُّ الإمام الشافعي أوّل واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني، وبالتالي "المشرّع" الأكبر للعقل العربي، لذا سيغدو البيان ليس مجرد مصطلح بل "اسما جامعا". لكن للجاحظ والمعتزلة عموما حظهم الأوفر من البيان، ويختلف بيان الشافعي عن الجاحظ، في أنّ الأول اهتم بشروط تفسير الخطاب، وذلك في اهتمامه بالتّصوص الدّينية الكتاب والسنة، فهو يهّمه "قصد المتكلم". أمّا الجاحظ فقد كان اهتمامه بشروط إنتاج الخطاب، وذلك باهتمامه بالتّصوص الأدبية كالشعر والخطابة، فما يهّمه هو السامع أو القارئ، وليس أدلّ على ذلك من أسلوبه الاستطرادي واهتمامه بنفسية القارئ وعقله جذبا وتشويقا وتنشيطا له⁶⁷.

أمّا العرفان (Gnose) فمعناه اللّغوي معرفة الأسرار الإلهية، ومنه العرفانية (Gnosistisme) وهي المذاهب الدّينية التي ظهرت خلال القرن الثاني للميلاد. وهو في نظر الجابري "نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق"⁶⁸.

على خلاف البرهان، ينكر العارفون العقل والحس، لارتباطهما بالجسد، في مقابل ذلك يعتدّون بمنهج آخر وهو "الكشف"، وهكذا كان العرفان قائما على تجنيد الإرادة وليس شحذ الفكر، ويجعل الإرادة بديلا عن العقل⁶⁹.

ويميز الجابري في العرفان بين تيارين؛ العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان ومبدئهما ومصيرهما. الأوّل يهيمن عليه جانب الموقف، موقف فردي ونفسي وعملي، يتلخص في رفض العالم وتشدان الاتصال بالإله والوحدة معه، ما يدفع العارف إلى التشكي من العالم ووضع الإنسان فيه وشعور مضاعف بالخيبة لانحباس النفس في الجسد والفرد في المجتمع الأمر الذي يجعله يضحّم أناه، وتصبح مشكلته الرئيسية هي

⁶⁷ المرجع نفسه، ص ص 22-25.

⁶⁸ المرجع نفسه، ص 253.

⁶⁹ المرجع نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

الشّر في العالم. في حين أنّ الثاني، يطغى فيه الجانب التأويلي والتفسيري ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المعاد⁷⁰.

أما النظام البرهاني فهو الآخر أحد الأنظمة الثلاث الفاعلة في حقل الثقافة العربية، ويختلف عن النظامين السابقين، البيان والعرفان، يقول الجابري: "وإذا نحن أردنا أن نحدد تحديداً أولياً هذا النظام، المعرفي البرهاني، أمكن القول: إذا كان البيان يتّخذ من النصّ والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعاً من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتّخذ من الولاية، وبكيفية عامة من "الكشف" الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإنّ البرهان يعتمد على قوى النفس المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لا، بل لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين"⁷¹.

هذا ويضرب البرهان بجذوره إلى المدرسة الطبيعية من تاريخ الحضارة الإغريقية، إلاّ أنّه مع أرسطو شهد اكتمالاً ونضجاً، حتى أنّ دخوله للثقافة العربية كان بترجمة الكتب الأرسطية من لدن فيلسوف قرطبة الوليد بن رشد الحفيد، وهو يستمد رؤيته للعالم من التصور الأرسطي للعالم؛ الإنسان والكون والله، كتصور استاتيكي بنائي منتظم انتظام القواعد المنطقية الأرسطية.

إلاّ أنّ الأهم في السجال الدائر بين الجابري وطه عبد الرحمن ليس فقط هذا التقسيم الثلاثي للأنظمة المعرفية، بل ما يهم وعلى نحو أكثر، عقد الجابري لمفاضلة بين تلك الأنظمة المعرفية الثلاث، إذ انتصاره للنظام البرهاني لا

⁷⁰ المرجع السابق، ص ص 254، 255.

⁷¹ المرجع نفسه، ص 384.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

تورية فيه، وحطّه من قدر العرفان ورد بالنّص الذي لا تأويل معه، شاهد ذلك قوله: "انتصار "العرفان" وتحول "البيان" إلى "عقل - عادة" و"البرهان" إلى "عادة - عقلية"... تلك هي المظاهر الرئيسية لظاهرة استقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية في عصر التراجع والانحطاط، هذه الاستقالة التي مازال مفعولها ساريا إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقفة، إن لم يكن في كلها تقريبا، دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير الأمية.. هل نحتاج إلى تأكيد ذلك بأمثلة؟ هل يحتاج النهار إلى دليل؟"⁷².

كما يبدو تأسفه ملحوظا من انتصار أهل العرفان على أهل البرهان من العقل العربي، انتصار ابن سينا والسهروردي وأبي حامد الغزالي على ابن رشد والحسن بن الهيثم والفلكي الأندلسي نور الدّين أبو اسحاق البطروجي، في مقابل رواج البرهان بشقيه الفلسفي الرشدي والعلمي، في أوروبا الحديثة والتي على أساسها، أي العلوم البرهانية، تمت نهضة أوروبا الحديثة، مع طرد دائرة العرفان نهائيا خاصة مع نضال الكنيسة ضد الغنوص أو العقل المستقل⁷³.

وإذا تقرر ذلك مع الجابري فإننا نصرّف النظر إلى طه وموقفه من قراءة الجابري التجريبية، حيث يبدي طه ملاحظته على أنّ غالبية الاتجاهات الفاعلة في السياق العربي الرّاهن وإن اتّفقت في التشريح التجريبي، فإنّ اختلافهم في انتخاب الشريحة الأقرب إلى العقلانية المجردة التي استندوا عليها تبقى محل خلاف بينهم، فمنهم من يراها في النصوص الفلسفية، ومنهم من يراها في النصوص اللّغوية، ومنهم في النصوص الكلامية، والبعض الآخر يراها في النصوص الفقهية. ووجه الاعتراض الطاهائي عليها توضّحه المساءلات التالية؛

- أنّها لم تبرهن على تحصيل الدّربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، فضلا عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام هذه الآليات.

⁷² محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، ص 368.

⁷³ المرجع نفسه، ص ص 332-351.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

- هي لم تمهد لتنزيل هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لها، لتبيّن مدى كفاءتها وقوتها.
 - كما أنّها لم تجري التّقد على العقلانية المعاصرة، خاصة وأنّ هنالك من ينتقدها من موطنها⁷⁴.
- ما يعني أنّ هؤلاء فاتهم إدراك خصوصية المعرفة التراثية، بما هي معرفة عملية بالأساس لا نظرية حال العقلانية المجردة التي استند إليها هؤلاء، أو تأنيسية لا تسييسية، فكونها عملية تأنيسية لارتباطها بالقيم السلوكية وانبنائها بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق (يقصد أسلوب المناظرة). ومنه فإنزال العقلانية المجردة على تراث معرفي عملي بالأساس سيؤدي إلى اقتطاع جزء كبير منه، أو تأويل ما هو مستعصي على هذه العقلانية، مع العلم أنّ هذه النصوص مُتقوّمة بالنّظر المسدد بالعمل، وبواسطة العقل الشرعي كأقوى تسديد⁷⁵.

ثانيا: التّقوم التكاملي لدعوى شرعانية العقل الإسلامي: تعود دعوى شرعانية العقل الإسلامي للمفكر مُجدّ أركون الذي دعا إلى ما سُمّمه بـ "المهمة المستعجلة" في قراءة التراث، قراءة تستند على المناهج المعاصرة. هذا وعن مجموعة الأسباب التي جعلت نقد العقل يمارس ثقله على الدّراسات الإسلامية والفلسفة الرّاهنية، يحدد أركون سببين رئيسيين:

- من الملمح و العاجل أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة؛ أي تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث، من تاريخية وألسنية، وسيميائية دلالية، وأنتروبولوجية وفلسفية. ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها.
- أن الإسلام السّياسي الحالي يدّعي الانتساب إلى نظام العقول التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية والتشريعية للعقل الإسلامي الكلاسيكي. فمن المهمّ التساؤل عن المشروعية (أو الصحة) الدينية والتاريخية والفلسفية لمزعم كهذا، وإن أمكن ذلك، فإنّ الأمر يتطلب قطع مسارات ثلاث؛ أولا، ما هي مكانة العقل الإسلامي الكلاسيكي

⁷⁴ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 25.

⁷⁵ المصدر نفسه، ص ص 26، 27.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

من الناحية الاستمولوجية؟. ثانيا، هل هنالك استمرارية تاريخية حقيقية ومحسوسة بين العقل الإسلامي الكلاسيكي ونوعية العقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة؟ أم أن هناك قطعة بينهما بالقوة أو بالفعل محجوبة ومغطاة بواسطة سلسلة من الإسقاطات الثقافية على الماضي؟. ثالثا، ما رأي الفكر الإسلامي الحالي بتاريخية العقل بشكل عام، وتاريخية العقل الإسلامي بشكل خاص؟⁷⁶.

إلى جانب العاملين السابقين يمكن الحديث عن عاملين آخرين لا يقلان أهمية عن سابقيهما، وإن لم يصرح بهما أركون مباشرة، إلا أنه يمكننا استخراجهما ضمنا من خلال نصوصه المتعددة. نحصي ذينك السببين في:

- أن الفكر الإسلامي الراهن لا يزال يستمر في الارتكاز وإلى حدٍ كبير على المسلمات المعرفية (ابستيمي) القرون الوسطى، ذلك أنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بتكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد تيولوجي على تفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم، و تقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانته (معنويا)، هذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي، لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس أنطولوجي يتجاوز كل تاريخية⁷⁷.

- اعتقاد أركون في غياب قراءة علمية وموضوعية للعقل الإسلامي سواء من طرف الأوساط الإسلامية أم الغربية (الاستشراقية). فكل ما قيل و يقال عن التراث الإسلامي يبتعد كثيرا أو قليلا عن الخطاب العلمي أو ما يتسم به من خصائص، بمعنى أنه يندرج ضمن الخطاب الإيديولوجي ويساوي في ذلك الخطاب التبجيلي الذي ينتجه المسلمون عن تراثهم مع الخطاب الاستشراقي الذي إن لم يكن احتقاريا ازدرائيا فهو بارد حيادي، لا يولي أهمية لواقع المسلمين ومعاناتهم اليومية، ومن ثم بقي التراث الإسلامي بعيدا عن كل دراسة علمية "فكل الخطابات

⁷⁶ نجد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي: بيروت والمركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ط1، 1996، ص

ص 65، 66.

⁷⁷ المرجع نفسه، ص 55.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية ما عدا خطاب واحد هو الخطاب العلمي والتاريخي والفلسفي الأثروبولوجي عن التراث الإسلامي، هذا هو الخطاب الغائب وغيابه مُوجع⁷⁸.

لمثل هذه المطالب لا تزيد دعوى "شرعانية العقل الإسلامي" في نظر طه، عن كونها افتتاحاً من صاحبها بفتوحات العقل العلمي الحديث خاصة في مجال العلوم الإنسانية، وأنّ دعوى الشرعانية هاته تتضمن الأفكار التالية؛ التمييز بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث. أيضاً، المقابلة بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير العقلانية، مع الاحتكام في تقويم هذه الصفات القرآنية إلى العقلانية دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف العقلانية. كذلك موقفها من مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين حيث ترى فيها مجرد حركات تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، من جهة، وتساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ سواء ما تعلق بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان من جهة ثانية. ثم، انكارها على الفكر الإسلامي التوجيه الدّيني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية. كلّ هذا يجتمع في جعلها لتقنين الشريعة الإسلامية (الفقه) خروجاً عن مستلزمات العلم الصحيح⁷⁹.

وبالفعل هنالك عديد التّصوص التي يزخر بها المتن الأركوني تعكس صحة ذلك منها؛ قوله بأنّ الفقهاء عملوا على تكريس إيديولوجيا سياسية معينة وتساندها لغلبة جبهة سياسية على أخرى، حتى أنّ جمع القرآن الكريم جاء فيه إقصاء لأهل البيت سياسياً، ما جعل أركون يرتضي لنفسه نقد العقل الإسلامي (و ليس العربي) انطلاقاً من خلفية تلتبس فيها التطلعات الاستمولوجية بالمطالب الفكرانية، ترتبط بـ "هاجس النص القرآني". إذ أن التّص القرآني قد فعل فعلته في هذا العقل انطلاقاً من بداية التأسيس الأولى، لذا ولسبر أغوار العقل الإسلامي وبطريقة

⁷⁸ مُجد أركون. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 192.

⁷⁹ طه عبد الرحمن. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000، ص ص 149، 150.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

تفكيكية عمل أركون على ملاحقة هذا الفاعل، هذه الملاحقة جعلته يرى في النص القرآني ظاهرة أكثر منه كلاما إلهيا خالصا، إذ الوحي أكبر بكثير من أن يحصر بين دفتي كتاب.

فالنص المكتوب والمحصور بين دفتين سيُكْرَس نوعا من السّلطة، تسلط العقل الكتابي الدغمائي على الشفوي، وعثمان بن عفان رضي الله عنه تمكن من جمع هذا المصحف انطلاقا من نفوذه السياسي كخليفة للمؤمنين، مكنه هذا النفوذ من إقصاء مجموعة معتبرة من النصوص القرآنية للأشخاص الذين هم خارج الخط السني كالشيعة والخوارج مثلا، بل وحتى داخل آل البيت باعتبار أن عثمان بن عفان أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي، أي أنه ليس من بني عبد المطلب، حيث "راح الخليفة الثالث عثمان بن عفان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة [الأوائل]، أدى هذا التجميع عام 656م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحى إلى مُجَد [...] هذه هي المقولة الرسمية التي لا يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشك"⁸⁰.

يقول أركون في موضع آخر: "نقول رواية التراث الإسلامي، كما أسلفنا، أن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام 632م، بل و يبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرّقّ والعظام المسطحة [...] وذلك لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد [...] وكان اختفاء صحابة النبي، الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف، ثم تم الإعلان عن إغلاق الجامع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا، كما وراحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكي لا

⁸⁰ مُجَد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ص 288، 289.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

تغذي الانشقاق والاختلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور، وهذا ما يصوغ بلورة مصطلحنا المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة⁸¹.

مثل هذه النصوص وأخرى تبين كيف قرأ أركان مسار الفقهاء والعلماء المسلمين واجتهاداتهم قراءة سياسية إيديولوجية لا علمية ابستيمية، فنقده لا يطال هاته النصوص من الدّاخل، من حيث مناهجها ومضمونها، لضمان استمرارية العملية الاجتهادية للعقل الإسلامي، بل قراءة من الخارج تتعلق بتوظيف هاته النصوص لتبرير وضع قائم وأدلتها، ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ أي نص حتى ولو كان علميا وليس دينيا أو سياسيا فقط، معرض لمثل هكذا توظيف زائف، والإتيان على هذا التوظيف أو التطبيق الشرعاني أو المؤدج لا يعني نقدا للنص ضرورة.

وعن الاعتراض الطاهائي على ادعاء الشرعية، يقدّم طه ملاحظات ثلاث:

- انبناء هذه الدعوى على تصور للعلم لا يرقى لتصور الفقهاء له: فالعلم لدى المحدثين لا يخرج عن كونه؛ "نشاط البحث في ميادين المعرفة"، أو "منهج تحصيل المعرفة"، أو "جملة المعارف المكتسبة". فأين يتموضع تصور أركان للعلم ضمن تلك الدّلالات؟ يجيبنا طه "يبدو أنّ أركان يميل إلى المعنى الأخير، فيفهم من العلم كل العلوم، سواء تلك التي استكملت مقوماتها أو التي لا زالت تلتمس طريقها، فيطالب في النّظر إلى الإنتاج الفكري الإسلامي بالاستفادة من كلّ هذه العلوم على تعددها واختلاف مناهجها"⁸². علما أنّ طه لا ينكر دعوى الاستفادة، وإنّما يطالب بتهيئتها وفقا للشروط التالية؛ أن يعيّن المستفيد طريقا لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيبا متكاملًا. وأن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم. وأن يحدد نموذجا يحقق قضايا هذه النظرية⁸³.

وبما أنّ أركان لم يوضّح هذه الاستراتيجية فإنّ أحكامه لا تزيد عن كونها دعوى مبنية على مذهب توفيقى لا مسلك تحقيقي. أيضا، أنّ تصور الفقهاء للعلم جاء على المقتضى الثاني، أي كمنهج لتحصيل المعرفة، فالعلم

⁸¹ تجد أركان. الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص 81.

⁸² طه عبد الرحمن. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 150.

⁸³ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 150.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

عندهم هو الإحاطة بمسالك الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق⁸⁴.

- تنكر هذه الدّعوى على الفقهاء ما يعد من مزاياهم العلمية: فمضى الفقهاء لم يكن كما يُتهم، ايدولوجيا وسياسيا، تكريسا لصالح فئة على حساب فئة أخرى، وإنما انصببت اشغالهم على بناء نسق نظري يستعان به على ضبط واستخراج الأحكام لما استجد من وقائع. كما أنّ ما توصل إليه هؤلاء الفقهاء يفوق ما أتى به أصحاب العلوم العقلية في زمانهم (أي الفلاسفة)، "ولا نغالي _والقول لطفه_ إن قلنا بأنّ ما توصلوا إليه من نتائج يشهد لهم بمستوى من الوعي العلمي الدقيق يضاهي مستوى معاصيرهم من أصحاب العلوم العقلية [...] فالعلم عندهم يستجيب لشرطين أساسيين هما: الاستدلال والتّعليل، فقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحدّدوا مسالك التّعليل المختلفة، ولهذا جمعوا بين الشرط العقلاني للعلم الصّوري والشرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك مادام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل"⁸⁵.

⁸⁴ المصدر نفسه، صفحة نفسها.

⁸⁵ المصدر نفسه، ص 151. يقترب موقف طه عبد الرحمن من موقف وائل حلاق الذي عالج هذه المسألة في سياق تحليله للمكانة والسلطة التي حظي بها الفقهاء في التاريخ الإسلامي معللا أنّ تلك المكانة لم تكن بسبب قربهم أو خدمتهم للسلطة السياسية القائمة ولا لامتلاكهم السلطة الدينية، بل لم يكن في الفكر الإسلامي ما هو أكثر استقلالاً عن السلطة السياسية من السلطة الفقهية ذات الوظيفة القضائية وهو فصل لم تنجح حتى الدّول الحديثة في استحداثه رغم تغنيها بمبدأ فصل السلطات. راجع وائل حلاق. **الدولة المستحيلة**، الفصل الثالث. في موضع آخر تحدث حلاق على أنّ القانون الإسلامي هو قانون الفقهاء ليس لأنّ الفقهاء هم من أسّسوه وإنما لأنّهم حاملو سلطة لكن أيّ سلطة حملها هؤلاء؟ بخلاف مُجد أركون الذي علّل الأمر سياسيا _امتلاك السلطة الدينية والقرب من السلطة السياسية_ فإنّ حلاق يبرر الأمر بطريقة مختلفة ذات أبعاد معرفية وأخرى معيارية، إذ في نظره أنّ السلطة الدينية لم تكن كافية لأنّ أهل العرفان وعلماء الكلام كانت لهم السلطة الدينية ذاتها، وعليه فإنّ الفقهاء امتلكوا سلطة معرفية (التفسير والتأويل) من المجتهدين إلى المقلّدين وما تميّزوا به من عدّة منهجية منقطعة النظير فكان النّص الفقهي يمثّل جهدا متكاملا منهجيا ومعرفيا وليس لأنّه مجرد نص ديني، وسلطة أخرى اجتماعية إذ الفقهاء كانوا الأقرب إلى المجتمع عبر قيامهم بأدوار اجتماعية من قبيل القضاء والاصلاح وتطوير الأشغال العمومية كما كانوا أوصياء على الأيتام والمحرومين. راجع، وائل حلاق. **مقالات في الفقه**، ص 187-191.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

- وقوع هذه الدّعوة فيما تأخذه على الفقهاء: اتهام أركون للشّرعية الإسلامية جعله يقع في شرعية أخرى،

أي الشرعية بصورتها الغربية الحديثة، وعليه "وما تهافت دعوى بمثل تهافتها بقلب دليلها عليها"⁸⁶.

ذلك ما كان من تبيان حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة، فكيف الأمر باستعمال آليات الفكرانية

المسيّسة؟. لا تخلوا المشاريع العربية والإسلامية المعاصرة من قراءة مجتزأة للتراث، بين من يخاله تراثا سلفيا وبين من

يراه ديمقراطيا ليبراليا، أو تحرييا ماركسيا، أو قوميا، إلى حدّ التعارض والتّصادم بين تلك القراءات تصادم

الإيديولوجيات ذاتها. ووجه الاعتراض الطاهائي، أنّه كان بالأحرى على هؤلاء تقديم نقد الأدوات على نقد

التراث، ليكتشف أنّ النّص التراثي أقرب إلى "التّأنيس" منه إلى "التّسييس"، ويقصد طه بالتّأنيس "إيلاء الجانب

الأخلاقي" والمعنوي والروحي وظيفية رئيسية في التّهوض بالفكر، فتكون قيمة النّص المقروء من جهة التّأنيس كامنة

في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكون في الجوانب التّسييسية والمادية؛ فالنّص

التراثي هو على الحقيقة "وحدة تأنيسية" وليس "وحدة تسييسية" كما يعتقد الفكرانيون"⁸⁷.. ودليل ذلك أنّ النّص

كلّما ذهب عنه أسباب إنتاجه الطّرفية، المكانية والزمانية، ازداد قيمة وروحية، وتزداد تأنيسية النّص بازدياد تغلغل

مضمونه في العمل، ناهيك عن العمل الشرعي الإسلامي ذي القيم الإنسانية⁸⁸.

ثالثا- الفلسفة الأخلاقية والتّقويم المعنوي للمقاصد: على نحو ما تقدم في الفصل الأول فإنّ الممارسة

الفقهية عند طه عبد الرحمن تعدّ أوفى بمقتضيات الممارسة الأخلاقية مقارنة بالاشتغال الكلامي والفلسفي عموما،

لاعتبار جلي، وهو انتماء الممارسة الفقهية لفضاء العمل أو العقلانية المسددة، في حين يقتصر الاشتغال الكلامي

والفلسفي عند حدود النظر المجرد أو العقلانية المجردة، الذي يعني تقدّم الفقهاء على النّظار. إلا أنّ توجيهات

التقويم الأخلاقي لم تكن لتتطبق على تقويم التجربة الفلسفية ذات الاشتغال العقلي المجرد فقط، بل كان للاشتغال

⁸⁶ طه عبد الرحمن. في أصول الحوار وتجديد تجديد علم الكلام، ص 151.

⁸⁷ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 27.

⁸⁸ المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

الفقهي نصيبه من التّقويم بقدر مماثل للأول، تقويم يعيد مساءلة مكانة الأخلاق ضمن المنظومة الفقهية، علماء المقاصد على نحو أخص، فعلى ما يبدو أنّ تقسيم هؤلاء للقيم وفهمهم للمصلحة وجد رفضا من عند طه، كونه قائم على تصور مادي لماهية "المصلحة" و"المقاصد"، الذي قادهم إلى تصنيف الأخلاق ضمن المقاصد الكمالية لا الضرورية، الأمر الذي جعل مبحث الأخلاق من نوافل اهتمامهم.

حقيقة أنّ الاهتمام بهذا الفن (علم المقاصد) أصبح شبه مُغيب، فبعد الإمام الشاطبي، لم تُخرج هذه الصنعة إلى النّور، إلى غاية الطاهر بن عاشور الذي يُوصف عند بعض الدارسين "الرّائد الثاني لعلم المقاصد"، وهذا بعد الشاطبي طبعا، خاصة وأنّ مُحاولته جاءت "إخراجا للتشريع الإسلامي من ضيق الأصول إلى رحابة المقاصد"⁸⁹. إذ جعل الأخير من مفاهيم الفطرة والسماحة والحرية والحق والعدل مُجاوزه مجرد تحديد كليات الشريعة التي يهتدي بموجبها الفقيه إلى تنزيل فتواه، إلى كونها تفتح آفاق ارحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي والبحث العلمي والدّراسات الإنسانية والاجتماعية وفقا لرؤية فلسفية كلية للوجود والحياة⁹⁰.

طبعا لا ينفي ذلك التغييب تبلور بعض الاهتمامات الراهنة في حقل المقاصد تمليه ضرورات الواقع الإسلامي الراهن الإنسانية منها على نحو أخص، لكن الملاحظ على تلك الدراسات وإن حاولت تغطية مجهودات الفقهاء والأصوليين وتفاعلهم مع النوازل الراهنة، إلا أنّ دور المفكر والفيلسوف فيها يبقى مُغيبا، فمهما أرادت إحياء هذا الفن فإنّها لا تريد الخروج به من دائرة الفقهاء والأصوليين، من زيتونيين أو أزهريين⁹¹. نستثني في ذلك دراسة

⁸⁹ سعيد رحمان. مدرسة المغرب الإسلامي ودورها في تأصيل مقاصد الشريعة الإسلامية وتجديدها، دار قرطبة للنشر والتوزيع: الجزائر العاصمة، ط1، 2010، ص 77.

⁹⁰ المرجع نفسه، ص ص 100، 101.

⁹¹ فمثلا الدراستين المشار إليهما في الهامش؛ سواء التي أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي الموسومة بـ "نحو تفعيل مقاصد الشريعة" لجمال الدين عطية (2004). أو الدراسة الموسومة بـ "مدرسة المغرب الإسلامي الأصولية ودورها في تأصيل مقاصد الشريعة الإسلامية وتجديدها" لسعيد رحمان (2010)، الأولى تناولت مجهودات الفقهاء والأصوليين القدماء كالغزالي والعز بن عبد السلام وبن تيمية والشاطبي. والثانية تطرقت لمجهودات المحدثين والمعاصرين كالطاهر بن عاشور، وابن باديس، وعلال الفاسي، والتّجار. كذلك سلسلة "قضايا مقاصدية" التي تصدرها "جمعية البحث في الفكر المقاصدي بالمغرب"، هذه السلسلة تقارب بالتحليل والمقارنة والتّقد للقضايا الراهنة من ميزان علم المقاصد؛ من قبيل مشكلة الحرية، الديمقراطية، الحكم الراشد، جدلية الدّين والدّولة المدنية... راجع الكتاب الثاني من السلسلة تحت عنوان: "مقاصد الشريعة والفقّه السياسي المعاصر: رهانات وآفاق"،

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

واحدة - في حدود ما هو متوافر حالياً - حُصِّصت للاجتهد الطاهاني في مجال علم الأصول والمقاصد الشرعية⁹²، التي نحسبها ليس مجرد تدارك الغفلة عن مجهودات طه فقط، بل ومجهودات الفكر الفلسفي عموماً وقدرته على التجديد في باب المقاصد.

بدأ طه عبد الرحمن بمساءلته لدلالة المصلحة كونها حُمِلت في نظره عند بعض الفقهاء على دلالة "المنفعة المادية"، في حين، "وعلى التحقيق أنّ الأصل في المصلحة هو الخُلُق؛ ذلك أنّ لفظ المصلحة الذي اشتق من الفعل "صَلَحَ" أو الفعل "صَلَحَ" على وزن دال على اسم المكان، يراد به أساساً المحل المعنوي الذي يقع فيه صلاح المكلف [...] إذ حدّ الصلاح أنه قيمة أخلاقية، بل هو رأس القيم الأخلاقية، وحدّ الأخلاق أنّها تبحث في الصلاح"⁹³.

ومثلما عكف طه على تقويم مدلول "المصلحة" بتجريده من الإحالات المادية، فقد عمل كذلك على تقويم دلالة "علم المقاصد" ومعلوم أنّ حد علم المقاصد عند الفقهاء هو "العلم الذي ينظر في المصالح التي بنيت عليها الشريعة". إلا أنّ هذا الضبط بقي رهين معنى "المصلحة"، هذا الالتباس نتج عنه أمران اثنان: صيغته المعرفية: حيث صيغ على وزن دال على اسم مكان فيتوهم الذهن أنّ المصلحة اسم لشيء متحيز من ذلك قول الأصوليين: "جلب المصلحة"، "رعاية المصلحة". توسع مدلوله مع المتأخرين: حيث صار مدلول المصلحة عندهم مرادف لمعنى الغرض، كما في قولهم: "تحقيق المصلحة العامة"، أو "طلب المصلحة الخاصة"⁹⁴. في مقابل ذلك يرى طه أنّ المصلحة "ليست اسماً لذات متحيزة وإنما هي اسم معنى مجرد فتكون مرادفة لمفهوم الصلاح في دلالاته

مجموعة باحثين، 2016. هذه الدراسات مجتمعة لا يوجد فيها ما يشير لمجهودات طه عبد الرحمن في هذا الباب فهي لم تعتق بعد من سطوة الاجتهاد الفقهي.

⁹² أحمد مونة. مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن: دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2017.

⁹³ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ص 102، 103.

⁹⁴ طه عبد الرحمن. سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2015، ص 73.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

المصدرية الصرف"⁹⁵، وعلى ذلك يكون علم المقاصد هو "علم الصّلاح" سؤاله؛ كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟⁹⁶.

أما عن تقويم التقسيم الأصولي للمصالح، والذي رأى فيه طه حصراً للأخلاق بين المصالح الضرورية والمصالح الحاجية والمصالح التحسينية. ناهيك عن ما يندرج ضمن صنف المصالح الضرورية وكذا التحسينية، فمثلاً نجد في الصنف الأوّل خمسة أجناس انحصرت فيها الضروريات: الدّين، والنّفس، والعقل، والنسل، والمال. الملاحظ عليه أنّه حصر لا يستوفي شرط تمام الحصر ما جعل البعض الآخر يضيف العرَضَ والعدل. ولا يقوم بشرط التباين كحفظ العقل وحفظ النّفس. كما لا يستوفي شرط التخصيص إذ ليس كلّ جنس من هاته الأجناس ينحصر تحت الشّريعة، فالدّين مثلاً مساوٍ للشريعة وليس منضو تحتها⁹⁷.

أما عن المصالح التحسينية فقد اقتضت لدى أغلب الأصوليين في "مكارم الأخلاق"؛ وقيم طه على هكذا تصور اعتراضات ثلاث؛ أوّلاً، أنّ مكارم الأخلاق تصبح مجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها. ثانيها، هنالك من الأمثلة التي ذكرها الأصوليون للمصالح التحسينية تدخل فيها أحكام شرعية كالطهارة وتحريم بيع الخبائث وأكلها، رغم أنّ فيها ما هو واجب وما هو محرم، وإذا كان الأمر على هذا الحال، فكيف يتم اعتبارها مقاصد تحسينية لا يترتب عليها إخلال بنظام الحياة كالضروري ولا إعانات كالحاجي؟. ثالثها، أنّ عبارة "مكارم الأخلاق" وردت في قوله ﷺ: "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" فلا يصح بذلك أن تكون البعثة المحمدية منحصرة في تنميط أوصاف زائدة وكمالية⁹⁸.

⁹⁵ المصدر نفسه، صفحة نفسها.

⁹⁶ المصدر نفسه، ص 74.

⁹⁷ المصدر نفسه، ص ص 82، 83.

⁹⁸ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 83، 84.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

لذلك ارتأى طه عرض تقسيم جديد للمصالح يأخذ بعين الاعتبار شروطا ثلاث؛ "عدم حصر الأجناس المصلحية في خمسة"، "نزول هذه الأجناس منزلة القيم الأخلاقية"، "دخول مكارم الأخلاق في جميع المصالح".

- **قيم النفع والضرر أو المصالح الحيويّة:** وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كلّ المنافع والمضار التي تلحق عموم البنيات الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو اللذة عند حصول النفع أو الألم عند حصول الضرر؛ وتدرج في هذه القيم المصالح المتعلقة بالنفس والصحة والنسل والمال.

- **قيم الحسن والقبح أو المصالح العقلية:** وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البنيات النفسية والعقلية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر، والمصالح المندرجة تحتها أكثر من أن تحصى مثل؛ الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار.

- **قيم الصلاح والفساد أو المصالح الروحية:** وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كلّ المصالح والمفاسد التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول المصلحة والشقاء عند حصول الفساد، ويدخل في هذا الصنف الجوانب الروحية للدين مثل؛ الإحسان والرحمة والمحبة والخشوع والتواضع⁹⁹.

يأتي موقف طه الداعي إلى تجديد التقسيم الثلاثي المعهود للمقاصد؛ مقاصد ضرورية ومقاصد حاجية ومقاصد تحسينية وما ينضوي تحت الضرورية من كليات خمس، بخلاف بعض الاجتهادات الحالية التي تأكّد على ضرورة تحيين تلك المقاصد في مواجهة الأزمات العالمية الراهنة، التي تعصف بإنسان اليوم على كافة الأصعدة الأخلاقية والفكرية والاقتصادية والأمنية. وذلك إيمانا منها بإمكانية تفعيل تلك الكليات بإعادة تكييفها مع ما استجد على صعيد القيم والفكر وسنن الاجتماع البشري. فالبديل القيمي الذي يُراهن عليه يكمن في ضرورة تفعيل النموذج المقاصدي الإسلامي تصحيحا لمقولات العولمة وتطبيقاتها، فقيم المقاصد كلية عالمية لا عولمية، ومنه "يمكننا أن

⁹⁹ المصدر نفسه، ص 84، 85.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

نقدّم رؤية نقدية أولية للعملة في سياق بناء النموذج المقاصدي، المقاصد الكلية العامة، فتعرض مقولات العملة وعمليات العملة على معايير حفظ الكليات (الدّين، النفس، الجنس، العقل، المال)، وضمن عناصر أوليات تُسهم في نقد واقع العملة (الضروريات، الحاجيات، التحسينات)¹⁰⁰.

إنّ تفعيل النموذج المقاصدي بكلياته الخمس في نظر البعض يسمح برفع التّحديات العمومية الرّاهنة في مختلف مستوياتها من قبيل؛ **حفظ الدّين** بدل دين العملة. و**حفظ النّفس** بدل صناعة الجوع والتسلح. **حفظ النسل** بدل تنمية البشر في نطاق الحضارة، أو فائض البشر، أو الإنسان سلعة. **حفظ العقل** بدل تمييط العقل مع الفيضان المعلوماتي. ثم **حفظ المال** بدل دولة بين الأغنياء من الدّول. علماً أنّ مفهوم "الحفظ" يختلف بين النّسقين، الإسلامي والغربي، فالأول حفظ شامل، في حين أنّ الثاني حفظ عنصري، فهو حفظ وليس بحفظ. **فحفظ الدّين** ديانة السّوق. و**حفظ النّفس**: حفظ سيادة الإنسان الغربي على الكون وما عداه من إنسان. و**حفظ النّسل**: رفاهية الإنسان الغربي واعتبار الآخرين فائض بشر. و**حفظ العقل**: التّغريب والتّتميط. ثم **حفظ المال**: تدوير المال بين الأغنياء وتعظيم القوى المادية على حساب الغير¹⁰¹.

لذا عُدّت تلك الكليات بمثابة أركان الحضارة والعمران البشري والحفاظ عليها فيه ضمان لاستمرار التعايش السّلمي المشترك. لكن ما رهان التّجديد الذي يطال هاته الحماسية، مثلما فعل الطّاهر بن عاشور بإضافة مقصدي العدل والحرية وحتى طه عبد الرحمن على نحو ما تقدّم؟ في نظر سيف الدّين عبد الفتاح أنّ أيّ تجديد يطال هاته القيم يدخل ضمن إطارها بالتّأويل، يقول: "ذُكر عن الطاهر بن عاشور أنّه زاد في المقاصد مقصدين هما الحرية والعدل. ولكن، إذا ما نظرنا لهذين المقصدين نجدهما ليسا من جنس المقاصد الخمس (دين، نفس، نسل، عقل، مال)، هذه المقاصد الخمسة هي أركان الحضارة والعمران الإنساني، وكل ما يستجد (كحفظ البيئة

¹⁰⁰ سيف الدين عبد الفتاح. العملة والإسلام: رؤيتان للعالم، ص 121.

¹⁰¹ المرجع نفسه، ص ص 148 - 149.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

مثلا) يدخل ضمن إطارها بالتأويل، ويُفترض على المسلم الاجتهاد ليدخل كل ما يستجد فيها، هذه المقاصد الكلية أو ما سميها "الضرورات" ترتبط بمنظومة بمنظومة القيم¹⁰².

أما عن مآخذة طه للفقهاء في ما اعتبره اختلاط دلالة المصلحة لديهم، فعلى ما يبدو أنّ الأمر فيه نظر وذلك لاعتبارين اثنين؛ أولهما، أنّ طه سلك مسلك القياس اللّغوي لا التدليل الشرعي، وهذا على عادته في التأثيل المفهومي، معتبرا أنّ المصلحة من الصّلاح، وعلماء المقاصد بدورهم لم يفهم ذلك، فقد قالوا كذلك بالصّلاح فالغزالي في "المستصفى" ذكر ما نصّه: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصّلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشّرع"¹⁰³. فالمصلحة عند الغزالي هي المصالح التي وضعها الشّرع وليس مطلق المصلحة كما يتصورها الإنسان.

كذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار القياس اللّغوي الذي أجراه طه على مفهوم المصلحة فقد جاء بخالف تقسيم علماء المقاصد لها؛ فهناك مقاصد الأمر التكويني وتُعرف بمقاصد الخلق أو مقاصد المكلفين، ومقاصد الأمر التكليفي وتعرف بمقاصد الشريعة، ولا يمكن بموجب ذلك اعتبار مصالح الشارع الحكيم مصالح مادية أقرب إلى المذهب النفعي بما في ذلك علماء المقاصد المتأخرين على غرار ابن عاشور الذي جاء حدّ المصلحة عنده "أنّ المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصّلاح ودرء الفساد"¹⁰⁴.

ثانيهما، رأي طه في أنّ علماء المقاصد فهموا المصلحة فهما ماديا، نجده يتعارض ومنطق القاعدة الأصولية "درء مفسدة أولى من جلب مصلحة"؛ باعتبار أنّ منطق المنفعة المادية يتقدّم لديه جلب المصلحة على درء

¹⁰² سيف الدّين عبد الفتاح وآخرون. قيم الواقع وواقع القيم، ما المعنى العلمي للقيم؟، القيم في الظاهرة الاجتماعية، ص 57.

¹⁰³ نقلا عن جمال الدّين عطية. تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: الوهم أ، دار التنوير للنشر والتوزيع: الجزائر، ط2، 2004،

ص 135.

¹⁰⁴ نقلا عن. المرجع السابق، ص 120.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل إلى الأخلاق الدّينية.

المفسدة بل وفي بعض الحالات تستوي المصلحة بالمفسدة أو تحل المفسدة محل المصلحة متى كانت المصلحة المادية في أحدهما.

❖ نتائج ختامية للفصل:

ما تقدم تحليله في هذا الفصل، فإنّه يمكن الخروج بجملة النتائج الآتية:

- أنّه يمكن الحديث عن مراحل ثلاثة في فكر طه عبد الرحمن؛ المرحلة الأولى كانت مع "تجديد العقل" أو "وصل العقل بالأخلاق"، وهي المرحلة التي فتح معها طه سجلا فكريا، نقدا وبناء، للمفهوم المتداول عن العقل والعقلانية، هذا الفهم ذي الشرعية الإغريقية القديمة والأوربية الحديثة، حيث أنّ التّصور الإغريقي، في شقه الأرسطي على نحو أخص، هو ما غلب على التراث الإسلامي الأوّل. ليجد امتداد له في الفكر العربي الحديث الذي استلهم تصوره للعقلانية من التّصور الغربي الحديث للعقل، خاصة التّصور الديكارتي له. ثم المرحلة الثانية وهي مرحلة "تجديد الأخلاق" أو "وصل الأخلاق بالدّين" حيث سيكون مفهوم "الفطرة" هو مدار اشتغال طه عبد الرحمن، إذ عبر مفهوم الفطرة سيجد طه مبررا له في تأسيس الأخلاق على الدّين. ثم مرحلة "تجديد الإيمان" وذلك بإعادة رد الاعتبار للتجربة الإيمانية الحيّة، حيث سيلج طه عالم "الائتمان" أو "الفلسفة الائتمانية".

- أنّ العقلانية التي ارتضاها طه ليست جوهرًا ثابتًا ولا نمطًا واحدًا مغلقًا، بل هي فاعلية تعرف تقبلات وتشهد أحوالا، أدناها العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهي التي لا حظّ لها من الصّلاح في مقاصدها. تليها العقلانية المسددة بالأخلاقية إلا أنّ الأخيرة وإن أدركت صلاح الغايات فقد فاتها صلاح الوسائل، انتهت عند العقلانية المؤيدة بالأخلاقية وهي أكمل وأوسع عقلانية كونها حازت على الصّلاح في وسائلها وكذا مقاصدها.

الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها عند طه عبد الرحمن: من تجديد العقل

إلى الأخلاق الدّينية.

- في نظر طه عبد الرحمن أنّ عدم مراعاة هذه المستويات من العقلانية هو ما دفع بعض المشتغلين بالتراث الإسلامي إلى اجتزائه عن سياقاته المضمونية والمنهجية، في مقابل اسقاط مناهج مستوحاة من العقلانية المجردة، فجرى تقطيع التراث إلى وحدات منفصلة متفاضلة، وهو ما حدث مع مُجدّ عابد الجابري مثلاً. زيادة على اعتبار التراث كمضامين تسييسية فكرانية لا تأنيسية قيمة فجاءت دعوى القطع مع التراث رغبة في التحديث، وهو ما كان مع عبد الله العروي مثلاً. لمثل هذه الأسباب وأخرى سعى طه إلى وضع خِطاطة فكرية ومنهجية يكون الولوج عبرها إلى التراث أسلم وأنسب للتراث وللمشتغل به، وهي ما يعرف بآليات التقريب التداولي، وآليات التداخل المعرفي التي أصّلها طه على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، إذ تأخذ بعين الاعتبار العناصر التاريخية والتكوينية للتراث، وهي العنصر العقدي، والعنصر المعرفي، والعنصر اللّغوي.

- إنّ إجراءات العقلانية المؤيدة على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي لم يطل المتن الفلسفي حصراً، بله والمتن الفقهي والمقاصدي كذلك، حيث بادر طه إلى تقويم علم المقاصد، في دلالاته ووظيفته، وكذا في تأصيله للكليات، إذ وفي نظره أنّ علم المقاصد لم يتجاوز الإيحاءات المادية لدلالة "المصلحة"، فاستبدلها طه بدلالة أخلاقية هي "الصلاح"، فلم يعد علم المقاصد هو "العلم الذي ينظر في المصالح بنيت عليها الشريعة" كما درج على ذلك الفقهاء وعلماء الأصول، بل هو "نظرية في الصلاح". مستبدلاً في آن التقسيم الخماسي للكليات إلى تصنيف ثلاثي بديل يستوفي شروط تمام الحصر، وشرط التخصيص، وشرط التباين.

الفصل الرابع:

النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد
الأخلاقي للحدائثة الغربية.

❖ تمهيد:

- ✓ المبحث الأول: النظرية الأخلاقية، مفهومها، أركانها ومسلماتها.
- ✓ المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية ورهانات النهوض بحدائثة إسلامية.
- ✓ المبحث الثالث: الحدائثة الإسلامية ورهانات النهوض بفلسفة عربية وإسلامية.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

تمهيد: يجعل طه عبد الرحمن من سؤال القيم الأخلاقية مطلباً علاجياً مستعجلاً يحمل إنسان العصر على الخروج من أزمتها الأنطولوجية والفكرية والوجدانية الزّاهنة، إلى رحاب وجود ايتيقي يلامس فيه كيانه المبتور سندا روحيا يعوّضه الفقد القيمي وجودا ووجدانا. وهو الأمر الذي يجعل سؤال الأخلاق أمرا راهنيا، بمعنى **كأفق تقويمي** على نحو ما جاء في "العمل الديني وتحديد العقل" وكذا "تجديد المنهج في تقويم التراث" وفي "أصول الحوار وتحديد علم الكلام"، وذلك بالخروج بالعقل من آفات النظر التجزئى إلى آفاق العمل التّكميلي تفاديا لكل رهان من شأنه أن يحمل على المغامرة بالمكتسبات القيمة والمعرفية للأمة والمخاطرة بها. **وسؤالا ومسؤولية** على نحو ما جاء في "سؤال الأخلاق" و"سؤال العمل" وكذا "الحق العربي في الاختلاف الفكري" يحمل العقل العربي والإسلامي على الأخذ بمسؤوليته مع ما استجد من أحوال وما طرأ من تغيرات أخلاقية اجتماعية وفكرية ثقافية محلية وكونية. ثم **جوابا ورهانا مستقبليا** مثلما جاء في "الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي" و"حوارات من أجل المستقبل"، حملا للأمة الإسلامية على تقديم جوابها الخاص بها من منطلق أنّ الزمن الأخلاقي الزّاهن زمانها.

وعليه يأتي هذا الفصل تغطية لأحد أبرز النظريات الأخلاقية التي أصّل لها طه عبد الرحمن في مستهل القرن الحالي، وهي فيما تعلق بـ "النظرية الأخلاقية" وتطبيقاتها النقدية التّقويمية لقيم الحدائثة الغربية ومنظومتها المعرفية. متسائلين، عن دلالة هذه النظرة وأصولها الفلسفية والتاريخية؟ ومدى نجاحتها وقوّتها التّقويمية التي ارتهن لها طه؟

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

المبحث الأول: النظرية الأخلاقية، مفهوماً، أركانها ومسلماها:

أولاً: التأصيل الفلسفي للنظرية الأخلاقية: لا ينكر طه أخذ فلاسفة العرب والمسلمين بالتعريف اليوناني الذي جاء به "جالينوس" للأخلاق، أي الخلق بما هو "حال للنفس داعية للإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار"، لذلك فالفلسفة الإسلامية ذات الموروث الإغريقي ترى في الخلق "عبارة عن أحوال راسخة في النفس رسوخ طبع أو رسوخ تعود، تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر" وبذلك أخذ مؤسس علم الأخلاق الإسلامي ابن مسكويه، ومجدد الفكر الأخلاقي الإسلامي أبو حامد الغزالي¹. ما يعزّز ذلك قول الأصفهاني: "جعل الخلق تارة اسماً للقوة الغريزية وتارة اسماً للحالة المكتسبة، وجعل الخلق تارة من الخلاق، وهي الملابس، فكأنه اسم لما مرّن عليه الإنسان من قواه بالعادة"².

لكن الفتنة المفهومية الأكثر شجبا في نظر طه، تلك التي أَلّمت بالمفاهيم الأخلاقية من الفلاسفة المعاصرين الذين ذهبوا مذاهب متباينة إلى حد التعارض، فلم يقع عندهم تصور سليم ولا جامع عن الأخلاق؛ مثل اتجاه الواقعية الأخلاقية، وموقف اللادرية، والاتجاه الوجداني، والاتجاه الحدسي³.

علّة هذا الاختلاف والتعارض في أحيان كثيرة تعود في نظره إلى أنّ الفلاسفة جعلوا الأخلاقيات في غير مجالها الأصيل بها، أي مجال "الدنيّيات"، فهذا المجال يجمع إلى عنصري "الإنسانيّات" و "المعنويّات"، عنصراً ثالثاً وهو "الغيبّيّات"، وهكذا تكون أسباب الأخلاق موصولة بأسباب الدّين، حتى أنه لا حدود بينة مرسومة بينهما"⁴.

¹ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 381.

² الراغب الأصفهاني. الدرّعة إلى مكارم الشريعة، ص 49، 50.

³ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 16، 15.

⁴ المصدر نفسه، ص 24، 25.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة.

هذا ويوجه طه اعتراضا لبعض الاعتقادات التي وقع فيها الفلاسفة وكذا الفقهاء بصدد كلّ من الدّين والأخلاق، تنحصر في اعتقادات ثلاث؛ "قصر دور الدّين على مجرّد حفظ الشعائر الظاهرة"، "قصر الأخلاق على مجرّد حفظ الأفعال الكمالية"، "اعتبار الأخلاق مجرّد أفعال معدودة"؛

- **قصر الدّين على مجرّد حفظ الشعائر الظاهرة:** يعتقد أصحاب هذا التّصوّر أنّ المطلوب من الشّعائر الدّينية الشعيرة ذاتها، وغاب عنهم أنّ المطلوب منها هو آثارها التي تنقل مؤدّيها من حال إلى حال، فكان حكمهم على الشعائر الدّينية من منظور العقلانية المجردة. في حين أنّ المعقولية في نظر طه ليست على ضرب واحد فهناك؛ **معقولية الشّيء بذاته:** وهي معقولية سطحية وضيقة وتجزئية، تقتصر على ظاهر الشّيء وصورته المجرّدة، فتفصله بذلك عن أسراره الباطنة وغاياته القصية. **ومعقولية الشّيء بغيره:** فهي إلى جانب أخذها بالظاهر تأخذ بعين الاعتبار الأسباب الباطنة والغايات القصية ولا تجعل الظاهر إلّا سببا أو وسيطا لإدراك المغزى الباطن، وهي الأجدر بالنظر الدّيني⁵. على هذا الأساس "وجب أن يكون الغرض الأوّل من الشعائر هو تحصيل الأخلاق بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق التي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة وإذا نقص نقصت، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء"⁶.

⁵ سبق للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط أن تحدث عن معقولية الظاهر ومعقولية الباطن أو عالم الظاهر وعالم الباطن. وكيف أكّد على استحالة معرفة الأشياء إلّا في ظواهرها، أمّا بذاتها فتبقى عصية على الإدراك، يقول كانط: "وما نكاد نقيم هذا التمييز، حتى ينجم عنه بالطبع أنّنا ينبغي أن نقر ونفترض أن شيئا ما آخر خلف الظواهر ليس ظاهرة، أعني الأشياء بالذات [...] ومن هنا ينجم بالضرورة تمييز تقريبي والحق يقال، بين عالم محسوس وعالم معقول. الال في مستطاعه أن يتنوع تبعا لاختلاف الحساسية عند مشاهدين مختلفين، بينما الثاني، وهو أساس الأول، يبقى دائما كما هو". إيمانويل كانط. مقدّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما متنوعا بأسس ميتافيزيقا الأخلاق (مرجع سبق ذكره)، ص 318، 319. إلّا أنّ وجه المفارقة بين كانط وطه أنّ الأوّل فاته أنّ الشعائر الدّينية هي من الصّنف الثاني، وإلّا لما رمى الشّعائر الدّينية باللامعقولية والخرافة، واصفا إياها بالدّين التاريخي، في مقابل الدّين العقلي، المنزّه عن ما اعتبره طقوسا وشعائر ظاهرة، المؤمن الحقيقي بمنأى عنها، وهو الذي رفضه طه.

⁶ سؤال الأخلاق، ص 53.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

- الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية: يعود هذا الاعتقاد إلى الفقهاء المسلمين، فهم وإن أكدوا على مصدرية الدين للأخلاق على خلاف الفلاسفة والمتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة مثلا، الذين انقسموا بين مقدم للعقل حاصر لدور الدين، وبين مقدم للدين مقزم لدور العقل، إلا أنّ فقهاءنا لم يسلموا من تسرب التصور اليوناني للأخلاق، فاليونانيون سمو الأخلاق الحسنة بـ "الفضيلة" من الفضل، أي ما زاد على الحاجة، فدخل معنى الزيادة أو معنى الكمال الذي نجده في مصطلح "أريتي" أي الفضيلة وحدها "الصفة التي يكمل المرء بواسطتها"، ما جعلهم يصنفون الأخلاق ضمن مقاصد الشرع التكميلية لا الضرورية يقول طه: "والحال أنّ الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإتّما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية وإذا وجدت الأولى وجدت الثانية، بدليل أنّ الإنسان لو أتى بضدها لعدّ، لا في الأنام، وإتّما في الأنعام"⁷، فليس العقل هو من يحدد هوية الإنسان على نحو درج عليه الفلاسفة وإتّما تتحدد ما هيته بـ الأخلاقية.

