الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
نيابة العمادة المكلفة بما بعد التدرج والبحث العلمي والعلاقات الخارجية
Deputy Dean in charge of Post-Graduation, Scientific Research and External Relations

الرقم: 81/ك ع إ إج/ن ت ب ع ع خ/2023

المسيلة في: 21 مارس 2023

مستخرج من محضر اجتماع المجلس العلمي للكلية

لجلسة يوم: 2023/01/31

بخصوص الموافقة على الكتاب البيداغوجي

اجتمع المجلس العلمي للكلية في دورته العادية بتاريخ: 2023/01/31 ووافق على الكتاب بعد ورود تقارير الخبرة الإيجابية.

- الأستاذة: بوزبرة عبد السلام
- الرتبة: أستاذ محاضر (أ)
- القسم: فلسفة
- عنوان الكتاب: **سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر.**

ملاحظة : سلمت هذه الشهادة للمعني (ة) بطلب منه (ا) لاستعمالها في حدود ما يسمح به القانون.

رئيس المجلس العلمي

الأستاذ بصالح لميس
رئيس المجلس العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

Scanné avec CamScanner

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الانسانية الاجتماعية
المنشورات العلمية لكلية العلوم الانسانية والاجتماعية

سؤال الأخلاق
في الفكر العربي المعاصر

تأليف: د. بوزبرة عبد السلام

ISBN: 978-9931-251-26-2

تصميم : عادل لعوبي

سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر

تأليف

بوزبرة عبد السلام

978-9931-251-26-2

منشورات جامعة محمد بوضياف المسيلة

2023

بسم الله الرحمن الرحيم

إلى كل النفوس النبيلة

الأخلاق نبتة جذورها في السماء و أزهارها وثمارها تعطر الأرض

كلما صلُحت أخلاقنا وعاد لنفوسنا صفاؤها

كلما زكت جواهرنا من الأدران والخطايا.

978-9931-251-26-2

مقدمة

بداية نؤكد على أن الأخلاق تشكل ركنا أساسيا من أركان الوجود الاجتماعي ونسقا حيويا في نسيج الحياة الإنسانية المعاصرة. فالأخلاق نظام من القيم يوجه حياة الفرد وينهض بها إلى أرقى مستوياتها الإنسانية. والإنسان لا يحقق جوهره الإنساني إلا في صورته الأخلاقية، لأنه الكائن الوحيد الذي يكبح رغباته ونزواته من أجل السمو الأخلاقي، وسعيا منه إلى تجسيد قيم الحق، والخير، والجمال والشرف، والكرامة، والإيثار، والتسامح، والشجاعة، وكل القيم والفضائل التي تشكل جوهر الحياة الأخلاقية وغايتها وقاصدها السامية في كل المجتمعات منها المجتمع العربي.

في هذا السياق يكاد يُجمع أغلب الدارسين والمؤرخين على أن الفلسفة الأخلاقية في الثقافة العربية والإسلامية تكاد تكون أقل فروع الفلسفة حظا من العناية والاهتمام بالبحث والدرس والتحليل، وأنه ليس هناك مذاهب أخلاقية في الفكر العربي المعاصر معللين ذلك اكتفاء العرب بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية من جهة. ومن جهة أخرى استنفاذ المفكرين العرب والمسلمين الأوائل كل موضوعات المسألة الأخلاقية وما تعالق بها من قضايا جانبية، وكأن لسان حال الفكر العربي المعاصر يقول أن الأوائل لم يتركوا للأواخر شيئا.

غير أن واقع الفكر العربي المعاصر يخبرنا بأن هناك جهودا يبذلها بعض المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين في الكتابة الأخلاقية– حتى وإن كانت بطيئة– من أجل الإفصاح عن الكثير من الطموحات في مناقشة القضايا الأخلاقية الراهنة وذات الإلحاح المتزايد ، وأهمها التساؤل عن دور الأخلاق وقيمتها في المجتمع المعاصر، والعلاقة بينها وبين السياسة وبالجانب العملي، وعلاقتها بالعلاقات الأسرية والمقاصد الإنسانية...

وعليه يجري الحديث حول " إشكالية الأخلاق"، باعتبارها من الإشكاليات ذات الارتباط الجوهري بالفكر الفلسفي في بعديه النظري والعملي على حد سواء، والتي لم يعد ينظر إليها باعتبارها مبحثا فرعيا من مباحث الفلسفة وحسب، بل صارت اليوم– كما هو واضح من خلال العودة الجديدة لمبحث "الإتيقا"– سؤال الفلسفة برمتها، مما يمنحها بعدا كونيا يساهم في إثرائه كل مشتغل بالفلسفة، بغض النظر عن انتمائه الجغرافي الأمر الذي فرض على الباحثين العرب مشارقة ومغاربة الاهتمام بالمسألة الأخلاقية على غرار الباحثين الأوروبيين بعيدا عن كل تعصب مذهبيا كان أو إيديولوجيا، لا لشيء إلا لأن الوضع الراهن للبشرية يضعهم جميعا أمام تحد واحد هو حماية المصير البشري من الانزلاقات الخطيرة التي تهدده بها رياح العولمة .

غير أن الانتباه إلى خطورة المسألة الأخلاقية الراهنة من قبل المفكرين العرب بصفة عامة، وذلك منذ بداية النهضة العربية ، تشهد على ذلك الكثير من الدراسات في هذا المجال، غير أن هذه الدراسات الأخلاقية – على وفرتها– لم تخصص للفكر العربي ما يستحقه من بحث ودرس إلا في الحدود الضيقة، أغلبها لا يتجاوز عتبة الإشارات والتلميحات، الأمر الذي حدا بنا إلى خوض غمار البحث في هذا الجزء الجغرافي والحضاري من الوطن العربي الكبير، ألا وهو العالم العربي، كل ذلك من أجل دحض دعوى عدم وجود فلسفة أخلاقية لدى المفكرين العرب المعاصرين .

وعليه فالبحث في الكتابة الأخلاقية في الفكر العربي إنما نسعى من خلاله إلى معرفة راهن النّظريات الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، وربط العلاقة بين مشاريع النّهوض في الفكر العربي المعاصر وبين منظومة الأخلاق. وأيضا المُقارنة بين راهن النَّظريات الأخلاقية في الفكر العربي وبين غيرها في الفكر الأخلاقي الغربي المعاصر. والإشكالية التي يمكن طرحها: هل هناك تفكير فلسفي أخلاقي نسقي في

الفكر العربي المعاصر، أم أن كتابات مفكريه في المسألة الأخلاقية مجرد تكرار للفكر الفلسفي الغربي. ؟

لقد اعتمدنا في هذا العمل على ضبط أهم المفاهيم الفلسفية ذات الصلة الفكر الأخلاقي مثل مفهوم الخلق والأخلاق، النظام المعرفي الأخلاقي. كما حاولنا الوقوف على المرجعيات الفكرية الأخلاقية المؤطرة للتراث العربي ، مثل المرجعية اليونانية الفلسفية والمرجعية الدينية الإسلامي الأصيلة. هذا إلى جانب اعتمادنا على مواقف فلسفية ذات الصلة بالأخلاق، سواء بالنظر إلى الفترة العربية الحديثة أو المعاصرة.

حاولنا في هذه الدراسة الاعتماد على المزاوجة بني منهجين اعتقدنا أنهما ضروريين لمعاجلة هذه الإشكالية هما المنهجين الاستقصائي حيث تقصينا المسألة الأخلاقية في التراث العربي الإسلامي من حيث ضبط المفاهيم المرتبطة بالأخلاق عند بعض المفكرين المسلمين، ومن حيث مختلف المرجعيات التراثية لهذه المسألة خصوصا من الناحية التاريخية ، بتتبع جذور المسألة الأخلاقية في الحضارات الشرقية القديمة والتي نعتقد أنها تأسيسات متينة للمسألة الأخلاقية . كما تقصينا حضور المسألة الأخلاقية في الفكر الأخلاقي العربي الحديث مع رموز النهضة العربية كبدايات أولى للكتابة الأخلاقية.

لقد كان تركيزنا كبيرا على حضور المسألة الأخلاقية في العصر المعاصر مع بعض النماذج الفكرية التي ساهمت بإنتاجاتها في تحليل المسألة الأخلاقية كمالك بن نبي ، عبد الله شريط، محمد عابد الجابري ومحمد أركون وطه عبد الرحمان وعبد الوهاب المسيري. والتي نعتقد بأن منجزاتهم الفكرية تشكل خطابات تأسيسية تجديدية تطال البنى الفكرية للعقل العربي عامة وسؤال القيم على الخصوص، تبعا لعمق الأزمة الراهنة التي هو عليها الفكر الأخلاقي العربي الذي يمكن حصر مظاهره في طغيان

النموذج الغربي، حيث رسخ في الأذهان أن الفكر العربي في معالجته للمسألة الأخلاقية هم من صميم مجال تداولي مغاير للثقافة العربية الإسلامية بكل مخزوناتها المعرفية والعقدية والفلسفية... وهنا تبرز أهمية طرح السؤال الأخلاقي في علاقته بالتراث العربي الإسلامي من جهة، وبالفلسفة الحديثة من جهة أخرى، على اختلاف المنازع والاتجاهات و تباين مناهج التحليل.

المحور الأول :

الأخلاق من حيث المفهوم والسياق التاريخي

1- الأخلاق من حيث المفهوم.

يعد مفهوم الأخلاق من المفاهيم المجردة التي بالغت في الدوران حول ذاتها، نتيجة للتجريد الهائل والتوالد الذاتي المنفصل عن الواقع الذي تعبر عنه. فأصبح الخوض في مفهوم الأخلاق خوضا إشكاليا نتيجة لغزارة المفاهيم الأخلاقية الفرعية التي تراكمت وتقاطعت وتداخلت بصورة تنعدم فيها القدرة على إدراك الغايات والمرامي الأساسية لهذه المفاهيم في سياق تفاعلها وتكاملها من مثل: الشرف الكرامة، الواجب، الضمير الخير والشر، الفضيلة، علم الأخلاق القيمة الأخلاقية، الأخلاق المهنية. فهذه المفاهيم متداخلة متقاطعة بصورة كبيرة، وهذا التقاطع والتداخل يأخذ صورة أكثر تعقيدا عندما نتأمل في النظريات والأفكار التي تتعلق بالأخلاق عبر التاريخ الإنساني. فهذه النظريات تتداخل تداخلا غريبا في دلالاتها ومعانيها. فهناك النظريات المثالية والنفعية والوجودية والاجتماعية والعقلية والدينية والأنتروبولوجية التي تتناول المسألة الأخلاقية وتقدم تصورات مختلفة ومتقاطعة ومتضاربة حول مفهوم الأخلاق ودلالاته.

الأخلاق منظومة من القيم والمعايير السلوكية التي يرتضيها المجتمع لنفسه وأفراده نشدانا لفضائل الحق والخير والجمال، وهي من حيث وظيفتها توجه الأفراد إلى ما يجب عليهم القيام به وتنهى عما يجب تجنبه في مختلف المواقف الحياتية والإنسانية، وهي ترتكز في وظيفتها تلك إلى مجموعة من القيم الأخلاقية التي توجه السلوك الإنساني توجيها غائيا يتسم بالحكمة ويتشح بالفضيلة، فالأخلاق توجه الفرد إلى التمييز بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين الخطأ والصحيح، كما بين ما هو

محمود وما هو مذموم على وجه الإطلاق. والأخلاق تشكل منهجا وجدانيا ينير طريق الأفراد في المجتمع إلى صراط الحق والخير والجمال، وقد قيل في الأخلاق بأنها " التحلي بالمليح والتخلي عن القبيح " وغالبا ما يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة فالمحمود منها يعرف بالخير، والمذموم منها يعرف بالشر، حيث تشكل مسألة الخير والشر المحور الأساسي لعلم الأخلاق برمته. فالأخلاق تعني الالتزام بالقيم والمبادئ الأخلاقية التي توجه الإنسان نحو الخير والفضيلة وتحول بينه وبين الشر، وترمز إلى انتصار الجوانب الايجابية في الإنسان طلبا للكمال وتحقيقا للغايات السامية في الحياة، إنها نوع من الوعي بما ينبغي وبما يجب التماسا للجمال الأخلاقي والكمال الروحي.

ومع أهمية التوضيح الذي سقناه في دائرة هذه المقدمة التمهيدية فإن مفهوم الأخلاق يواجه ما يسمى بالتحديات الحضارية، إذ لا يستقيم في معانيه ودلالته إلا من خلال العودة إلى تموضعاته في سياقات حضارية متنوعة، وذلك لأنه يختلف كثيرا في دلالته اللغوية والحضارية بين لغة وأخرى كما بين حضارة وأخرى. وقد آثرنا طرح المفهوم في سياقين حضاريين يتمثل الأول في الحضارة العربية الإسلامية بينما يتمثل الثاني في الحضارة الغربية المعاصرة.

لا يمكن ضبط مفهوم كلمة " أخلاق" إلا من خلال معناه اللغوي و الاصطلاحي كلمة " الأخلاق" من حيث اللغة جمع هي " خلق" و لهذا جاءت كلمة " الخلق" في أساس البلاغة بمعنى التقدير. واستعملت في القرآن مجازا بمعنى الإيجاد بتقدير و الحكمة. [1] . فالقرآن يخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ " سورة القلم الآية 4 . و يحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته

1 – فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005 ، ص81.

فكان مما واجهوه به قولهم ﴿ إِنْ هَٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ سورة الشعراء الآية 137 فالكلمة إذا أصيلة في اللغة العربية و احتفظت بمعناها الأصلي إلى اليوم.[1]

الأخلاق في اللغة العربية جمع "خُلُق" بضمتين أو "خُلْق" بضمة وسكون، وجرى تعريف الأخلاق في المعاجم اللغوية على إيقاع واحد قوامه الخلق والجبلة والطبع والسجية ؛ وجاء في لسان العرب أن " الخلق الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة أوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقبيحة. وبعبارة أخرى الخلق للنفس كالخلقة للجسد كلاهما مجموع أوصاف. وجاء في المعجم الوسيط أن الأخلاق "حال للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شر من غير فكر وروية" [2]

ونجد هذا التأكيد على السجية الخلقية والعفوية لدى الجرجاني الذي يقرر بأن " الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة مصدرا للأفعال الجميلة سميت خلقا حسنا، وإن صدرت عنها الأفعال القبيحة سميت خلقا سيئا" [3] وعلى هذا المنوال يعرفها ابن منظور بقوله: " الخُلُقُ والخُلْقُ السجية.. فهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته، أنه صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة." [4]

1 – محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ،2001 ص 32.

2– المعجم الوسيط: (مادة خلق)

3– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 33.

4 – القاموس المحيط، فصل الخاء: باب القاف، ص 236.

ويسير الغزالي على المنهج ذاته في تعريفه للأخلاق إذ يعرف الخلق بقوله" الخلق عبارة عن هيئة في النَّفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكرٍ ورويَّة. وإنَّما اشترطنا أن تصدر الأفعال بسهولة من غير رويَّة لأنَّ من تكلَّف بذل المال أو السُّكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خُلُقُهُ السَّخاء والحلم." [1] ويأخذ ابن مسكويه بالتعريف الذي يرى بأن الأخلاق "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج والسجية والطبع، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، وحاله كحال الذي يجن من أيسر شيء أو يفزع من أدنى صوت يطرق سمعة أو يرتاع من خبر يسمعه. ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقا" [2] .

أما الجرجاني فيورد معنى الخلق في قوله: " الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة وليس من غري حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سميت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر: خلقا سيئا وإنما قلنا: إنها هيئة راسخة، لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال: خُلُقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خلقه الحلم. وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه

1- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين . دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت . د. ت . ج 3 . ص53.

2- ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تقديم حسن تميم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت ط2 ، ص 51.

السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال، أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لبعث أو رياء." [1]

تأسيسا على ما تقدم من التعريفات اللغوية الخالصة في اللغة العربية للخلق والأخلاق نجد بأن معنى الأخلاق يتحدد بمعيارين، يتمثل المعيار الأول في مبدأ الرسوخ والثبات والدوام والطبع، في حين يتمثل الثاني في مبدأ التلقائية حيث يجري السلوك من غير تكلف وانفعال وافتعال. وهذا يعني أن الأخلاق تمثل منبع السلوك التلقائي بما يصدر عنه من أفعال الخير والشر. يمكننا تحديد مجموعة من الخصائص التي تميز الخلق:

– ترتسم الأخلاق في النفس على صورة السجية والفطرة والطبع في الإنسان ولذا فإنها تتسم بطابع الديمومة والاستمرار، وكأنها طبيعة ثانية للفرد وتصدر عنها الأفعال باستمرار في كل المواقف ، واقترانها بالشخصية يجعلها أمر معتاد ،أو أمر مسيطر عليه

– يمكن اكتساب الأخلاق عن طريق الاكتساب فتتحول الأخلاق المكتسبة عبر الزمن إلى سجية وطبيعة وطبع. بدليل أن الأخلاق قابلة للتقويم، واكتساب الجيد منها والتخلي عن القبيح و بالعكس.

– تشكل الأخلاق منبع السلوك الإنساني ومصدره الأساسي، كونه نابع من الإرادة الحرة التي هي إحدى سمات الفعل الأخلاقي الإنساني ، أي القيام بالفعل دون ضغط أو إكراه.

– تدور الأخلاق حول معاني الخير و الفضائل السامية التي عرفت بها المجتمعات الإنسانية، وأن حياة المجتمعات الإنسانية لا تستقيم من غير القيم الأخلاقية، وذلك

1 – الجرجاني، كتاب التعريفات تحقيق عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد، القاهرة، ط 1، 1999، ص 113.

لأنها تشكل النسيج الحيوي لوجود الإنسان والمجتمع في آن واحد. ومن هذا المنطلق يمكن القول: إن غياب القيم الأخلاقية أو تدهورها يؤدي بالضرورة إلى تصدع المجتمع وانهياره وتداعيه. إذ لا يمكن أن تقوم للمجتمع قائمة، من غير القيم الأخلاقية.

وبالعودة إلى توظيفات مصطلح الأخلاق، نجد الثقافة الغربية توظفه في أربع كلمات متداخلة للإشارة إلى مفهوم الأخلاق : Ethique , Déontologie ,Morale Axiologie. إذ يصعب الفصل بين دلالة هذه الكلمات التي تترادف وتتداخل وتتقاطع بصورة مستمرة للتعبير عن الأخلاق كنظام أو علم أو فلسفة. ويبلغ هذا التداخل أشدّه بين كلمتي" Ethique et Morale " وهما مفهومان مترادفان في مستوى الاشتقاق متداخلان في الدلالة والمعنى. اشتقت لفظة الأخلاق" Morale " من الأصل اللاتيني" Moralis " وتشير الكلمتان إلى الأخلاق والآداب والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع بصورة عامة. أما لفظة " Ethique " فهي مشتقة من اللفظة الإغريقية" Ethikos " ويقابلها في اللاتينية " Ethica " وتعني أيضا في استخداماتها العامة النظام الأخلاقي المعياري لجماعة أو مجتمع محدد.[1] حيث يعمل هذا النظام الأخلاقي على توجيه سلوك الأفراد نحو الفضيلة والحق والخير والواجب والقيم الأخلاقية بصورة عامة.

لقد استخدم مفهوم" Ethique " أول مرة في اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر بمعنى الأخلاق والآداب. وفيما يتعلق بمفهوم" Morale " فإن أول استخدام له في الفرنسة كان في عام 1530. وتتداخل لفظة" Ethique " تداخلا كبيرا مع كلمة " Morale " حتى أنه يصعب الفصل بينهما، ويجري استخدام كل منهما مكان الآخر بالتتابع والتقاطع والترادف بصورة متواترة. ففي اللغة العادية تعدّ كلمة " Morale "

1 - Grawitz, Madelin: Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris,1983.p. 144 et p.256.

مرادفا طبيعيا لكلمة " Ethique " وتشير كل منهما إلى الطريقة التي يعيش فيها الناس وفقا للقيم والمبادئ الأخلاقية طلبا للخير وتجنبا للشر.

ولكن بعض العلماء يميزون بين الكلمتين تمييزا واضح المعالم حيث يوظفون كلمة " Morale " للتعبير عن نسق القيم والمعايير والمبادئ الأخلاقية التي توجه سلوك الفرد والجماعة، أي أخلاق المجتمع والجماعة والفرد. أما كلمة " Ethique " فتوظف للدلالة على النظرية الأخلاقية أو الفلسفة الأخلاقية السائدة في المجتمع. وغالبا ما توظف كلمة " Ethique " للتعبير عن نمط نقدي في التفكير الأخلاقي الذي يتجه نحو تقييم السلوك الأخلاقي وشروطه الحيوية في مجتمع ما. وهذا يعني أن كلمة" Ethique " ترمز إلى نوع من التفكير النقدي في النظام الأخلاقي وفي تجلياته المختلفة، بينما توظف كلمة " Morale " للدلالة على الأخلاق بوصفها نظاما من المبادئ والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع؛ وتوظف كلمة" Ethique " للدلالة على النظريات الأخلاقية أو المباحث الأخلاقية، وأحيانا علم الأخلاق، أي إلى نمط من النشاطات الفكرية التي تمارس وظيفة التقصي الفكري والنقدي في ميدان الأخلاق بصورة عامة.

إن هذين المصطلحين يؤديان في اللغة مفهوما مشّتركا وهو العادة، حيث يشيران إلى دلالة ما هو أخلاقي فيجمعان تحت المفهوم اتفاق سلوك الفرد مع العادات والتقاليد الأخلاقية وكذا مع الآداب العامة، الأمر الذي يجعل من هذا المدلول غير مستوفي لمفهوم الأخلاق لتجاوز الذات والتركيز على ما هو خارجها وانحصارها في مجرد العادات والتقاليد واعتبار الجماعة المصدر الوحيد للقواعد الأخلاقية.[1]

1 – بوحناش نورة ، الأخلاق والرهانات الإنسانية ، افريقيا الشرق، المغرب، ط1،2013، ص 34.

2- بين علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق

لا يمكن الولوج إلى المسألة الأخلاقية وتحديد كل أبعادها وحدودها، والكشف عن دلالاتها الظاهرة والباطنة، لأن الأمر يحتاج في البداية إلى تحديد مصطلحين أساسيين، ثم إعادة الربط بينهما في وحدة اندماجية ترتسم من خلالها صورة القيم الاخلاقية، من أجل فهم أهدافها وأهميتها ومنشأها وآثارها الفردية والاجتماعية هما علم الاخلاق وفلسفة الاخلاق.

أ - علم الاخلاق:

إذا كانت الأخلاق هي مجمل التعاليم المسلم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهدة التعاليم والحرص على الاقتداء بها، وهو ما يعني العادات والتقاليد الاجتماعية والآداب العامة، فإن علم الأخلاق هو الذي يهتم بالبحث عن المبادئ وترتيبها واستنباطها والكشف عن أهميتها للحياة الأخلاقية، مع بيان الواجبات التي يلتزم بها الإنسان. عرفه بعض العلماء بأنه "علم العادات" وهو تعريف تعوزه الدقة، لأن علم الأخلاق لا يبحث في أعمال الإنسان الإرادية التي ترسخت في نفسه ونفس أقرانه حتى صارت عادات وتقاليد ، وإنما يبحث في توجيهها في الطريق السوي طبقا لقواعده وقوانينه وفي الحكم لها أو عليها حسب مقاييس الخير التي يضعها.[1] وعرفه باسكال بأنه "علم الإنسان" وهو تعريف جميل لكنه يتّسع حتى يتناول بين دفتيه العلوم الإنسانية المتعددة كعلم المنطق والنفس والتاريخ والقانون، وما إليها من العلوم التي تتخذ من الإنسان من جهاته المختلفة محوراً لها ولبحوث " [2]

1 - عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، 1975، ص8.

2 - المرجع نفسه، ص 9.

وعرفه لالاند" Lalande " أنه " علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التميز بين الخير والشر. " [1]. أي العلم الذي يتخذ الأحكام التقويمية على الأعمال الإنسانية بأنها حسنة أو قبيحة موضوعا مباشرا له. ومن التعريفات العربية نجد تعريف أحمد أمين لعلم الأخلاق يقول فيه: " هو علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما تعني أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي. " [2]

تبعا لهذه نقول أن علم الأخلاق علم يهتم بدراسة العلاقات الإنسانية وتنظيمها من خلال الحكم على الفعل الأخلاقي فيما إذا كان حميد ومقبول في المجتمع أو العكس من ذلك، وبهذا يحاول هذا العلم دراسة الأخلاق الإنسانية وجل السلوكيات دراسة علمية. فعلم الأخلاق هو علم السلوك بل علم المثل العليا، وهو يبحث أيضا في عادات الناس واعتيادهم في سجاياهم وأخلاقهم وفي المبادئ التي اعتادوا العمل عليها والأسباب التي تجعل هذه المبادئ حقا أو باطلا خيرا أو شرا، وإنه علم السلوك مطلقا يبحث عن الغايات القصوى التي تتجه إليها كل حياتنا أي الخير الأسمى. وهكذا يمكن القول أن الغاية من علم الأخلاق هي الأفعال والسلوكيات التي صدت عن الإنسان عن عمد و اختيار و كذلك الأعمال التي صدرت لا عن وعي إرادة و لكن يمكن تجنب وقوعها عند ما كان مريدا و مختار.[3]

أما عن موضوع علم الأخلاق، أنه لا يبحث في الأعمال الإنسانية من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية والسنن الكونية ، فهذا موضوع العلوم الطبيعية، ولا من حيث التفاعل

1 – أندري لالاند ،الموسوعة الفلسفية، " مادة خلق" مج1، تر : أحمد خليل ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1976، ص 370.

2 – أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب المصرية، مصر، ط2، 1921 ، ص12.

3- alain: elements de philosophie- collection idees- edition gallimard- france 1941- p22.

بينها وبين أعمال الناس الآخرين فهذا موضوع على الاجتماع، ولا من حيث ما يترتب عليها من عقاب وجزاء فهذا موضوع علم القانون إنما يبحث علم الأخلاق في أفعال الإنسان الإرادية من حيث مطابقتها للخير أو الشر وعلاقتها بالواجب والمثل الأعلى للسلوك ، إنه يبحث في الخ ير والشر، ما هما ؟ وما هو الفرق بينهما ؟ وما هو الضمير والحس الخلقي؟ وما هو الحق والواجب؟ وما هو المثل الأعلى الذي يجب أن نتجه إليه بإرادتنا وكامل وعينا. فموضوع علم الأخلاق هو الأعمال الإنسانية الإرادية الصادرة عن تفكير ووعي وتصميم وحرية واختيار. أما الأعمال غير الإرادية مثل التنفس ونبض القلب وما إلى ذلك من الأعمال الآلية والمنعكسة فكلها لا كسب للمرء فيها ولا تعلّق لإرادته بها ، لذلك لا تدخل في موضوع علم الأخلاق فلا تحكم عليها بالخير أو الشر.[1]

وعلى ضوء ما سبق نستنتج بأن علم الأخلاق يعني الدراسة العلمية للقيم سواء إيجابية كانت أو وسلبية و للفضائل السامية في ظل مبادئ أخلاقية ذات صفة عامة ومطلقة تحكم كل أفعال الناس بغض النظر عن الزمان و المكان ،بهدف ترشيد وتعليم الناس فن الحياة والتأثير في إرادتهم لحقيق المثل الأعلى للحياة، إنه أحسن مشجع للإرادة لعمل الخير، أي أن غرض علم الأخلاق هو توضيح السبيل أو الطريق الصحيح للإنسان ليعيش حياة فاضلة وليحقق السعادة لنفسه وللأخرين.

ب – فلسفة الاخلاق.

إن علم الأخلاق هو بمثابة الوجه التطبيقي للأخلاق، والتركيز عليه تبعا للارتباط الوثيق بين سلوك الانسان وانعكاساته العملية، لا يجب أن يبعدنا عن الاهتمام بالجانب

1 – محمد جواد غنية ، فلسفة الأخلاق في الاسلام، دار العلم، بيروت ،1977، ص 13.

النظري أو المعرفي له، ويتمثل هذا الجانب الأخير في النظر في طبيعة المبادئ الأخلاق، واستخلاص القوانين الأخلاقية وتجريدها من الجزئيات الواقعية. لذا فقد وجدت فلسفة الأخلاق لتكون أكثر مثالية عن ما هو واقعي فهي تسعى إلى نقل الأخلاق إلى درجة عالية من المثالية الأخلاقية، ذلك أن الفلسفة الأخلاقية تسعى إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون من خلال وضع مجموعة من القواعد الأخلاقية العالية والسامية، فهي تسعى إلى تحقيق المثل الأعلى لكل فلسفة معينة، إنها تبحث في أساس القواعد التي ينبغي أن يسير عليها السلوك الإنساني لبلوغ كمال إنسانيته في ضوء المثل الأعلى الذي يصبو إليه.

ولا يمكن الحديث عن علم الأخلاق بعيدا عن فلسفة الأخلاق، فالأخلاق علم فلسفي فهي ليست مجموعة من النتائج وليست تأويلا لها، ولا يمكن مقارنته على الإطلاق بالعلوم القانونية ذلك أنها تتصل على الإطلاق بالروح أو الضمير.[1]

ومفاد هذا أن فلسفة الأخلاق لا تهتم بشكل كبير بالأفعال السطحية من خير وشر بل تهتم بمضمون هذه الأفعال الأخلاقية من حيت أسبابها، غايتها وتداعياتها في الحاضر والمستقبل، لهذا ففلسفة الأخلاق تهتم بما سوف يكون لا بما هو كائن، لأن فإذا كان علم الأخلاق يدرس الفعل الأخلاقي دون التطرف إلى جميع أسبابه فإن اعتمدت فلسفة الأخلاق تعمل على التحليل والتفسير والنقد في معالجة النظرية الأخلاقية .إن فلسفة الأخلاق تهتم بدراسة الفعل الأخلاقي بكل جوانبه عكس علم الأخلاق الذي ينطلق لمعالجتها معالجة جزئية، بدلا من معالجته بشكل كلي وشامل . فالفيلسوف المنظر للأخلاق لا يكتفي بوصف القيم، وإنما يبحث عما إذا كانت قيما بالفعل جديرة

1 – بيتربيرغر وتوماس لوكمان ، البنية الاجتماعية للواقع، تر: أبو بكر أحمد، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2000، ص 24.

بالتقدير. فهو يهتم بالأساس في العقل أو المجتمع أو عالم المثل أو الوحي .وتعمل الفلسفة الأخلاقية على غرس الوعي في نفس كل فرد حتى يكون فقيها بنفسه ومدركا لما حوله، ويمتع بقوة نافذة لتذوق قيم الحياة، إنها تعمل على إيقاظ الإحساس بالقيم وإدراك المعاني، لأن رسالتها الأساسية والجوهرية تكمن في تحويل العالم من المرتبة الطبيعية إلى المرتبة الإنسانية الحقيقية.

3- **الأخلاق من حيث السياق التاريخي.**

من الناحية التاريخية نقول أن مسألة الأخلاق لم تنشأ خارج سياقها التاريخي والطبيعي كما أنها لم تتولد فجأة وعلى سبيل الصدفة، بل هي نتيجة لمسار تاريخي متصاعد ومتكامل، مر بمراحل وحضارات، متعاقبة زمانا ومكانا. فموضوع الأخلاق تمتد دراسته إلى بدايات تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، وإن كان البعض يصر على تحديد نقطة انطلاق التفكير الفلسفي الأخلاقي بالحضارة اليونانية، بسبب الطابع النظري الذي اتسمت به.

والمتأمل في الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية يلاحظ أن الفكر الأخلاقي الفلسفي كان حاضرا بقوة، خصوصا في الحضارات الشرقية القديمة المتأثرة بشكل قوي، بل والمبتنية على الفكر الديني على اختلاف مبادئه وأصوله وتعاليمه. ففي الحضارة المصرية القديمة ظهرت الأخلاق في صورة تعاليم وعقائد دينية تدعو إلى سلوك الخير والعدالة والاستقامة والأمانة... وكلها قيم نشأت من إيمان المصري القديم أن مثله العليا في العالم الآخر هى استمرار لمثله العليا التي اعتقد بها في حياته الدنيا فآمن بخلود النفس، وبأن هناك حياة أخرى يجازى فيها المحسن على إحسانه والمسئ على إساءته، والمنطق الذى استندوا إليه فى هذه العقيدة هو أن الحياة الدنيا مزيج من

الخيرات والشرور، والمشاهد أن الحياة التى يعيشها الإنسان على الأرض ليست جديرة بتحقيق المكافئات أو العقوبات، ومن ثم وجب وجود حياة أخروية يؤتى فيها الفرد بأعماله الدنيوية ويجلس أمام محكمة "أوزوريس.".[1]

فأول وأهم المصادر التى يمكن أن نتلمس من خلالها الجانب الأخلاقي فى مصر القديمة هى تلك الحكم والوصايا التى تركها أصحابها وأطلق عليها بعض الباحثين أنها: حكَم من أجل الإرشاد إلى الحياة، ومنها على سبيل المثال وصايا " بتاح حوتب" الذى كان حاكما على "منف"، وعندما اعتزل منصبه قرر أن يترك لولده كتابا يتضمن الحكمة ويُعد من بدايات التعاليم الأخلاقية فى الدولة القديمة، وأهم ما امتازت به تلك الوصايا والحِكم أنها تنطوي على مراقبة المرء لسلوكه، وسعيه إلى تحسين خلقه وما يقتضيه ذلك من جهد، فالإرادة الإنسانية حرة فى أن تختار بين الخير والشر، وأهم ما يملك الإنسان هو عقله الذى هو أساس حياته وصحته وسعادته.

ومن هذه الوصايا الأخلاقية " لا تزه بنفسك ولا تحسبن بنفسك علما ... إذا أردت أن يكون سلوكك محمودا وأن تحرر نفسك من الحل القبيح فاحذر الشراهة لأنها مرض عضال لا يُرجى شفاؤه، والصداقة معه مستحيلة ،لأنها تجعل الصديق العذب مرا...إن الحق جميل وقيمته ثابتة ولا يزحزح من مكانه منذ خُلق الإنسان، لأن العقاب يحل بمن يعبث بقوانينه...على الإنسان ألا يكذب، وألا يتجسس من وراء الباب، وألا يهلك نفسه فيما لا يُجدي... وألا يعتدي على الحيوانات أو الأسماك أو طيور الآلهة، وألا يسرق الأطعمة من المعابد أو المقابر..." [2]

1 – محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3 ، 1950، ص 58.

2 – عبد الوهاب جعفر ، فلسفة الأخلاق والقيم، دار الوفاء للنشر والطباعة، الإسكندرية، 2013، ص 60.

لقد أراد " بتاح حوتب" توجيه المرء إلى ضرورة أن يمارس إعمال العقل فيستطيع به ضبط شهواته وانفعالاته وأهوائه، ومن ثم تحث التعاليم على ضرورة التزام الصمت وهدوء الفكر مع تجنب الغضب والمشاحنات التى لا طائل منها، والتطلع إلى حياة اجتماعية مسالمة وهادئة، ثم يدعو إلى ضرورة ضبط النفس والاعتدال فيما يجد المرء صعوبة فى التغلب عليه مثل: الجشع، والشراهة، وكتمان السر، وحفظ اللسان والأمانة، وأخيراً على المرء أن ينبذ فى حياته كل الأهواء غير المنضبطة، وفضيلة ضبط النفس كانت المبدأ الذى أصبح من الأركان المهمة فى فلسفتي أفلاطون وأرسطو فيما بعد. وهذاما عبر عنه هيجل " لقد كان القدماء ينظرون إلى مصر بسبب تنظيماتها الحكيمة على أنها نموذج لوضع أخلاقي حقيقي، فهي مثل أعلى على غرار المثل الأعلى الذي حققه فيتاغورس في جماعته الصغيرة المنتقاة والذي تخيله أفلاطون بطريقة أكبر على نطاق واسع." [1]

أما إذا انتقلنا إلى الحضارة الفارسية القديمة، نلاحظ أيضا أن الأخلاق فيها لا تنفصل عن الفلسفة والدين، حيث كانت الزرادشتية تدعو إلى نظرية الخير العام الذي هو أصل عالم الوجود، وكانت على ارتباط عميق بالتعاليم الدينية وقواعده. لقد اعتقد زرادشت بعالم ما بعد الموت والبعث وحقيقة الجنة والنار" فالناس محاسبون على ما يعملون فكل ما صنعوه من خير أو شر فهو مكتوب وتوزن أعمالهم بعد موتهم فمن رجحت عنده أعمال الخير صعد الى السماء ، ومن رجحت عنده أعمال الشر هبط الى الهاوية ، ومن تعادلت عنده الكفتان ذهب الى مكان لا عذاب فيه ولا نعيم الى

1 – هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ " عالم شرقي" ج2 ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2، 2005 ، ص 197.

ان تقوم القيامة ويتطهر العالم كله بالنار المقدسة فيرتفعون جميعا الى حضرة (هرمز) في نعيم مقيم .[1]

لقد افترض أتباع زرادشت أن نشاط الانسان يستند على الفكرة الخيرة والعمل الصالح والكلمة الطيبة. أما الوصايا الزرادشتية الأساسية فهي : الالتزام بالنظافة والنظام والى التعاطف مع الناس، والاهتمام بالوالدين والعائلة وأبناء جلدتهم، كذلك الالتزام بالواجبات المقدسة تجاه الاطفال، ومساعدة الاخرين من أبناء ملتهم ، والعناية والاهتمام بالأرض والمراعي. وأن تحقيق هذه الاهداف السامية هو ما اثار عزيمتهم وصبرهم وتجاوز المحن التي تعرضوا لها. وأن للإنسان الحرية في الاختيار بين الخير والشر، لذا لم يلاحقوا ولم يضطهدوا معارضيهم، لأن الانسان حر في اختيار أفعاله سواء كانت في الخير أو الشر، مع ذلك ترى ان قدر الانسان محدد منذ الازل. " [2] أما العدالة عند زرادشت تكمن في " التخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقة لكل ما هو صائب والنور الذي يكشف عن هذه المعرفة إن هو إلا التناسق الأبدي الإلهي. فإنْ تعرِف الحق تعرِف الله، وما العالم أجمع إلا نسيج حتى ينسج طريقه متجها إلى إله الحق" [3]

والأمر بعينه ينطبق أيضا على الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة، حيث الديانة البراهمية التي أولت اهتماما خاصا بالأخلاق في معرض ردها ومحاربتها للتعسف الطبقي السائد والدعوة إلى المساواة. فالوصايا الأخلاقية البرهمية تقترب من زهد وتقشف الصوفيين، وهى ليست تهذيبا للسلوك فحسب، بل هى انقطاع عن الدنيا

1- مجدي محمد ابراهيم ، مشكلة الموت عند صوفية الاسلام، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة،2004 ، ص 67.

2 – أ. س. ميغوليفسكي ، اسرار الديانات والآلهة ، تر: حسان مخائيل اسحاق، دمشق، دار علاء الدين للطباعة والنشر، ط 4 ، 2009 ، ص 75.

3 – مراد، سعيد: المدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط1، 2000، ص 156.

وخلاص من الشهوات مقترنة بنظرة متساوية للمخلوقات الحية من إنسان وحيوان مما جعلهم يمتنعون عن ذبح الحيوان وأكل لحمه. لقد أدت الأخلاق الهندوسية إلى ما يسمى "اليوجا". وكلمة يوجا لغويا معناها: النير. ويقصدون بها خضوع الإنسان فى نظام معيشته وسلوكه إلى نير التقشف وقمع الشهوة لتحقيق غرضه من تطهير الروح من أدران المادة، لأن المادة هى أساس الألم والجهل. واليوجا هى تحرير النفس من خلال رياضات بدنية ونفسية، تتسم غالبا بطابع القسوة والشدة فهى عندهم السبيل الرئيس لخلاص الإنسان ولبلوغه أفضل كمالاته.[1]

لقد اهتم بوذا بالحياة العملية للبشر سعيا لإسعادهم، ولكنه لم يصرف جهدا فى موضوعات دينية بحتة رغم أنه صنف نفسه فى موقف معاد للهندوسية ، فالمهم عنده ليس معرفة الله والكون، وإنما أن يتصف الإنسان بالإيثار وحب الإحسان للآخرين. فالبوذية قامت إذن على الاهتمام بالجانب العملي السلوكي فى حياة الإنسان، وبشكل أساسي إخضاع النفس لضوابط وقيود تهدف إلى قمع الشهوات، وهذا يؤدى إلى تطهير النفس وخلاصها .

الطريق عند بوذا هو طريق ذو ثلاث شعب هى: الأخلاق والتأمل والحكمة، وهى ليست ثلاث مراحل متعاقبة يمر بها المرء الواحدة تلو الأخرى، إنما هى شعاب أو دروب نسير عليها جميعا فى وقت واحد. بيد أن للأخلاق أولوية خاصة: فبدون الجهد الجاد فى مراعاة المبادئ الأخلاقية، لن تكون ثمة ممارسة فعاله ومؤثرة للتأمل .وبذلك تكون النقطة الأولى فى المذهب البوذي هي أن الحياة الأخلاقية هى الأساس الذى

1 – أسعد السحمرانى، الأخلاق فى الإسلام والفلسفة القديمة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط5 2011 ، ص52.

