الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر **كلية: أصـــول الديـــن**
للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة ـ **قسم: العقيدة ومقارنة الأديان**
رقم التسجيـل:..... **التخصص: فلسفة العلـــوم**
الرقم التسلسلي:.....

عـنـوان الـبحـث:

التأسيس الإبستمولوجي لفلسفة القيم في مقاربة طه عبد الرحمن دراسة نقدية مقارنة

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في فلسفة العلوم

إعداد الطالـب: تحت إشراف الدكتور:
بلقيدوم عبد الغني العمري مرزوق

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الصفـة	الرتبة العلميـة	الجـامعة الأصلية
أ. د/ اسعيد عليوان	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأميرعبد القادر
د/ العمري مرزوق	مقررا	أستاذ محاضر	جامعة باتنة
أ. د/ لمير طيبات	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأميرعبد القادر
د/ بشير قلاتي	مناقشا	أستاذ محاضر	جامعة الأميرعبد القادر

نوقشت بتاريخ: 2013/03/20

السنة الجامعية:2013/2012

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

الشـــكر لله أولا

ثم للدكتور العمري مرزوق لما قدمه لي من نصائح وتوجيهات

وللدكتور جحيش كمال

والدكتور بوالشعير عبد العزيز

والدكتور بلعقروز عبد الرزاق

لكل جميعـــاتـــهـــم لـــي...

ولجميـــع أساتـــــــــــــــــذتي...

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى معلّمي الأول جدّي رحمة الله عليه

وإلى والديّ الكريمين حفظهما الله

وإلى زوجتي، وأولادي

ضياء الدين، محمد إسحاق، يعقوب

وإلى جميع إخوتي . . .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمـــة

مثّلت فلسفة القيم مبحثا رئيسا من مباحث الفلسفة، منذ القدم وحتى وقتنا الرّاهن، فقد ظلّ الإنسان – وإلى جانب تساؤلاته الأنطولوجية (الوجودية)، والغنوسيولوجية (المعرفية)– يطرح على نفسه تساؤلات أكسيولوجية (قيمية)، ارتبطت بمسائل الحق، والخير، والجمال، أَوْكَلَ أمر الإجابة عنها إلى علوم ثلاث: (علم المنطق، علم الأخلاق وعلم الجمال).

وهذا ما جعل فلسفة القيم شاملة تَهُمّ الإنسان كإنسان، أيّا كان، وحيثما وجد، فهي ترتبط بأبعاده الثلاث، حيث هو عقل يستقرئ الحق، وإرادة تسعى إلى الخير، وذوق يستشعر الجمال، ولأنّه كذلك فهي تهتمّ بالقضايا الأساسية التي تشكّل جوهر وجوده.

ولئن كان للفلاسفة والمفكرين في العصور السّابقة طريقتهم في معالجة القيم، من حيث هم ينظرون إليها كما لو أنّها تابعة للوجود، وإذ ذاك يعتبرون حلّ مشكلات الوجود حلاّ لمشكلات القيم؛ فإنّ فلاسفة العصر، يجعلون من فلسفة القيم، فلسفة رائدة تتصدّر موضوعات الفكر المعاصر في العالم كلّه، وهي التي أبانت عن نفسها في زمن تراجع فيه الشعور بالقيم، وفي هذا يقول جان فال : " نظريات القيم لا تظهر إلاّ في اللّحظات التي يقلّ فيها الشّعور بالقيمة ".[1]

تراجع الشّعور بالقيم أمْلته أسباب علمية وتقنية، قوامها التطوّرات السّريعة للعصر، وإنجازاته الرّهيبة، وكذا أسباب أيديولوجية تمّت من خلالها أَدْلَجَة القيم، ففقدت ضرورتها من حيث هي ذات أصول ثابتة باعتبارها ترتبط بالفطرة البشرية، وتلبّست بخصائص التغيّر والتبدّل في علاقاتها بمجالات تطبيقاتها غير القارّة، وكان من الطّبيعي أن تظهر فلسفة القيم،

---

(1) أنظر: الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1980، ص67.

لتتوجّه نحو إبراز المعنى العميق للوجود، حتّى إذا ما تسنّى لها ذلك، بات الوجود واضحًا جليّا أمام عقولنا، وأخلاقيا حيال ضمائرنا، وجميلا في حواسنا.

وعلى ضوء ما سبق تبرز **أهمية فلسفة القيم** بوجه عام، والتّأسيس الإبستمولوجي لفلسفة القيم في مقاربة طه عبد الرحمن بوجه الخصوص، ذلك أنّ سادة الواقع الرّاهن عملوا على تغييب القيم بغية تحصيل امتيازات سياسية واقتصادية، يدركون تمام الإدراك أنّه بحضور القيم سيُحرمون تحصيلها، ولأنّ الأمر كذلك كان من الطّبيعي حضور فلسفة القيم، باعتبارها المقوّم الأساس للاعوجاج الفكري والسّلوكي الذي يعاني منه إنسان العصر.

فعلى الرّغم ممّا حققته البشرية من تطوّر في العلم والتّقنية أشبع حاجاتها، بل وفضولها، إلاّ أنّها تراجعت قيميا، فتهاوت قيم الحق، والخير، والجمال، ومعها كلّ القيم، وأدّى ذلك إلى اضطراب المفاهيم والمقولات العقائدية والسلوكية، فاختلّ توازن المجتمعات، وتهيّأت أسباب انهيارها، وفي ظلّ هذه الظّروف كان لابّد من البحث عن مخرج من التأزّم الحاصل، مخرج لا يمكن تمثّل معالمه إلاّ في المشروع القيمي الذي يمثّله موضوع بحثنا، ولعلّ **أهمية موضوعنا** تتجلّى في صورتين اثنتين:

– صورة نظرية: تتمثّل في نحت مفاهيم قوية ذات منظور إسلامي تؤصّل لفلسفة قيم أصيلة.

