صيغ الأخلاق ومفهوم كمالها طه عبد الرحمان، نموذجا

ذة. سعاد كعب[1]

كلية الآداب والعلوم الإنسانية- أكدال ـ الرباط، المغرب

إن العالم اليوم، وهو يدخل عصر الجينات والذرة وكذا التكنولوجيا الدقيقة، وما واكبها ويواكبها بدون هوادة من تحولات متسارعة اقتصادية واجتماعية وعلمية، يجد نفسه في مواجهة سؤال "مصير الإنسان" الذي يبدو أنه تحول إلى أداة في اليد التطور التكنولوجي والتقني. فعادت إشكالية القيم الإنسانية والأخلاقية بثقلها إلى مجال البحث الفلسفي والعلمي على حد سواء، محاولة التأسيس لقيم قادرة على أن تكون موجهة لمسار هذا التحول وخروجا من نفق لم يعد العالم يدري نهايته.

إذ التكنولوجيا والعلم بما فيه من تفريعات وميادين من علم الأحياء والفيزياء، والكيمياء.... لا يمكن أن يحدد غاية ما ينتج من معارف من داخل العلم نفسه. بمعنى أنه في حاجة إلى ضوابط وقيم، لا يمكن أن تكون إلا أخلاقية، لرسم مقاصده التي يجب أن لا تنفصل عن صالح الإنسانية، وإلا أصبح مدمرا لها. لكن عن أي قيم قد نتكلم اليوم؟ كيف نصوغها؟ كيف نحدد غايتها ومفهوم الأمثل؟

إن عودة سؤال الأخلاق إلى الواجهة وربما على نحو لم تعرفه الإنسانية من قبل، قد جعلها وفي السياق الذي ذكرناه، في مواجهة "سؤال الأخلاق" خاصة في بعده العملي أي على مستوى التنزيل إذ لم يعد الحال يقتصر على التنظير لها فحسب. مما استوجب بالضرورة البحث في طبيعة الأخلاق وصيغها ليس في صلتها بالعقل (العقل النظري) فحسب، بل وفي صلتها بالطبيعة الإنسانية بأبعادها العقلانية والنفسية والروحية، وبالتالي في كيفية التحقق بها وتنزيلها عمليا. وعلى هذا الاعتبار يمكن الإقرار بأن كل صياغة لمفهوم الأخلاق اليوم، وكيفية تفعيلها يقتضي أن يستجيب للطبيعة الإنسانية في أبعادها مجتمعة.

ولقد ارتأينا أن نقف عند طرح الفيلسوف طه عبد الرحمان(1944) لاعتبارات منها:

- إنه ممن خاضوا اليوم وعلى نحو ملح في سؤال الأخلاق وما تناسل عنه من قضايا، حتى اعتبر أن كل فعل انساني كيفما اعتبرناه، هو محكوم بالضرورة بقيمة أخلاقية ما وبالتالي نتيجة لها.

- إنه حاول ربط الأخلاق بالطبيعية البشرية في تجلياتها العقلية والنفسية والروحية، ووقف عند إشكالية آليات التنزيل والتحقق بها. فطرح من ثمة تجليات النموذج الأخلاقي المثال، محاولا أن يساهم في هذا الإشكال باعتباره اليوم قضية إنسانية.

---

[1]- Kaab1962@gmail.com

سنحاول من ثم فحص هذا الطرح في السياق الذي ورد فيه، أي البحث في دلالة الأخلاق من داخل التراث الإسلامي وتاريخه بالموازاة لما قدمه التراث الغربي في هذا الصدد. المسألة التي أدت إلى تفكيك وتقليب كل النظريات المتصلة بهذا الموضوع، مع ما يتطلب ذلك من بسط للحجج والاستدلالات المنهجية والمنطقية في عملية الدحض أو القبول. ومما لا شك فيه أن المسألة تقتضي نفسا علميا طويلا وإطلاعا واع ودقيق بخلفيات ومعطيات كل نظرية وتصور وذلك في سياقات زمنية ومعرفية متباينة. وهو الأمر الذي حتم ـ من جهة ثانية ـ أن يطرح مفهوم الأخلاق في صيغها ووجوهها المتعددة، سواء على المستوى التصوري النظري أو على المستوى "السلوكي" العملي، بحثا عن القيم الحقيقية التي تعلو بها إلى أرقى درجات الإنسانية. ولعل المتلقي الغير المختص ولا المتمرس بمجال التخصص يجد عنتا في فهم طروحات طه عبد الرحمان، نظرا لمعالجته لجل القضايا في إطار تصور نسقي ومنجي جد مركبة، بمعنى موصول بأكثر من قضية. فحاولنا قدر الإمكان وبالقدر الذي يسمح به المجال، عرض أهم مرتكزاتها وغاياتها مع تعميق النظر في مفاهيمها وفق السياق الذي تقتضيه، دون الادعاء بسطها في أدق تفاصيلها.

1) الأخلاق ومفهوم "الخير الأسمى"

تعتبر "الأخلاق" كتصور من المفاهيم اللصيقة بالإنسان إن لم تكن حقيقته. لذا فهي أكثر القضايا استشكالا في مجال البحث المعرفي والفلسفي. فالإنسان كما يقول إيمانويل كانط (1724\1804م)Emmanuel Kant في كتابه "تأملات في التربية"، هو الكائن الوحيد الذي لا تحقق لإنسانيته إلا من خلال التربية (التي تعتبر القيم الخلقية أهم مكوناتها)، عكس الحيوان الذي قد يربي نفسه بنفسه غريزة. فبدائية الإنسان في نظره، لا تعدو أن تكون تحرره من كل القيم والقوانين المنظمة. لذلك يمكن اعتبار التربية هي احياء واستجابة للقيم الإنسانية الكامنة فيه بالفطرة[1].

إن التربية تضعنا في تصوره، في مستوى أعلى بكثير من الطبيعة في بعدها الغريزي طبعا. فالإنسان خارج نظم التربية والأخلاق لا يمكن أن يعيش إلا في إطار نزعته الحيوانية، والتي قد تصبح في هذه الحالة، كما أشار أرسطو(384\322)، أخطر من حيوانية الحيوان، لما يملك الإنسان من قدرات تخول له التصرف في ذاته وفي الطبيعة. لذلك، فهو يتميز بالاستقلالية والقدرة على التشريع لذاته ولا يخضع للقانون إلا خضوعا حرا[2].

فلا غرو، أن نجد ضمن كل طرح فلسفي أو منظومة فكرية عبر كل مراحل التفكير الإنساني الطويل، هما أخلاقيا حاضرا، ليس لأن الأخلاق مطلوبة لذاتها فحسب، بل الواقع الموضوعي والمعيش يقتضيها ضرورة. إذ استقرار المجتمعات وتطورها مشروط بقيم عليا تؤسس للفعل البشري وتحرره من أهوائه وتوجه غرائزه وميولاته، توجيها

---

[1] - Emmanuel Kant, Réflexions sur l'éducation, introduit et traduit par A. philonenko,Paris, ed. Virin ,1966,p. 37

[2] ـ نفسه.

سليما نحو قيم وغايات سامية، تضمن توازن الأفراد وسعادتهم النفسية، كما تضمن اندماجهم في إطار مجموعاتهم لغاية تخدم الجميع. فكان لزاما أن يكون التنظير للقيم الأخلاقية وثيقة الصلة بالواقع الموضوعي، بمجالاته السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية. وربما لهذا السبب لم يكن من السهل دائما محاوطة دلالة الأخلاق ولا حدودها وغاياتها، لحضورها كقيمة موجهة (بكسر الجيم) في أكثر من مجال. فهي ترتبط بالبعد النفسي للإنسان وما يطرح هذا المجال من قضايا شائكة ودقيقة حول سبل تحقيق أمنه وتوازنه النفسي، أي "سعادته". تحضر الأخلاق كذلك، في العلاقة مع "الغير" إذ تؤسس لقيم الاختلاف التعايش. تماما كما تتصل "بالجماعات" وما تتطلب علاقاتهم من شروط "العدالة" و" الحق" و"المساوات" وغيرها. إن هذه المقتضيات، تكشف على أن الطبيعية الإنسانية في كل تجلياتها هي "الأخلاقية" بالأساس.

وإذا اعتبرنا أن الأخلاق ظهرت دائما في صيغ "فضائل" و "واجبات"، فقد ارتبط "الواجب" دائما بهدف محمود وسامي نسعى إليه. وأجمع فلاسفة ومفكرون على أنه لا توجد غاية أو هدف أرقى وأشمل في الدلالة على الفضائل من مفهوم تحقيق "الخير". فارتبطت الأخلاق من تم "بالمباديء والقواعد التي يقع بها التميز بين الخير والشر في الأفعال وتقويم سلوك الإنسان"[1] .

لهذا تلتقي تعريفات الفلاسفة والمفكرين وإن تباينت من حيث مواقع المقاربة، على أنها السعي دائم لتحقيق "الخير" وكفاح مستمر ضد "الشر".

فأرسطو (373\322 ق.م) مثلا، يرى أن الخير ليس مطلبا أخلاقيا فحسب، بل هو الغاية المحركة لكل أشكال الابداع الإنساني فـ"كل الفنون وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه....إنه موضوع جميع آمالنا[2]" .

فتحقيق "الخير" إذن هو الذي يرسم أهداف الفعل الأمثل ويوجه سعينا نحوه. لذلك يعتبر"القيمة العليا" التي تحته تنتظم مختلف القيم، فيرسم طبيعة العلاقة فيما بينها وفق غاية تصاعدية في اتجاه هذه القيمة العليا. فكل فعل نسميه "خيرا" إلا ويستمد خيريته من حيث هو وسيلة، من خير أشمل منه، أي أبعد مدى منه يوجه. وعليه، فإنه لا يمكن إلا أن يكون خيرا مطلقا يطلب لذات الخير لا لمصلحة فردية ولا منفعة مادية محضة. لذلك نعته الفلاسفة "بالخير الأسمى"[3].

3ـ طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط.2، 1997 ص. 106

[2]ـ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار صادر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1923، ج.1، ص. 167

[3]ـ الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1986، المجلد الأول، (الاصطلاحات والمفاهيم)، ص.420

فيتحصل أن الأخلاق إذن، سلم تدريجي غايته تحقيق "قيمة قصوى" تكتمل فيها صيغة القيم الخلقية مجتمعة. والإنسان بطبعه متطلع إلى التحقق بمعانيها، لأن إنسانيته تزيد أو تنقص بقدر هذا التحقق[1].