يجب أن يبدأ منه فهم الطبيعة الحقة للأشياء جميعا .[1] فعقيدة بوذا عبارة عن مجموعة من المبادئ الخلقية. ودعوة قائمة على إصلاح النفس بالتأمل وتربية الخلق بالتهذيب والعمل. لذلك لم يأمر بعبادة، ولم يقم معابد ولا هياكل، وليس فى عقيدته قساوسة، ولا رهبان، ولا رجال دين، ولكنه نادى بمجموعة من المبادئ الخلقية التى تدعو إلى إصلاح النفس. [2]

أما الأخلاق في الحضارة الصينية القديمة والمشخصة في الفلسفة الأخلاقية عند كونفوشيوس ارتبطت بمسألة الواجب الذي هو مصدر هذه الأخلاق، وهو عبارة عن الخضوع لصوت الباطن الذي ينبع من أعماق وجود الإنسان، والمسمّى عندهم بالضمير الخلقي. وبالتالي الأخلاق عندهم مستمدّة من قوّة داخلية تلزم الإنسان بالعمل وفق سننه التكوينية، وهذا الالتزام بالواجب هو على مستويين: الأول التزام نحو المجتمع ممثّلا بالأسرة، وآخر التزام نحو الذات الإنسانية، بحيث لا ترى المجتمع بعيدا عنها، بل تفنى هذه النّفس في المجتمع من خلال الأعمال النافعة والبنّاءة. فمثلا نجد كتاب" الوثائق التاريخية" الذى هو مجموعة من السجلات التى تتعلق بمجموعة من الترانيم والشعائر. وكذلك كتاب " الأغاني". غير أن كونفوشيوس لم ينظر إلى هذه الوثائق على أنها إنجيل الديانة الملكية – رغم أن الكثير منها يتعلق بالدين ويزودنا بالسوابق القديمة لممارسة الدين عند الحكام – وإنما ينظر إليها كبقايا للعصر الذهبى. لقد كانت استعادة القيم والممارسات فى هذا العصر هى فى رأى كونفوشيوس الإجابة السياسية عن مشكلات الدولة "دولة المدنية". وباستخدام هذه الوثائق التاريخية ككتب

1 – جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص 225 .

2 – محمود الشرقاوى، الدين والضمير، دار العلم للملايين، بيروت، ط2 ،1964 ص 35.

مقدسة، وتأويل لغتها العتيقة، تأويلا معاصرا أنشأ كونفوشيوس مذهبا أخلاقيا واجتماعيا من كتابات تتعلق بالعرافة ويسيطر عليها السحر واللاأخلاقية.[1]

ولقد كانت عبقرية كونفوشيوس هى التى قلبت الكثير من مفردات لغة الديانة البدائية إلى مفردات أخلاقية، وحولت تلك الديانة إلى نظام أخلاقى. وذلك مع انتقال المجتمع من الاهتمام بالفأل الحسن والسيئ، إلى الاهتمام بالصواب والخطأ. وظل هذا النظام الأخلاقي الجديد يؤثر فى الصين وأصبح موضع إجلالهم واحترامهم لألفين من السنين. ويهتم كونفوشيوس فى حديثه عن الخير بالأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية، لأن هذا هو الطريق إلى الإنسان المهذب الحقيقي أو المثل الأعلى عند كونفوشيوس، وتلك هى إضافة كونفوشيوس نفسه المميزة للديانة القديمة، إذ أضفى على الدين مضمونا أخلاقيا. [2]

أما فيما تعلق بمشكلة الأخلاق في الفكر اليوناني مع بعض الفلاسفة والمدارس فكيف كانت نظرتهم.؟ يقول عبد الرحمن مرحبا "هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث، فأما التصور القديم ونعني به الأخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة، أي أن أخلاق اليونان إنما هي أخلاق سعادة" [3] ومعنى هذا أن الأخلاق اليونانية تختلف عن الأخلاق الحديثة، ولا سيما ابتداء من كانط، لأن هذه الأخيرة هي أخلاق واجب، أما الأخلاق اليونانية فهي أخلاق سعادة. ويواصل مرحبا موضحا الفرق بين التصور

1 – جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة :عبد الغفار مكاوى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد (173) 1993، ص 285.

2 – المرجع نفسه، ص 285.

3 – محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983 ، ص، 204.

القديم والتصور الحديث قائلا: " أن قاعدة السلوك عند كانط تقول: افعل هذا لأنه واجبك فإن الأخلاق اليونانية تقول: افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك." [1]

لقد رفض السفسطائيون وأتباعهم رد المعرفة إلى العقل دون الحس ، استنادا إلى أن الحس يخص صاحبه ، وأن العقل حظ مشترك بين جميع الناس ، واتبعوا ديمقريطس في جعل المعرفة تتبع الحس ، و هيراقليطس في أن كل شئ في تغير مستمر ، وانتهوا من هذا علي أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا في المعرفة وفي الأخلاق ، فطالما انه ليس لدينا مقياس نعرف به الحق والباطل ، فليس لدينا مقياس نعرف به الخير والشر. وامتدت نظرية السفسطائيين النسبية إلي مجال الأخلاق، فأصبحت الأخلاق لديهم نسبية، تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال. وخير تعبير على ذلك المعنى هو قول بروتاغوراس بأن " الإنسان مقياس كل شئ" أي انه هو الذي صحة الشيء من بطلانه بما يتراءى له من انه صواب أو خطا. [2]

ويفسر السفسطائيون قوانين الأخلاق بأنها ضد طبائع البشر . وأن الإنسان غايته اللذة ، وأن الطبيعة البشرية ليست سوى شهوة وهوى ، وأن الإنسان لن يكون سعيدا إذا خضع لقانون ، وأن الضعفاء والدهماء الذين فشلوا في إشباع أهوائهم سنوا هذه القوانين لقهر الطبيعة وكبح دوافعهم ، حتى يتساوى معهم الأقوياء في الحرمان ، كما أنهم أرادوا بقوانين الأخلاق حماية مصالحهم الشخصية وتفادي الخضوع لسيطرة الأقوياء ، ورأى السفسطائيون أن الفضائل التي تعارف عليها الناس ليست سوى رذائل مقنعة. فتجميد العفة مرجعه إلي العجز عن إشباع الشهوة ، وامتداح العدل مرده القصور عن

1 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،ط5، 1966، ص46.

2 – مرحبا، محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص، 140.

التفوق علي الآخرين. ولذا فعلى الإنسان أن يستخدم ذكاءه في إشباع شهواته وتحقيق سعادته ، حتى لو اقتضى الأمر أن يتخفى ويتظاهر بالتقوى والاستقامة.

ساير أفلاطون أستاذه سقراط في موقفه من اتجاه السفسطائية في مجالات المعرفة والأخلاق. فقد عارض اتجاه السفسطائيين في رد المعرفة إلي الحواس وإنكار المبادئ المطلقة في مجال الأخلاق ، وانتهى أفلاطون إلي أن وراء إدراك عوارض الأشياء والمعرفة الظنية بالمحسوسات تقوم الماهيات المتحققة في الأشياء، والماهيات المفارقة للمادة وهي المثل التي تعتبر مبادئ المعرفة. واعتبر أفلاطون الخير الأسمى هو مصدر الوجود والكمال " ان صورة الخير الأعلى هي علة سائر المثل ، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة ومبدأ النفس، فلا يجوز ان تقول ان الإله عقل وحكمة وحياة، بل يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل يبقى عنة ويتصل به وهو متوسط بينه وبين سائر المثل. " [1]

وهكذا ابطل أفلاطون نسبية الحقائق في مجال المعرفة ونسبية القيم في مجال الأخلاق ، وأبطل رد الخير إلي اللذة ، فلم تعد الفضيلة قائمة في لذة الفرد الحسية كما زعم السفسطائيون ، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر لأن الفعل الواحد قد يسبب لذة لفرد وألما لآخر. وإذا كان السفسطائيون قد أقاموا الأخلاقية علي الوجدان فقد عارضهم أفلاطون بإقامتها علي أسمى جانب مشترك بين الناس ، وهو العقل. كما رفض أفلاطون أن تهدف الخلقية إلي غاية تقوم خارجها أي في نتائجها وآثارها ، بل قال إن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه ، بمعنى أن الإنسان الفاضل لا يقدم علي الفعل الخير رغبة في تحقيق لذة أو جلب منفعة، وإنما يرغب في فعل الخير لذاته باعتباره غاية.

---

1 – أفلاطون، محاورة الجمهورية، تر: حنا خباز، دار القلم، بيروت،ط1 ، 1980 ، ص125.

يرى أفلاطون أن الوجود عالمين : عالم المثل وعالم المحسوسات. عالم المثل هو العالم الحقيقي، عالم العقل ، عالم الخير ، عالم الله. أما عالم المحسوسات فهو عالم المادة ، عالم اللذات ، عالم الشر. ومن هنا ينقسم وجود الإنسان إلي عالم الدنيا وعالم الآخرة ، عالم الروح (العقل) وعالم الجسد ولذاته. فمن اتبع العقل ، ارتفع إلي عالم المثل ، عالم الخير.[1] ومن اتبع أهواءه غرق في عالم الرذيلة ، عالم الشر. ولذلك فعلى الإنسان أن يحرر نفسه باستئصال شهواته وتحرير نفسه من قيود الجسد ، وذلك باتباع عقله والسمو بنفسه في مجال المعرفة العقلية ، فالمعرفة العقلية هي خير سبيل للوصول إلي عالم المثل ، عالم الخير الأقصى.

لكن أفلاطون مع ذلك يرى أن للذة علاقة بالخير، ولم يعتبرها شرا ، إن هي خلت من الألم. ومع ذلك فاللذة عنده ليست هي اللذة الحسية، بل هي الاغتباط بالحكمة. ومن هنا يؤكد أفلاطون إن الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنفس ، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها. وهكذا يريد أفلاطون أن تتخلص النفس من سجنها وهو الجسم ، ولا يكون هذا إلا بإماتة الرغبات والأهواء والانصراف عن اللذات ، والإقبال علي حياة الزهد والحرمان هكذا يصبح عالم الحس كله شر ، يجب الابتعاد والانفصال عنه رويداً رويداً ، حتى تصبح الحياة الفاضلة هي العيش والتأمل في عالم المثل وهو التأمل الفلسفي القائم علي النفس الناطقة ، ومن هنا تصبح الفلسفة – وهي معرفة عالم المثل – هي المقوم الوحيد للخير الأقصى.

أما عند أرسطو فقد ارتبط موقفه في الفضيلة بمفهوم السعادة التي تقوم علي العقل والنفس. وكانت الفضائل نوعين أو صنفين. صنف يتمثل في التغذي والحس ، وصنف

1 – زكي نجيب محمود ،قصة الفلسفة اليونانية ،ط7،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1970م، ص 114.

يتمثل في حياة التأمل والنظر المجرد . وتقوم فضيلة الصنف الأول في إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل. أما حياة التأمل فأسمى بكثير أنها ترتفع بالإنسان إلي أعلى المراتب. وعلي هذا الأساس تعتبر الفضائل عند أرسطو صنفين : فضائل خلقية وأخرى عقلية. والفضائل الخلقية تتكون بالتربية والتعود ن وتنشأ الفضائل العقلية عن طريق التعلم.[1] ومن اجل هذا وجب علي المشرع أن يروض مواطنيه علي تعود العادات الطيبة، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقترن مزاولتها بالإحساس بالمتعة. بل إن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متي أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة ، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء فإن ذلك يدل علي عدم استعداد الشخص لعمل هذه الفضيلة ، فاللذة ترشد إلي الفضيلة وتقترن بها ، وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحيتها كأداة للتربية والتهذيب.

ويؤكد أرسطو أن الفضيلة التي نجني منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط أو تفريط. فالغذاء المعتدل يعطي الصحة وينميها. بينما الغذاء المفرط والغذاء الغير كافي يمنعان الصحة. وهذا ما يسميه الوسط الذهبي ، فكل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فالشجاعة وسط بين التهور والجبن . ويري أن الفضيلة ملكة ، والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها في الفضيلة. فالفضيلة تتطلب علاوة علي العلم وقبل كل شئ أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية أي اختيار الفعل لذاته ثم المثابرة أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة.

---

[1]- كتاب الأخلاق: أرسطو ص 192.

وليست الفضيلة وسطاً حسابيا بين الإسراف والتقتير بل هو أقرب إلي الإسراف منه إلي التقتير ، وكذلك الاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو الذل ، والتواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء والدعابة وسط بين المجون والفظاظة. فالوسط هنا وسط اعتباري يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم. والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط مع مراعاة ظروفه.[1] بل إن من الأفعال والانفعالات ما ليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد ونحو ذلك مما يعتبر رذيلة. الفضيلة هي ملكة اختيار ، الاختيار الصادر عن الإرادة. والفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع فلا يجب أن تخضع أفعالنا لعامل الخوف، أو اتقاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم.

[1] – صارجي، بشارة، عقل العقلانية، مجلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد16 ،تشرين الأول، تشرين الثاني، 1981 ، ص، 42

المحور الثاني:

منظومة الأخلاق في مشاريع رواد النهضة والإصلاح العربي.

لقد درجت أغلب الدراسات والأبحاث بشأن المسألة الأخلاقية في الفكر العربي الحديث والمعاصر على التأكيد على الفراغ الذي تعاني منه المكتبة العربية، من مؤلفات ودراسات أكاديمية، ولو من النوع الذي كتب في تاريخ الفلسفة العربية من طرف المستشرقين، وهو تسليم من قِبل جل الذين عرضوا للموضوع بفكرة مفادها: أن العرب لم ينتجوا فكرا أخلاقيا باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان، أو دراستهم لبعض أعلام الفكر العربي الإسلامي وتحقيقا لبعض نصوصهم، وتبيينا لعلاقتها بالفكر اليوناني السابق عليهم أو الأوروبي اللاحق عليهم. أما ما تبقى من إسهامات مفكرينا المعاصرين فلا يزال يتقدم على استحياء في مناقشة القضايا الأخلاقية الحالية ذات الإلحاح المتزايد على اختلاف حقولها وامتداداتها.

1- موقع منظومة الأخلاق في مشاريع رواد النهضة والإصلاح العربي.

لقد شكل عصر النهضة منذ أكثر من مائة وخمسين عاما، مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب وللمسلمين على حد سواء، ونستطيع القول إن هذه المرحلة كانت هي الفاعل الأكبر في تشكيل الوعي والتاريخ المعاصرين. غير أن المسألة الأخلاقية لدى رواد النهضة العربية لم تكن واضحة المعالم، بل أننا نعثر عليها مبثوثة وموزعة بين همومهم السياسية والاجتماعية والدينية. فالقضايا التي نهضوا من أجلها كانت مرتبطة بعضها ببعض، حيث لم تنفصل قضايا السياسة عن الدين ولا قضايا المجتمع عن

السياسة، ولا السياسة عن الأخلاق. وتمثلت هذه القضايا في: الوحدة العربية، والجامعة الإسلامية، والوقوف في وجه الظلم والاستبداد والمطالبة بالشورى والديمقراطية...[1] فجراء الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت، حصل الوعي بالفارق الحضاري بين واقع العرب والمسلمين، وبين الأخر أوروبا القوية والمتقدمة والمستعمرة. فرواد النهضة العربية ناقشوا هذه المسائل ونظروا لها وفق توجهاتهم الفكرية ، ومرجعياتهم العقدية ومن هؤلاء.

أ-رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)

يمثل الأب الروحي لعصر النهضة، وأفكاره مثلت البذور الأولى للالتقاء مع الآخر، اهتم بصورة واضحة بقضايا الوطن وركز فكره عليه، لم يدعُ إلى عزلة العرب والمسلمين عن معارف وعلوم وحياة الآخرين، ولا سيما أوروبا آنذاك، فكان يرى أن معرفة علومهم ومعارفهم تأتي بالفائدة على مجتمعنا العربي. وتمثلت المسألة الأخلاقية لديه في دعوته للمواطنة، بمعنى المطالبة بالحقوق التي للفرد من قبل وطنه وتأدية الواجبات التي عليه تجاه وطنه، وأن يكتسب المجتمع حريته، وسن القوانين التي تحفظ لأفراد المجتمع حقوقهم، والعمل المنتج والعدل والمساواة، واحترام المرأة وإعطائها حقوقها كالعلم والعمل، وتبني الحكومة الاهتمام بالتعليم فهو طريق التمدن والترقي، وعدم طبقية التعليم، وإلى التربية حيث بها تكتسب الآداب والمعارف.

هنا يجب التأكيد على أن سؤال التربية كان دائما حاضرا لدى الطهطاوي ، بل ويحتل الأولوية الأولى لديه، إذ يكفي أن نذكر أن جميع خطب كتبه، التي عادة ما يضمنها سبب تأليفه والداعي إليه، كانت تؤكد كلها حضور هذا السؤال لديه، حيث

[1] – محمد عابد الجابري ، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996،ص59.

يقول في كتابه " المرشد الأمين للبنات والبنين" الصادر 1872، إن الدافع إلى تأليفه هو " أنّ الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أصولها، يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها" [1]

ب- خير الدين التونسي (1820-1889)

الذي يُظهر أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة والأكثر تمدناً في العالم الحديث، ويثبت أنّ السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا، وإقناع المسلمين بأنّ ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل هو منسجم مع روحها، ونراه يوجه حججه إلى المسلمين منطلقاً من إيمانه بنظرية الدولة التقليدية [2] لقد التونسي كتابه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" 'الصادر 1867 ،من أجل تحقيق أمرين آيلين إلى مقصد واحد: أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان. وثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا.[3]

---

[1]- رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973، ص 279.

[2]- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة "1798-1939"، ترجمة : كريم عزقول، دار النهار ، بيروت، ط4، 1986 ص144

[3]- خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة ، معن زيادة ، دار الطليعة ، بيروت ط1، 1978، ص 109.

ج- جمال الدين الأفغاني (1838-1897)

دعا إلى نهضة الشرق بالتصدي للاستعمار عن طريق اكتساب الحرية والاستقلال، وهو صاحب دعوة الجامعة الإسلامية والتي تعتمد على الإسلام في وحدتها وذلك لمجابهة الاستعمار، ودعا إلى إعطاء العقل مكانته الصحيحة والاعتماد عليه في حياتنا، وإلى العلم الذي فيه خير البشرية، وإلى التغيير السياسي عن طريق الثورة، وإلى وحدة المسلمين شيعة وسنة، وإلى أن يعيش المسلمون وفقا لما جاء به دينهم والرجوع إلى الإسلام الحقيقي وحارب الصوفية، وكان يرى أن سبب تخلف المسلمين هو ابتعادهم عن الدين وليس الدين ذاته.

إن الطريق إلى التمدن الحقيقي عند الأفغاني هو الإصلاح الديني، يقول: " وحركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي...، فلا بدّ من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة." [1]

يعتقد الأفغاني أن شعوب الغرب ليست بأفضل من الشعوب الإسلامية. إنما يرجع ضعفها إلى عدم اتحادها وجهلها وعدم تمسكها بقيمها الخلقية التي تدعو إليها الأديان. وأن الدول الإسلامية ضعيفة لأن الإسلام فيها شعائر فقط وليس حضارة. وأن الواجب الأساسي للمسلم هو أن يساهم في الحضارة. لأن سر قوة الغرب تكمن في إتقانه للعلوم والتكنولوجيا والإدارة والتنظيم والسياسة والاقتصاد. ولكي يتفوق العالم الإسلامي على العالم الغربي، يجب أن يتفوق المسلمون على الغرب في درجة استيعابهم واستخدامهم

[1] – نقلاً عن: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة "1798-1914" الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ط3، 1980، ص77 .

لهذه العلوم. ففي كتابه " الرد على الدهريين"، أورد الأفغاني حججا فندت مزاعم الدهريين منها أن الأديان هي علة العمران وعليها تتوقف سعادة الإنسان. أما الدهريون والماديون، –كما يرى– فتؤدى تعاليمهم إلى إنكار هذه السنن، فتنزل الإنسان منزلة الحيوان، وتفقده الباعث على الخير، وتعده لحياة جامدة ضيقة جافة لا قلب لها ولا سمو فيها، وهذا انتكاس لخلقه وهدم لكيانه.

ج– محمد عبده (1849–1905)

تلميذ الأفغاني فقد دعا إلى تحرير العقل من التقليد، وإلى فهم الدين بصورته الحقيقية، وتحديدا إلى ما فهمه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، و إلى إخراج الإنجليز من مصر، وإلى الإصلاح والتغيير الاجتماعي لا إلى الثورة كما كان يراها أستاذه الأفغاني ولابد من استناد هذا الإصلاح إلى الدين، وأن يكون للأسرة دورها المهم في إصلاح المجتمع حيث يبدأ الإصلاح منها، وإلى الأخذ بالتربية والتعليم، وإلى المساواة بين الرجل والمرأة، وإلى ترك المسلمين البدع والأفكار التي ألصقت بالإسلام بدون وجه حق، كان يرى أن الإسلام صالح لأن يكون أساساً للحياة الحديثة، وأن المسلمين بإمكانهم الاستفادة من علوم ومعارف أوروبا دون التخلي عن إسلامهم " فالمسلمون ما عادوا العلم يوماً ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بَعُد عنهم علم الدين بَعُد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل" [1] فالعقل من أجل القوي، بل هو قوة القوي الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه ، وليس هناك صفحات في هذا الكون محظور على العقل الإنساني أن يطالعها ويرى فيها ما يراه ، ذلك أن الحدود التي

[1] – محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، "د.ط" 1960، ص 201.

تحدد نطاق النظر العقلي هي حدود الفطرة لا النصوص المأثورة، فالعقل من أفضل القوي الإنسانية بل هو أفضلها على الإطلاق.

ويلخص سيرة حياته بالدعوة إلى أمرين، وذلك في مذكراته " ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمّة قبل ظهور الخلاف، والثاني إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير" [1]

[1] – محمد عبده، سيرة ذاتية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، "د، ط" 1993، ص 26.

المحور الثالث :

مرجعيات الكتابة الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر

2- مصادر الأخلاق في الثقافة العربية وصلتها بالدين.

تُمثِّل الأخلاق والقيم عموما الجانب الروحي، والجوهر الذي تقوم عليه أي حضارة ، وفي ذات الوقت السر الذي يضمن بقائها واستمرارها عبر الزمان والمكان. والعرب مثلهم في ذلك مثل باقي شعوب الأرض كان لهم موروثا أخلاقيا قبل الإسلام ينطق برقيه تراثُهم الأدبي على الرغم مما شاع بينهم من أخلاق سيئة ذميمة جاء الإسلام ليجتزها ويصححها، ويعيد الفرد العربي إلى الفطرة التي فطر الله العباد عليها. لذا يمكن أن نميز بين مرحلتين تشكلت وفقهما المنظومة القيمية والأخلاقية في المجتمع العربي: ما قبل الإسلام وما بعده.

أ- المنظومة الأخلاقية عند العرب قبل الإسلام:

إن تاريخ العرب قبل الإسلام يؤكد على ذلك التدهور العقائدي الرهيب ، والذي أدى مباشرة إلى تدهور أخلاقي كبير في المجتمع كله، وذلك العرب في الجاهلية فقدوا الإحساس برقابة الله عليهم، فتجرؤوا على الفساد والإفساد في الأرض، وغزا الانحراف معظم أخلاقهم، فعرفوا الكثير من الموبقات والمنكرات والقبائح من القول والفعل من عبادة للأوثان، قتل وسبي ومعاقرة للخمر ولعب الميسر، وهتك للأعراض، ووأد للبنات وأكل الحرام، أنكحة تتنافى مع الفطرة الإنسانية... وهي وجه من أوجه تلك الأخلاق الفاسدة التي حذر منها الرسولﷺ أمة الإسلام في قوله " أَرْبَعٌ في أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ

الجَاهِلِيَّةِ لا يَتْرُكُوهُنَّ: الفَخْرُ في الأَحْسَابِ، والطَّعْنُ في الأَنْسَابِ، والاسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ وَالنِّيَاحَةُ " [1]

لقد كان العرب في الجاهلية على علم ودراية ومعرفة بكثير من العلوم والفنون والآداب ويدل الموروث الأدبي والتراث الثقافي الشفهي للعرب وما تخلّف عنهم من تراث مادي يكشف هذه الحقيقة. على أن حياة العرب لم تكن حياة بداوة وحسب، كما كان ينظر إليها البعض، بل كانوا أصحاب حضارة تحدثت عنها الكثير من الدراسات التاريخية والاجتماعية والحضارية، قديما وحديثا .لذا نجد من الباحثين من دعا إلى ضرورة إعادة الاعتبار للقرشيين الذين كانوا أكثر وعيا وذكاء وإنسانية من الجموع البدوية، وأنه كانت لهم فضائل أخلاقية وفكرية استثنائية، لا يستبعد أنها تكرست عبر تحول الشخصية لأناس كانوا بدوا في الماضي وذلك بفضل الاستقرار الذي ساعد عليه توطد التجارة في مكة.[2]

لقد حفلت دواوين الشعر والنثر العربيين في المجتمع بصور بيانية وبلاغية راقية تعبّر عن سمو الجانب الأخلاقي والإنساني عند أهله، ألهمت الحس الأخلاقي لدي الكثير من الحضارات المزامنة للحضارة العربية وحتى اللاحقة عليها. لقد عرف العرب قديما صورا شتى من الفضائل وطبقوها في حياتهم وأصبحوا مضربا للأمثال بها. والواقع أن القيم الرفيعة والخلال الحميدة، انتشرت بين العرب في الجاهلية انتشاراً واسعاً، عجت بها أشعارهم، وسارت فيها أخبارهم، وكان من هذه الخلال ما اجتمعوا عليها أو كادوا، وكان منها ما تحلى بها الكثير منهم. ومن أهم ما اجتمعوا عليه ثلاث: الكرم والشجاعة والغيرة. وأما التي تحلى بها الكثير منهم فمنها: العفة والترفع عن

---

[1] – رواه الترميذي والشيخان

[2] – هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة ، بيروت، 1984، ص 138 .

الدنايا، ومنها الصدق والوفاء، ومنها حفظ السر والترفع عن جليس السوء، ومنها الحلم والرزانة وغير ذلك.

لقد عرف العرب الكرم وكان من أهم الصفات التي حرص العربي على التحلي والتفاخر بها، وذمّ البخل وعيّر صاحبه، وأن استقبال الضيف وإكرامه فضيلة، والتقاعس عن القيام بواجب الضيافة رذيلة ،ولذلك فقد أصبح إكرام الضيف "حق للضيف" والقيام بحقه واجبا من الواجبات ،حتى عمل المجتمع العربي في الجاهلية على إبقاء النّار مشتعلة أمام الخيمة ليلا، لتهتدي إليها الأنفس الضالة والراحلة. وكان من أشهر أجواد العرب حاتم الطائي الذي كان يضرب به المثل في الكرم والجود. حتى نسجت حول شخصيته الكثير من الأساطير لشدة كرمه، منها تلك الأسطورة التي تحكي عن قبر حاتم طي الذي أقرى ضيفه، فقد حدثنا يحي بن عقاب عن علي بن حرب قوله: "رأيت قبر حاتم الطائي ببقة وهو أعلى جبل له واد يقال له الخابل، وإذا قدر عظيمة من بقايا قدور حجر مكفأة في ناحية من القبر من القدور التي كان يظلم فيها الناس، وعن يمين قبره أربع جواد من حجارة كلهن صاحبة شعر منثور متحجرات على قبره كالنائمات عليه، ولم ير مثل بياض أجسامهن، وجمال وجوهن مثلهن الجن على قبره." [1]

كما عرف العرب الشجاعة والأنفة وعزة النفس وعلو الهمة حيث كانوا لا يقبلون ذلاً ولا هواناً، فكانوا إذا تعرضوا هم أو حلفاؤهم لأي إهانة أو اعتداء بادروا إلى خيولهم، وأشعلوها حروبا ضروسا، وكان يؤجج من ذلك ما عرف عنهم من سرعة الانفعال وفورة الأعصاب .

[1] – المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني،1966، ص 470.

ولا شك أن هذه النزعة عند البدو أشد وأقوى منها عند الحضر، وقد فسر ابن خلدون السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم ، والحزر الذي يحول دونهم، فلا يهيجهم هيعة، ولا ينفر لهم صيد، فهم آمنون قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبى مثواهم حتى صار ذلك خلقا يتنزل منزلة الطبيعة وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية وانتباذهم الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم ولا يقضون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، يتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس، وعلى الرمال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيعات ويتفردون في القفر والبيداء، مدلين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع، أو استنفرهم صارخ ، وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية، أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم، لا يملكون معهم شيئا من أمر أنفسهم والأصل أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الجبلة .[1]

كما اشتهر العرب بالوفاء بالعهد ،حيث يهون في نظر العربي في سبيله كل نفيس للحفاظ على عهده، واحترام وعده، ولم تكن الاتفاقيات والأحلاف والبيوع والأمانات موثقة أو مكتوبة، وإنما كانوا يعتمدون علي الكلمة أو العهد الذي اكتسب قوة ونفاذاً مع

[1] – ابن خلدون، المقدمة، المجلد1، تحقيق وتعليق : عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 2004، ص125.

حرص العرب على الوفاء به خاصة وأن نقضه كان يعرض القبائل والأفراد للمعرة والمنقصة. وهذه الفضيلة لها صلة بفضيلة أخلاقية أخرى هي الولاء والعصبية بين أفراد القبيلة ومن يدخل في حلفهم، وكان هذا الجانب يمثل رابطة العقد السياسي الذي ينظم المجتمع ويقوده ويضمن فيه الأمن والحفاظ على الحوزة ووحدة القبيلة، وقد أورثت هذه العادة بعض الجوانب الإيجابية التي استثمرها الإسلام ورعاها مثل: التآلف والتآزر ومساعدة الضعيف والجوار.[1]

كما يحفل القرآن الكريم بمفاهيم أخلاقية وقيمية كثيفة مقترنة بذكر عدد من أسماء الآلهة في المجتمع العربي قبل الإسلام، التي كانت منتشرة في مكة أو خارجها والتي كان يعبدها العرب، كما ورد ذكر الأصنام والأوثان والأنصاب والأزلام وغيرها مما كان يعبده العرب قديما، ولم يقتصر أمر العبادة على المصنوعات المادية فقد ذكر عبادتهم للملائكة والجن والشمس والكواكب والنبات والحيوان وغير ذلك.

ب- المنظومة الأخلاقية عند العرب بعد الإسلام :

من المعلوم أن الأخلاق والتوجيهات الخلقية هي الجزء الأعظم من جميع الأديان وتعاليمها. ففي كل العصور وفي جميع الأمم، نجد الأخلاق قرينة الدين، ونجد التراث الديني، يشكل أكبر مدد وأقوى سند للقيم الخلقية، وللمعايير الخلقية وللممارسات الخلقية. فالمجتمع الديني يرى قيمه الأخلاقية منطلقة من المصادر الدينية التي توارثها عبر مراجعه الأساسية، ومرجعياته الدينية سواء الممتدة عبر التاريخ أو المعاصرة له، فيشكل من تلك المصادر منظومة قيميّة متعددة الاتجاهات يحتكم إليها ويرى نفسه بمقدار التزامه بها. لقد أظهرت تعاليم الإسلام ذلك في صورة واضحة وبينت ما يربط

[1] – محمد عزة دروزة ،عصر النبي عليه السلام وبيئته قبل البعثة، دار اليقظة العربية، بيروت، ط2 1964 ص268.

الحياة الدنيا بالآخرة، وما لهذا الارتباط من شأن في تقويم الأفعال والأعمال والحكم عليها سواء تعلق الأمر بالأفراد أو الجماعات والحضارات. فالحسن والمباح والجيد ما وافق الشرع واستوجب الثواب، والسيئ والقبيح والمحرم ما خالف الشرع وترتب عليه العقاب. والتاريخ يؤكد على أن الأخلاق هي المؤشِّر على استمرار أمَّة ما أو انهيارها، فالأمة التي تنهار أخلاقُها يوشك أن ينهار كيانُها، كما قال أحمد شوقي:

وإذا أُصيب القومُ في أخلاقِهم *** فأقِمْ عليهم مأتَمًا وعويلا.

تتأكد هذه الحقيقة في الخطاب القرآني في قولُه تعالى: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا.﴾ [1] لذا كان ظهور الإسلام أعظم حدث في تاريخ العرب، وبداية تحول خطير في حياتهم الدينية والاجتماعية والسياسية والفكرية، وكان له أكبر الأثر في حياتهم بحيث أدي إلي انقلاب تام في معالم هذه الحياة، وتبدل في مقاييسها ونُظُمها ومرافقها، كما بدل من نفسية العربي وشخصيته ونمط تفكيره. وعليه يمكن التأكيد على أن مواصفات منظومة القيم والأخلاق في الثقافة العربية مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية . تلك الأخلاق والقيم لم تكن يوما نتاج تطور فكري على مرِّ عبر العصور، وإنما كانت وحيا أوحاه الله عز و جل وشرَّعه رسول الإسلام ﷺ. فالإسلام هو آخر الأديان السماوية، أنزله الله تعالى للبشرية جمعاء.

فقول النبي ﷺ: " إنما بُعثت لأتممَ مكارم الأخلاق" '. فكأن مكارمَ الأخلاق بناء شيَّده الأنبياء وبُعث النبي ﷺ ليتم هذا البناء، فيكتمل صرح مكارم الأخلاق ببِعثته لقد جاء القرآن الكريم مصدقا لما سبقه من الكتب المنزلة، ومنها التوراة والإنجيل، كما

[1] – سورة الإسراء، الآية 16

احتوى على بعض المبادئ الأخلاقية والتعاليم القيمية في المنظومة الأخلاقية للحضارات السابقة. فالإسلام يعتبر بحق المجموع الذي يضم كل الفضائل التي وردت في الأديان السابقة، لقولهﷺ " مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأكمله وزيّنه، إلا موضع لبنة، فصار الناس يطوفون بالبيت ويقولون: ما أجمل هذا البيت لولا هذه اللبنة! فأنا هذه اللبنة وأنا خاتم النبيين." [1] إن مصادر الأخلاق الإسلامية يمكن تلمّسها في القرآن الكريم والسنة النبوية، القولية والفعلية، ثم في ما جاء في سيرة الصحابة والتابعين، وكذلك في مواقف الكثير من الشخصيات المتميزة في التاريخ الإسلامي، سواء ما تعلق منها بالحث على الفضائل أو التحذير من الرذائل.

فالإسلام يتضمن دستورا كاملا من الأخلاق الإسلامية، وهي تأتي إما في صورة نصائح وتعاليم، وإما في صورة نماذج وقصص ذات مغزى ودلالة. ويمكننا ببساطة أن نميز بين الآيات التي تختص بأحكام التشريع كالتي تنهى وتحرم الشرك والقتل، وشرب الخمر، والقذف، والزنا، وأكل مال اليتيم وأكل الميتة وعقوق الوالدين... وبين الآيات التي تتعلق بمعايير الأخلاق المذمومة ، مثل الكذب والتجسس والغش وخيانة الأمانة وأكل مال اليتيم والتعاون على الإثم والعدوان...كما حث على مكارم الأخلاق التي هي من الإيمان كالصدق والأمانة والعدل والسماحة والأخوة والتصدق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فالقرآن كتاب دين وتشريع ، وكتاب عقائد وعبادات ومعاملات وكتاب عبر وعظات وهو في الوقت نفسه كتاب أخلاق ، ولعل هذا ما يشير إلية الله عز وجل في قوله ﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا. ﴾ [2]

---

[1] – رواه الشيخان، حديث حسن

[2] – سورة الإسراء، الآية 09.

فأبو حامد الغزالي في كتابة "جواهر القرآن" حصر الآيات القرآنية التي تناولت الأخلاق، ثم حللها وتوصل من خلال التحليل والحصر إلى تقسيم هذه الآيات إلى قسمين رئيسيين يتصل احدهما بالمعرفة، ويتصل الثاني بالسلوك، ووجد أن النوع الأول يشمل الأخلاق النظرية وعددها"763 آية" والنوع الثاني يشمل الأخلاق العملية وعددها"741 آية" فيصبح مجموعها " 1504 آية" مباركة. وبذلك فهي تمثل أقل من ربع القرآن الكريم بقليل. وهنا يتبين لنا مدى تأكيد واهتمام تركيز القرآن الكريم على الأخلاق. لقد شملت تعاليم الإسلام جميع جوانب حياة الإنسان، بحيث لم تترك هذه التعاليم فضيلة من الفضائل إلا دعت أليها وحثت على التمسك بها، ولم تدع في نفس الوقت أي رذيلة من الرذائل ألا نبهت عن أخطائها وأخطارها وأمرت بالابتعاد عنها، حتى غدت حياة الإنسان منظمة وفق قانون الهي محكم دقيق ، وتحتوي رسالة الإسلام على حب العقيدة والأيمان والسلوك والأخلاق وتهدف أول ما تهدف إلية تربية النفوس تربية قويمة وتنشئتها على مبادئ الحق والخير وتكوين المجتمع القوي الذي يستمسك بهذه المبادئ والأسس.

وإذا كان القرآن يقدم لنا دستورا متكاملا من الأخلاق، في صورة وصايا وتعاليم وقصص، يمكن استمداد العبرة الأخلاقية والإيمانية منها، فإن السنة النبوية أيضا القولية منها والفعلية تقدم لنا نموذجا مجسدا للأخلاق الإسلامية، مستمدا من حياة الرسولﷺ في مختلف المواقف التي مرت بها. فالتكريم الإلهي لمحمدﷺ في القرآن الكريم فاق تكريم سائر الأنبياء والرسل، ويكفي أن الله عز وجل خاطبه بقوله ﴿ وإنك لعلى خُلق عظيم.﴾ [1] فالإسلام لم يعُد الخلق سلوكا مجرَّدا، بل عده عبادة يؤجر عليها الإنسان، ومجالاً للتنافس بين العباد، فقد جعله النبيُّ ﷺ أساس الخيريَّة

[1] – سورة القلم، الآية 04.

والتفاضل يوم القيامة، فقال: " إن أحبَّكم إليَّ، وأقربَكم مني في الآخرة مجلسًا، أحاسنُكم أخلاقًا وإن أبغضَكم إليَّ وأبعدَكم مني في الآخرة أسوَؤُكم أخلاقًا، الثَّرثارون المُتفَيْهِقون المُتشدِّقون." [1]

لقد أكد الرسول الأكرم على أن أجرَ حُسن الخُلق كأجرِ العبادات الأساسية من صيام وقيام وصدقات، بل بلَغ من تعظيم الشارع لحُسن الخُلق أن جعَله وسيلة من وسائل دخول الحنة؛ فقد سُئل ﷺ عن أكثرِ ما يُدخِل الناسَ الجنَّةَ؟ فقال: " تقوى اللهِ وحُسن الخُلق"، وفي حديث آخرَ ضمِن لصاحب الخُلق دخول أعلى درجات الجنة، ، فقال: " أنا زعيمٌ ببيت في ربَضِ أطراف الجنَّةِ لِمَن ترَك المِراءَ وإن كان محقًّا، وببيتٍ في وسَط الجنة لِمَن ترَك الكذبَ وإن كان مازحًا، وببيتٍ في أعلى الجنَّة لمن حسُن خلُقه" [2] فال نبي الأكرم كان دوما يلجأ إلى ربه، ليرزقه حُسن الخُلق، ويصرف عنه سيِّئه، ،حيث كان يقول في دعاء الاستفتاح: "... اهدِني لأحسنِ الأخلاق، لا يهدي لأحسنِها إلَّا أنتَ، واصرف عنِّي سيِّئَها، لا يصرفُ عنِّي سيِّئَها إلَّا أنتَ" كما كان يقول: " اللَّهُمَّ إنّي أعوذُ بك مِن منكَراتِ الأخلاق والأعمالِ والأهواءِ" [3]

ما نؤكد عليه هو أن القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لا تتعارض مع الفطرة ، فالوحي نزل مرشدًا لهذه الفطرة ودالاً عليها وموجهًا لها حتى لا تنحرف. فالنوران: الفطري والموحى به ينبثقان من مصدر واحد. ولهذا لابد أن نسلم بأن الله سبحانه هو الذي يرشدنا دائمًا إلى واجبنا، ما ظهر منه وما بطن، لأنه هو الذي فطر الفطرة وخلق النفس، وهو الذي يعلم خباياها وما تنطوي عليه من

---

[1] – رواه الترميذي والشيخان.

[2]– رواه الترميذي والشيخان

[3] – رواه البخاري ومسلم

خير أو شر، وفطرها أيضًا على الخير كما ورد في مضمون حديث الرسول أن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه. والفطرة هي الإسلام.