_ صورة عملية: قوامها بعث هذه الفلسفة القيمية من وجودها الصّوري إلى وجودها العملي، فتتحوّل إلى سلوك عملي قد يسهم في إخراج الحضارة الإنسانية من مأزق الواقع الحداثي الغربي.

هذا وقد كان **اختيارنا للموضوع مؤسّسا على دوافع** توزّعت بين ما هو موضوعي، وما هو ذاتي.

أما **الدّوافع الذاتية** فتتمثل في ضرورة التحوّل إلى دراسة مفكرينا والتعرّف إلى رؤاهم من حيث هي إجابات عن أسئلة زماننا، باعتبارها وحدها من تؤسّس لانطلاقة نهضوية لأمّتنا؛ فنحن نؤمن بأنّ معرفة الآخر تنطلق من معرفة الذات، وأنّ مفكّرينا وحدهم هم القادرون على بناء هذه المعرفة، وتشكيل أدواتها تمهيدا للتّواصل مع الآخر، وفي المقابل ندرك أنّ التّهافت على تصوّرات وأفكار غيرنا، وإنْ كان يُثْرِي عُدّتنا الفكرية والمنهجية، إلاّ أنّه لا يحيل إلى تحديد الآليات التي نحلّ بها مشاكلنا، ونتجاوز من خلالها مأزقنا الحضاري.

وأمّا **الدوافع الموضوعية** فلعلّها مرتبطة بواقع أمّتنا بوجه خاص، وواقع البشرية بوجه عام، ذلك أنّ واقعنا الرّاهن أضحى يتميّز بنزوع شبه كلّي نحو العلم والتّقنية؛ وهو ما جعل الإنسان ينبهر أمام هذه الإنجازات ويقدّسها إلى درجة أنّ ذلك أعماه عن الحقيقة، فلم يظهر له إفلاسها، وكان من نتاج ذلك أن فقد شعوره بالقيم، وهي التي تشكّل جانبا أساسا في بنيته ككائن متعدّد الأبعاد.

ولما كان الأمر كذلك، كان لابدّ من طرق موضوع التّأسيس الإبستمولوجي لفلسفة القيم في مقاربة طه عبد الرحمن، لعلّ هذه المقاربة توقظ بعض الشّعور بالقيم لدى البشرية جمعاء، ولدى الإنسان العربي المسلم بالخصوص.

ومن حيث **الدّراسات السّابقة** المرتبطة بهذا الموضوع نقف على إخضاع مشروع طه عبد الرحمن للدّراسة والنّقد من قبل بعض الباحثين، نذكر منهم المفكر اللّبناني "علي حرب" الذي خصّ المشروع الطهائي بالنّقد في كتابه " الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي" ، وكذا الباحث المغربي "خالد حاجي" الذي يتّخذ من أفكار طه عبد الرحمن نموذجا للتحوّل من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، بالإضافة إلى دراسات محمد سبيلا، وفتحي المسكيني، وكمال عبد اللطيف، ويوسف بن عدي الذي جمع أهمّ القراءات في مشروع طه عبد الرحمن تحت عنوان: "مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن "، ناهيك عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي يتخذ من مشروع طه عبد الرحمن موضوعا للدراسة والتحليل والتفعيل، وتوظيفه في خدمة مساعيه الممثّلة في العمل على" أسلمة المعرفة ".

وإلى جانب ذلك لا يجب إغفال اهتمامات الباحثين الجزائريين بمشروع طه عبد الرحمن، ولا أدلّ على ذلك من الاشتغال عليه عبر رسائل جامعية عديدة.

ولعلّ اشتغال هؤلاء الباحثين وغيرهم بالمشروع القيمي لطه عبد الرحمن والذي يؤكد قيمته كبنية استدلالية، ومنهجية، ومعرفية، يجعلنا نتوخّى من خلال دراستنا له جملة من **الأهداف**، وربّما كانت الإحاطة بالجهاز المفاهيمي الذي شكّله طه عبد الرحمن، ومثّل المادة الخام التي

اعتُمدت لتأسيس فلسفة قيم بمنظور إسلامي أصيل أولى هذه الأهداف، إدراكا منّا بأن التّحكم في المفاهيم هو الطريق إلى الإلمام بأيّ مشروع، بل هو الطريق إلى إمكان بنائه أو تفكيكه، بالإضافة إلى ذلك نسعى إلى العمل على إخراج فلسفة القيم هاته من وجودها بالقوّة إلى وجودها بالفعل، أي نقل قيم (الحق،الخير والجمال) من وجودها كمفاهيم مجرّدة إلى وجودها كسلوك حيّ يُلمس أثره في الواقع، من خلال تقويم ضلالنا الفكري، وانحرافنا الأخلاقي، وتشوّش تقييمنا الجمالي، وفي المقابل نقد فلسفة القيم الغربية التي بدت تابعة للوجود من جهة، حيث معالجة مشكلاتها تنطلق من معالجة الواقع ذاته، ومن جهة أخرى بدت وقد انفصل فيها البعدان النّظري والعملي؛ وهو ما يدعو إلى ضرورة وصل النّظر بالعمل والقول مع الفعل.

وحتى نتمكّن من الإحاطة بالمشروع القيمي لطه عبد الرحمن من حيث تأسيسه الإبستمولوجي، وكذا علاقته بالواقع الرّاهن الذي بات خالٍ من أيّ أثر قيمي؛ فإنّ **الإشكالية** محور هذا الموضوع يمكن صيّاغتها على الشّكل التالي:

- كيف أسّس طه عبد الرحمن إبستميا لفلسفة القيم ؟.
- ما معالم التّأسيس لهذه الرؤية النّقدية ؟.
- ما مدى تعبير مقاربته هاته عن تصور أصيل لفلسفة قيمية ؟.
- وإلى أيّ حدّ مثّل مشروعه القيمي بديلا للمشاريع السّائدة ؟.

وإلى جانب ذلك تناولنا إشكاليات فرعية ارتبطت بالمفاهيم الأساسية للبحث، وكذا فلسفة القيم في الفكر الغربي والفكر الإسلامي من حيث سماتهما، ومدى نجاحهما في تقويم الاعوجاج القيمي الذي تسبّبت فيه الحداثة الغربية.