- **المعتبر في الأخلاق أفعال معدودة:** هو ثالث اعتقاد يعمل طه على تفيده، ويقارب أن يكون امتدادا للتصور الأوّل، فأصحاب هذا الاعتقاد يذهبون مذاهب مختلفة في تقسيم الفضائل الأخلاقية، أشهرها على الإطلاق التقسيم الرباعي الموروث من الأفلاطونية؛ العفة، والشجاعة، والروية والعدل. لكن المشكلة بالنسبة لـ طه ليست في الحصر، وإتّما في مبدأ الحصر ذاته، فكلّ تقسيم للأفعال الأخلاقية واقع تحت مبدأ الحصر. ويوجه طه اعتراضه على هذا الاعتقاد انطلاقا من اعتبارات عدّة؛ أنّ الأخلاق بعدد أفعال الإنسان، فما من فعل كبير أو صغر، نظريا مجردا أو عمليا عينيا، إلاّ وكان فعلا خلقيا يعلو بصاحبه أو يدنو به، ولما كانت هاته الأفعال لا تخصى فإنّ الأخلاق هي الأخرى لا تخصى. وأنّ الفعل الواحد ليس على رتبة واحدة، فكلّ مرة يضطلع المرء في إجادته حتى يفتح له مداركا وآفاقا لم يعيشها سابقا، لذا

⁷ المصدر السابق، ص ص 54، 55.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

فهو متجدد، حتى لنحسبه أعمالا لا عملا واحدا. كما أنّ الأخلاق هي طريق إدراك "اللامتناهي" وليس "التعداد"، كونها ليست أفعالا قابلة للتكميم والحساب، وهكذا فاللامتناهي معنى خلقي قبل أن يكون مفهوما عدديا. زيادة على أنّ أفعال الإنسان يمكن النظر إليها من منظور "العقلانية السطحية/ التجزيئية" والتي تقف على مستوى الظاهر، أما "العقلانية العميقة/ التكميلية" التي تأخذ بالظاهر والباطن، هي ما يمكن أن نلتمس بها اللامتناهي، فمثلا للقلوب أفعال وهي على عمقيتها، لامتناهية كذلك، ناهيك عن أثرها الخارجي والداخلي تجعل صاحبها ينقلب في أحوال ومقامات بشكل مستمر ودائم. ثم أنّ ترتيب الأفعال الأخلاقية يكون بكلا المعقوليتين، "معقولة السطح" و"معقولة العمق" ما يعني وجود نوعين من الأخلاق؛ "أخلاق السطح" تقتصر على مجرد الأفعال الظاهرة تقديرا وترتبا، كونها مرتبطة بالمتناهي. و أخيرا أنّ "أخلاق العمق" هو ما ارتقى من أفعال الظاهر إلى الباطن، مرتقيا بأفعاله لإدراك اللامتناهي أو قل "تخرج به من وضع له نهاية إلى أفق ليس له نهاية"⁸.

ثانيا: الأصول التراثية للنظرية الأخلاقية: لما كانت الأخلاق تعد الفصل النوعي للإنسان ف "إذا بطل أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية [...] فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية"⁹. وعليه ف"ما من فعل من أفعال الإنسان إلّا ويقتنر إما بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل درجة، فتزداد إنسانية صاحبه، وإما بقيمة خلقية دنيا تخفض هذا الفعل درجة، فتتقص إنسانية صاحبه، وهذا يصح حتى ولو كان الفعل مجرد فعل ذهني، لا فعلا عينيا"¹⁰، على هذا النحو فإنّ الصفة الجوهرية أو الملائسة للإنسان في نظر طه ليس كما هو متوهم، صفة "العقلانية"، وإنما هي "الأخلاقية"، ملازمة للإنسان كلّ

⁸ سؤال الأخلاق، ص ص 55، 56.

⁹ المصدر نفسه، ص 14.

¹⁰ طه عبد الرحمن. سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص 72.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وليس بعضه، أي لكل ملكاته وجنبااته، الجوانية والبرانية، النظرية والعملية¹¹. تأتي هذه النظرية فصلا للجدل القائم الحاصل حول ما تتحدد به ماهية الإنسان، فقد "انطلق العديد من الدارسين من سؤال يتعلق بالبحث فيما إذا كانت الأخلاق هي التي تجسد إنسانية الإنسان أم العقل، فاعتبر بعضهم أنّ العقل هو الحد الفاصل بين الكائنات، في حين ذهب آخرون إلى التأكيد على أنّ قيمة العقل تتحدد بمدى مراعاته للبعد الأخلاقي. فهو الذي يحول دون استخدام سيء للعقل؛ من خلال ربط الجانب النظري منه بالجانب العملي"¹².

طبعاً في نظر طه أنّ للتّظرية الأخلاقية رهانا خاصاً من شأنه تقديم علاج وأجوبة رفعا للتحديات الأخلاقية الراهنة الأمر، الذي يُكسبها أهمية لا تقل عن أهمية النظريات الأخلاقية الأخرى ذات الطابع الكوني. ذلك الرهان تعكسه الحقائق الآتية:

- مواجهة حضارة اللوغوس بأفاتها الأربع النقص والظلم والتأزم والتسلط التي تظلم الإنسان في صميم وجوده، هذا مع فشل كلّ مساعي الإصلاح الأخلاقي الغربي، لذلك فلا بد من تغيير عميق وهذا لا يكون إلا بـ "أخلاق العمق"، تأسيساً لحضارة إنسانية جديدة لا تكون فيها السلطة للوغوس وإنما للإيتوس، أي الخلق.
- التحول الأخلاقي الذي يشهده العالم على مستوى الفرد والمجتمع، ما جعل العالم في حاجة لنظام أخلاقي عالمي جديد، وهذا بعد ما فرغ العالم من وضع أنظمة في مختلف المجالات التجارية والسياسية والعسكرية والثقافية، والتأخر في وضع هذا النظام الأخلاقي مردّه للتصور الذي يجعل من الأخلاق فرعاً تابعا لا أصلاً تتبعه تلكم الأنظمة.

¹¹ يميّز طه بين الملامسة والملابسة، إذ الأولى تعني أنّ الأخلاق مجرد أفعال ظاهرة معدودة، في حين أنّ النظرية الأخلاقية من مقتضياتها أنّ الإنسان كلّ أخلاق ظاهره وباطنه، نظره وعمله، وهو المعنى الذي تفيدّه الملابسة. وقد جاء في تعريف الأصفهاني أنّ الملابسة "اسم لما مرّن عليه الإنسان من قواه بالعادة". الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 50. وعليه فالملابسة تتحدد مياستها في كونها؛ مُزاولة، ومُخالطة، وملابسة باطنة. يُنظر: طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل، ص ص 125، 126.

¹² حسان الباهي. جدل العقل والأخلاق في العلم، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009، ص ص 271، 272.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

- الغياب شبه الكلي لمساعي تجديد الخطاب الأخلاقي الإسلامي، بما يجعل هاته الأخلاق تضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة والمعاصرة¹³.

إلا أنّ التّصور الأخلاقي للإنسان، ورغم دعوى طه أحقيته به وعدم أسبقية أحد إليه¹⁴، يبقى ادّعاء لا ينفي عنه التماسه ولو ضمنيا من فلاسفة التراث الإسلامي كالراغب الأصفهاني وابن مسكويه مثلا، فالأخير في كتاب "تهذيب الأخلاق" قد أشار إلى ذات التّصور الطاهائي في التّظرية الأخلاقية (الإنسان ماهية أخلاقية)، شاهد ذلك قوله "كلّ موجود من حيوان ونبات وجماد وكذلك بسائطها، أعني النار والهواء والأرض والماء وكذلك الأجرام العلوية، له قوى وملكات وأفعال بما يصير ذلك الموجود هو ما هو، وبها يتميز عن كلّ ما سواه، وله أيضا قوى وملكات وأفعال بما يشارك ما سواه. ولما كان الإنسان من بين الموجودات كلّها هو الذي يُلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية، وجب أن لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله التي بما يشارك سائر الموجودات، إذ كان ذلك من حق صناعة أخرى وعلم آخر يسمى العلم الطبيعي"¹⁵.

بل وزاد عن ذلك أن جعل من علم الأخلاق أشرف الصناعات، لأنّها ترتبط لا بما هو عرضي في الإنسان كالبدن الذي تعنى به صناعة الطب والعلم الطبيعي، وإنّما بما هو أصيل وجوهري فيه، أي الأخلاق، يقول: "لما كان للجوهر الإنساني فعل خاص لا يشاركه فيه شيء من موجودات العالم كما بيّنها فيما تقدم وكان الإنسان أشرف موجودات عالمنا [...] وجب أن تكون الصناعات التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان حتى تصدر عنه أفعاله كلّها تامة وكاملة بحسب جوهره ورفعته عن رتبة الأخس التي يستحقّ بها المقت من الله والقرار في العذاب الأليم

¹³ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص ص 145، 146.

¹⁴ يقول طه: "وهو أمر ليس في علمنا أنّ أحدا من الأخلاقيين تفتن إليه وتكلّم فيه، والحاجة تدعو إلى إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية". سؤال الأخلاق، ص 54.

¹⁵ ابن مسكويه. تهذيب الأخلاق، ص 10.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

أشرف الصناعات كلّها وأكرمها. وأما سائر الصناعات فمراتبها من الشرف بحسب جوهر الشّيء الذي تستصلحه¹⁶.

ولما كانت الأخلاقية صورة الإنسان الملائسة له، فهي بذلك فطرية فيه فطرية خَلَقَهُ، فقياس الخُلُقِ على الخَلْقِ هي أحد أصول النظرية الأخلاقية الطاهائية، غير أنّ الأول حسيّ والثاني معنوي¹⁷، يقول طه "ولنكتف هنا بأن نذكر في إماعة، على سبيل التمثيل، بعض العناصر التي تدخل في بناء هاته النظرية الأخلاقية، أحدها أنّ الإنسان أصلاً خَلِيقَةٌ، وحدّ الخَلِيقَةِ أن تكون في آن واحد خَلْقًا و خُلُقًا، وكما أنّ الخَلْقَ يمر بأطوار، فكذلك الخُلُقَ ينقلب في أحوال، وكما أنّ الخَلْقَ يبدأ في غيب الأرحام قبل الخروج إلى عالم السلوك، فكذلك الخُلُقَ يبدأ في غيب هذه الأرحام قبل الدخول في عالم السلوك، يبقى الفعل الخَلْقِي غير منفك عن الفعل الخُلُقِي، لأنّ الإنسان يكون فيه مسؤولاً بوجه من الوجوه، [...] يتلخص لنا من هذه الحقائق وأمثالها أنّ ضرورة الخُلُقِ للإنسان كضرورة خَلْقِهِ، سواء بسواء، فلاإنسانيةً بغير أخلاقية¹⁸. هذه إحدى معالم حضور الأصفهاني بقوة في المتن الطاهائي سواء أشار بذلك طه أم لم يُشر، فقد تقرر لدى الأصفهاني أنّ الطَّبَع إذا كان اسماً لقوة لا سبيل لتغييرها، و الشِّمَّة اسماً للحالة التي عليها الغريزة اعتباراً بالشّامة التي هي أصل الخَلِيقَةِ، والسَّجِيَّة اسماً لما سجي عليه الإنسان، من قولهم عين ساجية (فاترة) وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره، فإنّ الخُلُقَ هي الأصل كالخَلْقِ، مثل قول القائل الشرب والشرب الصرم والصرم، إلّا أنّ الخُلُقَ يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخَلْقُ في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر¹⁹.

¹⁶ ابن مسكويه، المرجع السابق، ص 30، 31.

¹⁷ مثل هكذا تخريج هو ما عرف في التراث بـ الاشتقاق الصغير. تأمل قول أبو سعيد السيرافي فيما نقله عنه التوحيدي، والذي لا يستبعد أنّ يكون طه عبد الرحمن قد استلهمه من ذات التراث، يقول: "الحِلْمُ مشارك لمعنى الحُلْمِ، فصاحب الحِلْمِ هو من يعرض عما يرى ويسمع كالحلْمِ، واللفظ إذا واخى اللفظ كان معناه قريباً من معناه، وهذا الخَلْقُ والخُلُقُ، والعَدْلُ والعِدْلُ، وسست الرجل وسست المرأة". نقلاً عن خلاصة التوحيدي: مختارات من نثر أبو حيان التوحيدي، اعداد جمال الغيطاني، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، 1995، ص 55.

¹⁸ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 54، 55.

¹⁹ الراغب الأصفهاني. الدريعة إلى مكارم الشريعة، ص 49.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وليس ينبغي الاعتقاد طبعاً في أنّ فطرية الخُلُق تنفي إمكانية تعديله وتجويده نحو الكمال دائماً على نحو ما ذهب إليه فيما سموا في تراثنا بـ "أهل البطالة"، بل إمكانية تحلّقه تبقى مستمرة استمرارية خلقه وتقلبه في الخلق طورا بعد طور²⁰.

يأتي مثل هذا التصور الفطري للخلق على نقيض التّصوّرات العلمانية وكذا الدهرانية عن الإنسان في النسق الغربي الحديث، فمثلما لا حظ طه عبد الرحمن، أنّ العلمانية لما كانت "فصلاً للسياسة عن الدين" فقد ظلمت بفصلها هذا، الوجود الإنساني، وذلك بأن ضيّقت من آفاقه وجعلتها أفقا واحداً، وعوالمه الكثيرة عالماً واحداً (أي حصر الوجود في مجرّد الحياة الدنيوية). كذلك الدهرانية بما هي فصل الأخلاق عن الدين، "ظلمت ماهية الإنسان"، باعتبار الأخلاقية تجعل من الهوية الإنسانية هوية أخلاقية. ويرى طه أنّ التّصوّرات التي تنازع الأخلاقية في تحديدها هذا هي كلّ من السياسة والعقل، أي "الإنسان حيوان مدني أو سياسي" وإما "الإنسان حيوان عاقل أو ناطق"²¹.

أفضلية التحديد الأخلاقي على السياسي يتجلى في أنّ السياسة "عبارة عن التدبير الخارجي للشأن الإنساني" في حين أنّ الأخلاق "تنهض بالتدبير الخارجي والتدبير الداخلي للشؤون كلّها، عامها وخاصها، على طريقة غير الطريقة التي تتبعها السياسة". زيادة على أنّ السياسة طلب التسيّد على الآخرين، في حين الأخلاق تطلب رفع المهمة. أما أفضلية التحديد الأخلاقي على العقلي فيرجع إلى أنّ علاقة العقل بالأخلاق ليست علاقة التابع بالمتبوع، فمن الممكن أن تضبط الأخلاق عقلياً بآليات العقل المجرّد، وهي صبغة إجرائية

²⁰ تأمل قول أبي حامد الغزالي: "لقد ظن المائلين إلى البطالة أنّ الخُلُق كالخُلُق فلا يقبل التغيير والتفت إلى قوله عليه السلام فرغ الله من الخُلُق ووطن أنّ المطمئن في تغيير الخلق طمع في تغيير خلق الله عز وجل وذهل عن قوله عليه السلام: "حسنوا أخلاقكم" وأنّ ذلك لو لم يكن ممكناً لما أمر به، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب" أبو حامد الغزالي. ميزان العمل، دار الكتاب العربي: بيروت، 1979، ص 45. لكن الأصفهاني قد يختلف في هذا الشأن عن الغزالي معتبراً -أي الأصفهاني- أنّ العادة اسم لتكرار الفعل، وليس لها فعل إلاّ تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل (فعل التأديب)، ولا مجال لتغيير السجية بالعادة، إذ "السجية فعل الخالق عز وجل، والعادة فعل المخلوق، ولا يبطل فعل المخلوق فعل الخالق". الدرعية إلى مكارم الشريعة، ص 50.

²¹ طه عبد الرحمن. بؤس الدهرانية: النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2014، ص 109.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

يستحيل فيها الإنسان إلى آلة، أما الأخلاق فمن شأنها أن تضبط العقل لأنها توجهه نحو الأحسن دائما باعتبار الأخلاق قيما ومقاصد عليا، لذا فالعقل إذا ضبط الأخلاق فإنه ينزع عنها الصبغة الإنسانيّة، أما الأخلاق إذا ضبطت العقل فإنّها تضفي عليه الصبغة الإنسانيّة، لذلك "كان وجود الأخلاق بغير "أجرأة" خير من وجود "أجرأة" بلا أخلاق"²².

ملا بسة الأخلاق للإنسان مثلما تقدم تعكس الأصل الفطري للخلق الإنساني، إذ الخلق فطري فطرة الصورة الخلقية للإنسان، وحد الفطرة على نحو ما جاء به طه أنها "أكمل الاستعدادات القيمة التي يمكن أن يُخلق بها الكائن الحي"، فيكون الخلق الآدمي قد خلق باستعدادات قيمة ليس لها نظير عند أي مخلوق آخر، لا قدرا ولا نوعا، ومعلوم أنّ القيم معان دقيقة ذات مراتب متعددة، من أعلاها مرتبة القيم الأخلاقية، وأعلى منها مرتبة القيم الروحية، وأعلى مرتبة في القيم الروحية هي التي ينزلها "الإيمان بالإله الواحد"²³.

القول بفطرية الأخلاق يعكس حقيقة أكثر أهمية من الفطرة ذاتها، وهي أنّ مصدر تلك الفطرة الخلقية هو الله جل ثناؤه، فهو من فطر الأنفس وأودع فيها قانونها الأخلاقي، هذا القانون قصي عن النظر الحسي والإدراك العقلي المجرد، وإمّا معرفتها تكون بطريق السماع الشرعي، وتبصرها يكون بالنظر الآياتي وليس النظر السببي، أو قل بالعقلانية العميقة وليس العقلانية السطحية. والنظر الآياتي يقضي بأنّ الوجود والكون ككل، آية دالة على فاطرها، تماما كنزول الرسائل، لكن الفارق بينهما أنّ الأوّل، أي الكون، هو آية تكوينية، أما الرسائل أو الأديان فهي آية تكليفيّة، والموجود الوحيد الذي يجمع بكلا الآيتين، هو الإنسان، "ذلك أنّ وضع الإنسان الآياتي يتميز عن وضع الدّين والعالم، إذ أنه يجمع بين النوعين من الآيات، فهو من جهة خلقه آية تكوينية كبرى،

²² المصدر السابق، ص 110.

²³ طه عبد الرحمن. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص 274.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

ومن جهة حُلُقَه آية تكليفيه عظمى، ومن ثم، فإنه يضل بفضل تكوينه متعلقا بالعالم وبفضل جانبه التكليفي متعلقا بالدين، ولا حياة له بغير هذا التخلق المزدوج²⁴.

وَفَطَرَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْأَخْلَاقِيَّةِ مَبْنِيَّ أَسَاسًا عَلَى الْمِيثَاقِ الَّذِي جَرَى بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالْإِنْسَانِ، يَقُولُ تَعَالَى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ" [الأعراف: 172]، وهذا العهد ليس في يوم كإيماننا، ولا هو مرتبط بشخص معين، وإنما جرت أحداثه في عالم الغيب، وهو مُلْزِمٌ لِكُلِّ الْبَشَرِيَّةِ دَوْمًا اسْتِثْنَاءً، فَكُلٌّ مِنَّا يَحْمِلُ هَذَا الْعَهْدَ بِحَكْمِ الْفِطْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ الْمَشْتَرَكَةِ، وَقَدْ يَحْدِثُ وَأَنْ يَنْسَى الْإِنْسَانُ هَذَا الْعَهْدَ، فَيَأْتِي دَوْرَ الْأَدْيَانِ وَالرَّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ تَذَكِيرًا لَهُمْ بِهِ، نَقْضَ الْعَهْدِ يَكُونُ بَعْدَ الْإِعْتِرَافِ بِاللَّهِ فَاطِرِ هَذَا الْوُجُودِ، وَجُحُودًا بِهِ²⁵.

لكن قد يحدث ويسأل سائل، أنه لا حقائق عن هذا العالم الغيبي؟ جواب طه أنّ الفلسفات الغربية الحديثة بنت رؤيتها للعقد الاجتماعي على فكرة الطبيعة الأولى السابقة عن حالة التمدن، وهي فكرة أقل ما يمكن القول عنها أنها مجرد افتراض لا يقبله عاقل، وإن كان الذين نعدُّهم رجال الفكر التنويري قبلوا بها وجعلوها مسلمة لهم. وقد يقول آخر، إنّ الإنسان المعاصر لا يقبل فكرة عهد مع موجود غيبي أي الله عز وجل؟ الجواب أنّ الإنسان

²⁴ المصدر السابق، ص 95، 96.

²⁵ القول بالميثاق تأخذ به أغلب النظريات الأخلاقية العرفانية من هؤلاء سيد مُجَدِّ نقيب العطاس الذي أسس رؤيته لوحدة الأمة الإسلامية على أساس الرؤية الإسلامية التوحيدية، فيما أن المسلمين خاضعون حتى قبل وجودهم لعهد قطعوه مع الله في عالم الدر، ومقتضى هذه الفكرة أن الله لما خلق بني آدم أخذ منهم الميثاق على أنه رهم وهم طبعوا رضوا بذلك فقالوا "بلى". وفي الحياة الدنيا يعمل المؤمنون في إطار الإسلام بشكل جماعي وهو ما يعرف بالأمة لتحقيق مقتضيات ذلك الميثاق، إذ أن "أساس ما يوحّد كل فرد مسلم من غيره من المسلمين برباط عجيب منفرد يسمو على حدود الجنس والأمة كما يسمو على قيود الزمان والمكان ويكون أقوى وأوثق من روابط الأسرة والقرابة، إن الأساس في ذلك ليس شيئا آخر غير الميثاق [...] ذلك أن النفوس التي تعمل بمقتضاه في هذه الحياة الدنيا إنما تتعارف وفقا لما بينها من روابط الأخوة والقرابة الروحية، فقد كانت هنالك في عالم الدر متقاربة متآخية، وها هي هنا تعمل معا في إطار الأخوة الإسلامية عبادة لله تعالى وابتغاء مرضاته". سيد مُجَدِّ نقيب العطاس. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 95.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

المعاصر يطالب بمواثيق ويجمع على معاهدات مع موجودات لا عاقلة ولا حيوانية، مواثيق مع الحيوان، أو مواثيق مع الطبيعة والبيئة، فكيف يرفض فكرة العهد مع فاطره؟²⁶.

ولعل من الظروف المسعفة التي ساعدت طه في وضع نظريته الأخلاقية، تجربتين اثنتين خاضهما طه؛ تجربته التراثية وتجربته الروحية. الأولى؛ فقد تبين أنّ للنظرية الأخلاقية جذورها التاريخية، التراث الإسلامي منه خاصة. أما الثانية؛ استفادة طه من التجربة الروحية التي تتكامل فيها قوى الإنسان بل وتتداخل وتتواشج بعضها ببعض، فلم يعد يقتنع أنّ هنالك حسًا خالصًا أو عقلا خالصًا أو روحا خالصة، ف "لقد دفعت تداخلات الأخلاق والحس والعقل لدى طه إلى تعميق النظر في مستويات هذه التداخلات، ليستنتج بأنّ الأخلاق هي الميزة الإنسانية الأولى؛ أي التي يبيها يكون الإنسان إنساناً"²⁷. ذلك ما يؤكده طه في كم من موضع حيث جاء في كتابه "روح الحدائثة" أنّ توجيهه الأخلاقي للحدائثة الغربية الذي عرضه في كتاب "سؤال الأخلاق" ليس فيه تقليد لغيره وإنما كما ذكر "استخرجناها من معين تجربتنا الروحية الخاصة؛ وإلاّ، فلا أقل من أننا تحقّقنا من صدقها من خلال هذه التجربة الحية"²⁸.

كما يقيم طه نظريته الأخلاقية على مسلمات وأركان تضمن لها تناسقها البنوي وتحفظ لها قوّتها التفسيرية للوقائع الأخلاقية، فعن مسلمتيها: أولاً "الصفة الأخلاقية للإنسان" (فلا إنسان بغير أخلاق). ثانياً مسلمة "الصفة الدينية للأخلاق" (فلا أخلاق بغير دين). وهذا بخلاف النظريات الأخلاقية الفلسفية الأخرى وحتى الدينية منها (الفقهية على نحو أخص) التي تنطلق من مسلمات "الفرق بين العقل والشرع"، و"الفرق بين العقل والقلب"، ثم "الفرق بين العقل والحس". أمّا عن أركانها فهي ثلاثة يقيمها طه على ميتافيزيقا الإيمان الديني، ركن

²⁶ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 160.

²⁷ مجّد همام. العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن، مجلة الإحياء، ص 169.

²⁸ طه عبد الرحمن. روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2013، ص 15.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

الكونية والجمع بين العقل والشرع، ويرمز لها طه بالميثاق الأول. وركن العمقية والجمع بين العقل والقلب، ويرمز لها بحادثة شق الصدر. وركن الحركية والجمع بين العقل والقلب، يرمز لها بتحويل القبلة²⁹.

تعود تلك الأركان الثلاث في الأساس إلى منهجية طه في تمييزه بين طريقين في الممارسة الأخلاقية؛ طريق الإلزام وطريق الاعتبار، الطريق الأول عبارة عن أوامر ونواهي معروضة على إرادة الإنسان، في حين أنّ الطريق الثاني عبارة عن معانٍ وقيم يستنبطها الإنسان تلقائياً من الأفعال التي يشهدها ويتلقاها. وطريق الاعتبار هو ما يأنس له الإنسان كونه لا يتعارض مع حريته وإرادته، ما يستدعي إيراد الأحكام الأخلاقية في صورة أخبار لا صورة أوامر وفي صورة قصص لا في صورة نسق... "وعلى هذا الأساس عرض طه عناصر ميثاقه الأخلاقي التي حصرها في الأخلاق الكونية والأخلاق العمقية والأخلاق الحركية، وربط كل نوع بقصة في التاريخ الإسلامي، ومن خلالها حصل التداخل المثمر والجمع المتين بين العقل والشرع، وبين العقل والقلب، وبين العقل والحس"³⁰.

مما جاء ذكره تكون الأخلاقية "نظرية أو نموذج أو رؤية أخلاقية جامعة للإنسان، لشأنه الخَلْقِيّ والخَلْقِيّ"، تتسم تلكم النظرية بكونها؛

- أخلاق فطرية في أصلها: ما يجعلها ملابسة لماهية الإنسان وكيونته لا ملامسة له فقط، فما هو فطري في الشيء ملازم له، ملازمة خلقة وكيونته. علما على أنه ينبغي التمييز بين مفهوم "الفطرة" و مفهوم "الطبيعة"، فغالبا ما ارتبط مفهوم "الطبيعة" بفلاسفة الأنوار وفلاسفة العقد الاجتماعي كفلسفات غير دينية. أمّا الفطرة فعلى ما يبدو لم تُعنَ بوافر اهتمام في البحث الفلسفي إلاّ تلميحاً بل وفي الكثير من الحالات يروج للفطرة بالطبيعة إن عمداً أو جهلاً. فلئن كان مفهوم "الطبيعة" يحمل شحنة معرفية يجعل محتواه مرتبطاً بنسيان رب

²⁹ سؤال الأخلاق، ص ص 147 - 164.

³⁰ مُجَدِّ همام، المرجع السابق، ص ص 2011، 180.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

العالمين وحاملا لإشارات الجحود عاملا بآليات الفصل. فإنّ مفهوم "الفطرة" ترتبط دلالته بالذِّكر حاملة لإشارات الشُّهود عاملة بآليات الوصل³¹.

- أخلاق ازدواجية في بنيتها: أو قل "مبدأ التركيب المزدوج" أي الجمع بين الخلق والخلق، وذلك على مقتضى اللسان العربي، القائم على نظام الجذور، فاللسان العربي "يجمع في جذر لغوي واحد بين لفظ "الخلق" ولفظ "الخلق"، بل إنّه يجمع في لفظ واحد بين المعنيين، وهو الخَلِيقَةُ، فالخليفة تدل على المخلوق كما تدل على ما خلق به من سجايا، من هنا، يصح أن نقول بأنّ كلّ تشكّل في الخلق يقترن به تهيؤ في الخلق، وأنّ كلّ زيادة في التشكّل الخَلقي تقارنه زيادة في التشكّل الخَلقي، والعكس أيضا صحيح"³².

- أخلاق تكاملية كونية في أبعادها: كونها تكاملية لأنّها تغطي ملكات الإنسان وأبعاده الوجودية كاملة، وملاستها لها، الظاهرة والباطنة، النظرية والعملية، الأفقية في علاقة الإنسان بجميع المخلوقات، والعمودية في علاقته مع فاطره. أمّا لأنّها كونية فذلك بمقتضى الميثاق الملزم لكلّ البشريّة، فهي تستهدف الإنسان الصالح وليس فقط المواطن الصّالح.

المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية ورهانات النهوض بحدائثة إسلامية:

أولا: الأخلاقية والتقويم الأخلاقي لمبادئ الحدائثة:

الحديث عن ظاهرة الحدائثة أخذ نصيبا وافرا من النقاش الفلسفي لما يكاد يفصل فيه بعد، وذلك بين مؤيّد ومعارض من كلا السياقين الغربي والعربي الإسلامي، حيث نجد أنّ نقد الحدائثة يصب في اتجاهين، الأول النقد

³¹ عبد الجليل الكور. مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن. ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص 16.

هذا وتتوسع دلالة الفطرة في المتن الطاهاتي؛ فهي وصل بين الخلق والأمر، ووصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ووصل بين الأخلاق والدين، ووصل بين الظواهر والآيات. وهي رد فعل على مقتضيات الفصل "الطبيعية" (الدنيوية، العلمانية، والعلمانية) الذي يطبع على عقل الحدائثة. فالفطرة تأتي ردا على العلمانية لفصلها بين العلم والقيم، ورضا على الدنيانية لفصلها بين العالم الدنيوي ورب العالمين، ورضا على العلمانية لفصلها بين الدين والسياسة، ورضا على الدهرانية لفصلها بين الأخلاق والدين. عبد الجليل الكور، المرجع نفسه، الفصلين الثاني والثالث. راجع كذلك كتاب عباس

احمد أرحيلة: بين الاتمانية والدهرانية: بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي. الصادر عن المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.

³² طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 275.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

الجدري للحدثة وهو ما كان مع نيتشة والنيشويين الجدد مثل فوكو ودريدا ودولوز، إضافة إلى بعض متفلسفة العرب المعاصرين مثل علي حرب ومطاع صفدي، أما الثاني وهو النقد الترشيدي مع يورغن هيرماس (JURGEN Habermas). ولئن كان النقد النيتشوي الأول أتى على مبادئ الحدثة بشكل جذري وهي مبدأ العقلانية ومبدأ الحرية ومبدأ التقدم فإنّ الموقف الترشيدي مع هيرماس يتأسس على تفريق واضح بين التحديث باعتباره سيرورة تاريخية، وبين مبادئ التنوير والعقلانية كأحد مكاسب الحدثة، ما يعني أن التحديث هو ما يشكل انحرافاً في مقاصد الحدثة باعتبار العقلانية الأداة التي أنتجها³³.

ولا يخفى على القارئ دعوى هابرماس في أنّ "الحدثة مشروع لم يُنجز"³⁴، في مثل هكذا سياق تغدو المحاولات التقديرية للمشروع الحدثي كتلك التي قال بها مارتن هيدجر (MARTIN Heidegger) وجورج باطاي (GEORGES Bataille) في نظر هابرماس (HABERMAS) "قوى تمردية" على نظام العقلانية الغربي، نقد مثل ذلك إذ يحاول أن "ينتزع حجاب العقل ليكشف عن إرادة القوة بشكلها الخالص يفترض أنّها، في الوقت نفسه تمزق القفص الفولاذي حيث تموضعت روح الحدثة اجتماعياً"³⁵. فالدين رفعوا لواء النقد الجدري، سواء من الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت أو النيتشويين الجدد، هم كذلك تشهد مقولاتهم، من قبيل الجدل السلبي والتفكيك، تداعياً لا يقل حدة عن تداعي مقولات الحدثة الذي قالوا به. زيادة على أنّها مجرد مواقف تشكيكية لا تريد بيان الموقع الذي تشغله فهي في كلّ مكان وليس لها مكان. وأنّها في ذات الوقت تعارض الرجوع للأشكال الوثوقية للعصور الوسطى³⁶.

³³ عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحدثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف: بيروت، ط1، ص ص 23-25.

³⁴ للاستزادة يُرجع لتمهيد كتاب يورغن هابرماس. القول الفلسفي للحدثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق، 1995.

³⁵ المرجع نفسه، ص 11.

³⁶ المرجع نفسه، ص ص 515، 516.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

أما ارتحال الاشكال إلى السياق العربي والإسلامي فلا يقل هو الآخر حدّة عن مثيله فيما وراء الضّفة الشمالية من المتوسط، أين يبقى سؤال "هل توجد حدثة إسلامية؟" أمرا مقلقا فيه من التضارب ما يزيد من وقع الاشكال، إذ قد يتم تأوّل القول بحدثة إسلامية على أنّه مصادرة للفكر الغربي كونه صاحب السبق في ذلك التأسيس، وأنّ الحديث عن حدثة إسلامية لا يزيد عن إسقاط متعسف واستراتيجية أسلمة للمصطلحات الغربية. في حين يرى البعض الآخر أنّ طرح هذا السؤال على طاولة النقاش الفلسفي الراهن له مبرراته المعرفية والموضوعية، لكن هذه المرّة بمنظورات تتجاوز السّجال التقليدي، نظرا لتوافر أدوات وآليات فهم وتحليل متعددة نشطة على الساحة الفكرية، ليبقى لهكذا نقاش مبرراته منها؛

- ظاهرة الانبعاثات الإسلامية بعد تعاضم حركاتها وفعاليتها في مجتمعات عربية وإسلامية كمصر والسودان وإيران وتركيا وماليزيا.

- التحولات والمراجعات التي شهدتها المشاريع الفكرية التي أسست للمركزية الغربية من قبيل؛ تراجع الحركة الماركسية، السّجال النقدي الذي طال الليبرالية بين الحداثيين وما بعد الحداثيين. ضافة إلى التفسيرات التي حاولت استيعاب وقراءة تلك التحولات الجذرية كمقولة "نهاية التاريخ"، "صراع الحضارات"، "شرق يتقدم وغرب يتراجع".

أمام ذلك السّجال كان الإسلام حاضرا بأشكال مختلفة كحضارة أو عقيدة أو فكر أو تاريخ. وإن كان الغرب قد تراجع جوهره، روح الحدثة، وبقي فرعها، البعد المادي والتكنولوجي. فإنّ الإسلام قد تراجع فرعها، البعد المادي، وبقي جوهره قيمه وثقافته، وعليه "أصبح من الممكن البحث في إمكانية أن ينهض الإسلام بحدثة من داخل منظومته الفكرية والقيمية والتاريخية. وهناك ما هو في حالة اندهاش وتعجب في أن يكون للإسلام هذه القدرة على هذا التجدد والانبعاث حتى بعد أن فقد العالم الإسلامي حضارته وتمدنه، وبالشكل الذي يمتد فيه هذا الانبعاث إلى المجتمعات الغربية المفرطة في الحدثة ولا يكون في مقدور هذه الحدثة أن توفر

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

لمجتمعاتها الحماية من الاختراق [...] وقد أكد هذا الانبعاث على حقيقة طالما حاولنا توثيق الاستدلال عليها، وهي أنّ العالم الإسلامي إذا كان فقد حضارته وتمدُّنه وتراجع من هذه الناحية، إلا أنّه لم يتراجع أو ينهزم ثقافياً³⁷.

- اعتبار آخر، فرضه تيار ما بعد الحدائثة الذي أتى على أسس الحدائثة كإيديولوجيا أو كفكرة في حدّ ذاتها، أين بدأ الحديث عن إمكانيات للحدائثة خارج الواقع الغربي المعهود أمراً مبرراً. فالتقد ما بعد الحدائثي للحدائثة فتح المجال لأن يكون النظر للثقافات غير أوربية بعيداً عن الدونية والفوقية أو حسب معيارية الحدائثة والتقليد، أو اعتبارها من الأنساق الفكرية المغلقة. فلم يعد الغرب بإمكانه احتكار الحدائثة واقناع الشعوب بمقولة "المركزية الأوربية" فبات للآخر غير الأوربي "حق الشراكة المُنصفة"³⁸.

بمثل تلك الاعتبارات أخذت الثقافة الإسلامية موقفاً في بلورة نمط حدائثي على مقتضيات منطقتها الخاص، مقابلاً للتمط الحدائثي غير الإسلامي، وربما كبديل عنه، "فالدّين الذي لديه القدرة على اختراق الجدار الحديدي للحدائثة ويقترح عليها حصونها المنيعه، لا شك أنّ هذا الدّين له منطق في الحدائثة يُكسبه من الإقناع والمعقولة ما يجعله ذا قابلية على الانتشار والامتداد والتّقبل في المجتمع الغربي بما في ذلك مجتمع النخبة هناك"³⁹.

في مثل هذا السياق كان طه عبد الرحمن قد خصص كتابين أساسيين أجملَ فيهما نظره التقويمي والبنائي للحدائثة؛ "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية" (2000) الذي عرض فيه برؤية نقدية للحدائثة الغربية على أساس النظرية الأخلاقية التي أصّل لها في ذات الكتاب. وكتاب "روح الحدائثة: المدخل إلى

³⁷ زكي الميلاد. من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: بيروت، ط1، 2004، ص ص 265-267.

³⁸ المرجع نفسه، ص 269.

³⁹ المرجع نفسه، ص ص 266، 267.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

تأسيس الحدائثة الإسلامية" (2006) الذي عرض فيه إمكانية التأسيس لحدائثة إسلامية وهذا بإعادة تفعيل مبادئها على مقتضيات النمط الإسلامي المسدد بالأخلاقية وبموجب التمييز بين "واقع الحدائثة" و"روح الحدائثة". لذلك فالتساؤل عن إمكانية التأسيس لحدائثة إسلامية، وإلا فعلى الأقل حدائثة غير غربية هو أمر مستعجل ومشروع، حدائثة شأنها شأن الحدائثة الغربية، وهو الذي ارتضاه طه لذاته وللأمة الإسلامية قاطبة، حدائثة ذات أسس متصلة بالتجربة الإيمانية غير منفصلة عنها، حيث أنّ "في الغرب صريح علمانيتهم هو مدخلهم إلى الحدائثة، وفي العالم الإسلامي صحيح تدينهم هو مدخلهم إلى الحدائثة"⁴⁰. فما هي أسس هذه الحدائثة النوعية؟ وما الرهان الأخلاقي الذي ترفعه الحدائثة الإسلامية تخليقا لعالمنا المعاصر؟

في نظر طه ليست الحدائثة الغربية كما توهمها مقلدو الحدائثة العرب، "واقع لا يزول وحتمية لا تحول ونافعة لا ضرر فيها وكاملة لا نقص معها، أو أنّها قدر لا راد له وكائن ميتافيزيقي لا صارف لحكمه". لذا كان مما ألبسه للحدائثة نسبة النسبية والتعدد لها، خاصة وأنّ الغالب على تمثل العقل العربي وحتى الغربي للحدائثة يطبع عليه "التباين وعدم التجانس"؛ أولا، تباين في التحقيب فمنهم من ينسبها لعصر التنوير ومنهم من ينسبها لعصر النهضة. ثانيا، تباين في التوسيم بين من يسمها بعهد "سيادة الإنسان على الطبيعة" ومنهم من يسمها بعهد "نزع القداسة عن العالم" -فكرة تعود إلى ماكس فيبر (MAX Weber)- أو "أثما سيادة الديمقراطية" وصولا إلى من اعتبرها "مشروعا لم يكتمل بعد" -موقف يعود إلى هابرماس-⁴¹. ثالثا، تباين النسبة بين أن تكون حدائثة فرنسية أو حدائثة ألمانية أو إنجليزية أو أمريكية. رابعا، تباين المجال هل هي حدائثة سياسية أم حدائثة اجتماعية أم حدائثة

⁴⁰ طه عبد الرحمن. الحدائثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية: بيروت، ط1، 2007، ص 16.

⁴¹ محمد الشيخ. جاذبية الحدائثة ومقاومة التقليد: الفكر المغربي في مفترق الطرق، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت، مارس 2006، ص 280.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

اقتصادية. كل ذلك يعكس حقيقة أنّ الحدائثة الغربية ليست امكانا واحدا كما يُتوهم، بل هي إمكانات متعددة داخل فضاءها الغربي الواحد ناهيك عن خارج هذا الفضاء⁴².

ليبقى المشترك بين تلك المفاهيم، على تباينها، اجماعها على "التهويل"، أي التهويل من أمر الحدائثة، وبدل من أن يدفعهم أمر تهويلها إلى طلب غيرها، دفعهم إلى الضد، أي إلى تصنيفها وتوثيقها وتقنيها وتشبيها (كأنها شيء) وتسجيرها (كأنها سحر) في الوقت الذي أرادت هي نزع السحر عن العالم⁴³.

رصدا للتصورات المتباينة عن الحدائثة، بل والمتعارضة في حالات، يكون أمرا مُلزما للبحث عن أقوم السبيل وأكثرها تفسيرية في ضبط ماهية الحدائثة، فهل الحدائثة مجرد مرحلة تاريخية مجاوزة لمرحلة سابقة فهي بذلك تمهد الطريق أمام مرحلة جديدة؟ أم أنّ الحدائثة نمط اجتماعي وثقافي وسياسي جديد ومغاير لنمط القرون الوسطى؟ أم أنّها أمر آخر كأن تكون رؤية ميتافيزيقية شاملة للوجود والمعرفة تطرح نفسها كبديل عن الرؤية والفهم الديني للعالم؟ أم أنّ هنالك معيارا آخر بديل عن تلك المقاربات كلّها؟

- من الناحية التاريخية؛ نعت الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه (MARCEL Gauchet) البحث في

الأصل التاريخي للحدائثة بـ "المشكلة القواعدية التي تعب الكثيرون لأجل حلّها" إذ في نظره أنّ "الأصل ليس بالضرورة أن يكون المدخل إلى بيان مقترحات الحدائثة"⁴⁴. يستتبع ذلك اعتراضه على

محاولات التحديد الكرنولوجي الدقيق لبداية الحدائثة، فعلى نحو ما يقول عن ذاته: "أنا أحترس من

الأشخاص الذين يخلّون البيت إلى أجزائه، إذ ينبغي تجنب السذاجة التي بموجبها نعيد كلّ الموضوع

إلى نقطة بداية مطلقة"⁴⁵. مبرر آخر يقدمه غوشيه وهو تعذر إمكانية فصل البدايات عن المآلات،

⁴² طه عبد الرحمن. روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي: بيروت- الدار البيضاء، ط3، 2006، ص ص 16، 17.

⁴³ محمد الشيخ، المرجع السابق، ص ص 280، 281.

⁴⁴ مارسيل غوشيه. سمة العالم الحديث ... الجهل، الاستغراب، العدد الأول، خريف 2015، بيروت، ص 17.

⁴⁵ المرجع نفسه، ص 19.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

فكثيرة هي النهايات التي كانت مُحْزِية لا تنبأ عن وضع متفائل، استدعت من الغرب المعاصر الرجوع للوراء بعدما أدرك أنه لا يزيد إلاّ تقهقرا، وعليه فما كان سببا للتقهقر لا يمكن اعتباره مبدأ للحدائثة يقول: "وها نحن عدنا أدراجنا اليوم، ما يعني أننا دوما متأخرون. لا بد إذا، من استخلاص الاستنتاجات والانكباب على العمل"⁴⁶.

أما عند من يشغلهم أمر البدايات فإنّه يوجد اختلاف واسع بينهم في تحديد الفترة الزمنية للحدائثة، فمثلا نجد الفيلسوف الفرنسي إدغار موران (EDGAR Morin) أرخ لعصر الحدائثة انطلاقا من التحولات التاريخية للغرب منها سقوط آخر إمبراطوريات الغرب أي الإمبراطورية البيزنطية عام 1453، أيضا عام 1455 مع اكتشاف آلة الطباعة، واكتشاف العالم الجديد عام 1492، أم سنة 1520 بظهور نظرية كوبرنيك⁴⁷. في حين أنّ الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي (RICHARD Rorty) (1931_2007) يلحق الحدائثة بالفيلسوف الفرنسي رونيه ديكرت أي في القرنين 16 و17. أما يورغن هابرماس فهو الآخر قيّدها بعصر الأنوار خلال القرن الثامن عشر. في حين أن الناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جايمنسون (FREDERICK Jameson) يرجع بها إلى النصف الأول من القرن العشرين⁴⁸.

- اجتماعيا، تقودنا هذه المقاربة للاسترشاد بالفيلسوف الفرنسي المعاصر آلان توران (ALAIN Touraine) الذي اعتبر الحدائثة من الناحية السوسيولوجية؛ انتقال إلى نمط إنتاج زخم وفعال بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة، وتنظيم المجتمع (ترشيده) بطريقة قانونية تضمن الحياة الشخصية ومصالح الأفراد فيما بينهم والتحرر من كل ضغوط. فما تتسم به الحدائثة اجتماعيا، هو عقد الصلة بين الثقافة العلمية ومجتمع منظم، وأفراد أحرار، هذا كله بفضل العقل كأحد مرتكزات الحدائثة، ذلك أن العقل هو من بات

⁴⁶ مارسيل غوشيه، المرجع السابق، ص 19.

⁴⁷ ادغار موران. هل نسير إلى الهاوية؟ تر: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق: المغرب، 2012، ص 22.

⁴⁸ نقلا عن مُجَدِّ الشيخ، ياسر الطائري. مقاربات في الحدائثة وما بعد الحدائثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص 10.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

ينظم الصورة بين الفعل الإنساني ونظام العمل؛ من ضبط للعلم وتطبيقاته وتكييف الحاجات الاجتماعية، واستحال المرجع في سيادة القانون والدولة، في مقابل انصراف الدين أو فشله بسبب غائته القائمة على الوحي⁴⁹.

- ميتافيزيقيا؛ اعتبر الفيلسوف الأمريكي وولتر ستيس أنه لا يمكن فهم الحدائثة إلا بما هي صراع رؤى، وهو صراع مثلته وجهتان من النظر تختلفان جذريا عن بعضهما في تصورهما للعالم؛ وهي الرؤية الدينية في مقابل الرؤية العلمية، الأولى وإن كانت الأقدم باعتبارها تعود للعصور الوسطى وحتى ما قبل المسيحية، فإن الثانية ارتبطت بالثورة العلمية خلال القرن السابع عشر⁵⁰. هذا الصراع الذي حسم لصالح الرؤية العلمية ف "النظرة العلمية بمعنى ما هي النظرة النمطية المسيطرة في العالم الحديث، فهي ما يتسم بها العقل الحديث وهي التي تميزه عن العصور التاريخية الأخرى [...] وهي عموما تزداد زيادة مطردة في إحكام قبضتها على العقل الحديث إبان الثلاثمائة سنة الأخيرة"⁵¹، حتى أن من يحاول مجابهة هذه الرؤية المعلمنة من رومانسيين أو دينيين فإنهم يقاتلون من أجل معركة خاسرة.

ذات الموقف نلتمسه لدى أحد المحافظين الأمريكيين هوستن سميث (HUSTON Smith) في إقراره بأنه ومن الناحية الميتافيزيقية لا توجد طريقة أوضح لوصف الحدائثة وما بعد الحدائثة إلا بما أهما لا ينصان إلا على "هذا العالم" فقط. فإن كان هنالك ما يميز الحدائثة، فإن فقدان الإيمان بالمتعالي على المادة هي الحقيقة التي تستحوذ على شؤوننا اليومية⁵².

⁴⁹ آلان توران. نقد الحدائثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 19.

⁵⁰ وولتر ستيس. الدين والعقل الحديث، ص 116.

⁵¹ المرجع نفسه، ص 169، 170.

⁵² هوستن سميث. لماذا الدين ضرورة حتمية؟: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، ص 27.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

أمام هذا التباين تأتي المساهمة الطاهائية قوامها التمييز بين "واقع الحدائثة" أي الحدائثة على نحو ما مارسها الغرب والتي طرأت عليها آفات أخلاقية جعلتها تناقض مقصدها في تحقيق السعادة وحفظ الكرامة للإنسان. و"روح الحدائثة" وهي المبادئ الجوهرية التي قامت عليها الحدائثة كمبادئ عالمية⁵³.

في مسعى منه لبناء مفهوم عام للحدائثة بحيث لا يجعلها تقتصر على فترة زمنية دون أخرى أو على قوم دون غيرهم، يلجأ طه في بنائه ذلك إلى مسلمتين أخلاقيتين؛ أولهما أنّ التاريخ الإنساني مبناه على الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال. ثانيهما أنّ كلّ زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء. من هكذا منطلق تغدو الحدائثة في نظر طه "عبارة عن نهوض الأمة، كائنة ما كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن دون غيرها وتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية"⁵⁴ أو "الحدائثة هي نهوض الأمة بواجبات زمانها"⁵⁵.

ما يفيدته تحديد طه للحدائثة على الصعيد النفسي والعقلي للأفراد والأمم، هو رفع التهويل من أمر الحدائثة، إذ لم تعد تقتصر على مجرد فترة زمنية محددة (العصر الحديث) ولا بمنزعة قومي (الغرب الحديث)، بقدر ما تعدُّ كلّ مساهمة قد يشهدها التاريخ في عصر من العصور لدى أمة من الأمم شرط أن تستهدف النهوض بالإنسان والرقى به، "ولا سبيل إلى نزع هذا التهويل إلّا بالابتدار إلى التمييز، تدقيقاً وتحقيقاً، بين الحدائثة وروح الحدائثة"⁵⁶.

⁵³ نجد من الضروري التمييز بين "روح الحدائثة" أو ما يعتبره البعض "مبادئ الحدائثة" من جهة، و"أساطير الحدائثة"، فالأخيرة تتمثل في جملة الوعود التي وظفتها الحدائثة كإيديولوجيات لشرعنة ذاتها، وما وعدت به الإنسان الغربي بتحقيق فردوس أرضي وأن خلاصه سيكون في عالمه الدنيوي، هذه الأساطير التي حددها إدغار موران في: - أسطورة التحكم في الكون التي قال بها كل من ديكرت وبوفون وماركس. - أسطورة التقدم والضرورة التاريخية التي باتت تفرض نفسها مع كوندرسييه. ثم أسطورة السعادة. هذه الثلاثية كانت أشبه بوعود كاذبة إذ لم تتحقق مطلقاً على أرض الواقع، وكل ما تحقق هما الحربان العالميتان، وصعود الفاشية والستالينية، ما جعل العقل الغربي يشهد أعظم ارتكاسة له في تاريخ العقل البشري "وبات المستقبل نفسه اليوم في أزمة وانتفت كل إمكانية للتكهن وإن هي إلا فرضيات، بل هي سيناريوهات". إدغار موران. هل نسير إلى الهاوية؟، ص ص 25-28.

⁵⁴ طه عبد الرحمن. الحدائثة والمقاومة، ص 20.

⁵⁵ المصدر نفسه، صفحة نفسها.

⁵⁶ محمد الشيخ. جاذبية الحدائثة ومقاومة التقليد: الفكر المغربي في مفترق الطرق، ص 316.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

تبعاً لذلك يجعل طه عبد الرحمن لروح الحدائثة مبادئ ثلاث كل مبدأ منها ينهض بركنين فرعيين، وهذا على خلاف بعض الدراسات التي تأول مبادئ الحدائثة إلى مبادئ كالعقلانية أو الذاتية أو الفردانية أو الإنسانية أو الحرية أو العلمانية... فكل أولئك في نظره مردود إلى مبادئ ثلاث؛ مبدأ الرشد (Principle of Majority/E) مبدأ النقد (Principle of Criticism/E)، مبدأ الشمول (Principle of Universality/E)؛

1- مبدأ الرشد: مقتضى هذا المبدأ أنّ "الأصل في الحدائثة الانتقال من حال القصور إلى حال

الرشد"⁵⁷، علماً أنّ القصور هو اختيار التبعية الفكرية للغير سواء كانت تبعية اتباعية أو

استنساخية أو آلية. يبني مبدأ الرشد على ركنين؛ الاستقلال (Autonomy) بمعنى أن يستقل

الإنسان الراشد بفكره بعيداً عن كلّ وصاية من شأنها أن تشل حركته، دون الوقوف عند هذا الحد،

بل الإنسان الراشد يتطلع إلى أن يشرّع لنفسه تحقيقاً لذاتيته، ومنه كان "الإنسان الراشد منطلق

الحركة قوي الذات". ثم ركن الإبداع (Creativity) بمعنى الإنسان الراشد يسعى لإبداع أفكاره

وأقواله وأفعاله على قيم جديدة من وضعه مستهجنًا كل قديم ولو كان قريب عهد به، وهكذا،

"فالإنسان الراشد لا يبني يديع حياته"⁵⁸.