فالإسلام هو الخير وفيه الخير، وبه يُنال الخير في الدنيا والآخرة. والأخلاق المستمدة من الدين الإسلامي أخلاق كلية، لأنها موجّهة إلى كل بني آدم في أي زمان أو مكان لا تختص بقوم دون قوم، ولا بمكان دون مكان ولا زمان دون زمان. فالأصل واحد والمنبع واحد والرب واحد ولذا فلابد للتوجه الأخلاقي أن يكون واحدًا لا يختلف باختلاف الأزمنة أو الأمكنة. صحيح أن أوعية الحياة تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان لكن جوهر الحياة يظل واحدًا كما أن النفس الإنسانية تظل كما هي، والفطرة التي أودعها الله النفس تحمل نفس السمات والصفات على اختلاف الأمكنة والعصور، وتمضي حياة الإنسان في تنوعها وتعددها وتلونها ويظل الإنسان هو الإنسان.

3- بدايات الكتابة الأخلاقية العربية في الفكر العربي المعاصر.

عرف الفكر العربي المعاصر عددا معتبرا من البحوث والدراسات التي اهتمَّت- بشكل أو بآخر- برصد حركة الفكر الأخلاقي لدى السابقين. فقد تنوَّعتْ هذه البحوث والدراسات بتَنوُّع منطلقات أصحابها، فقد جاء بعضها معارف عامة، وبعضها محاولات للتأصيل، وبعضها دراسات أكاديمية. وهنا يستوجب الأمر الإشارة إلى وجود تيار يُنكر وجود فِكر أخلاقي لدى العرب قبل معرفتهم بالفكر اليوناني بحجَّة أن ما في القرآن والسنة شيء مختلف تماما عن علم الأخلاق كما يفهمونه. والسبب يُعزى إلى عدم وجود تاريخ واضح لعلم الأخلاق عند العرب، فبرغم تنوُّع الدراسات منذ بداية القرن 20، واهتمام بعضها برسم تاريخ لهذا العلم، فإن مسألة التأصيل لهذا العلم من حيث المصادر أو تطوُّره من حيث الموضوعات والمنهج، أدت إلى أحدث بعض الاضطراب

في تحديد المصادر أحيانًا وتحديد المدارس أحيانًا. ورغم هذا التشكيك سوف نسعى إلى رصد بعض البدايات الأولى للكتابة حول المسألة الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر من خلال أعمال ثلة من المفكرين منهم:

أ- توفيق الطويل[1]

يُجمع أغلب المهتمين بالدراسات الأخلاقية في العالم العربي والإسلامي على اعتبار المفكر توفيق الطويل، رائدا للفلسفة الأخلاقية في العلم العربي المعاصر. التزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا في تفكيره اتضح في أغلب كتاباته، فهو يجمع بين التفلسف والتديُن، وبإمكانية الجمع بينهما. حيث يرى أن النضج العقلي لا تستقيم بعيدا عن حرية التفكير، وأن العداء مع اللاهوت وليس مع الدين. اشتهر باتجاهه الفكري الذي تبنّاه وأطلق عليه "المثالية المعدّلة" التي جاءت ردّ فعل على مثالية كانط الكلاسيكية المتزمّتة في جانبها الأخلاقي والقيمي، حيث ابتعدت الأخيرة كليّا عن الدين في معناه السماوي، ونادت بدين أخلاقي مقابل الأديان السماوية الثلاثة، يقول زكي نجيب محمود " فقد أخرج كتابا في الفلسفة الخلقية، استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها، منذ اليونان الأقدمين، حتى يومنا الراهن، لينتهي من هذا كله إلى اتجاه يختاره لنفسه هو الأقرب ما يكون إلى الاتجاه العقلي المعتدل أطلق عليه إسم المثالية المعدّلة." [2]

---

[1] - مفكر مصري(1909 - 1991) أستاذ كرسي الأخلاق بقسم الدراسات الفلسفية والنفسية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، من مؤلفات توفيق الطويل- التصوف في مصر إبان العصر العثماني، عام 1939. - قصة الاضطهاد الديني، عام 1951. - مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، عام 1953. - الفكر الديني الإسلامي في المائة عام الأخيرة، عام 1962. - أسس الفلسفة، عام 1979.- فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، عام 1979. - قصة النزاع بين الدين والفلسفة، 1979 .

[2] -زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة ، ط3، 1972، ص ص 25،26.

تقوم المثالية المعدّلة عنده على الاعتراف بمبادئ فطرية مشتركة بين البشر، متمثلة في الاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه، بفعل العقل الذي يُشكل مبعث القيم والمعايير المطلقة التي تتبني عليها فلسفة الأخلاق. فالضمير عنده قائم في هذه النظرة والخير والشر قائمان في العقل نفسه، وفي الغاية التي يتوخاها الفاعل الأخلاقي من وراء فعله. كما تظهر نزعته العقلية واتجاهه المثالي المعتدل في مناقشته التي يختتم بها كل فصل من فصول كتابه" مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق" الذي يُعتبر أول دراسة منظمة أصدرها في كتاباته الأخلاقية، والذي قسم فيه المذاهب الأخلاقية الكبرى في الفلسفة الخلقية الحديثة إلى اتجاهين هما: الاتجاه التجريبي، والاتجاه الحدسي العقلي. حيث تتضح هذه النزعة بجلاء في الفصل الختامي " النفعية في الميزان" حيث ينتقد القول باللذة كمعيار للسلوك الإنساني، ومعيار للأحكام الخلقية مميزا بين مذاهب النفعيين في توحيدهم بين اللذة والسعادة، مبينا مكانة السعادة في مذاهب الأخلاقيين معقِبا بوجهة نظره الخاصة عن مكانة السعادة من الأخلاقية.

يقدم لنا توفيق الطويل دراسة عن " الإلزام الخلقي ومصدره" حيث يوضح في تمهيد حقيقة الإلزام والالتزام ومصدره عند العقليين من فلاسفة اليونان، وفي الفصل الثاني موقف التجريبيين من الإلزام الخلقي في مذاهب النفعيين والتطوريين والوضعيين، ثم يتحدث عن مكان الإلزام في علم النفس والأنثروبولوجيا، ويخصص الفصل الثالث لموقف الحسيين من الإلزام عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل السلف في الإسلام.[1]

ويؤكد توفيق الطويل على بيان ذلك التناغم والتوافق بين مبادئ الدين من ناحية، وبين القيم الإنسانية، وفلسفة الأخلاق، من ناحية أخرى. ومن ثمّ عمل على تقديم

[1] –توفيق الطويل، المشكلة الخلقية: الإلزام الخلقي ومصدرة: وزارة التربية والتعليم، القاهرة، 1954، ص56.

مذهب أخلاقي يُظهر ذلك التوافق التامّ بين القيم الإنسانية والخلقية، ومبادئ الدين. فأكّد أنّ حاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة ثانوية، ولا هامشية، بل هي حاجة أساسية أصيلة تتصل بجوهر الحياة، وسرّ الوجود، وأعمق أعماق الإنسان. ومن ثمّ رأى أنّ من أنكروا الأديان المنزّلة بوحي إلهي اخترعوا أدياناً أوجبوا على الناس اعتناقها؛ لأنها تحتوي على ثقافة لا غنى عنها لحياة الفرد، ومسيرة المجتمع.

ثم أخذ يؤكّد أنّ المبادئ الأخلاقية مبادئ إنسانية، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الدين أدنى تعارض؛ فرأى أن قديم الإسلام حيّ وجديد باطراد، وأصوله ومبادئه صالحة لكلّ زمان ومكان؛ فقد أقرّ الإسلام حقوق الإنسان المهدورة في القرن العشرين، وسبق بذلك القرن الثامن عشر، الذي يعدّونه قرن حقوق الإنسان. فقد أيّد الإسلام هذه الحقوق، ومكّن لها، وجعل منها ديناً ودنيا، وأقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيراً على ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة عام. وأكّد أنّ حقوق الإنسان، التي تُفاخر الحضارة الغربية بالكشف عنها، قد أقرّها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً.

كما حاول الطويل أن يدرأ ذلك الخلاف المزعوم بين بعض المبادئ المعروفة في فلسفة الأخلاق، ومبادئ الإسلام، ورأى أنّ مثل هذا الزعم لهو قول متهافت ومرفوض، لأنّ مبادئها إنسانية، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الإسلام تعارض. ولا غرو في ذلك، فقد أقرّ الدين الأخوّة، والعدالة، والمساواة، والحريّة...إلخ. وعلى هذا، يفرّق الطويل بين الدين في ذاته، والفكر الديني، فالاضطهاد الديني لرجال الفكر والعلم كان مردّه، دائماً، إلى التأويل المتعسّف للنصوص الدينية، وليس إلى الدين السمح، ومن ثمّ بدا الاضطهاد الديني عنده مناقضاً لكل المبادئ الدينية، والنواميس الأخلاقية، فالإيمان الديني الحقّ لا يستلزم التعصُّب، ولا يقتضي التزمُّت إلا عند من صَدِئت قلوبهم، وأظلم الجهل عقولهم، ومن ثم يحذّر من تمكين أهل التزمُّت من رجال الدين

من سلطة زمنية تمكّنهم من إيذاء خصومهم، وبهذا يبقى للدين جلاله، مع تلافي ما يحتمل أن ينجم عنه من سوء.

ب- مالك بن نبي [1]

إن المشكلة الأم في حياة الإنسان والأمة عند "مالك بن نبي" هي مشكلة الحضارة، و" إنَّ مشكلة كلّ شعْب هي في جوهرها مشكلةُ حضارته"، وشروط حل هذه المشكلة هو الارْتقاء بالفِكر إلى درجةِ الوقائع الإنسانية ذات الطابع العالمي؛ للإلمام بشروطِ النهضة والتحضر، وأسباب التخلُّف والانهيار، "ولا يمكن لشعب أن يفهمَ أو يحل مشكلته ما لم يرتفعْ بفكره إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدمها." [2]

وبتتبع نماذج مما ألف مالك بن نبي، مما ترجم إلى اللغة العربية، يمكن أن نسجل ملاحظة ذات مغزى، وهي أنَّ ثلاثية:" الدين- الأخلاق-الحضارة " تقع في صلب اهتمامه. لقد كتب مالك بن نبي فصلا عن "التوجيه الأخلاقي" في كتابيه "شروط النهضة"، و" مشكلة الثقافة" ضمن العنصر الأول في معادلة الحضارة أي "الإنسان"، وتحت مسمَّى "فكرة التوجيه" وفي "ميلاد مجتمع" ذكر أن أول عمل يقوم به مجتمع ما فور ميلاده هو ربط شبكة العلاقات الاجتماعية، أي هو خُلق التآخي في حال

---

[1] - مالك بن نبي (1905-1973) من أعلام الفكر الإسلامي العربي في القرن العشرين. يُعد المفكر الجزائرى مالك بن نبى أحد رُواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين ويُمكن اعتباره امتدَادا لابن خلدون، ويعد من أكثر المفكرين المعاصرين الذين نبّهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة. من مؤلفاته: - الظاهرة القرآنية 1946.- شروط النهضة صدر بالفرنسية في 1948م وبالعربية في1957.- وجهة العالم الإسلامي 1954.- فكرة كومنولث إسلامي 1958.-مشكلة الثقافة 1959.- في مهبّ المعركة 1962.- مذكرات شاهد للقرن _الطفل 1965.- مذكرات شاهد للقرن _الطالب 1970. - مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي 1970.

[2] - مالك بن نبي، شروط النَّهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، دمشق،سوريا، ط3 ،1969.ص، 23.

المجتمع الإسلامي؛ ثم إن أول ما يفقده المجتمع وهو متوجه نحو حتفه هو تداعي البناء الخلقي، ويمكن أن نستنتج أنَّ التوتر الخلقي قد بلغ ذروته في العهد المدني، ثم شرع في التدني بعد صفين، وبلوغ الحالة الكاملة للمجتمع، يعني اكتساب ذلك المجتمع لملكات تحت سيطرة الروح، ومتصلة بالاعتبارات ذات الطابع الميتافيزيقي وهو ما عبَّر عنه" بأعلى درجات التوتُّر الأخلاقي" [1] .

وفيما يخصُّ العلاقة بين النزعة الأخلاقية والنزعة الجمالية في منظومة الثقافة، بيَّن ابن نبي أنه بديهي أن تكون ثقافة أيِّ مجتمع ناشئ ثقافة أخلاقية، وعلى عكس ذلك حالة المجتمع أوان أفوله، إذ نجده يُغرق في نزعة جمالية تبتعد قليلا قليلا عن أصول الجمال الحقِّ أي الجمال المنضبط بالأخلاق.[2]

والقارئ لكتاب "وجهة العالم الإسلامي" بخاصة "الجزء الأوَّل منه" يسجل العديد من الفقرات، فيها يحلل المؤلف بمنهج تاريخي نقدي، علاقة الدين والأخلاق بالحضارة، من ذلك كون الفضائل، من مثل: "احتقار مجد حان موعده، ورفض سلطة لا تقوى على حقٍّ، وتحدٍّ يجابَه به ظالم باغ" مثل هذه الفضائل هي التي "حفظت في العالم الإسلامي سرَّ الحياة الذي أودعه فيه القرآن". لقد صاغ ابن نبي ملاحظة ذات أهمية، فقال: " من هنا ندرك سرَّ القيمة التي خص بها عالم الاجتماع محمد صلى الله عليه وسلم، الفضائلَ باعتبارها قوة جوهرية في تكوين الحضارات." [3] ويستنتج ابن نبي من تتبعه لحركية التاريخ أنَّ لدين هو مركَّب القيم الاجتماعية ، وبالتالي يسميه "مركَّب الحضارة".

---

[1] – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط3 ،1984 ، ص40

[2] – المصدر نفسه، ص 41.

[3] – وجهة العالم الإسلامي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط1 ،1986 ص30.

وعن كون "العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية أكثر ضرورة من العلوم المادية في الظروف الراهنة للمسلمين خاصة، وللبشرية بعامة، كتب ابن نبي قراءة دقيقة عميقة. يقول مالك بن نبي عن كون الأخلاق وروح الأخلاق تعود إلى "الإله" وإلى "الدين" بالتبع " هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض، تأتيها مع نزول الأديان، عندما تولد الحضارات، ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: "وألَّف بين قلوبهم، لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم، ولكن الله ألف بينهم، إنه عزيز حكيم" [1]

وفي سياق مغاير، يربط ابن نبي بين الدين والسلوك بقوله " العنصر الديني عامة، فضلا عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة، يتدخل مباشرة في الشخصية التي تكوِّن "الأنا" الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه "الأنا" " [2].

في مستهلِ تبيين فضل " التوجيه الخلقي" يقول مالك بن نبي" لسنا هنا نهتم بالأخلاق من الزاوية الفلسفية، لكن من الناحية الاجتماعية؛ وليس المقصود تشريح مبادئ خلقية بل أن نحدِّد قوَّة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية." [3] أي مجتمع طور الميلاد من جديد، ومن ثم فالمعالجة ليست لغرض نظري تنظيري، بقدر ما هي لأهداف حضارية عملية مسؤولة. وفي تحليل مفهوم الثقافة ضمن سياق "ميلاد مجتمع" يذكر ابن نبي " أنَّ الثقافة تحتوي بصفة عامة عددا من الفصول هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة الفنية. ولكن

---

[1] – شروط النهضة، مصدر سابق، ص88.

[2] – ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص72.

[3] – شروط النهضة، مصدر سابق، ص88 .

الأمر يقتضينا أن نتساءل: كيف ينبغي أن ندركها في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف نفسية زمنية معيَّنة، أو لإبقاء الإنسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية، وفي مستوى أهدافه الإنسانية" [1].

والحديث هنا عن الفاعلية والتفعيل، لا عن النظرية والتنظير. لطالما تساءلنا، وتساءل المفكرون والعلماء من قبلنا: كيف يتحول الفكر إلى فعل.؟ ما هو السبب أو ما هو السر؟ وكثيرا ما طرح الزوار لمشاريع "الخدمة" هذا السؤال المحوري: لماذا أفكارنا لا تتحول إلى واقع وسلوك وبناء حضاري؟ الجواب الوحيد، هو في منظومة الأخلاق والفضائل التي يتسم بها المنتسبون إلى الخدمة، وإن كنت أقرُّ أنَّ هذا الجواب قد يدخلنا في دورة الدجاجة والبيضة، أيهما أسبق؟ فهل هذه الأخلاق ثمرة لهذه الخدمة، أم هي بذرة لها. علما أنَّ الظاهرة الاجتماعية الإنسانية المعقَّدة مركَّبة، لا تقبل الاختزال، فهي بالتالي ثمرة باعتبار، وبذرة باعتبار آخر. فالصبر، ومحاربة الأنا، والإيثار، والتآخي، والصدق، والوفاء... وغيرها من الأخلاق والمحامد، هي التي تمكِّن أيَّ فكرة، ومخطَّط، ومشروع، ورؤيا، ورسالة... من التمثُّل الشفَّاف على خطِّ الزمن، والنفسُ حين تتكدر، وتتعفَّن، ويسيطر عليها الأنا، والهواجس، والدناءات، تكون كابحا وحاجزا وسدًّا منيعا أمام الفكر، تشوش على صفائه، وتلقي ظلالها عليه، فيخمد ويخبو، ثم يتسمم، فتجد العبارة الجميلة والمعنى الجميل والفكر الأصيل في بيئة من الخلق الفاسد تتحول إلى "شعارات فارغة، وادعاء ميِّت أو مميت".

ولا بد أن نقر أن ما عاناه مالك بن نبي، وعبر عنه في جملة من مؤلفاته، وبخاصة في مذكراته "العفن"، ومقدمة الجزء الثاني من "وجهة العالم الإسلامي"، وفي ثنايا الجزء الأول منه؛ كلُّ ذلك يمكّننا من الاعتراف أنَّ البيئة الخلقية الخصبة لم تتوفَّر

[1] – ميلاد مجتمع، مصدر سابق ،ص100.

لفكر ابن نبي، وبالتالي لم يتجسد مشروعه مباشرة – على الأقل – في دوائره المنداحة، سواء في ذلك التي انتسب إليها، أو التي سافر إليها؛ وذلك لعوامل كثيرة، وبخاصة منها ما كان من النفس ومن الذات، وهو ما حدا به إلى أن يطور نظرية القابلية للاستعمار، وكان صريحا وواضحا في نقد "أخلاق" و" نفسية" مجتمعه، ومجتمع المسلمين عموما.

لمالك ابن نبي كتاب بعنوان: "من أجل التغيير" ويمكن أن يلقب بلا منازع مفكر التغيير، فمشروعه قائم على أساس الحركية والحركة الدائمة، وعلى التغيير المتواصل، مع ضوابط وشروط حددها مسبقا؛ وهو يستند في جميع مؤلفاته إلى قوله تعالى: " إِنَّ الله لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ " [1]. وفي تعريف التغيير المرتبط أساسا بالنفس والقلب، يقول مالك ابن نبي: "وتغيير النفس معناه إقدارها على أن تتجاوز الوضع المألوف، وليس هذا من شأن علم الكلام، بل هو من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق، هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعد، ويمكن أن نسميه " تجديد الصلة بالله " ويضيف: " يهدف الإصلاح إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب، تلك الجماهير المتعطشة إلى انتفاضة القلب، كيما تتنصر على ما أصابها من خمود" [2]

وعن نقطة الانطلاق الأخلاقية التي يجب أن تولد في قلب كل مسلم، وأن تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي أجمع؛ يصوغ ابن نبي عنوانا مثيرا، وهو: "بواكير العالم الإسلامي"، ثم يصدره بآية عظيمة، هي قوله تعالى: "ليس بأمانيّكم ولا أمانيّ أهل الكتاب"، ويعيّن للمسلمين في مخططهم مهمتين: الأولى أخلاقية نفسية، والثانية دعوية حضارية؛ وهو بهذا يجيب على سؤال جوهري في إشكال هذه الورقة الموجزة، ويقول "

---

[1] – سورة الرعد ، الآية 11.

[2] – مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي؛ مصدر سابق، ص54.

ليس العالم الإسلامي طائفة من الخلْق منعزلة عمَّا سواها، فهي قادرة على أن تكمل تطورها داخل وعاء مغلق، بل إنه يمثل في رواية الإنسانية دورين يقوم بهما في وقت واحد، دوره ممثلاً، ودوره شاهداً، هذا الاشتراك المزدوج يفرض عليه واجب التوفيق بين حياته المادية والروحية وبين مصائر الإنسانية. فهو لكي يقوم بدور مؤثر فعّال في حركة التطور العالمي ينبغي أن يعرف العالم، وأن يعرف نفسه، وأن يعرّف الآخرين بنفسه، فيشرع في تقويم قيمه الذاتية إلى جانب تقويمه لما تملكه البشرية من قيم." [1]

إن المسألة الأخلاقية عند مالك بن نبي متصلة مباشرة بمشكلة الحضارة، ومشكلة الحضارة متصلة مباشرة بمشكلة الإنسان الفاعل، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ وإذا سكن الإنسان سكن المجتمع والتاريخ. إن المسلم لا يفكر ليعمل وإنما يفكر ليقول.

ج – عبد الله شريط [2]

يعد عبد الله شريط من ثلة الباحثين الجزائريين الذين تركوا بصماتهم على الساحة الوطنية والعربية بأعمالهم الخالدة، على غرار مالك بن نبي ومصطفى الأشرف الذين حاولوا تقصي مكامن العطب في عجلة النهضة الوطنية، ومن ثم العربية في شتى

[1] – مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص165.

[2]– ولد عبد الله شريط ببلدية مسكيانة ام البواقي بالشرق الجزائري سنة 1921،أحد المؤسسين للخطاب التنويري والعقلاني في الجزائر وأحد مؤسسي جامعة الجزائر المستقلة وفوق هذا وذاك فهو من الاعلاميين الكبار الذين كونتهم الثورة الجزائرية بثقلها الوطني والإقليمي والدولي،من مؤلفاته: – شخصيات ادبية، نشر بتونس سنة 1958 –الجزائر في مرأة التاريخ 1965 –الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون 1975 – مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الايديولوجي في الجزائر.1986– المشكلة الايديولوجية في الجزائر وقضايا التنمية 1981 – معركة المفاهيم 1981.

المجالات سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو فكرية، من أجل تكوين منظومة متكاملة تكون قادرة على النهضة الشاملة التي تسمح للأمة بمسايرة الأمم المتقدمة. لذا " يعتبر عبد الله شريط واحدا من أقطاب الثقافة الوطنية المعاصرة وعميد الفلاسفة الجزائريين، عالم موسوعي وصاحب الثقافة المتنوعة، الفيلسوف الأديب المؤرخ الذي كرس حياته لخدمة الثورة الجزائرية التحريرية وصاحب المؤلفات العلمية الثرية والمقالات الغنية بالفكر والثقافة الراقية والنظريات الجادة والآراء الخصبة المبدعة في الأخلاق وفي السياسة والتربية والعمران البشري وفي أدب اللسان وفي تاريخ الأمة وفلسفة الحياة."[1]

نجد في كتابات عبد الله شريط ودروسه وحواراته، ملامح إمام النهضة الجزائرية الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله، فقد استلهم منه فكرة الإصلاح القائم على نشر اللغة العربية والعقيدة الإسلامية، البعيدة عن الجمود والتحجر، بحيث يتحقق التغيير الإيجابي في سلوك الأفراد أولاً، وصولا إلى ترقية المجتمع ثانيا. لقد تأثر شريط في مقارباته السوسيولوجية بالفكر الخلدوني إلى المدى الذي اعتبر فيه "ابن خلدون" المعلم الأول في الثقافة العربية الإسلامية، مكرسا جانبا هامّا من تراثه الفكري –والمتمثل في رسالته التي تقدّم بها لنيل درجة الدكتوراه– لدراسة فكره الأخلاقي، مستوحيا منه اهتمامه بأحوال المجتمع ومشاكله، وطرق إصلاحه وترقيته، إضافة إلى إعجابه بالمناهج التي استحدثها في البحث، والتي تعتبر ثورة على المناهج العتيقة التي كانت تطبقها العلوم حتى ذلك الوقت، مقيما منهجه السيكولوجي الخاص على الملاحظة، والمقارنة، والتحقيق واستخلاص النتائج بما يحقق نفع المجتمع، وهي الواقعية التي ظل عبدالله

1 – بوصفصاف، عبد الكريم، الكلمة الافتتاحية للندوة، أعمال الدكتور عبد الله شريط الفكرية والفلسفية في ميزان الباحثين الجامعيين، الندوة التكريمية العلمية في مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004. ص 3.

شريط متمسكا بها، داعياً إلى تطبيقها في الجامعة الجزائرية، من خلال ربط البحوث الأكاديمية بواقع المجتمع الجزائري.

لقد قام الهاجس الفلسفي الأخلاقي في الجزائر على قيم التواصل المعرفي منذ أن بحث المفكر عبد الله شريط " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون" سنة 1972 ليوضح دور تراثنا الفكري، وكيف نقرأه.؟ لأن هذا الإنسان العربي لم يتغير كثيرا عن ذلك الذي وضعه ابن خلدون أمام أعيننا منذ سبعة قرون، ولكننا لم نشاهده بعد، لأن الإنسان الآخر الأوربي شغلنا عن مشاهدته كما هو في واقعه اليوم، وكما لم يتغير عما كان عليه منذ قرون، وهذه عصرية ابن خلدون إلينا، وهذه الرؤية لا تستسلم لنظرية السبق الزمني وما قد ينتج عنه من أمرض نفسي، تصبح الضرورة عائقا أمام الحقائق العلمية المتطورة والمتغيرة باستمرار، لأن عبد الله شريط في مقدمة دراسته يشيد بدور المنهج العلمي في العلوم الإنسانية باعتبارها تكشف عن قوانين سلوك الناس أفرادا وجماعات، وبإمكانها أن تحررنا من العادات الفكرية التي تعطل التحليل الموضوعي للمواقف.

لقد حاول عبد الله شريط من خلال فلسفته إنتاج تأملات ومنظورات وأفاق تحقق النهضة والتنمية من دون أن تكون هذه الفلسفة منضوية داخل ما يعرف بفلسفة الأنساق، أي الأنساق الفلسفية التي تدعي الشمولية والكمال، بل نريد حسبه – شريط – البحث عن مجموعة الأساليب والمناهج التي تمكنه من تطويع السلوكيات البشرية سواء كانت سياسية أو أخلاقية أو ثقافية أو تربوية وإخضاعها للدراسة العلمية، لأن " سلوك الإنسان تنظمه 1قوانين علمية يمكن اكتشافها ثم تسخيرها لفائدة الإنسان" [1]

1 – عبد الله شريط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمن ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، 1981

لقد سعى عبد الله شريط في هذا المسعى أي إلى "إدخال الفكر العلمي، إلى حياتنا الأخلاقية وإلى أن نخرج بها من الأسلوب البدائي الذي ظلت تعيش فيه إلى اليوم، وهو أسلوب الوعظ الساذج وإسداء النصائح اللفظية، والفخر بالماضي، غير متفطنين إلى أن هذا الأسلوب لم يعد يؤثر في أجيالنا الحديثة التي تكون عندها فكر رياضي ولم تعد تتأثر حتى في المسائل المعنوية والأخلاقية، إلا بما نزع نزعة علمية، وتتماشى مع هذا الفكر العلمي الذي يطغى على العلم الحديث". وفي هذا السياق النقدي، كانت عودة عبد الله شريط إلى ابن خلدون باعتباره قدوة ومعلما حقيقيا، لعله يجنبنا أخطاء تقليد البحوث الأخلاقية السابقة، لكي لا نكرر الخطأ الذي وقع فيه الفارابي وابن سينا وإضرابهما في تقليدهم للباحثين اليونانيين حتى غفلوا عن مجتمعاتهم التي لا علاقة لها بمشاكل المجتمع اليوناني، وهذا ما نبّه إليه ابن خلدون في غير موطن. فأبن خلدون فهم الإنسان ضمن إطاره الزماني والمكاني، أي في نطاق ظروفه المادية، أو كما يسميها " المعايشة" فإنسان بن خلدون" هو إنسان مرتبط بالأرض وبالخبز اليومي وبالعادات التي يقدمها له مجتمعه ويقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها." [1]

في الخمسينيات، كتب عبدالله شريط في مجلة " الفكر" التونسية عن الثورة ومفاهيمها، ناهيك عن مقالات عديدة في جرائد مختلفة بإمكانها تفسير عوامل وجوده الفكري، وشرعية رؤيته الفلسفية، وانعكاس ذلك على ممارسته الثقافية، فالتفكير الثوري والروح الثورية، والتكوين الثوري، هو أن تثور على نفسك قبل كل شيء وتوجه سلوكك في الحياة طبقا للمبادئ التي تستند عليها في انتقادك للمجتمع وثورتك عليه، وهذه التجربة السقراطية، ستعمل على تأكيد أنه " من ثار على نفسه، وعلى نقائصها،

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمان بن خلدون، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر، ط2، 1981، ص06

وأطماعها لا يمكن أبدا أن يثور على المجتمع أو يحتقره، إنه عندئذ يفهم أن نقائص المجتمع هي عراقيل في طريق تقدمه .

إن هذه التوجيهات سنجد مضامينها في مقالات نهاية الستينيات التي اشتمل عليها كتاب "من واقع الثقافة الجزائرية" عندما قال لأساتذة اللغة العربية ومعلميها، يجب أن يثوروا على أنفسهم، بمراجعة الأساليب التي تعلموا بها هم العربية وأن لا يطبقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم"، وذلك برفع المستوى الثقافي في ميادين علم النفس والتربية الحديثة وفي التاريخ العام وتاريخ الأدب وتربية الذوق الجمالي، وأخيرا بتعلم لغة أجنبية يطلون منها على تجارب وعقليات الأمم الأخرى في عصرنا الحديث· وفي هذا السياق التنويري، يتحدث عن طريق التدريس، وأساليب التبليغ، وبرامج التعليم بما يتلاءم مع اجتماعية المعرفة والمنهج الاجتماعي، فيخاطب أولئك الذين يثورون على" لغتنا المختلفة بلغة غيرهم الراقية "، فإن أولى لهم أن يفعلوا ذلك " باللغة نفسها التي يعالجون شؤونها، فيبرهنون بذلك على أنهم ثوارا حقا، لأنهم يثورون على أنفسهم قبل كل شيء " [1]

يبدو أن مشكلة بناء الإنسان وإعادة الاعتبار للتفكير هي من أهم القضايا التي اشتغل بها عبد الله شريط ليواجه سلطة التخلف، ووثوقية الأحكام بواقعية تدفعنا إلى الطرح الموضوعي للقضايا والمشاكل، والطرح الموضوعي لها يدفع إلى مواجهتها بأسلوب منهجي، والمنهجية أعمق ثورة عرفتها الإنسانية إلى اليوم، لأنها الوحيدة القادرة على تعليمنا شيئا جديدا"· لقد ظل عبد الله شريط خادما أمينا للمجتمع، لا أميرا صغيرا يحتقره، فوضع "مواهبه وأوقاته في تكوين الآخرين" من خلال تأسيس قسم الفلسفة باللغة العربية موازي لقسم الفلسفة بالفرنسية" خلال السنوات الأولى للاستقلال

[1] – عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص ص10،11.

والانخراط في الحياة الثقافية للعمل من أجل المعرفة والحوار لأنه "حوار جديد ميز فيه بين أولئك الغرباء "عن الجماهير الشعبية، وأولئك الذين تنقصهم ديناميكية الثقافة المعاصرة" عندما أثار سؤال الحضارة والثقافة العربية، إن كانت موضوعة للحوار بين المثقفين في الغرب، فتجاوز بذلك الوعي الزائف لدى "الذين يستعلمون اللغة الفرنسية في معالجة شؤون الشعب الثقافية" والمثقفين بالعربية، باعتبارهم جميعا ضحايا من حرمهم من لغة شعبهم وثقافتهم ومن مدارس وطنية تعلمهم ثقافة حية بلغتهم. ومثل هذه الاستراتيجية الفكرية تقوم على إثارة "مشاكلنا الثقافية بوضوح، لأن طرحها بوضوح هو الذي يعيننا على أن نعثر على حل صحيح في النهاية"، وهذا ما يفسر انتصار عبد الله الشريط لمبدأ تكامل المعرفة، لأنه لا يستطيع أن يتصور كيف يمكن أن تنقطع العلاقة بين الفلسفة والأدب وبين الفيلسوف والمهتم بشؤون الأدب والفن.؟ وفي هذه الدائرة "يلتقي مجهود المؤرخ والفيلسوف على صعيد واحد، لأن مهمة المؤرخ أن يفهم الماضي فهما جديدا، وفي فهمهم هذا يصبح التاريخ منظارا يستشف منه الفيلسوف المستقبل يقول " الواقعية في الفلسفة هي أولا الاهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة، ومعناها ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع، والفرق بين الاستكشافية المستقبلية والوضعية الواقعية هو ما يكرس الخلود للأفكار الفلسفية." [1]

هذا التنظير الإيجابي للتربية كانت وستبقى كتابة عبد الله شريط في مجملها بيانا للتفكير ليس باعتباره فريضة، كما كتب محمود عباس العقاد، ولكن باعتبارها مسألة اجتماعية لأن "العصر الذي نعيش فيه، ويعيش فيه رجل الدين ليس عصر التجريدات والمفاهيم المطلقة. إن فلسفة عبد الله شريط باعتبارها "نظرة أصلية للواقع ودعوة ملحة

[1] – عبد الله شريط ، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981، ص 5.

للتغيره" تعي عوائق نفوذها في المجتمع، لأنه ليس من السهل إقناعه بأن "الخبز والكتاب مرتبط أحدهما بالآخر" لأن "المعطلات الخرافية و الانفعالية" تؤكد على حالتي اغترابه وتخلفه، ومع ذلك يظل يؤمن به كشعب "يتأثر بالخير فيندفع فيه بدون تحفظ إلى درجة التضحية بكل ما يملك دون حساب إذا رأى قادته يتقدمون صفوفه بالتضحيات وكذلك يفعل في الشر إذا وجد قادته يتقدمون صفوفهم إلى الشر، وهذه الحقيقة لم يدركها صاحب المقال "عبقرية الشعوب" في جريدة المجاهد (8 / 10 / 1979) لأن مسألة المثل الأعلى·· عند المثقف فكرة، فهي عند الرجل العادي سلوك شخصي"، فكانت عند عبد الله شريط موقفا لأنه وضع نفسه في مستوى مصلحة مجتمعه عندما عمل على تفكيك العداوات المصطنعة، وإبراز إنسانية تراث الشعب من قيم المساواة والعدالة ومقاومة الطغيان والتفسخ واقتراح الحلول وشروط تطبيقها بحكم أن التنمية الحقة في "نقل المعرفة، لا نقل المصانع.

لقد استحق عبد الله شريط لقب "مثقف المجتمع"، لأنه في كل الحالات سيطر على مادته الثقافية وتصرف فيها وغيّرها مع الحياة، لقد آمن بأن " القول مهما كثر فلن يقوم مقام العمل مهما كان قليلا "، وبهذا الأسلوب أعاد النظر في تاريخ التخلف، وتفسير أسباب تأخرنا "لأننا لم نواكب الخط الثقافي لعصرنا كما كان أجدادنا مواكبين لثقافة عصرهم"، وبالتالي يصبح دور المثقف يكمن في "إيقاظ الاهتمام بعملية نقل الأفكار والمبادئ إلى السلوك في العمل اليومي". وعلى هذا الأساس، لم تعد المسألة الثقافية عند عبد الله شريط تقتصر على المقالات الصحفية والمحاضرات والأحاديث والمناقشات، وإنما العمل من أجل الحراك الاجتماعي للثقافة كما تقتضي علوم ومناهج العصر.

المحور الرابع :

إسهامات محمد أركون في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر

منذ أربعة عقود أطلق محمد أركون[1] مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" الذي رأى فيه المدخل الضروري لتحديث المجتمعات العربية والإسلامية. والذي يقتضي أولا وقبل كل شيء، استقلالية هذا العقل وقبوله نقد معارفه بعيدا عن الدوغمائية والنظرة الأرثوذكسية التي عرفها الفكر الإسلامي في غالبية فترات تاريخه. لذا اعتبر أركون مهمة نقد التراث مسألة أساسية وحاسمة في سبيل تحرير الفكر الإسلامي العربي، وتأصيل الحداثة العقلية في صميم وعي المجتمع العربي الإسلامي، حتى يعود إلى عمله الطبيعي الذي يمثل الخلق والإبداع بعيدا عن الوصاية الدينية . فالأرثذوكسية التي ميزت العقل الإسلامي في كل فترات تاريخه عملت على تشويه الحقائق، وفرضها قسرا باسم قداسة المرجعية الدينية والعقدية.

1- المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي.

[1] – محمد أركون مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل. ولد عام 1928 في بلدة تاوريرت ميمون (آث يني) الأمازيغية تيزي وزو، بالجزائر أحد رواد الفكر الحداثي في الفكر العربي المعاصر . ترك أركون مكتبة غنية بالمؤلفات والكتب، من أهمها " الفكر العربي" و " تاريخية الفكر العربي الإسلامي" و " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، "الإسلام: الأخلاق والسياسة"، و "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، و "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، و "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هوالفكر الإسلامي المعاصر؟ "، و " الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة " و " نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، و "قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم؟ "، و "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"، و "من التفسير الموروث إلى= =تحليل الخطاب الديني"، و "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، و"تاريخ الجماعات السرية"، وغيرها.

ينطلق محمد في تحليله للمسألة الأخلاقية من مأزق الفكر الأخلاقي المعاصر في شقيه العربي /الإسلام والغربي، والذي حسب توصيفه هو مأزق تام اليوم، بسبب تضافر عوامل ثلاثة في الوقت نفسه هي: رؤية غير نقدية للتراث السني والشيعي تُميز العقل الإسلامي. أنظمة سياسية جعلت كل المجال الديني والتشريعي مجرد إدارة خاضعة للإرادات الدكتاتورية. غرب متجبر ظل يتصرف في العالم حسب مصالحه وأهوائه. لا يمكن في هذا المأزق إعادة طرح وضع الحقيقة، من دون هذه الاستعادة النقدية لوضع الحقيقة لا يمكن تجديد الفكر الأخلاقي والتشريعي .

لذا كان اهتمام محمد أركون بالمسألة الأخلاقية وعلاقتها بالتراث اهتماما بالغا [1] فهو يهدف إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من السجن الدوغمائي المتحجر الذي رسخته حركات الإسلام السياسي والأصولية الإسلاموية. والواقع أن الخطاب الديني المهيمن علينا حاليا يتجاهل المكتسبات الإيجابية للحداثة الأوروبية، وهو بهذا يحرم نفسه من الأدوات المعرفية النقدية التي من دونها سوف يظل على هامش حركة التاريخ والعولمة الكونية. فلا يكفي أن نجتر إلى ما لا نهاية أقوال الفقهاء القدامى والمفسرين أيا تكن مكانتهم وأهميتهم.

---

[1] – فصل محمد أركون في أفكاره حول المسألة الأخلاقية في آخر كتاب صدر له بالفرنسية : La question éthique et juridique dans la pensée islamique " المسألة الأخلاقية والفقهية في الفكر الإسلامي " الذي نُشر بعد رحيله بثلاثة أشهر فقط، وهو قيد الترجمة إلى العربية كما ورد عن مترجم أعماله هاشم صالح. يتحدث فيه عن المشاكل= =الأخلاقية والفقهية والسياسية التي تشغل العالم العربي والإسلامي حاليا، و توسيع المسألة الأخلاقية لكي تشمل المسار الأوروبي الغربي أيضا. لقد أراد أركون دراسة المسألة الأخلاقية والفقهية القانونية من جميع أبعادها،. ويقول الناشر –وهو مؤسسة فران"فرنسا": إن أصل الكتاب مقدمة طلبتها المؤسسة من أركون بقصد إعادة نشر كتاب "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، وكان أركون قد نقل هذا الكتاب إلى اللّغة الفرنسية سنة 1961 ونشره سنة 1969، ولمّا طرحت فكرة إصدار طبعة جديدة شرع أركون في كتابة مقدمة لهذه الطبعة، لكنها طالت إلى حدّ أن أصبحت كتابا مفردا، فاختار الناشر إصدارها على حِدَةٍ تحت العنوان المذكور أعلاه.

لا ريب– حسب أركون– في أنه ينبغي الاطلاع على منجزات الفكر الإسلامي الكلاسيكي فيما يخص هذه المسائل وبخاصة منجزات الفلاسفة والمعتزلة وكبار الفقهاء والعلماء. ولكن ينبغي تجاوزها لأن حلولهم كانت مبدعة بالنسبة لعصرهم فقط. على هذا النحو يحصل التواصل والقطيعة مع التراث، نأخذ منه روحه، وحسه الأخلاقي ونطرح القوالب المتكلسة. هناك قيم روحانية وأخلاقية عالية في التراث الإسلامي الكبير. ولكن ينبغي تحيينها داخل بوتقة الحداثة. بحيث تحصل المصالحة التاريخية بين الإسلام والحداثة.