وانطلاقا من أنّ طبيعة الموضوع تحدّد **طبيعة المنهج**، كان لزاما اعتماد منهج تحليلي يقود إلى تتبّع عملية التّأسيس الإبستمي للقيم، والإحاطة ببنية هذا المشروع الفكري، بالإضافة إلى

المنهج المقارن، حيث المقابلة بين رؤية طه عبد الرحمن من جهة، ورؤية الفكرين الغربي والإسلامي من جهة أخرى، ناهيك عن النّظر في فلسفة القيم لدى مفكّري الغرب ومفكّري الإسلام على حدّ سواء، وكذا إخضاع المشروع القيمي الطّهائي للمساءلة النّقدية لإبراز قيمته الفكرية وإمكان تحقّقه على أرض الواقع.

ولأجل تحقيق أهدافنا المتوخّاة من هذا البحث اعتمدنا **الخطّة التالية**:

– مقدمة: تمّ من خلالها وضع الموضوع في سياقه التّاريخي والفكري بغية تعيّن ملامحه الأساسية، وكذا ضبط الإشكالية المحورية لموضوع البحث، حتى تتحدّد المنطلقات، وتُرسم المآلات.

– تحليل: تمثّلت بدايته في مدخل عام، تمّ من خلاله ضبط أهمّ المفاهيم التي يتطلبّها حل الإشكاليات المضبوطة سابقا، وهي الإبستمولوجيا وأنماط البحث المتاخمة لها، والقيمة، وفلسفة القيم، مع مقارنة بين فلسفة القيم لدى مفكري الغرب من جهة، ومفكري الإسلام من جهة أخرى.

– الفصل الأوّل: وتضمّن ضبط مفهوم الحق، وكذا المنطق باعتباره العلم المعبّر عنه، وبعدها تمّ التطرّق إلى نشأة قيم الحق من خلال الفكر الغربي والفكر الإسلامي، بغية التعرّف إلى معايير الحق فيهما، لنخلص في الأخير إلى تحليل مقاربة طه عبد الرحمن حول قيم الحق، حيث تنطلق ممّا هو سائد من اختلاف طبيعي بين البشر، وهو ما يجعل من الحوار أداة ضرورية للتّخاطب، يلعب فيه الدّليل المنطقي الدّور الرّئيس لبلوغ الحق المنشود، لتكون المناظرة أفضل نموذج معبّر عن الطّريق الأنجع لامتلاك ناصية الصّواب، وتنتهي المقاربة إلى إبراز حق الأمّة العربية في التّميّز الفلسفي، وبيان ما يتضمّنه مشروعها من إمكان فرض نفسه أمام جملة المشاريع الرّاهنة، وبذلك يتشكّل أوّل أساس من أسس المشروع القيمي لطه عبد الرحمن.

– الفصل الثاني: وتضمّن ضبط مفهوم الخير، وكذا الأخلاق، وعلم الأخلاق باعتباره العلم المعبّر عن قيم الخير، ليتمّ تتبّع الخير في الفكر الغربي والفكر الإسلامي بغية الوقوف على

معايير الخير فيهما، وبعدها تمّ التعرّف إلى مقاربة طه عبد الرحمن حول قيم الخير،والتي تنطلق من أنّ العقل المؤيّد هو الأكثر بذلا للجهد، من حيث هو يزاوج بين الوسائل النّاجعة والمقاصد النّافعة، وهو ما يسمح له بالتّخلّق بأسمى صور الأخلاق " أخلاق الحكمة "، وتعرُج على تقويم النّظام العلمي ــ التّقني ــ باعتباره نظاما قائما على السّطوة والبأس والبطش؛ وهو ما يعني أنّه أُفرغ من أيّ مضمون أخلاقي، ليكون تخليقه ممثّلا في " نظرية التّعبّد " وما تحمله من معان وقيم روحية، تُتبع ببيان دعائم الأخلاق الإسلامية التي تتّجه نحو الحركيّة والعمق والكونية، لِتستقر على إبراز الدّور الفاعل للأسرة باعتبارها منبع القيم، ولا سبي لبناء كونية قيمية إلاّ بها، وبذلك يُستكمل إرساء الدّعامة الثّانية لفلسفة القيم الطّهائية.

- الفصل الثالث: وفيه حدّدنا مفهوم الجمال، وكذا علم الجمال من حيث هو العلم المعبّر عنه، والفن وفلسفته، واستعرضنا نشأة قيم الجمال في الفكر الغربي والفكر الإسلامي لنقف على معايير الجمال فيهما، وخلُصنا إلى مقاربة طه عبد الرحمن في الجمال من خلال تجربته الصّوفية، تلك التي تستهدف إدراك الجمال الرّوحي باعتباره مطيّة لبلوغ الكمال الفلسفي، تجربة روحية أراد من خلالها استحضار معاني النّبوّة، لتكون معيارا لاستقامة سلوك الإنسان، حتّى إذا ما تشرّب من نبعها غدا إنسانا ربّانيا،خاصّة وأنّها لم تنزع نحو التّجريد، ولم تقطع صلتها بالواقع، وهي بذلك تزخر بجملة من المعاني والقيم لا يدركها إلاّ من أحاط بكلّ أبعادها، لِيُكتمل بها صرح فلسفة القيم كما تمثّله طه عبد الرحمن.

- الفصل الرابع: وتطرّقنا فيه إلى الأساس المعرفي الذي تشكّلت عليه فلسفة القيم، متبوعا برؤية نقدية، حيث كان منطلق ذلك هو بيان تأزّم النّظام المعرفي الغربي من حيث الصّدق والقصد، وهو ما أنتج واقعا كونيا لا قيميا، تطلّب نقدا إيمانيا وآخر أخلاقي، وعبر نظام معرفي بديل يتمتّع بالقدرة، لما يتميّز به من تفعيل للإيمان، وتأصيل للأخلاق، يمكن خلق كونية قيمية؛ وهو هدف المشروع القيمي لطه عبد الرحمن، لتكون الرّؤية النّقدية متأرجحة بين إمكانات تحقّق المشروع وجملة التّحدّيات التي تواجه.