المسألة التي تنبه لها كذلك فلاسفة ومفكرو الإسلام، فأبو نصر محمد الفارابي (260\339هـ) يرى "أن كل واحد من الناس مفطور على أن يبلغ أفضل كمالاته[2]". أما إخوان الصفا، فيعتبرون طلب الأخلاق وهو جبلة في النفس، بها يصل الإنسان إلى مراتب الإنسانية من الفهم والإدراك. فكلما ترقت وتقوت في الخير صار الجسد تابعا لها. فالعلاقة قائمة عندهم بين الترقي الأخلاقي وتحصيل الفضائل[3]. المسألة التي أكدها عبد الرحمان بن خلدون (732\808هـ) في حديثه عن الوشائج بين البعد الإنساني والأخلاقي قائلا: "إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة[4]" .

إن المتفق حوله إنسانيا إذن، أن صيغة الكمال في كل الأحوال هو مطلب الأخلاق. والأخلاق هي حقيقة الإنسان. فلا مناص من القول بأن الأخلاق كلما اقتربت في كمالها من هذه الحقيقة واستجابت لها، كانت أقرب للفطرة وأقدر على تحقيق سعادة الإنسان ومطلق خيريته سواء في علاقته بذاته أو بالغير أو بالوجود ككل. لكن المسألة الواردة هي أن الاتفاق إذا كان حاصلا حول غائية الأخلاق في طلب الكمال فإن الاختلاف قائم حول مسألتين:

ـ المسألة الأولى، وهي تحديد ماهية هذا الكمال ومكانته في الوجود. هل هو قيمة مطلقة لا تتغير بالزمان والمكان وبالتالي يخضع لها كل البشر؟ إذا كان الأمر كذلك فإن "المطلق" يقتضي من يخبر عنه، فهل فتصبح المرجعية الدينية ضرورية؟ أم هو فقط أحكام تقويمية فهل العقل إذن قادر من ذاته على تعينها؟

ـ المسألة الثانية، وهي كيف نحديد منهج ووسيلة تحقيق هذا الكمال أو على الأقل بلوغ مراتب التحقق به عمليا.

باستقرائنا لجل الرؤى الفلسفية والفكرية سواء غربية أو عربية إسلامية حول الموضوع ، وقبل التفصيل في القضيتين، يرى طه عبد الرحمان أن الساحة الفكرية اليوم تعج بنظريات وتيارات لا تكاد تحصى، كل وفق مرجعياته وشروطه النظرية التي تبناها، من واقعية، وانطباعية، وعقلانية، ونسبية.....إلا أنها نظريات على تفرعها وتشعبها بصنفها وفق مبدأ أساسي وهو:

ـ نظريات تقول بضرورة تبعية الدين للأخلاق،

ـ نظريات ترى العكس، تبعية الأخلاق للدين،

---

[1] ـ طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط.1،2000، ص.147.

[2] ـ أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة"، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،1990، ص.95.

[3] ـ رسائل إخوان الصفا، تحقيق بطرس البستاني، دار صابر، بيروت، بدون تاريخ، ج.1، ص.305.

6ـ عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، ص 374

ـ نظريات تعتقد استقلال الأخلاق تماما عن الدين.[1]

ويلاحظ بعد عرض مفصل لمبادئ هذه الطروحات، أنها على تعددها، محكومة بمبدأ مشترك، هو اعتمادها في تحديد ماهية الأخلاق وكمالاتها، على "العقل" بمعناه "المجرد" أو "النظري". أي بمعنى " العقل النظري الخالص" كما يحلو لإيمانويل كانط أن يسميه. لكن الركون لنتائج العقل بهذا المعنى كشف عن منزلقات منهجية، خاصة في مجال علوم الإنسان وبناء القيم الأخلاقية، الأمر الذي جعل البحث في هذا الإطار يقتضي مراجعة. إذ وقفت جل النظريات في حدود ظاهر الأخلاق وبقيت بالتالي في إطار صوريتها. وعلى أهمية البحث النظري في أي موضوع، إلا أنه في مجال الأخلاق تبقى المسألة شديدة الصلة بكيفية التنزيل أي التحقق بها أو اختبارها عمليا. لذلك كلما كان البحث مغرقا في التجريد في هذا الإطار، كلما فقد الصلة بهذا البعد. ولا سبيل للتفصيل في أن الكثير من المجتمعات المتقدمة اليوم، أصبحت غايتها هي كيفية الربط بين البعدين. يصب طرح طه عبد الرحمان في هذا الاتجاه، أولا الكشف عن نواقص التصور النظري للأخلاق سواء في الموروث الغربي أو الإسلامي(خاصة الفلسفي والفقهي)، مع طرح بديل معرفي في هذا الاتجاه. فكيف برر طه عبد الرحمان طرحه هذا؟ وإلى أي حد يمكن اعتباره تجاوزا لغيره؟

2) الأخلاق و"دلالة الكمال" في الفكر الغربي

لا أحد ينكر الدور الذي شغله "العقل" في الفكر الغربي ابتداء من عصر الأنوار، حتى اعتبر مبتدأ كل معرفة ومنتهاها، بل وبلغ الوثوق به والركون على حد تعبير شوبنهاور Arthur Schopenhauer 1788\1860له حد التأليه le culte de la rationnalité[2]. فارتبطت الأخلاق بمقتضياته وأصبح المشرع لها والمحدد لغاياتها، وبالتالي الراسم لمنتهى كمالها.

فروني ديكارت René Descartes (1596\1650)، يعتبر غاية الأخلاق هي تحقيق السعادة، إذ هي الوسيلة الأنجع لتوجيه أفكارنا وسلوكاتنا لنيلها على النحو الملائم، وهو مبدأ لا تحقق له خارج العمل وفق العقل وشروطه[3].

ولا يخرج إمنويل كانطEmmanuel Kant 1724\1801في كتابه "مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق"، على اعتبار العقل المجرد أو "الخالص" كما ينعته، أنجع وسيلة لتعرف على المثال الأخلاقي الأسمى وبالتالي اتباعه. كيف؟

إذ كل إنسان باعتباره "ذاتا عاقلة" و"إرادة حرة" لا يمكنه إلا أن يسلم بالقانون الأخلاقي، الذي الذي يدرك من خلال تعقله، قيامه على ما سماه كانط ب "قاعدة الالزام" Impératif catégorique . بمعنى أن احترام الآخرين، ورفض الظلم، و الإقرار بالقوانين وغيرها من القيم الأخلاقية، هو باعث لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تعقلها كقيم

7ـ سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، ص.31\.33\41

8ـ ديكاتورية حدسها فلاسفة القرن 19م على رأسها شوبنهاور وكيركراد... وما بعدهم من الفلاسفة المحدثين، فكانت دعواتهم للانفلات من وصاية العقل أو كل سلطة معرفية تدعي صنع الحقيقة.(أنظر كتاب "العالم كإرادة وتمثيل" لشوبنهاور مثلا)

[3] RENE DESCARTES, *Discours de la méthode,* G-F-Flammarion, Paris, 1966, 254 p

وممارستها كسلوك إرادي. فإذا كان الحيوان مقيدا في سلوكاته بميولاته وغرائزه، فوعي الإنسان يضعه أمام مبدأ "ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون" فإذا كان من الازم اتقان العمل يجب أن أتقنه، ليس لغاية نفعلية ذاتية بل لأن "الواجب" يقتضيه. فارتدت الأخلاق لدى كانط إلى مفهوم "الواجب" الذي أصبح هو "الخير" نفسه.إذا كانت معضم سلوكاتنا الأخلاقية في نظر كانط، تتفق والواجب أو الزام العقلي، فلأن المبادئ الأخلاقية مبادئ قبلية بحثة "خالصة من كل عنصر تجريبي، لا يمكن بتاتا أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا في تصورات العقل الخالص[1]".

وعليه، فلا ينبغي أن لا نتلمسها في طبيعة الإنسان (بمعناه الغريزي أو الفطري)، ولا في ظروف العالم الخارجي الذي وضعت فيه، بل لابد من البحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص.

ولنا عودة إلى فلسفة كانط ـ كنموذج ـ لاحقا، للتفصيل في أبعاد هذه الصياغة وصلتها الشديدة بالصورية.

لقد لزم مبدأ التجريد في استمداد القيم الأخلاقية في الفكر الغربي، وإن ربطت قيمة "الخير" بالبعد الميتافيزيقي الصرف. فأفلاطونPlaton (427\347 ق.م) مثلا، اعتبر أن "الإله" هو الخير المطلق، وكل ما أوجده وصدر عنه لا يمكن أن يكون إلا خيرا، فالشر من ثم هو عارض أو حادث. لذلك جعل موضوع "الخير" من أرفع موضوعات العلوم كافة، ولم يحصره في الأخلاق فقط[2].

لكن بقيت طبيعة هذا "الخير" "المطلق" أو "الأسمى" كما نعته، غير واضحة المعالم. فهل هو مجرد "مبدأ تصوري متعالي"، على الإنسان أن يحدده ويسمو إليه؟ أم هو قيمة مطلقة يقتبس منها؟ إذا كانت كذلك كيف يستمد منها الإنسان مفاهيمه؟

لقد اكتفى ـ مع ذلك ـ بتمثليه مثل باقي الحقائق المطلقة التي تحدث عنها، بالشمس وظلالها كما هو وارد في أسطورة "الكهف". أما الأخلاق كماهية وككمال إنساني فتحققها يتم بالفضائل العقلية التي هي: "الحكمة" و"الشجاعة" و"العفة" و"العدالة". واعتبر "الحكمة" هي أولى الفضائل وقاعدتها لأنها فضيلة العقل. والعقل هو المدبر والكابح لكل القوى النفسية الأخرى سواء الشهوانية أو الغضبية. فالنفس الحكيمة هي بالضرورة التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام، لأن هذا التناسب هو نفسه تحقيق لفضيلة "العدالة" في النفس. فالعدالة تبدأ على مستوى الأفراد ثم على مستوى المجتمع. ولا يتيسر هذا إلا ببنائها على أسمى عنصر مشترك في طبائع البشر وهو العقل[3].