يتجلى مسار المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي حسب أركون في اللحظة التي شهد فيها هذا الفكر أَوْجَ ازدهاره مع جيل مسكويه عندما ظهرت صياغات إنسانوية ،حيث كان كتاب " التهذيب" لمسكويه أفضل تعبير عنها " فرسالة مسكويه عن الأخلاق تمثل قمة جبل ذي سفحين. السفح الأول يتمثل في الصعود نحو التوترات التثقيفية الخصبة الناتجة من مقارعة تعاليم العقل الفلسفي بتعاليم التراث الديني الذي كان في طور البلورة والتشكل أنداك أي بين القرنين السابع والثاني عشر الميلادي. وأما السفح الثاني، فهو هابط ويتمثل في التقهقر والنسيان المستمرين اللذين حصلا بعد القرن الثاني عشر، وأقصد بذلك نسيان العرب والمسلمين للفتوحات الفكرية التي حققها مسكويه وجيله." [1].

غير أن مسار الفكر الأخلاقي الإسلامي انحرف عن هذا التوجّه، وأصبح دينيا مذهبيا وعبّر عن هذا الانحراف كلّ من السنّي أبي حامد الغزالي في كتابه "ميزان الأعمال" والشيعي نصر الدين الطوسي في كتابه " أخلاق ناصري". واستمر هذا الوضع إلى العصر الحديث، والدخول في تاريخ العصر السكولائي التكراري" الانحطاط

[1] – محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 103.

حيث اكتسحت الأيديولوجيات الحديثة ميدان الأفكار، وقطعت حبل التواصل مع الفكر الأخلاقي القديم.

يؤكد أركون على أن تجديد المسألة الأخلاقية لا يمكن أن يحصل إلا بمراجعة نقدية لكل التراث الثقافي الغربي والإسلامي، لأن الغرب استبدل عدوّه القديم –أي الشيوعية– بإسلام جعله محور الشرّ، وعدَّ نفسه ممثلا لقيم الخير، ومبرّرا استخدام الحروب والعنف لحماية هذه القيم. وعاد المسلمون بدورهم إلى الخطابات الدينية القديمة يستمدون منها قيمهم الأخلاقية في الحاضر، ويشرّعون بها مشاريع العنف باسم الجهاد.[1]

هذا يبين أن الروح التي سادت ظلت تتحصن بالدوغماتية في شكلها الديني، الذي يرسخ في وعي كل طائفة مؤمنة فكرة نجاتها الأبدية. ويتحدث أركون عن وجود فعاليتين اثنتين تتيحان لنا تغيير العلاقات الصراعية وتحويلها إلى علاقات إنسانية وأخلاقية وثقافية وفكرية واجتماعية، وهو ما يسميه: التداخل الثقافي والتفاعل الإبداعي، هذان المفهومان يتيحان لنا أن نشرع بنقد جذري لجميع أشكال التمييز في المجتمع بنوعيه: العرقي والديني، ومن ثم تحديد حقوق الشخص البشري وحقوق الفرد والمواطن ضمن منظور أخلاقي أكثر اتساعا. فنحن بحاجة إلى الخروج من السياجات

[1] – هذه الوضعية يصطلح عليها أركون باسم " اللاهوت السياسي" أي تلك القرابة التي نشأت بين المجالين اللاهوتي والسياسي من أجل فرض مبدأ الدين الحق سواء عند المسلمين أو عند المسيحيين. والدليل: اختراع مقولة" جنود القانون" من قِبل فرانسوا= =ميتران أي الذين يدافعون عن القانون الدولي. وفي المقابل تستخدم حركة طالبان مقولة "جنود الله" أي الذين يدافعون عن القانون الإلهي، ونفس المقولة يتبناه حزب الله في لبنان. لكن هؤلاء جميعا يجهلون أنهم يقاتلون من أجل لاهوت سياسي. محمد أركون ،نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ص 117.

الدوغمائية المغلقة لكل الطوائف والمذاهب دون استثناء. ولكن هذا لا يكفي وإنما ينبغي الخروج أيضا من الدوغمائية العلمانية المتطرفة للغرب ذاته.

أ- التسامح وعائق المثلث الأنتروبولوجي

إن مسألة التسامح قد أُدرجت ضمن دائرة اللامفكر فيه-حسب أركون- الذي اعتبرها مسألة التسامح من القضايا الخطيرة التي يجب أن ينخرط من خلالها المجتمع البشري في فضاء إنساني وأخلاقي كوني ، تتجاوز فيه الأديان والعرقيات والثقافات حدودها الضيقة وتحديد الحقيقة تحديدا لاهوتيا دوغمائيا. غير أن أركون يتوجس من إمكانية تحقيق هذا الحلم، للحضور القوي والكثيف للعوائق التي تجهض نشوء فضاء الأنسنة، وعلى رأسها عائق العنف خصوصا المقدس منه " فالعنف المقدس هو الذي يخلع المشروعية على ذاته، من خلال التعاليم الإلهية للأديان التي لم تتعرض بعد للنقد العلمي." [1] فالعنف والتقديس كلاهما مرتبط بالحقيقة أو بما يُعتقد أنه الحقيقة. والحقيقة مقدسة وتستحق أن يُسفك من أجلها الدم. هذا هو المنطق الذي ساد الوجود البشري في كل المجتمعات والأديان والعصور. ولا يمكن تجاوز الظروف الصراعية والدموية الناتجة عن مسلك العنف المتولد عن قداسة للحقيقة، سوى مسلك التسامح. غير أن الأمر في غاية الصعوبة وليس بمقدور العقل الحديث تحرير الوجود البشري كلية من هذا الثالوث الخطير.

لقد شهدت القرون الوسطى ظاهرة "اللاتسامح" خصوصا في ظل هيمنة رجال الدين واعتماد منطق التحريم والتجريم وفق ثنائية المقدس والمدنس، واستمرّ الأمر حتى عهد التنوير الذي توّج بالثورة الفرنسية التي وضعت حدا للثنائية ، في مقابل قيام مجتمع علماني بمرجعيته دنيوية، تستمد قيمها من اتفاقات الناس، ومن خياراتهم في

[1]- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 37.

العقد الاجتماعي وحق الاقتراع العام والمناقشة الديمقراطية الحرة. [1] فاللاتسامح الفكري هو صفة جوهرية لكل الأنظمة اللاهوتية، وآخرها الإسلام الذي تم فيه وأْدُ فقه التسامح والقيم السمحاء من قِبل الفكر الأصولي المتزمت، باعتبارها الجانب المشرّق من التاريخ الإسلامي المنسجم مع روح القرآن والسنّة النبوية، لاسيما القيم ذات البعد الإنساني. فالاتجاهات الاسلاموية لا تعترف بالآخر وتسعى إلى استئصاله وتهميشه، وترفض فكرة التسامح بادعاء امتلاك الحقيقة. [2]

ومن أجل تحقيق التسامح كشرط ضروري لتحقيق الأنسنة يحدد أركون شرطين أساسيين لتفعيل قيمة التسامح وما يحقق للإنسان كقيمة في ذاته. أولهما: إذا كان التسامح قيمة حضارية وواقعية على المستوى الكوني، فلن يستطيع العالم الخروج من غلواء التعصب والعنف. ولن يتحقق ذلك بدون توفر إرادة الفرد في التسامح وتعميق الوعي الحقوقي والأخلاقي والقانوني والاجتماعي بأهميته، من خلال الإقرار بالتنوّع والتعددية وقبول حق الاختلاف مع الآخر، سواء كان ذلك على المستوى الفردي أو الجماعي. أي وجود كيان مدني يكفل الحق، وقانون يضمن الحصانة المتساوية لكل الأفراد ويضمن حرية التفكير والتعبير، فبدون الحريات لا يمكن الحديث عن التسامح.[3] وثانيهما: هي البيئة الثقافية والتشريعية والقانونية، إذ أن عدم تشبُع مجتمع ما بثقافة فلسفة التسامح والإيمان بها كقيمة أخلاقية إنسانية سامية . وعدم وجود قوانين و راعية لمبادئ التسامح وكذلك رادعة لمن يخالفها، سيؤدي حتما إلى الصراع،

---

[1] – محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق ، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 111.

[2] – عبد الحسين شعبان ، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 2005، ص90.

[3] – محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص245.

بهدف إقصاء وتهميش الآخر. وكذلك ضرورة تكريس مبدأ المساواة بين الجميع، بمعزل عن التحيز والمحاباة، مع تذكير المجتمع المدني والرأي العام، وتنبيه الدولة إذا ما أخطأت.[1]

ب- العلمانية كنظام اجتماعي محايد

يرى أركون لأن ثقافة التسامح لن تنغرس في الثقافة العربية الإسلامية إلا بمرافقتها من قِبل العلمانية، التي تُعد مكسبا وفتحا بدأ تدشينه في المجتمعات الغربية، التي رسخت التفكير الحر، والعقلانية والتنوير. فالمذهب البروتستاني في الغرب يشكل المرحلة الأولى من مراحل الخروج عن الدين الكهنوتي. إنه يشكل أول مرحلة باتجاه التوصل إلى نظام إيماني أكثر علمنة وعقلانية . فالعلمنة موقف للروح وهي تناضل من أجل التوصل إلى الحقيقة، ولا يجوز أن يحول شيء بينه وبين كشف ما هو مجهول، ماديا كان أو روحيا. أي عمل الروح الدؤوب حتى يصل إلى المعرفة الصحيحة للواقع. هذه المهمة صعبة، تتطلب تخطِّي كل ما هو خصوصي نحو الكلّي. فعلى الباحثين أن يتجاوزوا ثقافتهم الخاصة، وتاريخهم الحافل بالأحداث، وحتى دينهم لكي ينفتحوا على الجميع من دون استثناء.

فمسألة العلمنة عند أركون هي مشكلة معرفية مفتوحة للجميع، دون استثناء. فالمسلمون المنغلقون هم مغتبطون أكثر مما يجب بدوغمائيتهم. وبالنسبة للعلمانيين المتطرفين يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد طبقة رجال الدين. فالعلمنة تروم فتح أفق الفهم، وجميع أنماط التفكير ضمن المساحات الضيقة المنغلقة. لكن هذه مهمة خطرة وشائكة-كما يرى أبو زيد- ومحفوفة بالمهاول والمخاوف. إلا أنه

[1]- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، ص 246.

يملك شجاعة علمية " نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة والمعرفة المحايدة لا وجود لها." [1] إن تطبيق العلمنة في المجتمعات الإسلامية ممكن، لأن الإسلام في حد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة. فعلى المسلمين التخلص من الإكراهات التي تثقل كاهلهم، بسبب رواسب تاريخهم الخاص بهم، وكذا بسبب العوامل الخارجية. فعليهم أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية 4 الأولى فالمجتمعات الإسلامية شهدت تجارب علمانية عبر التاريخ، والتي بقيت مهملة بسبب نقص المراجع التاريخية.

لقد عرفت القرون 4 الأولى للهجرة حركة ثقافية مهمة استطاعت الخروج على القيود التي فرضتها السلطة الدينية، قادتها فئة من المثقفين منهم "بالمعتزلة" الذين اضطُهِدوا في ما بعد من قبل التاريخ الإسلامي نفسه. لقد عالجوا بعض المسائل الأساسية في الفكر الإسلامي، لقد اهتموا بالعقل، كونه " يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر، لولا معارضته الأرثوذكسية الظافرة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي وخصوصا على يد الخليفة القادر." [2]

---

[1] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب وبيروت، لبنان، ط2 ، 2005 ، ص 111.

[2]– المصدر نفسه، ص 61. الخليفة القادر هو أبو العباس أحمد بن المقتدر المُلقب بالقادر بالله من خلفاء الدولة العباسية.(336– 422 هـ/ 947–1031 م). اقترن به نص كان له دور مهم ، بل وحاسم في بلورة الأرثوذكسية السنية. إنه نص الاعتقاد القادري الذي قُرأ في قصر الخلافة، وكذلك في جوامع بغداد باعتبار أنه يمثل عقيدة الإسلام الصحيح وكل ما عداه منحرف أو ضال.وقد نُشر عام 409هـ /1018م ثم أُعيدت قراءته مرة أخرى في عهد الخليفة القائم ابن= =القادر. وهو يُثبِت عقيدة أهل السنة والجماعة المُثبتة بالنص. كما يؤكد النص على تبجيل الصحابة بحسب ترتيبهم التنازلي: أبو بكر عمر، عثمان، علي. كما يبرئ عائشة ومعاوية من الاتهامات الشيعية. ويصل به الأمر إلى حد اعتبار تبجيل الصحابة بمثابة فريضة دينية. ويُدين النص علم الكلام بكل

لقد اعتبر المعتزلة أن القرآن يحوي نصوصا متنوعة ومختلفة ، فيها من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد والكلام التشريعي والكلام الإخباري والكلام الوضعي، كما يجمع بين المسائل الروحية والدنيوية في آن. ومن الضرورة إذا اللجوء إلى النظر العقلي لتفسير ما ورد فيه مما ينزع عنه الأبدية ، لأن كلام الله محدث ومخلوق في محل، كما هو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف، كما يشير المعتزلة إلى ذلك. إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا تجاه ظاهرة الوحي، إنه يمثل موقف حداثة في عز القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي " فمعلوم أن المأمون قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقربهم إليه، وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل، أي الحنابلة بشكل خاص، وربما كانت تلك هي المرحلة الوحيدة التي ينتصر فيها العقلانيون في تاريخ الإسلام، بل ويشكلون أيديولوجيا النظام." [1]

مهما يكن من أمر، فإننا نجد أركون مهتما بالبحث عن التجربة العلمانية في المجتمعات الإسلامية، منذ بدايات الدين الإسلامي وانتشاره. فهو يرى أن المجتمع الإسلامي عرف العلمنة قبل المعتزلة عندما استولى معاوية على السلطة السياسية، واضطهد أنصار علي بن أبي طالب، واستقر في دمشق بدلا من المدينة. وبعد انتصاره، خلع عليه رجال الدين رداء الشرعية الدينية. فتشكلت عند ذلك إيديولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين.

هذا الأمر وغيره من الخلافات حول السلطة، ليست إلا عملا واقعيا لا علاقة له بأية شرعية غير شرعية القوة. لكن افتقار الباحثين إلى الوثائق التاريخية والموضوعية

أشكاله، مما يدل على أن النص من استلهام حنبلي. وهذا دليل على أن الحنبلية هي صلب العقيدة السنية وتاريخها. أنظر: العياض بن عاشور، في أصول الأرثوذكسية السنية، ص ص 21،20.

[1]– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص287.

جعل أركون لا يصدِر حكما نهائيا على هذه المرحلة من تاريخ الإسلام.[1] لذا يمكن القول أن الدولة الإسلامية علمانية منذ بدايتها، واجهت مشكلة ضبط المجتمع كسائر الدول الأخرى، لكننا لا يمكن أن نكتشف هذه الحقيقة التاريخية إلا إذا طبق الباحثون المنهجية النقدية على التراث الإسلامي، والتي سوف تكسبنا الخبرة المعرفية ، والعدة العلمية لقراءة التراث العربي الإسلامي قراءة تليق بوضع المسلمين السابق والراهن، الذي سادته وتسوده التصورات التقليدية والتفسيرات الكلاسيكية، وما يلفها من جمود وسكون. وهي ما يجعلها اليوم خارج مجالي القوانين المعرفية السائدة والأنساق الفكرية، لأن هذا التصور البالي " لا يستطيع أن يفكر، ولا يريد أن يفكر في المفاهيم والقيم الحداثية، تفكيرا معرفيا مؤسسا." [2]

يميز أركون، في هذا الإطار بين ثلاثة مصطلحات إسلامية: الإمامة والخلافة والسلطة فإذا كان المصطلح الأوّل والمصطلح الثاني يقومان بدور روحيّ وزمنيّ في الحضارة، فإن المصطلح الثالث " السلطة" يلعب دورا دنيويا خالصا. ولتبيين ذلك يتحدّث أركون عن تجربة "مكة والمدينة" في حياة الرسول الكريم، ويُوضّح أبعاد هذه التجربة بجلاء عندما بيّن كيف أنّ النبيّ نهض بأدوار عديدة منها دور القائد والمُوجّه، وهي أدوار تجعل من التجربة النبوية ثرية الأبعاد تؤكد مجتمعة أنّ للنبي دورا دينيا ودنيويا معا، ونتيجة لذلك طُرحت المشكلة بحدّة واضحة بعد وفاة النبي، إذ كيف يمكن

---

[1]– هذه واقعة من الوقائع التي تؤلف لتاريخ التراث الإسلامي، والتي خاض فيها المستشرقون بالدراسة والتحقيق والافتراض والترجيح طولا وعرضا، وهذا ما عبّر عنه أركون بـ: الهيمنة المنهجية والأبستمولوجية للعلم الغربي. فطرح الإسلاميات التطبيقية كمنهجية ابستمولوجية بديلة من أجل أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات العربية الإسلامية، ثم حلها والسيطرة عليها مع تحقيقها لكل الشروط العلمية والمنهجية.

[2]–مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، ط1 ،2005 ،ص5.

تأمين استمرار تجربة النبيّ الدينيّة والدنيويّة بعد وفاته. كل هذا دفع بمحمد أركون إلى القول بأن السلطة، بعد وفاة النبي محمّد، في الإسلام كانت سلطة زمنيّة لا دينية موجّهة من قبل السيادة الدينية. هذا ما جعله يقف على تجارب أخرى ليبرهن على هذا الأمر، لا سيما أنه انتبه إلى وظيفة السلطة بعد سقوط الخلافة العباسية التي كانت تعتمد أساسا على القوة وليس على الشرع.

وقد هدف محمّد أركون من بحثه في هذه التجارب إلى تأكيد الفصل بين الدين والدنيا في الإسلام، ودحض المقولة الشهيرة التي تقول بأنّ الإسلام لا يفرّق بين الدين والدنيا، وذلك في سبيل الوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام من خلال المراجعة النقدية للتراث الإسلامي.

ج- حقوق الإنسان من الشعار الأيديولوجي إلى المنظور الأنثروبولوجي.

يرى أركون أن قضية حقوق الإنسان طرح غربي-أوروبي. حيث تَوافَقَ الإعلان عنها بالثورة الفرنسية " 1789" على شكل مبادئ وتصورات أولية ، من أجل صون كرامة الإنسان وترقية هويته، وتحريره من الوصاية الأرثوذكسية. من أهم المبادئ التمهيدية لهذا الإعلان جاء " نظرا للأصل الإلهي لهذا القانون فلا يمكن لأي زعيم سياسي أو أي حاكم أو أي مجلس نيابي أن يلغي، أو ينتهك، أو يغير حقوق الإنسان التي وهبها الله له." [1] ينطلق أركون في قراءته للمسألة من العلاقة بين الدين الإسلامي والمفهوم الحديث لحقوق الإنسان، من السؤال: هل ثمة حديث خاص بمسألة حقوق الإنسان في القرآن.؟

[1] – محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقي، بيروت لبنان ، 1998، ص ص314-315.

بعيدا عن القراءات السطحية الهامشية للنص، يدعونا أركون إلى تمعن قراءته للفظة "مسلم" التي لا تعني عنده خضوع واستسلام، بقدر ما تعبر عن علاقة وطيدة بين الإنسان والله. فالإنسان موعود بالحياة الخالدة إذ ما نفذ الشروط بدقة أثناء الحياة الدنيا. إن حقوق الإنسان وفق هذا الميثاق المنصوص عليه في القرآن أكثر تقدما بالقياس إلى حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية بعد عصر الأنوار سوف تكون شيئا مختلفا تماما. لأن التاريخ اختلف، والمجتمع اختلف ولأن الفكر البشري قد حقق إنجازات لم تكن ممكنة في القرن السابع الميلادي.[1]

ففي سياق تطرقه لواقع حقوق الإنسان في العالم العربي الإسلامي ِ، يؤكد محمد أركون الوضع المرعب الذي يعيشه الفرد العربي، الذي أصبح مهددا حتى في أقدس حقوقه وهو الحق في الحياة " فمن المعلوم أن مبادئ الإخاء والتضامن، واحترام حياة الأفراد وأرزاقهم، هي أشياء طالما تحدث عنها القرآن، وكررها الحديث، وكذلك فعل التراث الذي تلاه، ولكن هذه المبادئ تُطبق الآن في المجتمعات الإسلامية بشكل مأساوي مرعب، وفي جو من الإرهاب المعمم على المستويين المحلي والدولي، إن الأمر يتعلق فعلا بالإرهاب بالمعنى الحرفي للكلمة." [2]

ففي ظل هذا الوضع المتخم بالتكفير، وهدر الدم، يتساءل أركون: هل يجوز الحديث عن حقوق الإنسان؟ يرى أركون أن الحال لن يستوي ما لم تتخلص الذهنية العربية الإسلامية من الأحكام التيولوجية المسبقة، وأفضلية المسلم عن غيره، لأن البشر كلهم متساوون أمام الله والتاريخ. [3]

---

[1] – المصدر نفسه ، ص317.

[2] – محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 217.

[3] – محمد أركون، الإسلام والحداثة، التبيين ،الجمعية الثقافية الجاحظية ،الجزائر، العدد 2،3، 1990، ص 207.

فلا يمكن الخروج من التركيبات القروسطية إلا عبر احترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وحماية الكرامة الإنسانية ، وفق ما أقرته المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، مما يقتضي وجود ضمانات تشريعية وعملية لحماية الحقوق والحريات الأساسية ، والاعتراف بالتعددية الثقافية والمذهبية واللغوية لدى مختلف مكونات المجتمع تجعل احترامها من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني. إن الاكتمال الروحي والأخلاقي للإنسان لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق نظام ديموقراطي وعن طريق دولة القانون وعن طريق مجتمع مدني معترف به كعنصر مشارك منه تستمد الدول سيادتها. على أن السير نحو بناء هاته المؤسسات مشروط أكثر فأكثر بالتشبع بثقافة الديموقراطية أكثر مما هو مشروط بالرخاء الاقتصادي، الذي يظل عاملا فعالا إذا ما سير بالمساهمة الديموقراطية لجميع العناصر الاجتماعية الفعالية.

المحور الخامس :

إسهامات طه عبد الرحمان في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر

إذا جاز لنا توصيف التحدي الذي يواجه الإنسانية اليوم، فلا نجانب الصواب إذا اعتبرنا التحدي القيمي أخطره وأشده إلحاحا. فالاختراعات التي أبدعها الإنسان اليوم تفوق حدود التصور فالإنسان المعاصر يعيش عصر الثورات العلمية الهائلة في كل المجالات: من ثورة الاتصال العاملة على إفراغ الإنسان من كل محتوى أخلاقي، عبر إشاعة ثقافة الصورة التي تخاطب غرائز الإنسان، إلى ثورة الجينات. إلى الأنظمة الاقتصادية المبنية على مقولات التسلُّع، ونشر ثقافة الاستهلاك. هذه المآلات المُؤسية ولّدت عديد المواقف والمشاريع بين المفكرين والفلاسفة من أجل إرجاع الأخلاق إلى مركزها الطبيعي، بعدما جعلت منها الحضارة الغربية مفهوما هامشيا. ومن تلك المشاريع الفكرية مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن [1] الذي أنجز خطا فكريا

[1]– طه عبد الرحمن فيلسوف معاصر وُلد عام 1944 بمدينة الجديدة المغربية ، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق حصل من جامعة السربون على إجازة في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه. من بين ملفاته: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)،. تجديد المنهج في تقويم التراث، رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،. العمل الديني وتجديد العقل،. فقه الفلسفة.1–الفلسفة والترجمة،. اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي. فقه الفلسفة.2– القول الفلسفي–. سؤال الأخلاق–مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،. حوارات من أجل المستقبل،. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،. الحق الإسلامي في= =الاختلاف الفكري،. روح الحداثة. سؤال العمل. رُوح الدين. بؤس الدهرانية. سؤال المنهج. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر . دين الحياء : من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني " ثلاثة أجزاء" ج1: أصول النظر الإئتماني. ج2 : التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والإتصال . ج3 : روح الحجاب. سؤال العنف.

متميزا ينبني على إعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق، فكانت الأخلاق في تصوره مدخلا أصيلا من أجل المشاركة الإسلامية الفاعلة في كبح جموح الحداثة الكونية الداعية إلى المروق عن المنظومة الأخلاقية ، وإلى قتل أرواح الثقافات الأخرى، لتعيش هي على رفاتها. فجاءت دعوته من أجل إعادة الاعتبار للتجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات المادية التي تشَّرع للعقل الحداثي المجرد من الأخلاقية. ويمكن القول إن كتابه" سؤال الأخلاق" يُعد أحد أهم المساهمات النظرية المفتاحية التي تمكِننا من قراءة المشروع الطاهائي في بُعده الأخلاقي.

1- نظرية الوحدة الأصلية بين الدين والأخلاق. يرى طه عبد الرحمان أن الإنسان الحديث شديد الغفلة، كونه قد تناسى ارتباطه بأصله الخَلقي. المبثوث في الدين، وراح يعوض الأخلاقية بالعقلانية المجردة التي هي أقل رُتب العقلانيات. لقد تناسى هذا الإنسان العقلانية المسدّدة والمؤيدة اللتين تتنزل الأخلاق فيهما مرتبة عالية تستند إلى الأصل الديني للإنسان. هنا يقرر طه عبد الرحمن بأن للعقل ثلاث مراتب يتنزل فيها. أولا: هناك العقل المجرد وهو الذي حكم عليه بعدم صلاحيته أخلاقيا ومنطقيا، كونه ضيقا ومحدودا وفقيرا. ثانيا: هناك العقل المسدد، وهو العقل الذي له صلاحية عملية لكنها محدودة، كونه غير مؤيد العمل القويم. ثالثا: هناك العقل المؤيّد، وهو العقل الذي يحظى باحتفاء متميز من طه عبد الرحمن، فهو العقل الذي يرتقي بالنظري إلى آفاق موسعة تتعدى ما هو طبيعي.

وفي سياق مطارحته للمسألة الأخلاقية، أثار طه عبد الرحمان إشكالية العلاقة بين الأخلاق والدين وقرر أن كل المقولات الفلسفية الأخلاقية تنبني على أساس ثلاث استراتيجيات هي: تبعية الأخلاق للدين، تبعية الدين للأخلاق ، استقلال الأخلاق عن

الدين. فأما تبعية الأخلاق للدين فنجدها مبثوثة في الفلسفة المسيحية عند القديسين "أوغسطين Saint Augustin "و" توماس الإكويني Thomas Aquinas". فالعقل بذاته لا يستطيع أن يهتدي إلى الحقيقة الكاملة، ، ولا يستطيع أن يحترز من كل ضلال، والفلسفة ليس لها القدرة علي تحويل النفس من مجرد المعرفة إلي العمل الفاضل، والعقل لا يمكنه أن يستقل بذاته في إدراك الحقائق، فلا بد له من سلطة أخري ضرورية يستعين بها في عملية الفهم والإدراك، هي سلطة الكتاب المقدس.

فأما تبعية الدين للأخلاق فنجدها مبثوثة في الفلسفة الحديثة عند" إيمانويل كانط Immanuel Kant " الذي يبني مذهبه الأخلاقي انطلاقا من البحث في تصور العقل والإرادة الخيرة في ذاتها عبر تصور الواجب. فالإرادة الخيرة لا ترتبط بمنفعة ، بل هي مستقلة عن أي فائدة ، فهي تلمع بذاتها لمعان الجوهرة. فكانط سعى إلى بناء المفاهيم الأخلاقية على أساس عقلاني صرف، حيث فحص فكرة الواجب للاستدلال على خيرية الإرادة، فاتفاق الفعل مع الواجب إنما يكون نابعا من شعور حقيقي بالواجب فقط منزها عن أي ميل لتحقيق سعادته الذاتية. معنى هذا أن الواجب يتمثل في ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون وفقط.

إن مبدأ الإرادة والصورة القانونية العامة للأفعال ، إنما يكمن في المسلمة الأساسية لهذا القانون أو" الأمر الكلي للواجب" [1] يرى طه عبد الرحمان أن هذا العقل الذي دعت إليه فلسفة الأنوار يُمجد ذاته بذاته، انبثق عنه لاهوت عقلاني، أسفر عن تخطي الإنسان لأصل خفي، حيث سيصبح عُرضة للحدوث، ويتجلى الحدوث في معنى الحياة المقتصرة على الدنيا، لتُطوى الأخرويات في غيابات النسيان. يقول طه عبد

[1]– إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تقديم وترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ط 2، 1980 ، ص 30.

الرحمن " فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الإحسان المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي، ومفهوم التجريد بدل مفهوم التنزيه، ومفهوم احترام القانون بدل مفهوم محبة الإله، ومفهوم التشريع الإنساني للذات بدل مفهوم التشريع الإلهي للغير، ومفهوم الخير الأسمى بدل مفهوم النعيم، ومفهوم مملكة الغايات بدل مفهوم الجنة." [1]

أما فكرة استقلال الأخلاق عن الدين فنجدها مبثوثة في فلسفة " دفيد هيوم David Hume" الذي ذهب إلى القول بأن الأخلاق تنبع من الشعور والعواطف والانفعالات فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سببا وحيدا ومباشرا لانفعالاتنا، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال " إن العقل وحده يجب أن يكون عبدا تابعا للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العوطف." [2]

هنا حرص هيوم على البقاء في مجال الطبيعة البشرية التي راح يلتمس في جانب هام منها أسسا للأخلاق تساوقا مع نظريته في المعرفة. فالحياة الإنفعالية والعاطفية التي تتنازع البشر بمختلف حضورهم في الحياة اليومية، هي العالم الخصب الذي يبحث فيه هيوم عن منابع الأحكام الأخلاقية. فالأخلاق مصدرها العاطفة كحاسة خلقية لا تختلف عن بقية الحواس كونها تنطبع انطباعا مباشرا بمؤثرات معينة. لقد كان هيوم " يستعمل هذا اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز والدوافع النفسية، والميول،

---

[1]– طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق– مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية– المركز الثقافي العربي، الرباط، ط3،2006 ص 39.

[2] – إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، ط2 ،2001، ص340

والرغبات، والانفعالات، بالإضافة إلى ما يسمى اليوم بالعواطف لا بل أن هيوم يستعمل هذا اللفظ ليشمل هذه الجوانب كلها في الإنسان والحيوان على السواء." [1] يترتب على عملية الفصل بين الأخلاق والدين في الفكر الغربي الحداثي، أنه جاء بمسلمات أقام عليها تصوراته الفلسفية للأخلاق من هذه المسلمات "لا أخلاق في العلم" ومقتضاها أن لكل واحد أن ينشئ بنيان نظريته حسب قرارات معرفية وإجراءات منهجية لا دخل فيها للاعتبارات الذاتية والعملية. وأيضا مسلمة "لا غيب في العقل" ومقتضى هذه المسلمة أن لكل واحد أن يركِّب من العلاقات أو يقيم من البنيات ما شاء.

من هنا نقول أن فلسفتي كانط وهيوم أقامتا القيم الأخلاقية على أساس عقلاني خالص مستقل عنه، وهذه الدعوة في الرؤية الطاهائية فاسدة انطلى فسادها حتى على المتفلسفة العرب المعاصرين، حيث جاءت نظرتهم إلى العمل والنظر نظرة مبتورة. فلا انفصال بين الدين والأخلاق، أو بين العمل والنظر، أو بين القول والفعل، أو حتى بين الدين والسياسية. يقول " من هنا كان من الضروري مراجعة هذه الأفكار والتصورات المعرفية والعلمية الحديثة التي ابتلي بها الغرب المعاصر، وصدرها إلى الأمة العربية والإسلامية المعاصرة. فاقتضت وضع مبادئ تعمل على نشل الأمة من براثين التدهور والتراجع، نحو تأسيس نظرية أخلاقية مبدعة تنبني على الاتساع في العقل، والتكوثر في الأفعال الأخلاقية، والنظرة الإنسانية الملكوتية للإنسان. كل ذلك يدفع المرء المسلم العربي إلى فتح آفاق جديدة من التفكير والإبداع." [2]

---

[1] – زكي نجيب محمود، دفيد هيوم ، دار المعارف، القاهرة ،1958 ، ص129.

[2]– يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص105.

لذا يرى طه عبد الرحمان أن المبادئ الأخلاقية نستمدها من الدين، فالدين عنصر ضروري لأن الإنسان بحاجة إليه لتحقيق الكمال النفسي والروحي. فالحقيقة الجلية أن الدين يمثل أفضل طريقة يُدبر بها الفاعل الديني تنزيل العالم الغيبي إلى عالم الرؤية والشهادة عن طريق ما سماه طه عبد الرحمن " التشهيد" بناء على ثلاثة مبادئ هي:

– مبدأ الفطرة : وهو بمثابة الذاكرة الأصلية التي تحفظ للإنسان الحقائق الروحية الغيبية التي هي في الأصل معاني الدين. فالمسلمة الدينية للإنسان محصولها أنه " لا إنسان دون دين" مما يجوز انطلاقا من هذا أن نعرَّف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين لتصبح الهوية الإنسانية هوية دينية.

– مبدأ التفاضل: يقضي بأن كمال التشهيد لا يحصل إلا بأفضل دين وأفضل العقائد المنزلة من الكامل الذي لا أكمل منه. فالفاعل الديني يشهد أنه لا دين أقرب إلى الذاكرة الأصلية من دينه فالأديان تتفاضل أنواعا وأطوارا بمقتضى حقيقة الخاتمية، وأنه لا شهادة في الغيب أصدق وأخلص من الشهادة التي تحفظها ذاكرته.

– مبدأ التكامل والشمول: مفاده أن أحكام الدين متسقة في وحدة شاملة ،لا تنفك مضامينها عن بعضها البعض، وهذا بشهادة الفاعل الديني بالوحدانية المتجلية في الأحكام التشريعية . فمتى استولى توحيد الله على قلب الفاعل الأخلاقي بكُلَّيته جعله يستشعر في كل آية خفية في نفسه، وفي كل مظهر جلي من حوله، شكلا من أشكال الوحدة، ومتحققا بشهود هذه الوحدانية. [1]

[1]– طه عبد الرحمان، روح الدين–من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط1، 2012 من ص 53–90.

يؤكد طه على أن فصل الأخلاق عن الدين هو أشد الفصول خطرا وأبلغها أثرا، فالفكر الحداثي المعاصر قام بفصل العلم عن الدين، حيث عمدت العلمانية إلى تعطيل الدين في مجالات الحياة الدنيوية وفصل عنه الفن والقانون كما فصل السياسة والأخلاق. فالمشروع العلماني القائم على انتزاع قطاعات الحياة من الدين الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون الاهتمام بالآخرة. اصطلح عليه باسم " الدُنيانية" أو "الدهرانية" [1]

2- المساءلة الأخلاقية للنظام التقني- العلمي

يشير طه عبد الرحمان إلى أصل آخر كان له تأثير بالغ في إضعاف أثر الأخلاق في الحياة المعاصرة، بل تحييد مركزية الدين في حياة الإنسان، وهو " لا أخلاق في العلم" وهو من أوصاف العقلانية المجردة، أي فصل العلم عن العوالم المعنوية والروحية . ومقتضى هذا الأصل أن لنا الحرية في بناء أية نظرية علمية بحسب ما نراه مناسبا من الأصول المعرفية والإجراءات المنهجية، بعيدا عن أية قيم معنوية مخصوصة. الأمر الذي ولّد طريقة في التفكير تجانب البعد الأخلاقي، وتوّلد أزمة صدق، فصار القول الحق يمكن أن يصدر من القائل، ولو لم يعمل به. في حين أن التصور الإسلامي يشترط في الصدق مطابقة القول للفعل. [2]

فالعقلانية العلمية التي بشّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدّت إلى واقع محكوم بالخوف والشقاء. فالآفاق التي تفتحت أمام العلم وتطبيقاته

---

[1]- يرى طه عبد الرحمن أن التسمية الصحيحة لهذا المبدأ ليست "العِلمانية" ولا "العَلمانية"، وإنما هي "مبدأ الدنيوية"، أو "الدُّنيانية" . حيث استعمل مصطلح "الدنيانية" في كتابه "بؤس الدهرانية" ورأى أنه فصل للدين عن قطاعات الحياة. ثم أستعمل طه عبد الرحمان مصطلح الدهرانية في كتابه "بؤس الدهرانية" هي صنف من أصناف الدنيانية ميزته الفصل بين الأخلاق والدين، أي تأسيس المنظور الأخلاقي على مقومات عقلية أو اجتماعية أو طبيعية خارج التعالي الإلهي.

[2]- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 92.

الطبية مثلا في مجال الهندسة الوراثية خاصة قد وضعت الأخلاق أمام إحراج يتحدى هذه الطبيعة القيمية للإنسان .هذا الإحراج هو الذي يقف وراء ردود الأفعال التي تبلورت بكيفية خاصة في ظهور إسم" أخلاقيات البيولوجيا" [1] وتقديرا للضرر الكبير الذي لحق الأخلاق بسبب النظام العلمي والتقني حاول عديد الباحثين في الغرب اتخاذ موقف يحفظ للأخلاق مكانتها، فنجد مثلا المفكر الألماني" هانز يوناس Hans Jonas 1903 1993 " يدعو إلى إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة، مثلما أقمنا ميثاقا مع المجتمع، من شأنه تخليص الإنسان من حالة القلق التي تلازمه في كل حين، جراء التغيرات السريعة والخطيرة التي أحدثتها التقنية في حياة الناس. يقول " إن هذا الميثاق الذي يدعو إليه يوناس يلزمنا تحمل المسؤولية كاملة اتجاه الطبيعة، إن هذه المسؤولية مقرونة بالخوف المسؤول عند يوناس، وهو الذي لا يمنع من العمل، بل يحمل عليه، وهو مقرون بالرجاء في تجنب الأسوء ودفع الأفسد." [2]

ففي سياق تقييمه لنظرية التخلق مع الطبيعة عند يوناس، يرى طه عبد الرحمان أن نظرية المسؤولية هذه لها إيجابياتها، فهي من ناحية وضعت للتقنية والتنبؤ حدودا تقف عندما يصل الأمر إلى انتهاك الطبيعة، لذلك دعا إلى التصالح مع الطبيعة. في الاتجاه نفسه ذهب المفكر الألماني" كارل أوتو آبل 1922-؟ Karl-Otto Apel " حيث حاول وضع حدود للتقنية، حيث انطلق من ملاحظة الأخطار التي تسببها

---

[1]- دخل البحث العلمي في المرحلة الأخيرة خاصة في المجتمعات الغربية طفرة نوعية من حيث اقترابه أكثر من الحياة البشرية فظهرت تقنيات الهندسة الوراثية وما يستتبعها من تغيير وتهييء للخلق البشري، وعلى رأس ذلك كراء الأرحام من أجل التخلص من أتعاب الحمل وأعباء الأمومة، واستخدمت في ذلك تقنيات دقيقة لأجل صياغة أمومة مفترضة. الأمر الذي لا ينسجم مع قيم إنسانية تتضح في الكينونة البشرية منذ نشأتها، فهل يمكن ذلك تعويض قيمة الأمومة الحقيقية.؟ كيف ينعكس ذلك على مستقبل البشرية، الأسر والمجتمعات الأكثر ارتباطا بتلك القيم؟

[2] – طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق ، ص 124.

التحكمات الصناعية والتكنولوجية. لذلك دعا إلى ضرورة التعجيل بتأسيس الأخلاقيات الكبرى، وهي أخلاقيات تشترك في وضعها جميع الأمم على اختلاف ثقافاتها. ولا سبيل إلى هذا الاشتراك إلا بقيام تواصل دائم بين أفرادها، لأن هذا التواصل ينبني على معايير أخلاقية كلية. وبسبب الآفات المترتبة عن العملية التسلطية التي يمارسها العلم والتقنية حذر الفيلسوف" يورغن هابرماس Jürgen Habermas 1929– ؟ " من أن ينحرف العقل عن نشاطه الإنساني السامي ويوظف بطريقة لا توافق الهدف الأساسي له. وهي الفكرة التي عبر عنها الفيلسوف "هربرت ماركيوز Herbert Marcuse 1898– 1979 " الذي وجه نقدا عنيفا لأفكار عصر التنوير ولمشروع الحداثة، إذ رأى أن العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها، قد تحوّل–شأنه في ذلك شأن العلم–إلى قوة قمعية، ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان، وهو ما عبّر عن حالة متقدمة من تأزم الفكر الغربي، وبلوغه مستوى من الانتقال من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض الأنساق وهدمها.[1]

هنا يمكن القول بأن ماهية الإنسان خلقية أي أن المتخلق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية صلب أفعاله، أي لا تكون نافعة ومشروعة، إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي، ومتى خالفته وجب الأخذ بغيرها. وفي هذا السياق يذهب عبد الوهاب المسيري إلى التأكيد على أن المفهوم العلمي والتكنولوجي للتقدم الذي تتبناه الحداثة الغربية إنما هو مفهوم مادي محض مُفرغ من الأبعاد الأخلاقية، يقول " إن الحداثة التي بدأ شعارها بالإنسان، قد تجاوزته إلى الطبيعة عبر عملية التفكيك،

[1] – صديقي علي، الأزمة الفكرية العالمية، نحو نموذج معرفي قرآني بديل، مجلة إسلامية المعرفة، عدد59، 2010، ص 25.