- خاتمة: وفيها خلُصنا إلى أنّ مشروع طه عبد الرحمن يعبّر عن رؤية فكرية اجتهد فيها صاحبها، ورسم لنا معالم الخروج من مأزق الحداثة الرّاهنة، ولمّا كانت النّظرة الموضوعية تقتضي الحياد، كان من الطّبيعي أن نقرّ بأنّ المشروع قدّم لنا جزءً من الحقيقة، ليبقى الجزء الآخر موزّعا بين مختلف المشاريع الفكرية الأخرى، فمشروع القيم يحتاج ولاشكّ إلى تقويم.

ولأنّ أيّ بحث أكاديمي يقتضي الكثير من الصّرامة المنهجية، وعمق التّحليل، وقوّة الاستدلال، وهو ما يجعله أمرًا صعبا، فإن **الصّعوبة** ولاشك تزداد حدّة إذا كان الموضوع يخصّ مفكّرا متمرّسا، أبحر في علوم المنطق، وعلوم اللّغة، ولعلّنا بذلك نعترف أنّ هناك صعوبات جمّة اعترضت طريقنا في إنجاز هذا البحث وأهمّها:

التّعامل مع جهاز مفاهيمي لامتناهي التّعقيد، يراه طه عبد الرحمن أكثر من ضروري لبناء المعرفة والظّفر بالحقيقة، وعلى قدر الاستفادة من بعضه، إلاّ أنّه يظلّ عصيّا على الفهم والتعّقل، خصوصا حينما يأخذ المفهوم طريقه نحو التّوالد، والأمر نفسه مع طرائق الاستدلال التي تميّزت بكثير من الصّرامة المنطقية، يصعب من خلالها تتبّع المفاهيم وتحوّلاتها خاصّة حينما يتداخل الفكر، والمنطق، واللّغة في شقّها الصّوفي أحيانا.

ولا أدلّ على ذلك من اعتراف نقّاد طه عبد الرحمن بما يمتلكه من قوّة التميّز اللّساني والمنطقي؛ وهذا يعني أنّ الإلمام بالمشروع الفكري الطهائي لا يحصل عبر قراءات عابرة، ولكن من خلال الاحتكاك الفاعل والمستمرّ مع كافة أطره، فيزداد فهمنا له بقدر ما نوغل في تصوّراته، ومفاهيمه، واستدلالاته.

وعلى الرّغم من ذلك حاولنا قدر الإمكان ملامسة أهمّ جوانب المشروع القيمي الطهائي مع بيان أساسه الإبستمي، على أن يُستكمل فهم هذا المشروع بكليّته عبر دراسات لاحقة إن شاء الله.

مدخل عام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مـدخـل عـــام

المبحث الأوّل: دلالـة الإبستمولـوجـيا

تمهيـد: لعلّ ما يميّز دراسة المشكلات الإبستمولوجية، هو صعوبة تعريف الإبستمولوجيا ذاتها، وبيان ما ارتبط بها من تحديد لموضوعها، منهجها، وغايتها، وكذا الوقوف على طبيعة العلاقات القائمـة بينهـا والعلـوم والدراسـات المتداخلـة معهـا، والمتاخمـة لهـا، فمـدلول هـذا اللفـظ «الإبستمولوجيا» يختلف من لغة إلى أخرى؛ وهذا يعني أنّ هذا النوع من الأبحاث والدراسات لم تتّضح معالمه بصورة دقيقة، الأمر الذي يجعل الوقوع في الخلط وعدم تحرّي الدقّة في توظيف المفهوم أمر وارد، ولا أدلّ على ذلك من تباين دلالة هـذا المصطلـح بين الفرنسيين والإنجليز مـثلا، فالفرنسـيون عمومـا يميّـزون بـين الإبسـتمولوجيا E'pistémologie، ونظريـة المعرفة Gnosiologie أو Théorie de la connaissance، بينما يرى الإنجليز أن لهما معنى واحد.

وعلى العموم فإنّ ذيوع مصطلح الإبستمولوجيا في فلسفات العصر يوحي بأنّ ثمّة تساؤلات أفرزتها تطورات المعرفة العلمية باستمرار، حتّمت على المشتغلين في هذا الحقل المعرفي إيجاد إجابات دقيقة لها، وربّما كان منطلق ذلك هو ضبط مفهوم هذا النوع من الدراسة والبحث.

المطلب الأول: الدّلالـة اللّغويـة

الإبسـتمولوجيا E'pistémologie : لفـظ مركّـب مـن لفظـين: أحـدهما إبيسـتما (Epistemé) وهـو العـلم، والآخـر لوغـوس (Logos) وهـو النظريـة أو الدراسـة؛ فمعنى الإبستمولوجيا إذن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم .[1]

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، 1982، ص33.

وغير بعيد عن هذا المفهوم، يذهب محمد عابد الجابري إلى أن الإبستمولوجيا مصطلح جديد، صيغ من كلمتين يونانيتين Epistémé ومعناها: علم، و Logos ومن معانيها: علم، نقد، نظرية، دراسة ...

فالإبستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللّغوي هي «علم العلوم» أو الدراسة النقدية للعلوم».[1]

إنّ الإبستمولوجيا بهذا المفهوم تعني نظرية العلم التي تتناول الفرضيات والأسس اللاّزمة لكل علم من العلوم، كما تعالج مناهج العلوم وأسسها ومفاهيمها وأهدافها، وذلك من زاويتين: إيضاحها أولا، وإخضاعها ثانيا للدراسة النقدية .[2]

وهذا يعني أنّ الإبستمولوجيا لا تعدو كونها، كلّ بحث في العلم، سعى صاحبه إلى معرفة الأسس التي يتقـــوّم بها، كي تتضح أطُرهُ لديه ابتداء، ليمارس بعد ذلك عملية النّقد حيالها، بغية درك قيمتها الموضوعيـــة.