---

[1] Emmanuel kant,Fondement de la métaphysique des mœurs, in œuvres , in œuvres philosophiques, Trad.Delbos, Gallimard, philosophiques, Trad.Delbos, Gallimard, p.390

[2] ـ أفلاطون، محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص.143

[3] ـ توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط.4، 1979، القاهرة، ص.45

أما إذا فحصنا تجربة الأخلاق في الفكر اللاهوتي المسيحي، فنجد أن المسيحية وصلتها بالاستجابة "للإرادة الإلهية"، أو ما نصت عنه وصايا الرب بالتحلي بما دعت له[1]. فالقديس أوغسطين(354\430م)Saint Augustin، يصرح في كتابه "الاعترافات" وفي غيرها من كتبه، بأن كل المكاسب العقلية التي تلقاها، لم تستطع أن تشبع نهمه المعرفي، ولا أن تحقق سعادته وتوازنه النفسي. الغاية التي أدركها حين وجه إرادته التوجيه الصحيح نحو المحبة الإلهية. إنها هي "الخير الأسمى" والخصلة الكبرى في نظره، التي عنها تتفرع باقي الخصال والفضائل[2]. ولم يخرج توماس الأكويني Thomas d'Aquin(1225\1274) ، عن ربط الخير المطلق "بالرب". فكل ما يصدر عنه ويأمر به هو الخير ذاته. لكن كيف يبلغ الواحد هذا الخير ويمتلكه كقيمة خلقية في التجربة المسيحية؟

ترتكز القاعدة الخلقية في نظر توماس الاكويني، على الإيمان بالإله أولا. إيمان يزيد بمدى "المحبة" فيه والالتزام بوصاياه. "فالحب هو الفعل الأول للإرادة" كما يقول. فلا ينفصل مطلق الحب في هذا السياق عن مطلق الإيمان. إيمان لن يتحقق من جهة أخرى إلا بالتحقق بمطلق "الإخلاص"، في كل ما يأتيه الواحد من أقوال وأفعال. وهي غاية وإن كانت لا تنال إلا عن طريق تربية النفس ورياضتها روحيا "بالتبتل" و"الزهد" في الدنيا وإخلاء القلب من كل النوازع، فإنها لا تدرك على وجهها الحقيقي إلا بمنة الرب وعونه أي بتأييد "روح القدس" . فالحكمة كما يقول توما الأكويني "نحصل عليها بالفيض، لذلك تعد من مواهب روح القدس[3]".

إن "المحبة" و"الإيمان" و"الإخلاص" في نظر المسحيين رأس الفضائل الدينية المذكورة ومن أدركها فقد بلغ الكمال الخلقي، إذ تؤكد صفاء السريرة وتحررها من كل النوازع والنواقص. ولأنها تجربة تقتضي مجاهدة طويلة للنفس، فإنها تبقى قسرا على النخبة التي ندرت نفسها "للرهبنة" والحياة الأخروية. لقد وضعت المسيحية سبلا وقواعد لتحقق بالقيم الأخلاقية وحاولت تجسيدها عمليا، لكن في نفس الوقت صنفت فضائل من قبيل "العفة" و"الشجاعة" والروية" ... (وهي نفسها التي تكلمت عنها الفلسفة اليونانية) باعتبارها فضائل عقلية، أي أن معانيها وغايتها لا تكتمل إلا في إطار ما يرسمه التصور العقلاني لها. مما يعني أن الأخلاق في المسيحية ورغم ربطها بين البعد اللاهوتي والمنحى العملي بالمعنى الذي حددناه، إلا أنها لم تنجو في حصر جزء مهم منها على مستوى الفهم والتأسيس في أطار الصياغة النظرية المجردة[4].

---

[1] من أهم الوصايا: لا تسرق، لا تكذب، لا تزني، أحب للأخر ما تحبه لنفسك...أنظر، سفر الخروج 20:1-17 وسفر التثنية 5:6-21

1Augustin,Confessions,trad . M .Moreau,ed.numerique réalisée par l'abbaye Saint Benoit,2013,Suisse Chap. III,IV,V,p.4 et 5\chap.IX,X ,VII,p.25 et 26

[3]: توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج1، ترجمة الخوري بولس عواد،المطبعة الأدبية، بيروت،1887، ص.15

[4]- سؤال الأخلاق. ص.147

ويبلغنا هذا الجرد المختصر، إلى السؤال التالي وهو: هل يمكن للعقل كفعل نظر مجرد أن يكون مصدرا للتشريع الأخلاقي وأن يعين لنا مراتب كماله؟ وإلى أي مدى هو قادر على الاستجابة للفطرة الإنسانية في أبعادها ومقتضياتها وبالتالي الإلمام بكل المعضلات التي يطرحها سؤال الأخلاق؟

ارتأينا أن نبسط النموذج الكانطي كما أشرنا آنفا، باعتبار الأثر البالغ في الفكر الأخلاقي الغربي، حتى نعت كانط بفيلسوف الأخلاق، كما أنه مثل الفيلسوف الذي حاول أن ينحو بالأخلاق قدر الإمكان منحا عقلانيا صوريا تجريديا وأبعاد عنها كل قيمة لا يمكن عقلنتها.

رأينا سابقا كيف أن كانط يعتبر أن "الواجب" هو فعل أخلاقي إلزامي والالزام هنا يعني الضرورة المترتبة لا الاكراه. فإذا كان صادرا عن العقل أي عن القيم القبلية المتضمنة فيه، فإنه بهذا المعنى يدخل في صميم الإرادة الحرة للإنسان ولا ينافي حريته. إذ هو الكائن الأخلاقي الوحيد الذي يصدر في سلوكاته عن غاية يعيها مباشرة ولا يتقيد فيها بغيره. صحيح ـ كما يبرر كانط ـ أن سلوكات الشخص تصدر كذلك عن الاحساس الداخلي بالواجب، لكن ضعف الإرادة ـ الإنساني ـ أمام الميولات والعرائز الطبيعية تحيد به عن فعل الواجب المنزّه عن كل غاية ذاتية. ما يبرر ضرورة اعطاء الواجب معنا عقلياً، يتحدد في احترام الواجب لذاته، يوصل بالإرادة مباشرة من دون قيد أو شرط. مما يجعله كسلوك القاعدة العامة لجميع البشر، يتسم بالكلية والشمول. إذ يقول كانط: "اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من فعلك قانونا كليا للطبيعة".

فالعقل بهذا المعنى هو المصدر الحقيقي للتشريع الأخلاقي. فهو كما يرى كانط في كتابه " مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق"، وبما أوتي من ملكات "التجريد" وإنتاج الصيغ الصورية، ليس قادرا فقط على أن يدرك القيم الأخلاقية في ذاتها، بل في كليتها ومطلقها. كيف؟

يقسم كانط العقل ـ كما هو معلوم ـ إلى: "عقل نظري" (يتناول شؤون المعرفة والعلم ويحدد القين بالتجربة)، و"عقل عملي". ويقسم العقل العملي نفسه، إلى عقل "عملي محض" (لنقل متعال) و"عقل عملي" يخص كل عمل مجسد ملموس. ويسلم أن الأخلاق كممارسة تنضوي طبعا، تحت "العقل العملي" باعتباره يجسد الفعلي. لكن اعتمادنا عليه من أجل استنباط القيم الأخلاقية، لا يمكن أن يكون إلا مضللا، وذلك لأن الممارسات الأخلاقية على هذا المستوى تكون محكومة بعناصر لا تدخل في صميم القيمة الأخلاقية، كالنوازع النفسية، والدوافع الشخصية لكل واحد منا. كما أن الظروف الزمانية والمكانية أو ما يسميه ب"الشروط الظرفية". تجعل الفعل الأخلاقي يتحول بتحولها. ونظرا لهذه الاعتبارات فإن الاحتكام للعقل العملي لا يمكن أن يمدنا بحقيقة الأخلاق. فيقتضي الحال اعتماد "العقل العملي المحض" الذي من شأنه أن يحدد لنا "العمل الأخلاقي" بطريقة مجردة بعد أن يخلع عنه كل الظروف المحيطة به، اعتمادا على ما سماه ب "الشروط الإلزامية"Conditions impératives التي تتيح لنا إمكانية اتخاذ السلوك الأخلاقي ك "قيمة" مطلقة أي بديلا أخلاقيا شاملا. "فالمبدأ النوعي" لهذه الاعتبارات، مقوم يستطيع تحديد السلوك الأخلاقي الأمثل وتوجيه الإرادة الحرة نحوه. مصدر استمداده الأوحد "العقل المجرد المحض" ووسيلته "التجريد" و"الصورية".

لذلك سيحل محل مفهوم "الخير" في المنظومة الأخلاقية الكانطية أو يقترن به، مفهوم "الواجب". و"الواجب" ـ حسب ما بسطانه ـ يستدعي مفاهيم أساسية "كالضمير" و"الاحترام" و"القانون". لذا يربطه كانط ب "ضرورة تحقيق احترام القانون". فإذا كان "الواجب" قاعدة للأفعال الأخلاقية والقانونية، فإن "الحق" باعتباره قاعدة قانونية يقترن بالواجب والإلزام ضرورة. إننا أمام القانون لا نكون أحرارا في رفض أو قبول الحقوق كواجبات. لذلك فإن "الاحترام" بالنسبة "للواجب" ـ كذلك ـ ليس باعثا مضافا بل هو من صميمه.

فيخلص كانط إلى أن القانون الأخلاقي بهذا المعنى، ليس سلطة كما هو حال "القانون الطبيعي"، بل هو قانون عقلي قبلي جوهري من صميم الطبيعة البشرية كما تتجسد في "الإرادة الخيرة" للإنسان. أي الإرادة الغير المشروطة بظروف أو غاية أو رغبة في الإتيان بالواجب. فخيريتها تستمدها من صميم ذاتها، لأنها هي الخير ذاته.

وعليه، فلا انفصال "للخير" عن "القانون" لأنهما من طبيعة واحدة، ولا تصور للخير خارج هذه الإرادة، لذلك يرى أنها "الشيء الوحيد الذي يمكن عده خيرا على الإطلاق". فالإنسان كما يقول، هو في مملكة الأخلاق بمثابة حاكم ومحكوم في ذات الآن. فنحن نفرض على ذواتنا بمحض إرادتنا[1].وهذا الشعور طبعا يكتمل داخل كل الفرد، من خلال التربية والتنشئة زائد الظروف الاجتماعية والسياسية التي تربي وتتعامل معه كقيمة أخلاقية.