فهي تفكك الإنسان إلى أجزاء مادية، ومن ثم يختفي لصالح الطبيعة، وبما أن الإنسان الحديث يتبنى المنهج العلمي الوضعي، فإن المعرفة الموضوعية ترفض الغايات الإنسانية والأخلاقية فيصير الفكر العلمي منفصلا تماما عن القيمة، ومن ذلك يتبين زيف شعار الحداثة في إعطاء الإنسان قيمة مركزية، فقد أُزيح الإنسان عن مركز الكون، ونُزعت عنه القداسة." [1]

3- النقد الإيماني والأخلاقي لواقع الكونية.

ما نؤكد عليه مبدئيا أن الواقع الكوني يسعى إلى تشكيل عالم بدون خصوصية ثقافية. فهوية الغرب الحديث دُشنت بالكشوفات الجغرافية الكبرى تحت غطاء تبشيري . ومنذ تلك اللحظة عمل الغرب على التأسيس لهويته الكونية باعتبارها رمزا الحياة وباقي الشعوب رمزا السكون تبعا لهذا تصبح أوروبا هي المركز المتحضر، وكل ما حولها يدور في فلكها. لقد تناول طه مسألة الواقع الكوني، كاشفا عن مفاسده الثقافية وفق الدعاوى التالية:

أ- دعوى الكونية وتحرير القول الفلسفي: سعى طه عبد الرحمان إلى استشكال ما تعارف عليه الجميع بخصوص "كونية الفلسفة" التي ترفض للآخر حقه في أن يؤسس لنفسه فلسفة خاصة. هنا يرفض هنا طه عبد الرحمان الرأي القائل بأن الفلسفة قادرة على طي مختلف الفروق التداولية بين الناس، لتتنزل تنزلا شموليا ، ولا يصيبها التقادم والفناء، حتى دُعيت بـ" الفلسفة الخالدة " هنا يُبدي طه شديد إنكاره على المتفلسفة العرب الذين ساروا خلف دعاوى الكونية دون أن يخضعوها للنظر، كونهم لا قدرة لهم

[1]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1 ،2008، ص46.

على نقد ما يرد عليهم من خارج مجالهم التداولي. ولكي يدحض دعوى الكونية ويورد طه جملة الاعتراضات على كونية الفلسفة ويحددها في:

– التباس الفلسفة بالسياقات التاريخية الاجتماعية، فمادامت الفلسفة غير متعالية عن الواقع والتاريخ بظروفه المخصوصة، بل هي نفسها إفراز لواقع يحمل خصوصيات سوسيو– ثقافية محددة ، فلا معنى عندئذ للحديث عن كونية الفلسفة، يقول طه عبد الرحمن "لابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي" [1]

– الاختلافات ذات الدلالة العميقة بين مختلف الفلاسفة المنتمين إلى الأمة الواحدة، ففي أمة العرب يقال "الغزالية" و "الرشدية"، وفي أمة اليونان يقال "الأفلاطونية" و"الأرسطية"، وفي أمة الألمان يقال "الكانطية" و"الهيجلية"، وهي كلها انعكاس لتأثر كل قومية بمجالها التداولي الذي يحدد ماهية فلسفتها. فالفلسفة الألمانية ليست ألمانية لأنها تنتمي لقطر جغرافي معين، بل لكونها تحددت من جملة مبادئ نسجت خيوطها، ما جعل التصنيف الفلسفي يطلق عليها اسم الفلسفة المثالية الألمانية، وهي بهذه المثالية تختلف عن العقلانية الفرنسية، كما أن للتجريبية الانجليزية ، يقول طه عبد الرحمن "لا نكون محقين لو ادعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو مجرد تقسيم إجرائي يراد به عرض المادة الفلسفية من غير الإخلال بجوهرها." [2]

هنا يستدعي الأمر حسب طه عبد الرحمان ضرورة انتهاض فلسفة عربية قومية لمواجهة هذه الفلسفة اليهودية التي تخترق المجال التداولي العربي الإسلامي باسم

---

[1] – طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ،المركز الثقافي العربي، الرباط ، ط 2، 2006 ،ص 53.

[2] – طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص 54.

العالمية. فمن المهام الاستعجالية للفكر العربي المعاصر في رأي طه عبد الرحمان رفض التسوية المفاهيمية والثقافية والمعرفية التي فُرضت عليه من خلال نمط فكري واحد على جميع الثقافات ولذا فإن أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي، هو أن يشتغل بنقد هذا الفكر الواحد الذي قطع عنهم أسباب الإبداع، إذ لا عطاء بغير تميُّز ولا تميُّز بغير خصوصية.

ب- دعوى الكونية وتحرير الفعل الثقافي. هذه الدعوى هي امتداد لدعوى كونية الفلسفة، فواقع التمركز العرقي قد بدأ يتعزز أكثر في الفكر الحديث عبر مشروعات الهيمنة الثقافية. فالثقافات المحلية تتعرض لمفاسد قيمية متفاحشة تحرمها من حقها في الاختلاف الثقافي في ظل ثقافة العولمة. فلما كان الواقع الكوني يملك الثقافة الغالبة وكانت فكرة الصدام من إبداعه جاعلا منها ذريعة لبسط سلطانه، فقد مارس شدة عنفه على الثقافة الإسلامية.[1] فالأمة المسلمة تحديدا تتعرض منذ فجر الواقع الكوني إلى مفاسد ثقافية وقيمية عنيفة يوجزها طه فيما يلي:

ب1- الاستتباع الثقافي تتجلى مظاهر الاستتباع الثقافي[2] في التطبيع مع الخضوع لإرادة الواقع الكوني، أي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى، وسلب الخصوصية الثقافية من خلال قطع صلة الأجيال الجديدة بماضيها وتراثها الحضاري، من خلال توجيه التربية والتعليم تحديدا، يقول طه عبد الرحمن " أن تخضع الشعوب المسلمة

---

[1] – طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005 ، ص 81.

[2] – يرى طه عبد الرحمن أن البعض من المفكرين يقلل من خطورة الاستتباع الثقافي ويطلق عليها اسم "التثاقف أو المثاقفة أو التواصل الثقافي" فلفظ " التثاقف" في اللغة العربية تفيد أن الإمداد حاصل من الجانبين معا،هنا تكون المثاقفة حالة ووضعية وأفق من الصلات والعلاقات الثقافية بين أبناء المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة، بقصد التعارف والاقتراب المتبادل.

لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استيطانه وسلطانه، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تبقي على صلتها بعالم الآيات في الكون... وبفضل هذه السياسة التعليمية الاستعمارية، تمكن الإنسان الكوني من أن ينشئ من أبناء هذه الشعوب نخبا أشرب أفرادها في قلوبهم ثقافه قائمة على النظر الملكي، لا النظر الملكوتي، حتى إذا رحل عن أراضيهم تولوا عنه تثبيت هذه الثقافة المنفصلة من ذويهم ومواطنيهم... هذا مع ممارسته لألوان من الضغوط على أصحاب القرار والنفوذ في هذه الأوطان الإسلامية لكي يستمروا في سلوك نهجه التثقيفي الانفصالي." [1]

ب2 – التخريب الثقافي : لقد تأكد لصناع الواقع الكوني بأن الأمة المسلمة عصية على الولاء الثقافي إذا حافظت على هويتها ، ولإخضاعها يجب تشويه دينها. فما يميز الحضارة الإسلامية يؤهلها لأن تكون هي العائق البارز لفلسفة الاحتواء الثقافي. فالواقع الكوني الأمريكي في ظل الأحداث العالمية المتسارعة يروج لفساد الإسلام وهذا" بنسف قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته ... وأيضا تشويه صورة المسلم في الكتب المدرسية والروايات الشعبية والأشرطة المصورة ووسائل الإعلام بمختلف الأقطار الغربية، فضلا عن الافتراء على الشرع الإسلامي في أمور التخويف من الإسلام بشتى الصور، فهو "دين إرهاب" و"دين تطرف" و"دين كراهية للغرب"، وأنه أضحى خطرا على الدول الغربية يهدد مصالحها في كل بقاع العالم." [2]

ب3– التنميط الثقافي : إن من مقاصد العولمة الثقافية توطيد معاني العولمة الاقتصادية والسياسية، ونقل هذا النموذج الثقافي العالمي إلى باقي الشعوب الأخرى

---

[1] – طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، ص82.

[2] – المصدر نفسه ، ص 83.

وتوحيده وصهره في ثقافة واحدة، وإلغاء التعددية الثقافية وحق التنوع الثقافي. يقول طه " يسعى الإنسان الكوني –لا سيما في طوره الأمريكي– بكل ما أوتي من قوة إلى فرض رؤيته الخاصة ومعاييره الثقافية على باقي الأمم، معممًا عليها نمطه الخاص في التفكير والسلوك... وهكذا يصير النظام الثقافي العالمي الجديد عبارة عن الخصوصية الثقافية للأمريكان معممة على غيرهم من أمم العالم، مما يفضي حتمًا إلى تجريد الإنسانية من التنوع الثقافي والتعدد الحضاري اللذين تنبني عليهما الخصوصيات التي تتميز بها هذه الأمم، صار العالم الإسلامي أكثر من غيره عرضة لهذا التنميط الثقافي والاجتثاث لمظاهر التنوع والغنى في ثقافته، ناهيك عن منظومته من القيم الإيمانية والأخلاقية." [1]

ب4– التلبيس الأخلاقي إن العولمة–حسب مدعيها– قيمة كونية هدفها الارتقاء بالبشر، إلا أنها أفرزت آفات من مثل: العنف والجنس والإدمان والتفكك العائلي، وضعف الوازع الأخلاقي وغيرها. وطبيعي أن هذا المد القيمي في شكله المُنافي لقيم المجتمع العربي الإسلامي، بدأ يحدث شرخا في البناء القيمي الأصيل عن طريق بث قيم جديدة من مثل التمرد على ما هو أصيل، ونشر الإباحية، ونشر سلوكيات شاذة من مثل إلغاء الفرق بين المرأة والرجل باسم فلسفة النوع الاجتماعي أو الجندر "genre" [2] يقول هنا طه " أخرج لنا هذا الواقع الكوني إنسانا غريزيا إباحيا حتى كأنه بهيمة عجماء، ذلك أن مختلف القنوات الفضائية والشبكات الاتصالية التي

1– طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، ص 84.

2– ترى هذه الفلسفة أنّ التقسيمات والأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهماإنما هي من صنع المجتمع، وثقافته، أي أنّ ذلك كله مصطنع ويمكن تغييره تماماً بوسائل وسياسات ، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة. وتعمل المنظمات المؤيدة لهذه الفلسفة على تعميم هذه الوسائل والسياسات، وحتى فرضها، إن أمكن، بغض النظر عن عقيدة المجتمع وثقافته وعاداته وتقاليده.

يمتلكها أرباب الإعلام الكوني ما فتئت تبث عبر العالم كله من المشاهد والصور ما يندى له الجبين ومن الأحاديث والأخبار ما تتأذى منها الأسماع وتتقزز له النفوس، ولما اقتحمت هذه القنوات على المسلمين بيوتهم وعقولهم، فلا مفر من أن يصيبهم من أذى الإنسان الغريزي الإباحي نصيب فتنحرف سلوكيات بعضهم أو تنحل عرى أسرهم أو تضعف روح الجماعة بينهم، شاهدين على أنفسهم بالخروج عن المرجعية الأخلاقية والوحيية التي تستند إليها ثقافتهم." [1] هنا يؤكد طه على أن لا سبيل للخروج من الآفات القيمية التي كرسها الواقع الكوني إلا إذا تمكنت الأمة الإسلامية من الإجابة على أسئلة زمانها، بناء على الخصائص الاختلافية وهي المبادئ التي تحفظ الاختلاف بين الأمم والانتقال من آفة التسلط والتعصب إلى الانفتاح الفكري الليّن. فالاختلاف الذي يُبقي على وشائج التواصل قوية ومتينة اختلاف يتصف بالليونة، أما الاختلاف الذي تضعف فيه هذه الوشائج أو تنعدم فيتصف بالصلابة.

ج- **التعارف كأساس لتدبير الاختلاف:** إن منظروا الكونية الثقافية باسم الحداثة تغافلوا عن حقيقة تاريخية وطبيعية هي أن الاختلاف سنة كونية بين البشر أفرادا كانوا أم جماعات، بمقومات ثقافية متمايزة وضعية كانت أم سماوية غير أنه من مصلحة كل الحضارات والثقافات في العالم نبذ العنف في علاقاتها، عبر ما نصطلح عليه باسم "التدافع التعارفي" فالحضارة الإسلامية قبِلت بالآخر وتفاعلت معه. لذلك دعا الخطاب القرآني إلى اعتبار الاختلاف من عوامل التعارف بين البشر.

فالأمة الإسلامية في تواصلها مع غيرها، مبدؤها التعارف أي تواصلها من أجل المعروف وتعاملها بالمعروف، بدليل ربطها التعارف بالكرامة والتقوى وقيم الخير والمحبة. فإذا سلمنا بأن العمل التعارفي هو ذلك الفعل الذي لا يشترك فيه أشخاص

[1] – طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، ص 85.

مختلفون فحسب، بل تشترك فيه أمم مختلفة بكاملها، وكلما زادت قوة العمل وزاد عدد الأمم المشتركة زاد حضها من الأخلاق، وجب علينا التسليم بأنه لا يستقيم حال العمل التعارفي إلا إذا قام على مبدأ الحوار كأساس حضاري لدفع مفاسد الهيمنة، وسد منافذ الصراع الحضاري وهو الذي اصطلح عليه باسم "حوار الحضارات". لكن ليس ذلك الحوار الذي يرفع كشعار غير بريء الذي يشعر الغير بالدونية، وإنما الحوار البناء المسؤول والعادل، الذي يشعر فيه الكل بأنه قابل للأخذ والعطاء بعيدا عن الاستعلاء والتعصب والتسلط ، وعندها تتلاقح الحضارات. يقول طه " فلا سبيل إلى وضع الفرقة إلا باجتهاد المتحاورين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما بالقدر الذي يتيح لهما أن يتفاعلا فيما بينها تفاعلا مثمرا غير مجدب، ولا يخفى أن هذه الاستقامة توجب أن يجعل الواحد منهما اعتبار الغير فوق اعتبار الذات."[1].

إن الرؤية الحضارة الإسلامية تدعو إلى حوار حضاري على أساس ندية الثقافة والحضارة ، بعيدا عن الإزدرائية والاختزالية النابعة من روح الاستعلاء .إن مهمة المسلمين مزدوجة، فعلاوة على ضرورة صدهم للغرب المهيمن، عليهم إيقاظ الفكر الكوني وتذكيره بحاجة الحداثة إلى عبادة، وبحاجة الاقتصاد والسياسة إلى تسديد أخلاقي .وفقا لهذه الحتمية التي يجب أن يؤول إليها العمل التعارفي يحصل التنوع الثقافي والحضاري. إلا أن هذا التنوع لا يعني تنافي الثقافات وتنافرها، بل تكاملها تقاربها في شكل تفاعلي يقول طه " فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الإطلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل أيضا من جهة تقوية العمل التعارفي أي يرجع إليه كمال التخلق، فكذلك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نحوجهم إلى هذا التحصيل متى

[1] – طه عبد الرحمان ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص44.

واصلنا تملك أسبابهم وتوسلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت اختباراتهم الحضارية." [1]

2. الأسرة الحداثية والانفصال عن القيم الأخلاقية.

يؤكد طه عبد الرحمن على أن فالحداثة الغربية لم تتوقف سقطاتها عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر، بل امتدت إلى تعقيل عالم الأحياء "الإنسان"، والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة. فالحداثة الغربية كشفت عن آفاتها الأخلاقية في نظام الأسرة الغربية عندما انفصلت عن القيم التقليدية، على اعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد، حتى أضحى الدين أمرا شخصيا لا علاقة له بالحياة العامة والخاصة، وهذا يهني انفصال الحياة عن الأخلاق، وعن كل الثوابت، وكل المطلقات الأخلاقية أو الدينية. [2] ومن ثم ارتكزت الأسرة الغربية على الانفصال على الدين في كل شيء، وكرست بذلك الأخلاق اللادينية ، يمكننا تلخيصها حسب طه عبد الرحمان في ثلاثة عناصر تقوم عليها الأسرة الحداثية هي:

– اعتبار الزواج مدنيا وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة: لقد كانت المؤسسة الكنسية –ومن خلال التعاليم المسيحية–تتبنى المفهوم الديني للأسرة، الذي يجعل من الرجل السيّد والمرأة الزوجة ا التي يجب عليها خدمة زوجها وصيانة أطفالها، ولذا كان رد الفعل الحداثي عنيفا حين رأى أن السلطة الكهنوتية جعلت من المرأة عبدا للرجل، لذا من واجب الإنسان الحديث أن يرفض الأخلاق السائدة ويتحرر منها، ويرفض

---

[1]– طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، ص 88.

2– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1، 2006، ص 128.

التصور القديم للعائلة وللمجتمع، وأن يسعى لتحقيق فرديته وكينونته الذاتية بلا قيود أو كوابح لاهوتية، وعليه أن يؤسس من جديد نظام حياة. [1]

– إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تحرمه، وتعد الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين، أو خيانة أحدهما للآخر، وقد اعتبرت المسيحية الكاثوليكية الزواج واحدا من المقدسات السبع، وهي: التعميد، والتأكيد، وطقس القربان المقدس، والمصالحة أو الكفارة، ودهن المرضى، والزواج، والأوامر المقدسة. فالزواج ارتباط ثلاثي بين شاب مؤمن وشابة مؤمنة يجمع بينهما المسيح، بفعل الروح القدس، ولذلك يرتفع الارتباط بين الزوجين إلى درجة الاتحاد السرائرى، أي ذلك الرباط الأبدي الذي يؤدي بالزوجين إلى حالة روحية يتحدان فيها معا. فالزيجة ليست لهوا، ولا مجرد صورة من الصور الاجتماعية، بل كيانا روحيا إلهيا إنسانيا، فيه يتجلى الله في العالم من خلال أسرة شاهدة له في دنيا قد ضلت الحق، وانطفأ فيها نور الإيمان، وطغت فيها المادية على الفكر والسلوك والحياة... فلا ينفصل الزوجان ، لأن ما جمعه الله لا يفرقه إنسان.

– جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته ومن دون التزام. فمن الآثار السلبية للحداثة على المجتمعات الإنسانية أن صارت العلاقات مبنية على تكريس فكرة الرغبة وتحقيق الشهوة بأسرع الطرق وأقلها تكلفةً، ومن ثمّ، كان فك الارتباط بين الزواج وتحقيق الشهوة اللحظية والمتعة الفورية، مما نتج عنه بالضرورة الفصل بين الالتزام والرغبة. فإذا كان الدين شرّع تحقيق الشهوة في إطارها الشرعي، فإن المجتمعات السائلة اليوم صارت تكرس فكرة تحقيق الشهوة وفق منهج استهلاكي سريع يحقق المتعة من غير الدخول في علاقة أبدية والتزامات إنسانية، وهذا ما عبر عنه

1– المصدر نفسه ، ص 128.

عالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان بالحب السائل فتمّ الانتقال من عصر الزواج إلى عصر المعاشرة، بكل ما يصاحب ذلك من مواقف ، بما في ذلك افتراض الطبيعة المؤقتة للمعاشرة، وإمكانية انتهاء العلاقة في أية لحظة ولأي سبب ما إن انقضت الحاجة أو انطفأت الرغبة. [1]

وجراء هذا الانفصال عن الدين، وتكريس الأخلاق اللادينية تحولت الأسرة من مؤسسة روحية إلى مؤسسة مدنية، والفصل بين الأسرة والدين انفتح المجال أمام أنماط مختلفة ، وصور شتى للاقتران غير الشرعي وغير الطبيعي منها والشاذ على حد سواء، لغياب الشواهد الأخلاقية المثلى المنبثقة من الدين. فبهذه الانقلابات العنيفة تشوهت القيم والمبادئ الحداثية وانفتح فيها باب الانحلالية والغوغائية المجتمعية واسعا في فكر ومفهوم الأسرة ما بعد الحداثية.

3. الأساس التعاقدي لقيم الأسرة ما بعد الحداثية.

لقد ألغت الحداثة أبرز ما يميّز الجانب التجاوزي للإنسان و هو: الأخلاق و القيم الأسرية و الاجتماعية. وعدم الاحتكام إلى الواجب العقلي الذي فرضه عقد الزواج المدني، والاحتكام إلى منطق الهوى والرغبة ، ما يعني موت المعنى الأصلي الطبيعي للحب المهيمن على العلاقات البشرية، ليغدو الحب الجسدي المسير الرئيس لها. والأمر هنا يُعزى إلى يقوم الفكر التعاقدي المحض على الرؤية المادية والتي جنحت لها الحداثة الغربية .فما لبثت الحداثة أن انتقلت من المثالية العقلانية النافعة إلى عقلانية النفعية الشرسة المؤسسة على القيم التعاقدية، خاصة في المجتمع الأمريكي ، بحيث يقوم جوهر التعاقد على فلسفة الصراع والتنافس بين الأفراد و المؤسسات، و هي

1- زيجمونت باومن، الحداثة السائلة ، ترجمة، حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص 215.

قيمة لا تعترف بأيّ مكان للودية، بل كل شيء بمقابل مادي. فهذه الفلسفة اخترقت أصغر الوحدات الاجتماعية مثل الأسرة، كما طبعت أكبر وأدق تلك المؤسسات كالدولة. فالزوج لا يمكن أن يتحمل زوجته إذا كانت مريضة و غير مؤمّن عليها، حيث تعمل شركات التأمين على تعميق الاتجاه التعاقدي، تحت غطاء حقوق الإنسان، و التحديد الدقيق للحقوق والواجبات المختلفة. و يذهب هذا التصور إلى أن أي مجتمع لا يمكن أن تقوم له قائمة، إذا لم تحترم فيه مقتضيات التعاقد. فالرؤية التعاقدية ترى المجتمع بحسبانه تركيبا بسيطا تتسم عناصره بالتجانس، أي: مجتمعا تعاقديا العلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة، وغير متشابكة يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة، والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بعد واحد، أي إنسان طبيعي ومن ثم فإن الطبيعة تسبق الإنسان. [1]

إن مستوى التحديث المطلق وفق منطق التعاقد الذي لجأت إليه الحضارة الغربية في نظام الأسرة، قد أفرز آفات أسرية واجتماعية ، وأنتج شكلا آخر من الأسرة اصطلح عليه طه عبد الرحمان باسم الأسرة ما بعد الحداثية، و هي من جنس الأسرة الحداثية وند لها في الوقت نفسه، أي وليدتها وضرتها، أي هي امتداد للأسرة الحداثية وانقلاب وانفصال عن قيمها في الوقت ذاته، كما انفصلت الأسرة الحداثية عن القيم التقليديةهذا الدور الجديد للحداثة، المركز فيه هو المرأة.

فالمفهوم المتداول عن الأسرة التقليدية وحتى الحداثية يتأسس أصلا على الزواج بين الرجل والمرأة وإنجاب أطفال شرعيين. لكن هذا التوصيف بدأ التوسيع في ضوء تطورات المجتمع، فالشريكان يمكن أن يرتبطان بالمعاشرة الحرة، أو بالاتفاق المدني

1- عبد الوهاب المسيري. الدفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركّبة، دار الشروق، القاهرة ، ط1 ،2003 ص 360.

القائم على التضامن. وفي الحالتين قد يكون الزوجان من نفس الجنس. والأمر من الضروري اعتباره نتيجة بديهية مترتبة على غياب نموذج معرفي ثابت يحدد ثوابت الأسرة في النسق مابعد الحداثي، بما يجعل ماهية المفهوم تخضع لطابع النسبية الذي تجعله يتغير بتغير الأزمان ويخضع لسيرورة الواقع. فالعلاقات الحرة في هذا النمط من الأسرة قائم على الموافقة المتبادلة على أي عقد مدني وليس بالضرورة أن يكون عقد زواج شرعي.

ويتجلى هذا الشكل الجديد من الأسرة في سرديات الحركات النسوية ، التي تسعى إلى ربط وعي النساء بذواتهن بمنطق ما بعد الحداثة، أي بالمنطق الذي يسعى إلى هدم القواعد النظرية التي قامت عليها مجتمعات الحداثة. لقد أصبحت المرأة بموجب هذا المنطق ما بعد الحداثي تعي أن الرجل – صانع الحداثة– كان رجلا مستبدا، يوظف العقل توظيفا يسمح له بممارسة سلطته على المرأة، ولقد أصبحت النساء يعين ضرورة تفكيك العلاقات الاجتماعية القائمة على الموروث المنحدر إليهن من الحداثة، فوجدن من يؤازرهن في مساعيهن التفكيكي خصوصا مثقفي شعوب ما بعد المرحلة الاستعمارية، وعند الخضر أصحاب الطبيعة، ثم عند الأقليات التي تعتبر نفسها مضطهدة مثل اللواطيين والسحاقيين ومشتهي المماثلة.

ومن نتائج انتصاب المرأة كذات مستقلة عن الرجل ظهر مصطلح " الأنوثة féminisme " ك رؤية تفترض مركزية المرأة أولا، وأن المرأة دائما في حالة صراع كوني مع الرجل، ومع السلطة الأبوية والزوجية، والسعي لتحطيم الفحولة ، وتحسين أداء الأنثى في عملية الصراع هذه، التي تصل في مرحلة تالية إلى الجنوسة أو الجندر، الذي هو عبارة عن زيادة التمركز حول المرأة، وإيقاد نيران الصراع مع الرجل.

[1] وتعتمد الجنوسة أو الجندر على إلغاء أي نوع من أنواع التمايز بين الرجل والمرأة تحت ذريعة إخراج المرأة من الهيمنة الذكورية، التي تحولت إلى حالة صراعية تبدت وبصورة جلية في الكتابات النسوية أو ما يُعرف تحديدا باسم " نسوية ما بعد الحداثة" والتي تمركزت حول المرأة، وسعت لربط وعي النساء بذواتهن، والثورة على الموروث المنحدر إليهن من الحداثة، وفي جوهر هذا التفكيك لهذه العلاقات الاجتماعية مؤسسة الأسرة، حيث ظهرت مسميات جديدة "عبودية التناسل" و " الأسرة مدرسة الاستبداد" و "استعباد النساء" وغيرها. [2]

وبعد مرور أكثر من خمسين سنة على صدور كتاب" Le Deuxième Sexe " الجنس الثاني" لـ"سيمون دي بوفوار"، حصلت المرأة في الغرب على ما ثارت من اجله، كالحق في الإجهاض، و الدخول في أي نوع من العلاقات الجنسية خارج مؤسسة الزواج، وفي الاختيار في أن تصبح أما أو بين أن تعزف عن إنجاب الأطفال، عبر سائل منع الحمل التي تفصل الجنس عن التناسل، والشذوذ الجنسي ... فالآن تجد المواثيق الدولية تحفظ هذا النمط من العلاقة فعديد المواثيق الدولية تحمي المتاجرة بجسد المرأة، حيث وأعطتها الحق في أن تسخره مع من تشاء، إنما هو تقرير لمبدأ البغاء الذي كانت ترفضه المجتمعات الإنسانية كافة، فقد أدانت المسيحية العلاقات الجنسية خارج إطار الزوجية، والبغاء بوجه عام هو ممارسة العلاقات الجنسية مع عدد من الشركاء لقاء تعويض أو كسب الرزق، وهو احتراف يحول جسد المرأة إلى سلعة. [3]

1- أبو بكر أميمة، و شيرين شكري، المرأة و الجندر ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1 ،2002، ص 115.

2 - خديجة كرار، الأسرة في الغرب ، أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها ، دار الفكر، سوريا، ط1، 2009، ص 289.

3 - عادل العوا ، تحديث الأسرة والزواج، دار الفاضل للتأليف والترجمة والنشر، دمشق ،1991، ص 89.

ونتيجة للجوء الأسرة ما بعد الحداثية إلى التفصيل المطلق، أيضا ظهرت آفات أخلاقية مست جوهر العلاقات بين أفراد الأسرة، اصطلح عليها طه عبد الرحمان باسم "الإمعية" أي فقدان الخصوصية الأخلاقية بين أفراد الأسرة، بعدما كانت هذه الخصوصية الأخلاقية محفوظة في الأسرة الحداثية و التي اصطلح عليها باسم "المروءة " [1]. فالإمعية هي التبعية إلى الغير عندما يفقد كل فرد واجبه الأخلاقي، و تذهب مروءته، ما جعل من الأسرة ما بعد الحداثية تتحول من علاقة تحقق السعادة إلى علاقة تقوم على جو اللعب، والتركيز على الطفل "علاقة البنوة" سواء قبل الحمل أو أثناء الحمل أو بعد الحمل، والتي بدورها ورثت حياة منفصلة، سببها فصل الأخلاق عن الدين " التعلق بالدنيا". فانقلبت حياة الأسرة ما بعد حداثية من سعادة متوهمة إلى شقاء وتعاسة واقعة، وكأنها جسد بلا روح، بحيث لا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات وغيرها إلا إذا تخلت عن التفصيل المطلق.

فالخطاب النسوي الغربي يحمل في طياته رغبة ملحة في إقحام المجتمعات العربية والإسلامية بما مر ويمر بها العالم في زمن التحولات الكبرى وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وبفرط فرض النموذج الغربي، أُفقد هذا المجتمع الكثير من مقوماته وتعاليمه، فإنه من غير الممكن الدخول في تحديث الأسرة عبر تعميم الخلاصة التاريخية لواقع الحداثة، كما نمى وتطور في الغرب، تعميم ينال من الأسرة في الفضاء التاريخي العربي الإسلامي، ذلك لأن نتائج واقع الحداثة الغربية قد أوصل الأسرة إلى حال التشتت، فقد فيها الأفراد صورتهم الأخلاقية وأصبح المجتمع

1 – طه عبد الرحمن ، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 114.

العربي مفكك العرى يرتكز على مجمل الفردانيات متجاوزا صورة الحضور، الأخلاقي الذي يؤدي إلى فعل الغيرية والتضحية. [1]

لكن يا ليت أن ينتبه رواد هذا الخطاب إلى الاستغلال الذي يسلط على المرأة في الغرب باسم الحرية والمساواة " لعل استغلال المرأة، والزج بها في الوضع السياسي والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغط على المجتمعات والحكومات، واستغلال المؤتمرات الدولية التي تعقد بشأن المرأة مثل: المرأة والسكان، مؤتمرات الأسرة، ومحاولات استصدار توصيات، أو توجيهات تبيح الإجهاض، وتدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون قيود ،هو خير دليل على الاستغلال السيئ لمثل هذه الدعوات في المجتمعات والدول الأخرى غير الغربية".[2]

لقد باتت المنظمات العالمية تكثف من فعالياتها وحركتها من خلال مؤتمراتها حول المرأة والطفل خصوصا، وكلها تُختتم بتوصيات تصب في اشتراك المرأة اشتراكا كاملا، وعلى قدم المساواة في الحياة: المدنية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية. على كل من الصعيدين الوطني، والإقليمي، والدولي. وإزالة جميع أشكال التمييز على أساس الجنس، وإزالة تامة لجميع العقبات التي تعترض تحقيق المساواة بالنسبة للمرأة، التي تتسبب فيها القوالب النمطية الجامدة، والتصورات والمواقف تجاه المرأة، وتتطلب إزالة هذه الحواجز، بالإضافة إلى التشريع هما من الأهداف التي تحظى بالأولوية لدى المجتمع الدولي لتسريب المفاهيم الجديدة التي تمهد للتحرر من الرابطة الأسرية، كمؤتمر الطفل سنة 1990، والمؤتمر العالمي للمرأة – بكين سنة 1995، إلى جانب

1 – نورة بوحناش، الاجتهاد وجدل الحداثة ، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2016، ص 268.

2– سالم القمودي، حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، 2006، ص 199.

الندوات التي تنظمها الأمم المتحدة تحت مسميات لطيفة، والتي تهدف إلى تغيير وتحوير وتمييع الكثير من المفاهيم ذات التوجهات القيمية الأصيلة في المجتمع، من بينها تغيير مفهوم الجنس"Sex" ليصبح الجندر" Gender" واستخدام تعبير الشريك" partner " بدلا من الزوج، تمهيدا للتحرر من الرابطة الأسرية . [1]

4. عود على بدء: الأساس التوادي لقيم الأسرة ما قبل الحداثية.

تحصيلا لما سبق طرحه الرؤية التعاقدية للمجتمع الحداثي و مابعد الحداثي فإن الأسرة أخذت فيها العلاقات مسار التسليع كتجل من تجليات الرؤية المادية المفرغ من أي اعتبارات روحية وأخلاقية، بحيث أصبح فيها كل شيء له مقابل مادي، وخاضعا للتبادل النفعي والمصلحي، تحولت في العلاقات الإنسانية إلى علاقات آلية مجردة أشبه بعلاقات البيع والشراء، بمعياري الربح والخسارة. ألم يكن خطاب مجتمع السوق قد وعد بالحرية والسعادة والأمن ، إلا أنه في الواقع قد أنتج نقيضه أي الاغتراب وعدم اليقين، وتفشي العنف المدني، ومن هنا كان من الطبيعي أن يختفي الحيز الإنساني ويتقدم العقل النفعي على القيم والمثل والمشاعر الإنسانية، وتهاجر الأسرة الحداثية إلى عوالم الهامش وتبلعها دروب التفكك والانحلال، وتزول الأنظمة التقليدية التي لها قوتها في اللحمة الاجتماعية، حيث تتغلغل من خلالها القيم التي تزيد في رص العلاقات البشرية.

ومن أجل درء هذه الآفات وغيرها تولّدت عدة تساؤلات جوهرية حول النموذج الأقوم لنظام الأسرة الذي يجب أن يسود المجتمع الإنساني، والأقدر على المحافظة على الكيان الأسري محافظا على الأركان المعروفة وهي: الأبوان، والوالد والمسكن،

1- صلاح الدين حافظ ، ندوة المرأة في بكين: خلفياتها وأهدافها. المستقبل العربي، 1996، ص، 92- 120.

والاعتراف الاجتماعي. وكان هدف الأسرة يتمثل في التكاثر ودعم الوحدة الاجتماعية والحفاظ على التركيبة المجتمعية. هذا الهدف لن يتحقق إلا في ظل القيم الأصلية التي انبنت عليها الأسرة ما قبل الحداثية ، هي قيم التوادد كبديل لقيم التعاقد التي ورثت الترهل الأسري والانحلال القيمي والأخلاقي.

إن الرؤية التواددية تعتبر المجتمع كيانا مركبا، تتسم عناصره بالتجانس، والتنوع أي مجتمعا تحكمه المحبة والرحمة، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانون واضح، وينظر إلى الإنسان هنا على أنه كائن جماعي، مركب متعدد الأبعاد إنسان. فالأسرة من هذا المنظور هي الأسرة التي تقوم على العطاء وليس على المصلحة، فالأب يعطي أمنا والأم تعطي حبا وحنانا والأبناء يعطون بسمة الرضا، وهذا العطاء هو الذي يحدد مسؤوليات وعالقات أفراد الأسرة تجاه بعضهم البعض. [1]

فلا شك أن هذه الرؤية التواددية التراحمية هي التي أهّلت للأسرة لأداء دورها الرسالي، واستكمال مهمتها الحضارية التاريخية وتحقيق الغاية الاستخلافية، في مختلف المجتمعات الإنسانية على تعدد نحلها واختلاف أديانها ومللها، ومن ثمة خلق مجتمعات إنسانية يتعايش فيها أفراد وجماعات، تختلف فيما بينها في العرق والدين، والأعراف والعادات الاجتماعية، والطبائع والسلوكات الإنسانية.

إن قيم جاء بها الإسلام في الوقت الذي كانت فيه البشرية غارقة في ظلمات الجاهلية، فالإسلام كفل حقوق المرأة في الوقت الذي كانت فيه أوربا– رمز الحياة والحضارة اليوم– ضائعة بين دروب الخرافة والأسطورة من جهة، وسطوة رجال الكنيسة

1– زكرياء احمد الشربيني، و سيد منصور، الأسرة على مشارف القرن21 ، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 2000 ص 28.

وأباطرتها من جهة أخرى. هذه المرأة التي كانت تعقد بشأنها مؤتمرات وملتقيات لتحديد طبيعتها، أكد الإسلام منذ قرون أن شأنها عظيم، ودورها رائد في المجتمع الإنساني. فالإسلام أكد على أن المرأة أحد شطري النوع الإنساني، أو بالأحرى أحد شقي النفس الواحدة قال تعالى" يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا.." سورة النساء،الآية1. فالمرأة شقيقة الرجل من حيث الأصل و المنشأ والمصير، تشترك معه في عمارة الكون، ولا فرق بينهما في عموم الدين في التوحيد والاعتقاد، وفي عموم التشريع في الحقوق والواجبات لقوله صلى الله عليه وسلم " إنما النساء شقائق الرجال" .

وقد اقتضت حكمة الخالق أن الذكر ليس كالأنثى في صفة الخلقة، والهيئة والتكوين، وكأن من آثار هذا الاختلاف في الخلقة الاختلاف بينهما في القوى والقدرات الجسدية والعاطفية. وهنا تنكشف فكرة القوامة التي أنكرتها الحضارة التغريبية المعاصرة. ويترتب على هذه الحقيقة الثابتة أحكام شرعية كلية ثابتة ثبات هذه الحقيقة منها: أحكام الأسرة، فالأسرة في الإسلام هي وحدة بناء المجتمع ،يترتب على قدرتها و تماسكها سلامة المجتمع و صلاحه .

فالأسرة المسلمة تهدف إلى تحقيق غاياتها بتبادل السكن و الرحمة والمودة بين أفرادها. قال تعالى " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" سورة الروم، الآية 21 . فالمودة بمعنى المحبة، والرحمة بمعنى الشفقة، وهي صفة تبعث على حسن المعاملة ، هذه آية فيها عظة وتذكير بنظام الزواج وكينونة العائلة وأساس التناسل، وهو نظام جعله الله مرتكزا في الجبلة لا يشذ عنه إلا الشذاذ، وجعل بين كل زوجين مودة ومحبة، فيكون الرجل والمرأة قبل الزواج متجاهلين، فيصبحا بعد الزواج متحابين، وجعل بينهما

رحمة، فهما قبل الزواج لا عاطفة بينهما ، فيصبحان بعد الزواج مرتاحمين كرحمة الأبوة والأمومة. [1]

فالميثاق الغليظ الذي تكفلت الشريعة الإسلامية، اعترافا بالحق الإنساني وتكفلا بالماهية الأخلاقية يحيط بالأسرة ويرعايتها عبر وجهها الفقهي الحارس لمضمونها الأخلاقي، يؤدي مهمة الحفاظ: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ النسل والعرض، حفظ العقل، حفظ المال ومن خلف هذه المقاصد هناك المقصد الاجتماعي، وهذه من المقاصد الأصلية التي جاءت من أجلها الشرائع السماوية وآخرها الإسلام.

لقد راعت الشريعة الإسلامية الفطرة، وحفظت للمرأة حقوقا تفوق بكثير من حيث الأهمية تلك الحقوق التي تضمنتها وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة ومن هذه حقوق المرأة في الإسلام: حق المرأة في الزواج وحقها في الأمومة، وحقها في أن يكون لديها بيت وتكون ربته، ويعتبر مملكتها الصغيرة، حيث يتيح لها الفرص الكاملة في ممارسة وظائفها الطبيعية الملائمة لفطرتها.

إن فالشريعة الإسلامية تحرم التمييز الظالم ضد المرأة. الذي يخل بحقوقها، ويخدش كرامتها. بل تدعو إلى إحاطتها بكامل الرعاية والاحترام ، لقوله عز وجل "...وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ..." سورة النساء، الآية 19 وقوله صلى الله عليه وسلم " استوصوا بالنساء خيرا" . وبهذا فالنهوض الحقيقي بالمجتمع يستوجب الاهتمام بالأسرة، من أجل الحماية السلمية للمجتمع وللإنسانية قاطبة، وأيضا فتح النوافذ الصحية ليعيش الناس حياة طيبة، وهذا لن يتأتى إلا في ضل مبادئ الشريعة الإسلامية، رغم الحملات الدؤوبة لتشويه الإسلام وتشويه وضع المرأة فيه، وما ذلك إلا

1- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية. تونس ، 1984، ص 21.

لشدة ما تعانيه المرأة الغربية في واقع أمرها من جور، وعنت الحياة وفق المبادئ والأنظمة البشرية غير المهتدية بالهدي الرباني.