فيكون الإبستمولوجي بذلك هو النّاظر في المعرفة العلمية والدّارس لها دراسة نقدية تتجاوز حدود الوصف الذي ينتهي إليه الفيلسوف.

ثمّ إنّ الإبستمولوجيا فلسفة علوم، لما تتميّز به الفلسفة من روح نقدية، بها يبحث فيلسوف العلم كل ما ارتبط بموضوع بحثه من مبادئ وأسس، فرضيات ومناهج، آليات ونتائج، كي يتسنّى له وضع العلم المبحوث ضمن مسار جديد يقترب به نحو ما كان ينبغي أن يكون عليه.

المطلب الثاني: الدلالـة الاصطلاحيـة

لعلّ ما يميّز هذا المصطلح الجديد «الإبستمولوجيا» هو عدم وجود اختلاف كبير بين مدلوله اللّغوي والاصطلاحي، فعلى الرّغم من أنّ المعرفة العلمية هي الموضوع الخصب الذي تشتغل

(1) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994، ص18.

(2) بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة -dtv، ت جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 1991، ص13.

فيه الإبستمولوجيا، الأمر الذي قد يمهّد لتباين المفاهيم الاصطلاحية لهذا النّمط المتميز من البحث، إلاّ أنّ تماثلاً كبيرا ميّز هذه المفاهيم.

فهي دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها، ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية .(1)

وهي بحث نقدي في مصادرات العلوم ونتائجها النظرية، توصّلا إلى تحديد أصولها المنطقية وقيمتها الفلسفية .(2)

إنّه لا فرق بين هذين المفهومين، فقد اجتمعا على أنّ الإبستمولوجيا تسعى ومن خلال دراسة نقدية إلى كشف طبيعة المبادئ التي يتأسّس عليها العلم، وفحص الفرضيات التي يجعل منها منطلقاته، وتمحيص النتائج كمآلاتٍ انتهى إليها، ليتوّج ذلك بمقاربة بين العلم في صورته الأولى، وما أضحى عليه بعد إخضاعه إلى عمل إبستمي كان هدفه الأساس هو الوقوف على مدى موضوعيته.

وعلى الرّغم من وضوح هذين المفهومين واتحاد هما من حيث بنيتهما، إلاّ أنّ أوضح مفهوم وأشهره على الإطلاق ذاك الذي قدّمه لالاند La lande في موسوعته الفلسفية، فهو يقول: « تدّل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدقّ. فهي ليست حقّا دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع الطرائقية۞ وتنتمي إلى المنطق. كما أنّها ليست توليفا أو إرهاصا ظنّيا بالقوانين العلمية (على منوال المذهب الوضعي والنّشوئي). جوهريا، المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرّامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي ».(3)

---

(1) مجمع اللّغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983، ص1.

(2) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط1، 1994، ص56.

(3) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ت خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص356– 357.

۞ الطرائقية : الميتودولوجيا : Méthodologie.

إنّ الإبستمولوجـيا بهـذا المعـنى ليسـت جـزءً مـن العلــم، إنّهـا لغتـه الشّـارحة لـه، والناقـدة لمجمـــوع أطـره من مبادئ، فرضيات ونتائــج، هي ليست من صميــم العلــم، لأنّهــا لا تقـرر مـا قبض عليـــه العلمـاء من حقائــق، ولكنّهـــا تتموقــع وراء حقائــق العلـم باعتبارهـا تفكّـر فيها.

وحيث الأمر كذلك فإنّ الإبستمولوجيا باتت فِقْهًا للعلم كما يرى أبو يعرب المرزوقي، أساسه علم العلاقة بين ما يقدمـه العلمـاء من عمليات وفُهـوم من جهــة، وبين الموجودات من جهــة أخرى.

علم يرمي إلى إحلال التوافق بينها، تزول من خلاله مظاهر الشّذوذ في الطبيعة لما يتبدّى من تشاكل حاصل باستمرار بين إفرازات العمل الإبستمولوجي وما ينسحب عليه من موجودات بشتى أشكالها .[1]

وتبقـى الإبستمـولوجـيا بـذلك دراســة نقديــة لكافـــة أطـــر المعرفــة العلميــة، وإن كانـت تتّســم بعـــدم الاكتمـــال فهي تسعى للتّقـــريب بين مـا يقدّمـــه العلـــم ومـا كـــان ينبغي أن يقدمـه.

المطلب الثالث: نشـأة الإبستمولوجيــا

ظلّـت نظريـة المعرفـة تشـكّل مبحثـا هامـا مـن مباحـث الفلسـفة، طـرح علـى بسـاط البحـث الفلسفي منذ القدم وحتّى وقتنا الرّاهن، وظلّ الفلاسفة يتناولون أهمّ إشكالات هذا البحث من إمكانية المعرفة، إلى حدودها ووسائلها، وصولا إلى أساسها، حتّى العصر الحديث أين كانت المعرفة العلمية تعرف تطوّرات مذهلة، أفرزت جملة من التّساؤلات حيال طبيعة الفكر العلمي من حيث أصوله، قيمته، كيفية انتقال الفكر من حال المعارف اللاّعـلمية إلى المعارف العلمية، وأثر المعارف العلمية في بنية الفكر العلمي ...الخ.

(1) أبو يعرب المرزوقي، **الإبستمولوجيا البديل**، محاولة في فقه العلم ومراسه، الدار التونسية للنشر، (د.ط)، 1985، ص184– 185.