فيخلص كانط في كتابه "مباديء ميتافيزيقا الأخلاق" إلى أن الإنسان خلافا لغيره من الكائنات له القدرة على تحديد غاية لأفعاله وكذا الوعي بوسائل تحقيقها، لذلك لا ينفصل"العقل الأخلاقي العملي المحض" عن "الواجبات الأخلاقية القطعية" " Les devoirs catégoriques باعتبارها مطلقة وكلية. فكل فعل أخلاقي سليم أو كامل، كما يقول، يجب أن يتوخى صاحبه فيه أن يكون "قانونا كليا يجري على مجموع البشر[2]".

وعليه "فالواجبات القطعية" تتميز بالخصائص التالية:

ـ بالكونية : لإن الواجب فعل يتجاوز الفردي والذاتي، ويفرض نفسه على الوعي البشري ككل، تستجيب له كل الكائنات العاقلة.

ـ بالشمولية: لا يحدد بمكان ولا بزمان بل هو غاية في ذاته.

ـ بالحرية: باعتباره سلوكا عقلانيا ملتزما بواجبات أخلاقية نابعة من إرادة حرة.

وإذا اعتبرنا كما مر معنا، أن كل الأخلاق بطبيعتها تفرض "صيغة كمال" تسعى نحو اكتسابها، وكما يقر بذلك كانط نفسه حين قال: "يحتاج العقل البشري لفكرة الكمال التام الذي يستخدمه كسلم يرجع إليه من أجل أن يتمكن من تحديد ذاته[3]" . نتساءل أين يمكن إذن أن يتلمس العقل الخالص هذه القيمة المثلى؟ هل هي محايثة له أم متعالية عليه؟

---

[1] -kant,Critique de la raison pratique, Trad . Pierre Fusser ; Paris,2003,p.87

[2] - Fondement de la métaphysique des mœurs , p.421

[3] kant, leçons sur la théorie philosophique de la religion,trad , par william fink,livre de poche,librairie générale francaise 1993,p.

تأسيسا على نظريته في القانون الأخلاقي، يرى كانط أن العقل الخالص في نوزعه الصوري يسعى بالضرورة نحو الكلي. وفي مجال الأخلاق يجعل غايته هو "الخير الأسمى". هذا الخير في نظره الذي يتحدد في القدرة على الجمع بين "الفضيلة" وفي نفس الوقت بين"السعادة". أي الجمع بين البعديين المحسوس ولا محسوس. فالفضيلة هي الخير خلقي متصل بالمستوى النفسي للإنسان وكذا العقلي. أما السعادة فهي الخير طبيعي الذي تدركه الذات في المحسوسات. فالخير الأسمى هو إمكانية الجمع بين الإرادة الخالصة والخيرات المحسوسة على نحو توافقي[1].

لكن السؤال الذي يطرح دائما هو كيف يمكن أن يحدث هذا التوافق عمليا وكل من السعادة الخلقية والسعادة الحسية من الطبيعة خاصة؟

إن وجود "الخير الأسمى" في التصور الكانطي أو طلبه، يعتبر ضرورة أو حتمية طبيعية لأنها تبيح "للكائن العقلاني" امكانية التقدم اللامتناهي، حتى يتمكن من تحقيق التوافق بين كمال العقلانية وكمال الأخلاق أو الخير الأسمى. وهذا يقتضي من جهة أخرى التسليم "بخالق" عاقل للطبيعة، يكون هو علتها وعلة الارتباط بين الفضيلة\والسعادة. كما يقتضي تسليم "بروح خالدة"، لأن الارتقاء في مدارج الكمال الخلقي يقتضي ذاتا باقية ببقاء غير محدود.[2]

صحيح أن كانط يقر بمبدأ وجود "إله "عاقل للطبيعة وبإمكانية خلود "الروح"، إلا أنه يرى أنها أمور لا يمكن أن تخضع لمنطق العقل وبالتالي يستحيل البرهنة عليها، فهي موضوعات للاعتقاد والإيمان فحسب، لذلك وجب الأخذ بها كمسلمات، يطلق عليها "مصادرات العقل العملي". والأخلاق وإن صدرت عنها فإنها ليست أصلا فيها، وبالتالي لن تفيدنا كثيرا في توسيع معرفتنا العقلية بها. فالأخلاق من ثم ليست في حاجة مطلقة إلى الدين بل يمكن أن تكتفي بذاتها باعتمادها العقل الخالص العملي[3]

إن البعد الميتافيزيقي كما يبدو، لا يحضر هنا كمرجعية تستقي منها الأخلاق مبادئها أو بعض قواعدها بل يحضر كقانون حتمي. فنجد أنفسنا أمام الطرح الكانطي مواجهين بالأسئلة التالية:

إذا سلمنا أن "العقل النظري" يمكننا اعتماده كمصدر تشريع للقيم الأخلاقية الإنسانية وتحديد صيغ كمالها، فهذا يعنى أننا نعتبره ـ صراحة وضمنا ـ الجوهر المتسق الثابت وبالتالي، القيم المستمدة منه هي كذلك ثابتة وكلية وبالتالي كاملة. لكن هل الوثوق بالعقل النظري كمصدر استمداد يعنى أنه أرقى مصادر المعرفة و أكمال وسائلها لدى الإنسان على الإطلاق؟ أو هو المهيمن على غيرها من المصادر؟

إن عقلانية عصر الأنوار كما مثلثها الأطروحة الديكارتية وكذا الكانطية وغيرها، جعلت من "الذات" ذلك الكيان المنطقي المتسق المؤسس للهوية الإنسانية. فالذات هي

---

[1]ـ زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة،1972، ص.210

[2]ـ سؤال الأخلاق، ص.36

[3] -Emmanuel Kant, La religion dans les limites de la simple raison, trad. J.Gibelin,ed. Vrin,1972,p.201 /202

مصدر التفكير وشكله عند ديكارت كما توضح مقولته الشهيرة " أنا أفكر أنا موجود"، وهي الإدراك الذاتي لماهية الحقائق كما هو الشأن عند كانط.

وهذا يعنى أولا، أن "الذات" هي مصدر الشرعية والموضوعية لكل معرفة نظرية وهي معيار كل معرفة عملية. ثانيا، أن وحدة العالم ووحدة المفهوم وتطابقهما ممكنين. مما يستتبع أن تصبح الذات هي مقياس الحقيقة في كل مجالات المعرفة. المسألة التي يضعها فيلسوف كمارتين هيدكر(1889\1976) موضع المساءلة، إذ يعتبر أن "وحدة الوعي" هذه أو "الوحدة العقلية" على حد تعبيره، تقوم على وهم منطقي. إذ "الذات" لا يمكن أن تشكل وحدة، فهي رهينة بقوى متعددة اللاوعية \واللاعقلية، هذا من جهة، من جهة أخرى فإن حصرها في مجال التعقل أو العقل الخالص أو الصوري هو تقليص لماهيتها ونفي لمكوناتها الأكثر تعقيدا وقوة على حد تعبير نيتشه Friedrich Nietzsche (1844\1900)"كالجسم" مثلا أو"الفكر" أو "اللغة"، أو"الحدس" أو"الوجود". والاقرار بهذه الأبعاد الشمولية للإنسان يعنى أن العقل لا يعدو أن يكون مكونا من ضمن مكونات[1].

الأمر الذي يستتبع أن مفهوم "الكونية" أو "الشمولية" أي شمولية القيم الصادرة عن العقل النظري، والتي لا تعني هنا غير كمالها، هي غير ممكنة. لأننا إذا سلمنا أن "العقل النظري" ما هو إلا مكون من مكونات الوعي أو فعل التعقل، فإن تصورنا للقيم في هذه الحالة لن يعبر إلا عن رؤية محدودة وجزئية، بل وستكون مجحفة بالنسبة للقيم الخارجة عنها أي التي لا تستوعبها. كما أن هذا الانحصار، يعني إمكانية تجزئ الذات، مع أن تجزئيها يعنى تشيئها. مما يدفع للقول ابتعاد الأخلاق الصورية عن حقيقة الإنسان وبالتالي كل تصور لكمالها يبقى قاصرا إن لم نقل مغرضا.

فنفهم كيف أن أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية والمنهجية الجديدة والتي انطلقت مع بداية القرن العشرين، هي إعادة النظر في "العقل" بالمفهوم الذي أسست له الفلسفة الأنوار أو الفلسفة الكلاسيكية بشكل عام. فقد اتضح مع الاتجاهات الفلسفية المعاصرة أن العقل النظري لا يعدو أن يكون لا يعدو أن يكون القدرة على القيام بإجراءات محددة حسب مبادئ وقواعد محددة وبالتالي فهو "أداة" و"فاعلية" ضمن فاعليات أخرى يملكها الإنسان، ليس غير. ولعل من النتائج المترتبة عن العقل الأداتي[2]، أن فرض تصوره ذا البعد الواحد وأصبح بذلك يمارس ديكتاتورية واستبدادا على مستوى انتاج المعرفة، فمهد إلى أن ينظر للإنسان كذلك كأداة لتحقيق أغراض. وإذا كان الاستبداد أنواعا فإن أخطرها الاستبداد المعرفي.

فأي تصور بديل إذن قادر على نفاد إلى حقيقة الإنسان التي كما رأينا لا تنفصل عن حقيقة الأخلاق التي بها يحقق إنسانيته ؟

3_) طه عبد الرحمان ومشروع رؤية جديدة للأخلاق وصيغ كمالها

يرى المفكر طه عبد الرحمان وهو يفحص مفهوم الأخلاق والتنظير لها في أهم طروحات الفكر الغربي والفكر الإسلامي على حد سواء، أنها بالنسبة لكلي الاتجاهين، لم

---

[1] .H.benslime : Heiddegger critique de Neitzsche, Revue tunisienne des études philosophique, n◈ 28-29.2001.p .79-82

[2] Jürgen Habermas, théorie de l'agir communicationnel, Tome 1, Fayard, 1987.