2- مبدأ النقد: مفاده "الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد"، يقوم بدوره على ركنين اثنين؛

التعقيل (العقلنة) (Rationalisation) أي إخضاع العالم والمؤسسات والإنسان والتاريخ كلّها لمبادئ

العقلانية (الحساب، والتنبؤ، والتجريب، والتقنين، والتطبيق) بدعوى التقدم بتلك المجالات عبر

الإحاطة بما توسلا بالعلوم الطبيعية والبيروقراطية (التكنوقراطية) والرأسمالية (اقتصاد السوق) وصولاً

⁵⁷ يعود هذا المبدأ للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) في إجابة له عن سؤال: ما هي الأنوار؟ فكان جوابه "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد غيره... تجرأ على أن تعرف، كن جريئاً على استعمال عقلك أنت، ذلك هو شعار الأنوار". إيمانويل كانط. ما هي الأنوار؟ (ثلاثة نصوص: تأملات التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟)، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر: صفاقس، ط1، 2005، ص 85.

⁵⁸ طه عبد الرحمن. روح الحدائثة، ص 24، 25.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

لحالة الذروة "العلم-التقنية" أين عاد زمام المبادرة للتقنية لا للعلم⁵⁹. ثم ركن التفصيل (أو التفريق) (Differentiation) أي نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التباين والتمايز تسهيلا لضبط آليات كل عنصر، من ذلك؛ التفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم ودوائر القانون والأخلاق والفنون، وأيضا التفريق في ميدان الثقافة بين دوائر القيم النظرية والقيم العملية والقيم الرمزية (الدينية)، وفي ميدان المجتمع كاختلاف المهام والأدوار التي تُسند للفاعلين الاجتماعيين، وصولا إلى الفصل العلماني كالفصل بين الدين والعلم والفصل بين الدين والسياسة و الفصل بين الدين والعقل⁶⁰.

3- مبدأ الشمول: مقتضاه الخروج بالحدائثة من حال الخصوص سواء خصوص المجال أو خصوص

المجتمع إلى حال الشمول. هو الآخر يبني على ركنين اثنين؛ التوسع (Extensibility)، بمعنى أنّ التحديث لا يقتصر على مجال دون غيره بل هو تشميل لكل المجالات الحياتية فتؤثر في مجال الفكر والدين والعلم والأخلاق والمستويات السلوكية كالقانون والسياسة والاقتصاد. ثم ركن التعميم

⁵⁹ لا شك أنّ طه يقصد بهذا المبدأ ماكس فيبر الذي تحدث عن مبدأ الترشيد أو التعقيل كأحد معالم الروح الحديثة، الذي تم بموجبه فكّ السحر عن العالم، أي التّمط المعرفي للعصر الوسيط الذي يرى في العالم على أنّه مسير من طرف الآلهة وعلى أنّه عالم مسحور بالأرواح، على هذا النحو يغدو التعقيل: "أن نعرف وان نعتقد أننا نستطيع في كل لحظة شرط أن يكون لنا الإرادة أن نبرهن لذاتنا عدم وجود أيّ قوة سرّية أو غير مرئية قادرة من حيث المبدأ على التدخل في سر الحياة". ماكس فيبر. العلم والسياسة بوصفهما حرفة، تر: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط1، 2011، ص 171.

⁶⁰ روح الحدائثة. ص ص 26، 27. شاء فرانكلين ل باومر (FRANKLIN - L - Baumer) أن يسم عصر الحدائثة بـ "عصر التباينات الكبرى" و"عصر الاستقطابات" خاصة في القرن السابع عشر وذلك في شتى المجالات خاصة المعرفية والدينية، فصل السياسة عن الدين، فصل العلم عن الدين، الذات عن الموضوع "إنه عصر بوجهين، إنه عصر كثير الشبه بالهدرا". فرانكلين - ل - باومر. الفكر الأوروبي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار 1600 - 1950، ج1، تر: احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص40. ذات المنطق الذي ثار عليه صاحب المنهج المركب الفيلسوف الفرنسي إدغار موران يقول: "إنّ من أمراض حضارتنا الحالية هي أنّ كلّ شيء منفصل عن الأشياء الأخرى، فكل الأشياء التي يجب أن تكون موصولة، نراها منفصلة ومجزأة... ولذلك هنالك كلمة نظام أوّد أن أقولها وهي الربط ثم الربط ثم الربط. يجب ربط المعارف والبشر وربط أعضاء نفس المجتمع ببعضهم البعض، وربط المجتمعات كذلك ببعضها البعض" إدغار موران، طارق رمضان. خطورة الأفكار: تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة، تر: مُجد صلاح شياظمي، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، 2016، ص 35.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

(Generalizability) أي لا تبقى الحدائثة حبيسة مسقط رأسها بل تعم كل المجتمعات لقوة منتجاتها

التقنية وقوة قيمها الإنسانية⁶¹.

تمدنا مبادئ روح الحدائثة تلك بمجموعة من النتائج التي على أساسها يمكن القول بل والنهوض بحدائثة

إسلامية؛

- تعدد تطبيقات روح الحدائثة؛ فكما للروح تجليات متفاوتة فكذلك الحال مع روح الحدائثة.
- التفاوت بين واقع الحدائثة وروحها؛ بحكم أنّ الواقع ليس إلا أحد التجليات الممكنة لتلك الروح.
- خصوصية واقع الحدائثة الغربية؛ باعتبار الواقع ليس إلا إمكانية من بين عديد إمكانيات تجلي الروح.
- أصالة روح الحدائثة؛ ليست تلك الروح من صنع المجتمع الغربي كما يُتهم وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره بل ولا يستبعد تحقق تلك الروح في تلك المجتمعات القصية تاريخيا أو اللاحقة بوجه من الوجوه.

- الاستواء في الانتساب لروح الحدائثة؛ ليست روح الحدائثة حكرا على أمة بعينها دون أخرى، غربية كانت أم شرقية، بل هي ملك لكل أمة متحضرة نهضت بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما الفعل العمراني (الجانب المادي) والفعل التاريخي (الجانب المعنوي)⁶².

أمّا عن الاستثمار الإسلامي في تلك المبادئ تحقيقا لحدائثة إسلامية وتفاديا للتطبيق الغربي لها (واقع الحدائثة)

فإنّ الأمر يتطلب الأخذ بالاعتبارات التالية؛ اعتبار الحدائثة تطبيقا داخليا لا تطبيقا خارجيا⁶³، أي التأصيل

⁶¹ طه عبد الرحمن. روح الحدائثة. ص ص 28-29.

⁶² المصدر نفسه، ص ص 30-33.

⁶³ بالنسبة لطله عبد الرحمن أنّ الحدائثة الإسلامية تنهض بها القاعدة الشعبية لا الحكومات السياسية، اعتبارا بمقولته: "أنّ الشعوب الإسلامية قد تكون حدائثة ولو أنّ الدول التي تدير شؤونها ليست حدائثة"، فنسج على منوال ذلك أربعة شروط للنهوض بحدائثة إسلامية شرطين عامين وآخرين خاصين: أمّا العامين؛ "الانبعاث من الداخل"، و"الالتزام بالاجتهاد"، أمّا الخاصين؛ "الانبعاث من القاعدة الشعبية" (كون مصالح الطبقة الحاكمة ليست هي مصالح القاعدة الشعبية كما أنّ حدائثة الأولى حدائثة تقليدية في حين حدائثة الثانية حدائثة ابداعية، والانبعاث من الداخل يكون أقرب من

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

للحدثة عبر التوسل بمجالها التداولي الخاص بها، بأدواتها ومضامينها، وإلا كانت حدثة مُقلّدة. ثم، لا بد من اعتبار الحدثة تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً. ليبقى أهم ما في الأمر اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحدثة نظراً لأنّ هذا التطبيق شابه عديد الآفات الأخلاقية أتت على نقيض غاياتها، ومن أضرب هذا الانقلاب أنّ الإنسان الحدائي حينما أراد أن يسود الطبيعة باتت هي من تسوده فأخطار الطبيعة من أمراض وخطر الإشعاعات النووية والأخطار البيئية كتلوث البيئة وانتقاب طبقة الأوزون، كلّها مؤشرات على انقلاب السيادة إلى خوف وعبودية⁶⁴.

وليس ينبغي التسليم بفرضية تعارض فكر الحدثة أو روح الحدثة مع الأخلاق والقيم الدّينية في مشروع طه عبد الرحمن، إذ الحدثة الإسلامية مشروع أخلاقي يتطلع إليه المسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق والجمع بين الغيب والعقل وما بين الجانبين المادي والجانب الرّوحي تحقيقاً للرقي الإنساني⁶⁵.

يأتي هذا الجمع بين الثنائيات المتعارضة على منطلق الحدثة، المجتمعة على أصول مجال التداولي الإسلامي، درء للانحراف الأخلاقي الذي لازم المشروع الحدائي، والذي أتى على أمل، ليس الإنسان الغربي فقط بل الإنسانية قاطبة، أملها في التحديث، بله حتى على باقي مملكات الطبيعة، نتيجة تطبيقاتها العلم-تقنية، التي تعكس إرادة التّسيد لا الحق في المشاركة النصفية على هذا الكون. إذ قد أبان طه، شأنه في ذلك شأن العديد من الفلاسفة، عن الطابع اللاأخلاقي للمشروع الحدائي، يدكّر هذا بجدل التنوير الذي قال به كل من هوركهايمر (HORKHEIMER) وأدورنو الذي جاء كمحاولة لفهم "كيف أنّ الإنسانية التي بدل أن تلتزم بشروط إنسانية حقّة، سرعان ما راحت تغرق في شكل جديد من أشكال البربرية" جعل مشروع التنوير حاله "كمن يقوم

القاعدة الشعبية منه إلى الطبقة الحاكمة)، ثم "الالتزام بالاستئناف" فاستئناف الشعوب لتاريخها المجيد هو مبتغى القاعدة الشعبية في المجتمعات الإسلامية وذلك على خلاف الطبقة الحاكمة التي تستهدف قطع الشعوب عن تاريخها وتراثها. عد إلى طه عبد الرحمن. الحدثة والمقاومة، ص ص 32-36.

⁶⁴ روح الحدثة، ص ص 33-34.

⁶⁵ يوسف بن عدي. أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، دار التوحيدي: الرباط، ط1، 2015، ص 58.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

بترسيخ قدره الخاص"⁶⁶. لذلك تتوالى انتقادات تلوى الأخرى على المشروع الحدائثي، من ذلك اعتبار غارودي (GARAUDY) أنّ الحدائثة تمثل مجموعة مبهمة من السلوكات من مظاهرها؛ حضارة مسيطر عليها علميا وتقنيا، عقل براغماتي على قاعدة الغاية تبرر الوسيلة، التشكيك والنسبية الذي طال الأسئلة الأخلاقية الكبرى، وحدانية شمولية للسوق ما جعل القيم تُحتزل في قيم سلعية، تدجين الإنسان وفقا لمعادلة الإنتاج الأكثر فعالية والاستهلاك الأكثر شراهة، وتعميقها إعلاميا⁶⁷.

عودة إلى طه فقد رأى الأخير أنّ الحضارة الحديثة، كونها حضارة قول، نظيرا لما تشهده من سيولة معرفية وطوفان من القول الإعلامي، قد ظلمت الأخلاق، متسببة في آفات ثلاث؛ آفة التضييق وذلك بسبب الطوفان القولي الجارف الذي أدى إلى تضييق رقعة العمل الإيماني والأخلاقي بعزلهما عن ميدان المعرفة والمنطق. وآفة التجميد بإزاحة الأخلاق عن كلّ مجالات الحياة وتجميدها في مجال واحد كمراقبة بعض الأفعال حال انفراد الناس بعضهم عن بعض، منحصرة فائدتها في نطاق الصالح الخاص. زيادة على أولوية "القول القانوني" عن الأخلاق في تنظيم أفعال الجماعة، وأولوية "القول الاجتماعي" عن الأخلاق في توجيه الأفعال الاجتماعية. ثم آفة التنقيص أي التقليل من شأن الأخلاق ونعتها بالضعف في النفس والخذلان في السلوك⁶⁸.

لمثل هذه الاعتبارات كان تمييز طه بين واقع الحدائثة وروحها، أملا في إعادة بعث هذه الروح بعد عزل شوائب التطبيق ورواسبه عنها، دافعا في آن بعجلة الدّور الإسلامي في إبداع حدائثة ليست من جنس التطبيق الغربي لها، ليغدو الأخير مجرد إمكانية من جملة إمكانيات متعددة، قد لا تسعف باقي الأمم السير على مقتضياتها، كون لكلّ أمة خصوصيتها، وخصوصية الأمة المسلمة في صريح تدينها لا صريح علمانيتها.

⁶⁶ راجع مقدمة ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو. جدل التّوير، ص ص 13، 16.

⁶⁷ روجيه غارودي. حفارو القبور، ص ص 102، 103.

⁶⁸ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص 79.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

فتخليق الحدثة في نظر طه بأخلاق دينية أو بمعنى إدراج الأخلاق الدينية في عمق النسيج الهيكلي للحدثة على قاعدة الوصل بين المعرفة والقيم يعد أفقا أكثر نجاعة لإعادة تأهيل الحدثة كيما تصبح مشروعا إنسانيا كونيا لا عولميا منحازا لصالح جهة دون أخرى كما هو عليه واقع الحدثة اليوم.

ثانيا: الأخلاقية وتطبيقاتها التقويمية على نظم الحدثة الغربية: إنّ الحدثة بمنظور ماكس فيبر هي انتقال من وضع تقليدي مشبع بروح الموروث الديني والرؤية السحرية للعالم يأخذ فيه الإله مكانة المركز في الكون، إلى نظام ترشيدي مفعم بروح العقلانية على مستوى الأنظمة المعرفية والأخلاقية والسياسية، بل والحياة ككل، الأمر الذي يقتضي إزاحة القول بوجود قوى غير مرئية تُسيّر العالم ونظامه، مع الاعتقاد بإمكانية السيطرة عبر التنبؤ العلمي - التقني، ذلك الذي يعني إزالة السّحر عن العالم، وهو المعنى الأساسي للعقلنة⁶⁹.

فأحد أسس النظام المعرفي الحدائي الفصل بين العقل والدين وهو ما يعرف لدى طه بـ "العلمانية"⁷⁰، كما أقامت نظامها الأخلاقي كذلك على أساس الفصل بين الأخلاق والدين وهو ما يسمه بـ "الدّهانية" - وكتلتها

⁶⁹ ماكس فيبر. العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص ص 171، 172.

⁷⁰ لقد أفصح جورج غروفيتش أنّ مسار علمنة النظام المعرفي طال الكنيسة ذاتها، لكن هذه المرة ليس باستبعاد الدين وفصله عن السياق، بل وإن صح القول عبر عملية تبدل استراتيجي طال مكانة المعرفة الدينية من المعرفة غير الدينية، حيث باتت تشغل الأخيرة المكانة عينها تقريبا التي شغلتها الأولى، وتوضيح ذلك على النحو الآتي؛

- في النظام المعرفي للكنيسة الكاثوليكية؛ تحتل المعرفة اللاهوتية - الفلسفية المرتبة الأولى؛ ومرد ذلك إلى معتقداتها التي تشدد على التسامي المطلق للثالوث المقدس. ثم تأتي المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي التي يكون مركزها في الفاتيكان؛ وهنا يفرض القول الشائع خلال القرون الوسطى "كل الدروب تؤدي إلى روما" نفسه، كون الكاثوليكية تضع العالم في ميادين إسقاطية ومستقبلية تتوجه إلى الفاتيكان. لتأتي المعرفة السياسية في الدرجة الثالثة (بما هي ميل للاهتمام بالبعد الزماني والديني)، حتى هذه المعرفة تخدم الكنيسة الكاثوليكية ونظام سيرها، بسبب الصراعات الكثيرة على مر العصور والتي كثيرا ما كانت تضع الكنيسة الكاثوليكية مقابل الدولة والمجتمعات العلمانية، ما يفرض على الكنيسة معرفة سياسية تكتيكية.

- وعن الكنيسة الأرثوذكسية على ما يبدو أنّ السُّلم التراتبي بدأ بالتغير تدريجيا نحو البعد العلماني، صحيح أن المعرفة اللاهوتية لازالت تحتل المرتبة الأولى، لكن هذه المرة باتجاه مختلف بحكم تأكيدها على أن "خلق الله للعالم لم ينته وهو يتواصل في رعاية الروح القدس، وأن هذا الروح يرفع الإنسانية والمجتمع نحو المشاركة في الإبداع الإلهي للعالم والإنسان"، هذا كله مكن المعرفة السياسية أن تحتل المقام الثاني. أما عن المعرفة الإدراكية للعالم الخارجي فقد باتت تحتل المكانة الثالثة والأخيرة.

- أما مع البروتستانتية؛ فقد بلغ المشروع العلماني للمعرفة غايته القصوى، إذ العناية بالشؤون اللاهوتية والدينية تكاد تضحل إن لم نقل تنعدم، لتتوجه إلى السياسي والديني وتجعله غايتها. فالبروتستانتية لا ترمي إلى رسم "منظومة إيمان"، بل أنّ منهم من ينكر جدوى اللاهوت أساسا، ومن جهة أخرى تأكيدهم على الطقس الذاتي الصرف واعتقادهم أن الله لا يدركه سوى الوعي الفردي أو أنه ملازم له في بعض الأحيان. وعليه يتوجب وضع المعرفة السياسية في المقام الأول، ثم تأتي في المرتبة الثانية المعرفة التفسيرية للأناجيل التي حلت محل المعرفة اللاهوتية والفلسفية. كما نجد المعرفة الفلسفية تحظى

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وجهه للدنيانية-، ولئن جاءت النظرية الأخلاقية على نقد مبادئ الحدائثة لاعتبارات أخلاقية، فقد أتت على نقد مخرجاتها، أي النظامين المعرفي والأخلاقي ذات التأسيس العقلاني للاعتبار ذاته.

1- الأخلاقية وتقوم النمط المعرفي الحديث: مسألة نقد النظام المعرفي والعلمي الحديث ليست مسألة إسلامية

أو طاهائية حصرا، بل هي تقليد يضرب بجذوره لدى فلاسفة الغرب المعاصرين ذاتهم أمثال ميشال سار (Serres) و(MICHEL) وإدغار موران وكورنيليوس كوسترياديس... وغيرهم كثير، ممن كان لهم السبق في تعرية ميتافيزيقا النظام المعرفي الحديث وتطبيقاته العلمية والتقنية، حيث يكاد يجمع أغلبهم على العودة بجذور تكلم الأزمنة إلى لحظة التأسيس الديكارتي للمنهج الجديد. حيث أكد ميشيل سير على القوة التدميرية للعلم المعاصر التي ورثتها الرؤية الديكارتي للطبيعة والإنسان معا، الأمر الذي جعله يصفه بـ "العنف الموضوعي" و"سلطة الموت"، فابستمولوجيا العلم الحديث كانت مفصولة عن المبدأ الأخلاقي، منطلقا وغاية، يقول سار: "أبدعت مفهوم (thanatocrate) أي سلطة الموت، في فترة أين كانت مسائل القيم الأخلاقية في علاقتها بالعلم لم تطرح بعد. أتذكر بالنسبة لأساتذتي في الابستمولوجيا جاستون باشلار وجورج كونغيلهام، لم يطرحا مثل هذه الأسئلة. مثلا باشلار نشر: النشاط العقلي في الفيزياء المعاصرة سنة 1951. لم يقل أي كلمة للتقريب بين المجتمع والعلم. ميكانيكا الكم قادت نحو القنبلة الذرية لكن ولا أحد أشار الى ذلك في هيروشيما [...] ينبغي الاقرار بأنه في عالم الفلسفة هنالك القليل من الناس من لديهم ثقافة علمية حقيقية. والنتيجة هو أنه هنالك القليل من الايستمولوجيين في فرنسا، ومن هؤلاء و لا أحد فهم ماذا جرى في هيروشيما. اذا العلاقة بين العلم و علم الأخلاق لم تكن جلية"⁷¹.

بتشجيع الكنائس البروتستانتية باعتبارها مواطن للمعرفة وأيضا المعرفة العلمية والتقنية. جورج جروفيتش. الأطر الاجتماعية للمعرفة، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد): بيروت، ط2، 2008، ص ص 113_119.

⁷¹ SERRES, Michel : **Pantopie: de hermès à petite poucettes**, édition le pommier, Paris, 2014, PP 166, 167.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

كذلك إدغار موران الذي تحدث عن "العهد البربري للكوجيطو الديكارتي" تتمظهر البربرية في غياب التحاور بين ملكات الإنسان وقدراته من جانب، ومعارفه المنتجة في سياقات مختلفة من جهة ثانية⁷². فديكارت مؤسس "البراديجم الغربي الكبير" الذي سيقدر لاحقا نتيجة التطورات التاريخية منذ القرن السابع عشر سيجري تكريسه على كافة شعب المعرفة بما فيها العلوم المعنوية، قوام هذا البراديجم الفصل بين الذات والموضوع، الفلسفة والتأمل، في مقابل العلم والبحث الموضوعي ذات/ موضوع، روح/ جسد، فكر/ مادة، كيف/ كم، غائية/ عليية، شعور/ عقل، حتمية/ حرية، وجود/ ماهية، حيث "يحدد هذا البراديجم رؤية مزدوجة للعالم، إنّه في الحقيقة انشطار لنفس العالم، إنّه من ناحية عالم المواضيع الخاضعة للملاحظات والتجارب والحدع، ومن ناحية أخرى، عالم الذوات التي تضع على نفسها مشاكل الوجود والتواصل والوعي والمصير"⁷³.

على هذا النحو تكون ميتافيزيقا الهيمنة والاستحواذ والتزوع النفسي هي ما يقبع خلف الإنتاج العلمي الحديث يجعلنا نتحسس وبكل أسف مقولة موران التالية: "إننا أطلقنا اليوم طاقة لم يعد بمقدورنا التحكم فيها. وقد باتت مسلسلات التراجع والتخريب اليوم أكبر وأعظم وبت المحتمل كارثيا"⁷⁴. فالطاقات التدميرية التي شرع العلم بتطويرها، ما هي في الأصل إلا نتاج للفصل الذي حدث بين مجال العلم والأخلاق والدين، ذلك أنه "لم تكن تطرح مسألة العلاقة بين المعرفة العلمية والأخلاق، لأن العلم الغربي الحديث تحديدا كان يتأسس ويتطور رافضا أي تدخل له مع السياسة والدين والأخلاق، كان الهدف بلوغ المعرفة مهما كانت النتائج"⁷⁵. هذا الفصل الذي لم يقف عند ذلك المستوى البسيط في أن العلم له مجاله والأخلاق أو الدين لهما مجالهما القيمي أو المعياري أو الميتافيزيقي الخاص بهما، وإنما بات العلم ومنجزاته في حد ذاتها قيمة⁷⁶.

⁷² إدغار موران. المنهج: معرفة المعرفة والأفكار، تر: يوسف تيبس، إفريقيا الشرق: الدار البيضاء، 2013، ص 334.

⁷³ المرجع نفسه، ص 452.

⁷⁴ إدغار موران. هل نسير إلى الهاوية؟، ص 32.

⁷⁵ إدغار موران. أخلاقيات التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، كتاب جماعي: القيم إلى أين؟ (مرجع سبق ذكره)، ص 104.

⁷⁶ المرجع نفسه، ص 104.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

وعليه تلوح في الأفق بشائر منهج تركيبى للمعرفة المُنْتَجَة بدل النَّظَر إليها كجزر متنافرة ليس لها ما يربطها، أملا في ترميم ما تم صدعه على مستوى الذات والعالم، وجد البعض الحل في إعادة صياغة منهج تعليمي بديل، إذ التعليم هو من يُدير تكريس هذا البتر في النهاية، لذلك "ينبغي أن يتَّجه التعليم أكثر نحو الشيء المُشترك. يجب فهم آليات الاقتصاد، آليات المجتمع، والسياسة [...] يجب تعليم علم تحليل حقيقيٍّ للمجتمع المعاصر، كيف هو، وكيف يعمل"⁷⁷.

في الوقت الذي يرى فيه البعض أنّ المسألة تحتاج لحل جذري أعمق يرتبط بالغايات والمقاصد، بمعنى مسألة معيارية العلم والمعرفة وتطبيقهما التقنية، هنا يكون لدعوى تخليق العلم مبرراتها ليس فقط المعيارية بله الاستمولوجية كذلك، لذا تجتمع مبررات الدَّعوة إلى تخليق العلم - ليس كممارسة فقط وإنما بنيويا أيضا- في المعطيات التالية؛

- انقلاب العقلانية في كثير من الحالات إلى نقيضها، فقد أساءت للإنسان متى أرادت كرامته، وقيدته متى أرادت حريته، ووسَّلته متى ادَّعت غائيته.

- الفتوحات الاستمولوجية المعاصرة التي نزعَت عن العلم هالة القدسية التي غشت عقول الدغمائية والنزاعات العلموية، إذ بتنا نتحدث عن النسبية بدل المطلقية والوهم والخيال بدل الحقيقة والارتياب بدل الوثوقية.

- لم يعد العلم كما كان مُتوهما أحكاما تقريرية بل غدى مصدرا للأحكام التقييمية حاله حال العلوم المعيارية، فهو يدخل في فعل التَّوجيه والتغيير وليس مجرد التحليل والفهم، وليس أدل على ذلك من دعوات تطالب بضرورة التسلح بسلاح العلم للسيطرة على الطبيعة وخدمة الإنسان وتحقيق السعادة والرفاهية، فالعلم والتقنية يدخلان كعنصرين في تغيير العالم والسُّلوك البشري، بل وحتى خلق نماذج سلوكية خلق الأخلاق لها.

⁷⁷ كرونيلوس كوسترياديس. ارتقاء التفاهة سمة العالم، الاستغراب، ص ص 33، 34.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وحسبنا أنّ التقويم الطاهائي للمعرفة العلمية الحديثة يتموضع ضمن هذا السياق وانطلاقاً من تلك الاعتبارات، حيث جاء تحديد طه عبد الرحمن لجذور تلك الأزمة انطلاقاً من مبدأين رئيسيين قام عليهما النظام المعرفي الحديث، هما؛ "لا أخلاق في العلم" بدعوى الموضوعية، و "لا غيب في العقل" بدعوى الإجرائية، فكان أن تسبب الأول في "أزمة صدق" علماً أنّ حدّ الصدق "مواطأة القول للفعل"، والثاني "أزمة قصد" علماً أنّ حدّ القصد "حكمة الله في ظواهره"⁷⁸.

فمن أزمة الصدق؛ مردّها للأصل القائل "لا أخلاق في العلم" والذي تفرع عنه مبدآن: الأول الموضوعية الجامدة تقضي بانفصال النظر العلمي عن آثار الدّات الإنسانية. الثاني التساهل المُسيّب يقضي بأنّه لا أخلاق في المنطق. وهكذا وقع تقديس العلم الحديث كما وقع الوهم في فصل النظر العلمي عن العمل الأخلاقي. أمّا أزمة القصد فمردّها هي الأخرى للأصل القائل "لا غيب في العقل" تفرع عنه مبدآن كذلك؛ الأول السببية الجامدة يقضي بأنّ لكل ظاهرة سبب مُلزم بالضرورة. الثاني الآلية المُسيّبة يقضي بحصر الظاهرة في خواصها الخارجية لإمكانية مراقبتها وضبطها. وعليه فكلا السببين كان وراء أزمة القصد⁷⁹.

معالجة منه لدينك الأزمتين جاء طه بمبدأين بديلين هما؛ الجمع بين العلم والأخلاق وهو مبدأ العلم النافع مواجهة لمبدأ "لا أخلاق في العلم"⁸⁰. و"الجمع بين العقل والغيب" وهو مبدأ العقل الكامل مواجهة لمبدأ "لا

⁷⁸ طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص ص 92، 93.

⁷⁹ المصدر نفسه، ص ص 94، 95.

⁸⁰ لا يخفى على قارئ المتن الطاهائي خاصة كتاب "سؤال العمل" كيف أنّ طه عبد الرحمن سعى إلى إعادة إحياء هذا المبدأ التراثي وذلك بعودته لعدد المتون الفقهية والعرفانية والفلسفية وذلك مواجهة منه للبدعة الفكرية التي تفصل بين النظر والعمل، وكيف أنّها تقيم القول الفلسفي على مقتضيات الاستدلال العقلي المجرد الخالي من الاعتبار الشرعي للعقل المؤيد. وقد وجد طه مشروعية ذلك في نصوص نذكر منها؛ نجد من الفقهاء قول العامري: "إنّ العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة" وأنّ عدم تقويم العمل هو ما يخل في عمارة البلاد وسياسة العباد. الإعلام بمناقب الإسلام، ص 75. ومن أهل العرفان نجد قول أبي حامد الغزالي: "السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تنال إلا بالعلم والعمل"، كتاب ميزان العمل، دار الكتاب العربي: بيروت، 1979، ص 05.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

غيب في العقل⁸¹. مأتى ذينك المبدئين من منظور طه يكون بـ"الدخول في تجربة دينية حيّة تنال كلبية الإنسان". بمعنى التجربة الأخلاقية المؤيَّدة لأنها الأقدر على الجمع بين العقل والغيب كمبدأ قبلي لكلِّ محاولة ممكنة للجمع بين العلم والأخلاق، وهذا عن طريق ركن "النموذج الصادق"؛ أو "ركن القدوة" الذي يتولى تخليق الإنسان بإعادة الصِّلة بين العلم والأخلاق. وركن "التعبير القاصد" أو "ركن الإشارة" الذي يتولى تخليق الإنسان بإعادة الصِّلة بين العقل والغيب. وحدُّ التخليق المؤيد "التربية على الصدق عن طريق الكون مع الصادقين وعلى القصد عن طريق الأخذ بالمقاصد"⁸².

2- الأخلاقية وتقويم النظام الأخلاقي الحديث:

2-1: الأخلاقية والأخلاق العالمية: تعود فكرة الأخلاق العالمية على نحو ما مرّ علينا في الفصل الثاني إلى

اللاهوتي السويسري "هانس كينغ"، حيث انبثق هذا الميثاق الأخلاقي عن "برلمان الأديان العالمية" وحملت مؤسسة "الأخلاق العالمية" على عاتقها تفعيل مضامين ذلك الإعلان، والمؤسسة تسعى ومنذ تأسيسها إلى

⁸¹ يبدو أنّ النظام المعرفي الحديث عمّت به البلوى في أن تجاوز أثره على المعتقد الإيماني إلى أن طال الفلسفة ذاتها، فكل ما من شأنه أن يشكل رؤية للعالم ونظاما للحقيقة غير الرؤية التي ارتضاها العلم الحديث سيطاله التقد وبالتالي التضييق، كان أول من أشار لذلك فيلسوف الحضارة الألماني ألبرت شفيتر (ALBERT Schweitzer)، فبعدما كانت الفلسفة كما يجربنا تضع مثلا أخلاقية، وتعالج المشكلات الروحية الناشئة عن المجتمع وحتى بين الأمم المختلفة، وتلوح بقيم إنسانية عالمية، أين كان هنالك ضرب من التعاون بين الحقيقة والمثل الأخلاقية، إلا أنه وخلال منتصف القرن التاسع عشر "أفلست الحضارة دوّما مقاومة ودون شكوى". ويتساؤل عن سبب وجيه لذلك يجربنا "إن العامل الحاسم في إحداث هذه النتيجة هو انصراف الفلسفة عن القيام بواجبها" ذلك أن نمو وتزايد قوة العلوم الطبيعية انقضت على الفلاسفة وعلى حماسهم في تدبير العالم. ألبرت شفيتر. فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، دط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964، ص 13. ليس سبب هذا التبدل كامنا في مكانة العلم ذاتها بقدر ما كان سببه حركة الفكر الفلسفي ذاته هذا المبرر الذي نلتهمسه لدى يورغن هابرماس يقول: "لقد أفرغ دور الفلسفة مقابل العلم [...] من مضمونه من خلال حركة الفكر الفلسفي ذاته: لقد وجدت نظرية المعرفة نفسها وبمرور الزمن مضطرة على أن تتخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة ذاتها". يورغن هابرماس. المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل: كولونيا-ألمانيا، ط 1، 2001، ص ص 10، 11.

⁸² طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، ص ص 95-110.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

العمل وفق المجالات الثلاث التالية؛ تشجيع الحوار والتواصل الثقافي والديني، تشجيع الثقاف والتربية الدينية المشتركة، دعم وتشجيع اللقاءات الثقافية والدينية المتنوعة والضرورية للبحث والتربية⁸³.

هذا وعن الظروف المشجعة على ضرورة البحث عن معايير أخلاقية عالمية في نظر هانس كينغ، والتي تمارس ثقلها على الضمائر والمؤسسات ما يجعلها مهمة غير قابلة للتأجيل، يرشح الأخير العوامل التالية؛ العامل السياسي وذلك بحكم التعدد الثقافي فيما بين الأمم حيث تساهم الأخلاق العالمية في حفظ التوازنات ومنع تفكك المجتمعات. العامل الاقتصادي وذلك أنسبة للاقتصاد العالمي الذي استحوذت عليه قيم الربح والاستهلاك. العامل التربوي والتعليمي بهدف جاهزية النشأ على التأقلم في عالم معقد ومتعدد الثقافات⁸⁴.

وعن تقويمه للإعلان العالمي للأخلاق _ وإن عكس الإعلان نوايا عالمية للتعاور والتسامح وعلى أن الأديان لا تزال قادرة على أن تقوم بدورها الفعال في العالم _ يبيّن طه اعتراضه للإعلان اعتباراً بملاحظتين اثنتين؛ إحداهما تتعلق بالتمكين الديني والثانية بالتقدم الخُلقي. حيث لاحظ طه عدم كفاية أن تكون الأخلاق العالمية ذات أصول دينية فقط، وإنما ينبغي النهوض بمكانة الدين في حدّ ذاته، وأنّه بدل المطالبة بتمكين الأخلاق وجب تمكين الدين باعتباره مصدر الأخلاق العالمية، إذ لا يكفي أن تحصل الأخلاق على اجتماع الأديان بل ينبغي أن ترتقي بـ"الخلقية الإنسانية" إلى رتبة قد لا يصل إليها الدين الواحد، أي رتبة "التقدم الخُلقي في العالم"⁸⁵.

لذا فالإعلان لم يستوف بشرط التمكين الديني ولا بشرط التقدم الخُلقي نظراً للاعتبارات التالية؛

✓ الإعلان والاخلال بشرط التمكين الديني: تظهر معالم ذلك الخلل في؛ حذف التأسيس أي أنّ الأخلاق المعلنة في بنيتها ليست دينية بل اكتفت بالتصريح بوجود هاته الأخلاق في تراث أحد الأديان أو بعضها،

⁸³ راجع الفصل الأول فيما تعلق بالأخلاق العالمية للاهوتي هانس كينغ.

⁸⁴ هانس كينغ. لماذا مقياس عالمية للأخلاق؟: الدين والأخلاق في عصر العولمة. تر: ثابت عيد، للمركز القومي للترجمة: القاهرة، ط1، 2015،

ص 07.

⁸⁵ طه عبد الرحمن. سؤال العمل، ص 120.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وشتان بين "التأسيس على الدين" و"النسبة إلى الدين". حذف اسم الإله حيث كان إعلاننا معلماً لم يُذكر فيه اسم الإله مبرر هذا أنّ الملتقى ضمّ فئة الملحدين. حذف الإيمان إذ أنّ التوجيهات الأربع التي جاء بها الإعلان تضم غير المتدينين لذا كانت توجيهات بغير دلالات إيمانية، لتحظى بقبول عام. حذف العمل الديني إذ لا يوجد في الإعلان حتّى على العمل الديني ولا بيان فائدته في تحصيل الأخلاق وكأنّما يمكن التوصل لهذه الأخلاق بغير عمل ديني) ⁸⁶ ..

على هذا النحو يصبح العلمانيون، في نظر طه، أفدر على صياغة ميثاق للأخلاق العالمية إذا ما سلّمنا بمنطلقات ذلك الإعلان الذي صاغه المتدينون (مجموعة الديانات النبوية للشرق الأدنى الإسلام والمسيحية واليهودية، مجموعة الديانات الصوفية للهند كالهندوسية والبوذية، مجموعة الديانات الحكيمية للشرق الأقصى الكنفوشيوسية والطاوية وديانات اليابان، مجموعة الديانات الطبيعية لشعوب إفريقيا وآسيا وأمريكا وأستراليا)، لأنّ العلمانية تأخذ بمبادئ ثلاث؛ "مبدأ تخصيص الدين"، أي أنّ الدين في النسق العلماني يعدّ مسألة خصوصية وعلى هذا لا تأتي العلمانية ضده كما لا تدعمه، أما الإعلان العلمي فيناقض نفسه إذ يأسس أخلاقه على الدين لكن دون أن يحث عليه. "مبدأ تعدد الحقيقة"، فالعلمانية تلاحظ تعدد الديانات وفي ذات الوقت تقرّ بذلك التعدد مثل إيمانها بتعدد الثقافات، إلّا أنّ برلمان الأديان يسلم بواقع التعدد الديني لكن يسكت عنه وهذا تناقض في مبادئه. "مبدأ سلطة العقل"، إذا كانت العلمانية تجعل من العقل وقيمه قيماً عالمية فهي تفضّل برلمان الأديان في أنّ موقفها متسق غير متعارض، في حين أنّ البرلمان أراد أن يؤسس لأخلاق عالمية على ضوء التعدد الديني ⁸⁷ .

⁸⁶ المصدر السابق، ص ص 121 - 123.

⁸⁷ المصدر نفسه، ص ص 124 - 127.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

✓ الإعلان والإخلال بشرط التقدم الخُلقي: تظهر معالم الإخلال الخُلقي للإعلان من منظور طه في المظاهر الثلاث التالية؛ عدم قدرة الإعلان عن تحقيق السلام العالمي، فالشعار الأول الذي رفعه هانس كينغ "لا سلام في العالم بدون سلام بين الأديان" يستبطنُ تحاملاً على الدين في اعتباره سبب الصِّراع في العالم، في حين يشهد العالم أسباباً للحروب الراهنة منها الاقتصادية والسياسية.. ورثت أكبر مما ورثته الحروب الدينية من خسائر واستهتار بالإنسانية. وعليه كان من الأجدر الدِّعوة إلى سلام اقتصادي أو سياسي بدل السلام الديني. وعليه لما انتفى أن يكون الدين سبب الأزمات بطلت المسلمة الأولى. الإعلان لا يتضمن من الأخلاق إلاَّ الحد الأدنى كونه يكتفي بما هو مشترك بين الأديان من أخلاق، وهي نسبة اشتراك ضئيلة أقل من الأخلاقيات التفصيلية التي يتفرد بها كلُّ دين، حتى ولو قيل أنّ البرلمان يساوي بين الديانات دونما تفاضل بينها، فإنَّ المساواة في النَّسبة الإجمالية لكل دين ليست كالمساواة في المكونات التفصيلية التي يتركب منها كل دين كالمعتقدات والقيم الحاكمة والتشريعات. ثمَّ أنّ الإعلان يفتقر إلى الركن الأساسي في كل دين إذ معلوم رفض هانس كينغ أن يجعل من إعلانه ديناً جديداً أو ديناً تركيبياً بينها، كون الإعلان لا يمكنه أن ينوب عن الكتب المقدسة زيادة على أن هذه الأخيرة جاءت بأخلاق كاملة وما الإعلان إلاَّ جمع لنواة تلك الكتب⁸⁸. لذا وفي نظر طه أنّ كينغ ولو أصاب في الأولى فقد أخطأ في الثانية إذ أنّ نواة الأديان هو الإيمان وهو ما يفتقر إليه الإعلان، وعلى فرض أنّه حمل نواة الأديان فذلك يعني أنّه يشكّل ديناً هو الآخر كونه حامل للجوهر الذي يتقوم به الشيء⁸⁹.

انطلاقاً من مبررات "عدم النهوض بالعمل الديني" و"عدم الارتقاء بالتخلق الإنساني" كانت مبررات طه في كشف تهاافت دعوى كينغ وبرلمان الأديان لفكرة الإعلان العالمي للأخلاق العالمية، وذلك بتفعيل إجراءات

⁸⁸ هانس كينغ. لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟، ص ص 39.

⁸⁹ طه عبد الرحمن. سؤال العمل، ص ص 127 - 132.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

النظرية الأخلاقية التي تجعل على رأس مسلماتها "أنّ الإنسان ماهية أخلاقية"، وقد تم ملاحظة كيف أن طه كشف عن عدم قدرة الإعلان في إرساء "التقدم الخلقى". زيادة على عدم وفاء الإعلان بمقتضيات المسلمة الثانية للأخلاقية "تأسيس الأخلاق على الدين"، كونه أخذ من الأديان حدّها الأدنى، ما يُظهر عدم مقدرة الإعلان من تحقيق "التمكين الديني"، خاصة وأنّ الأخلاقية وجمعها للأخلاق بالدين ليس مجرد جمع ضم، وإتّما جمع تأسيس.

2-2: الأخلاقية والعمولة: ليس هنالك شك في أنّ ظاهرة العمولة امتداد لتمظهرات واقع الحدائثة الغربية، فمثلما جعل طه "مبدأ الشمول" أحد أركان روح الحدائثة، فإنّ العمولة تكون أبرز تمظهرات الانحراف التطبيقي لهذا المبدأ، بل وأقصى ما بلغ إليه ذلك التطبيق المشين في التمدد والتوسع العالمي، من هكذا منطلق يأتي التّقييم الأخلاقي لتلك الظاهرة، ولو أنّ طه أقرّ بلسان حاله أن "ليست العموليات صناعتي ولا المستقبليات هوياتي، وإتّما صناعتي وهوياتي الأخلاقيات"⁹⁰، لكن حسب الأخلاق أن تكون حاضرة، إذ بدونها لا صلاح للعمولة ولا المستقبل.

ولا شك أنّ للعمولة مفاهيم تختلف باختلاف مجالات النّظر؛ ففهم الاقتصادي لها ليس كفهم رجل الثقافة الأدبية والفلسفية، ولا فهم هذا الأخير كفهم السياسي لها، أشكّلة المفهوم على هذا النحو يجعلها عصيّة على أن تُفهم، وإن كانت بعض المحاولات تميل لمؤشر على حساب آخر، خاصة المؤشر الاقتصادي منها، ذلك أنّ "أغلب التعاريف تركز على الجانب الاقتصادي على حساب جوانب أخرى، حيث تغدو الحركة الاقتصادية محور نشاط نظام العمولة التي لا تخرج عن تكثيف العلاقات الرأسمالية"⁹¹.

⁹⁰ طه عبد الرحمن. روح العمولة وأخلاق المستقبل، إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد 26، ص 151.

⁹¹ عبد القادر تومي. الفكر العالمي والفكر العمولي، مؤسسة كنوز الحكمة: الجزائر العاصمة، 2012، ص 74.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

في هذا السياق تأتي محاولة طه عبد الرحمن في محاولة منه لضبط مفهوم جامع لما يُطلق عليه اصطلاحاً بالعمولة "هي تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" و"سيطرة التقنية في حقل العلم" و"سيطرة الشبكة في حقل الاتصال"⁹².

أمّا المقصود بسيطرة التقنية في المجال العلم فمفاده أنّ التقنية أضحت مستقلة عن العلم بل باتت هي من توجهه وتُخضعه لإرادتها بعدما جعلته وسيلة بيدها حتى وقع العلم في تقديسها، وكأنّه تم الولوج لعهد "فتنة التقنية". وعن سيطرة الشبكة في حقل الاتصال فالمقصود منها أنّ التفاعل لم يعد بين الآدميين وإتّما عن طريق شبكات وآلات الاتصال المعلوماتي، ما تسبب بغياب نمط التواصل الحقيقي الحي بين الذات، الوضع الذي يسمه طه بعهد "الفتنة المعلوماتية". ثمّ "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" فالعمولة تراهن على التنمية الاقتصادية أكثر من غيرها مع حصر الاقتصاد في الرأسمالية، حتى استبدت النمط الاقتصادي دون غيره من المعاملات البشرية. لذا لا سبيل لدرء هذا التسلط إلاّ بـ "التزكية الأخلاقية" في مقابل "التنمية الاقتصادية"، ذلك أنّ الأخيرة تبني مصالحها على المنفعة المادية، في حين أنّ التزكية تقيمها على المصلحة المعنوية. وعليه كان أهل العمولة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يُصلحون وينمّون ولا يُزكّون، حتى وكأتمّ ولجنا عهد "الفتنة الاقتصادية"⁹³.

وعن التقويم الإسلامي للعمولة ودرء آفاتها الأخلاقية يأخذ طه بأربعة مبادئ تعدّ مسلمات أولية توجه عمله التقويمي؛ "مبدأ عموم الأخلاق": مقتضاه أنّ كل الأفعال التي يقوم بها الإنسان كائنة ما كانت هي في حقيقتها أفعال خُلّقية. "مبدأ الهمة الإنسانية": مفاده أنّ الإنسان بعزيمته أقوى من الأمر الواقع وأصلب من

⁹² طه عبد الرحمن. روح الحدائثة، ص 78.

⁹³ المصدر نفسه، ص ص 79-85.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

حتمية الحدث. "مبدأ التّحدي المناسب": مفاده أنّ الإنسان يلقي في كل زمان تحديات تناسب قدرته وطاقته علماً أنّ لكل زمان نموذج بشري. "مبدأ خروج النقيض" مقتضاه أن بلوغ الشيء أقصى نفوذه خرج إلى نقيضه⁹⁴.

يترتب عن المبادئ تلك أنّ العولمة فعل في العالم قد يرتقي بالإنسان أو قد تنزل به أخلاقياً، وأنّ الإنسان يمكنه درء آفات العولمة بممّته التي تضاهي أمر الحدائثة في تسييرها. أنّ تحدي هذا الزّمان هو تحدي العولمة والنموذج الذي يتولى مواجهة ذلك التّحدي هو الدّين الإسلامي بحكم أنّ الزّمن الأخلاقي زمانه. ثم أنّ الحدائثة خرجت إلى نقيضها فقد جعلت النّاس أكثر عزلة عن بعضهم متى أرادت جعل العالم قرية صغيرة، وفاقمت من الأزمت الاقتصادية متى أرادت تعميم المصالح والأرباح، ثم أنّها زادت بؤس الإنسان وافتقاره الروحي متى أرادت سعادته.

أمّا عن المساهمة الإسلامية في درء آفات العولمة فمبناه على المبادئ الثلاث التالية؛

✓ مبدأ ابتغاء الفضل: مقتضاه "أنّ الاقتصاد الصالح لا يكون إلّا بتكامل المقوم المادي مع المقومات الأخرى للتنمية وبتصاله بالأفق الروحي". ومبناه هو الآخر على أصلين؛ الأول ابتغاء الفضل طلب للتخلق باعتبار المعاملات التجارية في الإسلام من جنس المعاملات الأخلاقية. الثاني ابتغاء الفضل طلب للتقرب ذلك أنّه متى تم اعتبار العمل التجاري من جنس العمل الخُلقي عُدَّ عملاً تعبدياً⁹⁵.

✓ مبدأ الاعتبار: مفاده "أنّ العلم النافع لا يكون إلّا بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه وفي مآله قبل حاله". وتفصيل ذلك في أصلين؛ الأول أنّ الاعتبار نظر في الحكمة فالنظر الاعتباري غير النّظر الاجرائي، إذ الأخير نظر في العلل السببية (حال التقنية)، في حين أنّ الاعتباري نظر في العلل الحكيمية. الثاني أنّ الاعتبار

⁹⁴ طه عبد الرحمن. روح العولمة وأخلاق المستقبل، ص ص 152، 153.

⁹⁵ طه عبد الرحمن. روح الحدائثة، ص ص 90-92.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

نظر في المآل فمقياس الفعل خواتمه وعليه فإن كان الفعل حسنا في مآله قام به المعترف ولو بدا له ضارا في حاله، ولو كان قبيحا صرفه حتى ولو بدا له نافعا في حاله، وهو المقياس الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الاعتباري⁹⁶.

✓ مبدأ التعارف: مقتضاه "أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين كرماء". يبنى بدوره على أصلين؛ الأول لا تعارف بغير معروف ذلك أن نمط الاتصال المعلوماتي من نمط التواصل الخبري المجرد عن القيمة الخلقية في حين أن التعارف تواصل خبري لا ينفك عن القيمة. الثاني لا تعارف بغير اعتراف ذلك أن العلاقة بين المتواصلين (الملقي والمتلقي)، وعلى اختلاف سياقهما الثقافي وتفاوتهما الأخلاقي، تبقى بينهما علاقة أخلاقية قوامها الاعتراف ببعضهما في الفضل⁹⁷.

وعليه فإن مبدأ الاعتبار يقضي بإعادة النظر في المفهومين العلميين؛ "التطبيق التقني للعلم" ومفهوم "البحث العلمي"، فليس كل تطبيق نافع ولا كل بحث مشروع. أمّا مبدأ التعارف فيقضي بدوره إعادة النظر في المفهومين الاتصاليين؛ مفهوم "الاستزادة غير المحدودة في المعلومات" ومفهوم "المعلومة المجردة" فليست كل زيادة في المعلومات مطلوبة ولا كل معلومة محايدة. وعن ابتغاء الفضل فيقضي بإعادة النظر في المفهومين الاقتصاديين؛ "التنمية الاقتصادية" ومفهوم "المصلحة"، فليست كل تنمية اقتصادية ضرورية ولا كل مصلحة مادية⁹⁸.

⁹⁶ روح الحدائثة، ص ص 93، 94.

⁹⁷ المصدر نفسه، ص ص 94 - 97.

⁹⁸ المصدر نفسه، ص ص 97، 98.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

المبحث الثالث: الحدائثة الإسلامية ومقومات النهوض بفلسفة عربية وإسلامية:

أولاً: نحو آفاق فلسفة قومية حيّة: النهوض بحدائثة إسلامية مبدعة يلزمه النهوض بفلسفة إسلامية لها أسئلتها الخاصة انطلاقاً من مجالها التداولي أو قل "فلسفة قومية" لها قيمها الخاصة من منظور رؤيتها الوجودية، فما مشروعية الحديث عن فلسفة قومية في إطار الاعتقاد بكونية الفكر الفلسفي؟.

على الحقيقة تعد محاولة النهوض بفلسفة قومية الشغل الشاغل لدى عديد المفكرين العرب المعاصرين ولنا في ذلك الحوارية التي دار رحاها بين كل من أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني؛ بدأ المرزوقي بالحديث عن "آفاق فلسفة عربية متميزة" وقد اشترط في ذلك الاجابة عن سؤالين جدليين يرتبط الأول بشرط وجود فكر فلسفي كوني ويرتبط الثاني بالمواصفات التي تجعل من فلسفة ما فلسفة محلية؛ ما هي شروط وجود الفكر الفلسفي عامة دون نسبة إلى أمة بعينها أو حقبة تاريخية معينة؟ ثم ما هي الصفات التي تجعل الفلسفة منتسبة إلى أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات فتكون يونانية أو عربية أو ألمانية أو سكسونية؟

يقرُّ المرزوقي بما اعتبره وحدة الفكر الإنساني أي كونيته، وفي أرقى تجلياته، الفكر الفلسفي، لذا فلا يمكن الحديث عن فلسفة قومية إلا في إطار هذه الكونية؛ ف"الهوية الحضارية هي إذن بنية (اصطناعية) أو حصيلة تاريخية تتميز بها الحضارات بما هي مشروعات تاريخية [...] إنّها بنية تاريخية لا هيئة عضوية تتمايز بها الشعوب بعضها عن بعض"⁹⁹.

على هذا الأساس يبدو الحديث عن هوية قومية أو فلسفة قومية مفارقة وتحييز شنيع يتنافى ومنطق وحدة التاريخ والفكر البشري، حتى وإن لزم الاعتقاد بوجود خصوصية قومية فلا يزيد ذلك عن كونها مفهوماً صورياً لا واقعاً تداولياً.