وهنا وجد الفلاسفة أنفسهم غير قادرين على التّعامل مع هذه التّساؤلات، كما ظهر عجز العلماء عن تقديم تفسيرات دقيقة لها؛ ولعلّ هذا ما عبّر عنه لويس دي برولويه۞بقوله:« نشأ في القرن التاسع عشر حاجز بين العلماء والفلاسفة، فالعلماء ينظرون نظرة شكٍّ إلى تأمّلات الفلاسفة التي كثيرا ما بدت لهم وقد أعوزتها الدّقة في الصّياغة، كما أنّها تدور حول قضايا عديمة الجدوى ولا حلّ لها، أمّا الفلاسفة فلم يعودوا بدورهم مهتمّين بالعلوم الخاصة لأنّ نتائجها كانت تبدو محدودة ».[1]

وفي ظلّ هذا التّباعد بين العلماء والفلاسفة كان من الضّروري فسح المجال أمام نمط متميّز من البحث ليقول كلمته في هذه المسائل التي توزّعت أبعادها بين العلم والفلسفة، فكانت الإبستمولوجيا الممثّل لهذا الحقل المعرفي الجديد الذي فرض على المشتغلين فيه أن يجمعوا بين النّظر الفلسفي والمعرفة العلمية المتخصّصة؛ وربّما هذا الذي أحدث نوعا من القطيعة الإبستمولوجية بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، حيث وفي الوقت الذي توجّه علماء مختصّون مشبّعون برؤى فلسفية لمعالجة هذه الموضوعات الإبستمولوجية، استمرّ الفلاسفة الخُلّص۞ ومن خلال نظرية المعرفة في تناول مختلف المسائل الميتافيزيقية وعبر المنهج التأملي المعهود.

هذا وقد كان أوّل من استعمل مصطلح (Epistemology) هو " فيرييه " (J.F.Ferrié -1864 /1806) في كتابه " سنن الميتافيزيقا " (Instituter of meta-physics)، حيث قسّم الفلسفة إلى مبحثين هما: الإبستمولوجيا والأنطولوجيا .[2]

---

(1) فيليب فرانك، **فلسفة العلم**، الصلة بين العلم والفلسفة، ت علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص7.

(2) رسول محمد رسول، " مسألة الإبستمولوجيا بين النص الفكري والمعجمي"، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، العدد 3- 4، يناير ـ فبراير، 1993، ص86.

۞ لويس دي برولويه: (Louis de Broglie) (1891-1987) فيزيائي فرنسي، تلميذ وصديق لأنشتاين، حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1929.

۞ الفلاسفة الخُلّص: غير العلميين.

كما استخدم فلاسفة وعلماء آخرون المصطلح نفسه، ولكن تعدّدت توظيفاتهم له؛ وربمّا يُعزى الأمر إلى تداخله مع صور أخرى من الأبحاث كنظرية المعرفة، والميتودولوجيا Méthodologie، وفلسفة العلوم، وتاريخ العلوم. ولأنّ الإبستمولوجيا فرضت نفسها في وقتنا الرّاهن كنمط من الدّراسة مستقلٍّ عن كل أنماط البحث المتاخمة له، كان لزاما تحديد ما يختلف فيه عن غيره، حتّى تتضح لكل نمط بَحْثٍ سِمَاتُهُ ومعالمه.

فإذا كانت الإبستمولوجيا هي الدراسة النقدية للمعرفة العلمية، مبادئ، فرضيات، ونتائج، فإنّ نظرية المعرفة تتناول المعرفة بما هي معرفة وبشكل وصفي.

ثم إنّ الإبستمولوجيا تختلف عن الميتودولوجيا التي هي دراسة وصفية لطرائق البحث، من عمليات عقلية، وخطوات عملية، يقوم بها العالِمُ مذ بداية بحثه حتى نهايته، بغية الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها. وتتميّز بطابعها الخاص، باعتبارها تتناول كل علم على حدة، من حيث إنّ لكل علم منهجه الخاص، تحدّده طبيعة موضوعه، في الوقت الذي تطمح فيه الإبستمولوجيا إلى أن تكون نظرية عامة في العلوم بوجه عام، ولعلّ هذا ما جعل بعض العلماء يسمّون الإبستمولوجيا بأنّها ميتودولوجيا من الدّرجة الثانية.[1]

كما أنّ الإبستمولوجيا تختلف عن فلسفة العلوم، في كون هذه الأخيرة تمثّل الدّراسة التّحليلية للعلم من وجوه أربعة كما يرى بعض المفكرين الأمريكيين المعاصرين:

- دراسة علاقات العلم بكل من العالِم والمجتمع، أي العلم من حيث هو ظاهرة اجتماعية.
- محاولة وضع العلم في المكان الخاص به ضمن مجموع القيم الإنسانية.
- الرّغبة في تشييد فلسفة للطّبيعة انطلاقا من نتائج العلم.
- التّحليل المنطقي للّغة العلمية .[2]

إنّ فلسفة العلوم شملت كلّ هذه الأبعاد، ولأنّ الأمر كذلك كان أفضل تعريف لها، هو أنّها كلّ تفكير في العلم، ذلك أنّ دراسة العلم ضمن إطاره الاجتماعي، حيث يولد ويتطوّر نتيجة

(1) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص23- 24 .

(2) المرجع نفسه، ص24.

أسباب اجتماعية معّينة، وكذا دراسته في علاقته بالقيم الأخلاقية السّائدة، ناهيك عن استثمار نتائجه لتشكيل منظومة فلسفية تحكم الطبيعة باعتبارها الموضوع الخصب للعلم، وأخيرا التّعامل مع لغة العلم وبيان كيفية انتقالها من درجات دنيا من الصدق إلى درجات عليا منه، وهي السّمة المميّزة لجميع العلوم، كلّ هذا يجعل من فلسفة العلوم، كُلّ تفكير في العلم وقد تلبّس بأبعاده الاجتماعية، الأخلاقية، الفلسفية والمنطقية.