تنجو من هيمنة "العقل النظري" وحصر موضوع "كالأخلاق" شديد الصلة بالطبيعة الإنسانية في حدود النظري، يسقطه في منزلقات منهجية. أهم هذه المنزلقات كما يسميها: "النسبية" و"الاسترقاق".

"النسبية" لأن قواعد العقل النظري كما رأينا، لا يمكن أن تكون مشتركة وكلية. والدليل، اختلاف مناهجه وكيفية ترتيب قوانينه التي تصل في كثير من الأحيان حد التضارب والتعارض. ثم إن الركون للعقل والاعتقاد في مطلقية ما ينتج من معرفة، ولّد الاعتقاد أن ما ينتجه العقل سيما في مجال العلم والتقنيات، سيمكنه من تسخير الكون وتحقيق الخير للبشرية جمعاء. والحاصل أن التطور العلمي والتقني الذي أصبح يشتغل بعيدا عن أية غاية إنسانية صرفة، أضحى يسير وفق منطق أساسي هو المزيد من الابتكار والإنتاج. فأطبق عالم التقنية والمكننة على الإنسان بعدما تجاوزه وتجاوز إرادته[1].

مما كشف أن "العقلانية" المزعومة قد تضمنت مبدئيا "اللاعقلانية". بدليل أن التطور التكنولوجي والعلمي أصبح يسير وفق مبدئين: مبدأ أن "كل شيء ممكن". ووفق مبدأ أن العلم لا يمكن أن يخضع لقيم خارجة عنه، فأصبحت القاعدة هي أن "كل ما كان ممكننا وجب صنعه". فتحلل بذلك من كل الموانع الأخلاقية والإنسانية، وأصبح كل ما ينتجه مقبولا ولو كان مدمرا للإنسان، ويكفي أن نستحضر وسائل الحرب الجرثومية والكيماوية والاشعاعية...[2]

ولذلك لا يمكننا اعتبار العقل ذاك الوعي المتعالي والمطلق إذ : أنه قد يحسن أو يقبح كما تقبح الأفعال والأوصاف حسب مسالكه المعرفية هل هي مستقيمة أم منحرفة، أنه من جهة ثانية يقوم على ما تقوم عليه الأفعال والصفات من حيث التأثير فيه، فقد يخرج من وصف إلى وصف إما لوصف أعقل أو لوصف أقل عقلانية. من جهة ثالثة، إذا كان المنهج العقلي هو مجموعة من التقنيات الإجرائية يتوسل بها بلوغ أقوال مدللة أو متسقة فيما بينها، فإنه بالإمكان دائما التأسيس لمنهج علمي يبلغنا ضربا من ضروب العقل غير العقل المجرد.

إذا كان إذن التفكير النظري المجرد ما هو إلا ضربا من ضروب التعقل وليس بدايته ومنتهاه، نتساءل عن طبيعة العلاقة إذن التي يجب أن تقوم بين العقلاني والأخلاقي؟ وأي ضرب من ضروب التعقل الأقدر على ابلاغينا حقيقة الحقيقة في أرقى صيغها؟

ويرى المفكر طه عبد الرحمان أن الالتباس إذا كان قائما في تحديد مفهوم "العقلانية"، فإن مفهوم "الأخلاق" ليس أقل غموضا ولبسا منه. ولعل السبب يعود إلى عدم ردها إلى مجالها الذي يجب أن تنسب له وهو مجال "الدين". لماذا الدين ؟ لأن الدين في تصوره هو المجال الذي يلتقي فيه البعد الإنساني بشقيه "الحسي" و"المعنوي" بالبعد الغيبي. فهو بذلك المجال الوحيد الذي يراعي وهو يسن مبادئ الأخلاق وقوامها، حقيقة وطبيعة الإنسان في تركيبها[3] .

---

[1]- العمل الديني وتجديد العقل، ص. 52

[2]- نفسه ، ص.45

[3]- فيصطلح على هذه الأبعاد ب: "الإنسانيات"، "المعنويات"، " الغيبيات". سؤال الأخلاق، ص.25

وإذا كان الدين يقر أن الوجود الإنساني لا يمكن أن ينفصل عن البعد الأخلاقي، لأن "هوية الإنسان لا مناص ذات طبيعة أخلاقية"، فإن "الإنسان يكون إنسانا بها وليست بالعقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون[1]".

ولأنه انطلق من المسلمة التي تقر بأن المرجعية الاسلامية هي أكمل المرجعيات الدينية، باعتبارها الطور الخاتم لأطوار التشريع المنزل، القائم على "الحكمة الإلهية" في المرتكزات والغايات، فإنه اعتبر أن فهم الأخلاق وغاياتها البعيدة، لا يمكن أن تتحقق على نحو أكمل إلا ضمن هذه الحكمة وشريعتها.[2] وهذا، يخلصنا للمعادلة التالي: إذا كان لا قيام للدين بدون غيبيات، فلا قيام للأخلاق بدون غيبيات كذلك.

وباعتبار المقاربات التي تمت مراكمتها حول الأخلاق وصيغها في المورث الإسلامي، أي ضمن حكمة الشريعة، حاول طه عبد الرحمان ـ في إطار مشروعه الفكري ـ أن يعيد تقليبها وفحصها بآليات تحليل جديدة تقوم على التفكيك والنقد ووضع المفاهيم والمسلمات التي ترسخت حتى أضحى من العسير إن لم يكن من المستحيل دحضها، أن يضعها موضع السؤال، مما استلزم بالضرورة الكشف عن منزلقاتها المنهجية والإجرائية كلما اقتضى الأمر ذلك.

لقد أبنا أن الوقوف عند حدود "العقل النظري" في مسألة فهم الأخلاق ومراتب كمالها ومنهج بلوغ هذا الكمال، قد كشف على نقصانه. فلا مجال لتخطي هذا النقص أو الانفكاك من آفاته كما يقول طه عبد الرحمان، إلا بربطه ربطا مباشرا "بالفعل الأخلاقي" نفسه أي كممارسة وتنزيل. أي وصله ضرورة بما أسماه "بالعمل المشخص". لماذا؟

لأن "العمل المشخص" لا يلغي خصائص العقل النظري وإنما يربطه على نحو جدلي بالفعل الأخلاقي منزلا . إذ أن هذه الصلة الجدلية إن صح التعبير بين "النظر" و"الفعل" هي التي تضع التنظير وقيمه موضع المسائلة أو لنقل موضع الاختبار مما يمكن من تمحيص "قيمه"، إما بإثباتها إن أبانت على نجعتها، أو بتطويرها إن اقتضى الحال ذلك، وإما بضحها إن كشفت على نقصها. المبدأ الذي يجعل فعل "التنظير" في حالة انفتاح وحركية دائمة، يحد من جهة ثانية من نظرته الأحادية فيلجم استبداده. لكن على هذا المستوى تواجهنا أسئلة من نوع، ما هي آليات الربط بين البعد النظري والبعد العملي؟ كيف يمكن تحديد النموذج الكامل في إطار العمل المشخص؟ لماذا استحضار البعد الغيبي في التأسيس للقيم الأخلاقية؟

أ) العقل ومفهوم العقل المسدد

إن اعتمدنا النظر المجرد في استنباط القيم الأخلاقية ـ في نظر طه عبد الرحمان ـ سيوقعنا لا محالة في مزالقه التي أضحت بادية اليوم. فلابد إذن من موجه حقيقي، يفترض فيه تجاوز قصور "العقل البشري" وتجاوز كذلك "الذات" التي تمارس فعل التعقل أي "النفس الإنسانية". وذلك لما يحكم النفس من نوازع دفينة وميولات تكون مؤثرة لا محالة في الوعي والتفكير، ويستحيل أن تتخلص منها وإن ادعت الموضوعية ومطلق الحيادية. إن هذه الحقيقة، تقتضي توخي كل من "العقل" و"الذات" في شرع مطلق أسمى، وهو "الشرع الإلهي".

---

[1]ـ نفسه، ص.14

[2]ـ نفسه، ص.145

فالشرع الإلهي والحكمة المتضمنة فيه وحدها القادرة على تعيين القيم الأخلاقية والكشف عن معانيها ومراميها القريبة والبعيدة للعقل البشري. السمألة التي تجعله يتقلب في هذه الحكمة وينتقل من خلالها من وصف إلى وصف أعلى منه باعتبار مطلقيتها. إن هذا العقل الموجه من قبل الشرع يطلق عليه طه عبد الرحمان "العقل المسدد". وهو نفسه الاصطلاح الوارد لدى الفقهاء والأصوليين بمعنى "العقل الغير المستقل" أو "العقل المقيد". ويعرفها أبو إسحاق الشاطبي (ت.790هـ) بأنه "العقل الذي لا يستقل بإدراك مصالحه دون الوحي[1]". أما المصطلح "المسدد" فليس لتقييده بالشرع فحسب بل من أجل أن يصير قادرا على إدراك مصالحه وكيفية بلوغها سواء حاضرا أو مستقبلا دنيويا أو أخرويا، وهذا المقصود بالذات من التسديد. وهذا يعني أن العقل المسدد هو العقل المجرد وقد اقترن بقيم الشرع التي هي موصولة لا محالة "بالأمر" و"النهي" أي بالفعل. فاقترانه بالعمل أخرجه من أوصاف التجريد النظري إلى أوصاف التسديد العملي. لذلك غالبا ما عرف أيضا باسم "السمع" الذي يقصد به الفعل العقلي الذي يطلب عملا، فيسلك إليه طريقا شرعيا معينا، مع جزمه أو يقينه المطلق بأنه سبيل المبلغ للمطلوب. بالتالي كل عمل لا يوافق الشرع قصدا أو عمدا لا يمكن أن يقع به التسديد، إذ التسديد غير التوجيه. فقد يكون العمل موجه لغاية ما ولا يكون مسددا(وفرة الإنتاج هي موجه لمحاربة الفقر، لكنها لم تفعل بل على العكس استنزفت الطبيعة). فاشترط في الفعل المسدد أن يقوم صاحبه بجلب المنفعة أو دفع المضرة وفق ما تفرضه حكمة الشرع[2].