⁹⁹ أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني. آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر: دمشق، ط1، 2001، ص 23.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وعن الأسباب التي تحول دون الاعتقاد بفلسفة قومية أو فلسفة عربية أو إسلامية خاصة؟ فإنّ الجواب يرتبط بالمقصود من قولنا "فلسفة عربية"، يوضّح المرزوقي أنّ الفلسفة العربية تتحدد بمرحلتين كبيرتين؛ مرحلة التقاء البحوث الكلامية واللّغوية والإسلامية بالسؤال الفلسفي للفكر اليوناني. ثم مرحلة النهضة العربية خلال القرن التاسع عشر. دون أن يكون للأخيرة وصل بالأولى أو أن يكون لها قيام مستقل. ثم إنّ ذينك المرحلتين أدتا إلى تبلور خطابين-موقفين في فكرنا الفلسفي الراهن؛ حركة الإحياء أو البعث: تسعى إلى نفض الغبار عن حصيلة التجربة الفلسفية العربية الأولى. وحركة الاستنابات: تسعى في مقابل الأولى إلى توطين الفكر الغربي الحديث بكل أجناسه العلمية والأدبية والاجتماعية والفلسفية.

وفي كلا الخطابين تمّ تشميل الفلسفة أي اعتبارها مفهوما شاملا؛ فحركة الإحياء والبعث سعت إلى إضفاء صبغة "الفلسفة" على كلّ الأجناس العلمية والأدبية والفكرية العربية الأصيلة كعلم الكلام وأصول الفقه والعلوم اللّغوية، علما أنّ "الفلسفة" خلال مرحلة النهضة الأولى لم تكن لتأخذ هاته المكانة الشّاملة بل كانت تُقتصر على فئة من ينتسب للفنون أو العلوم غير الأصيلة¹⁰⁰، لكن مع الإحيائيين "أصبح الاسم شاملا لكل المنظرين (الجدريين) بحثا عن المبادئ العليا في جميع العلوم دون حصر فيما يبني على الطبيعيات الفلسفية مثل علم أصول الفقه أو علم أصول التّحو أو علم أصول الدّين"¹⁰¹. أمّا مع حركة الاستنابات فـ "مفهوم الفلسفة صار كذلك ذا معنى شامل فهو قد بات منسحبا على التصور الحديث للعالم ومنه الفكر الفلسفي باعتباره ذروة هذا التّصور"¹⁰². فكلّا الفريقين أعطى مفهوما شاملا وكليانيا للفلسفة، الأوّل بسحبها على كلّ ما أنتجه العرب-المسلمون الأوائل

¹⁰⁰ ذات الموقف تقريبا نلتّمسه لدى مُجدّ عابد الجابري عندما اعتبر أنّ البحث عن فلسفة أخلاق إسلامية ليس بذّي جدوى ذلك أنّ الفلسفة لم تكن أم العلوم لدى العرب ومن أراد البحث عن علم أخلاق عربي أو إسلامي فعليه الرجوع إلى الأعمال الأدبية والمدونات الفقهية. راجع الفصل الأول من ذات الدّراسة.

¹⁰¹ أبو يعرب المرزوقي، المرجع السابق، ص 14.

¹⁰² المرجع نفسه، ص 16.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

بعدما كانت الفلسفة تطلق على مجرد جماعة مشتغلة بالحكمة غير العربية أو الإسلامية. أمّا الثاني بدعوته إلى توطين الفلسفة الغربية في كلّ أجناسها بل بما هي رؤية للعالم.

لتبقى المشكلة الأكثر حِدَّة في كلا اللَّحظتين (النهضة الأولى والنهضة الثانية)، رغم الانفصال التاريخي والاستشكالي بينهما، اشتراكهما في الانفصال عن راهنهما؛ فالنهضة الأولى شهدت انفصالاً معرفياً بين القول الفلسفي وموضوعه جعلها فلسفة بغير مضامين عربية وإسلامية أصيلة. أمّا النهضة الثانية فقد شهدت بدورها انفصالاً وجودياً بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية جعلها فلسفة بغير وقائع أصيلة¹⁰³. هذا الاغتراب الفلسفي على المستويين ("المضموني" معرفياً -الفقد المعرفي- والوجودي "تاريخياً" -الفقد الوجودي-) هو ما زاد من تكريس الاعتقاد بكونية الفلسفة أو أسطورة الفلسفة الخالصة لأنّها لم تُعنى لا بالمضامين العلمية السياقية ولا بالوقائع التاريخية السياقية، "وقد نتج عن الانفصالين المعرفي والوجودي في النهضة الأولى والنهضة الثانية غياب الشرط الجوهرية الذي يجعل الفلسفة مع بقائها فلسفة، واتّصافها بالصفات الكلية للقول الفلسفي تكون ذات نسبة محددة لأمة من الأمم ولحضارتها وعبارة عن أخصّ خصوصياتها أعني مقومات هويتها: وهذا الشرط ليس هو شيئاً آخر غير طبيعة الوعي الذي للأمة بهويتها ووعيتها الذي هو أساس منزلتها في التاريخ الكوني ولب دورها فيه"¹⁰⁴.

وعليه فإنّ السبيل في النهوض بفلسفة عربية أو إسلامية من جنس المشكلتين المحددتين سلفاً، الفقد المعرفي والفقد الوجودي، وذلك بتفعيل الإيمان كشرط نظري/ معرفي، والعمل الصالح كشرط عملي/ وجودي، أي بتفعيل الاجتهاد (التواصي بالحق) والجهاد (التواصي بالصبر)، وقد جاء القرآن الكريم معبراً عليهما بأسلوبين؛ أحدهما إنشائي يحمل الناس على تحقيق مشروع الهوية الإسلامية لقوله تعالى: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

¹⁰³ المرجع السابق، ص ص 19، 20.

¹⁰⁴ المرجع نفسه، ص 23.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" [آل عمران 104]. وآخر خبري يجعلنا نعتقد بإمكانية تحقيق هذه الهوية لقوله تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ" [آل عمران: 110]. يقول المرزوقي "ذلك هو جوهر الطلب الفلسفي فتكون الفلسفة العربية من طبيعة فلسفية بقيامها الذاتي (الاجتهاد) وبموقفها الوجودي (الجهاد)"¹⁰⁵.

من جهته جعل طيب تيزيني الانتماء للتاريخ القومي والعالمي شرطا قبليا للحديث عن إنتاج فلسفي عربي ممكن وإلا كان حديثنا لقيطا وانتاجا ناقص الانتماء إذا نُظِرَ إليه في ضوء محلي قومي أو وطني فحسب، "الفلسفة هي- في أحد تعريفاتها الممكنة- نزوع جدلي إلى الخاص عامًا، مما يقتضي التبصر في هذا الخاص حيث يصير عامًا أو حيث يُرْفَع إلى مستوى هذه العمومية؛ وإلى العام خاصًا، بسبب من أنّ هذا العام لا يتيح فضًّا مغاليقه إلا عبر استنطاق الخاص بما هو وفي لحظة تُصَيِّرُهُ عامًا"¹⁰⁶.

فالفلسفة من منظور تيزيني ذات نزوع جدلي بين إمكانييتين؛ الخاص والعام أو المحلي والعالمي، على نحو يجعل من المحلي كونيا والعكس. على ضوء هذه العلاقة الجدلية يُجَدَّر تيزيني من نزعتين تعيقان النهوض بفلسفة عربية أو قومية؛ الأولى، تنظر للفلسفة على أنّها نشاط نظري ذي بعد كوسمولوجي (= كوني). الثانية، تقلّص من حدود الفلسفة ضمن الإطار الجغرافي القومي. وتبقى "كلتا النزعتين قاصرة معرفيا حيال ضبط التجادل بين الخصوصية والعمومية في الحقل الفلسفي"¹⁰⁷.

أمّا الجابري فلم يتعد كثيرا في تحليله للخطاب الفلسفي العربي الراهن عن ثنائيات "الاحياء" و"الاستنبات" للمرزوقي، و"القومية" و"العالمية" لتيزيني، فقارب الأمر عبر ثنائية "الأصالة" و"المعاصرة" أو "فلسفة للماضي"

¹⁰⁵ المرجع السابق، ص 29.

¹⁰⁶ طيب تيزيني، المرجع نفسه، ص 193.

¹⁰⁷ المرجع نفسه، ص 194.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدثة الغربية.

و"فلسفة للمستقبل"، حيث إنّه جعل المشروع الفلسفي العربي فرعاً من "المشروع النهضوي العام" وامتداد له، إلى جانب الخطاب السياسي (حول الدولة والعلمانية) والخطاب القومي (حول الاستقلال والوحدة)، تلك الخطابات الثلاث مجتمعة تعيش تحت ضغط اشكالية الأصالة والمعاصرة. إلا أنّ الفرق بين الخطابين السياسي والقومي من جهة والخطاب الفلسفي من جهة ثانية، أنّ الأخير إذا أجه صوب التراث أو إلى الفكر الأوربي، فإنّه لا يبحث عما "يجب أخذه"، بل يكاد ينصرف بكلّ اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى "تأصيل" الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، وإلى محاولة "إنشاء" فلسفة عربية معاصرة من جهة أخرى، ومن هنا كان هذا الخطاب خطابين؛ خطاب من أجل فلسفة الماضي، وخطاب من أجل فلسفة المستقبل¹⁰⁸.

الخطاب الأوّل (أي التأصيلي) - على رأس من مثله مصطفى عبد الرزاق وعلي مصطفى النشار - جاء كرد فعل على بعض المؤرخين الغربيين والمستشرقين في نفيهم لأصالة الفلسفة الإسلامية و ما رءوا فيها من مجرد ترجمة وتقليد للفلسفة الإغريقية، فكان "التّحدي الغربي" هو محرك رغبة هؤلاء في "التأصيل" لفلسفة عربية إسلامية منحدره من القرون الوسطى. كما عُدد ردة فعل حول ما تعلق بوجود عوائق وجب تصفيتها عن طريق "اثبات" أصالة تلك الفلسفة، وهذا عبر التخفيف من دعاوى مناوئي الفلسفة والفلاسفة داخل الفكر العربي عبر تأويل أقوالهم أو بيان بطلانها بصورة من الصور [مثل ذلك إعادة تأويل تحافت الفلاسفة للغزالي أو الرد على المنطقيين لابن تيمية]، استجابة لـ "تحديات داخلية"، ما جعل مهمة هذا الخطاب مهمة مزدوجة هي التأصيل والاثبات¹⁰⁹.

في حين أنّ الخطاب الثاني حرّكته مختلف الاتجاهات التي ارتمت في أحضان التجربة الغربية المعاصرة؛ مثل شخصانية الحبابي، ووجودية عبد الرحمن بدوي، وجوانية عثمان أمين... وغيرها من التجارب ذات المنهل المعاصر. ولئن كان الخطاب الأوّل يرفع لأجل تأصيل فلسفة للماضي، فإنّ الثاني ينشدّ تشييد فلسفة عربية جديدة

¹⁰⁸ محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط5، 1994، ص 149.

¹⁰⁹ المرجع نفسه، ص 150.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

ومعاصرة. بين تلك المراوحة فقدَ العقل العربي القدرة على النهوض بخطاب فلسفي متين يُلحقه بركب الخطاب الفلسفي الغربي، يقول الجابري: "الخطاب العربي لم يحقق أيّ تطور حقيق في أيّ قضية من القضايا النهضوية، بل ظل سجين "بدائل" يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلاّ ليعود القهقري خطوة"¹¹⁰.

ذلك ما يبرر اعتراضه على من يفسّرُ علّة افتقاد فلسفة عربية "أصيلة" انطلاقاً من مقولتي "العالمية" و"القومية"؛ أي التفسير الأوّل الذي ينفي "الأصالة" عن الفلسفة العربية كونها تفتقد للعالمية. أو الثاني الذي ينفي عنها "الأصالة" كونها تفتقد للطابع القومي الخاص. إذ في اعتقاد الجابري أنّ كلا الموقفين قد انساق وراء حباتل وشرك تناقضات الخطاب النهضوي العام وليس الفلسفي فقط في طلب الأصالة والمعاصرة. وتعليقاً منه عن أيّ الحكّمين أصح، من يقول بالعالمية أم من يقول بالقومية؟، يجيبنا الجابري: "هما معاً، حسب نقائض وتناقضات الخطاب العربي المعاصر"¹¹¹.

أمام هذه المفارقة وتناقضات الخطاب العربي إزاء تدشين فلسفة "أصيلة معاصرة"، سعى الجابري لتعرية تلك التناقضات وكشف تماثلها انطلاقاً من مستويين؛ المستوى المنطقي والمستوى الأيديولوجي. المنطقي لأنّ الخطاب العربي أراد أن يكون فلسفة عالمية، أما الأيديولوجي فلأنّه أراد أن يكون فلسفة عربية (أي قومية)¹¹².

وعليه يبقى السبب الرئيس في عدم وجود خطاب فلسفي عربي مؤهّل للنهضة المنشودة هو افتقاد عنصر المنطق والعقلانية عن الخطاب الفلسفي في كلتا اتجاهيه، إذ الاتجاه التأصيلي أخذ ينهل من الخطابات اللاعقلانية للتراث الإسلامي الغزالي على نحو أخص، في حين أنّ خطاب المعاصرة أخذ ينهل هو الآخر من الخطاب اللاعقلاني للفلسفات الغربية المعاصرة البرجسونية والوجودية على نحو أخص، في الوقت الذي كانت فيه حاجة السياق العربي الذي ينشد التّهضة للعقل لا لمن ينكر عليه، يقول الجابري: "الخطاب الفلسفي في الفكر العربي

¹¹⁰ المرجع السابق، ص 194.

¹¹¹ المرجع نفسه، ص 169.

¹¹² المرجع نفسه، ص 170.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

الحديث والمعاصر لم يتردد هو الآخر في إعلان انتمائه إلى الإشكالية العامة للنهضة فقد بقي مناقضا لنفسه، لطموحه ومبررات وجوده، لقد كان ولا يزال يبحث عن "أصالة" فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري، وعن فلسفة عربية "معاصرة" في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوربي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطابات السابقة [يقصد السياسي والقومي] غيابا وظيفيا، أما في الخطاب الفلسفي فغيابه ماهوي أيضا [...]. فكيف يمكن، إذن، لخطاب يهاجم العقل أو ينكر له أن يؤصّل فلسفة أو يُنتج أخرى؟¹¹³.

فالسبب الذي ارتضاه الجابري كعائق يحول دون استكمال المشروع التّهضوي لمقوماته، من جهة الخطاب الفلسفي، كأحد عناصره، هو افتقاده لمنطق العقلانية وعقلانية المنطق، فبدلا من العودة لعقلانية ابن رشد ارتقى الخطاب التأصيلي في أحضان لا عقلانية الغزالي، وبدلا من الاسترشاد بعقلانية العلم الحديث انطلق الخطاب التجديدي من لاعقلانية الفلسفات المناهضة للنزوع العلمي كالوجودية مثلا. فعّد ذلك سببا بتراجع الخطاب الفلسفي العربي القهقري.

عودة إلى طه عبد الرحمن فقد اجتهد بدوره في تأسيس فلسفة عربية قومية مع ضبط آليات اشتغالها استئنافا منه في تأسيس حدائثة إسلامية، فإذا تقرر عنده أن لا حدائثة دونما إبداع، فإنّ أحد أوجه الإبداع يكون بالتّهوض بفلسفة قومية مسؤولة لا سؤولة، قومية غير كونية، حيّة غير عنقاء.

1- الفلسفة العربية كفلسفة مسؤولة: لقد لاحظ طه عبد الرحمن أنّ الفلسفة من منظور التحقيب

الاستشكالي قد انقلبت على طورين، ما يميّزها هو طابع السؤالية؛ الطور الإغريقي القديم، سؤال فحص¹¹⁴،

¹¹³ المرجع السابق، ص 197.

¹¹⁴ بالنسبة لأرسطو الفلسفة نظر عقلي في الأشياء وهذا بتحفيز العقل للبحث فيها عبر ممارسة سؤالية مستمرة، لذا على الإنسان أن يهب جهده وفكره لها، "إنّ كلمة التفلسف -والكلام لأرسطو- تدل من ناحية على السؤوال، كما إذا كان من واجب الإنسان أن يتفلسف، كما تدل من ناحية أخرى على أن نهب أنفسنا للفلسفة". أرسطو. دعوة إلى الفلسفة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت، ص 33، 34. وهو تقليد على ما يبدو يضرب بجذوره إلى المنهج السقراطي الذي رأى في أنّ الفلسفة بحث عن المعرفة داخل النفس، وهي تخرج إلى النور عن طريق السؤوال. غُد إلى: ر.ج. كولنجوود. مقال عن المنهج الفلسفي، تر: فاطمة اسماعيل، المركز القومي للترجمة: القاهرة، 2002، ص 202.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

والطور الأوربي الحديث، سؤال نقد¹¹⁵، لذا فالرّهان اليوم يكون بتدشينٍ لانتقال ثالث، أي طور السؤال المسؤول، لأنّه يقع على عاتق الأمة العربية طرح أسئلتها عن هذا الزمان كما أنّها مسؤولة على النهوض بالإجابة عنه نهوضاً بدورها المنوط بها بين الأمم. وتبيان ذلك "أنّ الفيلسوف إذا كان يسأل ولا يفتأ يسأل، فليس لأنّه يملك زمام السؤال ويملك بالتالي زمام إيقاع المسؤولية على غيره [...] وإنما لأنّه مسؤول من كلّ أفعاله، جليلها ودقيقها، بما فيها سؤاله نفسه، ولأنّه مطالب بتفريغ ذمته من هذه المسؤولية، فشعوره بهذه المسؤولية هو الباعث له على دوام المسألة [...] وهكذا، يتبين أنّ الفيلسوف يسأل لأنّه يُسأل، فيلزمه أن يجيب عما يُسأل، فوجود سؤاله من وجود مسؤوليته"¹¹⁶.

فالمسؤولية تفتح للسؤال الفلسفي آفاق وتمنحه إمكانيات معرفية ونفسية جمّة؛ فهي عصب كلّ سؤال نقدي وليس كما قد يُخلق من أنّ المسؤولية تقييد وقيّد، ذلك أنّ السؤال النقدي يلتزم بمجموعة من الضوابط اللغوية وخارج-لغوية، ضوابط تدليلية وتوجيهية، وكذا تبليغية تحقّق مشروعية السؤال؛ من قبيل طرح أسئلة مسؤولة، وتوضيح السؤال بتدقيقه وضبطه مع عدم غلقه، وأن يقتصر السؤال على ما دعت إليه الضرورة وقادت إليه الحاجة، واستحضار حال المتلقي وقدراته العقلية¹¹⁷. ومن فتوحات المسؤولية الفلسفية كذلك، تقويض الأساس الميتافيزيقي والمعرفي لوهم الكينونة وخطاب العالمية الزائف، ذلك أنّها ليست إلّا نزعات قومية تم فرضها بقوة السلطان لا البرهان¹¹⁸. ويبقى أهم ما يورثه السؤال المسؤول، هو انتفاء القول الذي كرّسه الطوران الأولان من أنّ

¹¹⁵ ما يضيفي شرعية على ما ذهب إليه طه في تمييزه بين الطور الإغريقي الفحصي والطور الحديث التّقدي أنّ التّقدي في زمن أرسطو كان يمتد بسقف معين ضماناً لعدم تطاوله على الأسس والغايات الكبرى، بل عدّ ذلك من سمات "العقل المستنير" وفقاً لقاعدة ذهبية قال بها أرسطو ذاته شبيهة وإلى حدّ بعيد بـ "لا تسألوا عن أشياء إن تُبدى لكم تسؤلكم" تقول الوصيّة: "إنّ العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط في كلّ نوع من الموضوعات إلّا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يُعالج" تجاوز هذه الحاجة يكون من باب وضع الشيء في غير محله. أرسطو. الأخلاق إلى نيقوماخوس، 1، ص 173.

¹¹⁶ طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: بيروت، ط2، 2006، ص 15.

¹¹⁷ حسان الباهي. جدل العقل والأخلاق في العلم، ص 24.

¹¹⁸ يوسف بن عدّي. مساءلة النصّ الفلسفي المغربي المعاصر، جذور للنشر: الرباط، ط1، 2007، ص 135.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

الأصل في الفلسفة "السؤالية"، انفتاحا على "المسؤولية" وتفعيلا لها، فالسؤال الفلسفي يكتسي بفضل المسؤولية بُعدا أخلاقيا صريحا ومعلوم عند طه أنه "لا تفلسف بغير أخلاق"¹¹⁹.

2- الفلسفة العربية كفلسفة قومية: أحد مجهودات طه في الاستقلال بسؤال فلسفي مسؤول كان بتعرية آفات تكبل الفكر العربي الراهن مانعة له من الإبداع وبالتالي التحقق المستقل. لذا كان تأكّيده على أنّ الفكر العربي الراهن مقيد بمفهومين؛ مفهوم "الفكر الواحد"، ومفهوم "أمر الواقع" وكلاهما معيق على الإبداع وجب درؤهما وتحرير السؤال العربي منهما. المفهوم الأول فرضته الحالة الثقافية للعالم العربي في أحد فتراته، أين كان الشغل الشاغل للمفكرين العرب صياغة نموذج فكري واحد يُجمع فيه شتات الأمة وفكرها الذي ذهب يمينا وشمالا، أصالة ومعاصرة. إلا أنّ ذلك التعدد سيُعد أرحم على الأمة من نمط "الفكر الواحد" الذي تعاني منه في زمنها الراهن، ذلك أنّ مثل هذا النمط الواحدي ليس من مفرزات الجمع بين ما تعدد من فكر وثقافات قومية محلية وإلا صار أمرا مقبولا. بل الأمر يتعلق إذا بفرض نمط فكري واحد أجنبي عنها، باعتباره من مفرزات التسلط الثقافي للأقوى، تم فرضه بالسلطان لا البرهان¹²⁰.

المتأمل في أطروحة "الفكر الواحد" يشهد أنّها تأتي على نقيض الفكر الفلسفي ذاته، وذلك لاعتبارين؛ معارضته لمبدأ المسؤولية كونه فكرا تسلطيا، ومعلوم أنّه لا خيار مع التسلط، ومنه فلا مسؤولية بلا حرية ولا خيار. أيضا، افضاءه إلى نقيض مقصوده فهو وإن أراد إجماع العقول على قضايا واحدة فإنّه ما يلبث أن تضيع منه روح التفلسف، إذ هذه الروح تكون أظهر في حال الاختلاف منه في حال الاجماع¹²¹.

أمّا عن مفهوم "أمر الواقع" (ليس في الإمكان أبدع مما كان) فلا يقل خطورة عن الأول وإن كان الأول مفهوما ثقافيا والثاني مفهوما سياسيا. وخطورته تتجلى في تجريده لإرادة وقوة الوجدان العربي في أن يأتوا بأفضل ما

¹¹⁹ طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 15.

¹²⁰ المصدر نفسه، ص ص 16-18.

¹²¹ المصدر نفسه، ص ص 18، 19.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

عند الآخر، قاطعا بذلك عنهم أسباب التّهوض والتّغيير. وهو الآخر يخل بشرط روح التفلسف لاعتبارين؛ أنّه يُضاد مبدأ الاعتراض الذي تقوم عليه الفلسفة كونه يتموضع في مقام الواجب الذي لا راد له. كما أنّه يُخالف مبدأ الحق الذي تدعوا إليه الفلسفة فهو كمفهوم سياسي معيار الحكم فيه ليس الحق بل المصلحة¹²².

وعليه يلجأ طه إلى تفنيد أطروحة "كونية الفلسفة" التي يعتقد بها غالبية المشتغلين في الحقل الفلسفي، القدماء والمحدثين، العرب وغير العرب. و"الكونية" لها معنيين بحسب كلّ طور من الطورين السّابقين؛ فهي تأتي كمقابل للجزئي مع الطّور الإغريقي، أي ما يصدق على جميع الأفراد، فهو بذلك ذي دلالة أنطولوجية أو كيانية. وإما كمقابل للمحلي مع الطور الأوربي الحديث، أي ما يصدق على جميع الدّول، فهو بذلك ذي دلالة سياسية تسلطية. لذا ندب طه نفسه لتعرية فكرانية الكونية تلك عبر صنفين من الاعتراضات، صنف الاعتراضات العامة ينسحب على كل من الكونية الكيانية والسياسية، وصنف الاعتراضات الخاصة ينفرد بكل ضرب من دينك الكونيتين.

فمن صنف الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة فتجتمع في أربع اعتراضات؛ ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي. أيضا ارتباط الفلسفة بالسياق اللّغوي الأدبي (نظرا لأنّ لتعدد الألسن انعكاس على تعدد للمضامين الفكرية، خاصة وأنّ الأدب يُعد المحضن الأول للفلسفة وما يُتوسل في الأدب بأساليب بلاغية وصور بيانية، ما يلزم أنّ لكل أمة فلسفتها التي تناسب مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية)، كذلك الاختلاف الفكري بين الفلاسفة (فلما كان اختلاف الفلاسفة داخل الأمة الواحدة أمرا ضروريا في الفلسفة، فالأولى اختلاف فلاسفة الأمم المتباينة). ثمّ التصنيف القومي للفلسفة (كقولنا فلسفة فرنسية أو فلسفة ألمانية أو إنجليزية بل حتى نسبة الخصوصية لكل فلسفة منها كقولنا عقلانية فرنسية ومثالية ألمانية وتجريبية إنجليزية)¹²³.

¹²² المصدر السابق، ص ص 19، 20.

¹²³ المصدر السابق، ص ص 52-54.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

أما صنف الاعتراضات الخاصة؛ وفيما تعلق بالاعتراض على الكونية الكيانية فإنّها تنبني على مسلمتين؛ "وحدة الطبيعة الإنسانية" و"وحدة العقل"، بمعنى أنّ وحدة الفلسفة من وحدة العقل ووحدة العقل من وحدة الطبيعة الإنسانية. ووجه الاعتراض الطاهائي على المسلمتين كان بإقراره "بانفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية"، إذ لو تمّ التسليم بوحدة الطبيعة الإنسانية فإنّه من المتعذر التسليم بوحدة العقل، فالتصور الإغريقي للعقل غير التصور الإسلامي، فالأول يعتبره جوهرًا في حين أنّ الثاني يعدّه فاعلية. وعن "انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل" فكذلك لو تمّ التسليم جدلاً بوحدة العقل فإنّ الفلسفة كنتاج عقلي ليست واحدة فاعقل فاعلية والفاعلية ليست بذات أثر واحدة. ثمّ "انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة"، والاشتراك على ضربين، أحدهما عام يقتضي اتفاق كلّ عناصر المجموعة في بعض الصفات، والثاني خاص مفاده أنّ اتفاق كلّ عنصرين من المجموعة في صفة أو صفات لا تقتضي ضرورة أن يشترك فيها عنصرين آخرين من ذات الجماعة. والفلسفة بطبيعتها من جنس الاشتراك الخاص¹²⁴.

أما الاعتراض عن دعوى الكونية السياسية فقد كان بـ "رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوربية" (أوربا المركز واعتبار الأمم الأخرى هامش)، و "ردّ الفلسفة الأوربية إلى الفلسفة الألمانية"، ثمّ "توحيد الفلسفة الألمانية" (ذلك أنّ ارتباط اليهود بألمانيا كان أكثر من ارتباطهم بأي بلد أوربي آخر فلا غرابة أن تجد جلّ الفلاسفة الألمان الذين يروج لهم هم من اليهود). وصولاً إلى "تسييس الفلسفة الألمانية المتهودة" (خاصة مع الصهيونية كحركة علمانية سياسية)¹²⁵.

مقابل دعوى الكونية الفلسفية أتى طه على رسم معالم فلسفة "قوميّة حيّة" أو فلسفة "قوميّة يقظة" وعلى عادة طه في التأثيل المفهومي فإنّ قوام هذه الفلسفة؛ القيام، والقوام، والقومة.

¹²⁴ المصدر نفسه، ص ص 55-58.

¹²⁵ طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ص 58-65.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

لكن ما هي سبل تحقيق القومة أو اليقظة الفلسفية عند الإنسان العربي؟ بحسب طه عبد الرحمن فإنّ الأمر يلزمه؛ أولاً، "خطة المقاومة" علماً أنّ المقاومة هاهنا ليست مواجهة للقوى المادية للخصم بل مواجهة لقيمه المعنوية بقيم أقوم، والمقاومة في المجال الفلسفي هي "مقاومة المفاهيم" ما يفيد أنّ خطة المقاومة هي "خطة خطيئة" مسلمتها "لتعترض على كلّ مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي"¹²⁶. ثانياً، خطة التقويم وتقتضي "إزالة الاعوجاج" (= التعديل) إلى جانب "التزود بالقيم"، مسلمتها "لتعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدرة من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمه العملية"¹²⁷. ثمّ ثالثاً، خطة الإقامة مفادها عدم الركون إلى نقد الوافد من المفاهيم وإنّما العمل على إقامة فضاء فلسفي عربي على مقتضيات المجال التداولي، فلتن أخذت خطة التقويم بعداً تحليلياً نقدياً فإنّ خطة الإقامة تأخذ بعداً تركيبياً، ومسلمتها "لتجتهد في أن ترقى بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية وذلك بالاستدلال عليها وبها"¹²⁸.

3- الفلسفة العربية بما هي فلسفة حيّة غير عنقاء: يجعل طه عبد الرحمن للفلسفة الحيّة عدّة مسميات كالفلسفة الموصولة أو الفلسفة المتداولة أو الفلسفة الفوّارة، في مقابل الفلسفة الميتة التي بدورها تأخذ مسميات عدّة من قبيل الفلسفة المفصولة أو الفلسفة المتوحدة أو الفلسفة العنقاء أو الفلسفة الدوّارة¹²⁹.

ولا سبيل للنهوض بفلسفة حيّة إلاّ بعلم للفلسفة يجعل من الفلسفة موضوعاً له سمّاه طه بفقه الفلسفة، فعلى خلاف ما هو شائع من أنّ الفلسفة لا تكون موضوعاً لغيرها بدعوى أنّها "أشرف المعارف" أو أنّها "أوسع المعارف"، يجعل فقه الفلسفة من الفلسفة موضوعاً له. وعليه ففقيه الفلسفة هو غير الفيلسوف، إذ الأخير يدرس

¹²⁶ المصدر نفسه، ص 71.

¹²⁷ المصدر نفسه، ص 74.

¹²⁸ المصدر نفسه، ص 77.

¹²⁹ طه عبد الرحمن. ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة (أو الدوار الفلسفي والفوّارة الفلسفية)، مجلة آفاق، العدد 63-64، يناير 2000، المغرب،

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

الفلسفة من الداخل في حين أنّ الأوّل يدرسها من فوق، والفيلسوف وإن حاز المضامين الفلسفية فقد فاته ادراك الأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية على المستويين الخطابي والسلوكي وذلك هو "العمى الفلسفي"، فلا تنفع الفيلسوف اليقظة في المضامين إلاّ بالقدر الذي تضره الغفلة عن الأسباب¹³⁰.

يأتي فقه الفلسفة مثل غيره من العلوم، الإنسانية أو الاجتماعية أو اللغوية، له منهجه وموضوعه الخاص، كما له فائدته، ولمّا كان موضوعه الفلسفة ذاتها، فإنّ منهجه كمنهج أصول الفقه من تراثنا، بمعنى أنّه نسيج تتداخل فيه آفاق معرفية وآليات منهجية متعددة؛ فمن المناهج والأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، ومن المضامين المعرفية علم التاريخ وتاريخ العلوم وتاريخ الأفكار، بل وحتى سلوك الفلاسفة من علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة¹³¹. أمّا فائدته "ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى اخراج المتفلسف عامة، والتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله، إن مثلاً أو ضداً. فمتى علم المتفلسف العربي لهذه الأسباب، أصبح بمكنته التوسل بها في ايداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف الصّحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرون"¹³².

فالفلسفة الحيّة ما كانت تأخذ بالجانب التائيّلي من المفهوم بناء على هذه الأركان الثلاث؛ الأخذ بالمدلول اللّغوي للمفهوم الفلسفي العربي وبناء المدلول الاصطلاحي عليه، وضعاً وتوظيفاً، عبر آليات المقارنة والتفريع والتوسيع. كذلك تعيين المدلول اللّغوي للمفهوم الفلسفي الأوربي والاشتغال به على نفس الطريقة التي يُشْتَغَلُ عليها بالمفهوم الفلسفي العربي. ثم استبدال المدلول اللّغوي مكان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي الأوربي¹³³.

¹³⁰ طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة (ج1): الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء- بيروت، ط1، 1990، ص ص 15-20.

¹³¹ المصدر نفسه، ص ص 20-21.

¹³² فقه الفلسفة (ج1): الفلسفة والترجمة، ص 24.

¹³³ طه عبد الرحمن. ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة (أو الدوار الفلسفي والفقارة الفلسفية)، مجلة آفاق، ص ص 219-221.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

العملية إذا ترتبط بإعادة التّظّر في طرق نقل الدّرس الفلسفي إلى المجال التداولي العربي وبالضّبط عملية الترجمة، إذ العرب -وعلى نحو ما ذكر طه- عرفت الترجمة عندهم في علاقتها بالفلسفة أطوارا ثلاث؛ طور ابتداء النقل (النقل الابتدائي وهو أول عهد للعرب بالفلسفة)، ثم طور استصلاح النّقل (أي تنقيح المنقول الفلسفي على مقتضيات العقيدة الإسلامية)، وأخيرا طور استئناف النّقل (وذلك بإحياء عملية الترجمة مع القرن العشرين وكانت أن زادت من تبعية العرب لغيرهم)¹³⁴، تبعا لذلك حدّد طه ضربا ثلاث من الترجمة؛ أولاها الترجمة التحصيلية وهي التي تتمسك بحرفية اللفظ، ومن مساوئها توريثها أخطاء في المعنى والتركيب. الثانية الترجمة التوصيلية وهي التي تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ، ومن مساوئها وقوع صاحبها في تهويل بعض المضامين تجعل المتلقي يستشعر بالعجز فلا يقوى على الاعتراض عليها ناهيك عن إبداع ما يضاهاها. ثالثا الترجمة التأصيلية وهي تتصرف في المضمون كما اللفظ ترفع عن المثقلي عقبات الفهم زيادة على منحه القدرة على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه وتزويده بأسباب الاستقلال الفكري. ولما كان الأخذ بتلك الأنماط الثلاث أمرا ضروريا فإنّه وعلى خلاف ما هو سائد لدى العرب في أخذهم بالترجمة التحصيلية أولا ثم الترجمة التوصيلية ثانيا وبعدها الترجمة التأصيلية -لمن اعترف بها- فإنّ طه يقلب تلك التراتبية رأسا بحيث ينبغي الأخذ بالترجمة التأصيلية وبعدها التوصيلية ثم التحصيلية¹³⁵.

على أنّ الأخذ بالترجمة التأصيلية يلزمه الاعتبار ببنية الكلام عامة والفلسفي منه خاصة، فلما كانت بنية الكلام تنقسم إلى بنية تركيبية وبنية بيانية. فإنّ تركيبية الكلام الفلسفي تنقسم إلى "المفهوم" و"التعريف" و"الدليل"، أمّا بنيته البيانية فتتنقسم إلى "العبارة" و"الإشارة". وعليه فإنّ الفلسفة الفوّارة هي من تنهض ببنية الخطاب الفلسفي ابداعا لمفهوم حيّ وتعريف حيّ ودليل حيّ. تجتمع كلّها في فرضية عامة نصّها: "يأتي عقم

¹³⁴ فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، ص ص 83-91.

¹³⁵ طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة (ج2): القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأويل)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2005، ص ص 19-20. وليسط المزيد من التوضيح راجع الباب الثالث من كتاب فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

الفلسفة العنقاء من كونها تعتبر جانب العبارة من القول الفلسفي المترجم ولا تعتبر جانب الإشارة منه، وقد تنقله نقلا عباريا ولو لم تثبت فائدة هذا النقل، تأتي إنتاجية الفلسفة الحية من كونها تعتبر جانب الإشارة في وضع القول الفلسفي اعتبارها لجانب العبارة وتنقل الجانب العباري من القول الفلسفي المترجم نقلا إشاريا متى ثبتت فائدة هذا النقل¹³⁶.

أما الفرضيات الخاصة لكل من المفهوم والتعريف والدليل فتأتي صياغتها تباعا؛

- **فرضية المفهوم الحي**؛ "يأتي عقم المفاهيم من الفلسفة العنقاء من كون جانبها الاصطلاحي لا يستند إلى الجانب التأثيلي وأيضا من كون الجانب التأثيلي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة الاصطلاح؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية المفاهيم في الفلسفة الحية من كون الجانب الاصطلاحي يستند إلى الجانب التأثيلي وأيضا من كون الجانب الاصطلاحي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة التأثيل متى تعذر إيجاد مقابل له".
- **فرضية التعريف الحي**؛ "يأتي عقم التعريفات في الفلسفة العنقاء من كون جانبها التقريري قد لا يستند إلى الجانب التمثيلي أو يستند إلى جانب تمثيلي غريب عن المجال التداولي للمتلقي؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية التعريفات في الفلسفة الحية من كون جانبها التقريري يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي أو ينتقل من جانبه التمثيلي الأصلي الذي لا يوافق المجال التداولي للمتلقي إلى تمثيل يوافق هذا المجال".
- **فرضية الدليل الحي**؛ "يأتي عقم الأدلة في الفلسفة العنقاء من كون جانبها الاستنتاجي قد لا يستند إلى الجانب التصوري وأيضا من كون الجانب التصوري المترجم ينتقل فيها إلى رتبة الاستنتاج؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية الأدلة في الفلسفة الحية من كون جانبها الاستنتاجي يستند بالضرورة إلى الجانب التصوري وأيضا من كون الجانب الاستنتاجي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة التصوير متى استغلق على فهم المتلقي¹³⁷".

¹³⁶ طه عبد الرحمن. ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة (أو الدوار الفلسفي والفقارة الفلسفية)، مجلة آفاق، ص 14.

¹³⁷ طه عبد الرحمن. ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة (أو الدوار الفلسفي والفقارة الفلسفية)، مجلة آفاق، ص 217، 221، 225.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

من كلّ ما سبق نستنتج أنّ الاجتهاد الطاهائي في إبداع فلسفة قومية حيّة يأخذ بمعطيات قيمية ومضامين معرفية وآليات منهجية تنهض بخطاب فلسفي متكامل، يجمع بين الأقصيين، أي أقصى ما في العلوم العملية، الأخلاق، وأقصى ما في العلوم النظرية، المنطق وأدواته. على أنّ القصد من الفلسفة القومية ليس تكريس الاعتقاد بالمهمة الفريدة للأمة باعتبارها متفوقة وأنّ الآخر يمثل ثقافة وسلالة أدنى، وإتّما القومية وعي بحقيقة الطابع القومي، ودفعاً به لتقديم مساهمته، خاصة وأنّ الزّمن الخاتم زمانه.

ثانياً: رهانات الجواب الإسلامي أو الزمن الأخلاقي للدين الخاتم:

لسنا نجد أبلغ ما يشير إلى حديث طه عن "الراهنية" من سؤاله الذي وجهه في مستهل كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"؛ وهو كيف تجيب الأمة المسلمة عن أسئلة هذا الزّمان؟. إلاّ أنّه وقبيل الحديث عن طبيعة هذا الجواب، يكون من الأهمية بما كان تحليل مقولة "الزّمن الأخلاقي" التي جاء بها طه، وتفصيل ذلك أنّ للأديان زمانين؛ الزّمن التاريخي وهو الزمن الذي يبدأ بنزوله وينتهي بنهاية الاعتقاد فيه. والزّمن الأخلاقي وهو الزمن الذي يبدأ بنزوله وينتهي بزمان نزول دين آخر. والإسلام كدين خاتم هو صاحب الأهلية في رفع تحديات طوره¹³⁸. دون أن يتوقف الأمر عند درء تحديات الزمن الزّاهن، بل والاستقلال بذلك الجواب وإلاّ تولت أمة أخرى فعل ذلك، يقول طه "لا يخفى أنّ لكل زمان أسئلته التي تخصّه، كما لا يخفى أنّ واجب كلّ أمة، كانت ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة! لكن ما قد يغيب عن أذهان البعض هو أنّ الأمة لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها امتلاك ناصية هذا الزّمان من سبيل إلاّ هذا الجواب المستقل، وإلاّ صار ملكه إلى أمة سواها، فتُضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مُسلّمة، وهي راغمة، قيادها إليها"¹³⁹.

¹³⁸ طه عبد الرحمن. سؤال العمل، ص 141.

¹³⁹ طه عبد الرحمن. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 15.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

في نظره ليست روح الجواب الإسلامي في كونيته، بل في اقراره بحق الاختلاف والتعدد، فالجواب الإسلامي مثلما يرفض مصادرة الغير لمساهمته، يرفض مصادرة مساهمة غيره من الأمم المختلفة عنه. يُقال ذلك في الوقت الذي أكّد فيه صاحب المجال التداولي، على فطرة التعدد والاختلاف في كفايات النظر أو اختلاف الآيات، وعلى التعدد واختلاف النَّاس أو اختلاف الأمم، "وقد كان المنطلق في استدلال الأستاذ طه عبد الرحمن التساؤل عن مسمى "الوجود الإنساني". يتجلى الوجود الإنساني الذي يشكل إطارا لوقوع الاختلاف، من خلال تجسّده وظهوره في كيانات أربعة مُتداخل بعضها في بعض وهي؛ الفرد الواحد، الجماعة الواحدة، المجتمع الواحد، العالم البشري"¹⁴⁰.

وعليه ينهض الجواب الإسلامي على مبدأين اثنين؛

- الأوّل مبدأ إيماني "مبدأ اختلاف الآيات"، يمثّله قرآنا "اختلاف الآيات الكونية": قوامه التمييز بين "الظاهرة" و"الآية"¹⁴¹، فإن كانت الأولى لا تتعدى مجرد النظر الحسي لعالم الظواهر والأشياء وهي من اختصاص العقلانية المجردة، وكان النظر الذي يختص به أهل تلك العقلانية "نظرا مُلكيا" يُدبّر به الأشياء (من التدبر). فإنّ الآية تتجاوز ظاهر الشّيء إلى باطنه القيمي ودلالاته الغائية وهي من اختصاص العقلانية المؤيدة، وكان النظر الذي

¹⁴⁰ حمّو النقاري. منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2014، ص ص 51، 52.

¹⁴¹ يُعدّ مثل هذا التمييز امتدادا لحقيقة تراثية وهي التمييز بين العقل المجرد والحكمة، ولا يُقال العقل والإيمان، لأنّ التمييز الأخير بدعة مُحدثة، فالذّي يُخالف الإيمان ليس العقل وإنما الهوى، يقول العامري: "العقل والإيمان مجتمعان وما يُخالف الإيمان ليس العقل بل الهوى". أبو حسن العامري. الإعلام بمناقب الإسلام، ص 79. وعليه من مظاهر التمييز بين العقل والحكمة ما أورده ابن الجوزي في خواتمه: "تأملت على قوم يدعون العقول ويعترضون على حكمة الخالق. فينبغي أن يُقال لهم: هذا الفهم الذي دلّم على ردّ حكمته أليس هو من منحه؟!". يُضيف كذلك: "مثل هذا الجهل! إنّما يصدر من ينظر في قضايا العقول التي يُحكّم بما على الظواهر [...] والعقل بمجرد لا يرى ذلك حكمة، ولو كشفت له حكمة ذلك لعلم أنّه صواب، كما كشف لموسى مراد الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام". أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي. صيد الخاطر، دار الكتاب العربي: بيروت، ط2، 1999، ص ص 355، 356.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

يختص به أهل تلك العقلانية "نظرا ملكوتيا" يُتدبر به في الأشياء (من التدبير) زيادة على أخذهم بالنظر الملكي¹⁴².

- الثاني مبدأ أخلاقي "مبدأ اختلاف الناس"، رمزته قرآنا "اختلاف الأمم": قوامه التفرقة بين "المجتمع" و"الأمة"، فالمجتمع يقابله - في مبدأ اختلاف الآيات- "الظاهرة"، لذا كان معناه "مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سدّ الحاجات وأداء الخدمات" وكان تعامل أفراد المجتمع فيما بينهم أو مع غيرهم، سواء كان تعاملًا صالحًا (البِرّ) أو تعاملًا طالحًا (الإثم والعدوان)، يعبر عنه قرآنا بـ "التعاون". على خلاف الأمة "فهي المجتمع منظورا إليه من جهة القيم التي يدعوا إليها وتؤهّله ليلبغها للأمم الأخرى سعيا للارتقاء بالإنسان" لذا كان تعامل أفراد الأمة فيما بينهم أو مع غيرهم تعاملًا صالحًا حصرا، يعبر عنه قرآنا بـ "المعروف"¹⁴³.

والمتمامل في دعوى الكونية الغربية يلتمس تغييرا لمثل هذا الوعي النوعي بشرعة الاختلاف، إذ هو يسعى على الحقيقة لتشميل نظره الملكي لافتقاره للنظر الملكوتي بل وإعراضه عنه، كما يسعى لتشميل تعامله التعاوني لافتقاره للتعامل التعارفي بل وإعراضه عنه. فهي كونية ظاهرية لا عمقية، أحادية غير تعددية، مفتقرة للبعدين الإيماني والأخلاقي.

أما الكونية الإسلامية فهي تأسس نظرها الملكي كنظر فرعي على النظر الملكوتي كنظر أصلي، وتأسس تعاملها الملكي كتعامل فرعي على تعاملها الملكوتي كتعامل أصلي، تأسيسا قائما على؛ "التسديد"، أي تقويم النظر الملكوتي لاعوجاج النظر الملكي، فالأخير وإن تمكن من صياغة قوانين تحكم الظواهر فقد فاتته معايير

¹⁴² الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ص 18-20.

¹⁴³ المصدر نفسه، ص ص 20-22. يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ما كتبه أبو الأعلى المودودي عن السمات الثلاث التي تميّز النظام الأخلاقي الإسلامي، تلك المياسم تأتي تباعا؛ أنه قائم على التوحيد كمرجعية ثابتة ورسينة، أنه نظام شامل يستوعب كلّ ما سبق من تشريعات، أن أخلاقه أخلاق تعارف إذ "أنه يطالب الناس ويلتمس منهم إقامة نظام للحياة ينهض بنيانه على المعروف ولا يشوبه شيء من المنكر، فيدعوهم قاطبة إلى أن يقيموا الخيرات ويعمّموا الحسنات التي نظرت إليها الإنسانية في كلّ زمان ومكان بنظر الإكبار والإجلال، وأن يرفضوا ويقضوا على المنكرات التي طالما نظرت إليها الإنسانية بعين الازدراء والاحتقار". أبو الأعلى المودودي. نظام الحياة في الإسلام، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة: الجزائر، دت، ص 20.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

تطبيقها، وكذا ضبط التعامل التعارفي لانحرافات العمل التعاوني، فالأخير وإن كان أوسع من الأوّل فإنّه من شأنه قلب معايير الخير والشر ويختلط فيه البرّ بالإثم والعدوان. و"التكميل"، في أن يتولى النظر الملكوتي تكميل نقائص النظر الملكي فالأخير وإن أدرك أسباب الظواهر فقد فاتته غاياتها وحكمها الإيمانية، وكذا تكميل التعامل التعارفي لنقائص التعامل التعاوني فالأخير وإن نحض بالمصالح المادية للأفراد فقد فاتته تلبيته لمصالحهم المعنوية التي ترتقي بهم أخلاقياً¹⁴⁴، وفي كلّ الحالات فإنّ المبادئ التي تنهض بها الكونية الإسلامية لا تخدم مبادئ الكونية الغربية بل تقوّمها، كما أنّها لا تسغني عنها بل تُغنيها.

و عن كيفية نهوض الأمة بجوابها فمأتى ذلك "بتفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق"؛

- **تفعيل الإيمان:** ليس على صاحب النظر الملكوتي أن يُقيمي اعتقاده مجرداً كباقي الاعتقادات الأخرى غير الملكوتية، إذ قد ينقلب عليه نظره فيأتي أفعاله على غير معتقده الملكوتي، لذا منعاً لكذا انقلاب لزم صاحب النظر الملكوتي "أن يأتي أفعاله على وفق القيم العملية لدينه"، بمعنى آخر تفعيل الإيمان بقوة، وذلك بأن يأتي صاحب النظر الملكوتي جهداً متميزاً؛ أدناه الجهد الاعتيادي (كصورة جزئية يُبذل فيها الجهد في بعض الأفعال تحقيقاً لتفعيل جزئي للإيمان). وأرقاه الجهد الارتقائي (كصورة كلية يُبذل فيها الجهد في كلّ أفعال تحقيقاً لتفعيل كليّ للإيمان). الصّورة الثانية هي التي يتميز بها المسلم لأنّها تورثه "خاصية الاتصال" أي أنّ كلّ الأفعال التي يأتيها المسلم لها حكم في دينه إن عن طريق مباشر أو عن طريق الاستنباط "فلا ثغرة حكمية في فعله"، كما أنّها لا تحتدّ بحدود العالم الواقعي لذا فهي أفعال ممتدة أو متعدية "فلا حُبسة وجودية لأفعاله في العالم"، فاستحقت الأمة الإسلامية بفضل الجهد الارتقائي أن تكون أمة "كينونة متّصلة"¹⁴⁵.

¹⁴⁴ طه عبد الرحمن. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ص 23-24.

¹⁴⁵ المصدر السابق، ص ص 213، 214.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

- تأصيل الأخلاق: ليس على صاحب العمل التعارفي أن يأمن انقلابا في قيمه، لذا فهو محتاج لمزيد تأصيل وذلك بأن يأسسه على دينه، فكان لزاما عليه أن يبذل جهدا أكبر من الجهد المبذول في تفعيل الإيمان وهو "الجهد الاكتمالي" خاصيته "أنه فعل إحساني صريح" فائدته "أنه جعل المتعارفين أشخاصا وأما يرتقون بتعاملهم مع سواهم إلى رتبة تعاملهم مع أديانهم إذ يضيفون عليه القدسية التي تتمتع بها قيمهم الدينية"¹⁴⁶.

لذلك فالأمة بموجب رسالتها الخاتمة "تجمع بين أرسخ تأصيل للتخلق وبين أوسع اتصال للديمومة"، وبحكم أنّ كلّ الأديان المنزلة مقدّسة عندها "فلا ثغرة قدسية في تعاملها"، أيضا أنّه ما من دين منزل ولا نبي مرسل إلاّ وأخبر بظهور الدّين الخاتم ونسب نفسه إلى المسلمين، فلا "خبسة ظهورية لها في هذا الزّمان"¹⁴⁷.

ولئن ورّث الجهد الارتقائي في تفعيل النّظر الملكوتي الأّمة "اتصالا مكانيا"، فإنّ الجهد الاكتمالي في تأصيل العمل التعارفي يورثها "اتصالا زمانيا"، وفي اجتماعهما تورّث الأّمة اتصالا مزدوجا، اتصال كينونة واتصال ديمومة، ما يعكس حقيقة أنّ "الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزّمان يضع أسسا كونية ليس كمثلهما كونية تنوّعا وتوسعا، لأنّها لا تكتفي بأن تُدخّل فيها كلّ أمم هذا العالم كما يفعل الواقع الكوني، متوسّلا بالعنف، وإنّما تُدخّل فيها أمم كلّ العوالم، المادي منها والمعنوي، وأمم كلّ الآفاق، الزّمني منها والقدسي، على أساس أنّ وجود الأّمة ليس حصورا داخل هذا العالم، بل يمتدّ إلى خارجه، ولا محدودا بهذا الزّمان، بل يتّسع لما هو خارج عنه؛ ومن ثمّ، تكون الأّمة المسلمة موصولة بغيرها من الأمم في أيّ عالم كانت وبأيّ أفق كانت"¹⁴⁸.

❖ نتائج ختامية للفصل:

- تأتي "النّظرية الأخلاقية" في إطار إصلاح الإنسان ككل، ثمّ إصلاح الأخلاق بصفة أخص، أمّا من حيث إصلاح الإنسان، فإنّ طه عبد الرحمن يعرض ما يسميه "جهلا" يتخبط فيه الإنسان، وهو جهل

¹⁴⁶ المصدر نفسه، ص 215.

¹⁴⁷ المصدر نفسه، صفحة نفسها.

¹⁴⁸ المصدر السابق، ص 216.