فهذا الوضع الذي آلت إليه الأسرة الغربية من انهيار مريع في القيم أمر اعترف به عقلاء الغرب، تحذير باقي المجتمعات من أن يصيبها ما أصاب المجتمعات الغربية. سالي جان مارش تقول: "إن المشكلات العائلية التي يعاني منها الغرب، لا وجود لها بين الأسر المسلمة التي تنعم بالسلام والهناء، وكذلك الحب، فلا الزوج ولا زوجته في ظل الإسلام يعرفان شيئًا عن موعد العشاق، ومودة الصديقات، السائدين هذه الأيام في الأقطار غير الإسلامية، لقد أحببت هذا الجانب من الحياة الإسلامية كثيرًا، لأنه يمنح الزوج والزوجة والأبناء ما يحتاجونه من حب، وإخلاص، وسلام يعمر حياتهم، وليس ذلك فحسب، بل بفضل هذا الإخلاص في العلاقات الزوجية بين المسلمين، هم واثقون من أن أبناءهم من أصلابهم فعلاً غير دخلاء عليهم، وهذا مفقود في المجتمعات الأخرى" [1] وفي السياق نفسه حذرت الأمريكية دالي أدلياري رئيسة جمعية الأمهات الصغيرات، المسلمين من الانزلاق وراء الدعوات الهدامة التي تروج لها منظمة الأمم المتحدة قائلة " لقد دمروا المجتمع الأمريكي، وجاءوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمروها ويدمروا المرأة ودورها فيها" [2]

ومن مظاهر عناية الإسلام بالمرأة، ودفعا لمختلف مظاهر الإغواء والإغراء وعرض المفاتن كبضاعة وما ترتب عنها من انحرافات هادمة للأسرة كما هو منتشر في الغرب– وشهد شاهد – ما عبرت عنه لورا فاكليري "اجتنابا للإغراء بسوء السلوك

1 – عماد الدين خليل، المرأة والأسرة المسلمة من منظور غربي ، مكتب التفسير والنشر والإعلان، العراق ، ط1 ، 2008، ص 54.

2– احمد منصور، سقوط الحضارة الغربية: رؤية من الداخل ، دار القلم، دمشق ، ط2، 2002، ص 62.

ودفعًا لنتائجه، يتعين على المرأة المسلمة أن تتخذ حجابا، وأن تستر جسدها كله، ما عدا تلك الأجزاء التي تعتبر حريتها ضرورة مطلقة كالرجلين والقدمين، وليس هذا ناشئا عن قلة احترام للنساء، أو ابتغاء كبت إرادتهن، ولكن لحمايتهن من شهوات الرجال، وهذه القاعدة العريقة في القدم، القاضية بعزل النساء عن الرجال، والحياة الأخلاقية التي نشأت عنها، قد جعلتا تجارة البغاء المنظمة مجهولة بالكلية في البلدان الشرقية، إلا حيثما كان للأجانب نفوذ أو سلطان، وإذا كان أحد لا يستطيع أن ينكر قيمة هذه المكاسب فيتعين علينا أن نستنتج أن عادة الحجاب كانت مصدر فائدة لا تثمن للمجتمع الإسلامي" [1]

تأسيسا على ما سلف يمكن القول بأن الرؤية المعرفية الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي قد أفرزت منظومة من القيم التي أفرغت الأسرة من كينونتها الطبيعية، إذ شيّأت المرأة وجعلتها في أوهام خارج التاريخ وخارج حقيقة الإنسانية ، وجاءت لتقويض الأسرة وتفكيكها ومن ثم تفكيك الإنسان الفرد وجعله يتيه عن هويته ووجوديته إنسان جسماني استهلاكي، ليس له انتماء ، متناسيا لوظيفته الاستخلافية التي وجد في الأصل من أجلها . فحركة التمركز حول الأنثى في الغرب سعت وتسعى إلى تنميط العلائق والقيم الإنسانية والنظم الاجتماعية – استرشادا بقيم ومقولات العولمة والعلمانية المنفصلة عن الدين– وقولبتها وفق النموذج الحداثي وما بعد الحداثي الغربي، ويكون مهيمنا على كل النماذج القيمية والثقافية المغايرة وفي مقدمتها الثقافة العربية الإسلامية.

1– لورا فاغليري، دفاع عن الإسلام، ترجمة، منير البعلبكي، دار الملايين للمعارف، بيروت ، 1981، ص 104.

لقد بدأت معالمه في الابتذال بين فئات معبرة من المجتمع العربي الإسلامي، وظهور ما تسمى بالحركة النسوية العربية التي جعلت من أفكار رموز الثقافة الجندرية منهجا لها، رافعة شعارات: الحرية والمساواة وحقوق المرأة، وتغيير كل النظم الشرعية والاجتماعية والقانونية مونها ظالمة وغير منصفة للمرأة. فالمحاكم اليوم عامرة بقضايا الجنس والدعارة ، وحالات الإجهاض، والطلاق لأسباب تافهة لسريان فكرة الصراع والانتقام من الأزواج لدى بعض النساء دونما تفكير في تماسك الأسرة أو في مستقبل الأبناء وحالتهم النفسية. ويمكننا تلخيص أهم محاور البحث فيما يلي:

*- المنظومة الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي أعلت الجنس على معنى الأسرة، هي فناء لقيم التوادد، كمعنى نهائي لاحم للعلاقات وثمرة لها ،مرجحا لشرعية وجود الأسرة الإنسانية، لتحل محلها قيم التلذذ والإشباع والتعاقد.

*- المنظومة الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي ، قطعت صلتها بالأخلاق التي كانت الأسرة التقليدية فيما سبق تتزود بها أفرادها، باعتبار أن المرجع هو الدين ، وأحلت محله الإنسان قادر على أن يأخذ زمامه بيده ويحدد مصيره بنفسه، ملبيا رغباته ومصالحه، ولا يحتاج في ذلك إلى الاستعانة بقوة غيبية أو التوكل على موجود متعال.

*-المنظومة الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي أحدت تغييرا جذريا في تراتبية القيم ومؤسسات الضبط الأخلاقي والاجتماعي في صورة الأسرة ودور العبادة والمدارس... وغيرها من مؤسسات اجتماعية، ففيها تتم كل أشكال القمع، والتسلط وممارسة مختلف نماذج الوصاية " الذكورية" من جهة ، والتهميش " الأنثوية "من جهة أخرى .

*- المنظومة الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي لم تعد فيها الأسرة وحدة اجتماعية من رجل وأطفالهما، فقد أصيبت بالتعددية المفرطة، فهي يمكن أن تكون مكونة من رجلين أو امرأتين أو رجل وامرأتين، ويظهر انفصال الدال عن المدلول في عبارة مثل التفضيل الجنسي، هل مع فرد من الجنس الآخر أم مع فرد من جنسه هو وكأن المسألة مسألة اختيار.

*-المنظومة الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي شكلت لحظة فارقة في حالة من الانعتاق من أسر الميتافيزيقا ومن ظلال الدين ما فتح المجال واسعا لظهور جماعات المهمشين، والجماعات الإثنية، والملونين، وحتى الشواذ جنسيا، هذه الجماعات تحدث خرقا في النظام القيمي، وفي القواعد الأخلاقية والاجتماعية، وتجاوزا لكل مرجعية دينية.

*- المنظومة الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي أدت إلى اهتزاز شامل للأسرة كونها ورّثت نمطا من التقهقر الرهيب في الزواج وارتفاع الطلاق، انقلاب الهرم الديمغرافي، تكاثر الأطفال الطبيعيين مجهولي الآباء، تصاعد نسبة المراهقات الحوامل " الأمهات العازبات"، اللجوء إلى دور الطفولة المسعفة من أجل التبني" الأمومة المجانية " .

*- المنظومة المعرفية الغربية في طوريها الحداثي وما بعد الحداثي هوّت بجسد المرأة من درجات القداسة والطهارة في حضن الأسرة إلى دركات الدناسة والوضاعة، كونه سلعة من السلع يدخل في النمط التجاري الاستهلاكي ما دام عنصر جذب لترويج البضائع. بل أن الاحتكارات الإعلامية الكبرى تخصص قنوات تلفزيونية للمتاجرة في أجساد النساء بالإعلان عن أسعار بائعات الهوى والجنس ، وتقديم صورهن عاريات في أوضاع جنسية صريحة.

ختاما نقول أنه عندما انحرفت الحضارة الغربية نحو العلمانية، وعدم اعتماد القيم الإنسانية الأصيلة الواردة في الشرائع السماوية ، تكون قد أحدثت اضطرابا مريعا في سلم القيم الأخلاقية والإنسانية، و أحدثت اختلالا على مسرح حياة الإنسان ككائن ،واضطرابا في نظام الأسرة. ودفعت بالإنسان إلى تمثل كل ما يخالف الفطرة .

تحصيلا لما سبق نقول أن الحداثة الإسلامية التي سعى إلى تأسيسها طه عبد الرحمان حداثة بمحددات أخلاقية. فالمشروع الفكري التجديدي لطه عبد الرحمان يرفع شعارا أصيلا مضمونه أن " الأخلاق هي الحل" كونه ينطلق من تجديد مفهوم الإنسان، بإخراجه من التحديد اليوناني والغربي عموما الذي اختزل الإنسان في العاقلية "الإنسان حيوان عاقل" إلى التحديد الإسلامي الذي اعتبر" الإنسان كائنا أخلاقيا".

المحور السادس:

إسهامات محمد عابد الجابري في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر

على مدى عقدين من الزمن، من قرننا المنصرم وبداية القرن الجديد، بقي المفكر المغربي محمد عابد الجابري[1] مثالا للموسوعية ومفكرا متربعا على عرش الدراسات المتصلة بحقل التراث العربي، والأهم من ذلك كله أنه أصبح عنوانا لمشروع فكري كبير في وقت انحسرت فيه المشاريع الفكرية العربية التي زعمت الشمولية ولكنها سرعان ما انتهت إلى نمط من الإيديولوجيات المستوردة. فعلى طول المسافة التاريخية والفكرية الممتدة من كتابه "نحن والتراث 1980" إلى "العقل الأخلاقي العربي 2001" بقي الجابري عنوانا لمشروع فكري جديد ، ونموذجا لقراءة جديدة للتراث العربي تقرأ فيه ما لم يقرأ بعد، وتوظف في إطار هذه القراءة أحدث المفاهيم في حقل العلوم الإنسانية، وذلك في محاولة لاختراق جدار الصمت الذي فرضته المشاريع الإيديولوجية، التي أنهكت الفكر العربي بحداثيتها المؤدلجة التي تعتمد مبدأ القياس وليس مبدأ الاستئناس.

---

[1]- محمد عابد الجابري مفكر مغربي ولد في 27 ديسمبر1936، في مدينة فكيك شرقي المغرب، قضى في سلك التعليم 45 سنة مدرسا ثم موجها تربويا لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي.حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها. توفى المفكر الجابري يوم الاثنين 03 ماي 2010 م في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض. أغنى الجابري المكتبة العربية بتأليفه بما يُقارب 30 كتابا تدور حول قضايا الفكر المعاصر منها: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو نص أطروحته لنيل الدكتوراه نحن والتراث . **نقد العقل العربي** بأجزائه الأربعة: " تكوين العقل العربي" و" بنية العقل العربي" و"العقل السياسي العربي" و " العقل الأخلاقي العربي" .الخطاب العربي المعاصر .التراث والحداثة. مدخل إلى القرآن...

في الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي، يتساءل محمد عابد الجابري، عن إمكانية قيام نهضة بغير عقل ناهض، وهو يقصد من وراء هذا التذكير: التنبيه على غياب مشاريع فكرية رائدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، تتناول بالنقد العقل العربي وتحاول الكشف عن تلك الآليات البنيوية، التي تحكمت، ولا تزال في إنتاج المعرفة تلك الآليات التي ورثناها عن الماضي.

وقد يبدو أن أي مشروع للنهضة العربية، لا بد أن يجعل من تعرية جذور التخلف في العقل المسيطر على هذه الثقافة، على رأس قائمة جدول أعماله، ذلك أن الاستمرار في الاشتغال الفكري، بنفس الطريقة المعهودة التي تنتمي إلى ماضي الانحطاط، والاسترسال في التفكير بأساليب تقليدية وعتيقة، لن تسهم إلا في إعادة إنتاج هذا الواقع الذي نشتكي منه، فالعقل في آخر المطاف، هو: المشرِّع الذي يفرز لنا، تقريبا، كل ما نراه من تجليات على أرض الواقع، وسواء كان هذا الأخير، متقدما أم غارقا في التخلف والتراجع، فهو في الحقيقة، ليس إلا انعكاسا للعقل، ولهذا يقول عابد الجابري، محددا بشكل تقريبي، التاريخ الذي كان يفترض، أن تنطلق فيه مثل هذه الأعمال الناقدة للبنى اللاشعورية للعقل العربي: " كان من المفروض البدء في هذا المشروع قبل مائة سنة " [1]

في الواقع أن الجابري، وهو يحرص على تدشين القول في المسألة الأخلاقية، يأخذ بعين الاعتبار أمرين، أولهما: أن العقل الأخلاقي العربي هو عقل الجماعة وليس عقل الأفراد، وهذا بالنسبة إليه يعني أن ثمة نظام للقيم يوجه سلوك الجماعة : السلوك

1 – محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط 10 2009 ، ص 5.

الفكري والروحي والعملي. واثنيها أن تلك القيم على علاقة بالسياسة أو على علاقة بالتدبير. الّذي تمثله السياسة على نطاق الجماعة، سواء أكانت هذه الجماعة دولة أو حركة معارضة أو كانت جماعة دينية أو نخبة من نخب المجتمع.[1]

يحلل الجابري المسألة الأخلاقية في الفكر العربي من خلال كتابه الأخير من رباعية " نقد العقل العربي" هو" العقل الأخلاقي العربي" الذي يتمحور حول نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال النصوص التي تقدم رؤية أخلاقية لسلوك الفرد والجماعة. يؤكد الجابري في مقدمته لهذا الكتاب، على الفقر النظري الذي لازم المكتبة العربية فيما يتعلق بالأخلاق، فالمكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

لذلك فهو يقوم بمهمتين الأولى: القيام بكتابة تاريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، والثانية: تدشين مهمة النقد لهذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية ما زال الكثير منها يؤثر في السلوك في حياتنا المعاصرة. والأكثر من ذلك الكشف عن تلك النزعة الإستسلامية التي سكنت قلوب وعقول مفكري هذه الأمة بأن حضارتنا لم تنتج فكرا أخلاقيا، أي أن كل من يبحث في الأخلاق يجب أن يُسلّم بفكرة مفادها –كما يرى– " أن العرب لم ينتجوا لا في الجاهلية ولا في الإسلام فكرا أخلاقيا، باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان." [2]

يشير الجابري إلى أن موضوعه ليس مقصورا على الأخلاق الفلسفية أو النظرية في الحضارة العربية الإسلامية، ولا على الأخلاق الدينية أو العملية في الإسلام بل هو نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية. وتعني كلمة نظم " مجموعة من العناصر تقوم

1 – محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط2 ،2002 ، ص 23.

2 – محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص08

بينها علاقات معينة يستمد من كل عنصر هويته ووظيفته، إلا أنها تنطوي أيضا على فكرة الترتيب والتتابع على أساس أن القيم في كل ثقافة ليست فقط منظومة أو منظومات، بل هي أيضا نظام بمعنى ترتيب أو سُلّم." [1]

إن أزمة القيم التي حلّت بالثقافة العربية أدت إلى وفود موروثات من خارجها ، فوجود " أزمات أخلاقية كبرى" يعزوها الجابري لوجود فراغ فأحداث "السقيفة" بعد وفاة الرسول هي أزمة، وحروب الردة في عهد أبو بكر كانت أزمة، وما أسماه الجابري "صراع الغنائم" هو أزمة. والفتنة الكبرى على عهد عثمان هي أزمة، ثم استطرد إلى ظهور الفرق وصراعات السياسة، ثم رد الأمور كلها إلى السياسة وصراعات المجتمع حتى أصبحت القيم الدينية نفسها بل الدين نفسه موضوعاً للسياسة، والأزمة المسوغة لذلك كله هي الأزمة التي تكون أدت إلى حد يشبه الفراغ الفكري .

هنا ينطلق الجابري من مسلمة تقول أن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم وليس عالما واحدا، كما أن العقل الأخلاقي العربي هو "عقل" واحد في بنيته ولكنه متعدد في تكوينه ،لأن الثقافة العربية الإسلامية منذ عصر التدوين كانت وما زالت تجمع في جوفها موروثات ثقافية متعددة متفاعلة متنافسة رفدت الثقافة العربية الإسلامية وساهمت في تكوين العقل الأخلاقي العربي هي:

1 : الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة :

ينطلق الجابري، في تحليله ونقده لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية من أن حضارتنا العربية الإسلامية عانت من " أزمة في القيم"، فسحت المجال لتسرب قيم "خارجية"، أو لاستيراد إرادي لنوع من القيم، للاستعانة بها في الصراع الذي أفرز أزمة

1- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي ، ص 21.

القيم تلك والتي "جعلت الناس يعيشون في قلق فكري ووجداني في ذلك العصر. وبحثا عن حل فكري، صالح للتوظيف السياسي، يتجاوز أزمة هذه القيم، إلى قيم جديدة تركز على وحدة المجتمع والدولة وضرورة الانسجام بينهما، وتربط بين وحدة الدين والدولة وطاعة الله والخليفة. قام الأمويون، بتبني قيم الموروث الفارسي باسم الإسلام، وكرسوا منذ معاوية، فكرة "الجبر" كأساس لأيديولوجيتهم السياسية وكان أول درسان تلقاهما الإنسان العربي المسلم هما: الجبر والطاعة، باعتبارهما عنصرين أساسيين في "أخلاق الهزيمة". وتم ذلك عبر خطاب الترسل الذي أذاع القيم التي تريد السلطة نشرها وتكريسها، من خلال خطاب يعج بالقيم الدينية والأخلاقية التي تتحول، بتكرار الألفاظ المعبرة عنها، إلى قيم نمطية تفرض نفسها على المجتمع كـ"عادات أخلاقية " في منأى عن النقد. قد يكون أخطر موروث على العقل الأخلاقي العربي هو الموروث الفارسي أخلاق الطاعة والانقياد إلى السلطان ولو كان غاشما جبارا لقد تغلغل هذا الفكر في بنية العقل العربي بدرجة خطيرة جدا في كتب الأدب العربي فخطاب الطاعة الكسروي كان أول ما دون في الأخلاق في الثقافة العربية.[1]

ففي عهد هشام بن عبد الملك الذي دخلت فيه الدولة الأموية الناشئة في طور الأزمة وكثرت من حولها الحركات المعارضة، تم الشروع في نقل الموروث الفارسي إلى الثقافة العربية، وأكبر شاهد على ذلك نصوص عديدة تمتد على مدى ثمانية قرون من "كليلة ودمنة" لابن المقفع، إلى شهاب الدين الأبشيهي في "المستطرف في كل فن مستظرف"، إلى "العقد الفريد" لابن عبد ربه. أن ما تنقله هذه النصوص في مجال

[1] – عند الحديث عن تغلغل الموروث الفارسي في الثقافة العربية، فغن بن المقفع يفرض نفسه كمرجعية أولى، فنوع الأخلاق التي كرسها في جل كتاباته تتمحور كلها حول أخلاق الطاعة، ونقل ذلك عنه المؤلفون في النوادر والأخبار حتى جعلوا من الطاعة قية أخلاقية ودينية تفوق كل القيم. أنظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي ، ص25.

القيم يتمحور حول موضوعتين رئيسيتين يرجع فيهما بصورة أساسية إلى ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس" أردشير* وكسرى أنوشروان**.

أما الموضوعان فهما: علاقة الدين بالملك "الدين والملك توأمان"، وعلاقة الطاعة بالعدل "طاعة السلطان من طاعة الله". لقد تغلغل نظام الطاعة الكسروي في الثقافة العربية، وأصبح مفعولة يعلوا على جميع نظم القيم الأخرى بعد أن روجه كتاب الدواوين عبر ما يسميها الجابري بظاهرة الترسل [1] حيث ارتفع بمبدأ الطاعة إلى منزله الإلهي بحيث أصبحت طاعة الملك من طاعة الله ، وفي وقت لاحق باتت الطاعة مطلوبة لذاتها فهي أعطت الأولوية للطاعة على المطاع. هذه الأولوية جعلت من

* - نسبة إلى أردشير بن شيرويه الأول (224–240). أسس حكم الساسانيين. وأحيا الساسانيون الحضارة الفارسية والزرادشتية. وأقاموا علاقات تجارية مع عدويهم اللدودين الرومان–البيزنطيين والصينيين. ويحتل أردشير مكانة كبيرة لدى الإيرانيين باعتباره موحد الأمة الإيرانية وباعث الدين الزرادشتي ومؤسس الإمبراطورية البهلوية. توفي أردشير عام 240 م وخلفه ابنه شابور.

** – كسرى الأول ، أو انوشروان (501 – 579) . ملك فارس من الساسانيين . حارب القائد الروماني يوستينياس واحتل إنطاكية ولاذق أو اللاذقية في سورية . أجبر على عقد هدنة مع البيزنطيين عام 555م . استولى على اليمن عام 570 م= =بعد أن استنجد به أهلها لمساعدتهم ضد الاحباش . اشتهر بعدله وبمشاريعه العمرانية كمسح الأراضي وإصلاح نظام الضرائب، كانت عاصمته المدائن في شرق العراق .

* – كسرى الأول ، أو انوشروان (501 – 579) . ملك فارس من الساسانيين . حارب القائد الروماني يوستينياس واحتل إنطاكية ولاذق أو اللاذقية في سورية . أجبر على عقد هدنة مع البيزنطيين عام 555م . استولى على اليمن عام 570 م بعد أن استنجد به أهلها لمساعدتهم ضد الاحباش . اشتهر بعدله وبمشاريعه العمرانية كمسح الأراضي وإصلاح نظام الضرائب، كانت عاصمته المدائن في شرق العراق .

[1]- ظاهرة أدبية انتشرت بين ملوك بني أمية حيث كانت الرسائل تُقرأ على الناس علانية في المساجد والأماكن العامة كالأسواق والساحات العامة، من أجل تبليغ الناس بالأوامر والواجبات وحثهم على قيم وعادات معينة يجب الامتثال إليها، حيث تتزاحم فيها استشهادات من القرآن الكريم والحديث الشريف في قوالب لغوية محبوكة تقوم مقام التدبير الديني والبرهان العقلي، من أجل تحقيق الاستقرار في الدولة ، وهذا الأمر لن يتحقق إلا بإرساء قيم الطاعة للأمير أو الخليفة. المصدر السابق ص133

الملك إلها، ومن الناس عبيداً لا يجدون سعادتهم إلا بعبادة الملك وطاعته. لنقل طاعة الملك العضوض " فمن اشتدت وطأته وجبت طاعته".

في هذا السياق تحول الخليفة الأموي إلى كسرى جديد. وتحول أبو جعفر المنصور لاحقاً إلى أردشير الدولة الجديدة. والغريب في الأمر أن أولوية الطاعة على المطاع والارتفاع بمبدأ الطاعة إلى منزلة الإلهي قد اتخذت طابعاً جديداً، تماماً مع ظهور فكرة ألوهية الإمام لدى بعض الفرق المنتسبة للشيعة التي أحلت الإمام محل كسرى وعظمته. فنظام القيم الكسروية أنتجت الآداب السلطانية : طاعة السلطان، أخلاق السلطان، أخلاق الكاتب.

لقد ظلت القيم الكسروية التي كانت تحكم كتب الأدب ومازالت حاملة لهذه القيم ومروجة لها في الثقافة العربية. والتي أدت إلى "غياب الإنسان كـ" فرد"، بل غياب مفهوم " الإنسان" نفسه. فالفرد البشري ليس قيمة ولا له قيمة في هذا النظام الكسروي، الذي كانت القيمة فيه ومازالت، هي الدولة وليس الفرد كما كانت هذه الآداب، هي مدرسة تخريج كتاب السلطان، الذين يتناسلون بنفس الكيفية مع اختلاف الأدوات حتى يومنا هذا. نظام القيم الكسرية أنتج نزعة تعظيم الأئمة الذي يرتفع بهم من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي على طريقة الفرس، والذي يعد غريبا عن الأفق العربي والإسلامي، إلا أن إيديولوجيا الإمامة الشيعية والإسماعيلية خاصة، تقوم على أن الإمام هو وارث أسرار الدين، لا بل وارث النبوة، بل هو الإله نفسه، الذي حل كله أو جزء منه في جسم البشر، فطاعته هي نفسها طاعة الله، وقد انتقل مبدأ الطاعة إلى الإسلام السني الرسمي.

2 : الموروث اليوناني أو أخلاق السعادة : يميز الجابري، من خلال وقوفه على أصول الموروث اليوناني، بين ثلاث مرجعيات، يعود إليها كل ما نقل إلى الثقافة

العربية من هذا الموروث في الأخلاق والقيم: أفلاطون وأرسطو وجالينوس، ويشير إلى أنه حصل الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو في الأخلاق كما في مجالات أخرى، وحصل الجمع بين آراء هذين وبين آراء جالينوس. ومع ذلك يخلص إلى التمييز في الفكر الأخلاقي المستمد من الأصول اليونانية بين نزعات ثلاث : نزعة طبية علمية " مراجعيتها جالينوس" نزعة فلسفية "ومراجعيتها أفلاطون وأرسطو" نزعة تلفيقية تقتبس من المراجعيات الثلاث. وكثيرا منها لا يميز بين الصحيح والمنقول.

هنا يخلص الجابري إلى القول بوجود فارق أساسي بين الأخلاق المستمدة من الموروث الفارسي والموروث اليوناني. فإذا كانت أخلاق الطاعة ونظام الحاكم الذي يؤسس حكمة على الدين والاستبداد لتشييد إمبراطورية ترتبط بالموروث الفارسي، فان الأخلاق المستمدة من اليونان تقوم على الفلسفة- خصوصا عند أفلاطون وأرسطو- والقيمة المركزية لها هي السعادة عبر المعرفة التي تُعد من أعظم الفضائل " فالسعادة لا تكون مع الجهل، حتى ولو كان الجهل مقرونا باللذات كلها، آية ذلك أن الرجل العالم لو خُير بين أن يكون عالما وبين أن تكون اللذات بين يدي لاختار العلم" [1] بينما السعادة عند أرسطو هي التي تقترن فيها المعرفة والفضيلة فيتحقق الاعتدال الذي هو وسط بين رذيلتين.

ومن خلال تتبع تغلغل الموروث اليوناني في الثقافة العربية يستعرض الجابري اجتهادات الفلاسفة العرب الذين كرسوا النزعة الطبية في الأخلاق، ابتداء بالكندي (185-252 هـ) كأول فيلسوف يبدأ معه التاريخ للفلسفة العربية الإسلامية، وكان له اهتمام خاص بنقل منهج جالينوس ونزعته الطبية، ثم الرازي (250-320 هـ) الذي يعتبره الممثل الرسمي للنزعة الطبيه المؤطرة بخلفية فلسفية هرمسية ذات طابع

[1] – محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق ،ص 263.

ميتافيزيقي، وثابت بن سنان (ت 363 هـ) صاحب كتاب " تهذيب الأخلاق" الذي تابع منهج جالينوس في النزعة الطبية للأخلاق وفي إطار النزعة العلمية الطبية يقف الجابري عند ابن الهيثم (354–430 هـ) وابن حزم (ت456 هـ) اللذان كانا لهما دورا في هندسة الأخلاق بنزعة إنسانية تقع داخل نطاق أخلاق "السعادة" المستمدة أيضا من النزعة الطبية لجالينوس.

ينتقل الجابري إلى ممثلي النزعة الفلسفية التلفيقية حيث يرى أن الفارابي (260–339 هـ) دمج علم الكلام بفلسفة أفلاطون وأرسطو وانصرف بتفكيره في تشيد المدينة الفاضلة عن أفكار أفلاطون التي ركزت على المكونات الاجتماعية والسياسية والتربوية وقامت على القيم الفاضلة. لقد وقع الفرابي تحت تأثير القيم الكسروية المستمدة من "الآداب السلطانية" و"المدينة الأمامية" التى قال عنها إنها "مدينة فاضلة بأفعالها" هي مدينة أردشير التي كانت حاضرة بقوة في زمنه، وفي هذه المدينة يلغي الفارابي "السعادة" إما بتأجيلها إلى الحياة الآخرة، وإما بربطها في هذه الدنيا بنموذج أردشير.

وفي تحيز واضح إلى فلاسفة الأندلس ينتقل بنا الجابري إلى مفهوم آخر للنزعة الفلسفية التي تقوم على تدبير الفرد والمواطن من خلال مدينة فاضلة ممكنة، فيرى أن ابن باجة (475–533 هـ) لم يخرج عن أفكار أفلاطون في مدينته الفاضلة، وتحدث عن أرسطو الذي كان يرى أن المدينة الفاضلة حلم يصعب تحقيقه على أرض الواقع. أما ابن باجة فقد رأى عكس ذلك، وأن المدينة الفاضلة ممكن وجودها إذا انطلقنا من تكوين الفضلاء .

كما يشيد الجابري بابن رشد والطريقة التي تعامل بها مع جمهورية أفلاطون، ويرى أنه لأول مرة في الثقافة العربية أمكن القول إننا أمام عمل متميز وأصيل، رصين وشجاع. حيث أن ابن رشد بقي مخلصا لروح النص وطابعه التحليلي النقدي، وأكثر

من ذلك وظفه في نقد السياسة في زمانه. وبالمحصلة يؤكد الجابري على السعادة يمكن بلوغها عبر طريقين هما: طريق الفلسفة كما هو عند الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل، على ما بينهم من فروق واختلافات. وطريق الاستشراق كما هو عند الفلاسفة الإشراقيين من أمثال ابن عربي و السهروردي، وهو طريق مزج بين الفلسفة والتصوف، وفي كلتا الحالتين تكتسي السعادة طابعا فرديا.[1]

إن المفارقة الكبيرة والخطيرة التي يقودنا إليها الجابري، هي أن مفكري الثقافة العربية أدخلوا الموروث اليوناني في صراع خفي مع الموروث الفارسي، سرعان ما بدأ ينحو باتجاه المصالحة بين الموروثين لينتهي إلى الجمع الذي قام به كل من العامري ومسكويه، والذي ترتب عليه الجمع بين القيمتين المركزيتين: السعادة والاستبداد، وما حدث لاحقاً أن الأدبيات الأخلاقية السياسية في الإسلام قامت بإقصاء السعادة، وبهذا تكون القيم الكسروية قد أطلت من جديد، وسيترجمها مثقفوا المقابسات خير ترجمة. يقول أبو حيان في مقابساته " السلطان في تدبير الرعية كالشمس في تفصيل الأزمان، والجند كالرياح في التلقيح.

والعلماء من الجميع كالنبت، والحيوان في نقل الأموال كالأرض في حمل الأنام، وما يكون به منافع الإنسان" وهنا يعلق الجابري بظرافة بقوله لنضع الله في مكان الشمس، والبقية واضحة، إنها المماثلة من الحاكم في الأرض على الناس، والحاكم في السماء على السماوات والأرض، من هذه المماثلة تستلهم القيم، وعلى أساسها تبرز وتكرس في الثقافة العربية الإسلامية. في ظل هذا الوضع يؤكد الجابري على غياب أخلاق السعادة، ونسبت إلى الموروث اليوناني نفس القيم الكسروية التي انتقلت مع الموروث الفارسي، وهكذا، فإن" السعادة" التي هي القيمة المركزية في هذا الموروث قد فقدت

[1] – محمد عابد الجابري، أخلاق السعادة والفناء، مجلة الوسط ، البحرين،العدد 379 ، 1999/5/3، ص34.

مضمونها الإنساني الواقعي، لتصبح سعادة في عالم ما ورائي لتتحقق بتخليص النفس من أغلال البدن والحياة الحسية، ومن ثم، تم القطع بين "السعادة" كقيمة مركزية في الموروث اليوناني وبين الأساس العقلاني الذي بنيت عليه أول مرة في حين ساد حضور أخلاق الطاعة، والقيم الكسروية الساحة الثقافية العربية.

3 : الموروث الصوفي أو أخلاق الفناء : يعزي الجابري انتشار الصوفية في عصر ازدهار الحضارة العربية إلى الموروث الصوفي الفارسي الذي كان منتشرا في الكوفة والبصرة، واللتان تظهران كعاصمتين ثقافيتين قبل بغداد، وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن جل سكانهما كانا من الفرس الذين شعروا بمرارة خضوعهم للعرب، وهم الذين كانوا يكنون بالأحرار، فمن الطبيعي أن يظهر التصوف في أواسط هاتين العاصمتين أولا، كإشارة إلى زهد سياسي جماعي بعد أن تمت الغلبة للعرب، والثانية كسلاح حارب به الفرس العرب للقضاء عليهم بعد أن عجزوا عن مواجهتهم؛ فسلكوا سبيل الهزيمة واتخذوا القوى الغيبية معتقدا لهم، وسادت بينهم نمط أخلاق الفناء وفناء الأخلاق " إنه يمثل نموذج الشخصية التي تترك الترف والمال والإمارة والجاه وتصطنع الزهد والتصوف طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع." [1]

لقد سبق للجابري في كتابه "بنية العقل العربي" الكشف على ان العرفان ليس شيئا فوق العقل كما يدّعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية، واعتبر أن الحقيقة عند العرفانيين هي رؤية سحرية للعالم تكرسها الأسطورة، والنتيجة التي قادنا إليها أن العرفان يلغي العقل، وبما أن الصوفية تقوم على العرفان، فالموروث الصوفي يجسد استقالة العقل، ويعلو الآخرة على الدنيا، فهو مشحون بالقيم السلبية من الحياة

[1]– محمد عابد الجابري،العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق ،ص 432.

ويجذّر مبدأ الطاعة من خلال علاقة الشيخ بالمريد، أو ملوك الآخرة "بعبيدهم ومريديهم"

لقد مكن العرفان الصوفي من اكتساح الدائرة البيانية باسم التصوف السني وانتشاره أدى إلى إنشاء إمبراطورية روحية عبر العالم الإسلامي كله، كانت تقود الفقراء إلى الانسحاب من الدنيا حيث أن نعيمهم سيتحقق في الآخرة، وان هذه الإمبراطورية قدمت نفسها على أَنَّهَا البديل الحقيقي والصحيح لدولة أهل السنة على الأرض، لتقيم للمسلمين الفقراء مملكتهم في السماء، والأخطر من ذلك أن العرفان الصوفي الشيعي بشر بنفس الكسروية كما تتجلى في هيمنة القيم الكسروية على علاقة الشيخ بالمريد غير أنه يتوجب علينا التأكيد على المسافة الفارقة بين أخلاق الفناء عند الصوفية وأخلاق الحياة التي دعا إليها القرآن الكريم والتي اعتنقها الرسول الكريم والصحابة وعامة المسلمين في أمورهم دنياهم وعباداتهم. ففكرة الفناء "لا تستقيم مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن والتي تعني بكل بساطة نقيض الشرك...فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه للتوحيد أو الإتحاد تتضمن جميعا معنى الفناء، لا أصل له في الإسلام، وبالأحرى لا أصل له عند العرب ما قبل الإسلام، الذين جعلوا المسافة بينهم وبينه غير قابلة للاتصال، حتى على مستوى الدعاء والعبادة إلا بتوسط الأصنام. إنه الشرك نقيض التوحيد." [1]

ويخلص الجابري بأن أخلاق الفناء التي كرسها الموروث الصوفي هي أخلاق اللاعمل، مبدؤها ترك التدبير وعدم التفكير في المستقبل. إنها أخلاق تنطوي على موقف سلبي من الحياة، وهذا يُشكل في حد ذاته تناقض مع القيم الإسلامية التي انبنت على فضائل وقيم إيجابية تحث على الإقبال على الدنيا باعتبارها دار عمل

[1] – محمد عابد الجابري،العقل الأخلاقي العربي، مصدر السابق ،ص 429.

والتفكير في الآخرة باعتبارها دار جزاء، وهذا هو جوهر الإسلام. فليس غريبا إذن أن يقود انتشار التصوف في العالم العربي والإسلامي منذ الغزالي إلى الانصراف عن التفكير في المستقبل، والعمل من أجله لقد نظروا إلى الغزو الصليبي على أنه عقاب من الله، لأن المسلمين ضيعوا طريق الله، . والحق أن أخلاق الفناء لا تنتهي إلى فناء الأخلاق وحسب، بل إِلَى فناء الأمم، ولم يكن مصادفة أن قامت حركة الإصلاح في العصر الحديث على محاربة الطرق الصوفية كونها غريبة عن الثقافة الإسلامية.

4 : الموروث العربي الخالص أو أخلاق المروءة : في حفرياته في الموروث العربي، يقف الجابري عند "المروءة " باعتبارها القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، وفي حضورها كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم. فكثير من المصادر حسب الجابري تحوي على جانب كبير من هذه الحقيقة كونها" تمدنا بقيم مناسبة لنمط الحياة السائدة في العصر الجاهلي، أعني أنها تجد ما يبررها في الحياة الاجتماعية التي عرفها ذلك العصر." [1] وفي بحثه عن مصادر الأخلاق والقيم في الموروث العربي، يرى أن كتب الأدب هي مصادرنا، وما تم جمعه وتدوينه من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومكارمهم في الجاهلية والإسلام .

ولتوضيح موروث المروءة كقيمة محورية في الثقافة الأخلاقية العربية يشير الجابري إلى ضرورة البدء من ابن قتيبة باعتباره المصدر الأول في الموضوع مادام أنه خصص حيزا هاما من كتاباته خاصة كتاب" السؤدد" الذي يعني الطاعة والرئاسة والتي تجعلها في المرتبة الثالثة ضمن أخلاق طبقة خاصة بعد السلطان والجند " فالمروءة ليست قيمة مركزية فحسب، بل هي جملة القيم التي يتحقق بها السؤدد" [2]

1- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ، 496.

2 - المصدر نفسه ، 506.

ومفهوم المروءة في الذهن العربي يجمل الخصال المحمودة، ويمنع الصفات المذمومة، ويأتي الكرم على رأس القائمة، فالكرم مرتبط بالعطاء الذي هو مصدر أساسي من مصادر العيش في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده، ودلالة هذه الكلمة ترتفع في المخيال العربي إلى أسمى درجة تحمل معنى الشرف، فوصف الشخص بكونه كريما يعنى أنه ذو قيمة غالية، كما تأتي الفتوة كقيمة في الموروث العربي وهي تعنى الصحة والقوة البدنية والوفاء وحماية الضعيف وإغاثة الملهوف والسيادة مع التواضع، وكان من صيغ الفتوة وتجلياتها في الحياة العربية ظاهرة "الصعلكة" التي كانت قائمة على الغزو والسلب من الأغنياء الأشحاء وتوزيع الغنائم على الفقراء والمحتاجين.

5 : الموروث الإسلامي أو أخلاق الدين : إنه لا مجال للنقاش في أن الإسلام كدين أقوى من كل المرجعيات الأخلاقية الأخرى التي تسعى إلى السمو بالإنسان إلى منزلة الأخلاق الخالصة، لذا كان تأثير الدين الإسلامي وحضوره كبيرا قويا في التأسيس لمنظومة القيم العربية قديما وحديثا.

في سبيل البحث عن أخلاق إسلامية يقف الجابري عند أربعة من الفقهاء الكبار: الحارث بن أسد المحاسبي الذي يُعدُّ صاحب أقدم النصوص في الأخلاق التي تشير إلى الموروث الإسلامي الخالص، بحيث أن فترة عيشه تزامنت مع فترة صار فيه الدين مجرد قشور ومظاهر، وطغت المنفعة والمصلحة على الناس...ليكشف بعد ذلك أن الفساد هو حب الدنيا وطلب الشهوات وتحصيل المال. فأزمة القيم عنده دفعته إلى اعتبار أخلاق الدين هي أخلاق الاستعداد للآخرة ، وهنا يتساءل الجابري أليس الإسلام ديناً ودنيا؟ هذا ما لم ينتبه إليه المحاسبي صاحب كتاب " الرعاية لحقوق الله " ولكن الماوردي راح يغطي هذا الجانب، فيؤلف في أخلاق الدنيا، حيث كانت محاولاته تندرج

في إطار أسلمة الأخلاق، ثم ينتقل الجابري إلى الأصفهاني ومحاولاته الرامية إلى التركيز على مكارم الشريعة، ثم الغزالي الذي يلتقي مع المحاسبي في أن أخلاق الدين هي أخلاق الاستعداد للآخرة

ويخلص الجابري بعد ذلك إلى أن التقوى هي القيمة المركزية في كل دين، وإن ما يشكل خصوصية الإسلام كون التقوى فيه يؤسسها العمل الصالح، لذلك فهو يرى أن محاولة الفقيه العز ابن عبد السلام في كتابيه " قواعد الأحكام في مصالح الأنام" و " شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال" تبدو أقرب منهجية إلى تأسيس أخلاق إسلامية للدين والدنيا مستلهمة من القرآن والحديث واضعة القيمة المركزية التي هي مراعاة المصلحة والعمل الصالح كأساس للأخلاق الإسلامية، من هنا أهمية العز بن عبد السلام، الذي تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي. لقد بنى العز بن عبد السلام " أخلاق القرآن" على مبدأ المصلحة، إذ ظلت جميع المحاولات السابقة السبيل في ترسيخ أخلاق إسلامية " فالكتاب الأول "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" شبه أن يكون بديلا لكل من كتاب الماوردي " أدب الدنيا والدين" وكتاب الراغب الأصفهاني" الذريعة إلى مكارم الشريعة". أما الكتاب الثاني " شجرة المعارف" فهو أشبه ما يكون بديلا قرآنيا لكل من كتاب المحاسب" الرعاية لحقوق الله" وكتاب الغزالي " إحياء علوم الدين"." [1]

إن الرحلة التي قام بها الجابري لتقصي أصول العقل الأخلاقي العربي، أفضت إلى تأكيده على حقيقتين هما: **الحقيقة الأولى:** إن الرغبة في "اتقاء الفتنة" قد بررت على

[1]– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، 494. مبدأ المصلحة رسخه فيما بعد ابن تيمية، في رسالته " السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية". وكأن رؤية الجابري قد فتحت المجال لدراسة العربي الإسلامي من جهة مراجعة التفكير في علاقة الديني بالسياسي.