إن الفعل الأخلاقي المطلوب في هذا السباق ليس أي فعل، بل هو الفعل المقيد بشروط أولها أن يكون"موافقا للشرع الالهي" أي لا يخرج عن مقتضياته، هذه المقتضيات التي تنص كنقطة ثانية، على أن كل فعل لابد أن تكون الغاية منه "اجتلاب المصلحة العامة"، ثالثا، أن لا يخرج كفعل عما ما أسميناه ب "الدخول في الاشتغال" أي التنزيل والاجراء، دائما وفق الشرطين المذكورين آنفا.

وعليه، فإن كل فعل انفصل عن "الشرع الإلهي" لا يمكن أن يكون مسددا على النحو المطلوب، وبالتالي خارج مراميه تسقط "المصلحة العامة" التي هي حاضرة في كل تصور ومطلب للأخلاق، تسقط من حيث وعت بذلك أم لم تعي بآفات. يمكن تلخيصها في: "المادية" و"السطحية" و"الذاتية".[3].

ويقصد ب "المادية" أن تقوم المصلحة أو المنفعة على غاية مادية صرفة، دون مراعاة لجوانب إنسانية أخرى، فالعمل الشرعي باعتبار طبيعته التي يجمع فيها بين الحسي والمادي، يصلها بمعاني وغايات ترقى بها من مستواها المادي الصرف. مما يجعلها منفعة مؤقتة و"سطحية". أما "الذاتية" Subjectivité فهي الآفة التي يصعب بل يستحيل اجتنابها في جلب المصلحة مهما ادعينا الموضوعية. فالنفس لا تطلب إلا ما يجلب المنفعة لها، وقد لا تهتم بما يجلب النفع لغيرها، بل وقد تقبل على مصلحتها وإن كانت ضارة بغيرها. لذلك كان العمل الموجه بالشرع وسيلة تعين المتعقل، لما يستحضر في قلبه من معاني روحية، من تجنب

---

[1]- الاعتصام، الشاطبي، م1، ط. دار المعرفة، ص.47

[2]- العمل الديني وتجديد العقل، ص.58

[3]- نفسه، ص.60

الميولات الشخصية قدر الإمكان، هذا إذا قورن فعله بدونها. مع اعتبار أن أثر قيم الشرع على القلب تكون الدرجات وعلى قدر تنزيلها عمليا.

فتفاديا لهذه الآفات التي تدخل في صميم الطبيعية الإنسانية النفسية والعقلية، وجب ربط "الفعل الأخلاقي" بمقتضيات "الشرع" الذي يقوم مقام الوسط بين "المادي" و" المعنوي" أو بين "المحسوس" و"الروحاني"، فيسمو بالفائدة المادية الصرفة سموا يصلها ببعدها المعنوي. وهذا ما يخول كذلك تجاوز سطحية الأعمال إلى تحقيق مقاصدها. مقاصد يفتح العمل بالشرع آفاقها الاختيارية والتي لا يطول مراميها غيره، لأن مراميه قد تكون عاجلة مباشرة وقد تكون آجلة بعيدة المدى وغير مباشرة، عكس مصالح غيره التي تكون مقاصده فورية وموقتة.

إن تنوير العقل النظري إذن، لا يتحقق إلا بتفعيل القيم أو ما سماه ب "الدخول في الاشتغال". وهو يرادف عبارة "الممارسة" و" النشاط" و "التفعيل"....أما اصطلاحا، فهو "أن يكون للعمل الظاهر للعيان نتائج مدركة تعود بالنفع الملحوظ على الصالح العام[1]". فتقترن قيمة الفعل الخلقي بالصالح العام الذي هو حاصل لا محالة لأن مقتضياته مستمدة من الشرع الإلهي. إن هذا التنزيل العملي هو المحرك الذي يعين "المشرع" و"المشرع له" على فهم معاني "الواجبات" وغاياتها، كما يفتح باب "الاجتهاد" الذي تكون مقاصده إنسانية نفعية تتجدد بتجدد المقاصد. إنه المحرك الذي يعمق لا محالة شروط العقلانية النظرية ومنطق القوانين التي تحكمها. وعلى هذا الأساس يرى طه عبد الرحمان أن "العقل المسدد" بالشرع الإلهي، هو توظيف للعقل النظري وتجاوزا له باعتباره لا ينفك على البعد العملي في مقاصده ومفاهيمه.

وإذا كان "الفقهاء" المسلمون أو ما يعرف بأهل "السمع" أو "أهل النقل"، قد اشتغلوا ضمن شروط "العقل المسدد"، سواء فيما يتعلق باستنباط الأحكام المتعقلة بالحدود أو تلك المتعلقة بالعبادات و المعاملات أي "الأخلاقيات"، فإن هذا لم يمنعهم في نظره من اعتبار أن "الشرع" وجه و"العقل" وجه آخر. وكثيرة هي أقوالهم التي تشير لذلك التفريق منها: "يجوز عقلا ولا يجوز شرعا" أو "يجوز شرعا وعقلا". ... فوقفوا بذلك مواقف متباينة. فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع وبعضهم جعله مكملا له والآخر جعل الشرع مكملا للعقل وهناك من جعل لكل طريقه الخاص. ولأن هذا الفصل لا يستقيم كما سنرى، فإن الفقهاء لم يتمكنوا من تحديد أسباب أو مبررات هذا التمايز أو العكس تحديد التقابل.

فإذا اعتبرنا في فصلهم هذا كما يقول، اعتمادهم على "المصدر"، أي مصدر كل من "العقل" و"الشرع"، باعتبار أن العقل مصدره الإنسان والشرع مصدره الإله، فهذه حجة غير مقبولة لأن العقل الإنساني صادر عن الإله صدور قول الشرع. فإذا تحججوا بأن العقل يمارسه الإنسان من داخله وبمحض إرادته، بينما الشرع يتلقاه من خارجه وبإرادة غيره، كان من الجائز كذلك، اعتبار العقل شرعا يتلقاه الإنسان من داخله والشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج. أما إذا كان اعتمادهم على "المضمون" أي أن مضمون العقل الذي هو إنساني خالص بينما مضمون الشرع هو إلهي خالص، فإن الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمه للمضمون العقلي كما أنه مكلف بهما معا. أما اعتمادهم حجة "الكيفية" أي أن كيفية الشرع ووسائل تعبيره وبيانه هي كيفية إلهية خالصة، وكيفية

---

[1]- سؤال الأخلاق، ص. 65

العقل في تعبيره وصياغته هي كيفية إنسانية خالصة، فإنها مسألة كذلك قد تقتضي اعتبار أن وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليها الصناعة العلمية ووسائل الشرع وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية. إذ لا تعارض ولا ابتداع في أن نقول بأن العقل الإنساني هو إلهي أي من عند الله والشرع الإلهي إنساني أو أن نقول بأن العقل شرع داخلي والشرع عقل خارجي، أو نقول العقل شرع صناعي والشرع عقل طبيعي[1] .

إن فصل مفهوم العقل عن الشرع في اعتبار طه عبد الرحمان، جعل العقل يبدو ذاتا مستقلة عن غيرها، وأسقط الفقهاء ومن حدى حدوهم في تشييء العقل ذاته. إذ غالبا ما عرف من قبلهم ومن قبل كل من حدى حدهم من متكلمة وفلاسفة، ونظار بأنه "الجوهر أو الذات القائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة". فأنزل العقل حسب هذا التعريف منزلة الذوات، من خلال ما ألصق به من صفات كالاستقلالية والهوية، والتشخيص. وأفضى بهم التشييء إلى التجزيء أي تجاوز مبدأ تكامل أوصاف الإنسان وتداخل أفعاله، إذ فصل على أوصاف لا تقل أهمية في تحديد ماهيته "كالعمل" و"التجربة". فجعلوه مفصولا من ثمة عن باقي قوى الإدراك الأخرى لدى الإنسان كجعله مستقلا عن "الحس" و عن "الحدس" أو "القلب". مما استتبع التميز بين بين الروح\والبدن، والحس\والمعنى، المحسوس\المعقول....فصلا لا نجد له أصلا في النص الشرعي على هذا النحو القطعي بل العكس نجد أن الشرع "يصل بين العقل والحس وصلا قويا بحيث يكون في الحس عقل، وفي نظر عقل، وفي السمع عقل...."[2] . ففي الفعل الحسي أسبابا عقلية كما أن الفعل العقلي يحمل أسبابا حسية ولا مسوغ للمفاضلة في الطبيعة بين الفعلين.

المبدأ نفسه ينسحب على فصل فعل التعقل عن القلب. لذلك كانوا يفردون للمعقولات والعلل بابا تفصيليا بينما يدخلون القلب في إطار الاعتقاد والنية. مع أن النصوص الشرعية تحيل على أن "فعل التعقل" يشمل العقل والقلب على حد سواء[3].

لقد كان من آفات هذا الفصل بالنسبة للفقهاء وغيرهم، الغلو في تفقيه الممارسة الدينية أي التركيز على ظاهر المعاملات وإهمال المعاني الخلقية المنطوية فيها، والتي لا فهم لها إلا بربطها بأثرها على القلب وكيفية استقرارها فيه كقيم، ثم تجليها على الجوارح والحواس. وهذا للأسف نجم عنه:

- أولا، الجهل بحقيقة الأخلاق، التي يتقتضي مبدئها أن تكون مبثوثة في كل سلوكات الفرد صغيرها وكبيرها ظاهرها وخفيها.

- ثانيا، اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية، وفي هذا سوء فهم لجوهر الدين القائم بالأساس على المعاني الروحية قبل الحاجات البدنية.

---

[1]- نفسه ، ص. 151\152

35- سؤال الأخلاق، ص156.

36- [فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ] الحج\ الآية 46

- [وكذلك يطبع الله على قلب كل متكبر جبار] غافر \الأية35.\ [إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وألقى السمع وهو شهيد] ق\ الأية 38.\ [وما يعقلها إلا العالمون] " العنكبوت\الأية 43.

فالمرجعية الدينية كما تجلت في الحديث النبوي الشريف القائل: "إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق"[1]. تجعل كلية الدين ومقاصده تقوم على فعل الأخلاق، الذي يصبح فيه مفهوم العقل شاملا "للفعل القلبي الصريح" كذلك، وكل فعل قلبي لا عبرة باعتباره كذلك ما لم يحصل ثمرة خلقية تتحدد به إنسانية صاحبه.[2].