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

أخلاقي لا معرفي -طبعاً- يتّسم به الإنسان المعاصر الذي يزعم العقلانية، إنه جهل تتجسد معالمه في "تقديم قليل النفع على كثيره، وربما تقديم صريح الضرر على صريح الفعل"، هذه الصورة التي ينجم عنها ضرر الإنسان بمقصوده، تجعله ينزل بمستواه من رتبة الإنسانية إلى درك البهيمية، متحججا بأنه يدفع نفسه إزاء العقلانية. حتى أن الإنسان كلما أبدى محاولات جادة في استحداث شيء ما، معتقدا في كماله، ما لبث أن يتأذى به بوجه من الوجوه، ثم يذهب إلى إصلاحه بنفس منطلقات العقلانية التي استحدثت بها ذلك الأمر في أولى بداياته غير مبالٍ بانقلاب المنفعة التي كان يرجوها منه إلى مضرة لم تكن في حسبانها، ثم لا يكاد يفرغ في هذا الإصلاح، حتى تظهر أسباب أخرى فيها أذى، ويبقى هكذا دواليك، وعليه تأتي الأخلاقية لتجعل من الإنسان "كائنا أخلاقيا" لا "حيوانا عاقلا". أمّا عن إصلاح الأخلاق، فهي تأتي بديلا عن التصور الدنيابي الذي يؤسس الأخلاق بعيدا عن الدين، فالأخلاق ضمن المنظومة الغربية، ومنذ أرسطو إلى غاية كانط تمتاز بطابعها العقلي الصرف، وهو الذي تمّ تدشينه حقيقة، عبر مقولتين جوهريتين هما: "الإنسان حيوان ناطق/ عاقل" مع أرسطو، ومقولة كانط الشهيرة "الدين في حدود مجرد العقل". أمّا الأولى، وعلى نحو ما تقدم، فإنّ أرسطو لم يرَ في الإنسان شيئا يميزه عن النفس الحيوانية والنفس النباتية إلا القوة العاقلة أو الناطقة، ومنه فالعقل هو خاصة إنسانية حصرية على بني البشر، إنّه "الجوهر"، ولا شك في أن التعريف الجامع المانع للإنسان كمفهوم هو اعتباره "حيوانا عاقلا". في حين أنّ مقولة كانط قد جعلت من العقل أصلا والدين تابع له تبعية الفرع للأصل. ولما كانت النظرية الأخلاقية تحاول تأسيس الأخلاق على الدين لا العقل، واعتبار الإنسان كائنا أخلاقيا لا عاقلا، فذلك يعني جعل الإنسان "كائنا متدينا/ أو عاملا" بما أنّ الاشتغال هو ما يميّز الإنسان المتدين.

- لا ينكر طه عبد الرحمن مدى تأثير الفلسفة اليونانية على الفكر العربي الإسلامي عموما، ويأخذ بذلك تأثيرهم فينا في تصورنا للعقل ذاته، إذ أن التصور اليوناني للعقل قد بسط نفوذه في فكرنا الإسلامي بل حتى

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

لدى الفقهاء، فالخطاب الفقهي مثلا كثيرا ما يردد عبارة "هذا يصح عقلا وشرعا"، هذا الفصل يحيل إلى اعتقاد مفاده "أن الشرع لا عقل فيه، وأن العقل لا شرع فيه"، وكأننا حينما نقول: «الشرع» نكون أمام تقارير غير معللة، و أنّ العقل ليست فيه إلاّ التقارير المدللة، وأن الشرع يخلو من التعليقات والأدلة. إن هذا التقابل بين العقل والشرع في نظر طه غير مقبول منطقيا، ومرفوض علميا حتى لو عمت به البلوى. فالعقل في المدلول اليوناني يخالف المدلول في الدين الإسلامي؛ إذ العقل في المدلول اليوناني هو عبارة عن ذات، كائن مستقل في داخل الإنسان، وهو موجود أيضا في العالم ككل منحلا فيه يعمل على تنظيم ظواهره كلها وهو (اللّوغوس)، فهذا المدلول لا نجد له أي أصل من الأصول في النصوص المؤسسة، وإّما العقل على نحو ما ارتضته طه هو فعل من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان في حياته، كالسمع والذوق و البصر و الشّم.

- يذهب طه إلى اعتبار أن كلا من (القول) و(الفعل) هما سر الحياة في الوجود الإنساني، وقد اشتغل الفكر الانساني بالبحث عن حقيقة الفعل الإنساني، وكذا حقيقة القول. إلاّ أن هذا البحث المزدوج اختلف في الشّدة والدّرجة، هذا الفارق أدى إلى ظهور حضارتين، الحضارة الغربية التي تعود بجذورها إلى الفلسفة اليونانية التي رفعت من شأن القول، واعتبرت "الإنسان حيوانا ناطقا (عاقلا). في مقابل الحضارة الإسلامية التي رفعت من شأن الفعل، للدلالة على الخلق؛ فقال: "الإنسان حي عامل" (العمل الشرعي)، و أبرزها العبادة فيرجع معنى التعريف السابق إلى القول: "الإنسان حي عابد". هذه المفارقة زادت هونها مع مرور الزمن، حتى أن الغلبة ظهرت لـ "القول" على "الفعل"، ومن ملامح ذلك "طوفان الأقوال" الذي يتضمن "انفجار المعلومات" و"ثورة الاتصال" و"انعتاق الكلمة" و"سيادة القلم"، و"سلطان العقل" و "تداول المعرفة"، و "عولمة الإعلام" والحضارة الغربية التي أنشأت هذا الطوفان يصح تسميتها حسب طه بـ "حضارة القول".

الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية.

- تعرّضت الحضارة الحديثة للأخلاق في آفات ثلاثة، هي على التوالي؛ آفة التضييق: فالطوفان القولي الجارف أدى إلى تضييق رقعة العمل (الأخلاق) حجة ذلك أنه " لا أخلاق في القول النظري " و منه " لا أخلاق في المنطق"، و أنّه "لا أخلاق في المعرفة"، مع العلم أن الأول (المنطق) قمة البرهان، والمعرفة قمة السلطان، فإن غابت عليهما الأخلاق، وضاق نطاقها فيهما، باتت الأخلاق قليلة ليست في كمها وحسب، بل وضعيفة في كيفها أيضا. آفة التجميد: من مظاهر ذلك، إزاحة الأخلاق عن كلّ مجالات الحياة، وجمدتها في مجال واحد، وهو "الشأن الخاص"، وكذلك جعل "القول القانوني" هو الأحق بتنظيم أفعال الجماعة، وأن "القول الاجتماعي" هو أحق من الأخلاق في توجيه الأفعال الاجتماعية. ثم آفة التنقيص: لم تكتف حضارة القول باغتصاب حقوق الفعل الخلقى كما في ضرر التضييق، ولا بانتزاع قدرة الاجتهاد والتجديد من هذا الفعل كما في ضرر التجميد فحسب، بل أنقصت من قيمته، فاستحال التخلق ضعفا وهوانا.

الفصل الخامس:

الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

❖ تمهيد:

✓ المبحث الأول: الفلسفة الائتمانية ماهيتها، أركانها، وآفاقها الأخلاقية.

✓ المبحث الثاني: الفلسفة الائتمانية ورهانات النقد الأخلاقي لما بعد الدهرانية.

✓ المبحث الثالث: تطبيقات الائتمانية في رفع التحديات الراهنة؛ (ثورة الإعلام

والاتصال و العنف).

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

تمهيد: جاء الفصل السابق بسطا لمعالم النظرية الأخلاقية وتطبيقاتها وكانت غاية طه عبد الرحمن في تلخيص النظرية "تأسيس الأخلاق على الدين"، مُنكراً على الحداثة دعواها في القطع دونه. أمّا الائتمانية فتأتي في صيغة أخلاق إيمانية أكثر نضجا من الأخلاقية ذاتها، ولعله ليس من المبالغة الجزم في أنّ الائتمانية، تنظيرا وتطبيقا، نالت الحظ الأوفر من اهتمامات طه، بداية من كتاب "من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية" انتهاء عند كتاب "دين الحياء" بأجزائه الثلاث، مروراً بـ "بؤس الدهرانية" و"شروء ما بعد الدهرانية"، وهو ما لم تحظى به النظرية الأخلاقية التي جاء بسط معالمها في "سؤال الأخلاق". أولى التطبيقات النقدية للنظرية الائتمانية كانت على العلمانية، ثم الدهرانية، فما بعد الدهرانية، كفلسفات فاعلة على الساحة الفكرية الراهنة، إضافة على إشكاليات وقضايا؛ خاصة ظاهرة العنف والثورة المعلوماتية لوسائل الإعلام والاتصال وهو الذي سيتم بسط مزيد توضيح عنه خلال هذا الفصل.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

المبحث الأول: الفلسفة الائتمانية ماهيتها، أركانها، وآفاقها الأخلاقية:

أولاً- بين العلمانية والدّهانية: بداية يميّز طه عبد الرحمن بين كلٍّ من العلمانية (فصل العلم عن الدين) والعلمانية (فصل السياسة عن الدين) وكتلتهما في نظره بنتان لـ "الدّنيانية" أي (فصل كلّ مظاهر الحياة عن الدين)، هذا من جانب. والدّهانية وما بعد الدهرانية من جانب ثانٍ، الأولى؛ يقصد بها فصل الأخلاق عن الدين انكاراً للآمرية الإلهية واستبدالها بصيغ دهرانية أربع من الآمرية الإنسانية. في حين أنّ ما بعد الدّهانية هي الخروج من الأخلاق ذاتها انكاراً للشّاهدية الإلهية. لكن ما يجمع تلك المفاهيم (الدّنيانية والدّهانية وما بعد الدهرانية)، أنّها على نقيض الائتمانية، علماً أنّ "مفهوم الائتمانية ليس مقابلاً لمفهوم العلمانية، كما قد يعنّ بخلد المفتونين بصراع الأيديولوجيات والهويات وإتّما [الائتمانية] مفهوم مبتكر يسعى إلى توسيع ضيق العلمانية [زيادة على] سطحية الدّعوى "الدّنيانية" [...] تتّسم علاقة التّصوّر الائتماني بالعقل والوجود والواقعية بسمة مشتركة يتأسس بموجبها الظاهر سواء كان عقلاً أو وجوداً أو واقعا على الباطن، وليس العكس كما هو سائد في التّصوّر العلماني والدّيني"¹. وإن كان لا ينفي ذلك مسعى الائتمانية في كشفها لتهافت دعوى "الدّهانية" و"ما بعد الدهرانية".

وللتوضيح أكثر، فإنّ "الدّهانية"، فصل الأخلاق عن الدين، كأحد معالم الحداثة الغربية، التي أرست معالمها الفكرية والثقافية والقيمية على مبدأ "فصل المتصل الدّيني"، وهو انفصال فيما يقول طه سلك طريقين:

أحدها انفصال عن أرباب الدين: أي الكنيسة الكاثوليكية ورجالها، ويعرف بانفصال السياسة عن الدين أو العلمانية (Sécularisation /Laïcité). أما الثّاني فهو انفصال عن أركان الدين ويُعدُّ الأكثر حدّة، ذلك أنّ في الانفصال عن الأركان انفصال عن الأرباب دون أن يصح العكس. وعن الفارق بين العلمانية والدّهانية يقول طه:

¹ عبد الباسط الغابري. مسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي والراهن قراءة في نصوص، مجمع الأطرش للنشر والتّوزيع: تونس، ط1، 2017، ص 114.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

"ولما كان الانفصال عن أركان الدين - علما بأنّ الأخلاق أحد هذه الأركان- أقوى من الانفصال عن أربابه، مع العلم أنّ رجال الكنيسة بعض منهم، فقد لزم أن تكون الدهرانية أقوى من العلمانية، ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلت في الفصل بين الأخلاق والإيمان، بل الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان، بل الفصل بين الاعتقاد والإيمان. ومن هنا، تشكلّ الدهرانية نسقا تصوريا وتأويليا للعلاقة بين الأخلاق والدين يستحق أن ينزل رتبة ما يسمى بـ "النموذج"².

بداية التقد الائتماني كان بالعلمانية إذ أتى طه على مساءلتها من منظور مقارنة روحية تقوم على نظرية في الوجود الإنساني، كون العلمانية فصل بين التّعبد والتدبير (الدين والسياسة)، وهي مساءلة نقدية تُوضع طه خارج المباحثات التاريخية والسياسية والفكرانية عن العلمانية، "مقارنة ذكورية غير نسيانية أو عمودية غير أفقية [...] ذكر لما نسية العلماني وعروج لما قعد عنه الدياني"³.

تعدّ العلمانية من منظور المقارنة الائتمانية في الأصل فضلا بين عاملين اثنين؛ عالم الغيب وعالم الشهادة، بين الشّأن الروحي المتعالي والشّأن التّفسي الأرضي، دون أن يقف الأمر عند مجرد هذا الفصل وإلّا وقع التوهّم في أنّ هذا الفصل يراد به مجرد التّمييز، بل هو فصل "منس" فيه تمكين للبعد الدُّنيوي على البعد الدّيني تناسيا للأخير. وفي العمل السّياسي وإن كان العلماني ناسٍ لأصله اللأمريّ فإنّه وبطريقة المبادلة والمقايسة لا يفتأ أن يضيف صفات العالم اللأمريّ (الغيبّي) على عالمه المرئي؛ كأن يسحب سمّة "الكمال" و"الجلالة" من أصلهما الأول ويلبسهما لبوس "السّيادة" لإسقاطها على الأفراد والمؤسسات هذا الذي يسمه طه بـ "التغيب"⁴.

² طه عبد الرحمن. بؤس الدهرانية، ص 29، 30.

³ طه عبد الرحمن. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: بيروت، ط3، 2013، ص 17.

⁴ لا يقتصر معنى الغيبّي عند طه عبد الرحمن على المعنى الدّيني كعالم الآخرة اللأمريّ في مقابل عالم الدُّنيا المرئيّ وإنّما الغيبّي مفهوم عام يتعلّق كذلك بما وقع ولم يتم رؤيته بما هو ماضٍ^أ بما سيقع في المستقبل ولا تتم رؤيته في الحاضر وبما خفي في النّفس شعوريا كان أم غير شعوري.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

ليقع الفاعل السياسي "المتسيّد" حينها في خلع صفة التأليه على ذاته على نحو ما تمليه عليه أهواء نفسه، علما أنّ النفس "وظيفتها أن تجعله ينسب كلّ شيء إلى ذاته، ولا يزال يُمارس هذه النسبة الذاتيّة حتى يستبدّ ولا يرى استبداده، ويستعبد ولا يرى استعباده، ويظلم ولا يرى ظلمه"⁵. وكونها سيادة مُنتحلة لأنّ أصلها الغيبي وقف على الله عزّ وجل، لذا توجب درء آفاتهما بعمل من جنسها، وليس ذلك إلاّ "عمل التزكية"⁶.

من الناحية النظرية⁷ يستهل طه حديثه عن "ازدواجية الوجود الإنساني" مقيما اعتراضه على مجمل التّحديدات الماهوية التي صبغت على الإنسان حلية دنيانية؛ من قبيل التّحديد الأرسطي (الإنسان حيوان سياسي أو مدني) (Homo Politicus) أو "الإنسان حيوان عاقل" وصولا لصياغتها المعدّلة "الإنسان حيوان معلوماتي" (Homo Informaticus) وغيرها من الصّيغ الأخرى، فهي مجتمعة تشترك كلّها في مسلمة غير مصرح بها، هي أنّ الإنسان كائن أفقي غير عمودي⁸. بمعنى تقزيم الوجود الإنساني وحصر أبعاده الغيبية (الروحية والنفسية والعقلية) والجسمانية، في العالم المرئي، الأمر الذي يُدكّر بقول دوركهايم "فالإنسان ككل ما هو موجود، كائن له حدوده، وما هو إلاّ جزء من الكل. فهو من النّاحية المادية جزء من الكون ومن النّاحية المعنوية جزء من المجتمع"⁹.

وفي تأكّيده على ازدواجية الوجود الإنساني وتعدّيّة الإنسان فقد سلك طه منحى إيجابي والآخر سلبي (التّقي)؛ فمن حيث السّلب فنّد طه "مسلمة قصور الوجود الإنساني"، صيغتها "أنّ حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده". والإنسان القاصر هو "الإنسان الأفقي"، على النقيض منه، الإيجابي، تجلّى في التّأكيد على "الإنسان المتعدي" أو "الإنسان العمودي"، ومثلما أنّ الأوّل يرى في الحياة بقاء فإنّ الثاني يرى فيها مسيرا¹⁰.

⁵ طه عبد الرحمن. روح الدّين، ص 25.

⁶ المصدر نفسه، صفحة نفسها.

⁷ سيأتي الحديث عن البعد العملي من النقد الائتماني للعلمانية في الجزء المتعلق بالتّربية الائتمانية وذلك لدواعي منطقية ترتبط بتبيان الحلول الإيمانية والأخلاقية للخروج من التّسيد العلماني.

⁸ المصدر نفسه، ص ص 29، 30.

⁹ إميل دوركهايم. التّربية الأخلاقية، تر: السيّد مُجد بدوي، المركز القومي للترجمة: القاهرة، ط1، 2015، ص 51.

¹⁰ طه عبد الرحمن. المصدر نفسه، ص 31.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

أمّا عن معالم النموذج الدهراني فهو يتحدد في نظر طه عبد الرحمن بصيغ أربع، تشترك كلّها في إنكار الأمرية الإلهية، أي الأوامر والتواهي الشرعية الصادرة من الله عز وجل، مستبدلة إياها بأمر غير الله. تلك الصيغة الصّعبة الطبيعية مع الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو الذي استبدل الأمر الإلهي بأمرية الضمير، معتبرا أنّ الضمير صوت الطبيعة الخيرة فينا. والصيغة النقدية أسس لها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي أخذ بأمرية العقل وتشريعه بدل أمرية الإله، وهذا بعدما تفرغ من نقده للشعائر الدينية¹¹. كذلك الصيغة الاجتماعية مع الفرنسي إميل دوركهايم الذي استبدل هو الآخر بأمرية المجتمع أمرية الله، معتبرا أحكام المجتمع أحكاما ملزمة تماما كأحكام الشرع¹²، وأخيرا الصيغة الناسوتية مع الفرنسي المعاصر لوك فيري صاحب فكرة الإنسان الإله، والناسوتية ترجمة

¹¹ يميّز كانط -موجب مذهبه الأخلاقي- في الدّين بين الشعائر الدّينية والتعاليم الأخلاقية، حيث يرفض الأولى كونها تتعارض ومقتضى العقلانية واصفا لها بـ "الدّين التاريخي"، محتفظا بمجرد التعاليم الأخلاقية وهي في نظره جوهر الدّين "دين العقل". وشعاره التنويري "اجترئ على استخدام عقلك" جعله يعارض وجود قوى خارجية تسن وتشرع للإنسان خاصة قضاياه الأخلاقية، فكفى بالعقل العملي على الإنسان حسبا، أقام بموجب ذلك دينا عقليا صرفا. والدّين الذي كان كانط قد نادى به ليس عليه أن يتموضع في اللوائح أو النسك و كل أشكال الرهبة، إنّه موضوع في نية القلب، فالقلب كفيّل بأن يعامل واجبات الإنسان وكأنها وصايا ربابية، وعلى غرار الوحي، العقل هو الآخر بإمكانه إثبات ما يثبتته الوحي، بل لمن "الكفر الأخلاقي" إنكار ذلك؛ أي أن لا يريد المرء الإقرار بأحكام الواجب كما كتبت في أصلها في قلب الإنسان بقلم العقل. إيمانويل كانط. الدين في حدود مجرد العقل. ص 149. كما يقول في موضع آخر "إن مفهوم الإله وحتى الاقتناع بوجوده، لا يمكن أن يوجد إلا في العقل، ولا يمكن أن يصدر إلا عنه، لا أن يرد إلينا أولا عن طريق إلهام أو خير مأنور مهما عظمت سلطته". إيمانويل كانط. ما التوجه في التفكير؟. ص 109.

¹² العملية التربوية بالنسبة لدوركهايم تعد عملية أخلاقية أساسا، ووجه الالتباس لا يتعلق بالتربية ذاتها بل فيما تقوم عليه من أخلاق غير دينية (La Morale laïque). ومثلما لاحظ دوركهايم فإنّ مدعاة الخطورة التي تعاني منها المناهج التربوية في المجتمع الفرنسي آن ذاك هي الشوائب الدّينية التي لازالت ملتصقة بالتربية الأخلاقية العلمانية، هذا ما حمله على نفسه كبيداغوجي من تكريس "التربية الزمنية" بتحريها من شوائب اللاهوت، يقول "فلقد استقر عزمنا على أن تكون التربية الخلقية التي لفتناها لأبنائنا في المدارس ذات صبغة دنيوية محضة، ونعني بذلك التربية التي لا تستند إلى المبادئ التي تقوم عليها الديانات المنزلة، وإنّما نركز فقط على أفكار ومبادئ يبررها العقل وحده، أي أنّها في كلمة واحدة تربية عقلية خالصة". إميل دوركهايم. التربية الأخلاقية، ص 05. هذا وقد بنى دوركهايم مشروعه التربوي على أركان ثلاث: روح الخضوع للنظام فالذي يشدُّ عن النظام حاله حال المصاب بـ "العمى الخلقية (Daltonisme)" وهو بذلك يوجّه نقدا لادعا للتجاهات التحررية في زمنه وبالضبط الحركة الماركسية (المرجع نفسه، ص 32-36)، التعلق بالهياكل الاجتماعية أي التعلق بالمجتمع ومؤسساته، علما أنّ دوركهايم جعل من المجتمع هيئة معنوية ميتافيزيقية تنوب عن ميتافيزيقا الإله وسمه بالكائن الكلي الجمعي يقول: "ما دمنا قد حرّمنا على أنفسنا الاستعانة بالأفكار اللاهوتية فلن نجد كاننا معنويا واحدا يسمو عن الأفراد، ولا يمكن ملاحظته تجريبيا، سوى ذلك الذي يكونه الأفراد عند اجتماعهم -وأعني به المجتمع- فمتى سلّمنا بأنّ الأفكار الأخلاقية ليست نتيجة أو هام مشتركة بين الجماعة، فإنّ الكائن الذي تُوجه الأخلاق إرادتنا نحوه وتجعل منه هدفا أسمى للسلوك لن يتعدى واحدا من اثنين: إمّا الكائن الإلهي أو الكائن الاجتماعي، أمّا الفرض الأول فنستبعده على أساس أنّه بعيد عن متناول العلم، فلم يبقى إلاّ الثاني وهو يُعنى بكلّ حاجاتنا ويحقق كل آمالنا ويشمل -فضلا عن ذلك- على كلّ ما في الأول (أي الله) من حقيقة فيما عدى الرّمز" (المرجع نفسه، ص 60، 61)، ثم استقلال الإرادة يعود دوركهايم إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط باعتباره أول من فكّر في التعارض الحاصل بين الإلزام الأخلاقي واستقلال

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

لكلمة الهيومانيزم (Humanisme)، التي تبلورت معالمها خلال عصر النهضة، وإن كانت التأسوتية المعاصرة أشد وطأة على الدين، لأنّ فيها تأليها صريحا للإنسان¹³.

ثانيا: الائتمانية كفلسفة أخلاقية جديدة:

1- أركان النموذج الائتماني: يقيم طه عبد الرحمن أنموذجه الائتماني على خمسة أركان رئيسية هي؛

- مبدأ الشّاهديّة: مقتضى هذا المبدأ "أنّ الشّاهديّة الإلهية أساس التخلّق". فلن كانت الصيغ الأربعة للنموذج الدّهراي تنكر الأمرية الإلهية، فإنّ النموذج الائتماني يأخذ بها، زيادة على أخذه بمبدأ الشّاهديّة كأساس للتخلّق الإنساني، فالله يأمر، وشاهد على ما أمر به، ولا يشاهد ظاهر الأعمال فقط حال الملاحظ في النموذج

الإرادة، لكن هذا التعارض سرعان ما يرتفع متى تمّ التأكيد على الطابع الثنائي للطبيعة البشرية؛ فالإنسان ليس عقلا محضا بل فيه جانب خاص غير عاقل العاطفة والغريزة. وجه التعارض بين العقل والعاطفة أنّ الأول عام يشترع لقواعد عامة كليّة والثاني خاص يقدر الاعتبارات والمصالح الشخصية. ومخرج كانظ من هذا التعارض وقوع الإلزام على العاطفة وليس العقل. إلا أنّ دوركهايم يتساءل: إن كان في هذه الحالة "الإلزام" أمرا عرضيا كونه لا ينطبق إلا على الحالات الأكثر خصوصية، فإنه بوجود العقل المحض/ الكلي لا حاجة للإلزام حينئذ؟ لذا يجعل دوركهايم من العقل جزء من العالم خاضع لقوانينه ولا يمكن بأي حال الاستقلال عنه، فتصور كانظ لاستقلال العقل عن العالم مجرد ميتافيزيقا تنبأ عن فساد الفكر. أمّا عن طبيعة الاستقلال الذي تصوّره دوركهايم لا يكون بانفصال ميتافيزيقي عن العالم -مماثل للانفصال الكانطي- والواقع يثبت أنّنا جزء منه يمارس كلّ ثقله علينا، بل هو استقلال داخل العالم ذاته، أولى مستوياته هو العلم بأسباب الظواهر وطبيعة الأشياء المحيطة، ذلك أنّ ثورة العلم الحديثة أوصلت لفهم العالم وسير أغواره والتحكّم فيه وبات عالم الأشياء في متناول الإنسان الحديث، بل أنّ كلّ واحد بات يشكل مفاهيم ذهنية عن هذا العالم، حتّى أنّ فهمه لم يعد يقتضي ضرورة العودة إليه في كلّ مرة، بل يكفي العودة إلى المفاهيم الماثلة في ذواتنا عن العالم حتى تعاد صياغته وتلك أولى خطوة استقلال الإرادة، وكلما ازداد العلم اقترابا من الأشياء وفهمها لها اقترابا من الكمال، فنحن نستقل عن العالم بفهمنا له لا بانفصالنا عنه، فالعلم هو مصدر استقلالنا، والمجتمع كالتبيعة تماما كلّما ازدادت معرفتنا به بقوانينه ازداد استقلالنا فيه. (المرجع نفسه، ص ص 106-113).

¹³ فكرة لوك فيري عن الإنسان المؤله تقوم على نقد مزدوج لكليّ من النمط الوثوقي اللاهوتي في الأخلاق وكذا النمط الوثوقي المادي في نفي اللاهوت، فكلاهما واقع في تقزيم واختزال الإنسية. المسيحية مثلما تدعي أنّها دين إنساني بحجة تقديسها للإنسان وجعله مركز الكون، تأتي في الجهة المقابلة المادية وتيار =الإلحاد يزعم أنّه أكثر إنسانية بحجة تحرير الإنسان من الاغتراب والاستلاب والضغط الذي يمارسه عليه المتعالي. وبحسب "فيري" فإنّ المادية وفي هذه الحال لا تختلف عن المسيحية في تناقضاتها؛ فهي أولا بإنكارها للمتعالى تجعل الإنسان يعيش في مجرد سياقاته، أي كمنتوج لواقع محايت. ثم ثانيا جعلها للحياة مجرد عرض بسيط بنفيتها التطلّع لأية حقيقة. من هذا المنطلق يعرض فيري إناسته الجديدة القائمة على طلب التعالي بالخلاص الداخلي، وهو بذلك لا يرفض المقدس ولا التعالي حال المادية كما لا يقول بمحا على نمط اللاهوتيين، وإمّا يقيم قداسة وتعاليا ذاتيا بعودة الإنسان لذاته الداخلية في ما يشبه الممارسة الصّوفية. (لوك فيري. الإنسان المؤله: أو معنى الحياة، تر: مجّد هشام، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، 2002، ص 200)، يقول: "إننا نعيش اليوم، فيما أعتقد، لحظة تلاقي السيروتين [...] سيرورة أنسنه الإلهي وسيرورة تأليه الإنساني [...] إنني أفهم جيدا بأنّ هذا اللاتحديد يثير الانزعاج؛ لدى الماديين لأنّ الاعتراف بالتعاليات يفلت من منطق العلم والجينيولوجيا. ولدى المسيحيين بطبيعة الحال، لأنّه يجبرهم على إعادة صياغة معتقداتهم بعبارات تستطيع أخيرا أن تتلام مع مبدأ رفض حجج السلطة. ولكن، إذا كان الإلهي ليس من نظام مادي، وإذا كان "وجوده" ليس من الزمان والمكان، فإنّ في قلب البشر تحديدا يجب الآن تعيينه وفي هذه التعاليات التي يدركونها في أنفسهم، بأنّها تنتمي إليهم وتفلت منهم إلى الأبد". (لوك فيري. المرجع نفسه، ص 210).

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

الدّهْراني، وإِثْمًا يشهد كذلك على خفيها أو باطنها، النوايا والمقاصد، فيحكم عليها بالصلاح فيقبلها أو بالفساد فيردّها. هذا ويميز طه بين نوعين من الشهادة؛ شهادة عامّة، تشمل بنظرها وحكمها جميع المخلوقات. وشهادة خاصّة، يحظى بها أولي الفضل الذين اجتباهم الله عز وجل. والشّاهديّة تعلق الأمرية درجة، فلئن كانت الأخيرة عبارة أوامر ملزمة، فإنّ الأولى تجعل المشهود له يأتي أعماله بيسر متنعما بالوجود الإلهي. هذا المبدأ يوصل النموذج الائتماني إلى نتيجتين اثنتين: أنّ القيم والمعاني الأخلاقية تتحول إلى قيم جمالية، فيستحيل "التخلّق" "تجملاً"، ويصبح الإحساس الوجداني مصدر اتصال لا مصدر انفصال. وأنّ القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية، فيستحيل "التجمّل" إلى "تعرف"، ويصبح الإدراك المعرفي مصدر رحمة لا مصدر قوة. لكن لما فات النموذج الدّهْراني مبدأ الشّاهديّة، فقد ظلّ ينظر للأمرية الإلهية (الأوامر والنّواهي) مجرد مطالب خارجية فاهرة وجب إنكارها، ففاته بذلك بفوات مبدأ الشّاهديّة، إدراك إمكانية التحوّل الجمالي للقيم الأخلاقية¹⁴.

- مبدأ الآياتية: مقتضاه "أنّ اتصال الدّين بالعالم عبارة عن اتصال آيات لا اتصال ظواهر"، صحيح أنّ الصيغة النقدية الكانطية للنموذج الدّهْراني تدّعي أنّ علاقة الإله بالإنسان لا تخضع لمقولات مادية، دليل ذلك قوله بالنّومان، إلّا أنّ صاحبها تصوّر هاته العلاقة بصورة خارجية، الأمر الذي يعتبره النموذج الائتماني تشبيهاً، أي تشبيه الله بالعالم من حيث وقوعه خارج الإنسان. أما النموذج الائتماني فإنه "يثبتها لعلاقة الإنسان بالدّين كممارسة متصلة بالعالم؛ باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية والدّين مجموعة من الآيات التكلّيفية"¹⁵.

- مبدأ الإيداعية: مفاده "أنّ الأشياء ودائع عند الإنسان"، لئن كانت الصيغة الاجتماعية للنموذج الدّهْراني تُبنى على التّصوّر التّسيدي للعلاقة بين الإله والإنسان، جاعلا من المجتمع إلهاً، فإنّ النموذج

¹⁴ طه عبد الرحمن. بؤس الدهرانية، ص ص 94 - 95.

¹⁵ المصدر نفسه، ص 95.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

الائتماني يتصدى لتسيد الإنسان. فالأصل في النموذج الدهراني على حد تعبير طه هو "النظر إلى الأشياء من جانب نسبتها إلينا، لا من جانب نسبتها إلى خالقها وشاهدها كأننا نحن المالكون، وليس هو المالك لها"، في حين يقر النموذج الائتماني بخلاف ذلك، أي "أن ننسب الأشياء إلى بارئها وشاهدها نسبة مطلقة وإلا فلا أقل أن ننسبها إليه قبل أن ننسبها إلى أنفسنا"¹⁶.

- **مبدأ الفطرية:** مقتضى هذا المبدأ أنّ "الأخلاق مأخوذة من الفطرة"، وذلك على خلاف التّصوّر التّاسوتي الذي يُشبه الإنسان بالإله، كصورة تجسّديّة تشبيهيّة أساساً، وأصل هذه الفطرة الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في علام الغيب حينما أشهدهم على أنفسهم بأنه "لا إله إلا هو". ثم تولى الرسل تبليغهم وتذكيرهم بالميثاق في عالم الشّهادة، حتّى أنّ آيات التّكليف وآيات التّكوين في نفسه وفي الآفاق تذكّره بها، يقول طه عبد الرحمن ما نصه "يعتبر النموذج الائتماني أنّ الأخلاق الحيّة مستمدة أصلاً من الفطرة التي خلق عليها الإنسان، لأنّ هذه الفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشّهادة، وقد ولّدت هذه الشّهادة الغيبيّة الأولى في أعماق الإنسان فيما أخلاقيّة ومعاني روحية لا تلبث أن تصعد إلى طبقة شعوره ما إن يتعاطى شهود آيات التّكوين وآيات التّكليف في نفسه وفي الآفاق من حوله"¹⁷.

لكن هذه الصورة الفطرية للأخلاق قد تطرأ عليها شوائب عبر الزمان، فتحل محلها "الصورة الوقتية" التي تُفقّد التدين قدراً من روحيته، بخلاف الأوّلين الذين تلقوا الوحي فكانوا من الصورة الفطرية أقرب، لكن ذلك لا يعني عدم القدرة على الرجوع لهاته الصورة الفطرية للدين، بل يمكن ذلك، ويكون هذا عن طريق النظر وأساليبه من نقد ومقارنة وتحليل وتأويل أو حفر وتفكيك مثلما يفعل الدهرانيون مع ما أسموه "الدين التاريخي"، بحيث يُمكنهم نظرهم من الرجوع إلى المعين الأصلي للدين، وإتّما الرجوع يكون عن طريق "العمل

¹⁶ المصدر السابق، ص 99.

¹⁷ المصدر نفسه، ص 101.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

التّقريبي"، إذ الدّين في جوهره، حقيقة عمليّة، وبه يتحقق تحول جذري للشعور، لينزع عنه طبقات الثقافة التي غشيتها. وإن لم يكن ذلك متاحاً للجميع، وإنّما لأفراد مخصوصين هم "أهل المجاهدة" الذين تمكنهم مجاهدتهم من تخلّصهم بروح الأمانة، فيخولهم ذلك من تذكير المجتمع وإيقاظه¹⁸.

هذا وعلى رأس من استدعى التقابل بين مفهوم الفطرة والطبيعة إلى ساحة الفكر العربي المعاصر المفكر المغربي علي أومليل في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"، ليزداد الأمر حدّة بعد ترجمة العروي لكتاب "دين الفطرة" لجون جاك رسو¹⁹. فأومليل وفي مجرى مقارنته بين السياقين الإسلامي العربي والغربي الحديث في تصورها للحالة الأولى التي تسبق نشوء الدولة، لاحظ أنّ تصور الكتاب الليبراليين الكلاسيكيين لـ "حالة الطبيعة" كان بتجريدتهم للإنسان من كلّ مضاف اجتماعي، بما في ذلك الدّين، وذلك بنية إعادة بناء المجتمع والنّظام السياسي على أسس مدنية، فكان أن أسسوا لنظرية العقد الاجتماعي. على خلاف الكتاب الإسلاميين القدماء والمعاصرين، فقد قاموا بمجريات بحثنا عن إنسان الفطرة، دون أن يذهب بهم ذلك إلى ما وراء الدّين، لأنّ إنسان الفطرة في نظرهم لا يمكن إلاّ أن يكون متديناً، فجعلوا الدّين أساس المجتمع وبالتالي أساس السياسة، "فترتب على مفهوم "الفطرة" الإسلامي مجتمع يسوسه الأمر الإلهي، كما أنّ مفهوم "الحالة الطبيعية" كان ركناً أساساً في نظرية المجتمع المدني بمؤسساته المستقلة عن الدّين، وعلى رأسها الجهاز المراقب والمسير للمجتمع، أيّ الدولة"²⁰.

فمفهوم الفطرة يأخذ دلالة الحالة الأولى في كونه دالاً على "الابتداء" و"الاختراع" كما جاء في جامع البيان للطبري، واعتباراً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ورد فيها مصطلح الفطرة، كقوله تعالى: "فَأَقِمْ

¹⁸ المصدر السابق، ص ص 102، 103.

¹⁹ راجع في هذا الصدد كمال عبد اللطيف. لماذا ترجم العروي نص دين الفطرة لروسو؟، جريدة الاتحاد الاشتراكي: عدد 2014 / 10 / 19.

²⁰ علي أومليل. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 1985، ص ص 34، 35.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

وَجَهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۗ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۗ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30) [الروم]. أو قوله ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
أو ينصرانه أو يمجسانه"، فإنّما توحى على أنّ الفطرة تعني "الأصل" و"الاستقامة"، إنّما توافق تام بين
الإنسان وبين ما ينبغي عليه أن يكون كإنسان، فكل سلوك طارئ لا يتوافق مع الأصل يعدّ تحريفاً أطلق
عليه اسم "التقليد"²¹. وفي نظر أواميل أن مفهوم الفطرة عند فقهاء الإسلام وفلاسفته (باستثناء الفلاسفة
المتأثرين بالفلسفة الإغريقية كابن طفيل وابن سينا والسهوردي) دلّ على "الدّين الحق" فالإسلام هو دين
الفطرة وبذلك قال فخر الدّين الرازي والنيسابوري وابن الأثير. والإسلام هاهنا لا يعني الدين المخصوص
بالإسلام وإنّما كلّ الأديان التي لم يطرأ عليها التحريف (اليهودية والمسيحية الأصليتين)، وعند تحريفها
حدث "التقليد"، وسُمّي الإسلام بـ "الدّين الحنيف" بمعنى "المستقيم"، لأنّه لم يُحرّف على خلاف الأديان
الأخرى التي حُرِّفت²².

- مبدأ الجمعية: صيغته "الدّين بجمعيته أخلاق"، وهذا عكس الصّورة الطّبيعية للأغواج الدهراني،
التي تُبعض أو تُجزئ الصفات الإلهية أو الآيات المنزلة. والقول بأنّ الدّين أخلاق كلّه راجع إلى سببين اثنين:
أحدهما، أنّ إنسانيّة الإنسان لا تتحقق بعقلانيته المجرّدة، وإنّما بأخلاقه المسدّدة، وما نزول الدّين إلّا لكي
يرقى بهذه الإنسانيّة بفضل كمال التّخلق. السّبب الثّاني، أنّ الأخلاق لا تخص بعض صفات الإنسان،
وإنّما تعمّ جميع أفعال الإنسان، جلّها وأدّقها²³. وعندما يُنكر الدهراني على أن يكون الدّين أخلاقاً كلّه،
يكون حينها قد وقع في نقيض تصوّره، دليل ذلك إضفاؤه من حيث يشعر أو لا يشعر على الأخلاق
الدّهريّة الجديدة التي وضعها، اسم الدّين، فروسو مثلاً وضع أخلاقه تحت مسمى "الدّين الطّبيعي"، وكانظ

²¹ علي أواميل، المرجع السابق، ص 35-37.

²² المرجع نفسه، ص 39.

²³ طه عبد الرحمن. بؤس الدهرانية، ص 103، 104.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

وضع أخلاقاً دهرية أرادها أن تكون "ديناً عقلياً"، أما دوركهايم فأرادها أن تكون "ديناً اجتماعياً"، وفيري قصدها أن تكون "ديناً روحانياً/ فلسفياً"²⁴.

2- من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: سبق لطفه عبد الرحمن معالجة طبيعة العلاقة بين الفقه والأخلاق، ففي الوقت الذي يعتقد البعض أنّ تراجع الفكر الأخلاقي راجع لاهتمام المسلمين بالفقه، وما يستتبع هذا الاعتقاد من نتائج مضافة كأن يتم اعتبار حضارة الإسلام حضارة نص وليست حضارة نظر، فإنّ طه يقف في التيار المضاد، مفنّداً أن تكون علاقة الفقه بالأخلاق علاقة انفصال مُلحّاً في آن على أنّ عقلانية الفقه هي الأقرب إلى علم الأخلاق كونها عقلانية عملية هذا مقارنة بعقلانية الفلسفة أو علم الكلام كعقلانية نظرية²⁵.

من بين ما راهن عليه طه في كتاباته المتقدمة، ومن النّاحية الأولى، تفعيل العلاقة بين النّص الدّيني/ الشرعي والنّص الفلسفي، تبريره لذلك؛ طبيعة وأصالة المجال التداولي للحضارة العربية الإسلامية الذي تتفاعل فيه عناصر معرفية ولغوية ودينية. ومن النّاحية الثانية تأكيده على كمال الشارع الإلهي وبلوغه غاية الكمال "وأحد كمالاته بالذّات هو العلم بكلّ شيء، إذ لا يخفى عليه شيء في الكون ولا في القول. فكما أنّه يعلم كلّ ما كان وما هو كائن وما سيكون، فكذلك يعلم كل ما قيل وما هو مقول وما سيقال"²⁶. زيادة على اتصاف الشارع الحكيم بقيمتين مضافتين؛

- "إحدهما أنّ الحكم الشرعي أقوم من غيره أخلاقياً بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة الإنسانية.

- والثانية أنّ الحكم الشرعي أسمى من غيره قيماً أخلاقية بموجب تفضيل الشرع للقيم الروحية.

²⁴ المصدر السابق، ص 106.

²⁵ عد للفصل الأول من هذه الدّراسة.

²⁶ طه عبد الرحمن. اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 107.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

فينبغي على هاتين الحقيقتين [...] أنّ كل حكم شرعي يحمل أقوم القيم الأخلاقية وأسمائها"²⁷.

أمّا عن نعت وتخصيص البعض الحضارة الإسلامية بـ "حضارة فقه"؛ أي حفظ أحكام الدين والإيمان. نافين عنها أن تكون حضارة نظر؛ أي العلم الذي لا دين فيه أو الفكر الذي لا إيمان معه. فلا يزيد عن كونه تخصيصاً أقرب إلى الإنكار منه إلى تأكيد الخصوصية، إذ يفيد أنّ الحضارة الإسلامية لا علم فيها ولا فكر، ما دفع طه عبد الرحمن لتفنيد تلك التهمة من وجهين؛ "أحدهما، أنّ معيار البت في النظر ليس الصلة بالدين، بل الصلة بالاستدلال؛ فبقدر ما يتبع القول الصحيح من طرق الاستدلال، يملك من أسباب النظر، سواء تعلّق بالدين أم لم يتعلّق به؛ والوجه الثاني، أنّ الفقه عبارة عن نظر موضوعه الاستدلال بالأقوال الشرعية على الأحكام التي توجّه العمل بها، فيكون نظراً علمياً، لا نظراً فكرياً [...] وبهذا يكون الفقه عبارة عن علم معمول به؛ فلو زالت عنه صفة العمل، لم يعدّ فقها"²⁸. فلما كان النّظر الإسلامي ليس متحققاً بمحض النظر الفكري وإتّما بالنّظر العلمي، أو بالأحرى نظر يجتمع فيه الجانب الفكري بالجانب العلمي، فإنّ من ينهض بهذا التكامل هو "الفقه". لكن عن أيّ فقه يتحدث طه؟

جاءت المتون المتأخرة لطه عبد الرحمن تطويراً لمنظومة الفقه التقليدي ذي الشرعية الائتمانية والاستدلال العقلي، معلناً بذلك عن بلورة منظومة فقهية بديلة ذات شرعية ائتمانية واستبصار قلبي، هي أقرب إلى علم الأخلاق منه إلى الدراسات الشرعية النصّية المعهودة في الدراسات الإسلامية. فلئن كان الفقه الائتماري، نظر في الأوامر الشرعية (الفتوى) دون النهوض بها عملياً لدى السامع، فإنّ الفقه الائتماني بخلاف ذلك، بمعنى أنّه نظر يستوفي شرطين اثنين؛ الأول، أن يكون نظراً أخلاقياً تتجلى فيه معقولية الأحكام الشرعية، فعقلانية الأحكام في قيمها الأخلاقية. والثاني، أن يكون نظراً أسمائياً، أي نظراً في الأسماء الحسنى، كون القيم الأخلاقية مستمدة من

²⁷ طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 104.

²⁸ طه عبد الرحمن. دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (ج1 أصول النظر الائتماني)، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2017، ص 27.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

أسماء الله الحسنى²⁹. فرق آخر مفاده أنّ "الفقه الائتماري" يغلب عليه طابع "التكليف"، بينما "الفقه الائتماني" يتأكد فيه بعد "الأمانة"، والفرق بين التكليف والأمانة كالفرق بين ظاهر الأحكام الشرعية ومدلولاتها الأخلاقية الباطنة، وعليه "إذا كان موضوع الفقه الائتماري هو استنباط الأحكام الشرعية، فإنّ الفقه الائتماني هو استخراج القيم الأخلاقية التي هي تحت هذه الأحكام"³⁰.

أصل التمييز بينهما يعود في الأساس إلى التمايز بين ثلاثة مستويات من الخطاب الشرعي، هي على التوالي؛

- **مستوى النظر:** النظر في الشرع بمعنى العلم بأحكامه. وبدوره يتفرع إلى ثلاثة أضرب من النظر؛ **النظر الاجتهادي** (يختص باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وذاك موضوع الفقيه الائتماري)، **النظر الأصولي** (يشغل بالبحث في الأصول والقواعد العامة التي تتحدد بها طرق الاستنباط التي يتبعها الفقيه في استخراج الأحكام الشرعية)، ثم **النظر التفكري** (سواء كان نظرا تفكريا ائتماريا يختص بالبحث في المبادئ أو الأصول العامة التي ينبني عليها ظاهر الأحكام الشرعية. أو نظرا تفكريا ائتمانيا وهو النظر في المبادئ والأصول العامة التي تنبني عليها القيم الأخلاقية).

- **مستوى العمل:** حيث يجعل طه من الفقه بنوعيه ائتماريا كان أم ائتمانيا نظرا يشترط فيه العمل، فلا فقه بغير عمل، وإلا كان نظرا معتلا.

- **مستوى الاستعمال:** يُشترط الاستعمال في النظر الائتماني دون اشتراطه في النظر الائتماري، وحدُّ الاستعمال "مراقبة الآخرين في العمل بالأحكام الشرعية"، حتى وإن تم التسليم بوجود استعمال ائتماري فلا يزيد عن كونه مراقبة الآخرين في العمل بظاهر الأحكام الشرعية، على خلاف الاستعمال الائتماني بما هو مراقبة

²⁹ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 27.

³⁰ المصدر نفسه، ص 21.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

للآخرين في العمل بباطنها، أي مراقبتهم في التخلق بالقيم المتضمنة في الأحكام الشرعية. ولما كان الفقيه الائتماني ينهض بوظيفة الاستعمال سمي "مُربياً"³¹.

كما يقوم الفقه الائتماني على أركان أربعة يقيم بها طه تقويمه للوضع الأخلاقي الراهن، هي على التوالي؛ "تقدم الشاهدية الاتصالية على الأمرية التشريعية"، "لا تناهي الأسماء الحسنى عدداً وكمالاً"، "تصدّر الحياء سلم القيم الأخلاقية"، "طلب الحياء بالتركيز لا بالأمر".

1- تقدم الشاهدية الإلهية: الشاهدية وعلى نحو ما تقدم أول ميثاق بين الله والإنسان حدث في "عالم الملكوت"، يقضي ذلك الميثاق أنّ الإنسان شهد، في عالم الملكوت، بربوبية الخالق عزّ وجل وقد أخذ الله من الإنسان الميثاق على ذلك، هذا ما أخبرت عنه سورة الأعراف: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ (172) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ ۗ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173) وَكَذَٰلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (174)".

مؤكداً طه على أنّ هذه الشهادة ليست مجرد "إقرار عن بيان" بل "إقرار عيان"، فالإنسان تلقى خطاباً عن قرب واتصال من الله عزّ وجل "فاختصت "عين الشهادة" بكونها جمعت إلى الإقرار القولي الابصار الفعلي، ولو لم يُعلم كيفه ولا آله"³². أمّا شهادة عالم الملك فليست من رتبة "عين الشهادة" بل من رتبة "علم الشهادة"³³، والمراد به "هو الإقرار بربوبية الخالق عن تبليغ [...] أو ما كان بنعت البيان"، دون أن يتوقف ذلك عند مجرد النطق بالشهادة بعذبة اللسان، بل ينبغي على الشاهد التشبه بالشهادة الملكوتية بتحقيق باطن

³¹ المصدر السابق، ص ص 21-23.

³² المصدر نفسه، ص 48.

³³ مثل هكذا تمييز بين الأمر العيني والأمر النظري تصدح به عديد المتون العرفانية نجد مثل ذلك قول محي الدين بن عربي: "إنّ الله تعالى نورين، نورا يهدي به ونورا يهدي إليه. وله في القلب عينان: عين بصيرة وهو علم اليقين، والعين الأخرى هي عين اليقين. فعين البصيرة تنظر بالنور الذي يهدي به، وعين اليقين تنظر بالنور الذي يهدي إليه". التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص 217.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

الاعتقاد بها³⁴. و"الشاهدية صفة الشهادة التي يتجلى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده، شاهدا لأفعالهم وأحوالهم، جلّها ودقّتها، وشاهدا عليها بالحسن أو السوء، تبعاً لموافقتها أو مخالفتها لشريعته؛ فالشهادة الإلهية تجمع بين العلم والحكم [...] المشاهدة الإلهية عبارة عن مراقبة ومحكمة"³⁵.

علماً أنّه قد سبق لطفه ماأخذته على الفقهاء واللاهوتيين على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم عدم تفريقهم بين "الشاهدية" و"الأمرية"؛ فكان أن جعلوا عملية التخلق تبتدئ عند تجلي الأمرية، إلهية كانت أم بشرية. وليس الأمر على هذا النحو، إذ الأمرية توجب مجرد الاستعداد السّمعي لتلقي الأوامر الشرعية والأخلاقية، حتى إذا فرغ المتلقي من السماع مضى إلى إقامة تلك الأوامر. لكن طه يرى أنّ الإقامة العينية للأوامر ليست تخلقاً، لا بالإيجاب ولا بالسلب، حتى ينتقل صاحب تلك الأوامر من صفة الأمر إلى صفة الشاهد، أي ناظراً وحاكماً، "وإذا صحّ أنّه لا تخلق بغير شاهد، صح معه أيضاً أنّ التخلق يكون على قدر الشاهد، فإن انحط الشاهد انحط التخلُّق، وإن ارتفع ارتفع، فإن بلغ الشاهد نهاية الكمال، بلغ التخلق ذروته، فلا تخلُّق أعظم من التخلق الذي يتوسط بالإله، شاهدا"³⁶.

2- لا تناهي الأسماء الحسنى: بخلاف ما هو سائد لدى الفقهاء من أنّ لأسماء الله حصر عددي، يرى طه أنّ للأسماء الحسنى سمات ثلاث؛ لا نهائية أعدادها، ولا انفكاك لوحدها، ولا أسمى تخلقاً بها. أمّا لا نهائية الأسماء الحسنى فهي على رتب ثلاث؛ "لا نهاية ألفاظها" فهنالك ما استأثر به الله في علم الغيب عنده ناهيك عن اختلاف العلماء في ضبط التسعة والتسعون اسماً، و"لا نهاية المعاني الموضوععة لها أصلاً" إذ كلّ معنى

³⁴ المصدر السابق، ص 48.

³⁵ طه عبد الرحمن. شهود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2017، ص

16.

³⁶ المصدر نفسه، ص 17.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

ينصرف إلى معاني مشتقة أخرى، ثم "لا نحاية المعاني التي تلزم من كل واحد من هذه المعاني الموضوعة، حقيقية كانت أو مجازية"³⁷.

وعن السّمة الثانية **وحدة الأسماء** يأتي في سياق اعتراض طه على تمييز العلماء بين أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الفعل، موضحاً أنّ هكذا تمييز يستند على قاعدتين اثنتين؛ معيار الانفكاك بالنسبة إلى الفرق بين الذات والصفة (بمعنى إمكان تصور الذات مُنفكة عن الصفات، في المقابل لا يمكن تصور الصفة إلاّ قائمة بالذات)، ووجه الاعتراض على هاته القاعدة، أنّ ثبات الذات من ثبات صفاتها، وأن قدرها من قدرها، فالذات بلا صفة كلا ذات، بل الذات تنزل منزلة الصفة الأولى. ومعيار الرسوخ بالنسبة إلى الفرق بين الصفة والفعل (بمعنى أنّ الصفة هيئة راسخة في النفس، بينما الفعل حدث يقع في زمن محدد)، ووجه الاعتراض على هذه القاعدة، أنّ الفعل لا يكون إلاّ من صفة قائمة بالذات، فالصفة تتجلى بالأفعال، وعليه فإنّ اسم الفعل من جنس اسم الصفة. عموماً، "لا ذات بغير صفة أو صفات تشهد لها بالاعتبار، ولا صفة بغير فعل أو أفعال تشهد لها بالاعتبار"³⁸.