هذا ويشكّل تاريخ العلم نمطًا آخر من البحث يتقاطع مع الإبستمولوجيا، في كونه يمثّل تسلسلا تمرّ به الحقائق العلمية بكل صورها عبر مختلف العصور؛ ما يعني أنّ مؤرّخي العلوم يبحثون بدورهم في أصل العلم. وهذا هو في الواقع القاسم المشترك بين أهل العلم، وأهل التاريخ، وأهل الفلسفة من المؤرّخين، إذ أنّ الجميع يبحثون في أصول العلم، لكن بمناهج مختلفة وبأدوات متباينة، وكلّهم يريدون ضبط بدايات العلم الحديث مثلا، لكن أهل التاريخ يركّزون على المناخ الاجتماعي والثّقافي، أمّا أهل العلم فيهتمّون بالحقيقة الصّرفة، وأهل الفلسفة يعتنون بالأسس الفكرية [1]؛ وهذا يعني أنّ تاريخ العلم يتوجّه إلى دراسة الاجتهادات والمحاولات الباحثة عن الحقيقة، مهتمّا بالفكر العلمي والرّوح العلمية أكثر من اهتمامه بالمعرفة العلمية ذاتها، ثم إنّه لا يولي اهتماما بأصول العلم كمؤشّر لبدايته، ولكنّه يجعل من الكشف عن الأسس محور بحثه حيث يشكّل ذلك استشرافا لمآلات الفكر العلمي.

تلك هي الإبستمولوجيا كنمط خاص من البحث، وإن بدا بعض التّماس بينها وبين باقي أنماط البحث الأخرى المتاخمة لها؛ فإنّه يبقى لها كيانها المميّز الذي تستقلّ به عن كلّ صوّر الدّراسات الأخرى، فالفعل الإبستمولوجي وما يتضمّنه من عمليات نقدية إنّما يرمي إلى وجه من وجوه الاكتمال، حينما يقارب ما كان ينبغي أن يفكّر فيه العلم.

(1) عبد القادر بشتة، **الإبستمولوجيا**، مثالُ فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995، ص53.

المبحث الثاني: دلالــة فلسفــة القيــم

المطلب الأول: القيمــة لغــة

ترتدّ كلمة قيمة إلى أصل لا تيني، فهي مأخوذة من الفعل Valeo الذي يعني أنا قويّ؛ وهو بذلك يمثّل معنى يحوي فكرة الفاعلية والقدرة على التّأثير.(1)

ولا يقتصر استخدام كلمة قيمة على الفلاسفة والاقتصاديين، بل تستعمل من قبل اللّغويين والرّيّاضيين والفنّانين والسّياسيين وغيرهم.

«والقيمة: ثمن الشّيء بالتّقويم. نقول: تقاوموه فيما بينهم، وإذا انقادَ الشّيء واستمرّت طريقته فقد استقام لوجهه. ويقال: كم قامت ناقتك؟ أي كم بلغت».(2)

وليس يعني هذا أنّ كلمة قيمة تقتصر على عالم الأشياء، ولكنّها تقال على كل ما يقبل التّدبير، سواء خصّ المجال الاقتصادي أين تكون قيمة الشّيء مستمدّة من منفعتين، أو وسع موضوعات أخرى تكون قيمتهما نابعة منها، بعيدا عن أيّ تقدير مفارق لها، وكأنّها هي وحدها من تقوّم ذاتها، كالأخلاق والجمال وغيرها.

و« القيمة، بالكسر: واحدة القيم، وماله قيمة: إذا لم تدم على شيء وقوّمت السّلعة واستقمته: ثمّنته. واستقام: اعتدل. وقوّمته: عدّلته، فهو قويم ومستقيم ».(3)

وورد في المعجم الفلسفي أنّ قيمة الشّيء في اللّغة قدره، وقيمة المتاع ثمنه. يقال: قيمة المرء ما يحسنه، وما لفلان قيمة، أي ما له ثبات ودوام على الأمر. والقيمة مرادفة للثّمن، إلاّ أنّ الثّمن قد يكون مساويّا للقيمة، أو زائدا عليها أو ناقصا عنها. والفرق بينهما أنّ ما يقدّر عوضا للشيء في عقد البيع يسمَّى ثمنا له، كالدّراهم والدّنانير وغيرها. على حين أنّ القيمة

(1) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص28.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مج12، دار صادر للطباعة، بيروت، ط1، 2000، ص225.

(3) الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، رتبه ووثّقه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2007، ص1105.

تُطلق على كلّ ما هو جدير باهتمام المرء وعنايته لاعتبارات اقتصادية، أو سيكولوجية، أو اجتماعية، أو أخلاقية أو جمالية .[1]

ويبقى أنّ كلمة قيمة تستعمل في كل مفاهيمها بمعنيين، المعنى المجرّد، أين تكون مفهوما يصدق على شيء ما، والمعنى العيني، حينما يكون الشّيء قيمة في حدّ ذاته، ولعلّ الاستعمال الأخير الأكثر حداثة .[2]

ويتضح ممّا سبق أنّه من غير الممكن تناول كلمة قيمة بمنأى عن عوالم الأشياء، والأقوال، والأفعال، ذلك أنّ الإنسان وبالإضافة إلى أنّه يتصل بالأشياء المحيطة به، فهو يقول ويفعل، وأثناء هذه العمليات الحيوية لاشك أنّه يقدّر، ويثمّن، ويقوّم، ويعدّل، بحيث لا يفلت شيء أو أمر من عملية التّقويم هذه؛ ما يدلّ على أهميّة مفهوم القيمة.

المطلب الثاني: القيمــة اصطلاحــا

القيمة بالمعنى الاصطلاحي، ما يمثّله الشّيء من قدر أو رتبة أو أهمية، يجعله مرغوبا فيه، أو مطلوبا لذاته أو لغيره .[3]

وينطوي هذا المعنى على دلالتين، أمّا الدّلالة الأولى فهي أنّنا لا نرغب في شيء ما لم يكن ذا قيمة؛ الأمر الذي يجعل من الأشياء عديمة القيمة، غير ذات موضوع، ولا تثير فينا أيّة رغبة في النّزوع إليها أو امتلاكها. وأمّا الدّلالة الثّانية فهي أنّ الشيء القيّم قد يُطلب لذاته متى كانت قيمته كامنة فيه، وقد يُطلب لغيره متى أُلحقت القيمة به لحاجة أو منفعة أو غيرها.