فلا مسوغ إذن لتقديم "العقل" والعودة إليه باعتباره سيد الحقائق، لأن هذا أسقط الفقهاء في تقديسه حد التأليه. تأليه ينعته طه عبد الرحمان ب "الوثنية العقلانية"، والتي كان من نتائجها تركيز أهل "السماع" على الجانب النظري من العمل الديني والشرعي دون ربطه بغاياته المعنوية فحدث "التباعد بين الأعمال وواقع الإشتغال[3]". فانتفت بذلك أهم خاصية "العلم بالشيء وحقيقته" وهي ربطه على نحو جدلي ب"العمل". ولأن العمل أو التنزيل، هو السبيل الذي يبصرنا بالقيمة الخلقية وبما تنطوي عليه من معان، فكل نقصان في العمل هو انحصار وتضيق لادراك ما وراء الفعل الأخلاقي كقيمة حقيقة. لذلك فالعقل وإن سدد بالشرع ولم يستجب لمراميه القائمة على التنزيل أساسا، فقد تدخل عليه آفات، من باب من يدعي القيام بالشرع ولكن لا يحققه عمليا أي تدخل عليه من باب الذات أو النفس. أخطرها "آفة التظاهر" و "آفة التقليد".

ف"آفة التظاهر" يعنى أن الفعل الأخلاقي لا يكون المبتغى منه القيمة الأخلاقية في حد ذاتها، بل التوجه به يكون إما إلى النفس أي استجابة لنزعة من نزعاتها كحب الظهور وتعظيم الأنا وطلب المنفعة المستعجلة لها وغيرها... أو التوجه بالعمل إلى الناس من أجل مصلحة ذاتية نفعية فورية. فيخرج العمل في الحالتين عن قصده الحقيقي الذي يجب أن يكون خالصا لقيمة العمل. كأن يطلب العلم لا من أجل وبلوغ حقيقته ما والعمل بها بل من أجل طلب الحظوة بين الناس وتحقيق المصالح الشخصية.... فيخالف بذلك المعنى المطلوب في الشرع وهو أن تؤتى الأعمال لله وابتغاء لوجه تعالى.

والانحراف عن هذا القصد يسقط الفرد لا محالة في أخطر معضلة اجتماعية وهي"الرياء". "فلا يتلبس الواحد بالسلوك الخلقي المطلوب إلا "تزينا" أو "تزيفا" لأنه أظهر ما ليس فيه حقيقة واستدرج الغير إلى الدخول في علاقة واهية مصطنعة. لذلك يتسم المرائي بتعظيم أعمال الذات وإن كان عمله مدخولا ناقصا مع تحقير أعمال الغير مهما كانت قيمتها[4].

ولعل الآفة الثانية التي هي "آفة التقليد" تلعب دورا كبيرا في تكريس الأمراض القلبية ناتجة عن فصل قيمة العلم عن العمل، سواء على مستوى السلوك الأخلاقي، أو على مستوى النظر. فيتبع ما يتلقاه إما على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو حتى بقبول ما يقدم من دليل نظري، دون فحص يقوم على تمحيص الدليل أوالاعتقاد الباطني. إذ إن التقليد وجوه: التقليد الاتفاقي\التقليد العادي\التقيد النظري.

---

[1]- رواه ابن ماجة عن عبد الله بن عمر. وذكره الألباني.

[2]- سؤال الأخلاق، ص.154

[3] - العمل الديني، ص.80

[4] - نفسه، ص.83

"فالتقليد فالعادي" هو القبول بالقول واتباع الفعل بالعادة، و"الاتفاقي" هو العمل بقول الغير دون الوقوف على دليل نظري يؤكد صحة القول أو الفعل. أما "التقليد النظري" فهو العمل بقول الغير مع تحصيل دليل ولكنه دليل نظري فقط لا عملي يمكن أن يدعم اعتقاده على المستيين.

لذلك يعتبر طه عبد الرحمان، أن الفقهاء حين أقاموا صحة الأعمال ومقياس الإيمان على أساس الشرط النظري فقط، وقعوا في منزلق مفاهيمي ومنهجي آخر، إذ اعتبروا "بأن الاتباع هو العمل بما قام عليه البرهان، بينما التقليد هو العمل بما لم يقم عليه البرهان"، غير أن الأخذ بالبرهان النظري وحده وبدون قناعة وفحص ولا اختبار عملي هو كذلك تقليد مؤكد[1].

ما يمكن استنتاجه إذن، أن العقل المسدد وإن أفاد تخطي حدود العقل النظري المجرد بتحصيله عقلانية أقوى وأوسع فإنه إن لم يرتبط بتنزيل قيمه واختبارها سلوكا بل والسعي للترقي في مراتب هذا التنزيل الذي من المفروض أن يسير في اتجاه الكمال الخلقي، فإنه يبقي بعيدا عن روح الشرع وغاياته الحقيقية. إن اختبار المعاني الخلقية عمليا وحده الكفيل بتطهير العقل المسدد من آفاته وجعله ينفتح على نحو متجدد على معاني القيم والتأييد المستمر بأوصافها. وهو مقام أو درجة يبلغها نمط من العقول يصطلح عليه المفكر طه عبد الرحمان ب"العقل المؤيد[2]".

ب) العقل بين التسديد والتأييد

فما المقصود "بالعقل المؤيد" وكيف يمكن أن يكون مرتبة أرقى من العقل المسدد ويسمو بالقيم الخلقية وصياغاتها إلى درجة الكمال، وما هي وسائله في ذلك؟

يعرف العقل المؤيد بأنه "هو العقل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤيدا بالنوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.[3]"

وهذا يعني أن "العقل المجرد" إذا كان يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو رسومها، ويعقل "العقل المسدد" من الأشياء أفعالها فإن "العقل المؤيد" إلى جانب تعقله الرسوم أو الظاهر وكذا الأعمال، فإنه يعقل الأوصاف الباطنية أو معاني الذوات وماهيتها.

ولقد وضحنا أن أوصاف الإشتغال الشرعي تفضل غيره من الممارسات الغير الشرعية باعتبار الاستمداد. لذلك فهو يفتح أبدا، للعقل آفاقا إدراكية عملية ونظرية جديدة، ويخرج كل الفعل من عالم التصور إلى عالم التحقيق، مما يخول للعقل إمكانية تصويب السلوك إن كان به نقصان، كما يسمح له بتحديد غايته الحقيقية ووسيلة بلوغها. ولما كان العقل المؤيد يحتوي العقل المسدد، فإنه يزيد عنه بطلب "التجربة الحية" التي نزلت القيم الإنسانية في أرقى مداركها وأفعالها تنزيلا عينيا. فكانت موصولة "بالنموذج الإنساني الكامل"

الذي ظهرت كمالاته حسا ومعنا، وفي كل مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والدينية وغيرها، فجسد المثل الأخلاقية عمليا وفي أكمل صيغها ومراتيبها، مصدر

---

[1]- نفسه، ص.87

[2]- نفسه، ص.116

[3]- نفسه، ص.121

استمداده "الحكمة المطلقة" كما جسدها كتاب الله "القرآن الكريم". والمقصود هو النموذج المحمدي أي محمد(صلى الله عليه والسلم)، الذي كان"خلقه القرآن[1]"، أو قرآنا يسير على الأرض. فنعته الله تعالى بقوله : " وإنك لعلى خلق عظيم" (سورة القلم\الآية 4). فيكون هذا الكمال البشري هو المرجعية التي تؤيد السلوكات الخلقية وتوجهها باعتبارها التجربة الإنسانية المكتملة والتي تكشف أبدا عن عمق معاني السلوكات، وعن سياقاتها.

ومن ثم يظهر التباين بين "الذات" التي يقصدها العقل المؤيد بالمقارنة مع "الذات" المقصودة لغيره، فالمقصودة لغيره تكون إما ذاتا متصورة، تم تمثلها حسب ما استنبطه العقل النظري من الصفات الخارجية، أو تكون ذاتا مستعملة للصفات الخارجية للأفعال، تقع تحت توجيه عقل عملي(وهو ما اصطلح عليه بالمسدد). أما ذات العقل المؤيد، فهي ذات متحققة في العيان، لا تقوم على النظر والعمل فحسب، بل هي تستقي بالإضافة إليهما معا، من تجربة عملية تحققت من خلال نموذج حي نزل معاني الأفعال تنزيلا. لذلك كانت الذات الوحيدة القادرة على الإحاطة بكل الأعيان حقيقة.

إن التجربة الحية تضعنا في نظره، أمام عقلانية عملية ليست فقط أكمل من العقلية النظرية، وأقدر على تصحيح اتجاه النظر، بل إنها تفتح باب الاجتهاد في الشروط النظرية وتوسع منطق القوانين التي تحكمها وبالتالي تصبح وحدها الكفيلة بقيادة الذات إلى أرقى مراتب الكمال ظاهرا وباطنا، وهي التي يسميها ب"مرتبة التأييد"[2].

وبالنسبة لطه عبد الرحمان، بعد فحص دقيق لمختلف الطروحات الإسلامية حول الأخلاق، يرى أن "العقل المؤيد" لم تظهر كمالاته وتمثله على النحو الذي تحقق في النموذج المحمدي، بقدر ما ظهرت في "الممارسة الصوفية الإسلامية". فقد سارت على نهجه صلى الله عليه وسلم، حين اعتبرت أن لا انفصال للعلم عن العمل به. وهذا ما عبرت عنه دائما، بضرورة "اجتماع الحال والمقال" في كل فعل أو سلوك أخلاقي. واتخذت في مجال تنزيل القيم والتحقق بها "شيخا مربيا" يقود النفوس لتحقق عمليا بالقيم الأخلاقية ويمثل هو نفسه النموذج الحي الذي يقتدى به. فسميت الممارسة الصوفية، بالممارسة "التحقيقية"[3] لأنها انتقلت من مستوى التخلق المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي العملي. مما خول لها كتجربة أخلاقية وكذا تربوية النفوذ إلى باطني القيم ومعانيها، فانطبع ذلك في كل ما صدر عنها سواء في فهمها للأخلاق أو للفلسفة أو أو لحقيقة للغة، وللطبيعية الإنسانية والاجتماعية..... إن ما خول لهذه التجربة هذه الخاصية وجعلها متفردة وقادرة على الاستجابة لأعلى مراتب التعقل، قيامها على مبادئ دقيقة ومحددة يمكن أن نجملها فيما يلي:

1)العلم والعمل يدخلان في علاقة امداد واستمداد أي في علاقة جدلية كل يستمد من الآخر، طلبا لمزيد من العلم وكذا العمل. فكلما نزل العلم عمليا كلما ظهرت معانيه حقيقة. وكلما تكشفت معاني العلم اتسعت آفاق العمل وزاد مجاله. وهذا ما انعكس على اللغة التي صاغت هذه التجربة، من حيث إمكانية تعيين المعنى وتحديد مراتبه، على اعتبار أن الحقيقة مطلقة ولا يمكن أن تصاغ في قالب واحد أو أن يدعي أي كان

---

[1] ـ صحيح مسلم.