ثم السّمة الثالثة وهي **التخلق بالأسماء الحسنى**، ذلك أن الأسماء الحسنى هي خزائن القيم التي بها قوام تخلّق الإنسان، وبيان ذلك من الوجوه التالية؛ جواز القول بـ "أخلاق الله" مثلما القول "صفات الله" متى تم الاعتقاد بأنّ الخلق "صفة ثابتة في الذات". اشتقاق الاسم" يشتق من الفعل "وَسَمَ" ومن الفعل "سما"، الأول معنى "الصفة" والثاني "السُّمو" بمعنى "القيمة" فلا قيمة إلاّ لشيء له نصيب من السُّمو.

والتخلق بالأسماء الحسنى له علاقة بركن الميثاق متى علمنا أنّ الأخير على نوعين؛ "ميثاق الإِشهاد" الذي أقرّ فيه الإنسان بربوبية خالقه لما تجلّى له بأسمائه الحسنى في عالم الملكوت، و "ميثاق الائتمان" الذي حمل بموجبه

³⁷ دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (ج1 أصول النظر الائتماني)، ص ص 59-63.

³⁸ راجع ذات المصدر، ص ص 63-68.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

أمانة القيم التي تجلّت بها هذه الأسماء. ولئن اختلف المفسرون في معنى "الأمانة"، فإنّ طه ارتضى حمل معنى الأمانة على "العبادة"، ونقيض الأمانة "الحيانة" و"الحياسة"، وعليه لا أمانة في عالم الملك "إلاّ العبادة المختارة التي تنفذ إلى جميع الأعمال، صورة وروحا، وتخلّصها من النسبة إلى الذات، إحصاء وأداء"³⁹. ومنه فإنّ التخلّق بأسماء الله الحسنى هي تفعيل لميثاق الائتمان الملكوّتي في عالم الملك، مثلما كانت "الشهادة النطقية" تفعيل لميثاق الإشهاد الملكوّتي في عالم الملك.

3- خلق الحياء: سبق لطفه أن تناول مبدأ الحياء في كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، إلى غاية أن خصّه بكتاب ذي ثلاث أجزاء "دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني". المستوى الأول من الاشتغال كان حينما توجّه بنقد مزدوج أخلاقي وإيماني للواقع الكوني، هذا الأخير يتميز على حدّ وصف طه بمواصفات ثلاثة؛ جعل كل اختلاف في القيم يفضي إلى التصادم، وحرمان الثقافة الإسلامية من حق الاستقلال بقيمها، ثم تقرير أفضلية القيم الأمريكية وفرضها على باقي المجتمعات، علما أنّ النقد الأخلاقي ليس محاكمة الأمة أو الأمم التي تندفع في فرض هذا الواقع، وإتّما تقويم قدرتها على العمل التعارفي، مع العلم أنّ هذا العمل الخاص يرتفع بالمجتمع إلى رتبة الأمة"⁴⁰.

إذ النقد الأخلاقي يكشف أنّ الواقع الكوني واقع في **عنف أخلاقي** كونه يسلك في التعامل بين الأمم طريق العمل التعاوني لا طريق العمل التعارفي، ولما اجتمع في التعاون قيمتي الخير والمنكر على خلاف التعارف قيم الخير حصرا⁴¹، فإنّ واقع المجتمع الدولي وفي يده زمام القوة إنّما يتعامل بالمنكر، وهو ما يصفه طه بـ "الوقاحة" بمعنى "تصلّب يصيب أخلاق الأمة، بحيث تجترئ على أن تأتي من الأقوال والأفعال ما فيه إهدار لكرامة

³⁹ المصدر السابق، ص 54.

⁴⁰ طه عبد الرحمن. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 129.

⁴¹ من الواضح أنّ طه في تمييزه بين التعامل بالتعاون والتعامل بالمعروف يستند على ما جاء في قوله تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" [المائدة: 02].

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

الإنسان وحقوق الأمم الأخرى أو على الأقل استخفاف من مكانتها"⁴². والأمة المستبدة مثلما "يتصلب فكرها" "تتصلب أخلاقها" أيضا أو كما يقال "يتصلب وجهها"، وعليه فوقاحة الأمم المستبدة هي "وقاحة استعلاء"، وتشمل جملة من التصرفات الرّعاء التي تنزع عن الأمة المستبدة صبغة "الإنسانية"⁴³.

ولما عكف طه على نقد المبادئ الأخلاقية الثلاث التي حاولت درء وقاحة الاستعلاء تلك، وهي؛ مبدأ التسامح الفكري، ومبدأ الاعتراف الفكري، ومبدأ التصويب الفكري، مبينا حدودها وعدم كفايتها⁴⁴، وضع مبدأً بديلاً متمثلاً في "مبدأ الحياء"، وصيغته الفلسفية: "ينبغي لكل واحدة من الأمتين المُختلفتين أن تراعي أفكار الأخرى بما لا يخلُ بمراعاة أحكام الإيمان بالله، حتى تكون مفاهيمها دالّة حيث ينبغي وأحكامها صادقة حيث ينبغي وقيمها نافعة حيث ينبغي"⁴⁵.

أمّا عن الحياء كأحد مبادئ الفقه الائتماني فيعد في نظر طه قيمة قيم الأخلاق الشاهدية، حقيقة هذه القيمة تعكسها الحقائق التالية؛ أولا ازدواج السّامعية بالباصرية وهذا بخلاف الأمرية التي تأخذ بالسّامعية فقط. ثانيا أن إدراك الإنسان العامل لمراقبة الشّاهد الأعلى يأخذ طريق الاستدلال وطريق الاستبصار فالإنسان الشاهد إنسان عامل إذ المأمور قد لا يحمله سمعه على العمل ضرورة، لذا كان إدراك الإنسان العامل لمراقبة الشاهد الأعلى على ضربين؛ طريق الاستدلال العقلي وهو غير كاف، وطريق الاستبصار الوجداني وهو الأنجع في إدراك الشاهد وفي التخلق بأسماء الله الحسنى. ثالثا تقدم الباصرة على السّامعية لأنّ السامعية التي يأخذ بها الائتماري تجعله يدرك صفات الله على جهة التجريد، أمّا الباصرة التي يأخذ بها الائتماني تجعله يدرك

⁴² المصدر السابق، ص 130.

⁴³ المصدر نفسه، ص 145.

⁴⁴ المصدر نفسه، ص ص 146 - 151.

⁴⁵ المصدر نفسه، ص 154.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

صفات الله على جهة الحالية. ثم رابعا توصل الشّاهدية الإنسانيّة بالشّاهدية الإلهية⁴⁶. علما أنّ طه جعل من الخلق الذي يناسب الشّاهدية يتوسم بصفات مخصوصة تنهض بأمرين اثنين، هي؛ إبراز الخصوصية الأخلاقية للدين الخاتم. ثم تجديد الإنسان وتوريثه القدرة على دفع التّحديات الأخلاقية الراهنة⁴⁷.

4- التزكية: النهوض بصفة الحياء في نظر طه لا تكون على يد الفقيه الائتماري كون الأخير يسلك طريق الاستدلال العقلي لا الاستبصار الوجداني، زيادة على اكتفائه بالسّامعية دون الشّاهدية. ومثلما تقدم من أنّ السّمع لا يحمل المتلقي على العمل والتّخلق، إلّا إذا تم استشعار وجود الشّاهد ودوام حضوره ومراقبته، الأمر الذي جعل في نظر طه الفقه الائتماري **فاقد للعمل وللاستبصار**. فإنّ الفقيه الائتماني أو المرابي هو المخوّل له بإحياء الإنسان المعاصر ونقله من صفة الخيانة إلى وضع الأمانة، أي خيانة الميثاقين الأولين؛ الشّهودي والائتماني، نظرا لوظيفة **"الاستعمال"** التي يجوزها الائتماني ما جعله يتبوأ دور **"المُرَبِّي"**⁴⁸ ودوره تزكية الروح.

وتزكية الإنسان المعاصر تكون بإحيائه من موته وإخراجه من حالته الاختيانية التي تساكته إلى حالة الائتمانية والمقصود ب **موت الإنسان المعاصر** عند طه تناسي الإنسان لفطرته الأصلية وخروجه إلى وضع الشرود الأخلاقي، أو بالأحرى خروجه من حالة الائتمان إلى حالة الاختيان.

تجدد الإشارة هاهنا إلى الفرق بين أطروحة طه حول **"موت الإنسان"** وأطروحة الفلاسفة البنيويين، في مقدمتهم الفرنسي ميشال فوكو⁴⁹ اجلاء للفرق بين موت الإنسان عند البنيويين المعاصرين وعند طه عبد الرحمن يكتب

⁴⁶ دين الحياء (أصول النّظر الائتماني)، ص ص 181-184.

⁴⁷ المصدر نفسه، ص 185.

⁴⁸ المصدر نفسه، ص ص 22، 23.

⁴⁹ في قراءة فوكو لمسار الفكر الغربي كان من بين ما لاحظته غياب ما يُعرف بالعلوم الإنسانيّة، فلم يكن الإنسان موضوع دراسة، بل الإنسان كمفهوم لم يكن شيئا مذكورا، إلى غاية العصر الحديث حيث بدأت تلوح في الأفق بوادر التّروع صوب الدراسات الإنسانيّة. لكن الغريب في الأمر **"أنّ المعرفة التي ظهرت في القرن التاسع عشر بظهور الإنسان هي نفسها التي سنتنقض عليه وتشنقه، فهو كلما تفرق بين العلوم المختلفة فقد من قيمته ومن هويته [...]** وبالتالي فالموت والفناء هما مصيره الختوم". عمر مهيبيل. **البنوية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، ط3، 2010، ص 98.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

الأخير قائلاً: "لقد ادّعى بعض هؤلاء المفكرين "موت الإنسان"، إلا أنّ ما يدّعونه في واد وما ندّعيه نحن في واد آخر، فموت الإنسان عندهم هو أنّه لم يعد ذاتا خصوصية لا تضحل، ولا ماهية محددة لا تتبدل، بل أضحّت العلوم الإنسانية قادرة على تحديد خصائصه وبنياته ضبط مساره ومصيره، بل ضبط نهايته⁵⁰، أمّا موت الإنسان عندنا، فهو ذهاب ملكوتيته؛ وهذه لا تذهب عنه، حتى لو أحاطت هذه العلوم بكلية الإنسان، على فرض أنّها علوم ملكية حقيقية، ولكنّها تنسلخ منه إن هو أنكر الحالة الائتمانية الناتجة عن الميثاقين الملكوتيين: "ميثاق الاشهاد" و"ميثاق الائتمان"، واستغرق في الحالة الاختيانية التي تسوقه، حتما، إلى نبذ الحياء، أي إلى الشرود، ثمّ إنّ هؤلاء المفكرين لم يرتبوا على "موت الإنسان" ما ربّوه على "موت الإله" من إباحة كلّ شيء، على أساس أنّ هذه الإباحة المطلقة لا تخصّ إلاّ موت الإله؛ أمّا الإنسان، فعلى موته، فإنّه، بحسبهم، لا يزال يحدّ الأشياء ويحرم أخرى"⁵¹.

ومن مظاهر موت الإنسان المعاصر في نظر طه تعدّيه للمحدودية التي فطر عليها ببعديها؛ "المحدودية الخلقية" التي ترتبت على الميثاقين الملكوتيين، الاشهاد والائتمان، وذلك بسبب النظام السياسي الديمقراطي الذي كان وراء انمحاء بعده الملكوتي، وكذا "المحدودية الخلقية" أي بنية الإنسان التي خلق عليها، بسبب النّظر الديمقراطي الذي كام وراء انقلاب بعده الملكي⁵².

⁵⁰ يتفق موقف طه هذا مع ما كتبه جان لوك نانسي (GEAN LUC Nancy) في تعليقه على كتاب "الكلمات والأشياء" لميشال فوكو: إنّ كل ما كتب فوكو يمكن أن يلخص فيما يلي: "إنّ الإنسان- كموضوع للمعرفة- يُختصر وذلك لأنّ العلوم التي تدرسه إنّما تشير إلى غيابه". نقلا عن عمر مهيبيل. البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 124.

⁵¹ دين الحياء (أصول النظر الائتماني)، ص ص 211، 212.

⁵² المصدر نفسه، ص 212.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

المبحث الثاني: الفلسفة الائتمانية ورهانات النقد الأخلاقي لما بعد الدهرانية.

المقصود بما بعد الدهرانية عند طه عبد الرحمن "الخروج عن الأخلاق"، إذ بعد الفصل الذي أقامته العلمانية بين "الدين والسياسة/ أو التّعبد والتدبير"، تبلور على السّاحة الثقافية الغربية فصل آخر، أكثر حدّة من الأوّل، أي الفصل بين "الأخلاق والدين" والذي عُرف عنده بالدهرانية، جرى هذا الفصل بإنكار الأمرية الدّينية/ الإلهية واستبدالها بأمريّة دنيوية؛ أمريّة العقل، أمريّة المجتمع، أمريّة الضّمير، أمريّة الإنسان المؤلّه، وعليه كان بؤس الدهرانية في مروقها. في حين أنّ الفصل الذي أقامته ما بعد الدهرانية "الخروج من الأخلاق"، يعدّ خروجاً مضاعفاً، جرى عبر التوسّل بإنكار الشّاهدية الإلهية اثباتاً لشاهدية الإنسان، فكان بؤس ما بعد الدهرانية في شرودها⁵³.

إلا أنّ الشروود ليس على مستوى واحد إذ يقول طه بوجود ضربين من إنكار الشّاهدية الإلهية؛ التّمط الأوّل اعتقد به فئة الفلاسفة يتمثل في رفض إله الذي يستتبع رفض الائتمار بأمره (أي رفض الشّاهدية والأمرية معاً)، وهم على ثلاثة صيغ؛ الصّيغة الآدمية مع نيتشه، والصّيغة السّدومية مع الماركيز دي ساد -نسبة لسدوم قبيلة النبي لوط عليه السّلام-، والصّيغة القابلية مع جورج باطاي -نسبة لقابيل بن آدم عليه السّلام-، تجتمع تلك الصّيغ الثلاث في صورة واحدة من انكار الشّاهدية وهي "انكار الشّاهدية الإلهية". أمّا التّمط الثّاني مثله فئة التّحليليين النّفسانيين يتمثل في رفض إله الذي لا يستتبع رفض الائتمار بأمره (رفض الشّاهدية دون رفض الأمرية)، كما أخذ انكار الشّاهدية عندهم صورتين اثنتين؛ احداها، "انكار الذات الإلهية" مع سيجموند فرويد. أمّا الثّانية، "انكار الاسم الإلهي" مع جاك لاكان (GACQUES Lacan).

علماً أنّ الخروج عن الأخلاق (الشّروود) اتّخذ عند كلا الفئتين صورتين اثنتين؛ الأولى، ترك اعتبار القيم الخلقية بدعوى أنّ الأخلاق مواضع قهرية إلزامية مع اعتقادهم أنّ لا وصاية مع الحداثة. أو بحجة لا أخلاق في العلم

⁵³ طه عبد الرحمن. شروود ما بعد الدهرانية، ص 16.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

بدعوى الموضوعية. الثانية، الأخذ بالقيم المضادة للقيم الخلقية الأصلية بحجة أنّ البلا أصاب هذه الأخلاق. أو بحجة أنّ هذه الأخلاق باتت تشكل عائقا أمام التّقدم⁵⁴.

هذا ويُقيم طه النّقد الائتماني لما بعد الدّهراية على حقائق إنسانية كونية تُعرف بالحقائق الحديّة الأصلية استوحاها طه عبد الرحمن من قصّة النّهي الأول مع آدم عليه السّلام، حينما نهّاه الله عزّ وجل عن الأكل من الشّجرة، وحينما بدت له ولزوجه عليها السّلام سوءاتهما لعدم امتثالهما لذلك النّهي. الحقائق الحديّة الأصلية تلك، اثنتان منها تختص بحفظ الحدود واثنتان تختص بسوء السّوء؛ أمّا عن حقيقتي حفظ الحدود فهما؛ حقيقة محدودية الإنسان، سواء محدودية خلقية أو خلقية، فالأولى مفادها محدودية الوجود الإنساني أمام لا محدودية الله، وذلك هو مدخل إبليس لقلب آدم، مدّعيًا أنّه داله على خلد وملك لا يبلى. أمّا الثانية فهي حدود وضعها له الله لئلا يشرد عن الأخلاق، وهو مدخل فلاسفة ما بعد الدّهرايين والتحليليين النفسانيين إلى قلب الإنسان المعاصر مدّعين أنّ تحريره من تلك الحدود التي في اعتقادهم تضيق على الإنسان وجوده، في حين أنّ الحكمة من المحدودية الخلقية ليس تحديدا للوجود الإنساني، إذ على الرّغم من محدوديته الوجودية فقد كان الإنسان منفتحًا على أفق إلهي غير محدود، زيادة في كون محدوديته آية دالة على لا محدودية الإله. وحقيقة محفوظية الإنسان (الإنسان محفوظ) فالقصد من النّهي الأول هو حفظ الإنسان من الشّيطان المترص بالإنسان الذي أراد أن يحول بين الإنسان وبين حيّز الشّهادة الملكوتية وإيقاعه في حيّز الشُّرود. "وحاصل هاتين الحقيقتين الحديّتين أنّ الإنسان الآدمي محدود ومحفوظ، أي أنّه محدود بحدود تحفظه من عدوّه"⁵⁵.

في حين أنّ حقيقتنا ستر السّوءة فيتمثلان في؛ الحقيقة الأولى هي مستورية الإنسان (الإنسان مستور) بمعنى أنّ الله تعالى أدخل آدم وزوجه عليهما السلام عالم الملكوت، وألبسهما ألبسة باطنة وألبسة ظاهرة، تحفظ للإنسان

⁵⁴ المصدر السابق، ص 18.

⁵⁵ المصدر نفسه، ص 41.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

إنسانيته ومشهوديته، فالسّوأة المقابلة للسّتر ليس المراد بها لباسا ظاهرا، أي ليست العورة، بل هي كلّ ما يسوء الإنسان رؤيته من ذاته. أمّا الحقيقة الثانية فهي **مرحومية الإنسان (الإنسان مرحوم)** أي أنّ الإنسان مُحاط برحمة الله وهذا للزوم الشّاهدية للراحمية. "وحاصل هاتين الحقيقتين الحديتين أنّ الإنسان الآدمي مستور ومرحوم، مستور من لدن ربّ كساه أكثر من لباس، ومرحوم من ربّ أتاها أكثر من رحمة"⁵⁶.

انكار ما بعد الدّهانية للشّاهدية الإلهية جعل الشرود ينبي على مبدئين مخالفين هما: "مبدأ تعدّي الحدود" و"مبدأ كشف السّوءات"، والسّؤال المطروح كيف ساهم فلاسفة ما بعد الدّهانيين وفئة التحليليين النفسانيين في تعدّي الحدود وكشف السّوءات؟

أولا: الائتمانية وفئة فلاسفة ما بعد الدّهانية - نيتشه نموذجاً - بما أنّ فئة الفلاسفة على اختلاف صيغهم الثلاث - سالفة الذّكر - يشتركون في ضرب واحد من الانكار الشّاهدية الإلهية، فسيقع الاختيار على واحد من تلك الصّيغ وهي **الصّيغة الآدمية** مع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، ذلك أنّ نيتشه يعدّ أوّل فيلسوف دعا إلى معتقد "موت الإله" ما جعل البعض يعتبره نقطة بداية لمرحلة جديدة من الفكر الفلسفي وهي مرحلة ما بعد الحداثة.

فصاحب فكرة "الإنسان الفائق" (Le Sur Homme) كما - يكتب عنه طه - كان قد انطلق أساسا من انكاره لـ "معتقد توارث الخطيئة الأصلية" معلنا عن "موت الإله" أي موت الشّاهد⁵⁷، معلنا عن شاهد آخر وهو "الإنسان الفائق"، متسائلا - أي طه - عن كيفية تعدّي الإنسان الفائق للحدود؟ وبالتالي كيفية إفضاء هذا التّعدّي للحدود لكشف سوءاته؟

⁵⁶ المصدر السابق، ص 42.

⁵⁷ كان نيتشه في مواضع عديدة يبدي انكاره على "عالم الملكوت" موجهها على لسان حاله "زاردشت" خطابا لما أسماهم بـ "المأخوذون بالعالم الثاني"؛ قلب فبه موازين الفطرة رأسا، فليس الله هو من خلق الإنسان بل الأمر حُلف هذا "فالله ما هو إلّا إنسان، إنه شبح من عالمنا نحن لا من عالم آخر"، حتى إذا شهد زاردشت هذه الحقيقة قال "إذا ما آمنت الآن بمثل هذا الشبح (الله) فلا يكون في إيماني إلا توجع وصغار، ذلك ما أقوله للمأخوذون بالعالم الثاني". فريدريك نيتشه. هكذا تكلم زاردشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصيرة: الاسكندرية، 1938، ص 22.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

إنّ تعديّ الإنسان الفائق للحدود ليس مجرد اخراج الإنسان من طور "الإنسان الآخر" إلى "طور الإنسان الفائق"، بل الوصول به إلى درجة "قلب الحدود المقرّرة"، ما يعني "إبداع قيم جديدة غير مسبوقه" بديلا عن ما اعتبره نيتشه بالحيل المسيحية وهي "الإيمان" و"المحبة" و"الرجاء"⁵⁸.

أمّا عن كيفية كشف سوءات الإنسان الفائق، فقد حدث ذلك بتمجيد الإله الأسطوري الاغريقي "ديونيزوس" إله الخمر والاحتفال، وبيان ذلك من الوجوه التالية؛

- نزع اللباس الذي يستر العنصر الحيواني من الإنسان، وذلك بتحكيم الملذّات والشّهوات.
- هتك الحجاب بين الإنسان وبين عنصره الإلهي، وذلك بنزول الإنسان الفائق إلى رتبة البهيمية.
- جعل ألبسة الإنسان عبارة عن مجرّد مظاهر، وذلك بإنكار نيتشه لوجود حقائق أو جواهر وراء الظواهر، معتبرا إن ليس هنالك إلّا ظواهر ومظاهر بعضها على بعض.
- نزع لباس الرّوح عن الجسم؛ إذ أنّ نيتشه كان قد اعتقد في الجسم عقلا كبيرا والرّوح عقل صغير وهي مجرد وسيلة ولعبة للعقل الكبير - الجسد.
- تعميم القسوة كمخالفة للحديّة الرّابعة "الإنسان مرحوم". مع ازدياد الرّحمة واعتبارها عاطفة تعادي الحياة وتزرع البؤس. "وعلى هذا، فإنّ نظرية "نيتشه" في الإنسان الفائق لا تُخرج إلّا إنسانا عاتيا لا يقبل الحدود، وقاسيا لا يبدي الرّحمة، بدءًا بالإنسان الفائق نفسه، فهو إنسان غير محدود ولا مرحوم، فمن لا يرحم لا يُرحم"⁵⁹.

⁵⁸ أبدى نيتشه امتعاضه الشديد من المسيحية فهي لا تزيد في نظره عن أن تكون إثباتا مزعوما ينقسه برهان، وشتان بينها وبين ديانات الإغريق، فالإغريق لم يرو في هوميروس ربا فوقهم ولا هم عبيدا دونه، وأما كانت آلهتهم تمثلات لهم أو بالأحرى صورا ناجحة في طبقاتهم، والعلاقة التي تحكمهم هي علاقة صغار النبلاء بكبارهم، الأمر الذي يندم في المسيحية وغير إغريقي فيها، هاته المسيحية التي تسحق الإنسانية وتنهكها وتذلها، وتحت ما يعيشه المؤمنون بما من حقارة تظهر فجأة رحمة إلهية تُسكرُ صاحبها، فيعتقد أنه امتلك أبواب الجنان. إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، تر: مُجد الناجي، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، 2002، ص ص 79، 80.

⁵⁹ طه عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، ص ص 44-54.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

ثانيا: الاثمانية وفئة المحللين النفسانيين: مثلما أنّ لفئة الفلاسفة صيغا ثلاث، فالأمر لا يختلف كثيرا مع التحليل النفسي حيث يلتمس فيه طه صيغتين اثنتين، صيغة "إنكار الذات الإلهية" مع مؤسس علم النفس التحليل التماسوي سيجموند فرويد، وصيغة "إنكار الاسم الإلهي" مع الفرنسي جاك لاكان.

1- فرويد وإنكار الذات الإلهية: يعدُّ الطبيب التماسوي مؤسس اتجاه التحليل النفسي أحد أكثر الأعلام راديكالية في موقفه من الدين وهذا بمنهجه التحليلي الذي ابتدعه. هذا وتضرب أصل المقاربة النفسية للدين إلى فكرة "قدرة علم النفس على توضيح مسألة الوعي بالمقدس"، وذلك منذ أن حُدد هذا الأخير كشعور وحس، وهي ليست بالفكرة المستحدثة حيث يعتقد البعض أنّها تضرب بجذورها لأرسطو الذي كان قد فتش عن أصل الشعور الديني في عالم الخبرات النفسية... انطلاقا من هذه المقاربة أخذ البعض يفسر الظاهرة الدينية باعتبارها مشاعر خوف أو جهل، في حين ذهب بعضهم لاعتبارها احساسا بالخضوع أمام قوى عليا، كظواهر الطبيعة أو ألغاز الحياة كالموت مثلا، فيما ذهب البعض لاعتبارها وظيفة طبيعية للخيال⁶⁰.

كان سيجموند فرويد الفاعل الرئيس في الاستثمار في مثل هذه المقاربة بما هي امتداد للمقاربة الجينولوجية النثوية، وبما كان فرويد قد أرجع الظاهرة الدينية إلى ما اعتبره **أوهاما بدائية طفلية**⁶¹. إذ جاء كتابه "مستقبل وهم" لغاية أراد بها التأكيد على **"وهم الأفكار الدينية"**⁶². والنتيجة التي توصل إليها بتحليله النفسي للمعتقدات الدينية يختصرها قوله التالي: "حين نوجه أنظارنا نحو التكوين النفسي للمعتقدات الدينية، فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل أو التفكير وإنما هي توهمات، تحقيقا لأقدم رغبات البشرية و أقواها وأشدّها إلحاحا"⁶³.

⁶⁰ ميشال مسلان. علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ص 55.

⁶¹ JOSE Medina et les autres : **Magasin: la philosophie comme débat entre les textes**. Numéro d'éditeur:7482 – Dépôt légal Janvier, 1988 .P 548.

⁶² سيجموند فرويد. مستقبل وهم، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة: بيروت، ط4، 1998، ص 20.

⁶³ المرجع نفسه، ص 41.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

أما الطريقة التي يتأسس بموجبها هذا الوهم المزعوم، أي الدّين، فإنّ فرويد وضع الدّين ما بين الحالة الطبيعية البدائية، وما بين حالة الحضارة أو الثقافة؛ فحينما كان الإنسان يميل إلى النفور من حالة الطبيعة بما هي حياة فوضى لا يأمن فيها حياته أو يحفظ فيها استقراره، فقد لزمه بذلك الدين ليخرجه إلى طور الحضارة، إلّا أن الإنسان في الوقت ذاته يكره حالة التحضر ذات القيم العالية، لما تمليه عليه من قيود وكبح للغرائز.

والإنسان في حالة الطبيعة يعيش في صراع دائم مع ظواهرها كالفيضانات والزلازل والأعاصير وألغاز الحياة (الموت مثلاً)، وانتقاله إلى طور الحضارة يفرض عليه ضرباً من التعاون مع البشر لمجابهة الطبيعة، فتحضره يعدُّ اضطرارياً وأيضاً تدينه اضطراري تمليه عليه مصلحته، فهو يلجأ إلى الدين أو الله خوفاً من الطبيعة، فلما كانت ظواهر الطبيعة قدراً فإن الإنسان يحاول عقد صلة التواصل معها باختيار آلهة تحميه.

أما من الناحية اللاشعورية فهو وضع ليس بالجديد عن الإنسان في نظر فرويد، إذ مثل هذا اللّجوء إلى الحماية عاشته البشرية فرداً فرداً منذ الصّغر، وهو ما يسميه بـ "نموذج بدئي طفلي"؛ إذ الطفل يريد أن يعيش بغرائزه لكنه يهاب جناب والديه ويعلم تقييدهما له، لكن ينظر إليهما في الوقت ذاته على أنّهما مصدر حمايته وأمنه، فيسحب الأفراد مجمل ما عاشوه في صغرهم كأفراد على حالة تجمّعهم وما باتو يعيشونه في جماعة، إلّا أن ما حدث هو تحويل صفات الأب إلى إله لا غير، وهذا بعد مجريات قتل الأب⁶⁴.

وعن أيّ ثقافة وما تعتقد في نفسها على أنّها شعب الله المختار فمرده لكبت جمعي تعيشه المجتمعات مماثل لما عاشه الأفراد عندما كان يريد كل ابن أن يكون المفضّل والأثير لدى والديه، وكلما تقدمت البشرية شيئاً فشيئاً سيتم شفاؤها من هذه العقدة ويحدث بذلك عزوف عن المعتقد الديني، "هكذا يمكن القول بأن الدّين

⁶⁴ المرجع السابق، ص 23-25. في مثل هذا الانتقال من الفرد للجماعة سيلحظ القارئ تقارباً بين تفسير "الحلم" كتجربة فردية وتفسير "الأسطورة" كتجربة جماعية، فرويد يسحب ما استنتجه تحليله النفسي للتجارب الذاتية، "الأحلام والعصاب" على نحو أخص، إلى التحليل الثقافي للأديان والأخلاق والأدب، هذا الأمر جعل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (PAUL Ricœur) يقول عن تبادلية الحلم والأسطورة الذي باشره فرويد: "الحلم ميتولوجيا الحلم الخاصة، والأسطورة حلم الشعوب المستثار". بول ريكور. في التفسير: محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع: دمشق، ط1، 2003، ص 15.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وبأنه ينبثق مثله مثل عصاب الطفل عن عقدة أوديب عن علاقات الطفل بالأب، وانطلاقاً من هذه التصورات يمكننا أن نتوقع أن يتم العزوف عن الدين عبر سيرورة النمو المحتومة التي لا راد لها⁶⁵.

عودة لاعتراضات الائتمانية على معتقدات انكار الذات الإلهية، فإنّ الائتمانية تجعل من "عقدة أوديب" التي أقام عليها فرويد نظريته في أصل الأديان وكيف أنّ العصبية البشرية الأولى قتلوا أباهم وكيف قادهم ندمهم وخوفهم الدفين في لاشعورهم إلى إحياء روح الأب أو بالأحرى نموذج الأب في رمز طبيعي يُعرف بالطّوّم، ذلك الاعتقاد، يرى فيه طه أصل إنكار الشّاهدية الإلهية، وما موت الأب الذي قال به فرويد إلّا موت تاريخي وعيني للذات الإلهية. ونظراً لأنّ الشّاهدية المُراقبة والحكم (أي مراقبة الإله لأفعال عباده ومحامته لهم) فإنّ فرويد نفى مراقبة الذات الإلهية لتصرفات الإنسان ومحامتها له، ما يعني نفيه للشّاهدية لأن تكون مصدراً للتخلق الإنساني، ما ورثه قيما مقلوبة؛ "تفريع الإله من الأب" و "قتل الأب"⁶⁶.

تفريع الإله من الأب؛ كان من جهة أولى بتفريع شهادة الإله من شهادة الأب، وذلك باعتقاد فرويد أنّ الإله هو تمجيد لسلطة الأب، حيث الخوف الأول من الأب في مرحلة الطّفولة كمرحلة ضعف هو ما يورث عقدة الخوف من إله غيبي، ما جعل فرويد يعتقد في أنّ زوال الإيمان من قلوب الشّباب مرهون بفقد سلطة الوالد هيبتها. كما كان من جهة ثانية باستبدال الشّاهدية الإلهية بالأنا الأعلى كشاهدية داخلية تتولى صفة المراقبة أو الملاحظة أو المشاهدة متمثلة في "الصّمير"، مع فارق بينه وبين "الفطرة"، من الوجوه الآتية:

⁶⁵ سيجموند فرويد. قلق في الحضارة، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت، ط4، 1996، ص29.

⁶⁶ طه عبد الرحمن. شرود ما بعد الدّهانية، ص 124.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

- أنّ الضّمير الفرويدي أمر نفسي لا روحي، والنّفس لها "خاصية التراتب المتدني"، أي أنّ أعلى رتبة منها يرتبط بظاهر السّلوك وأدناه يشرف على أفق الحيوانية (الهو). في حين أنّ الرّوح لها "خاصية التراتب المتدلي"، أعلاها الأفق الإلهي وأدناها الباطن السّلوكي الإنساني (الجوانح).

- أنّ النّفس محل الاشتهااء (الهو)، فهي مصدر القيم الدّنية بدءا بالأمر بالسّوء انتهاء بالتّهي عن الخير. أمّا الرّوح فهي محل الاشتياق، فهي مصدر القيم السّنية، بدءا بالتّفور من القبح انتهاء بالتّزوع نحو الجمال.

- أنّ النّفس هي الدّات التي تتجلى بالاحتياز (أو الحيازة) -المملك والتسيّد-، في حين أنّ الرّوح هي التّفحة التي تتجلى بالائتمان (أو الأمانة) -نسبة الأشياء لفاطرها-.

- أنّ النّفس تنتمي لعالم الغيب الشّهوي، إذ "الهو" من طبقات النّفس التي هي محل الشّهوات المعجّبة، أمّا الفطرة فهي من عالم الغيب الشهادي، إذ رتبة الفطرة من رتب الرّوح التي هي محل الشّهادات المعجّبة⁶⁷.

كما أنّ "الأنا الأعلى" كنموذج للوالد -فيما يعتقد طه- لا يمكن أن يكون هو الآخر شاهدا حقيقيا وإمّا شبيه بالشّاهد لا غير، وذلك للوجوه التّالية:

- أنّ مقام الأنا الأعلى "مقام احتياز"، في حين أنّ الشاهد الحقيقي ذو طبيعة ائتمانية.

- أنّ الأنا الأعلى يتّسم بالقسوة كونه يُحدث عدوانا داخليا على "الأنا" يتّخذ صورة الشّعور بالذّنب وضرورة عقاب الدّات، أمّا الشاهد الحقيقي فيتّصف بالرحمة.

- أنّ الأنا الأعلى قد يدفع إلى الاستمتاع لاتّصافه بالقسوة وارتباطه بالهو، في حين أنّ الشاهد الحقيقي يدفع الاستمتاع دفعا كلياً⁶⁸.

أما عن قتل الأب؛ فقد كانت كلّ انشغالات فرويد منصّبة حول هذه الفكرة، في دلالة على قتل الشّاهد، وإن كان لا يعني به قتل الأمر، لأنّ بعد موت الأب سيجري تخليده في نموذج الأب وستتخذ أوامره عقيدة

⁶⁷ شرود ما بعد الدهرانية، ص ص 126، 135.

⁶⁸ المصدر نفسه، ص ص 136 - 143.

الفصل الخامس: الفلسفة الاتنمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

ونموذجاً يُحتذى به. وكشف طه لتهافت المعتقد الفرويدي في قتل الأب كان بتأكيدهِ على ضعف أدلة فرويد فيما تعلق بتقدّم القتل على القانون، كما أنّ قتل غير الوالد (الأخ) أولى بالدلالة على سنّ القانون، إذ الشّرائع أكّدت على قتل الأخ وليس الوالد⁶⁹.

2- جاك لاكان وإنكار الاسم الإلهي: يقيم جاك لاكان فلسفته في التحليل النفسي على دعائم ثلاث؛ **بنيوية دي سوسير (FERDINAND de Saussure)**، ونظرية أبعاد النّفس (للحياة النّفسية أبعاد ثلاث البعد الخيالي والبعد الرّمزي والبعد الواقعي)، والعقدة البورمية⁷⁰.

في نظر طه أنّ لاكان يختلف عن فرويد في انكار الشّاهدية في أنّ الأول نظر للألوهية كـ "ذات" وقد جعل لها موتاً تاريخياً بقتل العصبية البشرية البدائية (الأولى) للأب، منكرًا بذلك شهاديته وإن لم ينكر أمريته، لأنّ الأمرية ستتخذ فيما بعد "نموذج الأب". أمّا الثاني فقد نظر إليها من جهة "الاسم" -تأثراً منه ببنيوية دي سوسير في تقديمه الدّال على المدلول- منكرًا على أن يكون الإله قد أفصح عن اسمه، الأمر الذي جعله ينكر

⁶⁹ المصدر السابق، ص ص 143-158.

⁷⁰ المصدر نفسه، ص ص 166-174. يعتقد "لاكان" أنّ "اللاشعور مبني بناء اللّغة"، إذ اللاشعور ليس خزانا مغلقا للتّزوات البشرية والغرائز التاريخية العتيقة، بمجبتها وبدائيتها، المنسيّة بفعل التاريخ. عدنان حبّ الله. التحليل النّفسي للرجولة والذكورة من فرويد إلى لاكان، المركز العربي للأبحاث النّفسية والتحليلية - دار الفارابي: بيروت- ANEP: الجزائر، ط1، 2004، ص 56.

واللاشعور يعدّ لغة من تجلياتها الأحلام، فالحلم نصّ يُقرأ، من الظاهر إلى الباطن، له أسلوبه وقوانينه اللّغوية، فالباطن وما يحتويه من صورٍ ومعاني مرتبطة خاضعة للتّسبيق، تماما كالأسلوب اللّغوي له قواعده وقوانينه، تُعرف عند لاكان بـ "العمليات الأولية"، يقول "إنّ أوجه الشّبه عديدة ما بين العمليات الأولية والقواعد القائمة عليها اللّغة، لأنّ اللّغة ظاهرة بنيوية ترضخ لقواعد محددة تتحكم باستعمالها"، ومثلما أنّ المعاني الباطنة تخرج عن قواعد اللّغة عبر الكنايات والاستعارات والمجاز، فإنّ اللاشعور هو الآخر يعبر عن ذاته عبر تجلياته الخاصة، فالجواز بالنّسبة للّغة بمثابة "التكثيف" في التحليل النّفسي، والكناية والمجاز المرسل بمثابة "الثقل". المرجع نفسه، ص 56، 57.

كما استعان ببنيوية دي سوسير واضع العلامة اللّوغارتمية في استبدادية العلامة وتحمّكها في تصدير المعاني، فالعلامة تفاعل الصورة الصّوتية والفكرة المجردة، وهي لا توجد بين الشّيء والاسم، وإنّما بين المعنى المجرد والصورة الصّوتية المرتبطة به، الأخيرة هي الدّال، والفكرة المجردة تمثل المدلول. مع اختلاف لاكان مع الألسنيين بإسقاطه لأفضلية العلامة واستبدالها في توليد المعاني، معتبرا أنّ الدّال صاحب الفضل في ذلك التّوليد لارتباطه بسلسلة دوالي متشابكة، الدّال له أفضلية التعريف عن الدّات، "إنّ الدّات ما يمثّله الدّال بالنّسبة لدال آخر". عدنان حبّ الله. المرجع نفسه، ص ص 57-59.

هذا وينبغي الإشارة إلى فكرة "التماهي أو التّعيين (Identification)" ويقصد منها غرضين اثنين؛ الأول، أن تعبر عن شيئين في شيء واحد. الثاني، أن تجعلهما في حكم هذا التعريف. انطلاقاً من هذه الفكرة فإنّ ما يقصده لاكان بـ "إنّ الدّات ما يمثّله الدّال بالنّسبة لدال آخر"، أنّ الدّال يمثّل الدّات بالتماهي معها؛ فمثلاً الإنسان لا يبقى منه إلا اسم العلم الدّال عليه، وفي مجال الحياة العامة يعرف الشّخص بصفاته الخلقية والخلقية، وفي غيابه يصير دوالاً مميّزة تعبر عنه محلّ حاله غيابه. عدنان حبّ الله. المرجع نفسه، ص ص 199-207.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

اتّصاف الاسم الإلهي بالشّاهدية، يقول طه "قد همّ لآكان الدّال أكثر ما همم المدلول، فضلا عن المُسمّى، وحينها، نتبيّن لما لاكان لم يعنه من أمر "الإله" مسماه الدّي هو ذاته الغيبية، وإتّما عناه اسمه وحده، بل لم يعنه من أمر هذا الاسم عينه مدلوله الخفي وإتّما عناه دأله الجليّ وحده"⁷¹.

وعليه فإنّ القول بإنكار شاهدة الاسم الإلهي هي انكار لاسم الإله الدّال على الله، مدّعيا أنّ الإله حجب اسمه عن النبي موسى عليه السّلام، فالإله عند لاكان لا اسم له بل ولا ذات له، وما المسميات الواردة في الكتب السّماوية إلّا صفات. اختلاف ثانٍ بينهما هو أنّ فرويد قد فرّج الألوهية من الأبوية، في حين أنّ ما فعله لاكان كان العكس.

هذا ويعود تأويل "لاكان" للاسم الإلهي لاعتقاده في "التسلسل الدّالي"، فهناك؛ اسم الإله المُسمّى وهي أسماء صفات لا أسماء ذات، والتي جاء ذكرها في التّوراة من قبيل "إيل" (إله)، "شيم" (الاسم)، "أدوناي" (الرّب)، "الشاداي" (القوي). واسم الإله المُسمّى هي الأسماء التي يسمي بها الله مخلوقاته، وهذا لاعتقاد استلهمه لاكان من التّوراة مفاده أنّ وظيفة الإله تعليم الإنسان وضع أسماء كلّ الأشياء. ثم اسم الإله المُجيب وذلك جواب الإله عن سؤال النبي موسى لما سأله عن اسمه الدّال على ذاته حيث أجابه الإله "أنا ما أنا"، حيث تأوّل لاكان ذلك بحجب الاله عن اسمه، بل جعله جوابا دالا على وصف "الفراغ" أو "الثقب" الدّي تخرج منه كلّ أسماء الإله"⁷².

جاء انكار طه عبد الرحمن لمعتقدات لاكان في الاسم الإلهي من وجهين؛ الأول هو إبطال القول بأنّ الله حجب اسمه عن النبي موسى؛ وتفرّج عنه اعتراضات ثلاث؛

⁷¹ طه عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، ص 203.

⁷² المصدر نفسه، صفحة نفسها.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

- الاعتراض على مسلمة وحدانية الاسم الإلهي: إذ ليس لله اسم واحد دالا على ذاته استأثر به، بل له عدّة أسماء دالة على الذات منها ما أخبر به ومنها ما استأثر بها في علم الغيب عنده.
- الاعتراض عن اختصاص موسى بالجواب الإلهي عند سؤال الهوية: فموسى عليه السّلام خصّه الله بكلامه لكن لم يخصّه بالتعريف عن هويته، فالرّسل كلّهم أوحى إليهم بذلك الجواب، لقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (25)" [الأنبياء].
- إبطال دعوى حجب الإله لاسمه عن النبي موسى عليه السلام: فجاك لاكان وإن قيل عنه أنّه قرأ كلّ الكتب المقدسة بما فيها القرآن، فإنّه لم يوفق في المقابلة بين ما جاء في القرآن وما جاء في النصوص الأخرى، أو على الأقل أنّه مال للتّوراة ولم يستطع بذلك التّخلص من سابق تأثره بها، إذ ما جاء في القرآن ورد بخلاف ما ذكره لاكان من حجب الإله لاسمه عن موسى عليه السّلام، لقوله عزّ من قائل: "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (12) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (13) إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (14)" [طه].

أما الوجه الثّاني فيتعلق بـ دواعي القول بحجب الإله اسمه عن النبي موسى؛ حيث كشف طه أنّ من ورائها حقيقتان؛

- الاستغراق في رموز اللّغة؛ وذلك بقطع الصّلة بين اللّغة والوجود مستغنيا بالأسماء عن المسميات.
- الاستهتار بحقائق الدّين؛ يظهر ذلك في تعارض وتضارب موقف لاكان من الأدبان، فقد صرّح في كم من موضع، من أنّ الدّين لا يُنْهَك وبشّر بعودة قوية للكاثوليكية، في مقابل ذلك كانت له تصريحات معارضة، منها أنّ انتصار الدّين هزيمة للتّحليل النّفسي، لذا دعا لمعالجة المرضى علاجا يُفضي بهم إلى التّخلي عن معتقدتهم الإيماني⁷³.

⁷³ طه عبد الرحمن. شرود ما بعد الدهرانية، ص ص 222-228.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

المبحث الثالث: تطبيقات الائتمانية في رفع التحديات الراهنة؛ (ثورة الإعلام والاتصال و العنف).

إنّ الرهان الذي يقع على عاتق الائتمانية لم يكن ليأخذ مكانته بمجرد التأسيس النظري والمتين لقواعدها على ميتافيزيقا الإيمان، ولا كذا مجرد مساءلتها النقدية والفحصة لأحدث النظريات الفلسفية والتحليلية المعاصرة، وإتّما الرهان يكمن كذلك في المسار التطبيقي لتلك النظرية، وفي مدى قدرتها دفع التحديات الراهنة على كافة الأصعدة خاصة الاجتماعية والإعلامية منها، وكيف أنّها تضطلع لرفع التحديات الراهنة بوضع بدائل معنوية في إطار تحديد المسؤوليات الأخلاقية رفعا لكل تحدٍّ.

أولا: الائتمانية ورفع تحديات ثورة الاعلام والاتصال: تأتي المقاربة الائتمانية للظاهرة الاعلامية لتكشف عن آفات ثلاث يعيشها الإنسان المعاصر بموجب الانتشار الواسع والاستعمال الفائق لوسائل الاعلام والاتصال، كلّ آفة تنصرف بخصائص مُحددة، هي على التوالي؛ "آفة التفرج" تُحدد علاقة الإنسان المعاصر بالشاشة، و"آفة التّجسس" تُحدد علاقة الإنسان بالمعلومات، ثم "آفة التّكشّف" وتحدد بدورها علاقة الإنسان المعاصر بالآخر الناظر-المتفرج.

التفرج وآفاته الأخلاقية ⁷⁴	التجسس وآفاته الأخلاقية ⁷⁵	التكشّف وآفاته الأخلاقية ⁷⁶
التفرج في نظر طه عبد الرحمن "آفة نفسية تصيب الناظر الذي ينظر إلى الصورة مستمتعا بنظره ⁷⁷ . وكونه آفة نفسية تتفرع عنها آفات الآتية؛	آفة التّجسس: تعدّ "آفة نفسية تصيب الناظر الذي يستخبر عن الصّور مستمتعا بهذا الاستخبار". تتفرع عنه الآفات الآتية؛	آفة التّكشّف: إذا كان التفرج آفة نفسية تصيب الناظر فإنّ التّكشّف عند طه عبد الرحمن يعدّ "آفة نفسية تصيب المنظور إليه". والمجتمع المعاصر مثلما يوصف

⁷⁴ طه عبد الرحمن. دين الحياء: من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، (ج3 التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال)، الفصل الأول، من الباب الأول .

⁷⁵ المصدر نفسه، الفصل الرابع من الباب الثاني.

⁷⁶ المصدر نفسه، الفصل السابع من الباب الثالث.

⁷⁷ يستعين طه في تحليله بعالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي جان بودريار كون الأخير أبرز من تناول بالتحليل والتقد المعق للصورة الإعلامية؛ فنثائية الحدث-الصورة، الصّورة-الحدث من منظور بودريار يجعل الصّورة تقوم مقام الحدث، واستهلاك الصّورة يستوفي الحدث بالوكالة، في خطة استبدالية استراتيجية، كلّ شيء يتساوى بغيره، على حدّ وصفه اللّعبة متساوية، فغياب الإعلام يعني بطريقة ما غياب الحرب. جان بودريار، ادغار موران. **عنف العالم**، تر: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع: اللاذقية- سوريا، ط1، 2005، ص ص 52، 53.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

<p>بكونه "مجتمع التفرج" يمكن وصفه كذلك بـ "مجتمع التّكشّف". مجموع آفاته يُجدها طه على هذا التّحو:</p> <p>- أولاً: آفة إبداء الكل سواء كان "تكتشفنا إحاطياً" من إبداء للمواطن لكلّ شيء خاص في حياته جسمياً كان أم نفسياً بدعوى الحرية الشخصية. أو "تكتشفنا عمومياً" من تعاطي المواطنين للتّكشّف لبعضهم البعض وما يتبعه من تعدي الكشّف الكلّي للحدود قوانيننا كانت أم أحكاماً أخلاقية أو ثقافية...</p> <p>- ثانياً: إبداء الباطن وهو من نمط "الابداء التّكشفي" بمعنى ابداء أخصّ عناصر الباطن لعامة للناس لغير ما ضرورة وجودية أو سلوكية، من نماذج ذلك المذكّرات والمدونات والصّفحات الإعلامية...</p> <p>- ثالثاً: حب الوجود أي التّظاهر بغية إثبات الذات. في هذا السياق يأتي طه على إيراد صيغ معدّلة من الكوجيتو الديكارتي مثل؛ "إني منظور، إذن</p>	<p>- الآفة الأولى: الغلو في المراقبة⁸⁰ خاصة من طرف مؤسسات علمية واقتصادية وأمنية وعسكرية، مع العلم أنّ هذا الشكل الفائق من الرّقابة لا يكون إلاّ في مجتمع باتت تحكّمه مشاعر الخوف والعداء والحسد والفضول...</p> <p>- الآفة الثانية: التّفوذ إلى باطن الإنسان إن باطن جسم الإنسان أو باطن نفسه، ليس بهدف "التّعرف" لأنّ هذا الأخير يضادّ التّجسس، إنّما "للكشّف"، فالإنسان في هذه الحالة لا يغدو معروفاً فقط بل مكشوفاً كذلك.</p> <p>- الآفة الثالثة: التّفوذ إلى الحياة الخاصة حيث تتلاشى الحدود بين العام والخاص من حياة الإنسان.</p> <p>- الآفة الرابعة: طلب الإحاطة بكلّ شيء هنا يشير طه إلى الأصل الدّيني لمفهوم الإحاطة كونه صفة إلهية يخلعها المتّجسس على ذاته طمعاً في الإحاطة بظاهر وباطن المتفرّج عليه. وهو على مستويات ثلاثة؛ "تجسس محيط بالفرد"،</p>	<p>- الآفة الأولى: التّوسط بالصّور بالصّورة على حدّ وصف طه باتت تشكل "أمّ الوساطات"، بحيث يتم الاستغناء المُمتهج عن باقي الملكات الحسية لحساب حاسة النظر.</p> <p>- الآفة الثّانية: تملك المصوّرات أي شدّة قرب المتفرّج من الصّورة وكأنّما يريد "ملاستها" بعينيه، مشكّلاً نزعاً لمسية مغالية تعكس رغبة المتفرّج في التّملك.</p> <p>- الآفة الثالثة: تضرر القدرات سواء كان تضرراً جسمياً يمس حركات الإنسان وأعضائه، أو فكرياً كمزاحمة الصور له على حساب رجاحة فكره وحسب الناقد، أو وجدانياً كالتبلد وعمق الخيال.</p> <p>- الآفة الرّابعة: إبدال الوهم بالحقيقة إذ علاقة الصّورة بالواقع لم تعد علاقة محاكاة بل علاقة مبادلة، وذلك من خلال؛ تقديم الصّورة على الخبر، وتعديل الصّورة لميزات الشّيء المصوّر، وتقديم الصّورة على الشّيء المصوّر، وتلفزة الواقع⁷⁸ (Téléréalité).</p>
---	--	--

⁷⁸ تشكّل الصّورة في تحليلات بودريار واقعا جديدا (Néo-Réel)، واقعا فوق الواقع، واقعا مصطنعا، والاصطناع غير الاخفاء فالأخير هو "التّظاهر بعدم امتلاك ما نملك"، بينما الاصطناع هو "التّظاهر بامتلاك ما لا نملك". كما أنّ الاصطناع غير التّظاهر كونه تظاهرا معدّلا (فمن يتظاهر بالمرض مثلا يكفي استلقاءه على السرير ليوهم بأنّه مريض، أمّا من يصطنع المرض فإنّه يعيّن في حاله بعض الأعراض). وهو ليس بالتمثيل ذلك أنّ التّمثيل ينطلق من معادلة الرّمز بالواقع، أمّا الاصطناع فينطلق من التّفني الجذري للرّمز باعتباره قيمة، لذا عدّ المصطنع عند بودريار "موتا لكلّ مرجع". جان بودريار. المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة- مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، ط1، 2008، ص ص 47-52. من الاصطناع تستحيل الصّورة إلى أيديولوجيا وإلاّ على الأقلّ تعمل عملها، إذ الصّورة تمر على مراحل متعاقبة مشكلة واقعا مصطنعا، هي على التوالي: أولاً، الصّورة انعكاس حقيقة عميقة. ثانياً، الصّورة تحجب وتنوّه حقيقة عميقة. ثالثاً، الصّورة تحجب غياب حقيقة عميقة. رابعاً، تكون الصّورة بلا علاقة مع أيّ حقيقة كانت، إنّما اصطناعها المحض الخاص (متماهية مع المصطنع). "في الحالة الأولى تكون الصّورة مظهراً حسناً (من صعيد السّير المقدس)، في الثّانية تكون مظهراً سيئاً (من صعيد الشّر)، في الثّالثة تحاول أن تكون مظهراً ما (من صعيد السّحر)، في الرّابعة لا تكون من صعيد المظهر بل من صعيد الاصطناع". المرجع نفسه، ص ص 52، 53.