الدوام قبول العيش "باستكانة" تحت الحكم الذي أصله فتنة، فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام وعلى الدوام إلى الآن، على "وحدانية التسلط" وكانت مدينتنا إلى اليوم "مدينة الجبارين" فوضعية "القبول بالعيش باستكانة" مازالت تروج لنوع من القيم السلبية ما زالت تؤثر في السلوك وتوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة.

الحقيقة الثانية: لم ينهض العرب والمسلمون بعد، ولا غيرهم من بلاد الإسلام النهضة المطلوبة، والسبب عند الجابري أنهم لم يدفنوا في أنفسه " أباهم أردشير" الذي كرس الطاعة، ليس مجرد الطاعة للإله، بل الطاعة للملوك حتى لو كانوا فاسدين، أو مغتصبين للسلطة، ومستبدين بالحكم.

كما يمكن أن نخلص إلى نتيجة طمح الجابري من خلالها إلى موضعة مشروعه في سياق المؤلفات التي تُسهم في صنع حاضر ومستقبل العالم العربي من ماضويته، حيث أن القيم القديمة بقيت حاضرة لدينا، تزاحم القيم الجديدة، ولا تسمح بانبثاق قيم جديدة من الداخل بفعل التفاعل والاحتكاك، لذلك فغاية مشروعه هي" الفصل بين القيم القديمة، بين ما يلائم العصر منها وما لا يلائم" [1] أما قيم الطاعة والخنوع ونشدان سعادة فردية موهومة، أو الفناء في المطلق، والهروب من الدنيا، فهي غير قادرة على جعلنا أكثر استعدادا لمواجهة التحديات التي يفرضها العصر.

[1] – محمد عابد الجابري، أخلاق السعادة والفناء، مجلة الوسط، مرجع سابق ، ص 34.

المحور السابع:

إسهامات عبد الوهاب المسيري في الفكر الأخلاقي العربي المعاصر

يعتبر عبد الوهاب المسيري[1] أحد أبرز المفكرين العرب في القرن العشرين، وقد تميز بإنتاجه الفكري الخصب، وشغله هم النهضة العربية والإسلامية، فحاول تقديم مشروع فكري على غرار المفكرين العرب والمسلمين الذين كان لهم موقف نقدي من الحضارة الغربية وتحيزاتها، ولاسيما إشكالية التحيز للحداثة الغربية، محاولا بهذا النقد أن يُعيد صوغ معاني الحداثة عبر مختلف مقولاتها وعلى رأسها مقولة العلمانية، تنظيرا و تطبيقا، بما يتوافق مع الحضارة الإسلامية. وفي سياق نقده للحداثة الغربية في ثوبها العلماني نجد المسيري يقف عند أغلب الآراء الفكرية في العالم العربي والإسلامي حول موضوع الحداثة الغربية فوجدها تتوزع غالبا بين الرفض المطلق، الذي مثله الإصلاحيون الإسلاميون عموما، خاصة بدعوى المحافظة على الهوية العربية

[1]– مفكر مصري ولد عام 1938 في دمنهور بمحافظة البحيرة، حصل على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن من جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة عام 1964، ثم على درجة الدكتوراه عام 1969 من جامعة رَتْجَرز. وإثر عودته من الولايات المتحدة قام بالتدريس في جامعة عين شمس وفي عدة جامعات عربية من أهمها جامعة الملك سعود في المملكة العربية السعودية وجامعة الكويت. يعد من أبرز المتخصصين في تاريخ الحركة الصهيونية، وهو أحد مؤسسي حركة كفاية المصرية المعارضة. أغنى المسيري المكتبة العربية بعشرات المؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية، تنوعت بين الموسوعات والدراسات والمقالات، ولعل أبرزها "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الفردوس الأرضي= =الحداثة وما بعد الحداثة، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان كما ترجمت بعض أعماله إلى عدة لغات كالفرنسية والفارسية والبرتغالية والتركية. توفي في مستشفى فلسطين بالقاهرة، يوم 2 جويلية 2008، عن سبعين سنة بعد صراع طويل مع السرطان.

الإسلامية، والتي من شأن الحداثة أن تقضي نهائيا عليها، والترحيب والقبول المطلق، الذي تبناه الكثير من التنورين العرب، المتأثرين بالناجز الحضاري الغربي حيث وجد هؤلاء ضالتهم في تبنيها كخيار وحيد للنهوض.

إن هناك اتجاها تبلور حاليا يجمع بين الاتجاهين الاثنين يستوعب الثقافتين: العربية الإسلامية والحداثية الغربية، و يحاول الخروج بمشروع يزاوج بينهما في إطار إنساني عالمي مشترك، انطلاقا من النقد المعرفي المؤسس للحداثة الغربية والفارغ من الأيديولوجيا وظاهرة التعصب الفكري، وهذا ما يحاول المسيري بناءه من خلال نقده للحداثة الغربية، وبما أنّه عاش زمنا في أمريكا، و درس الكثير من الفلسفات الغربية استطاع أن يكشف خبايا، وعيوب وأزمات الحداثة الغربية، فقدم لنا دراسات معرفيّة لمختلف جوانب الحداثة الغربيّة.

1- النقد الأخلاقي للحداثة المنفصلة عن القيم.

في سياق مطارحته لمسألة الحداثة الغربية كظاهرة حضارية متعددة الأشكال، وسياقا فكريا متعدد المعاني نجد المسيري يؤكد على أنها" ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية عام 1789 ، واستطاعت أن تحدث التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب، والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاما اقتصاديا، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال، والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن. لا ابن الطائفة أو الدين، وتذوب بذلك الطوائف والأديان في

بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقيّ أو ديني، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى."[1].

يرى المسيري أن الحداثة الغربية قد حققت جوانب ايجابية عديدة للإنسان الغربي على مستوى الفهم والإنجاز المادي، بيد أنها بالمقابل أوجدت منطقا جديدا جلب معه وضعيات مختلفة رهنت آدمية الإنسان وأدت إلى سيطرة الأشياء عليه، حيث استغرقت الفلسفة في الحديث عن موت الإنسان ونهاية التاريخ، في حين بدأ الأدب الحداثي في الغرب يتحدث عن أرض الخراب، وتحدث علم الاجتماع الغربي عن التنميط وسلعنة القيم بما يضر جوهر الإنسان بوصفه كائنا عاقلا ومركزا الكون لصالح شيء غير إنساني ممثلا في الآلة والسوق. من هذا المنطلق اتجهت الحداثة في جوانب معينة عبر المفاعيل العكسية إلى تجسيد نقيض المقصود حيث اختفت الفواصل والحدود بين الأشياء والإنسان وأصبح هذا الأخير رقما ضمن منظومة السوق مما أدى إلى إزاحته عن المركزية بسبب تقويض دعائم الكينونة العقلية الخالصة .

يتّضح هنا أن جوهر الحداثة الغربية هو تنميط الواقع "الطبيعة والإنسان"، وفرض الأحادية المادية عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه باعتباره مادة استعمالية. فالأحادية المادية تعبر عن منحى إدراكي مادي حسي، يستوعب الواقع من خلال مقولات إدراكية وتحليلية وتصنيفية مادية، واختزال الواقع بأسره إلى مستوى مادي واحد لا يعرف أي شكل من أشكال الثنائية.[2] أي أن له زاوية واحدة يُنظر إليه بها دون

1 – عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 349.

2 – عبد الوهاب المسيري، التعددية والترشيد العلماني، مجلة قراءات سياسية، بيروت، عدد 72، جويلية 1995، ص 105

باقي الزوايا الأخرى، لذا لابد لنا من البحث في زواياه غير المبحوث فيها لنعرف حقيقته وماهيته.

لقد اكتشف المسيري أن الحداثة الغربية ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتقنية فحسب، وإنما استخدامها خارج نطاق إنسانيّ أو أخلاقي أي استخدام العقل والعلم والتقنية المنفصلين عن القيمة في التعامل مع الواقع. هذا ما يحيلنا إلى البعد المعادي للإنسان الذي تم إخفاؤه عن وعي تام أو غير وعي. وفي هذا الإطار أصبح العالم الغربي منفصلا عن القيمة بمعنى لا توجد معايير إنسانية أخلاقية أو دينية تحكم مختلف التعاملات والمعاملات الإنسانية، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين العدل والظلم وبين الحقّ والباطل بل وبين القبيح والجميل، بل و بين الجوهري والنسبي بل وبين الإنسان والطبيعة، أو بين الإنسان والمادة.[1]

هذه هي الحداثة التي تبناها العالم الغربي والتي تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنه هو وليس الإنسانية مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنه مادة استعمالية، يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدما وقوة، ولذا فإن منظومة الحداثة الغربيّة هي منظومة إمبريالية داروينية، وهذا هو التّعريف الحقيقيّ للحداثة كما تحققت تاريخيا. بمعنى أنّ المسيري يختزل كلّ التعريفات للحداثة في المفهوم الداروينيي وكأنه يريد أن يقول بأن الحداثة الغربية ما هي إلا فلسفة داروين المادية محققة تاريخيا، كما أنها تلغي جميع العقول لصالح العقل المادي، حيث يقول " المشكلة أن التعريفات النبيلة السهلة هي التي كُتب لها الذيوع، والتي أصبحت إطارا للحوار بخصوص هذه الحركة الفلسفية الغربية. وكل ما تدعو إليه هذه التعريفات نبيل للغاية، ولا يمكن للإنسان أن

[1] – سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، ط1 ، 2009، ص 190.

يختلف معها، فمن ذا الذي يرفض حق الاجتهاد والاختلاف، وتحكيم العقل في جميع القضايا. كما لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه وإنما في نوع العقل الذي يستخدم (عقل مادي/ أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة)، وفي الإطار الكلي الذي يتحرك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه" [1] نفهم من هذا أن العقل الحداثي الغربي المادي يقف في مقابل الروح، الأخلاق، والإله و أنّها – الحداثة – قامت على أساس استبعاد الروح و المطلق لصالح المادة والنسبيّ.

فالحداثة المادية الغربية تنكر كل المرجعيات المتجاوزة للإنسان، وكل ما له علاقة بما وراء الطبيعة، وتصب في مرجعية واحدة هي المرجعية المادية /الطبيعية التي تخضع لكل قوانين الطبيعة الفيزيولوجية من حركة وتغير، حيث يقول المسيري "فهذه المنظومات الحلولية الكمونية المادية التي تقول بوحدة الوجود المادية يتم الاستغناء تماما عن لغة روحية أو مثالية، ويسمى المبدأ الواحد قوانين الطبيعة أو القوانين العلمية، أو " القوانين المادية" "قوانين الحركة" ولذا فنحن نسمّها حلولية بدون إله، هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر، ومن بينها الظاهرة الإنسانية من خلاله". [2] أي إن الإنسان شأنه شأن أي ظاهرة طبيعية، كالظاهرة الجيولوجية، أو الفلكية، أو الكيميائية.

ويؤكد المسيري على أن انتصار الأنموذج المادي المتمثل في مركزية الطبيعة/المادة على حساب الأنموذج الانساني، الذي ترسخ خلال المرحلة التي تمركز فيها الإنسان

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص 4.

2– عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 18.

حول إنسانيته، هي مرحلة من انتاجات فكر حركة الاستنارة التي اختارت الانسانية مرجعا لها، مواجهة بذلك الكون بدون وسائط معتمدة فقط على العقل الإنساني والحواس والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية. [1] وذلك بسبب فقدان الهيومانية لأي أرضية فلسفية راسخة، تصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية، وهي المؤهلة كذلك لتفسير كل الظواهر، جاعلة بذلك الإنسان مجرد إنسان طبيعي/مادي خاضع لها، معلنة بذلك أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان. وعلى أن قواعد العقل التي كانت تميزه على باقي الكائنات الحية الأخرى لا تتعدى أن تكون سوى قوانين للطبيعة/المادة . ومنه فان هذا العالم الطبيعي/المادي لا يشير لأي شيء خارجه، فهولا يؤمن بوجود أي فراغات وانقطاعات، ملغيا بذلك وجود الثنائيات مثل (الخالق والمخلوق – الإنسان والطبيعة – الخير والشر– الأعلى والأدنى)، جاعلا الطبيعة المادة هي المصدر الوحيد للمنظومات المعرفية والأخلاقية، رافضا ربط الحقائق المادية بأي قيمة متجاوزة، بل تسعى هذه الواحدية الصلبة لفصل العلم عن الأخلاق، والقيم الدينية والعاطفية، جاعلة المعرفة المادية هي المعرفة الوحيدة المقبولة.

ويرى المسيري أن الداروينيّة الأنموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة إن لم يكن كلها. فالداروينية فلسفة تدور في إطار الواحدية المادية، وترد كل شيء إلى الطبيعة/المادة التي لا تعتد بالإنسان ولا بالإله ولا تؤمن بشيء اسمه التجاوز، فمرجعيتها كامنة في المادة فمنها تستمد أسس البقاء والاستمرار وتنكر أية مرجعية أخرى له، ووصف المسيري الداروينية فقال " هي فلسفة علمانية اجتماعية شاملة، واحدية عقلانية مادية كمونية تنكر أية مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من

1- عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998 ص13.

المنظومة المعرفية والأخلاقية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن في المادة." [1] وهي نفس قيم الفلسفة المادية الّتي تستبعد الخالق والمرجعيّات المتجاوزة ولا تؤمن بأية قيمة أخلاقيّة متجاوزة أو قيمة غير مادية.

لقد اكتشف عبد الوهاب المسيري الوجه الحقيقي والخفي للحداثة الغربية المادية، وهو الوجه الداروينى تحت شعار" الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى" استنادا إلى فلسفته الماديّة الّتي تدعو إلى العنف، العنصريّة والإيمان بالمادي فقط، وهذا ما ورد في كتابه " أصل الأنواع "، ونحن نفهم من هذا أن الحداثة ظلت طوال تاريخها مجرّد وسيلة، يبسط من خلالها الإنسان الغربي نفوذه ويحقق بها أطماعه التوسعية نحو العالم الثالث، حيث يذهب الكثير من المحللين والدارسين، إلى الربط بين الحداثة والإمبريالية الغربية.

واستنادا إلى التاريخ يمكن أن نتبيّن فعلا أنّ الحداثة الغربيّة كانت واضحة الأهداف و المعالم منذ البداية فالحروب التي شنها الإنسان الغربي ضد العالم الثالث كان ظاهرها نقل حضارة التمدن و التطور عن طريق مساعدة تلك الشعوب و تعليمها أبجديات الإنسان المتحضّر لكن في الواقع أثبت مدى وحشيته و تطلعه للسيطرة ونظرته الحقيرة و المحقّة لغيره من الشعوب و جلّ الممارسات القمعية و الإبادة التي حصلت في حق شعوب القارات الأخرى كان كفيلا بتعرية الوجه الخفي. فالهدف كان واضحا منذ البداية: الهيمنة، السيطرة، وبسط النفوذ، ولم تكن هناك إنسانيات يحملونها كما ادّعوا بل إن تاريخهم الاستعماريّ يبين مدى الإجرام النابع من سيطرة العقل الماديّ على كل جوانب الإنسان الغربي.

1- عبد الوهاب ، المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 97.

وبما أن الإنسان في الحضارة الغربية قد تحول بفعل حداثته إلى كائن طبيعي محض، اعتزل كل ماله علاقة بالميتافيزيقا، والأخلاق والقيم التي من شأنها أن تسدد خطاه و توجه سلوكياته فإنه قد فقد خصوصيته الإنسانية في إطار ما أسماه المسيري ب" المرجعية الكامنة "، فالإنسان بطبيعته يتكون من تركيبتين أساسيتين، أو ثنائيتين تحددان خصوصيته، وهما: المادة والروح، حيث اكتسب مفهوم المادة أهمية بالغة في الفلسفات المادية الغربية التي تركز على هذا الجانب الكامن في الإنسان وترد كل جوانبه إليه، وعلى أساسه تتحدد مرجعيته. رافضة بذلك جانبا آخرا للطبيعة البشرية متجاوزا لها، وغير خاضع لقوانينها مقصورا على عالم الإنسان و على إنسانيته، وهو يعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاط الإنسان الحضاريّ (الاجتماع الإنساني، الحس الخلقي، الحس الجمالي، الحس الديني)، هو الجانب الروحي، الذي يحدد مرجعيته المتجاوزة للمادة. [1] بمعنى أن فكرة المرجعية الكامنة مصدرها الفلسفة المادية الداروينيّة، التي تنفي عن الإنسان أي مرجعية أخرى.

وفي سياق نقده للحضارة الغربيّة الحديثة ذات النموذج العقلاني المادي، ويعتبر المسيري أن انجازاتها الضخمة " التكنولوجيا، العلم، السيطرة على العالم" هي نتاج رؤيتها المادية التي مكنتها من استبعاد كثير من العناصر الأخلاقية الإنسانيّة وذلك لتبسيط الواقع بهدف التحكم فيه ذلك " أ ن العقلانية الغربيّة ليست شيئا مطلقا، وإنما يتخفى وراءها نموذج مادي يساوي بين الإنسان والطبيعة ومن هنا يساوي بين العقل الإنساني والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان، ومن هنا سميت العقلانية المادية ... التي عبرت عن نفسها في مقدرة العقل

1- عبد الوهاب ، المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 12.

(الماد ي) على التجريب، ثمّ انفصلت النزعة التجريبيّة عن العقل، وأصبح العقل يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيمة الإنسانيّة والأخلاقية، يتلّقف نتائجه دون تساؤل عن المعنى والغاية." [1]

ومن هنا أدرك المسيري خطورة النموذج المادي على الكون وعلى الإنسان وأدرك أن الظاهرة البشريّة بكل خصائصها وفرادتها وتركيبتها آيلة إلى العدم، وأن الحضارة الغربية بتبنّيها للنموذج المادي لن تكون معادية للشرق فحسب بل للجنس البشري والمعمورة جميعا . ومن أهم مميزات المعرفة الحديثة أنها معرفة محايدة، مشربة بروح الحضارة الغربية، ومن ثمة فهي ليست بالضرورة معرفة حقيقية وصحيحة، وانما هي تفسير وتأويل للحقائق وفقا لرؤيتها الكلية للوجود، ونظرتها العقلية للحقيقة باعتبارها الحضارة التي تمارس اليوم الأثر الأكبر في صياغة المعرفة ونشرها. زيادة على هذه السمة يعتبر التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية المادية، ففكرة التقدم تستند إلى أن المعرفة الإنسانية ستظل تتراكم بشكل مطرد، ومع تزايد التراكم ستزداد المعرفة، ومن ثمة سيزداد تحكم الإنسان في بيئته. [2]

*- تقبع المعرفة الغربية خلف النموذج المادي، كونها تجل من تجليات النموذج العقلاني، النفعي، المادي، الكامن وراء معظم المعارف والعلوم، ويتبدى ذلك من خلال مصطلحات هذه العلوم ومسلماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها واجراءاتها، وهذا النموذج المعرفي هو من أكثر النماذج شيوعا وسطوة ، فالاستعمار الغربي كمثال توسل بهذا النموذج النفعي المادي قام بهزيمة العالم وانقسامه، وما يعطي

1- عبد الوهاب ، المسيري، رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وعير موضوعية ، دار الشروق، مصر، ط1، 2009، ص 212.

2- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي ، دار الهلال، القاهرة ، ط1 ، 2000، ص 145-146.

الشرعية لهدا النموذج كون النزوع المادي ليس شيئا مستوردا، وانما هو كامن ومتأصل في نفس الإنسان، لذا يظن الكثيرون أن هذا النموذج هو نموذج منطقي عقلاني عالمي، يعبر عن الطبيعة البشرية في كليتها، لا عن جانب منها فحسب.

هذا وقد أصبحت السيطرة التي تمارسها العقلانية الأداتية على الإنسان اليوم أخطر وأشمل من السيطرة التي عرفها في الماضي، لأنها شملت عقله وعواطفه ورغباته وغرائزه وجسده، وهذا عندما أصبح خاضعا لوسائل الدعاية والإشهار والإعلام التي تعمل على ترويضه واختزاله في البعد الاستهلاكي. [1] لكن من خلال هذه السمات المؤسسة للنموذج المادي سنتبين كيف أنه يعبر عن جزء من الطبيعة البشرية، وليس كلها وذلك من خلال تصور الإنسان والطبيعة والمعرفة تصورا خالصا يسعى إلى نزع القداسة من هذه العناصر الثلاث:

*- تعتقد المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) أن مركز الكون كامن فيه، وليس متجاوزا له، وهذا يعني أن الله إما غير موجود أساسا، أو أنه موجود لا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية، فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تُتجاوز تماما، وتصبح مسألة دنيوية أو زمنية. من المبادئ التي زعمتها المادية أن " الإيمان بالمادة المعلومة أولى من الإيمان بغيرها من القوة المجهولة، ذلك لأن الحواس تبرهن على وجود

1- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2001، ص 32.

الأشياء, بينما الإيمان بالغيب إيمان بشيء مجهول لا حقيقة ولا وجود له، حتى إنهم يدعوننا حتى إلى حذف اسم الله نفسه." [1]

*- العالم كل متصل واحد، حلقاته متشابكة متلاحمه ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو الاتزان والحركة المطردة، يخضع لمنطق تطوري، فالكائنات كلها في حالة تطور وتقدم مستمر، لا ترا جع فيه و لذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغير، وكأن كل شيء يتكون في النهاية من جوهر وحيد يتمثل في المادة. فكل تغير له أسس مادية يستند إليها، مهما اختلف مجالُه، وجميع الظواهر تتغير وتختفي وتذوب في مادة كونية أزلية، والتطور- بما في ذلك التطور في المجتمعات الإنسانية-هو نتيجة تطور متصل في القوى المادية، ولا علاقة له بالقيم أو الغائية الإنسانية. وتمثل الداروينية إطارا مرجعيا لحالة تطور لتقدم الكائنات . [2]

*- المعرفة المادية لا ترى الانسان ظاهرة فريدة، ولا هي بمستعصية عن التفسير حتى وان اختلفت الظواهر الانسانية في درجة تركيبها عن الظواهر الطبيعية، إلا أنها تُرد إلى نفس القوانين المادية التي تحكم الطبيعة وتغفل الجوانب الدينية والانسانية للإنسان. فالمادية تعُد الإنسان جزءا من الطبيعة وتنكر أن يكون الإنسان كائنا متميزا عن بقية الكائنات الطبيعية الأخرى لعدم اختلاف تركيبه عن بقية الكائنات أي إنها محاولة من الماديين لتسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية. [3]

1- أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص175.

2 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، مصدر سابق، ص 16-17.

3- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992 ، ص 79.

*- إن المنظومة المعرفية الغربية تدور حول "الإنسان الطبيعي" هذه الكائن الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة. وفي مرحلة التقشف والثنائية الصلبة والتراكم الرأسمالي والإمبريالي ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يرشد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية. ولذلك فهو إنسان يستخدم حواسه الخمس، جسده هو أساس رؤيته للكون، وإن كان هناك أولوية لشيء فهو لجهازه الهضمي وربما عضلاته. ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تعد المنفعة هي المعيار الأساسي، وإنما اللذة. وظهر الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده، وهو مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة ولكنها جميعا موجهة نحو تحقيق اللذة، ولذا فبدلا من الجسد، أصبح الجنس هو أساس رؤية الإنسان للكون. [1]

ان طغيان الثقافة الاستهلاك له سلبيات العديدة فرديا واجتماعيا، فيصير الانسان باحث متعة ولذة، مما يؤجج تصورا فرديا قائما على ايثار الذات على حساب القيم، فينشأ ثمة طرح سوفسطائي جديد يقوم على ما أقره بروتاغوراس بأن الانسان مقياس كل شيء، ومن يبرز توصيف المسيري بحسب موضوعة "الامبريالية النفسية " التي تضغط على المستهلك بمناويل نفسية ذات أبعاد جمالية تدفعه لربط مبرر الوجود في الحياة بالقدرة على الاستهلاك. ان استشراء هذا النمط من التفكير بحسب المسيري هو نتيجة حتمية لغياب البعد الانساني وسمة التراحم من خلال التطبيقات التي افضت لها الحداثة، مما أدى الى وآد انسانية الانسان وذلك بدفعه الى تبني وبطريقة هستيرية

1- عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار القلم. دمشق،2003، ص، 37-38.

تحقيق متطلباته. هذا النمط من التفكير يؤثر سلبا على ادراكه القيمي ومن ثمة على طبيعة تصوره للخير والشر، زيادة على التركيز على المادة والجسد على حساب الروح والمشاعر، فيصير اشباع رغبات الجسد وتوفير جميع مستلزماته شرطا رئيسا للشعور وتحقيق الاندماج الاجتماعي. [1]

واستنادا إلى التاريخ يمكن أن نتبين فعلا أن الحداثة الغربية كانت واضحة الأهداف والمعالم منذ البداية فالحروب التي شنّها الإنسان الغربيّ ضد العالم الثالث كان ظاهرها نقل حضارة التمدن و التطوّر عن طريق مساعدة تلك الشعوب و تعليمها أبجديات الإنسان المتحضر لكن في الواقع أثبت مدى وحشيته و تطلعه للسيطرة ونظرته الحقيرة و المحقرة لغيره من الشعوب و جل الممارسات القمعية و الإبادة التي حصلت في حق شعوب القارات الأخرى كان كفيلا بتعرية الوجه الخفي. فالهدف كان واضحا منذ البداية : الهيمنة، السيطرة، وبسط النفوذ، ولم تكن هناك إنسانيات يحملونها كما ادعوا بل إن تاريخهم الاستعماري يبين مدى الإجرام النابع من سيطرة العقل المادي على كل جوانب الإنسان الغربي.

وبما أن الإنسان في الحضارة الغربية قد تحول بفعل حداثته إلى كائن طبيعي محض اعتزل كل ماله علاقة بالميتافيزيقا، والأخلاق والقيم التي من شأنها أن تسدد خطاه و توجه سلوكياته فإنه قد فقد خصوصيته الإنسانية فالإنسان بطبيعته يتكوّن من تركيبتين تحددان خصوصيته، وهما: المادة والرّوح، حيث اكتسب مفهوم المادة أهمية بالغة في الفلسفات المادية الغربية التي تركز على هذا الجانب الكامن في الإنسان وترد كل جوانبه إليه، وعلى أساسه تتحدد مرجعيته. رافضة بذلك جانبا آخرا للطبيعة البشرية متجاوزا لها، وغير خاضع لقوانينها مقصورا على عالم الإنسان و على إنسانيته، وهو

1- عبد الوهاب ، المسيري ، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، مصدر سابق ، ص 52.

يعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاط الإنسان الحضاري " الاجتماع الإنساني، الحس الخلقي، الحس الجمالي، الحس الديني"هو الجانب الروحي، الّذي يحدد مرجعيته المتجاوزة للمادة. [1]

إن نظرة المسيري للإنسان الذي جردته الحداثة المنفصلة عن القيمة من خصوصيته الإنسانية، هي نظرة تحليلية مخالفة للمنظور الغربي، حيث يضع في مقابل الإنسان المادي" الطبيعي" الإنسان الإنسان، وهو إنسان غير مادي يحتوي على عناصر متجاوزة لقوانين الحركة المطبقة على الإنسان والحيوان معا. يتكون من عناصر روحية، أو ربانية ، إذ يمثل الإنسان غير الطبيعي الإنسان الحق، في حين الإنسان الطبيعي لا يتمتع بجوهر إنساني، بل هو كائن ممزوج مع الكائنات الطبيعية يتميز بصفاتها المادية، وهذا ما يُسمى عند المسيري ب " النّزعة الجنينيّة " التي تعني" الرغبة في الهروب من عبث الهوية والتركيبة، والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة، والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية والحدود. والمقدرة على التجاوز حيث يعود الإنسان إلى ما قبل الطفولة الأولى، حينما كان جنينا في عالم سائل بسيط، لا يوجد فيه أي حاجة للتجاوز. إذا: لا أبعاد له، ولا توجد فيه كليات، ولا مطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر في قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات، أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير والاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه، ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم، ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصيرورة، التي تشكل

[1] – عبد الوهّاب المسيري، الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2002، ص ص11، 12.

الثبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله فهي تجسد بلا لوغوس، وبلا عقل أو غاية." [1]

وبالمختصر كائن طبيعي محض، لا ملامح له يمكن أن تجعله يختلف عن بقية الكائنات الأخرى بل هو يشبهها و لا يمكن أن يخرج عن إطارها. إنها تعبير عن العودة إلى الكل من خلال مذهب الحلول والكمون، الذي ينظر إلى العالم ككل واحد متماسك عضوي، ليس به أي ثغرات أو ثنائيات. فالإله والطبيعة والكون مكون من جوهر واحد مكتفي بذاته يحتوي على مركزه وركيزته الأساسية مطلقة بداخله، فهو ينكر استقلال الحيز الإنساني. فهذا الإنسان المادي الطبيعي لا يتفاعل إطلاقا مع الإله والطبيعة لأنه " إنسان تتجاذبه نزعتان الحسية والربانية." [2]

فالنزعة الربانية يتفاعل فيها الإنسان مع الخالق والطبيعة، عكس النزعة الأولى، فالإنسان الرباني هو الإنسان الإنسان كونه المستخلف في الوجود من قِبل الله الذي منحه جزء من قداسته، السبب الذي يُخوّل له القدرة على تجاوز الماديات، مما يؤكد حريته من جهة على صنع قرارات أخلاقية وإنسانية وإيجاد هوية له، من خلال ما يكتسبه من خبرات لا تكون الطبيعة المادية مصدرا في ذلك، بل من مرجعية متجاوزة لكل القيم المادية.

فالنزعة الربانية تتمتع بإمكانية التجاوز والتعددية والثنائية، فهي تُميز الجزء عن الكل، كالتمييز بين الإنسان والإله، ومنه تتأكد هويته الإنسانية يقول المسيري " الإنسان في هذه النزعة يستبطن داخله عنصر غير مادي، فهو مستخلف من الله، لا

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد، مج1، القاهرة، دار الشروق، ط1، 1999، ص 82.

[2] – المصدر نفسه، ص 85.

يمكن رده إلى الطبيعة المادية، هذا العنصر أو القبس الإلهي يحوّل الإنسان من كائن طبيعي إلى إنسان رباني." [1] وبما أن الإنسان الغربي هو إنسان مادي محض، حسب توصيف المفكر له فقد ارتأى أن هناك نموذجين يصنف وفقهما هما:

– الإنسان الاقتصـادي: كما حدده: "آدم سميث" إنسان تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة في تحقيق الربح والثروة، وإنسان كارل ماركس بعلاقات الإنتاج. وهو يعبر عن مبدأ المنفعة بحيث لا يعرف سوى مصالحه الاقتصادية، فهو شأنه شأن الإنسان الطبيعي تشده حتمية الإنتاج، هنا يعيش الإنسان العبثية والتشتت ، أي الصراع الناتج عن عدم التكافؤ بين ما تريده الذات، وما يريده الآخر أو المجتمع والاستهلاك وبالتالي فهو إنسان منفصل تماما عن القيمة والمعنى.[2]

– الإنسـان الجنسـي أو الجسماني: نجد معناه عند العديد من الفلاسفة و علماء النفس، والماديين عموما، أبرزهم النمساوي، سغموند فرويد، فالإنسان هنا: مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة، وكلها جميعا موجهة لتحقيق اللذة. ولا يعرف سوى متعته ولذاته، إنسان الاستهلاك والترف. إنسان أحادي البعد خاضع للحتميات الغريزية متجرد من القيمة لديه الكثير من المكبوتات الجنسية يسعى إلى

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد ، ص 81.

[2] – عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية،مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،ط1 ، 2006 ، 135. هنا ينحت المسيري مصطلحا خاصا يعكس حال هذا الإنسان المادي، هو " **التشيؤ Refication** "مدلوله أن يتحول الإنسان إلى شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء، بمعنى نزع القداسة عن الإنسان والطبيعة وإخضاعهما للواحدية المادية، ويصبح الإنسان هنا مفعولا به لا فاعلا، يحدث ما يحدث له دون أية فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئا. أنظر : عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 345.

إرضائها، تتحكم فيه غريزة الليبيدو التي هي في الأصل وليدة الصراع بين الأنا الأعلى و الهو [1]

إن الحضارة الغربية في اعتقاد المسيري هي حضارة النموذج العقلاني المادي، أي: إنّ العقل المادي هو المتحكم في التوجه العام لهذه الحضارة، و كل منجزاتها تدل على ذلك، حيث أحدثت ثورة علمية وتكنولوجية سيطرت من خلالها على العالم. وهذا ما جعلها تستبعد وتلغي الكثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية، لتبسيط الواقع بهدف التحكم به.

وهذا الاستبعاد أدى إلى تضييق رقعة القيم الأخلاقيّة والجمالية، و اتساع نطاق الحريات الفردية، وتجاوز القيم المطلقة النهائية ونزع القداسة عن الإنسان والقضاء على الثوابت، مما أسقط البشرية في حالة من النسبية، فأصبحت هذه الأخيرة مبدأ لتفسير الكثير من المسائل، وقد كانت بمثابة اللغة الّتي تستعملها الكثير من الفلسفات كالبراغماتيّة، النيتشوية ، و الداروينية في تفسير الواقع و تحريكه. فهذه الرؤية النسبية تنزع القداسة عن العالم بما فيه الإنسان والطبيعة . وتجعل كل الأمور متساوية، ومن هنا: فالظلم مثل العدل والعدل مثل الظلم، والثورة ضد الظلم لا تختلف عن الاستسلام له.[2]

إنّ كلّ المفاهيم لم تعد مضبوطة وثابتة، بل صارت متغيرة حسب الاستعمال النفعي لها. مما يؤكّد بأن النسبية قوضت الإنسان وضيقت عليه حياته، وهذا بالطبع أدى إلى

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد، مج1، مصدر سابق، ص195.

[2]– عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق،مصر، ط6، ص 209.

جملة من النتائج التي ورطته في مختلف المجالات الأخلاقيّة والجمالية، عن طريق قلب نظامها فما كان قبيحا أخلاقيا سلفا أصبح اليوم جميلا و مطلوبا ومفروضا كالإباحيّة والعنف. فالإباحية كفعل مناف للقيم الأخلاقية لما قبل الحداثة أصبحت اليوم قيمة أخلاقية مفروضة أدت إلى شيوع و انتشار الكثير من الأمراض التي تقضي على الجنس البشري وكذلك العنف الذي صار مبررا في عالم الإنسان كما هو مبرر تماما في عالم الحيوان كنوع من الصراع من أجل البقاء، يقول " الحقيقة نسبيّة ... فكل القيم الأخلاقيّة نسبيّة...غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة ومن ثمّ سقوط مفهوم الإنسانية نفسه... وكل هذا يعني نزع القداسة عن العالم..." [1]

فمع التزايد التدريجي للنسبية المعرفية، والأخلاقية أصبح من المستحيل الإيمان بأية قيم، وهو ما يعني اختفاء وتلاشي النزعة الطوباوية، وكل الأحلام المثالية. كما تسارع تآكل الأسرة إلى أن تأخذ في الاختفاء تماما وتظهر أشكال بديلة من الأسرة، فتم تغيير نمط العلاقات داخل نواة المجتمع، وهي الأسرة. فالحداثة الغربية كشفت عن آفاتها الأخلاقيّة في نظام الأسرة الغربية بوصفها وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة ، إذ حصل انقلاب كبير للقيم الأخلاقية داخل الأسرة الغربية، فتم استبدال القيم الأخلاقية الدينية بالقيم الحداثية، وعملت المدارس والمؤسسات التربوية على غرس تلك المبادئ وتلقينها للفرد الواحد، والذي سيكون مسؤولا على تطبيقها داخل الأسرة. فانفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التّقليدية، واعتبرتها رجعيّ تجاوزها الزمن، قضت فيما مضى على أهمية الإنسان، و مركزيته لصالح الإله، وكرست بذلك الأخلاق اللادينية.

---

[1] – عبد الوهّاب المسيري، دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ، ط1 . 2006،، ص 64.

كما ساهمت وسائل الإعلام ووسائل الاتصال البعيد في صنع الرأي العام، بجعله يدور في فلك واحد لا تنفك عنه. وبالتالي ستساهم في تشكيل تصورات وثقافة الجمهور حول المرأة والأسرة بما يثير الحواس ويشد الانتباه، فتُهلل لكل شاذ من أخبار الأسر، و كل غريب من أفعال البشر. فانقلبت حياة الأسرة ما بعد الحداثية من سعادة متوهمة إلى شقاء وتعاسة واقعة، وكأنها جسد بلا روح و لا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات، و غيرها.

لقد كانت المرأة المستهدف الأول في الأسرة فلم تعد ترضى بمكانتها في البيت و أصبحت ترى نفسها مساوية للرجل، من حقها أن تعمل وتنتج، وتستقل ماديا، واقتصاديا، فتمّ إنتاج خطاب نسوي جندري [1] هدفه في النهاية ممارسة نوع من الاستغلال باسم الحرية، والمساواة ، و منه الزج بها في الوضع السياسي، والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغط على المجتمعات، و الحكومات و استغلال المؤتمرات الدولية التي تعقد بشأن المرأة ، مثل: النمو الديموغرافي، و المرأة، مؤتمرات الأسرة، و محاولات استصدار توصيات، أو توجيهات تبيح الإجهاض، و

[1] – يعد مصطلح (الجندر) الأكثر شيوعاً الآن في الأدبيات النسوية، يترجمه البعض إلى النوع الاجتماعي أو "الجنسوية"، وقد تم تعريب هذا المصطلح، وهو يشير إلى الخصائص النوعية وإلى الإقرار والقبول المتبادل لأدوار الرجل والمرأة داخل المجتمع. وأصبح يمثل مفهوم الجندر اتجاها جديدا في دراسات المرأة، يرى البعض أنه طرح ليحل محل مفاهيم كانت موجودة من قبل مثل النسوية "Feminism " والتي أشارت إلى كفاح المرأة من أجل تغيير الأوضاع غير المتساوية بينها وبين الرجل. فمشكلات المرأة لا تعود بشكل أولى للفوارق البيولوجية بينها وبين الرجل، ولكن بدرجة أكبر إلى العوائق الاجتماعية والفوارق الثقافية والتاريخية والدينية، وعليه فإن التقسيم النوعي وفقا لمفهوم "الجندر" ليس تقسيما بيولوجيا جامدا، وإنما يستند إلى السياق العام الواسع الذي يتم من خلاله التقسيم الاجتماعي للعمل. أنظر: حمدي عبد الرحمن حسن، **المشاركة السياسية للمرأة، خبرة الشمال الأفريقي** ، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، القاهرة، 2001، ص 9.

تدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون حدود أو قيود، هو خير دليل على الاستغلال الهدام لمثل هذه الدعوات في المجتمعات و الدول الأخرى غير الغربية.[1]

2- نقد العلمنة الشاملة وغياب المعنى.

يمكن استكشاف موقف المسيري من الفلسفة المادية، من النقد الذي وجهه للعلمانية خصوصا في صورتها التي يسميها العلمانية الشاملة، التي تشمل على عمليات منهجية متعمدة ، ليس فقط لحصر الروح والدين في مجال الحياة الخاصة، وإبعاد المؤسسات الدينية عن المجال العام، بل تحكُم العقل المادي وحده في تحديد صور وأنماط الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مما يؤدي إلى التهميش المتواصل للروح ورفض المطلقات الأخلاقية التي مصدها الدين.

فالعلمانية في نظر المسيري نظرية أو حركة نشأت وتطورت في السياق التاريخي للصراع بين الكنيسة و الدولة القومية في أروبا، للفصل بين الدين والدولة، وحياة المجتمع من جهة ، وبين مفاهيم الكنيسة والمفاهيم العلمية الحديثة عن الكون والحياة والمجتمع. فالعلمانية قامت على فصل " المؤسسات الدينية "الكنيسة" عن المؤسسات السياسية "الدولة" "[2] فالعلمانية بالمفهوم الغربي كشفت – حسبه – عن ذلك التحول التدريجي للحضارة الغربية إلى حضارة مادية. فللعلمانية تاريخ طويل فالتشكُّل والتكوُّن كظاهرة مرافقة للظاهرة الحداثية في الغرب . فالعلمانية بوصفها ظاهرة مركبة ومتطورة عبر التاريخ ، فالتطور التاريخي يعتبره المسيري من العقبات التي يجب مراعاتها من أجل فهم الظواهر فهما سليما. لذلك اعتبر المسيري العلمانية بمثابة المرجعية الفلسفية

---

[1] – سالم القمودي، جرأة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، ، مؤسسة الانتشار العربي،بيروت، د.ط، 2006، ص 199.

2- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة ، 2002، ص 17.