[2] ـ نفسه..

[3] ـ نفسه، ص.119

امتلاكها على نحو قطعي. إنها تعاش من مواقع مختلفة أي حسب تجارب الأفراد وكما يحدسونها. فتباينت العبارة وتدرجت حسب مراتب ادراكها. فدلالة "الحقيقة" مثلا، ترد بمعنى محدد في اصطلاحهم. ولكن للحقيقة مستويات وأبعاد ووجوه، يدركها كل منا حسب ما يتنزل على قلبه من معانيها، أي حسب أحواله القلبية والعقلية وحسب درجات أو "مقامات" المعرفة التي بلغها أو رسخ فيها. فنجد مصطلحا من نفس الاشتقاق ك"التحقيق" و"عين التحقيق" كما ترد معاني أخرى تتصل ببلوغ الحقيقة ك " المشاهدة" و"المكاشفة" و"الشهود"، ..... وما تباين المعاني في نظرهم، إلا بتباين درجات المعرفة وما تباين درجات المعرفة إلا للرسوخ في "مقامات" الأخلاق ومراتبها. مما مفاده أن لا معرفة حقة خارج شرط فعل التخلق.

2) مبدأ اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية هي المعبر بها "برؤية الله في كل شيء". فإذا نظر الواحد ببصره في الموجودات لم ير إلا تجليات أسماء الموجد سبحانه، ك"المبدع" و"القادر" و" المدبر" والحافظ".... وإذا نظر لها بقلبه ظهر له السر أو المعنى من وجودها. ولأن الصوفي "استولت عليه تجربة التعظيم الشرع، فقد جعلته يعنى بتزكية أعماله حتي تصير موافقة لمعارفه ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتي تجلب له معرفته معرفة الله ومحبته الخاصة[1]"

إن العقل المؤيد إذن، يتدارك الآفات الخلقية والعلمية التي يقع فيها العقل المسدد، فهو ينبني على طرائق تحقيقية وتوجهات كمالية، تقوم على "التجربة المباشرة" الجامعة بين العلم والعمل حتى يضحى "التخليق" "تحقيقا". كما يصبح التخليق موضوعا ومنهجا، مجالا له ومقوماته وأسسه التي تم التأسيس لها عبر ما تمت مراكمته من تجارب خبرها شيوخ التربية عمليا، وهي المصطلح عليها ب"السلوك" أو" الطريقة". فوظيفة الشيخ المربي هي قيادة النفس في شعبها من أجل تصعيد مكامن ضعفها وتتبع عللها ونوازعها الباطنية من حسد وحب الذات وتسلط، ورياء..... والتي تكون من الخفاء والتلبيس على النفس ما يجعل علاجها أو حتى الوعي بها أمرا يقتضي خبير نفوس، يعالج "بالمقال" كما يعالج "بالحال". ويقصد بالحال أن أحواله الظاهرة والباطنة تمثل باعتباره النموذج الحي يقتدى به، ما يدل ويدعو له من قيم. فينعته طه عبد الرحمان ب "السلوك المشخص[2]" . إنه القدوة قولا وفعلا، غايته من التوجيه بالأساس، أن تصفى النفوس من كل عللها الظاهرة والباطنة، وتصبح مؤهلة للتحقق بالقيم. تحقق يحركه ويرسم غايته اليقين بأن كل عمل لا بد أن يكون خالصا لوجه العمل نفسه، وكل قيمة يجب أن تؤتى لذاتها، لذلك عرفوا السلوك إلى الله أو تربية الأرواح بأنه هي "صدق التوجه إلى الله".

ودليلهم، أن السلف لم يكن تحققهم الخلقي قائما على النظر في النصوص بقدر ما كان توجها إلى السلوك ومراقبته باستمرار، قدوتهم الرسول صلى الله عليه والسلم ونموذجهم الكامل. ثم إن الميل والنزوع نحو "النموذج" هو مركز في فطرة الإنسان، وقد يصل طلب الاقتداء بصاحبه إلى درجة المحبة والفناء في من يقتدى به، فيتذوق معنى أن تكون المحبة لذات المحبة أي أن "تكون لله وبالله". ونظرا لعظم هذه المسؤولية، فقد

---

[1]- العمل الديني وتجديد العقل، ص.150، وكذلك ص.155 .

[2]- نفسه، ص.188

اشترطوا في من يقود الناس في طريق التربية الخلقية شروطا دقيقة لا بد من تحققها فيه، وإلا لم تؤتي التربية على يده ثمارها. ويمكن أن نجملها فيما يلي:

1) أن يكون المربي قد تربى على يد غيره "بالحال" و"المقال"، وأن يكون قدوته ونموذجه الأكمال والأمثل في كل صغيرة وكبيرة، هو الرسول صلى الله عليه والسلم.

2) أن يكون قد تحقق بالقيم الخلقية حتى أصبحت جبلة فيه وفطرة، مما يجعله قريبا من قيم الشرع لا قرب "مقال" فحسب بل قرب "حال"، "وشتان بين فهم مستنير بنور الاشتغال وفهم منقطع على الاشتغال".

3) أنه لبس معاني "النموذج الأكمل" واتحدت بها جوارحه وتفاعلت بها أحواله ظاهرا وباطنا، فتجددت مداركه العقلية والوجدانية وقامت بها أسباب الانتاج والإبداع. فاقتداء الناس به لا يكون سوى طلبا لهذه المعاني التي تمثلت فيه خير تمثيل، ولا تكون غايته غير إرشادهم وعونهم على مثل هذه القيم وكيفية التحقق بها.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى الشروط الأساسية، التي من شأنها أن تعيننا على تجاوز صورية الأخلاق أو الاكتفاء بالتنظير لها، وذلك بطلب أو اعتماد التجربة التخليقية الحية التي تراعى فيها كلية الإنسان أي كل مقوماته "العقلية" و"الحسية" و"القلبية"، تراعي فطرته وطبيعته على مستوى سن القيم وعلى مستوى وسائل ومناهج تنزيلها وبثها في النفوس. ولا ينفع كما يقول طه عبد الرحمان "في بلوغ غرضنا حول حقيقة الأخلاق وسبل بلوغ كمالها هذا، إلا الدخول في تجربة حية تنال كلية الإنسان لا تنال من الدين مقاصده فحسب بل ووسائله لهذه الغاية[1]".

في الختام يمكن اعتبار مشروع طه عبد الرحمان، دعوة للنظر للهوية الأخلاقية الإنسانية من زاية كونية جديدة، تؤسس لصيغ الكمال خلقي، على أساس الخير لذات الخير ، ليس الخير كقيمة نظرية مجردة فحسب بل الخير كما تم اختباره وآت أكله. خير يتم استمداد معانيه ودلالته من الحكمة المطلقة التي تراعى بالضرورة كينونة الإنسان كموجود شرفه الله وكرمه وجمع فيه من الأسرار ما تفرق في الوجود. سر، إن أدركه حدس لا محالة وظيفته العليا في الوجود، فيصبح مراقبا لله في كل سكناته ويتلبس بمعاني الصدق من أي موقع وضع كان فيه، سواء كعالم، أوكفقيه، أوكمربي، أوكسياسي.....

فما أحوجنا اليوم كمجتمعات إسلامية بل إنسانية وأكثر من أي وقت مضى، إلى الاعتبار المبدأ الأخلاقي الذي يربط العلم النافع بالعمل، العلم الذي تظهر ثمراته في السلوك بصدق التوجه إلى خالق الموجودات ومحبة كل ما خلق ورعاية الكون والوجود الذي أتمن عليه.

والله هو الموفق

قائمة المصادر والمراجع بالعربية والفرنسية:

. [1] ـ طه، عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط.2، 1997

"" سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط.1 ،2000.

أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة"، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،1990.

[1] ـ نفسه، ص.98

- إخوان الصفا، الرسائل، تحقيق بطرس البستاني، دار صابر، بيروت، بدون تاريخ، ج.1
- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، مطبعة مصطفى محمد.
- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار صادر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،1923، ج.1.
- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1986، المجلد الأول، (الاصطلاحات والمفاهيم).
- أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، م1، ط. دار المعرفة.
صحيح مسلم
- أفلاطون، محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة، فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط.4، 1979، القاهرة.
توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مج1، ترجمة الخوري بولس عواد،المطبعة الأدبية، بيروت،1887.
- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة،1972.

[1] RENE DESCARTES, *Discours de la méthode,* G-F-Flammarion, Paris, 1966.

[1] Emmanuel kant,Fondement de la métaphysique des mœurs, in œuvres , in œuvres philosophiques, Trad.Delbos, Gallimard, philosophiques, Trad.Delbos, Gallimard.

- Emmanuel Kant, Réflexions sur l'éducation, introduit et traduit par A. philonenko,Paris, ed. Virin ,1966.

1Augustin,Confessions,trad . M .Moreau,ed.numerique réalisée par l'abbaye Saint Benoit,2013,Suisse Chap. III,IV,V,p.4 et 5\chap.IX,X ,VII,p.25 et 26

[1] -kant,Critique de la raison pratique, Trad . Pierre Fusser ; Paris,2003.

-[1] kant, leçons sur la théorie philosophique de la religion,trad , par william fink,livre de poche,librairie générale francaise 1993.

[1] -Emmanuel Kant, La religion dans les limites de la simple raison, trad. J.Gibelin,ed. Vrin,1972[1] -H.benslime : Heiddegger critique de Neitzsche, Revue tunisienne des études philosophique, n° 28-29.2001.

[1] Jürgen Habermas, théorie de l'agir communicationnel, Tome 1, Fayard, 1987.