⁸⁰ هذا الذي جعل الفيلسوف الأمريكي نوح تشومسكي (NOAM Chomsky) يشكك في وجود ديمقراطية لدى الحكومات التي تتغنى بالليبرالية فهي فقط تستبدل المواجهة البوليسية بمواجهة أكثر نعومة عبر توسّلها بوسائل الاعلام والاتصال الحديثة، تأمل قوله التالي: "الدعاية لدى الديمقراطية

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

<p>أوجد"، "الآخر يراني، فإذا أنا موجود"، "الذي يجعلك موجودا هو نظر الآخرين"...</p> <p>رابعاً: حب الذات في دلالة على "النزوع النرجسي"، ومن مظاهره؛ تعلق المتكشّف بصورته إلى حدّ رؤية العالم مرآة لنفسه. كذلك تعلق المتكشّف بنظره بإمعان التّظر كأنّما المتكشّف واقع في شَرَك نظره أكثر من صورته. أيضاً تعلق المتكشّف بصورته وذلك باستبداله بجسده أصوله الثلاثة أسرته ومجتمعه وتاريخه بعد انقطاعه عنها. زيادة على تعاطي الأنشطة الرياضية والوسائل العلاجية التي تحفظ للجسم نظارته وصلابته⁸¹.</p> <p>- ثم استهواء الآخر بمعنى تأثير المتكشّف لا يقف عند حدود الانفعال بالآخرين بل التأثير فيهم.</p>	<p>و"تجسس محيط بالمجتمع"، و"تجسس محيط بالعالم". ثم الرغبة من وراء كلّ ذلك التّحكم بكلّ شيء.</p>	<p>- الآفة الخامسة متمثلة في آفة التّلتصص (voyeurisme) أي التّظر إلى سوءة الغير من وراء ستار إلى غاية أن ينقلب ذلك التّظر إلى شهوة، لا "شهوة نظر" فقط بل "شهوة جنس"، يبدأ جزئياً يقتص الملكات الحسية لينقلب هذا التّظر إلى شهوة جنسية وإباحيات (سكوبوفيليا Scopophilie).</p> <p>- الآفة السادسة: وهي التّعرض لعنف الصّورة فوسائط الإعلام تعمل على تهييج استعدادات وميولات المتفرج للعنف في إطار تعبئة سياسية أو نضالية أو قتالية...⁷⁹</p>
---	---	--

مثل تلك الآفات في نظر طه يعجز الفقه الائتماري على درئها كون أحكامه تصدر عن سلطة ملزمة تقهر

إرادة كل من المتفرج أو المتجسس أو المتكشّف، ناهيك على أنّ منهجه السمعي (اسماع الفتوى) يبقى مجرد أقوال

كاهراوة لدى الفاشية". نعيم تشومسكي. هيمنة الإعلام: الإنجازات المذهلة للدعاية، تر: ابراهيم يحي الشهابي، دار الفكر: دمشق، ط1، 2003، ص 20.

⁷⁹ جاء في كتاب شاشة العالم، أنّ الحدائة الفائقة هي الانتقال من حالة الفراغ إلى حالة التشبع، ومن ملامح ذلك السينما الفائقة ذات المضامين المصوّرة والتي بلغت فيها سلطة الصّورة ذروتها؛ من تفاقم للمشاعر الجسدية، والجنسية والمرضية، سفاحون، سمّة وإدمان، حشاشون، ألعاب رياضية متطرفة (المصارعة مثلاً)، إباحية وشخصيات فضائية... فكل ما في السينما يُحاك وفق نمط التجاوز ذاك. جيل لبيوفتسكي وجان سيرو. شاشة العالم، تر: راوية صادق، المركز القومي للترجمة: القاهرة، ط1، 2012، ص ص 77، 78.

⁸¹ تحدث جيل لبيوفتسكي عن الرياضة المعاصرة بوصفها شكلاً من أشكال مظهرات الحدائة الفائقة والمجتمع ما بعد التخليقي، في الاهتمام بالجسد كالموضة وحب الاستعراض والرعاية الصّحية المفرطة، في نظره "انتهى العصر التخليقي للرياضة وتنتشر الآن رياضة الموضة"، فالممارسات الرياضية شهدت قلباً عنيفاً أتى على أسسها ونهاياتها الأخلاقية رأساً؛ فبعد عصر البيداغوجيات الأخلاقية، هذا زمن الاستعمال السياسي. وبعد العصر البطولي الالامصلي، هذا أوان الاحتضان الاشهاري. جيل لبيوفتسكي. أفول الواجب، ص ص 124، 125.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

مجردة لا تحمل على التخلق وتغيير السلوك، "لذلك، فلا مطمع في أن يفيد الفقه الائتماري في نقل الإنسان المعاصر من الحالة الاختيائية إلى الحالة الائتمانية"⁸².

درءاً لآفة "التفرج" فإنّ الفقيه الائتماني وما يجوزه من صفة "المربّي" يكون له الفضل في درء تلكم الآفة يكون ذلك عن طريق علاقة بينية بينه وبين المتفرج تقوم على مواصفات ثلاث؛ "الائتمان"، و"العمل"، و"الإبصار"، أين الفضاء الائتماني يُدكّرهُ بمسؤوليته الأصلية، والفضاء العملي يدكّرهُ بواجباته الراهنة، والفضاء الإبصاري يُدكّرهُ بآداب الحضور بينهما⁸³.

بينما في حالة التجسس فإنّ الفقيه الائتماني أو المربّي يقيم بينه وبين المتجسس فضاء إنسانيا ملؤه الطمأنينة روحا والاستقامة سلوكا، بحكم الطبيعة الروحية لمجلسه والتي تتسم بخاصيتين اثنتين هما؛ أنّه مجلس معاينة وملازمة ومجلس عمل ومعاملة الخاصة الأولى تسمح للمربي في أن يقيم علاقة خاصة بينه وبين المتجسس تتميز بالرؤية المباشرة والمتبادلة بينهما وبالصّحبة والمودّة. في حين أنّ الخاصة الثانية تسمح له في أن يقيم علاقة اشتغالية خاصة بالمتجسس تنبني على الاجتهاد في العمل والرقي بسلوكه أخلاقيا⁸⁴.

لتبقى طريقة الفقيه الائتماني أو المربي في درء آفة التكشف بتبيان للمتكشف أنّه تجاوز وضع المتفرج في نزع لباس الحياء عن ذاته، فلئن كان الأوّل مجرد متعدي للحدود الأخلاقية فإنّ المتكشف متحدّ لها كون غرضه إشراك الآخرين في تحدّيه لها بفعل الإغراء. وعليه فطريقة المربي في درء تلكم الآفة فلا تكون عن طريق تقديم النصائح المباشرة ولا الأوامر القطعية كما هو الأمر مع الفقيه الائتماري، بل العملية تتم عبر اتصال وجداني مباشر والتزام عملي مداوم متدرج⁸⁵.

⁸² دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، (ج3 التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال)، ص 84.

⁸³ المصدر نفسه، ص 85.

⁸⁴ المصدر نفسه، ص 222.

⁸⁵ المصدر نفسه، ص 369.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

ثانيا: الائتمانية و رفع تحدي العنف: يبرر طه عبد الرحمن اشتغاله كفيلسوف بسؤال العنف لاشتغاله بنقيضه، أي العقل، إذ انبرى لمثل هكذا اشتغال منذ كتاباته الأولى التي عنى بها بمسائل الاختلاف والحوار وآداب المناظرة في كتاباته المتقدمة، من قبيل، "العمل الديني وتجديد العقل"، ثم مساهمات لاحقة مثل "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، "الحوار أفقا للفكر"، و"حوارات من أجل المستقبل". فمثلما أخبر طه عن موضوع العنف "موضوعه همّني منذ صدور كتابي: العمل الديني وتجديد العقل، سنة 1987؛ فقد حدّرت، في مقدمته، من احتمال تراجع الصّحوة الإسلامية [...] وها نحن نرى اليوم أنّ هذه الصّحوة شابها من الأخطاء ما أخرج بعض أهلها إلى القسوة وممارسة العنف"⁸⁶.

إلا أنّ راهن الاهتمام بمثل هذا الموضوع ينطوي على مفارقة كانت عالمة الاجتماع والفيلسوفة الألمانية حتّة أرندت (1975-1906 HANNAH Arendt) قد أشارت إليها، المفارقة أنّ العنف لعب دورا عظيما، وعلى نحو دائم، في شؤون البشر وتحريك عجلة التاريخ لديهم. لكن في مقابل ذلك "نادرا ما كان العنف موضع تحليل أو دراسة" لأنّه وببساطة "المرء عادة لا يطرح أسئلة حول أمور تبدو بديهية للجميع"⁸⁷.

لذا وكأنيّ طرح راهني يرمي بثقله على البشرية و واقعها المعيش، بدى العنف أكثر من أيّ يوم مضى، يلفت عناية مؤسسات ومراكز بحثية عديدة تنفق أموالا طائلة على مشاريع بحثية يديرها علماء اجتماع وعلماء بيولوجيا وكذا علماء الحيوان لأجل فك لغز "العدوانية" الماثلة في طبيعة السلوك البشري، تبلور بموجبها علم جديد يعرف بـ (Polemology)⁸⁸.

⁸⁶ طه عبد الرحمن. سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، ط1، 2017، ص 32.

⁸⁷ حتّة أرندت. في العنف، تر: ابراهيم العريس، دار الساقى: بيروت، ط1، 1996، ص 10.

⁸⁸ المرجع نفسه، ص 53. وهي كلمة ذات أصل إغريقي تعني في اللّغة الانجليزية:

"The analysis of human conflict and war, particularly international war"

الفصل الخامس: الفلسفة الاثتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

رصد القول الفلسفي للعنف يقود إلى إمطة الستار عن مقاربات عديدة لتلك الظاهرة؛ فمنها المقاربة السياسية التي ترى في العنف ممارسة سلطوية لنظام الحكم القائم، وهو ما ذهب إليه الماركسية وأحزاب اليسار في قولها بالصراع الطبقي والاجتماعي، فالعنف لم يخرج من دائرة التجاذبات الاقتصادية والسياسية للقرن العشرين.

الأمر الذي دفع أرندت إلى التمييز بين السلطة والعنف؛ فالأولى أشبه باللعبة بحيث لا يمكن الدخول في اللعبة دون الخضوع لشروطها، إذ هنالك دافع لقبول الشروط تغذيه الرغبة في اللعب، هنالك تصبح الرغبة في اللعب متماثلة في الرغبة مع العيش⁸⁹. السلطة تعني القدرة على الفعل المتناسق، إنها ليست خاصية فردية بل جماعية، لا تنسب للفرد إلا مجازاً، وقولنا "شخص متسلط" أو "شخص في السلطة" معناه توليه للسلطة من قبل عدد من الناس ليفعل باسمهم، فغياب الجماعة غياب للسلطة. بينما العنف ذو طابع أداتي، إنه بشكل ما قريب من "القدرة"، لكن مع استعانتة بـ "الأدوات" لمضاعفة القدرة، حتى تستغني الأدوات عن القدرة في آخر مراحل تطورها⁹⁰.

أما عن موقف طه عبد الرحمن من المقاربة السياسية فلا يختلف عن أرندت في تمييزها بين العنف والقوة، منتقداً نظرية عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" في قوله بالعنف المشروع أي الذي تستأثر به الدولة حفظاً لكيانها ونظامها العام. فمعلوم عن فيبر اهتمامه بإدارة الاجتماع السياسي، أي الدولة، فعن سؤاله ماذا نعني بالدولة؟ رفض فيبر إمكانية تعريفها إنطلاقاً من مضامينها (وظائفها) التي تقوم بها، ذلك أنّ الوظيفة وعلى التعيين متغير غير قار، فما يعدّ مهماً لدى الدولة اليوم قد يكون غير ذلك غداً، أو ما يعدّ وظيفة من أهم وظائفها في مكان ما قد يكون غير ذلك لدى دولة أخرى، لذا عرّفها إنطلاقاً من وسائلها وأدواتها التوعوية لا مضامينها، وهي "العنف الطبيعي أو الفيزيائي"، بمعنى آخر "إنّ كلّ دولة تقوم على العنف"، هي علاقة شرط بمشروطه، يقول: "فإذا لم

⁸⁹ المرجع السابق، ص 108.

⁹⁰ المرجع نفسه، ص ص 39-41.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

تكن نشهد إلّا قيام بناءات اجتماعية لم تكن تعرف العنف وسيلة فيها، فإنّ مفهوم "الدّولة" يسقط عنها"⁹¹. بطبيعة الأمر لن يتمكن فيبر من اقناع قرائه إذ ما ترك موقفه هذا مطلقا، لذا أخذ يميّز بين العنف المشروع الذي تستأثر به الدّولة لذاتها في مقابل العنف غير المشروع وهو الذي لا يحظى بتأييد الدّولة ولا الدساتير ولا المجتمع الدّولي، لذا "تتركز الدّولة كذلك على سيطرة الإنسان على الإنسان القائمة على العنف الشرعي"⁹².

نقُض طه تلك التّظرية كان من وجوه ثلاث، بموجبها يتميز العنف عن القوّة، أولى الوجوه؛ أنّ الدّولة تستأثر بالقوّة لا العنف، وعليه لا وجود لما يعدّ عنفا مشروعاً، ف "لفظ "العنف" يحمل معنى مقدوحا فيه قدحا أخلاقيا، حتى ولو أضيف إليه وصف "المشروعية" بينما لفظ "القوة" لا يحمل هذا المعنى، بل قد يحمل لفظا إيجابيا ومحمودا". والوجه الثاني، نسبة العنف للدّولة فيه تشريع للعنف، فاستعمال الدّولة للعنف، بدعوى إقامة العدل وضبط الأمن وحفظ النظام يُوقع في انتهاك حقوق المواطن. أمّا الوجه الثالث فإنّ كلمة العنف (Gewaltsamkeit) عند فيبر يكتنفها لبس قد يكون ذريعة لغايتين متعارضتين؛ غاية "فوضوية" ترى أنّ ممارسة القوّة لدى الدّولة فيه عنف صريح على المواطنين، الذي يخدم غرض "الفوضويين". وإمّا لغاية "تسلّطية" ترى في قوّة الدّولة ممارسة لسلطتها القانونية، الذي يخدم غرض "السلطويين". لذلك اعتبر طه استعمال لفظ "العنف" في حقّ الدّولة ضرره أكبر من نفعه، فمعيار سلطة الدّولة وقوتها "إقامة العدل" عدا ذلك يعدّ عنفا، بل العنف مقابل القوّة، وعنف الدّولة مظهر من مظاهر ضعفها لا قوتها"⁹³.

موقف مثل هذا تقليد قال به ابن خلدون الذي جعل أحد أهداف الاجتماع البشري دفع المظالم إحقاقا للعدل وتعميرا للكون، نافيا أن يكون ذلك بآلة السلاح، أي بوسائل العنف وأدواته، بل الأمر يلزمه وازع وسلطان، بمعنى قوّة الملك، بحيث لا تكون القوّة إلّا في يد من له الغلبة والسّلطان على الرّعية يقول: "الاجتماع

⁹¹ ماكس فيبر. العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص 262.

⁹² المرجع نفسه، ص 264.

⁹³ طه عبد الرحمن. سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص 37-39.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

ضروري للتنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أَرَادَهُ اللهُ من اعتمار العالم بهم واستخلافه إِيَّاهم... ثم إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السّلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية [...] فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسّطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد على غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك⁹⁴.

هذا ويسجل طه مجالا آخر غير مجال الدّولة الذي تظهر فيه الفروقات بين العنف والقوّة بشكل أكبر وهو مجال الأفراد والجماعات، بل يعدّ الأصل الذي بنى عليه طه نقده لما يُسمى بالعنف المشروع؛ وعليه فإنّ القوّة طاقة تحفظ بنية الدّات جامعة لعناصرها محقّقة لماهيتها، بينما العنف اندفاع لا يحفظ بنيتها بقدر ما يفسدها، ولا يجمع عناصرها بقدر ما يفرّقها، ولا يحقق ذاتها بقدر ما يديسيها. علاوة على ذلك تعدّ القوّة طاقة منضبطة لتوافقها والقوانين، فهي طاقة عاقلة تصدر عن عنصر سامي في الإنسان وهي الرّوح، لذا تعدّ القوّة طاقة روحية. في حين أنّ العنف اندفاع جاهل يصدر عن عنصر متدني في الإنسان وهي النّفس، لذلك عدّ العنف اندفاع نفسي⁹⁵.

على غرار المقاربة السّياسية يمكن الحديث عن مقاربة رمزية لظاهرة العنف، والتي تميّز بين نوعين من العنف؛ عنف معنوي وآخر مادي، أشهر من مثل تلك المقاربة عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (PIERRE Bourdieu) الذي وجّه انتقاده للنّظرية الماركسية في مقاربتها الفجّة للعنف كأحد أسباب الصّراع الطبّقي، ولم تفتح في مقابل ذلك فضاء على العنف الرّمزي، خاصة وأنّه يضرب في عمق نسيج العلاقات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية.

⁹⁴ عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة، تحقيق احمد جاد، دار الغد الجديد: القاهرة، ط1، 2007، ص 54.

⁹⁵ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 40-41.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

ففي كتابه "الهيمنة الذكورية" جاء في ضبط بورديو للعنف الرّمزي ما نصّه: "العنف الرّمزي (Violence Symbolique)، ممارسة لطيفة وناعمة، غير محسوسة، حتى لدى ضحاياه، فهو عنف يجد طريقه عبر وسائل رمزية خالصة، من قبيل التّواصل والمعرفة، والتعرف والاعتراف، وأقصى ما في المشاعر الحميمية"⁹⁶. من أنماط ذلك الممارسة؛ الإشارة، والعنف اللفظي، وتمرير وسائل الاعلام للأيديولوجيات أو تبريرها عبر مضامين إعلامية موجهة. من جهته كان للفيلسوف الفرنسي لجون بودريار مقارنته الرّمزية في قراءة وتأويل أحداث العنف الخاصة بهجمات 11 سبتمبر الشهيرة التي استهدفت برججي منهاتن بال "و م أ". التّمط المعماري لدينك البرجين يشكل بانوراما معمارية متفردة تعكس تجليا لعنف العالم أو على حدّ وصفه "وحوش معمارية"، كونها بنايات اسمنتية ذات دعائم فولاذية عملاقة محاطة بتقنيات مراقبة تمثل الرّاسمال الرّمزي للتّظام الرّاسمالي، عنف البرجين ذاك وُلد عنفا مضادا، يجعل القول بحرب الرّموز أمرا مبررا، لذا كان دمارها انهيارا لكل منظومة قيم غربية وحتى نظام العالم ككل، واستهدافهما استهداف للتّظام الرّاسمالي ذاته⁹⁷.

المقاربة الرمزية لظاهرة العنف أنّ طه لم يرى فيها فرقا بينها وبين العنف المادي، صحيح أنّ العنف وإن لم يكن على مرتبة واحدة؛ فهنالك عنف القول كما هنالك عنف الفعل، عنف التطرف وعنف الإرهاب مثلا، إلّا أنّ العنف القولي قد يشكل ضررا أشدّ من الفعلي، ذلك أنّ معيار الائتمانية ليس الحس الظاهر بل المعنى الباطن، وعليه؛ ترى الائتمانية أنّ القول ليس مجرد لفظ أو صوت وإنّما عمل تغييرى مثله مثل الفعل، وعن أولئك الذين يمارسون عنفهم القولي تحت غطاء حرية الفكر وحرية التعبير، مُدّعين أنّ التعبير لا عنف فيه، إنّما هم على الحقيقة واقعين تحت سلطان الحس ما جعلهم لا يعتبرون إلّا بما هو مادي بما في ذلك العنف.

كما أنّ معيار الائتمانية يسوّي بين العمل الظاهر والعمل الباطن في الحكم، معيار ذلك مدى التزامهما بالقيم الأخلاقية، لذا من الجائز أن يكون العمل باللّسان لدى المتطرف في قوّة العمل باليد الذي يتعاطه الإرهابي.

⁹⁶ PIERRE, Bourdieu : *La domination masculine*, seuil, coll. "points- Essais", Paris, 2002, p 81.

⁹⁷ جون بودريار، ادغار موران. *عنف العالم*، ص ص 45 - 47.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

معيار آخر تأخذ به الائتمانية هو تعيين خيارين أخلاقيين اثنين؛ خيار قابيل في مقابل خيار هابيل، والمتطرف الذي يغلو في قوله، يختار الأول، فيكون مثل الإرهابي في خياره القبيلي وفي نزعه لباس الإنسانية عن المعنّف وعن ذاته. ومن معايير الائتمانية كذلك جعل عنف القول أصلاً لعنف الفعل لأنّ من دأب المتطرف نشر "ثقافة العنف" مسترشداً بنصوص تراثية أو مُدكِّراً بأحداث تاريخية... ذلك ما يؤدي في نهاية المطاف لممارسة الإرهاب كعنف مادي⁹⁸.

لذلك وفي مسعى معالجتها لظاهرة العنف العالمي الراهن، تنطلق الفلسفة الائتمانية من تصور عالم مثالي خالٍ من العنف، وهو العالم الهابيلي، في مقابل العالم القبيلي⁹⁹، الأخير يضبطه قانونين اثنين؛ قانون الإحاطة صيغته "كل شيء سياسي/ أو كلّ شيء سيادي" بمعنى امكانية التّسيد على كلّ شيء. وقانون الشّمول صيغته التّصية "كلّ واحد سياسي/ أو كلّ واحد سيادي" مفاده أنّ كلّ واحد يمكن أن يتسيّد على غيره. من سمات العالم القبيلي؛ أنّه "عالم تنتشر فيه المصالح المادية بإطلاق"، و"أنّه عالم يسوده التنازع بإطلاق"، و "أنّه عالم منافق بإطلاق"، و "أنّه عالم ينتهي بالهلاك حرباً".

على خلاف ذلك ينضبط العالم الهابيلي بقانونين مناقضين؛ قانون عدم الإحاطة صيغته "ليس كلّ شيء سياسياً/ أو ليس كلّ شيء سيادياً" دلالتة أنّ هنالك من الأشياء ما لا تقبل التّسيد عليها، روحية كانت أم

⁹⁸ طه عبد الرحمن. سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ص ص 47-50.

⁹⁹ على رأس من وظّف واقعة القتل الأولى، قتل قابيل لأخيه هابيل، توصيفا للعالم الراهن، عالم العنف والقتال، المفكر الإيراني علي شريعتي في كتابه: "الإنسان والإسلام"، وذلك في مجرى تحليله للصراع التاريخي بين الخير والشر، إذ تبني رأياً يقول إن المجتمع البشري انقسم منذ اقتتال ابني آدم قابيل وهايل إلى معسكرين، المستكبرين والمستضعفين، استخدم كلاهما الدّين وسيلة لتبرير ما يفعله: "ففي حين استخدمه معسكر قابيل كوسيلة لخداع البشر وتبرير الأوضاع الظالمة القائمة، والحصول على مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية غير شرعية، استخدم معسكر هابيل الدّين لتحقيق الوعي والثورة والعدل". يردف قائلاً "أنّ التاريخ -بمقتولية هابيل وقاتلية قابيل- ينتقل من مرحلة الوحدة الإنسانية إلى مرحلة التمييز الإنساني، ومن مرحلة أصالة النوع البشري إلى مرحلة أصالة الفرد البشري وحبّ الانفرادية للنوع البشري. أي أن التاريخ بذهاب هابيل وبقاء قابيل انتقل من المرحلة الهابيلية إلى المرحلة القبيلية. وبإزالة هابيل وبقاء قابيل، أصبحنا جميعاً أبناء قابيل لأن هابيل لم يتزوج وظلّ محروماً". معتبراً أنّ "قابيل حيّ دائماً في تاريخ البشرية لأن هابيل قد مات". علي شريعتي. الإنسان والإسلام، تر: عباس الترجمان، دار الصحف للنشر، طهران، ط 1، 1990، ص ص 35-40.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

مادية، الأولى لطابعها الروحي والثانية لأنها ألبست لباسا روحيا. وقانون عدم الشمول صيغته "ليس كلّ واحد سياسيا/ أو ليس كلّ واحد سياديا" ومعنى ذلك أنّه يوجد بعض الأفراد من لا يقبل التسيّد على غيره. وعليه فإنّ من سمات العالم الهايبيلي؛ "أنّه عالم لا يسيطر فيه التسيّد او التسلط السياسي"، و"أنّه عالم يختار فيه صاحبه عدم التسيّد إلّا لضرورة قاهرة"، و"أنّه عالم لا ينطوي إلّا على أدنى أسباب العنف"¹⁰⁰.

انطلاقا من واقعة القتل الأول فإنّ طه يميز بين "التّفكير" في رهن ظروف العنف وأسبابه، وبين "التّفكير" في هذه الواقعة، والتي يعلق عليها رهانا خاصا كونها تفتح آفاق جديدة في فهم طبيعة الممارسات العنيفة، تلك الآفاق؛ أولا، "ارتباط القتل الأول بأصل التشريع"؛ فلما كان القتل الأوّل سابقا على التشريع، فإنّ العنف الحالي في إطار تواجد التشريعات والقوانين (أخلاقية أم قانونية) لا يعدّ مجرد جرم حاصل في نطاق القانون ولا حتى مخالفة له، بل انقلابا عليه، في محاولة منه لجعل القانون غير موجود، وعليه "فكل عنيف يتشبه بقايل في اعتبار القانون غير موجود؛ أمّا وأنّ القانون قد أضحى موجودا، فإنّه يسعى إلى إلغائه بالمرّة، حتى يُحدث فراغا قانونيا، فعالم العنيف القايبيلي عبارة عن عالم يلازمه الفراغ القانوني". ثانيا، "مماثلة قتل الواحد بقتل الجميع" إذ من قتل نفسا كأمّا قتل الناس جميعا، ذلك أنّ القاتل لم ينزع عن المقتول روحه فحسب، وأمّا نزع عنه لباس الإنسانية الذي يشترك بموجبه مع كلّ بني آدم، جاعلا من المقتول مجرد شيء لا اعتبار له، والأسوأ من ذلك كلّ، أنّ العنيف ينعكس عليه فعلة ذلك فينزع عن نفسه لباس الإنسانية منزلا ذاته درك الإبليسية¹⁰¹. ثالثا، "نسبة كلّ قتل إلى القتل الأول" فابن آدم قايل يتحمل وزر كلّ قتل لاحق كونه أوّل من شرع القتل، وعليه، فالقاتل

¹⁰⁰ طه عبد الرحمن. سؤال العنف، ص ص 12-19.

¹⁰¹ جاء تعريف التّفنّس الإبليسية/ أو الشيطانية لدى الرّاغب الأصفهاني، على أنّها التّفنّس "التي تستعمل القوّة الشّهوية من غير تلفت إلى مقتضى العقل". الدرّبعة إلى مكارم الشّريعة، ص 89. هنا ندرك ضرورة التّقابل الذي يجريه طه عبد الرحمن بين العنف والعقل، الأوّل يأخذ شرعيته من قوّة التسلّط وهو ما يُعرف عند طه بالتّسيد، لا من قوّة البرهان (العقل).

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التّحديات الأخلاقية الراهنة.

أضحى هو نفسه منسوباً إلى قابيل، لأنّه تولى إحياء شريعته بين النّاس، بل يجوز أنّ العنيف لا يؤذّي معنوفه فقط بل المعنوف الأوّل كذلك أي هايبيل، لأنّه أحيّا سنّة قابيل لا سنّة هايبيل في الامتناع عن القتل¹⁰².

ثالثاً: الفلسفة الائتمانية كأسلوب في التربية الأخلاقية؛ التّأصيل الروحي للفعل التربوي: الوعي بقضايا

التربية والتعليم، بات يطبع ليس بقليل على عقول ووجدان المفكرين في الشّأن الإنساني الرّاهن والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية الفاعلة في الساحة العالمية، فمثلاً كانت منظمة اليونيسكو قد صاغت مشروعاً للتفكير في ما وصف به "التربية المستدامة" سنة 1986 لصياغة "مفهوم جديد للتربية" وذلك "من أجل مستقبل قابل للعيش"¹⁰³.

لتأتي محاولة طه عبد الرحمن ضمن هذا السياق العام الواعي بأهمية الفعل التربوي، تشخيصاً وعلاجاً، وذلك من منظور مقارنة ائتمانية تزكويّة، تهدف لإحداث تغيير جذري تُخرج إنسان العصر من حالة النسيان والاختيان إلى وضع التذكّر والائتمان، فما مبادئ هذه المقاربة؟

1- مبادئ فلسفة التربية الإسلامية: جاء تفصيل طه للشروط التّظرية للتربية الإسلامية في كتيب له موسوم

بـ "من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر"؛ وهو عبارة عن محاضرتين قدّمهما طه للطلاب "لتقديم تصورات للإجابة عن الأسئلة الراهنة التي تشغل الأمتّة في هذا الزّمان"¹⁰⁴. وقد أراد لها طه أن تكون "فقهاً للتربية" يبنى

على أسس الفلسفة الائتمانية، وعليه يستعرض طه هذه المبادئ تباعاً على النحو الآتي؛

- ينبغي أن يكون كل مقوّم تربوي إسلامي عنصراً ثابتاً ومستقلاً وحيّاً ومبدعاً؛ وهذا لا يتحقق إلّا عبر عمليتين متكاملتين؛ الاستمداد والإمداد. وكونه مقوماً حيّاً، فالحياة هي التي تمدّ الرّوح لعنصر الثبات

¹⁰² طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 43-46.

¹⁰³ فيدير كومايور في تقديمه لكتاب ادغار موران. تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، تر: عزيز لزرقي ومنير الحجوجي. دار توبقال للنشر: الدار البيضاء، منشورات اليونيسكو: باريس، ط1، 2002، ص14.

¹⁰⁴ راجع تقديم رضوان مرحوم لكتاب "من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر"، المؤسسة العربية للفكر والإبداع: بيروت، 2016.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

والاستقلال، أي بحفظ الثبات رغم تقلب سياقاته وتغير أشكال تحقُّقه، وحفظ الاستقلال بتفعيل أصالة الأئمة لا من حيث قراراتها وخياراتها التربوية فحسب بل من حيث تفعيل رؤيتها للعالم وتفعيل مجالها التداولي كذلك. أما مقوم الإبداع فهو غير الانتاج الذي تراهن عليه التربية العلمانية ذلك أنّ الأخير وإن أنشأ المضامين فإنه لا ينهض بإنشاء الآليات لذا فالموقوم التربوي الإسلامي عنصر حيّ مبدع ينشئ الآلة والمضمون معا.

- ينبغي أن تشتغل النظرية التربوية الإسلامية بالتأصيل الإيماني للخطاب التربوي؛ وذلك دفعا لآفات الثلاث التي دخلت على الخطاب التربوي الإسلامي وهي؛ فصل المقولات والمسائل التربوية عن أصلها الديني، مثل فصل "المواطنة" عن دلالاته الدينية الأصلية "المخالقة". وإهمال المفاهيم والأحكام التربوية الواردة في النصوص الدينية كاستبدال مفهوم "التزكية" بمفهوم "التربية"¹⁰⁵. ثم تجاهل التحريفات التي لحقت جملة من المفاهيم والأحكام الدينية الأساسية من هذا التحريف ما مسّ مفاهيمها مركزية في المجال التداولي الإسلامي منها؛ فالدين بات يُنظر إليه كتجربة معنوية شخصية بدل أن تنتظم به شؤون المسلم دينا ودنيا. كما استحال العقل إلى جوهر مفارق وحيد عن مفهومه الحقيقي به حتى تم اعتباره مفارقا للنقل/ الشرع. والعلم أضحي معرفة مجردة مقطوعة عن العمل وبدعوى الموضوعية تم فصله عن الأخلاق والدين.

- ينبغي أن تجدد النظرية التربوية الإسلامية، في المتعلم المسلم، الإنسان بكيئته؛ فالتربية الإسلامية تربية إنسانية ترى في الإنسان رسالة وجودية تكتمل سطورها على الدوام دون حصره في لونه أو لغته أو عرقه...، وكما جاء في وصف طه لها "رسالة استكمال الإنسان لإنسانيته"، وعليه فالإنسان الجديد الذي تستهدفه

¹⁰⁵ كان الفيلسوف الماليزي سيد محمد نقيب العطاس قد أشار إلى هذا اللبس الذي لحق ببعض المفاهيم المركزية في التربية الإسلامية، على رأسها احلال مصطلح التربية محل التعليم والتزكية، فالأخذ بهذه الفكرة هو ما شاع عن طريق الحدائين في عالمنا الإسلامي، وبعودة العطاس للدلالة المعجمية لـ "تربية (Education)" استنتج أن هذا المفهوم يأخذ أبعادا فيزيائية ومادية أكثر منها روحية، كما أن دلالة هذا المصطلح تتعدى نطاق الحيوان العاقل (الإنسان) إلى صنوف أخرى من الموجودات؛ كالمعادن والنبات والحيوان، على عكس التعليم الذي تقتصر دلالاته على مجرد الإنسان. سيد محمد نقيب العطاس. مفهوم التعليم في الإسلام، ص 23.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

التربية الإسلامية استحق وصف الكوثر أي الذي يستثمر في كلِّ قواه وملكاته في كلِّ الإمكانيات، وهو أدل على المقصود من مصطلح "الإنسان المتعدد الأدوار" المنقول عن التربية المعاصرة، في مقابل الإنسان الأبتز الذي لا يستثمر من قواه ولا يحقق من إمكانياته إلا النزر القليل أو توجيه تلك القدرات وجهة مخصوصة ضيقة.

- يقتضي تجديد الإنسان، في المتعلم المسلم، الاشتغال بإحياء روحه؛ مجابهة لمبدأ التفريغ الذي لازم التربية المعاصرة والذي يقضي بفصل ملكات الإنسان وقدراته عن أصلها الروحي أو القلبي، مجابهته تكون عبر التوسل بمبدأ مغاير وهو مبدأ الربط بمعنى وصل كلِّ الأفعال الإدراكية بالقلب بهدف إحداث تحول جذري ينتقل فيه الإنسان المسلم من حالة جمود الملكات والموت الذي يكتنفها إلى اختلاج الحياة فيها.

- يقتضي إحياء الروح، عند المتعلم المسلم، توسيع عقله وتثبيت إرادته؛ ذلك أن إحياء الروح أو القلب يُتوسل إليه بواسطة قوتين أو ملكتين؛ هما العقل والإرادة، ف "العقل الموسع يجعل المتعلم يُعامل كلِّ ظاهرة على أمَّا آية تورث الإيمان الدفاق" و "إنَّ الإرادة المثبتة تجعل المتعلم يُعامل كل فعل على أنه حُلُق يورث العمل التواق" ¹⁰⁶.

حاجة هذا التّموذج التربوي هي رهان تفرضه سمات الإنسان المعاصر الذي خرج من حالة الائتمان إلى حالة الاختيان. فطه عبد الرحمن عبر آليته الائتمانية ذهب عمقا في تشخيصه للوضع الأخلاقي الزّاهن واصفا له بالوضع "الاختياني"، خيانة الإنسان لميثاقه "الإشهاد" و"الائتمان" اللذان جرت موثيقهما في عالم الملكوت. وعليه فغاية التربية الائتمانية هي تذكير الإنسان بالميثاقين، خروجاً به من الاختيان إلى الائتمان، والعودة به إلى

¹⁰⁶ راجع الفصل الأول من كتاب طه. من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

الوضع الأخلاقي الأوّل يقول طه: "أمّا الحالة التي ينبغي الخروج إليها بالنسبة لـ "النظرية الميثاقية" هي بالذات الحالة الملكوتية الأولى؛ وهذا يعني أنّ الخروج عبارة عن عودة إلى الحالة الأصلية"¹⁰⁷.

سمات الإنسان الاختيائي يحددها طه عبد الرحمن بمجموعة المواصفات الآتية؛ سمة الاستدلال؛ بمعنى أنّ الإنسان المعاصر أو الإنسان الميّت لا يقبل إلاّ خطاب العقل المجرد، إن في صيغة البرهان العلمي أم الحجاج الفلسفي. سمة الاستقلال؛ حيث بلغ الإنسان في استقلاله حالة المروق (الاستقلال عن الدين)، وحالة الشُّرود (الاستقلال عن الأخلاق)، جعلته يعتقد حرية اختيار الخطأ أحب إليه من تبعية الصواب. سمة الطغيان؛ حالة المروق الدّيني والشُّرود الأخلاقي جعلت الإنسان المعاصر ينصبّ نفسه سيّدا متوسلا بعقله المؤله معلنا عن موت الإله. سمة التجاوز؛ بمعنى تجاوز كلّ الحدود الخلقية والخلقية. ثم سمة التملك؛ ودلالاتها أنّ الإنسان المعاصر وإن كان ميتا ملكوتيا فإنّه حيّ ملكيا يجعله ذلك يطلب الدخول في علاقات مع الآخرين، كما يجب الدّخول في أسباب التعميش والتكسب والتملك والتمتع¹⁰⁸.

تلك المواصفات الخمس هي ما يطبع على قلب الإنسان المعاصر أردته إنسانا ميّتا، وإن كان موته ذاك لا يزيده إلاّ تعلقا بحياة عالم الملك، جعلته يشهد الوجود بنمطه الانوجادي محروما عن نمطه التواجدي، ولا يلزمه، إذ ذاك، إلاّ تجربة عينية تعرج بروحه إلى أفق الملكوت واخراج نفسه من غياهب الجبروت. ولما تقرر أنّ موت الإنسان

¹⁰⁷ طه عبد الرحمن. دين الحياة: أصول النظر الائتماني (ج1)، ص 17. تختلف التربية الإسلامية عن باقي الفلسفات التربوية العلمانية كونها عملية تستهدف العودة والرجوع بالإنسان إلى طبيعته الأصلية، وليس إلى التطور والتحول بمدلولهما المادي؛ فالإنسان مخلوق كامل في الأصل، لكنه قد يتعرض للنسيان والجهل والظلم لنفسه إذا ما تم النظر إليه في مجرد بعده المادي على نحو ما تكرسه التربية العلمانية. راجع سيد محمد نقيب العتاس. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 71. لا يعني ذلك _طبعاً_ أن الإسلام ينكر مفاهيم مثل "التطور" و"التقدم" و"التغير"، وإنما يجري الإقرار بتلك المفاهيم وفقا لرؤية الاسلام الخاصة للوجود عندما يجري تطبيقها على الإنسان وتاريخه ومصيره، عبر وصلها بحقيقة الإنسان وطبيعته الروحية. ما يفرض حقيقة مفادها أن تلك المفاهيم ليست مفهومة على أنّها "تطور" حقيقي، بمعنى جعلها في إطار "الضرورة" وبالتالي خلق وضع نسبي، بل المقصود هو أن تكون "نموا وتقدما وكمالا للجانب الحيواني في الإنسان، ولن يتقدم الإنسان تقدما حقيقيا ما لم تراو طبيعته الروحية وفطرته الأصلية"، فالتطور وتطبيقاته على الإنسان يعني تنمية الجانب الروحي فيه وفق غائية ومقصد هادف، على مقتضيات فطرته السليمة، وليس تطورا مفتوحا على المجهول. وعلى ذكر "الفطرة" فإنّ مفاهيم من قبيل التغير، والتطور والتقدم تعني "عودة ذات الإنسان إلى طبيعتها الأصلية أو فطرتها، أي إلى الإسلام لأنه دين الفطرة". سيد محمد نقيب العتاس. المرجع نفسه، ص 108.

¹⁰⁸ طه عبد الرحمن. دين الحياة: أصول النظر الائتماني (ج1)، ص 245-247.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

المعاصر تمثل في نسيانه لميثاق الملكوت فقد لزمه تجربة ذكورية غير نسيانية عمودية غير أفقية، تعيد له سابق ارتباطه الأول به، وليس له حين كذا سوى مسلك التزكية.

2- التزكية ودفع التسيّد النفسي: نحو تربية إيمانية غير علمانية؛ لما كان العلماني المعاصر ينطلق من

مسلمة "أن لا وجود إلا الوجود الظاهر" منكرًا وجود عالم يزدوج فيه ظاهر الإنسان بروحه ويزدوج فيه عالم الملك بعالم الملكوت أو الغيب بالشهادة، مقيماً تسيّده المُلْكِي على الخلق، ولما كانت إرادة التملك محلها النفس لا الروح، تلك النفس التي تسعى لحيازة كل شيء ونسبته لذاتها، الأمر الذي جعلها تخون ميثاق الإسهاد بتسيّدها التزبني وميثاق الأمانة بتملكها وحيازتها للأشياء ونسبتها إليها -علما أنّ الحيازة على نقيض مبدأ الإيداعية اليهودي الذي يرى في الأشياء ودائع لدى الإنسان مستأمن عليها- فإنّ درء منزع التسيّد عن الإنسان المعاصر لزمه تربية أخلاقية تحفظ للروح نقاوتها وتُفطّم النفس من تسيّدها.

وإن لم يكن التسيّد على وجه واحد فهو مختلف باختلاف التغيب الذي أفضى إليه، فهنالكَ "التغيب الإقرارِي" والذي يُقرُّ بوجود العالم الغيبي، مُتَشَبِّهًا بكمالاته، وهو يورثُ "التسيّد المُشْتَبِه"، كأحد أقدم أشكال التسيّد، مفاده أنّ الحاكم يستمد مشروعية تسيّده من نفسه كأن ينصّب ذاته إلهًا على قومه أو وكيلا عن إله¹⁰⁹. وهنالكَ "التغيب الإنكاري" والذي ينكر وجود العالم الغيبي، منتحلا كمالاته، وهو يورثُ "التسيّد المُحْكَم"، ولئن كان التسيّد المشتبه شهدته الأزمنة الغابرة، فإنّ التسيّد المحكم هو الذي تشهده الأزمنة الراهنة، ممثلا في تسيّد الدولة الذي نظّر له الفرنسي "جان بودان (JEAN Bodin)" والانجليزي توماس هوبس (THOMAS Hobbes) والألماني كارل شميت (CARL Schmitt)، أو تسيّد الشعب الذي نظّر له جون جاك روسو (J.J. Rousseau)، أو تسيّد الفرد الذي دعت له التزعتين الليبرالية والفضوية¹¹⁰.

¹⁰⁹ طه عبد الرحمن. روح الدين، ص ص 239، 240.

¹¹⁰ المصدر نفسه، ص ص 240 - 241.

الفصل الخامس: الفلسفة الاثمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

وقد تقرر عند طه أنّ مسلك الخروج من التسيّد في التدبير السياسي (= التسيّس)، يكون مسلكا عمليا، الأمر الذي يؤكّد على عدم نجاعة مسالك القول كـ "القول الحواري"؛ إن في مجال الممارسة الديمقراطيّة بين جماعات ومؤسسات في فضاء عام. أو في مجال التحليل النفسي بين المريض وطيبه¹¹¹.

ما يلزم على تلك الممارسة هي أن تكون فعلا مشخصا، وعلى نحو ما يشير إلى ذلك طه عبد الرحمن، فإنّ هذا الفعل ليس كأيّ عمل آخر، كأن يكون رياضيا مثلا¹¹²، كون هذا النمط من الأفعال يكرّس "الانوجاد"، هذا العمل المشخص والجذري، يتمثل في التزكية، كونها تتسم بالمعطيات الآتية؛ أنّها عمل عمقي لا سطحي يستهدف باطن الإنسان وجوانحه لا ظاهره وجوارحه فقط. عمل كلي لا جزئي فهي لا تقتصر على عضو دون آخر أو جانب دون غيره في الفرد. أنّها عمل تحويلي لا تغييرى إذ لا تهدف إلى إحداث مجرد تبدل في السلوك بل تحويل حياة المرء كليّة ليغدو إنسانا جديدا غير ما كان عليه في السابق. أنّها عمل متصل لا منقطع أي ممتدة في الزمن دون أن تقتصر على فترة عمرية محددة من عمر الفرد. كذلك أنّها عمل تدرجي لا طفري أي لا يُحمل الفرد على العبادات دفعة واحدة بل يتدرج فيها كيما يستأنس بالعبادة. وأخيرا، أنّها عمل سلمي لا عنفي فمجاهدة النفس لا تعني قهر النفس وإكراهها أو إرغامها على الطاعات، بل استئناسها إليها بحكم التدرج في التزكية. "هكذا وبفضل اجتماع هذه الخواص السبع [...] يصبح العمل التزكوي قادرا على أن ينزع من قلب الفرد حبّ التسيّد الذي وسيلته التسيّد وأصله التغييب"¹¹³.

¹¹¹ طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 254-264.

¹¹² ليس في الأمر غرابة أن يشير بعض المهتمين بعودة المقدس وعودة الأخلاق إلى ما باتت تعنيه الممارسات الرياضية لأناسي العصر معتبرين إيّاها ملجأ يسقيهم ظمأهم الرّوحي ويملأ ساعات فراغهم الفيزيائي بالمظاهر الثقافية في أبسط تجلياتها، كلعبة كرة القدم أو الغولف، أو السيّنا،.... وُضعت أساسا ملء هذه الفجوة، وهي أشياء يمكن أن تفرض نفسها كبدائل عن "الدّين التقليدي". مالوري ناي. الدّين الأسس، تر: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر: بيروت، ط1، 2009، ص ص 23، 24.

¹¹³ المصدر نفسه، ص ص 264-269. يجعل طه عبد الرحمن للتزكية حقائق أخرى مثل كونها؛ عمل فوق الأعمال: بمعنى أنّها هي من تمد باقي الأعمال، النظرية منها والعملية، بالتبصر في تحديد أهدافها والحكمة في استعمال وسائلها. أنّها عمل فوق المؤسسات أي ليس من جنس الجمعيات والمنظمات والأحزاب، كون الأخيرة لا تُعنى إلاّ بتدبير الشأن الدّنيوي وتدبير المصالح. عمل فوق الأوطان حيث الهدف من التزكية هو إعداد الإنسان

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

تتجلى التزكية بقوة تضاهي قوة السلطان التسيدي وهي قوة "المقاومة" فمن ميزات الأخيرة؛ أنّها مقاومة شاملة إذ الأصل في تزكية الفرد تزكية المجتمع والمؤسسات. أنّها مقاومة واسعة فهي لا تحتد بمحدود الجغرافيا التي صنعتها إرادة التسيّد، أو قل تستهدف صناعة الإنسان الصالح لا المواطن الصالح. ثم أنّها مقاومة دائمة فكلما تقدمت الحضارة كثرت أسباب التّدسية ما يجعل منها أمرا دائما حتى في أكثر الحالات الحضارية تقدما¹¹⁴.

أما عن طبيعة الاختلاف بين المقاومة بالتزكية كمقاومة وجدانية، من جهة، والمقاومة بالسلطان كمقاومة بالقوة والمقاومة بالبرهان كمقاومة قولية، من جهة أخرى، يشير طه إلى أنّ المقاومتين الأخيرتين، ذات طبيعة تسيّدية، فكلتاهما ينازعه التسيّد، إن باستخدام العنف المادي في حالة المقاومة بالسلطان عبر آلياته الثلاث؛ الثورة والتّمرد والانقلاب، أو استخدام العنف المعنوي الرمزي في حالة المقاومة بالبرهان عبر آلية الانتخاب¹¹⁵.

لذا وعلى خلاف آليات المقاومة بالسلطان (الثورة والتّمرد والانقلاب) التي تجتمع تحت مسمى واحد وهو "الاضطراب"، وعلى خلاف المقاومة بالبرهان في صورة "الانتخاب"، تتصف المقاومة الوجدانية بـ "الزعج أو الازعاج"، وهذا في محاولة من طه الاستثمار في الدلالات اللّغوية لهذا اللفظ، حيث يفيد لغة معنى "الاجراج"، وعليه يكون "الازعاج عبارة عن نقل من حال أدنى إلى حال أعلى" كإخراج الظلم من ظلمه إلى العدل أو اجراج المتسيّد من التسيّد على الناس إلى التّعبد لربّ الناس¹¹⁶.

يمثل هذا المسلك التّأديبي يكون للتزكية سلطان على روح المتسيّد بداية في علاقته بذاته، انتهاء بعلاقته مع خالقه، مروراً بعلاقته مع الآخرين (عالم الأشخاص) والعالم (عالم الأشياء). الغاية من هذا كلّ هي رفع "التحديات

الصالح لا مجرد المواطن الصالح، كالذي تكوّنه المناهج التربوية المعاصرة. ثم أنّه عمل فوق السلطات كون بعيد عن تسيير السياسيين له وإخضاعه لبرامجهم وأدواتهم الإعلامية، ذلك أنّ الساسي ينزع نحو التربية على المواطنة، بينما العمل التزكوي ينزع إلى المخالفة. راجع سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، 165-168.

¹¹⁴ طه عبد الرحمن. روح الدّين، ص ص 289، 290.

¹¹⁵ المصدر نفسه، ص ص 290-292.

¹¹⁶ المصدر نفسه، ص 296.

الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.

التي تواجه الحضارة الإنسانية في مختلف ميادين الحياة ومجالات النشاط [التي] تترد في أسسها إلى تحديين رئيسيين: أحدهما، "حفظ الإنسان" بعد أن لاحت دلائل موت المعنى وفقد الوجهة؛ والثاني، "حفظ الإيمان" بعد الإعلان عن موت الإله والدخول في مسار النسيان"¹¹⁷.

لمثل هكذا اعتبار يكون الدور المناط بالتربية الائتمانية هو أن تحفظ للإنسانية المعاصرة وجودها المادي المُهدد بألة الحرب والدمار جراء التنافس على المصالح الجيو-سياسية والاقتصادية التي تنخر جسد الأرض والإنسان. وأن تحفظ لها كيانها الروحي المُهدد بأفول المعنى وانقلاب تراتبية القيم وتزييف الحقيقة وتكريس اللامفهوم.

¹¹⁷ طه عبد الرحمن. من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، ص 105.

الخاتمة

ختاما لما تم طرحه نجد من الضروري إعادة جمع مجمل النتائج المتوصل إليها في هذه الفصول الخمسة؛ بداية بالحديث عن الراهنية، انتهاء بالحديث عن الائتمانية، ليأتي التأكيد على مجموعة الحقائق الآتية؛

- يعكس خطاب الرّاهن منعظا بارزا من تاريخ القول الفلسفي يحمل الفلسفة على الخروج من كونها قراءة تاريخية للأفكار وشاهد على مضمار طويل لنماذج فلسفية وصناعة فكرية مجردة، إلى مسالك ودروب حُبلية بالإشكالات والمفاهيم ذات البعد الواقعي، تتمكن بموجبها من إيجاد مكان لها بين أناسي العصر الذين لم يعد يعينهم من أمر الفكر إلا ما كان مُنتجا أو معطىً مباشرا، وذلك في اكتساح لنزوع بارغماتي فرضته التقلبات المتدفقة التي لا تحتد بمحدود الفكر ولا الزمن، قدمت العاجل على الآجل، والراهني على المستقبلي، فلم يعد التغير ما يصنعه الإنسان وإنما التغير ما يصنعنا.