الغربية التي تكشف عن الواحدية المادية، حيث نجده يميز في العلمانية بين حلقتين كبرى " شاملة"، وصغرى " جزئية".

إن هذا التمييز هو بمثابة حل منهجي للغموض الذي شاب مصطلح العلمانية من حيث المفهوم. وكأن المسيري يدعو إلى إعادة دراسة مفهوم العلمانية من أجل فهمه واستيعابه في أبعاده التركيبية، حتى نتجاوز تلك التحديدات التسطيحية الاختزالية التي شاعت بين الكثير سواء في الشرق أو الغرب، كونهم لم ينظروا إلى العلمانية في أبعادها المركبة. يقول " إن من أهم الأسباب التي أدت إلى اختزال مصطلح علمانية ما نسميه إشكالية العلمانيتين، وجوهر هذه الإشكالية أن مصطلح العلمانية سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي، يشير في واقع الأمر إلى أكثر من مدلول. ولحل هذه الإشكالية يمكننا تخيُّل متصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه العلمانية الجزئية، وفي الطرف الآخر ما نسميه العلمانية الشاملة." [1]

أ- العلمانية الجزئية:

يعرفها المسيري بقوله "...رؤية جزئية للواقع " براغماتية إجرائية" لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية " المعرفية"، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبّر عنه بعبارة " فصل الدين عن الدولة" ومثل هذه الرؤية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة..."[2] فهذا النوع من العلمانية، لا يملك رؤية شاملة وجامعة للمطلقات الإنسانية الوجودية والميتافيزيقية، بل لا يصدم حتى تلك اليقينيات والكليات والنهائيات

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 219.

2- المصدر نفسه ، ص 220. 2

التي يتبناها المجتمع، فهي بذلك لا تعادي الدين بل تقر له بالوجود وتمنحه حرية الحركة ، مثله مثل سائر الأفكار والمبادئ.

تعني العلمانية في المدرسة الغربية فصل الدين أي الكنيسة عن الدولة، بحيث تصبح هذه الأخيرة دولة مؤسسات تنتشر فيها جمعيات ومؤسسات المجتمع المدني، بما فيها الدينية، التي تخضع للقانون الوضعي، وهذا القانون يكون متفقاً عليه وفق الأسس الديموقراطية، التي تعطي حق الاعتراض، والالتزام بقرارات الأغلبية. فالعلمانية الجزئية لا تمنع التدين، والالتزام بالشعائر الدينية، ولا تسلب المتدين حرية العبادة، أو تأسيس جمعيات أو أحزاب دينية، ولا تتدخل في شؤون الفرد الخاصة، بل تلتزم الصمت حيال الكثير من القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية. [1] ونظرا لتعدد الفهوم للمصطلح، حيث هناك من يرى بأنها نموذج للتعددية ورفض السلطة الدينية، فأن المسيري له موقف من العلمانية يخالف به هذه الرؤية حيث يرى " أن العلمانية هي مذهب منظومة التحديث والحداثة وجوهرها فالعلمانية هي ميتافيزيقا الحلول[*] التي تمثل الأساس الجوهري لكل إدراك فكر علماني." [2]

ب- العلمانية الشاملة:

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية- نموذج تفسيري جديد- مصدر سابق ، ص 461.

* - الحلولية هي نموذج مقابل للتوحيد، وهي من أهم النماذج المستخدمة في كتبه لا سيما" موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" حيث يتعرض فيه المسيري للمعاني المختلفة للحلول وما يرتبط به من مفاهيم، ويضيف لها كلمة كموني يقول ((هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حلّ في العالم ، حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم، متوحدا معه ومن ثم أصبح الإله هو والطبيعة والإنسان شيء واحد.)) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، دار الشروق القاهرة،ط1، 1999، ص144. ويميز المسيري بين أشكال مختلفة من الحلولية الكمونية، ويورد منها شكلين هما: **الحلولية الكمونية الصلبة:** هي التي يصبح فيها الإنسان مركزا للكون. و **الحلولية الكمونية السائلة:** وهي التي يتسع فيها نطاق الحلول حتى يشمل الكون بأسره، فتصبح كل الأشياء موضعا للحلول. المصدر نفسه، ص163.

2 - المصدر نفسه، ص18.

يعرفها المسيري بقوله " رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي " كلي نهائي" تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات الماورائية " الميتافيزيقا" بكل مجالات الحياة." .[1] فهذا النوع من العلمانية يسعى إلى التحكم وبصرامة في كل مناحي الحياة، لتصل إلى إحساس الفرد الباطني، إنها تعتني بكامل حياته الخاصة والعامة، فليست القضية عند العلمانية الشاملة فصل للدين عن الدولة أو الكهنوت عن السياسة، بل إحلال نظام يصدم ويُسقط كل المطلقات والغائيات واللانهائيات، أي تفصل كل القيم والغايات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة، وعن مرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة. فالعالم مكتفي بذاته وهو مرجعية ذاته، وهو مرجعية ذاته. لقد تبدت العلمانية الشاملة –في تخطيها لكل القيم والمعايير الأخلاقية الثابتة– في رؤية الإنسان **السوبرمان**[2] الذي يولد معاييره ، ولا يُؤمن بالقيم الجاهزة، هو إنسان يرى من حقه أن يوظف الآخرين لحسابه باعتباره الأقوى.

فالعلمانية الشاملة في واقع الأمر هي الداروينية والنفعية ، والعقلانية المادية التي حوّلت العالم إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربي لصالحه من خلال مشروعه الحداثي الغربي. ومنه فصل كل القيم الدينية، والأخلاقية والإنسانية عن العالم، فيختفي الإنسان الفرد الحر الواعي المسؤول أخلاقياً واجتماعياً، وتنزع القداسة عن

1– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص 220.

2 – المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد، مج1، مصدر سابق، ص461. هذه إحالة من المسيري إلى تلك الفلسفات العدمية التي ظهرت في أروبا والتي وقفت موقف المتشكك من القيم الأخلاقية التقليدية ،وعلى رأسها الأخلاق المسيحية. ومنها فلسفة نتشه التي أعلنت عن عدائها الصريح للأخلاق التقليدية، ما تعلق منها بالأخلاق السقراطية الأفلاطونية، إذ اعتبرهما نتشه عرضين للانحطاط والمرض، كونهما يدعوان إلى محاربة الغرائز " قوى صاعدة" وما تعلق منها بالأخلاق المسيحية كونها أخلاق الضعف والزيف والشفقة والوضاعة ، إنها اخلاق العبيد. فدعى إلى قلب سلم القيم وتأسيسها على إرادة القوة التي يحققها الإنسان الأعلى باعتباره هف أخلاق القوة، والذي يعلن عن موت الإله المسيحي، ويتقدم الإنسان الأعلى عوضا عنه وخلق قيمه الخاصة.

العالم : الإنسان والطبيعة، فيسقط في قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعي، ومعه الدين العلماني.[1] هذا الشكل من العلمانية يعتبر عملية تزيل كل شيء: الدين والمقدس، إنسانية الإنسان، مقوماته الأخلاقية، والاجتماعية، وتحشره في كل مادي خالص، ليتمركز حول اللذة والاستهلاك ويدخل في دائرة العدمية [2].

لقد تبدت العلمانية الشاملة –في تخطيها لكل القيم والمعايير الأخلاقية الثابتة–في رؤية الإنسان السوبرمان الذي يولد معاييره ، ولا يُؤمن بالقيم الجاهزة، هو إنسان يرى من حقه أن يوظف الآخرين لحسابه باعتباره الأقوى. فالعلمانية الشاملة في واقع الأمر هي الداروينية والنفعية ، والعقلانية المادية التي حوّلت العالم إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربي لصالحه من خلال مشروعه الحداثي الغربي. ومنه فصل كل القيم الدينية، والأخلاقية والإنسانية عن العالم، فيختفي الإنسان الفرد الحر الواعي المسؤول أخلاقياً واجتماعياً، وتنزع القداسة عن العالم : الإنسان والطبيعة، فيسقط في قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعي، ومعه الدين العلماني هذا الشكل من العلمانية يعتبر عملية تزيل كل شيء: الدين والمقدس، إنسانية الإنسان، مقوماته الأخلاقية، والاجتماعية، وتحشره في كل مادي خالص، ليتمركز حول اللذة والاستهلاك ويدخل في دائرة العدمية. [3]

---

[1] – عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر: حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان 2000، ص ص 122–123.

[2] – العدمية " Nihilism " مذهب يُنكر القيم الأخلاقية، ويعدُّها مجرد وهم وخيال، مع تحرير الفرد من كل سلطة مهما كان نوعها، ويقول بأنه لا يمكن تحقيق التقدو إلا بعد تحطيم النظم السياسية والاجتماعية ، والقيم الأخلاقية والدينية التي تسلب الإنسان حريته. أنظر : المصدر نفسه ، ص 319.

1– عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر: حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000، ص 319.

لقد أفرزت العلمانية عالما لا معنى له، تكرس فيه إحساس الإنسان بالاغتراب عن ذاته الإنسانية، ما أدى بالضرورة إلى افتقاد الاتزان النفسي، والذي أفضى بدوره إلى العبثية واللامبالاة، التي تترتب عنها مفاسد قيمية وأخلاقية حادة مست ماهية الإنسان أخلاقيا وأخرى اجتماعية كالجريمة والانتحار والتفكك الأسري والاجتماعي وغيرها. فالعلمانية المادية قوضت أركان الشخصية التقليدية للإنسان التي تُعلي من ولاءها للأخلاق والثوابت الإنسانية، وأحلت محلها الشخصية الحركية المتغيرة التي لا تؤمن بأية ثوابت أخلاقية وإنسانية، وتحول عقل الإنسان إلى عقل أداتي ولاءه الكلي للمادة والمنفعة وتكرست بذلك مفاهيم نهاية التاريخ كهدف نهائي للتقدم، أي الإجهاز على الإنسان وإلغاء تركيبته فلا يُصبح الإنسان ظاهرة متفردة أو حتى هو مركز الكون كونه مستخلف فيه. فالتاريخ تعبير عن إنسانية الإنسان في تجاوزه للطبيعة/ المادة " وإلغاء التاريخ يؤدي إلى إلغاء ظاهرة الإنسان تماما." [1]

فالعقل المادي الأداتي عبر عن أهدافه عبر شتى صنوف الإبادة الجماعية والاستعمار الغاشم ، الاستيطان والتحويل القسري في العصر الحديث والمعاصر. هذه العمليات الإبادة التي هي مآل من مآلات العلمانية الشاملة ، ليست هي النهاية ، إنما هي صورة أولى فقط، بل ستتبعها صور أخرى أكثر فظاعة وقسوة تعبّر عن مرحلة جديدة من سيرورة الحداثة ،أي مرحلة ما بعد الحداثة وما انطبعت به من تشظي معرفي وانعدام للمعنى وانحلال قيمي أخلاقي رهيب.

3- الفلسفة المادية ونزع القداسة عن العالم عند المسيري.

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ،مصدر سابق، ص11.

لقد كانت الفلسفة المادية بكل تبدلاتها هاجسا يقلق المسيري منذ بدايات رحلته الفكرية، خاصة وأنه عايش أزمة الحضارة الغربية، وبداية ظهور أعراض ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة نهاية الستينيّات عند دراسته في الولايات المتحدة، فكانت رسالته التي قدمها لنيل شهادة الدكتوراه تتويجا لهذه النظرة وعملا مهما في هذا الاتجاه، فعلى الرغم من أنها رسالة في الأدب الانجليزي إلا أنه صاغها بمنظور فكري يعكس هاجسه من الحضارة الغربية المستندة إلى الفلسفة المادية. بداية ينطلق المسيري في تعريفه للفلسفة المادية من ملاحظتين هامتين، تمنعان من انسياق التعريف في غير الوجهة المحددة له .

يعتبر المسيري أن مفهوم الطبيعة مفهوم أساسي في الفلسفات المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة، وأنه مفهوم مهذب يحل محل كلمة المادة. وأن كثيرا من النقاش سيُتكشف ان استخدمنا كلمة مادي بدل طبيعي بحسبه كلمة طبيعي كلمة مبهمة تحتمل معان وتأويلات عدة عكس كلمة مادي ، وهذا انطلاقا من أن جميع صفات الطبيعة في معظم الخطاب الفلسفي الغربي هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي. [1]

أن المادية لا علاقة لها بجمع المال أو بحب الدنيا والإقبال عليها كما قد يتوهم البعض، فقد يكون الإنسان ماديا مغاليا في ماديته لكنه زاهد تماما في النقود والأموال كما هو الحال مع إنجلز واسبينوزا. وعلية وتصحيحا لهذين الفهمين لدلالة المادية يؤكد المسيري على أن الفلسفة المادية هي المذهب الفلسفي الذي يقبل المادة فقط باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعية والبشرية، ومن ثم فهي ترفض الإله بوصفه

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، دار الفكر، دمشق ، ط2، 2003، ص 15.

شرطا من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزا للنظام الطبيعي/ المادي.

ولذا فالفلسفة المادية ترد كل شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسرية في الأجسام والكامنة فيها والتي تتخلل في أثنائها وتضبط وجودها، فهو قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة فقط، ولكنه فوق الإنسان أيضا وإن دخل عنصر آخر مادي على هذا المبدأ الواحد، فإن الفلسفة تصبح غير مادية. [1]

-الفلسفة المادية عند المسيري هي التي تنطلق من الاعتقاد بأسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان، بحيث تُرد كل جوانب الوجود الإنساني الأخرى إلى المادة. فالمادة سابقة على الأخلاق والعقل، وهي جوهر الوجود الإنساني الذي يمكننا تسميته بالإنسان الطبيعي. فالفلسفة المادية بكل تشكلاتها وبكل آلياتها تذهب إلى التأكيد على الإنسان الطبيعي الذي تختفي فيه سمات الإنسان وتظهر فيه الصفات الطبيعة، والإنسان الطبيعي هي أهم ما تأمل الفلسفة المادية الوصول إليه، وهو في نفس الوقت النتيجة المنطقيّة للرؤية الماديّة التي تتبنّاها الحضارة الغربية .

فإنجازاتها وخياراتها التي تتبناها تأكيد لهذا الإنسان الطبيعي الذي لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة فهو جزء عضوي لا يتجّزأ منها، لا يمكنه تجاوزها، فضاؤه فضاؤها، وسقفها هو سقفه، يخضع تماما لقوانينها تحركه ، أينما شاءت، لا يمكنه الفكاك من حتمياتها.[2] ويرجع هذا إلى أن الفلسفات العلمانية الشاملة والحداثة الغربية تبنت رؤية حلولية كمونية مادية ترد كل شيء إلى الطبيعة وتؤكد هذه الفلسفات وجود

2- المصدر السابق ، ص17. 1

2- المصدر نفسه ، ص28.

قانون طبيعي واحد يسري على كل الظواهر ليتساوى، في ذلك الإنسان والأشياء. ولذا، فالنتيجة المنطقية للفلسفات المادية حينما تُطبق على الإنسان بصرامة هي تفكيكه ورده إلى القوانين الطبيعية/الماديّة والإحاطة به ككاهن لا استقلال له عن النظام الطبيعي/المادي.

تزعم المادية في فلسفتها المعاصرة أن كل حسي مادي مشاهد موجود، وما كان غير ذلك فهو غير موجود، وعلى هذا الأساس قامت معرفتهم؛ مما جعلهم يفسرون الكون تفسيرا ماديا بحتا، فهم لا يرجعون شيئا منه للإرادة الإلهية ولا للعلم الإلهي، بل يفسرون كل مظاهر الحياة تفسيرا ماديا، وكل ما لا تدركه الحواس من المجردات ، وما هو ليس من نفس المادة ليس له وجود، ولذلك نسب الماديون الفاعلية في الكون إلى المادة أو الطبيعة. [1]

لا يخفى على القارئ أن عبد الوهاب المسيري في نقده للحداثة وتحليلا ته التي يطالعنا بها، يبدو من خلالها متأثرا بما جاء بها "ماكس فيبر" في نقده لمجتمع الحداثة المعلمن، أين اندفع الإنسان على تغيير نظرته للحياة والعالم، إذ استبدل النظرة الإنسانية الروحانية الناعمة لتحل محلها نظرة مادية خالية من الميتافيزيقا إذ لم يعد الإنسان إزاءها يحدق إلى السماء أو يتوق إلى أي مطلقات متجاوزة. إنه طغيان النزوع الإلحادي. يقول المسيري " هذا الوضع له علاقة بأننا نعيش في أول حضارة مادية ملحدة في التاريخ البشري، لم يعد الناس يحترمون ما يدعي القيم الميتافيزيقية العليا، التي تمثل شيئا مفعما بالأسرار، وأنا لا أتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي وانما أ ي شيء مطلق متجاوز هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامات للناس و

1- مرتضى مطهري، الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، دار التعارف للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، 1991، ص28.

أفقا لهم، ولكنها فقدت الآن، وتكمن المفارقة أننا بفقداننا إياها نفقد قبضتنا على المدنية التي أصبحت تسير بلا أي تحكم من جانبنا، فحينما أعلنت الانسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها بدأ العالم يفقد بعده الإنساني." [1]

هذا المصطلح استقطب اهتمام الكثيرين من بينهم عبد الوهاب المسيري وتعني" مقولة نزع القداسة عن العالم عنده" إزاحة المقدس عن كافة الظواهر(الإنسان والطبيعة) بحيث تصبح قيمتها من قيمة الأشياء، وتصبح لا حرمة لها، وُينظر إليها نظرة طبيعية مادية صرفة لا علاقة لها بما وراء الطبيعة، أي أن نزع القداسة عن العالم هي نتيجة حتمية لسريان الإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة كافة، و إذا ما تم ذلك فمن العالم (الإنسان و الطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية يمكن توظيفها و التحكم فيها وترشيدها وتسويقها. وحوسلتها " وتحويله إلى وسيلة وأداة"، وهو أمر من المستحيل إنجازه إن كانت هناك قداسة في المادة، وإن كانت هناك حرمات تضع حدودا على سلوك الإنسان وعلى حريته. [2]

ويعني " نزع القداسة عن العالم" أيضا " فرض الواحدية المادية على الكون بحي يسري قانون واحد على كل الأشياء› ونزع القداسة يؤدي إلى ظهور نزعة امبريالية لدى الانسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له يمكنه توظيفها لحسابه، يبدو من خلال هذين التعريفين أن نزع القداسة عن العالم يتحقق وفق خطوتين مهمتين تتمثل الخطوة الاولى في تهميش المقدس والاعتراض عليه وتجريد معظم مظاهر الحياة من

1- عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر: حوارات لقرن جديد، مصدر سابق ، ص 83-84.

2 – عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهودية والصهيونية– نموذج تفسيري جديد– مصدر سابق ، ص 259.

آثاره› والخطوة الثانية تتمثل في الاعتراف بالقانون الطبيعي كدين جديد يحل محل الإيمان بالغيبيات والماورائيات› وتقبل سريانه على الإنسان والطبيعة في آن.

ولا يخفى أن غياب هالة القداسة استجد معه مجموعة من المشكلات على صعيد بنيات مختلفة سياسية اجتماعية أخلاقية، وأخطرها على الإطلاق المعرفية، باعتبار المعرفة تمثل أهم تحد في هذا العصر، فإذا جردت من عنصر القداسة ستصبح امبريالية الهدف منها هو" زيادة التحكم، وحيث لا توجد قداسة أو حرمات أو مرجعيات أخلاقية فإن الانسان يتأله ويصبح مرجعية ذاته لا حدود لعمليات الغزو التي يقوم بها، أو على محاولته هزيمة الآخر وتوظيفه و استغلاله. [1]

والمعرفة التي يقصدها المسيري ليست المعرفة في مقابل الجهل و إنما " المعرفة كما تم فهمها وتصورها ونشرها في العالم بواسطة الحضارة الغربية› إنها المعرفة التي أصبحت هي نفسها مشكلة، إذ أنها فقدت غايتها الحقيقية بسبب تصورها غير القويم، بحيث أنها قد جلبت الفوضى والاضطرابات في حياة الانسان بدل أن تكون سبب أمن وسلام وعدل، إنها معرفة تدعي تصوير الحقيقة والتعبير عنها ولكنها لا تنتج إلا الاضطراب والتشويش والشك. فهي ترفع الشك والظن إلى مصاف–العلمية– منهجيا، معتبرة الشك أداة معرفية صحيحة ومهمة في البحث عن الحقيقة، إنها معرفة جلبت– ولأول مرة في التاريخ– الفوضى والاضطراب في مملكات الطبيعة الثلاث، أعني مملكات الحيوان والنبات والجماد. [2]

1 – عبد الوهاب المسيري و عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر: حوارات لقرن جديد، مصدر سابق، ص 85.

2– سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، دار النقاش، عمان، الأردن ، ط1 ، 2000، ص 155.

إن المعرفة المقصودة من خلال هذا النص، هي المعرفة التي أشكلت على الإنسان وأدخلته بمعية الكائنات الأخرى في مأزق، وعلة ذلك عدم تعاضدها مع القيم الإنسانية والمرجعيات الأخلاقية في سبيل تحقيق السكينة الوجودية للإنسان، بل عملت على تهديد كيانه وذلك عن طريح تشبعها بروح التجريب المنفصل عن القيمة والشك الذي لا يقين غيره، واهتمامها بالوسائل على حساب الغايات، وانحرافها عن غاياتها ومقاصدها الحقيقية المتمثلة أساسا في الوصول إلى الله، وتحقيق سعادة الانسان.

4- الرؤية الإنسانية المتجاوزة.

يؤّكد المسيري في أكثر كتاباته على أهميّة الإنسان وقيمته بين المخلوقات وعلى قيمه التي يحملها ويتصف بها، ويحاول أن يبرز سماته وخصائصه باعتباره أه م قضيّة يركز عليها في نقد الفلسفة المادية التي تحاول أن تختزل الإنسان في صفاته الماديّة، وأن تجعله جزءا من الطبيعة يتحرك فيها كما تتحرك غيره من الكائنات في صيرورة تامة من غير إرادة ولا وعي، ويؤكد أن مشاركة الإنسان الطبيعة في بعض سماتها لا يلغي إ ته، ولا ينسيه مكانته ومركزيته بين المخلوقات، كما عّبر عن ذلك بقوله " فهو ليس جزءا لا يتجّزأ من الطبيعة وإنما جزء يتجّزأ منها يوجد فيها، ويعيش عليها، ويتصل بها، وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، لكنه لا يّرد في كلّيته إليها بأيّة حال بها، فهو دائما قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات وهو لهذا كله لا يمكن رصده من خلال النماذج المستمّدة من العلوم الطبيعية." [1]

1- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، مصدر سابق ، ص 13.

يرى المسيري أن الإنسان يتمتع بثنائية أساسية لا يمكن اختزالها ولا تصفيتها، وهي ثنائية الجانب الطبيعي/المادي في مقابل الجانب غير المادي، أي الروحي أو الثقافي أو المعنوي. فكما أ ّن له احتياجات طبيعيّة مادية، مثل حاجته إلى الطعام والهواء والنوم والتناسل وتلبية ك ّل ما يتعلق بتركيبه العضوي، له كذلك احتياجات متجاوزة للطبيعة يعبر عنها بمظاهر عديدة من خلال حسه الديني والجمالي وحسه الاجتماعي والخلقي وهي لا يمكن أن تفسر ماديا. وهذا ما أكد عليه المفكر الإسلامي علي عندما ركز على صعوبة فهم الجانب الروحي من الإنسان وصعوبة ادراك طبيعته وأصله بالمنظور المادي، بأنه شيء يتجاوز حدودنا الحسية ومعطياتنا المادية " فالعنصر الروحي في الإنسان الذي يستعصي على التفسيرات المنطقيّة المادية لا يمكن أن يوجد إلا بفعل الخلق الإلهي، والخلق ليس عملية مادية وإنما فعل إلهي. ليس متطورا، وإنما فعل فجائي كن فيكون. " [1]

إن النموذج المعرفي المادي الغربي وفق نظرته الاختزالية، وإغفالها لكل ما هو روحي أو ثقافي أو معنوي في الإنسان، وعدم تعاطيها مع الطبيعة الإنسانية بكليتها وتعددها، تكون قد عجزت على أن تعطي أجوبة لأسئلة المعنى والوجود، انطلاقا من فلسفتها غير القادرة على تجاوز المرجعية الكامنة، كل هذا وأكثر دفع عبد الوهاب المسيري إلى أن يطرح تصوره حول الانسان المتجاوز للطبيعة–المادة–والإنسانية المشتركة.

أ– الإنسان المتجاوز للطبيعة/المادة:

1– علي عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب ، ترجمة : محمد يوسف عداس، دار الشروق، مصر، ط3، 2013 ص 13.

يرى الدكتور المسيري أن أحد أهم أسباب تأزم الأنموذج العلماني قائم أساسا على عدم قدرته على تجاوز الطبيعة/المادة، حيث إنه يعتبر الأنموذج غير المفارق للطبيعة –المادة أنموذجا–غير مؤهل للصمود، فسرعان ما تعتريه المشاكل والإرهاصات بسبب عدم قدرته على إعطاء الأجوبة للأسئلة الكلية التي تؤطر الإنسان وتعطي لحياته معنى، ومنه فإن خلو حياة الإنسان من البعد المتجاوز هو أهم عامل مسرعٍ لمتتالية العلمنة والحلول التي يعرفها الإنسان في زمن الحداثة، ولذلك نجد المسيري يدافع عن الإنسان المتجاوز المفارق للطبيعة–المادة–والمؤهل للبحث عن إجابات لأسئلة الوجود والحياة والمعنى، تلك الأسئلة التي لا تجد لها إجابة قوية في ظل هيمنة الفلسفة الاختزالية المادية التي تنميط الإنسان في البعد الواحد حسب تعبير هربرت ماركيوز مدركا بذلك أن ملحمة الدفاع عن الإنسان قائمة أساسا برط إنسانيته بشيء آخر غير مادي قادر على تجاوز الطبيعة–المادة– نفسها وذلك لضمان استمراريتها.

ب– الإنسانية المشتركة:

يرى الدكتور المسيري أن الإنسان لا يمكن رؤيته إلا انطلاقا من نموذج توليدي قادر على أن يدرك الثنائية الأساسية التي يقوم عليها الانسان، مؤمن بخلقية عقله وقدرته على الاستقلال عن الطبيعة /المادة، حيث أنه لا يخضع لحتميتها في كل الجوانب. ويعتبر المسيري النموذج التوليدي ينطلق أساسا من الانسانية المشتركة التي تعبر عن نفسها على شكل طاقة إنسانية مشتركة لا يمكن رصدها أو تفسيرها بقوانين المادة، منتجة لنا أشكالا حضارية متنوعة، ناجمة عن تنوع الظروف والجهد الإنساني. ومما يزيدنا تنوعا هو قدرة الإنسان على إعادة صياغة ذاته وبيئته انطلاقا من وعيه الحر وحسب المعرفة التي توصل اليها من خلال تجاربه كل هذا يؤكد قدرة الإنسان الانفصال عن الطبيعة مرسخاً بذلك انسانيته المشتركة مع مراعاة عدم إلغاء

الخصوصيات الحضارية المتنوعة، فهذه الانسانية المشتركة حسب الدكتور المسيري تعتبر فطرة ربانية قادرة على تحديد المعيار والبعد النهائي والكلي متجاوز بذلك الواحدية المادية ومعلنة استقلال الإنسان عن الطبيعة/ المادة. [1]

والإنسانية المشتركة هي تسامي الإنسان على الواقع المتغّير وعدم مسايرته بل وتجاوزه لأّنها ترتبط بشيء أكثر تماسكا وأكثر ثباتا فالإيمان بالإنسان إيمان بالله الذي أودع فيه ذلك العنصر الرباني فكل إنكار للإنسان هو إنكار للإله لذلك يعتبر المسيري الفلسفات التي تؤمن بالإنسان ولا تؤمن بالله تتناقض مع نفسها وهذا ما يؤكده بقوله: " فإذا كانت الطبيعة البشرية تتسم بشيء من الثبات والتماسك، وفي نهاية الأمر التسامي على الواقع المتغير وتجاوزه، فإن هذا الثبات شاهد على وجود كيان منفصل عن المادة ليس خاضعا لقوانينها الصارمة الآلية. ولذلك فإن أي إنسانية مادية "أي إيمان بالإنسان مع إنكار وجود الماوراء" كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية في الغرب، لا يمكن أن يتسق مع نفسه ولابد أن يتحول إلى إيمان بالله أو إلى عدمية كاملة." [2]

وعلى هذا الأساس يقدم المسيري نموذجه التوليدي القائم على مفهوم الإنسانية المشتركة، في مقابل الإنسانية الواحدة الذي دعتْ إليه الفلسفة المادية، وأبرز ما يظهِر الفارق بين النموذجين أن الاختلاف في الإمكانيات والطاقات التي يتمتع بها الإنسانُ مع تفاوت وتباين الظروف والملابسات وتغاير التفاعل معها من قبل الإنسان يفِي إلى أشكال حضارية متنوعة ليست عامة؛ لأنها لا تمثل قوالب ثابتة، وهذا يُثبت بدوره أن الإنسان لا يمثل جزءا لا يتجزأ من الطبيعة المادية؛ بل يمكن تجاوزها والتأثير فيها بِما أوتِي من قدرات جعلته مُفضلا على غيره من المخلوقات في حالة إدراكه لدوره

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق ، ص 473- 474.

2 - عبد الوهاب ، المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 197.

الحضاري على هذه الأرض، قال تعالى ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (هود: 61)

إن هذا البيان الإلهي دليل صريح على قدرة الإنسان في تجاوز طبيعته المادية، والتأثير في مجاله حيث طلب منه العمران الحضاري الجامع للقِيَم العليا دينا ودنْيا، مادة ومعنى. وهذا يستدعي طَرح المشروع الإسلامي الحضاري سبيلا وطريقا لنجاة البشرية من أزماتها، بحيث تتم الدعوة إليه في إطار منهجية فاعلة، مؤسسة على قيم الوحيين، تستطيع الأمة بعد إصلاح هيئتها التأثير على الصعيد العالمي من خلال توظيفها لجميع إمكانياتها وقدراتها، لتكون قِبْلة الأنظار في معمورة أفسدها الماديون بعد إصلاحها.

ما نخلص إلية من خلال هذه الرؤية النقدية التي قدمها المسيري للفكر المادي الغربي أن النموذج المعرفي الغربي في تفسير للظاهرة الإنسانية، قد أخفق في تصور الإنسان وأبعاده الحقيقية، حيث جرى اختزاله في بعد واحد مادي النزعة نفعي القيم والأخلاق فمع حالات التبسيط والاختزال والنظرة الأحادية المادية، ونفي النماذج المقابلة من ناحية وفرض تصورات ومفاهيم الإيديولوجيا الغربية بالقوة تارة والإغراء تارة أخرى، شُوه الإنسان بين رؤى مادية وطبيعية، مع غياب صورته الحقيقية في هذه الخريطة المعرفية الغربية التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة التي تشكلت مفاهيمها الأولى والأساسية من مبدأين أساسيين هم: المرتكز المادي، ومرتكز الإقصاء والنفي: نفي الدين كلية، إقصاء الآخر المعرفي وغير الغربي. الأمر الذي انتهى بهذه المنظومة المعرفية إلى إعلان نهاية الإنسان القيمي والأخلاقي والديني والمعنوي والانتصار للإنسان الطبيعي والمادي والنفعي وغير الأخلاقي وغير الديني.

إن المفارقة الكبرى في الحداثة الغربية أنها ابتدأت بالإعلان عن الإنسان، وانتهت بالقضاء عليه، فالعالم الغربي يعيش تقدما تكنولوجيا وعلميا مذهلا، وفي الوقت نفسه يعاني الفراغ الروحي والأخلاقي والوجداني. ذلك أن التقدم في سلم السلع والاستهلاك كان على حساب سلم القيم والأخلاق، وهو بذلك كسب وفقد في الآن نفسه، كسب الرفاه المادي، وفقد الراحة الروحية والقيم الأخلاقية، وهذا ما أفقده الغربيّ بوصلته الإنسانية، فتشاكلت عليه الاتّجاهات وتاهت منه الطرق. [1]

إن الإنسان في العالم الغربي عاش تائها، فاقدا، يعاني الوهن في طاقاته الروحية، و لم يجد طريقة للتنفيس عن نفسه إلا بنقل وهنه هذا إلى العالم ككل، دون أن يسعى إلى البحث عن حلول لدى شعوب أخرى قد يجد لديها ما فقد دون اللجوء إلى إفقادها هي الأخرى خصوصياتها. كما أن مقولة النسبية التي كانت من المفروض أن تحرر الإنسان، وتفسح له المجال لتأكيد فرديته، أدت إلى عكس ذلك تماما، حيث أن النسبية تنزع القداسة عن العالم الإنسان والطبيعة، وتجعل كل الأمور متساوية. فقوضت الإنسان– الفرد– من الداخل وجعلت منه شخصية هشة غير قارة على اتخاذ أي قرار، وإن كانت في الوقت ذاته قادرة على تسويغ أيّ شيء وكل شيء.

ويعتبر المسيري أن الإنسان الذي يعيش في الحضارة الغربية قد أفرغ تماما من إنسانيته، وقضت عليه أوهامه وأحلامه وسفهته، فهي تجري به في غير ما ينبغي أن يكون ومن دون أن يدرك ما ينتظره. فقد اخترقته الأفكار المادية وأصبحت جزءا من شعوره وحياته .لقد سقط الإنسان في قعر المنظومة المادية واخترقته مجموعة من الأحلام والأوهام والرغبات لا يدرك أبعادها الاجتماعية والأخلاقية رغم أنّها توجه

1– أحمد عبد الحليم عطية، و وآخرون، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده ،دار الفكر، دمشق، ط1، 2007، ص 332.

وتحدد أولوياته دون وعي منه. فالعقل المآدي غير قادر على إدراك القداسة والأسرار ولا يعترف بالخصوصيات، ولذا فهو ينزع القداسة بكل صرامة عن كل المظاهر بما في ذلك الإنسان، ويراها باعتبارها مادة استعمالية. وانطلاقا من هذا أصبح العقل المادي أداة لتفكيك الإنسان وسحبه من إنسانيته ورده إلى عناصره الطبيعية التي يمكن قياسها وضبطها، وأداة لتقويض عالم الإنسان المدهش المحفوف بالقداسة والأسرار.

وإجمالا لما تم عرضه يمكننا القول بأن إن النقد الذي قدمه المسيري للنموذج المعرفي المادي يعتبر محاولة رائدة في مجال اكتشاف مواضع التحيز ومنطقه المادي، مع محاولة تأسيس نموذج تحيز إنساني مشترك. فقد حولت المرجعية المادية المنفعة واللذة إلى أهداف أساسية في الوجود الإنساني مما جعل النزعة الاستهلاكية سلوكا حتميا يجعل عجلة الاقتصاد تتسارع نحو مزيد من الاستهلاك، ففقدان النهايات الكلية (العلة الأولى للوجود) للمعرفة المادية وانغلاقها على المادة سيؤدي إلى مأساة الإنسان وتأزم القيم وفقدان المعنى وتفكك المرجعيات، ليدعو المسيري إلى أن المطلوب هو حداثة جديدة تتبنى العلم والتكنولوجيا ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

الحديث الشريف

- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة "1798-1939"، ترجمة : كريم عزقول دار النهار ، بيروت، ط4، 1986.
- أ. س. ميغوليفسكي ، اسرار الديانات والآلهة ، تر: حسان مخائيل اسحاق دمشق، دار علاء الدين للطباعة والنشر، ط 4 ، 2009 ، ص 75.
- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر مصر، ط2 ،2001.
- ابن خلدون، المقدمة، المجلد1، تحقيق وتعليق : عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب دمشق ط1، 2004.
- العياض بن عاشور، في أصول الأرثوذكسية السنية.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني،1966.
- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تقديم وترجمة عبد الغفار مكاوي مراجعة، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ط 2، 1980
- توفيق الطويل، المشكلة الخلقية: الإلزام الخلقي ومصدرة: وزارة التربية والتعليم القاهرة، 1954.
- بوحناش نورة ، الأخلاق والرهانات الإنسانية ، افريقيا الشرق، المغرب، ط1،2013

- حمدي عبد الرحمن حسن، المشاركة السياسية للمرأة، خبرة الشمال الأفريقي ، مركز دراسات المستقبل الأفريقي، القاهرة، 2001.
- خير الدين التونسي، مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة معن زيادة ، دار الطليعة ، بيروت ط1، 1978.
- رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، السياسة والوطنية والتربية، دراسة وتحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973.
- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية- المركز الثقافي العربي، الرباط، ط3، 2006 .
- عبد الحسين شعبان ، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي، دار النهار للنشر بيروت ط1، 2005.
- علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة "1798-1914" الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، ط3، 1980.
- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، "د.ط" 1960.
- زكي نجيب محمود، دفيد هيوم ، دار المعارف، القاهرة ،1958 .
- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة،ط3، 1972.
- سالم القمودي، جرأة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، ، مؤسسة الانتشار العربي بيروت د.ط، 2006.
- سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق ط1 ، 2009.

- صديقي علي، الأزمة الفكرية العالمية، نحو نموذج معرفي قرآني بديل، مجلة إسلامية المعرفة عدد59، 2010.
- طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1 ،2005 .
- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ،المركز الثقافي العربي الرباط ، ط2 2006 .
- طه عبد الرحمان، روح الدين–من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، ط1 ،2012 .
- عبد الله شريط ، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1981.
- عبد الله شريط ، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980.
- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند عبد الرحمان بن خلدون، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر ط2، 1981.
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق ط1 ،2003.
- عبد الوهاب المسيري، التعددية والترشيد العلماني، مجلة قراءات سياسية، بيروت عدد 72 جويلية 1995.
- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، دار الشروق القاهرة ، ط1 2002.

- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان دار الفكر المعاصر، لبنان ط1 2002.
- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط1 2008.
- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، مصر، ط2 ، 2006.
- عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 1998.
- عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر: حوارات لقرن جديد دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان 2000.
- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونيّة، نموذج تفسيريّ جديد مج1 القاهرة، دار الشروق، ط1، 1999.
- فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 2005 .
- مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط3 ،1984 .
- مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط1 ،1986 .
- مالك بن نبي، شروط النَّهضة، تر: عمر كامل مسقاوي ، عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط3 ،1969.
- مجدي محمد ابراهيم ، مشكلة الموت عند صوفية الاسلام، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ،2004 .

- محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق ، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
- محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي تر: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- محمد أركون، الإسلام والحداثة، التبيين ، الجمعية الثقافية الجاحظية ، الجزائر، ع2-3 ، 1990.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان 1998.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت، لبنان، ط2، 2000.
- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر:هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي- تر:هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- محمد عابد الجابري ، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- محمد عابد الجابري، أخلاق السعادة والفناء، مجلة الوسط ، البحرين، العدد 379 1999/5/3.
- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2 2002

- محمد عبده، سيرة ذاتية، تحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال، " د، ط" 1993.
- محمد عزة دروزة ،عصر النبي عليه السلام وبيئته قبل البعثة، دار اليقظة العربية بيروت ط2 ،1964.
- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط1 ،2005 .
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب وبيروت، لبنان، ط2 ، 2005.
- هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة بيروت 1984.
- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 ، 2012 .

- alain: elements de philosophie- collection idees- edition gallimard- france 1941- p22.

فهرس الموضوعات

مقدمـة.....03

المحـور الأول: الأخـلاق من حيث المفهوم والسياق التاريخي.....07

المحـور الثاني: منظومـة الأخلاق في مشاريع رواد النهضة والإصلاح العربي.....30

المحــور الثالث : مرجعيات الكتابة الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر.....36

المحـور الرابع : محمد أركون..... 61

المحور الخـامس : طه عبد الرحمن 74

المحـور السادس: محمد عابد الجابري.....107

المحـور السابع: عبد الوهاب المسيري.....12

فهرس المصادر والمراجع 160

فهرس المصادر والمراجع 160

ملخص :
في هذه الدراسة نتطرق لأعمال بعض الأكاديميين العرب حول الدرس الأخلاقي –الفلسفي تبعا للمدارس التي ينتمون إليها تتناول بالتحليل و النقد محاور متعدّدة تتصل بالسؤال الأخلاقي من زوايا نصية وفلسفية واجتماعية وقانونية وعلمية مختلفة، منها ما هو تاريخي، ومنها ما يتصل بالواقع المعاصر. و كذلك في اتصالها بالتراث الأخلاقي الإنساني عامة في شقيه الشرقي القديم والغربي اليوناني ، وكذا بالتراث العربي الإسلامي الذي ساد في التاريخ القديم وتواصل مع التاريخ الحديث والمعاصر من منطلقات دينية وعقدية تسعى إلى التكيف المتغيرات المجتمعية التاريخية ومضامينها الموضوعية العقلانية .

سؤال الأخلاق
في الفكر العربي المعاصر

تأليف: د. بوزيرة عبد السلام

منشورات جامعة محمد بوضياف المسيلة
-2023-

978-9931-251-26-2