هذا والرّاهن أو الراهنية ولادة مفاهيم؛ كالحضارية والتشخيص والمعيش والمُحايث... وغيرها من المصطلحات التي تشكل عائلة مفهومية للراهنية، وهي مفاهيم ايتيقية أساسا ترتبط بالفاعل بقضايا اليوم ذات الطابع الانثرو-ايتيقي. لكن حسبنا أن وقع اختيارنا على دلالات ثلاث للراهنية تم بموجبها قراءة الراهنية طبيعة الحضور الذي يشهده السؤال الأخلاقي اليوم؛ "الراهنية" كدلالة زمانية وما قد يرتبط به من مصطلحات من قبيل الآني أو الظرفي والمعاصر. و"الراهنية" كحضور استشكالي في اللحظة. ثم الراهنية بما هي أفق يُراهنُ عليه مستقبلا. وهذا ما التمسنا حضور الأخلاق من خلاله؛ فهي تشهد حضورا حينيا يمارس ثقله ما لا يدع المجال لشك شك أو قول متقول في تصدرها أولويات الخطاب الفلسفي المعاصر بشقيه العربي والغربي. هذا ما يبرر تبلور مصطلحات على الساحة العلمية؛ من قبيل الفوران الأخلاقي، عودة الأخلاق والمقدس، صياغة أخلاق تليق بعصرنا. كذلك الراهنية كحضور مستشكَل حينما يتم الحديث عن أزمة في الأخلاق، أو أفول للقيم الكلاسيكية كالواجب أو الإلزام والإيثار، أو حلول العدمية. أما الراهنية كأفق مستقبلي فتبررها دعوات لفلاسفة أو مؤسسات ومنظمات حكومية وغير حكومية تطالب

بضرورة بلورة خطاب أخلاقي مُوحد ضمّاما للعيش المشترك مثل ذلك أخلقة العالم، أنسنة العالم، تحميل العالم، إعادة السحر إلى العالم.

- راهنية السؤال الأخلاقي له تمظهراته في كلا المجالين العربي والغربي، فقد تبين أنّ الصنعة الأخلاقية كانت من أولويات الفنون الفكرية والأدبية في التراث الإسلامي، وقد تميّزت بطابعها الاستشكالي والاستدلالي الخاص، جعلها على خلاف ما يُقال عنها من أنّها تقليد لنظيرتها في التراث الإغريقي القديم أو حتى الأوربي الحديث. إلا أنّ الذي حصل هو قطعة مع هذا التراث، حالت دون توفر نصوص في الأخلاق النظرية في الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، هو الذي قاد فيما بعد إلى الاجتهاد في الاستئناف إنطلاقاً من مقاربات مختلفة، حمل لواءها بعض المفكرين العرب من قبيل محمد أركون ومحاولة استئنافه للنزعة الإنسانية على جيل مسكويه والتوحيدي الذي رأى أنّها ضمرت بفعل الخطاب الديني الأصولي في المجال الإسلامي، أو التيار السياسي الكولنيالي في الجهة المقابلة لجنوب البحر الأبيض المتوسط الذي قطع مع الموروث الإنساني الغربي. ومحمد عابد الجابري ورهانه على إعادة تدشين عصر تدوين جديد يأخذ بمعطيات التراث الأخلاقي يملأ فجوات رفوف المكتبة العربية، مستعينا بالمنهج البنوي الذي قاده إلى تقسيم هذا التراث إلى قيم خمسة متصادفة متصارعة. كذلك محمد عزيز الجابري وفلسفته الغدوية التي أراد بها الولوج إلى مستقبل أخلاقي بديل عن الواقع الأخلاقي الراهن الذي يشهد تأزماً إن على الصعيد المحلي بفعل خطاب القومية أو على صعيد العلاقات الدولية بفعل الصراع الأيديولوجي الذي ورثه القرن العشرون، وفي نظره أنّ استدعاء قيم الشخصية هو الكفيل بتخليق الجو السائد. أيضاً أبو يعرب المرزوقي الذي كانت محاولته في تأصيل قيم خماسية بديلة عن القيم الثلاثية التي ورثها الخطاب الأخلاقي، هذا التقسيم الجديد استلهمه من إعادة تأويل الدليل الوجودي الذي اتت عليه شوائب الفلسفات المادية والحلولية، حالت دون إدراك سنن الوجود الكونية وهي سنتي الاستخلاف والتعمير. انتهاء بوائل حلاق الذي أحدث نقلة نوعية للقيم الأخلاقية من مجرد النطاق الثانوي لتنبؤاً نطاقاً مركزياً.

هذا مع الفكر العربي الراهن، أمّا في الجهة المقابلة فلم يكن الأمر أكثر اختلافاً، حيث عرف سؤال الأخلاق استدعاء اضطرارياً أملته متغيرات معرفية وأخرى قيمية كان ذلك بفعل المشروع الحدائثي الغربي، الذي ومن الناحية الأخلاقية، شهد اتفاق غالبية الفلاسفة والمحللين أنّه الفاعل الرئيس في الأزمنة الأخلاقية الراهنة، وذلك بفعل مبادئها المؤسّسة كمبدأ العقلانية الذي فُرض كبديل استراتيجي عن فرضية الإله المشرّع والمحكّم والمراقب، إذ التشريع بات تحت سلطة الإنسان المؤله، والتحكّم تحت سلطة المنهج العلمي، والمراقبة في يد التكنولوجيا المعاصرة. مثل ذلك الانزياح والقلب في التراتب من اللاهوتي إلى التأسوتي تسبب في آفات أخلاقية جمّة؛ فأسطورة تحرير الإنسان من سطوة الطبيعة استحال إلى سيطرة ندية للإنسان ليس على الطبيعة فقط وإتّما على الإنسان ذاته، جعل الحدائثة تهيّن الإنسان متى أرادت كرامته. كما استحال مطلب الحرية إلى تحرر من كل إلزام، ليس دينياً أو أخلاقياً فحسب، بل كلّ إلزام اجتماعي أو إنساني، تسبب في وضع اجتماعي وأخلاقي غير معهود، من قبيل اكتساح قيم الفردانية والترجسية وقيم الاستهلاك... كلّ ذلك بفعل العقلانية الأداة التي وسّلت كلّ شيء، عالم الأشياء وحتى الإنسان، قاطعة الطريق أمام كلّ أفق غائي للوجود. هنالك أبتلي الإنسان المعاصر بزلزلة طموحاته وقيمه، حينها، تبلورت مطالب المراجعة والتقويم، مراجعة مبادئ المشروع الحدائثي وتقويم تطبيقاته، فارتقى البعض في أحضان أخلاق المسؤولية على نحو ما تقرّر عند هانس يونس، أو ايتيقا النقاش والتواصل مع يورغن هابرماس، أو الاعتراف كما هو الحال عند مواطنه أكسل هونث، أو التأسيس لأخلاق عالمية عند هانس كينغ، وقد تم تفعيل ذلك كلّ عبر مجالات ثلاث؛ هي ردّ الاعتبار للميتافيزيقا والمقدس، وردّ الاعتبار للعلوم الإنسانية، وردّ الاعتبار للبعد الإستيطقي، لماذا تلك المجالات الثلاث؟ ببساطة لأنّها تتفق كلّها على ردّ الاعتبار للمعنى. والهدف من كلّ ذلك أنّ أنصارها أردوا لها أن تكون شواملاً لهوامل، أي جمعا لما تفرق، ورأبا لما تصدع، وإصلاحاً لما فسد.

- هذا وقد جاء رصد معالم الفلسفة الأخلاقية الطاهائية ومسارها من تجديد العقل العربي إلى التأصيل للأخلاق الدينية. حيث لاحظ طه عبد الرحمن أنّ التّمط العقلاني المجرد الموروث عن التراث الغربي بشقيه اليوناني القديم ذي الأصول الأرسطية أو الأوربي الحديث ذي الأصول الديكارتية، هو السائد في التراث العربي والإسلامي القديم والراهن، فالمناهج والأنساق الفلسفية التّشطة على الساحة الثقافية الإسلامية القديمة والمعاصرة، تعدّ ذات شرعانية غربية تنهل من معين العقلانية المجردة عن الأخلاقية. لذلك فإنّ مسعى طه في تجديد العقلانية كان بفتح آفاق جديدة للعقل، يستحيل بموجبها الحديث عن أنماط من العقلانية أمرا مشروعاً، بدلا من الحديث عن نمط واحد، لما في الأخير من تضيق لماهية العقل واستغلاقا لمنظومته، خاصة وأنّ المعطيات الاستمولوجية المعاصرة أثبتت عدم مقدرة العقل بمفهومه الحديث ومقولاته كالتّظام والسببية والحتمية والتنبؤ... عن الصمود أمام الفتوحات الاستمولوجية الراهنة، هاهنا بات الحديث عن لاعقلانية العقل أمرا مبررا، هذا الذي يشرّع لطفه عبد الرحمن الحديث عن أضرب أخرى من العقل، فبدلا عن العقلانية المجردة، هنالك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وإن كان للأخيرة نفع في مقاصدها دون وسائلها، كما أنّ هنالك العقلانية المؤيدة التي تحوز النفع في المقاصد كما الوسائل. حيازة هذا التّمط العقلاني يكون في نظر طه بالدّخول في تجربة إيمانية تُخرج الإنسان من ضيق الاجتزاء إلى سعة الانتماء.

عدم الاستثمار في هذه المعطيات في الفلسفة العربية المعاصرة هو ما قاد ببعض المفكرين العرب من النّظر للتراث كأجزاء منفصلة متفاضلة، تبعا لمنطق الفصل والاختزال للعقلانية المجردة، أو النّظر إليها كمضامين فكرانية تسييسية لا أخلاقية تأنيسية. وعليه فلا يمكن تقويم الوضع السائد إلّا عن طريق منهجية متكاملة تأخذ بمقتضيات مجال التداول المعرفي العقدي واللّغوية والمعرفية، أخذاً بالآليات والأدوات المنهجية والمضامين المعرفية للممارسة التراثية. تلك الشروط مجتمعة تتأطر في محددات ثلاث تضمن الظفر بموقف تكاملي لعناصر التراث؛ **المحدّد التّدوالي**: مفاده أنّ كل مظهر من مظاهر الإنتاج التراثي عقيدة أو لغة أو معرفة حامل لخاصية العمل، وبالضبط العمل من أجل منفعة الغير فضلا عن منفعة الذات (الأخلاقية)، وعملا

من أجل منفعة الآجل فضلا عن منفعة العاجل (الإيمان). **والمحدد التداخلي**: مفاده أنّ المعارف التراثية تشترك في آليات إنتاج مضامينها ونقلها ونقدها كما تشترك في وسائل العمل بها، وأنّ أحكامنا على مضامينها لا تصحّ إلا بإقامتها على النتائج المتوصل إليها بآلياتها الخاصة بها، التبليغية والعملية. ثم **المحدد التقريبي**: ومفاده أنّ المنقول خاضع لتحويلات تصحيحية، مضمونا وصورة، حتى يصير متلائما على مقتضيات التداولية للتراث، وكذا للتحويلات التي أوجبها التقدم العلمي الذي حصل في المجال التداولي الإسلامي العربي بالنسبة إلى المجال المنقول منه، يونانيا أو فارسيا أو هنديا...

- هذا وأتى طه على إبداع نظريات أخلاقية تأخذ بعين الاعتبار كلا المعطين التراثي والحديث، فكان أن عكف على تأسيس ما سمه بـ "النظرية الأخلاقية" وذلك في سبيل التقد الأخلاقي للحدثة الغربية خاصة في تطبيقاتها، في مقابل السعي لإعادة توجيه تطبيق مبادئها الثلاث **مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول**، تأصيلا لحدثة إسلامية مبدعة. علما أنّ مدار سؤال طه في استثماره في تلك المبادئ الثلاث هو كيفية الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع؟ ومن الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع؟ (ركني مبدأ الرشد). وكيفية الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع؟ وكيفية الانتقال من التفصيل المقلد إلى التفصيل المبدع؟ (ركني مبدأ النقد). ثم كيفية الانتقال من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع؟ والانتقال من التعميم المقلد إلى التعميم المبدع؟ (ركني مبدأ الشمول)؛ لذا فالأطروحة الجوهرية لطه عبد الرحمن هي الانتقال من التقليد إلى الإبداع على كل مستويات الحدثة، وكأتم الإبداع استحال إلى مبدأ المبادئ. طبعاً الانتقال من آفات التطبيق الغربي لتلك المبادئ بأركانها، إلى مكاسب التقريب الإسلامي لها، يكون بتقريبها أخذاً بروح المجال التداولي الإسلامي، العنصر الإيماني منه على نحو أخص، فقد تقرر عند طه أنّه إن كان في الغرب صريح علمانيتهم هو مدخلهم للحدثة، فإنّ صريح تدين المسلمين هو مدخلهم إليها.

طبعاً لن تكتمل العملية ما لم تتوج بفلسفة عربية أصيلة، ما جعل صاحب فقه الفلسفة يستثمر في المكاسب اللغوية والمعرفية والاعتقادية للمجال التداولي الإسلامي تأسيساً لفلسفة قومية حيّة، وهذا في نظره

يكون بالانتقال من طور الفلسفة السؤالية التي مني بها الخطاب الفلسفي قديما وحديثا، إلى طور الفلسفة المسؤولة أو قل الانتقال من طور سؤال "السؤال في الفلسفة" إلى "السؤال عن الفلسفة" تأسيسا لـ"فقه الفلسفة"، ومن الانتقال من واقع الكونية الكيانية للفلسفة إلى الطابع القومي للخطاب الفلسفي، تأسيسا لفلسفة حيّة غير عنقاء.

- تأتي الكتابات الأخيرة لطفه عبد الرحمن تأسيسا لمعالم أنموذج فلسفي بديل عن التماذج العلمانية وظلمها، الدهرانية ومروقها، وما بعد الدهرانية وشرودها. كون تلك النماذج وقعت في فصل المتصل الديني، كالفصل بين السياسة والدين حال العلمانية، أو الفصل الذي أقامته الدهرانية بين الأخلاق والدين، بمختلف صيغها التقديمية والطبيعية والاجتماعية والناسوتية، أو الخروج عن الأخلاق الذي أقامته ما بعد الدهرانية، باتجاهيها فئة الفلاسفة المنكرين لشاهدية الذات الإلهية، أو التحليليين النفسانيين في انكارهم لشاهدية الاسم الإلهي. ومثلما كان الأمر مع الأخلاقية، في كون تطبيقاتها طالت كلا المجالين، الحدائث الغربية ذات العقلانية المجردة، والممارسة الفقهية التي لم تسلم في نظر طه من دخول بعض الآفات الخلقية عليها من قبيل؛ الفصل بين العقل والأخلاق، وجعلها للأخلاق أفعالا معدودة، واعتبارها للأخلاق ضمن المقاصد الكمالية. فإنّ الائتمانية بدورها تشهد ذات التطبيق تقريبا، فهي طُرحت أساسا كـ"فقه ائتماني بديل عن الفقه الائتماري المعهود، فلئن كان الأخير يقوم على النظر في ظاهر الأحكام الشرعية، والاستدلال عليها وفقا لبناءات عقلية (علم الأصول)، وتلقينها سمعا، وأنّ المشتغل به يُسمى فقيها. فإنّ الأوّل نظر في باطن الأحكام الشرعية وقوفا عند دلالتها الأخلاقية، سالكا إليها طريق الاستبصار القلبي زيادة على النظر العقلي، وتلقينها مشاهدة، والمشتغل به يسمى مُربيا.

على هذا الأساس تحاول الائتمانية بلورة نموذج تربوي روحي قوامه أخلاق التزكية، والأخيرة تخلية وتخلية، بمعنى تخلية الإنسان المعاصر من شوائب التسيد النفسي على الأشياء والعالم الذي ورثته مسالك التربية

العلمانية والدهرانية، وتحليلته بالقيم الروحية، خروجاً به من وضع الاختيان المستحدث عودة به إلى وضع الائتمان الأصلي.

- رسدا لآفاق الخطاب الأخلاقي، نجد أنه من اللازم العودة لسؤال التربية والتعليم بمفهومهما الواسع، وما يتطلبه الأمر من التخطيط لمضامين ومناهج تربوية تأخذ بعين الاعتبار طبيعة التحولات الراهنة وحتى المستقبلية، قد نسمي هذه الاستراتيجية بـ "التربية على التوقع". فعالم اليوم وضعه الثقافي والسياسي والأمني غير قار البتة، جعل من "التغير" -القانون الذي لا يتغير -يحكم عالم اليوم، ومتى تم الوعي بذلك تقرر بناء شخصية مرنة متكيفة مع المستجدات والنوازل الوطنية والإقليمية والعالمية، مثل هذا الأمر يلزمه مثلاً؛ الإلمام بالوقائع التاريخية، معرفة السنن أو النواميس الحاكمة، العلم بطبائع المجتمعات والأنفس، العلم بالعلاقات الجغرافية والثقافية والسياسية.

- كذلك تحقيق التكامل المعرفي والقيمي في المناهج والمضامين التعليمية، يتم فيه التنسيق بين المعرفة والقيم، بين الأدوات والمضامين، تكامل بين المعارف والعلوم الإنسانية والتجريبية، تكامل على صعيد ملكات الفرد العقلية والنفسية والسلوكية، تكامل على صعيد البرامج التعليمية في المدارس والجامعات والإعلامية على مستوى الوسائل السمعية البصرية والدينية، تجنباً للمفارقات التي تُحدث تصدعا على مستوى الذات وتشنجا على صعيد العلاقات الاجتماعية والأمية.

- التربية على روح الانتماء ووحدة المصير البشري والتعايش المشترك وتجاوز مفهوم "المواطنة" بمعناه السياسي الضيق إلى مدلوله العالمي، وهو ما يعرف لدى بعضهم بـ "المواطنة الكوكبية". وما يلزم ذلك من التعليم على ضرورة تقبل الآخر واحترام الحريات، وحق الشراكة المُنصِفة بين الجنسين، والتبادل العلمي والثقافي، والتوزيع العادل للثروات.

- تعليم الشرط الإنساني وذلك بتكوين صورة إنسانية عن الإنسان، لا صورة ذرائعية تلي أغراض السوق الوطني والعالمي في الإنتاج والاستهلاك، وعليه فتعليم الشرط الإنساني يستلزم التربية على الكرامة الإنسانية،

؛
وحقوق الإنسان، وحرية الفكر والرأي، والمساواة بين حقوق الشعوب، وتفعيل روح الديمقراطية عبر ترسيخ قيم حرية الفكر والرأي، ولا يخفى ما في ذلك من أثر إيجابي على بناء شخصية لها ثقة في ذاتها تساعد على تقديم مساهمتها في القرارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المستقبل.

رقم الصفحة	الموضوع
أ-ل	مقدمة
01	الفصل الأول: في مساءلة الرّاهنية الأخلاقية، رصدًا لاشكاليات أخلاقية من الخطاب العربي المعاصر
01	تمهيد
02	المبحث الأول: مصطلح الرّاهنية من التوصيف إلى النقد
14	المبحث الثاني: الأخلاق، القيم، أم الأدب، سجل المفاهيم في السياق الفكري العربي
14	أولاً: القيم من المصطلح إلى الرؤية.
17	ثانياً: الأخلاق بين أصالة التداول وتقريب المنقول.
20	ثالثاً: الأدب وسلطان البيان.
28	المبحث الثالث: الفكر الأخلاقي في السياق العربي؛ سجل النفي والاثبات
40	المبحث الرابع: هوية الخطاب الأخلاقي العربي وتداعيات السجل بين المشرق والمغرب
50	الفصل الثاني: الراهنية الأخلاقية بين السياقين: قراءة في أوجه المشاكلة والاختلاف.
50	تمهيد:
51	المبحث الأول: راهنية الأخلاق في السياق الغربي المعاصر
51	أولاً: جدل العودة والتحول حول المنعرج الاليتيقي المعاصر؟.
57	ثانياً: التأزم القيمي المعاصر رصدًا للأسباب والمآلات.
69	ثالثاً: جوانب من مظاهر الراهنية الأخلاقية ومدخلاتها الأنطولوجية والابستمولوجية والإستيطيقية.
69	1- المدخل الأنطولوجي أو راهنية الأخلاق من راهنية المقدس.
71	2- المدخل الابستمولوجي أو راهنية الأخلاق من راهنية العلوم الإنسانية.
72	3- المدخل الإستيطيقي للقيم أو راهنية تجميل العالم
74	4- نماذج من التّطبيقات الأخلاقية الرّاهنة
74	1:4- الأخلاق التطبيقية

75	2:4- مبدأ المسؤولية
78	3:4- الأخلاق العالمية والمواطنة الكوكبية
82	رابعا: الزهنية الأخلاقية، تغطية للأسباب والمبررات
87	المبحث الثاني: الراهنية الأخلاقية في السياق العربي: رصد لنماذج من الخطاب المعاصر.
87	أولا: التوجه الاستيمولوجي للقيم الأخلاقية العربية أو من الأخلاق الاجتماعية إلى الأخلاق الفلسفية
90	ثانيا: المقاربة الاستيمولوجية للأخلاق العربية والإسلامية
91	1- / محمد عزيز الحبابي و راهنية قيم الشخصية الإسلامية
98	2- / محمد أركون و استدعاء قيم النزعة الإنسانية
108	3- / محمد عابد الجابري والمقاربة النبوية للموروث الأخلاقي العربي
119	4- / أبو يعرب المرزوقي والتأصيل الخماسي للقيم
125	5- / وائل حلاق والنطاق المركزي للقيم الأخلاقية.
131	المبحث الثالث: أوجه المماثلة والاختلاف في الراهنية الأخلاقية بين السياقين، قراءة في الدلالات والأبعاد
141	الفصل الثالث: مسارات الفلسفة الأخلاقية وتطبيقاتها: من التجديد العقلي إلى الأخلاق الدينية
141	تمهيد:
142	المبحث الأول: الفلسفة الأخلاقية والتجديد المعنوي لماهية العقل والعقلانية.
142	أولا: معايير ضبط العقلانية.
151	ثانيا: العقل المجرد والآفات الأخلاقية للحضارة المعاصرة.
152	ثالثا: العقل المسدود والآفات الأخلاقية للممارسة الفقهية والسلفية.
153	رابعا: العقل المؤيد والكمالات الأخلاقية للممارسة العرفانية.
155	المبحث الثاني: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال المنهجي؛ أو التّقويم المسدّد لآليات اشتغال العقل العربي والإسلامي.
155	أولا: موقف طه عبد الرحمن من التراث.
157	ثانيا: المجال التداولي وآليات التداخل المعرفي والتقريب التداولي.
158	1- النظر التكاملي والاشتغال بآليات التداخل المعرفي.

159	2- النظرة التكاملية والاشتغال بآليات التقريب التداولي.
161	المبحث الثالث: الفلسفة الأخلاقية والاشتغال الفكراني؛ أو التقويم المسدد للفكر العربي والإسلامي
162	أولاً: التقويم التكاملي للنقد التجزيئي التفاضلي.
170	ثانياً: التقويم التكاملي لدعوى شرعانية العقل الإسلامي.
176	ثالثاً- الفلسفة الأخلاقية والتقويم المعنوي للمقاصد.
187	الفصل الرابع: النظرية الأخلاقية ورهانات النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية
187	تمهيد:
188	المبحث الأول: النظرية الأخلاقية، مفهوماً، أركانها ومسلّماتها
188	أولاً: التأسيس الفلسفي للنظرية الأخلاقية.
191	ثانياً: الأصول التراثية للنظرية الأخلاقية.
200	المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية ورهانات النهوض بحدائثة إسلامية
200	أولاً: الأخلاقية والتقويم الأخلاقي لمبادئ الحدائثة
214	ثانياً: الأخلاقية وتطبيقاتها التقويمية على نظم الحدائثة الغربية
215	1- الأخلاقية وتقويم النمط المعرفي الحديث.
219	2- الأخلاقية وتقويم النظام الأخلاقي الحديث.
219	1-2: الأخلاقية والأخلاق العالمية
223	2-2: الأخلاقية والعولمة
227	المبحث الثالث: الحدائثة الإسلامية ومقومات النهوض بفلسفة عربية وإسلامية
227	أولاً: نحو آفاق فلسفة قومية حيّة
233	1- الفلسفة العربية كفلسفة مسؤولة
235	2- الفلسفة العربية كفلسفة قومية
239	3- الفلسفة العربية بما هي فلسفة حيّة غير عنقاء
242	ثانياً: رهانات الجواب الإسلامي أو الزمن الأخلاقي للدين الخاتم

251	الفصل الخامس: الفلسفة الائتمانية ورفع التحديات الأخلاقية الراهنة.
251	تمهيد:
252	المبحث الأول: الفلسفة الائتمانية ماهيتها، أركانها، وآفاقها الأخلاقية:
252	أولاً- بين العلمانية والدهرانية
256	ثانياً: الائتمانية كفلسفة أخلاقية جديدة
256	1- أركان الأنموذج الائتماني
261	2- من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني
271	المبحث الثاني: الفلسفة الائتمانية ورهانات النقد الأخلاقي لما بعد الدهرانية.
273	أولاً: الائتمانية وفتنة فلاسفة ما بعد الدهرانية -نيتشه نموذجاً-
275	ثانياً: الائتمانية وفتنة المحللين النفسانيين:
275	1- فرويد وإنكار الذات الإلهية
279	2- جاك لاكان وإنكار الاسم الإلهي
282	المبحث الثالث: تطبيقات الائتمانية في رفع التحديات الراهنة؛ (ثورة الإعلام والاتصال و العنف).
282	أولاً: الائتمانية ورفع تحديات ثورة الاعلام والاتصال
286	ثانياً: الائتمانية و رفع تحدي العنف
293	ثالثاً: الفلسفة الائتمانية كأسلوب في التربية الأخلاقية؛ التأصيل الروحي للفعل التربوي
293	1- مبادئ فلسفة التربية الإسلامية.
297	2- التزكية ودفع التسيد النفسي: نحو تربية إيمانية غير علمانية
301	الخاتمة
	فهرس المواضيع
	قائمة المصادر والمراجع
	فهرس الأعلام



قائمة المصادر والمراجع:

❖ القرآن الكريم.

أولاً: المصادر بحسب سنوات الطبع:

- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (ج1): الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1990.
- العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 1997.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2000.
- سؤال الأخلاق: مساهمة في التقد الاخلاقي للحدائثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
- فقه الفلسفة (ج2): القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2005.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2006.
- الحدائثة والمقاومة، ط1، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، 2007.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007.
- حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
- سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2012.
- الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.
- روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2013.
- روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، 2013.
- بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.
- سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2015.
- "من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر"، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

- _____ . شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

- _____ . دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (ج1 أصول النظر الائتماني)، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

- _____ . دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، (ج3 التحديات الاخلاقية لثورة الإعلام والاتصال).

- _____ . سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.
ثانيا: المراجع:

1- دراسات حول طه عبد الرحمن:

- أحمد مونة. مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن: دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

- حمّو النقاري. منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

- عباس أرحيلة. بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت 2016.

- عبد الجليل الكور. مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن. ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

- عبد الله مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروع الفكري، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009.

- عبد النبي الحري. طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

2- مراجع من التراث:

- أبو علي ابن سينا. المبدأ والمعاد، وزارة التراث القومي والثقافي، سلطنة عمان، 1998.

- _____ . تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ط2، دار العرب للبستاني، القاهرة، دت.

- أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي. الإشارات إلى معرفة الزيارات، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002.

- أبو حامد الغزالي. ميزان العمل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979.

- أبو علي احمد بن محمد بن مسكويه. تهذيب الأخلاق: في التربية، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1985.

- أبي الحسن العامري. الإعلام بمناقب الإسلام، ط1، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، 1988.

- أبي الحسن علي الماوردي. **درر السلوك في سياسة الملوك**، ط1، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر - الرياض، 1997.

- أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي. **صيد الخاطر**، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1999.
- أبي القاسم الحسين الراغب الأصفهاني. **الدَّريعة إلى مكارم الشريعة**، ط1، بيروت، 1980.
- أرسطو طاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، تر: احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1964.
- _____ . **دعوة إلى الفلسفة**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دت، بيروت.
- عبد الرحمن بن خلدون. **المقدمة**، تحقيق احمد جاد، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، 2007.
- محي الدين بن عربي. **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، ط1، مطبعة التّجّاح الجديدة، الدار البيضاء، 2015.

3- مراجع عامة:

3-1: مراجع بالعربية:

- أبو الأعلى المودودي. **نظام الحياة في الإسلام**، دط، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة: الجزائر، دت.
- أبو يعرب المرزوقي. **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفتين العربية والألمانية**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.
- _____ . **شروط نهضة العرب والمسلمين**، ط1، دار الفكر: دمشق، دار الفكر المعاصر: بيروت، 2007.
- أبو يعرب المرزوقي، حسن حنفي. **النظر والعمل: والمأزق الحضاري العربي والإسلام الراهن**، ط1، دار الفكر: دمشق، دار الفكر المعاصر: بيروت، 2003.
- أبو يعرب المرزوقي، طيب تيزيني. **آفاق فلسفة عربية معاصرة**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2001.
- احمد عبد الحليم عطية. **الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي**، دط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990.
- احمد محمود صبحي. **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقلون والدوقين أو النظر والعمل**، ط2، دار المعارف - القاهرة، 2002.
- أم الزين بن شيخة المسكيني. **كانط راهنا: أو الإنسان في مجرد حدود العقل**، ط1، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، 2006.
- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. **العروة الوثقى**، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- جمال الدين عطية. **تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - اليوم أ، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004.
- جمال الغيطاني. **خلاصة التوحيددي: مختارات من نشر أبو حيان التوحيددي**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1995.

- جورج زيناتي. رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
- حسان الباهي. جدل العقل والأخلاق في العلم، دط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009.
- حسن حنفي. الواقع العربي الراهن، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2012.
- حسن حنفي، محمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 1990.
- رضوان زيادة، كيفن جي أوتول. صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، 2001.
- سعيد رحمانى. مدرسة المغرب الإسلامي ودورها في تأصيل مقاصد الشريعة الإسلامية وتجديدها، ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 2010.
- سيف الدين عبد الفتاح. العولمة والإسلام: رؤيتان إلى العالم، ط1، دار الفكر، دمشق، 2009.
- شكيب أرسلان. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت.
- صلاح الدين المنجد. المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1963.
- صلاح قنصوة. الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، دط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
- طه جابر العلواني. التوحيد والتزكية وال عمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.
- طيب تيزيني. التصوف العربي الإسلامي: فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.
- عبد الباسط الغابري. مسألة تغيير الوعي في الفكر الإسلامي والراهن قراءة في نصوص، ط1، مجمع الأطرش للنشر والتوزيع، تونس، 2017.
- عبد العزيز بومسهولي. الفلسفة والحاضر: أو في تجربة التفلسف، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2016.
- عبد العزيز بومسهولي. نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ اليتيمي المحايث، ط1، دار الحرف للنشر والتوزيع، المغرب، 2009.
- عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ط1، منتدى المعارف، بيروت.
- عبد القادر تومي. الفكر العالمي والفكر العولمي، مؤسسة كنوز الحكمة، دط، الجزائر العاصمة، 2012.
- عبد الله العروي. خواطر الصباح: حجرة في العنق يوميات 1982، 1999، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- _____ . مفهوم العقل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

- عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تر: عبد الصبور شاهين، ط10، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1998.
- عدنان حبّ الله. التحليل النفسي للرجولة والذكورة من فرويد إلى لاكان، ط1، المركز العربي للأبحاث التفسيرية والتحليلية - دار الفارابي (بيروت) - ANEP (الجزائر)، 2004.
- علي أبو ملحم. الفلسفة العربية مشكلات وحلول، ط1، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1994.
- علي أومليل. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985.
- علي حرب. نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
- عمر مهيبيل. البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010.
- فتحي حسن ملكاوي. منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوهم أ، 2013.
- فهمي جدعان. أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام، ط3، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، 1988.
- _____ . المقدّس والحريّة: وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2009.
- زكي الميلاد. من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2004.
- محمد الشيخ، ياسر الطائري. مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996.
- محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
- _____ . اشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- _____ . العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2001.
- _____ وآخرون. حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في نصوص، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.
- _____ . بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- _____ . تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
- _____ . قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997.

- مقداد ندم عبود. بين القطعية والخلق: الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1990.
- هشام شرابي. المثقفون العرب والغرب، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1981.
- يوسف بن عدي. أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، ط1، دار التوحيد، الرباط، 2015.
- _____ . مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر، ط1، جذور للنشر، الرباط، 2007.
- يوسف بنلمهدي. أصول الفكر الأخلاقي في المغرب والأندلس، ط1، الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، الرباط، 2014.

2-3: مراجع مترجمة:

- إدغار موران. أخلاقيات التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين، "القيم إلى أين؟" أعمال منظمة اليونسكو 2004، تر: زهيدة درويش جبور و جان جبور، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2005.
- _____ . المنهج: معرفة المعرفة والأفكار، تر: يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- _____ . تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ط1، تر: عزيز لزرقي ومنير الحجوجي. دار توبقال للنشر: الدار البيضاء، منشورات اليونسكو: باريس، 2002
- _____ . هل نسير إلى الهاوية؟ تر: عبد الرحيم حزل، دط، إفريقيا الشرق، المملكة المغربية، 2012.
- إدغار موران، طارق رمضان. خطورة الأفكار: تساؤلات حول كبرى القضايا المعاصرة، تر: محمد صلاح شياظمي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016.
- إريك فروم. الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، عالم المعرفة، عدد 140، 1989
- إزبا برلن. ضلع الإنسانية الأعوج: فصول في تاريخ الأفكار، تر: محمد الزاهي المغربي ونجيب الحصادي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.
- آلان توران. نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، 1997.
- البرت اشفيتزر. فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، دط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964.
- إميل دوركايم. التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- أوليفيه روا. الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، تر: صالح الأشمر، ط1، بيروت: دار الساقي، 2012.
- إيمانويل كانط. الدين في مجرد حدود العقل. تر: فتحي المسكيني، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2012.
- _____ . ما هي الأنوار؟ (ثلاثة نصوص: تأملات التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟)، تر: محمود بن جماعة، صفاقس: دار محمد علي للنشر، ط1، 2005.
- _____ . مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي اسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، دار موفم للنشر، الجزائر العاصمة، 1991.

- بول ريكور. في التفسير: محاولة في فرويد، تر: وحيه أسعد، ط1، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، 2003.
- بيير بورديو. العنف الرمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التربوي، تر: نظير جاهل، ط1، المركز الثقافي العربي، 1994.
- توشيهيكو ايزوتسو. المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن الكريم، تر: عيسى علي العاكوب، ط1، دار الملتقى - حلب، 2008.
- جاكلين روس. الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، ط1، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001.
- جان بودريار. المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، ط1، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- جان بودريار، ادغار موران. عنف العالم، تر: عزيز توما، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سوريا، 2005.
- جورج بالاندييه. في الطريق إلى القرن الواحد والعشرين - آتية، تر: حسن ابراهيم، ط1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2000.
- جورج جروفيتش. الأطر الاجتماعية للمعرفة، تر: خليل أحمد خليل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، 2008.
- جيانى فاتيمو. نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1987.
- جيل لبيوفتسكي. أقول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، تر: البشير عصام المراكشي، ط1، "مركز نماء للبحوث والدراسات"، 2018.
- جيل لبيوفتسكي، جان سيرو. شاشة العالم، تر: راوية صادق، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.
- حنة أرندت. في العنف، تر: ابراهيم العريس، ط1، دار الساقى، بيروت، 1996.
- ر.ج. كولنجود. مقال عن المنهج الفلسفي، تر: فاطمة اسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2002.
- روجيه غارودي. حفارو القبور، تر: عزة صبحي، ط3، دار الشروق، القاهرة، 2002.
- ريمون بودون. أبحاث في النظرية العامة في العقلانية العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: جورج سليمان، ط1، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- سيجموند فرويد. قلق في الحضارة، تر: جورج طرايشي، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996.
- _____ . مستقبل وهم، تر: جورج طرايشي، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998.
- سيد محمد نقيب العتاس. مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد طاهر الميساوي، ط1، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، 2000.
- _____ . مفهوم التعليم في الإسلام: إطار تصوري لفلسفة إسلامية للتعليم، تر: حسن عبد الرزاق النقر، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، 1998.

- شفارتز مان. الأخلاق البرجوازية في العصر الحاضر: الوهم والحقيقة، تر: محمود شعبان، ط1، مطبعة ابن خلدون، دمشق، 1986.
- علي شريعتي. الإنسان والإسلام، تر: عباس الترحمان، ط1، دار الصحف للنشر، طهران، 1990م.
- فرانكلين - ل - باومر. الفكر الأوربي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار 1600 . 1950، ج1، تر: احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.
- فريديريك نيتشه. إنسان مفرط في إنسانيته، ج1، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002.
- _____ . في جينياولوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، ط1، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010
- _____ . هكذا تكلم زاردشت، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصيرة، الاسكندرية، 1938.
- لوك فيري. الإنسان المؤلّ: أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، دط، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002.
- لينين. دفاتر في الديالكتيك، تر: إلياس مرقص، دط، دار الحقيقة، بيروت، 1988.
- ميرتشيا إليادة. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تر: مسعود المولى، ط1، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
- ماكس فيبر. العلم والسياسة بوصفهما حرفة، تر: جورج كتوره، ط1، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.
- ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو. جدل التنوير، تر: جورج كتوره، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006.
- مالوري ناي. الدين الأسس، تر: هند عبد الستار، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.
- مالك بن نبي. شروط النهضة، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، دمشق.
- محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي: بيروت والمركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 1996.
- _____ . الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط1، دار النهضة العربية - مركز الإنماء القومي: بيروت، 2007.
- _____ . الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، ط2، دار السّاقى، بيروت، 2001.
- _____ . الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- _____ . من أجل نشأة مخربة للقيم، "القيم إلى أين؟" أعمال منظمة اليونسكو 2004، تر: زهيدة درويش جبور، جان جبور، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2005.
- _____ . نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 2011.
- محمد عزيز الحبابي. الشخصانية الإسلامية، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- _____ . دفاتر غدوية، دط، دار المعارف، القاهرة، دت.

- مونيكا كانتو سبير بير. العودة إلى فلسفة الأخلاق، فلسفة عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، قضاياها، تر: ابراهيم صحراوي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009.
- مونيكا كانتو - سبيربير، دوفين آديجان. الفلسفة الأخلاقية، تر: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004.
- ميشال مافيزولي. دنيا المظاهر وحياة الأفتنة: لأجل أخلاقيات جمالية، تر: عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2017.
- ميشال مسلان. علم الأديان: مساهمة في التأسيس، تر: عز الدين عناية، ط1، كلمة - المركز الثقافي العربي: أبو ظبي - الدار البيضاء، 2009.
- نعيم تشومسكي. هيمنة الإعلام: الإنجازات المذهلة للدعاية، تر: ابراهيم يحيى الشهابي، ط1، دار الفكر، دمشق، 2003.
- هانس كينغ. لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟: الدين والأخلاق في عصر العولمة. تر: ثابت عيد، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- هوستن سميث. لماذا الدين ضرورة حتمية؟: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تر: سعد رستم، دط، دار الجسور الثقافية، الجزائر العاصمة..
- وائل حلاق. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر: عمرو عثمان، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014.
- _____ . مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة، تر: فهد الحمودي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.
- _____ . تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السُّني، تر: احمد موصلي، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
- وولتر ستيس. الدين في العقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998.
- يورغن هابرماس. القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، دط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.
- _____ . المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، ط1، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، 2001.
- يورغن هابرماس، جوزيف راتسنجر (البابا بندكتس 16). جدلية العلمنة: العقل والدين، تر: حميد لشهب، ط1، جداول، بيروت، 2013.

3-3: مراجع بالفرنسية:

- ALAIN, Émile Chartier : **Propos sur le bonheur**, Éditions Gallimard, 1928.

- ALAIN, LAURENT : **Histoire de l'individualisme**, Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1993.
- E. Mounier : **Personnalisme**, PUF; Édition 2001.
- EDGAR, Morin : **les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur**, UNESCO, 1999.
- G. le bon : **Les incertitudes de l'heure présente: réflexions sur la politique, les guerres, les alliances, le droit, la morale, les religions, les philosophes, etc...** , Paris: Ernest Flammarion, Editeur, 1923 .
- GEORGE A. le gault : **Professionnalisme et délibération éthique: Manuel d'aide à la décision responsables**, Presses de l'Université du Québec, Canada, 2003.
- GILLES, lipovetsky et JEAN, serroy : **L'esthétisation du monde**, GALIMARD, Paris, 2013.
- GILLES, lipovetsky. **L'ère du vide: essai sur l'individualisme contemporain**, Edition Gallimard, 1993.
- _____: **Le crépuscule de devoir**, Paris, Gallimard, 1992.
- Guy, Bourgeault : **Éthiques Dit et non-dit, contredit, interdit**, Presses de l'Université du Québec, Canada, 2004
- HANS, Jonas: **Le principe responsabilité**, Trad: GEAN greisch, cerf, Paris, 1990.
- JEAN, Baudrillard: **La société de consommation: ses mythes ses structures** , Edition Denoël, 1970.
- KARL, Jaspers: **Introduction à la philosophie** , Trad: JEANNE Hersch, Édition, 2001.
- MICHEL, Métayer: **La philosophie éthique : Enjeux et débat actuels**, Edition du Renouveau Pédagogique, Québec, Canada, 1997.
- MICHEL, Meyer: **Principia Moralia**, fayard, France, 2013.
- _____ .**Qu est- que l'Histoire ? : progrès ou déclin?**, PUF, Paris, 2013.
- MICHEL, Serres: **Pantopie: de hermès à petite poucettes**, édition le pommier, Paris, 2014.
- OLIVIER, Dekens: **philosophie de l'actualité**, Ellipses Edition Marketing S.A, Paris, 2008.
- PAUL, Ricœur: **Parcours de la reconnaissance: trois études**, Gallimard, 2004.
- PIERRE, Bourdieu: **La domination masculine**, seuil, coll. "points- Essais", Paris, 2002.
- EDITH, Sizoo: **Responsabilité et cultures du monde: Dialogue autour d'un défi collectif**, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris.

3-4: مراجع بالإنجليزية:

- WAEL, B Hallaq: **The Origins and Evolutions of Islamic Law**, First published, Cambridge University Press, New York, 2005.
- ZYGMUNT, Bauman: **Consuming Life**, First published, Polity Press, Cambridge, 2007.

4- المجلات:

4-1: مجلات مصادر:

- طه عبد الرحمن. ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة (أو الدوار الفلسفي والفوارة الفلسفية)، مجلة آفاق، العدد 63-64، يناير 2000، المغرب.

- _____ . الممارسات الدينية ونقد العقلانية، إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 23، فرجينيا- الو م أ.

- _____ . روح العولمة وأخلاق المستقبل، إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد 26.

4-2: مجلات مراجع:

- رضوان السيد. نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين، مجلة الإحياء، عدد خاص بـ "سؤال الأخلاق وسؤال القيم"، العددان 34 و35، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2011.

- فتحي حسن ملكاوي. التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، مجلة اسلامية المعرفة، السنة 4، العدد 54، خريف 2008، فرجينيا_الوم أ.
- فهمي جدعان. مركب أخلاقي جديد للمستقبل العربي، تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 22، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف 2017.
- محمد بوهلال. الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقارنة وائل حلاق، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 22.
- كورنيليوس كوسترياديس. ارتفاع التفاهة سمة العالم، الاستغراب، العدد السادس، السنة 02، بيروت، شتاء 2017
- كمال عبد اللطيف. لماذا ترجم العروي نص دين الفطرة لروسو؟، جريدة الاتحاد الاشتراكي: عدد 19 / 10 / 2014.
- مارسيل غوشيه. سمة العالم الحديث ... الجهل، الاستغراب، العدد الأول، خريف 2015، بيروت.
- محمد الشيخ. جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد: الفكر المغربي في مفترق الطرق، المجلد 34 عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2006.
- محمد همام. العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن، مجلة الإحياء، العددان 34، 35، سؤال الأخلاق ونظام القيم، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، سبتمبر 2011.
- هانس كينغ. لماذا الأخلاق العالمية كسبيل مشترك بين الإنسانية؟ مجلة التسامح، العدد 18، مسقط (سلطنة عمان)، 2007.

5- المعاجم:

5-1: معاجم بالعربية:

- ابن منظور. لسان العرب، المجلد 02، دار الجبل، بيروت، 1988، ص ص 1243، 1244.
- ابن منظور. لسان العرب، المجلد 11.
- أبي البقاء أيوب الكفوي. الكليات، ط2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.
- آندرية لالاند. الموسوعة الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001
- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي. القاموس المحيط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010، ص 1983.

5-2: معاجم ومجلات بالفرنسية:

- ARMAND, Cuvillier: **Nouveau vocabulaire philosophique**, librairie Armand colin, 1956.
- FABRICE, Clément: **Les Dieux Disséqués: vers une science du religieux**, In Critique 677(Octobre), Paris. Ed. de Minuit, 2003.
- GRELLIER, Isabelle. **Vers un réenchantement du monde?**. In: Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique. N°43, 1994.
- GUS, Massiah: Pour une démarche convivialiste: Sortir du néolibéralisme, **Du convivialisme comme volonté et comme espérance**, SREVUE DU MAUSS,

N°43, PREMIER SEMESTRE 2014, Paris.

- MARC, Humbert : Une indispensable offensive intellectuelle collective, **Du convivialisme comme volonté et comme espérance**.

- JOSE, Medina et les autres. **magasin: la philosophie comme débat entre les textes**. Numéro d'éditeur:7482 – Dépôt légal Janvier, 1988.

- **Le Petit la rousse de la philosophie**. Sous la direction de Hervé Boillot, 2011.

-6 أعمال ملتقيات وندوات:

- بودومة عبد القادر. الفلسفة والراهن، **ملتقى الفلسفة وأسئلة الراهن**، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 02، 2013،

- سيف الدين عبد الفتاح. قيم الواقع، وواقع القيم، ما المعنى العلمي للقيم؟، **القيم في الظاهرة الاجتماعية**، أعمال الدورة المنهجية في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية بمركز الحضارة للدراسات السياسية، ط1، دار النشر للثقافة والعلوم، القاهرة.

- محمد علي الكبسي. في نقد الرهان، **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 165، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010.

فهرس الأعلام:

(أ)

- ابن الجوزي 244
ابن المقفع 22، 110
ابن باجة 112
ابن تيمية 114، 120، 128
ابن حزم 112
ابن خلدون 29، 120.
ابن رشد 12، 20، 39، 44، 107، 164، 169، 233.
ابن سينا 19، 112، 146، 148، 149، 169.
ابن عبد ربه 110، 112.
ابن عربي 142.
ابن قتيبة 110، 112، 115.
ابن مسكويه 12، 18، 19، 30.
ابن نبي 29، 88، 89، 135، 136.
أبو الأعلى المودودي 244.
أبي الحسن العامري 21، 22، 112، 150، 218، 244.
أبي بكر الهروي 40
أبو حامد الغزالي 112، 116، 117، 169، 178، 182، 188، 195، 232، 233.
أبو يعرب المرزوقي 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 131، 136، 139.
أحمد أمين 115.
إدغار موران 60، 61، 62، 80، 206، 208، 210، 215، 216،
آدم سميث 15.
أدورنو 6، 212.
أردشير 110، 133.
أرسطو طاليس 30، 31، 52، 67، 86، 95، 111، 112، 125، 168، 233، 234،
247، 248، 275.
إريك فروم 66.
أريوس 46.
إنيلا برلين 56، 86.
الأصفهاني 31، 112، 114، 116، 117، 120، 150، 188، 192، 193، 194،
195، 292.
أكسل هونيث 53، 56.
آلان إميل شارتي 67.
آلان بلوم 75.
آلان توران 206.
أليير كامو 74.
ألسدير ماكتناير 125.
أم الزين بنشيخة (المسكيبي) 12.

إميل دوركهام 58، 87، 256.

أندريه لالاند 04.

أوجست كونت 87.

أوغسطين 43، 46، 128.

أوليفيه ديكاتر 5، 6.

إيمانويل كانط 5، 6، 10، 12، 13، 40، 52، 53، 57، 75، 77، 79، 80

، 99، 127، 128، 189، 209، 247، 248، 255، 256، 257، 261.

(ب)

البطروجي (نور الدين أبو اسحاق) 169.

بارلومان (خائيم) 63، 74.

(ت)

تشارلز تايلور 125

تشارلز لازور 125

التوحيد (أبو حيان) 12، 98، 194.

توشيهيكو ايزوتسو 35، 36، 118، 119.

توما الاكونيني 125، 128.

توماس هوبس 56، 297

(ج)

جاستون باشلار 215.

جاك ديدا 06، 53، 201.

جاك لاكان 271، 275، 279، 280، 281.

جالينوس 19، 47، 111، 112، 188.

جان بودان 297.

جان فرانسوا ليوتار 65.

جان لوك نانسي 270.

جدعان (فهجي) 11، 20، 21، 23، 28، 30، 87، 96، 97، 132،

133، 135، 139.

جمال الدين الأفغاني 88.

جورج باطاي 271.

جورج بالانديه 85.

جورج كونغيلهام 215.

جوستاف لوبون 70.

جون بوديار 75، 282، 283، 290.

جون جاك روسو 61، 297.

جيانى فاتيما 60.

جيل دولوز 12، 201.

جيل ليوفتسكي 54، 59، 60، 64، 68، 75، 284.

جيوفاني جوتيلي 04.

(ح)

- الحارث بن أسد المحاسبي 116.
الحسن بن الهيثم 112، 169.
حسن حنفي 07، 11، 132، 133، 164.
حنة أزندت 06، 286، 287.

(د)

- دومنيك لوكور 25.
دوناتوس 46.
دي ساد 271.
ديدرو 57.

(ر)

- الرازي 112، 260.
روحيه جارودي 85.
رويه ديكرت (التيكارتية) 57، 63، 183، 206، 208، 215، 216، 283.
ريتشارد روبرتي 206.

(س)

- سينوزا 57.
السهرودي 169، 260.
سيجموند فرويد 57، 69، 271، 275، 276، 277، 278، 279، 280.
سيد محمد نقيب العطاس 23، 25، 197، 294.
سيف الدين عبد الفتاح 17، 181.
سيمون دي بوفوار 74.

(ش)

- شكيب أرسلان 88، 89.

(ط)

- طاهر الجزائري 88.
طاهر بن عاشور 177، 178، 181، 182، 183.
طه جابر العلواني 137.
الطهطاوي 115.
طيب تيزيني 227، 230.

(ع)

- عادل ضاهر 28.
عبد الرزاق عيد 146.
عبد الله العروي 160، 164، 184.
عبد الله دراز 30، 34، 139.
عثمان أمين 93، 231.

عثمان بن عفان -رضي الله عنه- 44، 45، 46، 108، 109، 173، 174.
علي بن أبي بكر الهروي 40.
العز بن عبد السلام 39، 114، 178.
علي أومليل 259، 260.
علي حرب 147، 201.
علي شريعي 291.
عمر دسوقي 115.

(ف)

فتحي حسن ملكاوي 15، 16، 137.
فيدريك جاتسون 206.
فيدريك نيتشه 06، 15، 53، 57، 60، 69، 101، 271، 273، 274.

(ك)

كارل ثميث 297.
كارل ياسيرس 93.
الكندي 112.
كوزينيك 206.
كوزنيلويس كوسترياديس 86، 215.

(ل)

لوك فيري 255، 265، 261.
لويس ديمون 64.
ليبتز 04.

(م)

مارسيل جوشيه 205.
ماركس (الماركسية) 57، 65، 69، 85، 92، 85، 92، 164، 176، 202، 208، 255، 287، 289.
ماكس فير 204، 210، 214، 287، 288.
الماوردي 17، 18، 110، 114، 115، 116.
المرد (محمد بن يزيد) 115.
محمد أركون 12، 29، 37، 38، 39، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 131، 136، 139، 170، 172، 173، 174، 175، 176.
محمد سليم ابراهيم 115.
محمد عابد الجابري 11، 17، 20، 21، 24، 29، 38، 39، 41، 48، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 131، 132، 133، 139، 184، 228، 230، 232، 233.
محمد عبده 88.
محمد عزيز الجبابي 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 131، 139، 231.
ميرتشيا إلياده 70.

المفضل الضبي 115.

مونيك كاتو سبيرير 26، 51، 80.

ميشال فوكو 06، 71، 158، 201، 269، 270.

ميشال ماغيزولي 08، 09، 73.

ميشال ماير 70، 79.

(ن)

نعوم تشومسكي 283.

(هـ)

هانس كينغ 81، 219، 220، 222.

هانس يوناس 53، 77.

هشام شرابي 88.

هنري مندراس 64.

هوركهايمر 212.

هيدجر 201.

(و)

وائل حلاق 125، 126، 127، 128، 129، 130، 139، 175.

ولتر ستيس 58، 207.

(ي)

يورغن هابرماس 53، 128، 129، 201، 204، 206، 219.