وهذا ما ورد في المعجم الفلسفي، حيث يقول جميل صليبا: « ويطلق لفظ القيمة من النّاحية الموضوعية على ما يتميّز به الشّيء من صفات تجعله مستحقّا للتّقدير كثيرا أو قليلا. فإنْ كان مستحقّا للتّقدير بذاته كالحق، والخير والجمال، كانت قيمته مطلقة، وإن كان مستحقّا للتّقدير من أجل غرض معيّن كالوثائق التّاريخية، والوسائل التّعليمية، كانت قيمته إضافية ».[4]

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص212.

(2) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، مرجع سابق، ص1522.

(3) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص177.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص213.

إنّ القيمة صفة لأشياء وموضوعات تبرز من خلال أهمية هذه الأخيرة للفرد والمجتمع، وبما أنّ الإنسان في احتكاك وتفاعل مستمرّين مع كلّ مظاهر الوجود؛ فإنّ لجميعها قيما لديه تجعله يتّخذ منها مواقف تتأرجح بين النّفور والانجذاب.

يقول مارسال دي كورت: « إنّ الإنسان يرغب، ويتطلّع، ويحلم، ويبحث، وقد يحب ويريد، فإذا اتّفقنا على تسمية غاية كل هذه الميول بالقيمة، فإنّ كلّ شيء يصير قيمة بالنسبة للإنسان؛ لأنّ كلّ شيء يمكن أن يصير موضوعا للميل ».[1]

إنّه لا يمكن تمثّل أيّ واحد من الموجودات غير ذي صلة بالقيمة، فنحن نؤسّس عالما للقيمة تتحدّد بموجبه قيم عالم الموضوعات من حولنا، بما نتّخذه تجاهها من أحكام تتقلّب بين النّزوع إليها أو عنها، فلا يكون موضوع ما إلاّ وقد تلبّس بقيمة تجعله محطّ اهتمام فيُرغب فيه، أو تجرّده من كلّ اعتبار فيغدو غير مرغوب فيه.

والقيمة (ذاتيا).طابع الأشياء الكامن في كونها مقدّرة أو مرغوبة نسبيّا لدى شخص، أو عموما لدى جماعة أشخاص معيّنين .[2]

وهذا ما قال به الحسّيون، والوضعيون، والبراجماتيون وغيرهم ، ذلك أنّ ما يجعل الموضوع مرغوبا فيه، إنْ هو إلاّ سمات يضفيها العقل الفردي أو العقل الجمعي عليه، تعبّر عن قيمته في نظر العَقْلَيْنِ، فيصبح بموجبها ممدوحا بالنّسبة إليهما.

أمّا القيمة (موضوعيا). فهي سمات الأشياء القائمة على ما تستحقّ من تقدير نسبيّ [3]؛ وهي بذلك صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة)، والأفعال (في الأخلاق)، والأشياء (في الفنون)، وما دامت كامنة في طبيعتها فهي ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الظروف والملابسات، وبهذا قال المثاليون العقليون، وبهذا المعنى تُطلب لـذاتها.[4]

---

(1) Marcel De Corte, Valeurs et incarnation, Actes du 3econgrés, p187.

(2) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، مرجع سابق، ص1522.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص151.

إنّ القيمة بهذين المعنيين، الذّاتي والموضوعي، لَتُعَبِّرُ عن موضوع معقّد، ترجمته اختلافات الفلاسفة والمفكرين حيال حقيقتها، فهي منظومة أحكام تفضيلية، عقلية وانفعالية نحو أشخاص أو أشياء أو أقوال أو معانٍ. تتكوّن من أبعاد معرفية تعبّر عن جملة المعارف المكونّة عن الموضوع المراد الحكم عليه، بالإضافة إلى أبعاد وجدانية قوامها الشّحنات الانفعالية التي تنشّط قيمة الموضوع، ناهيك عن الأبعاد النّزوعية المتمثّلة في الأسلوب الذي يجب أن يسلكه الفرد تجاه الموضوع .(1)

لكن تعقّد موضوع القيمة، من حيث طبيعتها، وتقاسمه في الجملة من لدن اتّجاهين، أصحاب الطّرح المثالي من جهة، وأصحاب الطّرح الذّاتي من جهة أخرى، لا يجب أن يترك الأمر بهذا الغبش الفكري، ذلك أنّ القول بذاتية القيمة انطلاقا من الاختلاف السّائد حول المنظومات القيمية بين الأفراد والمجتمعات، وإن كان أمرا واقعا؛ فإنّه يلغي الضّرورة القيمية التي تتميّز بها عوالم الأشياء والأقوال والأفعال، الشّيء الذي يجعل السّعي إلى تأسيس فلسفة قيم عملية أمرا أكثر من ضروري، ولعلّنا حينها نتجاوز التخبّط الفلسفي الذي ميّز هذا الموضوع، وفصل بين الضّرورة القيمية والواقع، حين ربطها بما هو مجرّد.

المطلب الثالث: ما هي فلسفة القيم ؟ Philosophie des Valeurs

فلسفة القيم هي حقل معرفي يهتمّ بالبحث في طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها، وتشمل علم المنطق، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، وهي العلوم التي تدرس المسائل القيمية العامة (الحق، الخير، الجمال).

ولأنّها باتت بابا هامّا من أبواب الفلسفة العامة، ونظرا لحداثة الاصطلاح؛ فإنّها تَرِدُ في الدّراسات والأبحاث المنطقية والأخلاقية والجمالية، من حيث هي تمثّل القيم الكبرى، بالإضافة إلى وُرُودِهَا ضمن موضوعات أخرى ذات قيم سياسية، دينية، اجتماعية، وغيرها من المفاهيم التي ارتبطت بعلم القيم، أو نظرية القيم Asciologie .

(1) رضوان زيادة و كيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص29.

وقد عرّف جميل صليبا فلسفة القيم في معجمه بقوله: « هي البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيمة الأشياء وتحلّلها، وتبين أنواعها وأصولها، فإن فسّرت القيم بنسبتها إلى الصوّر الغائية المرتسمة على صفحات الذّهن كان تفسيرا مثاليا، وإذا فسّرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية، كان تفسيرها وجوديا، وخير تفسير للقيم إرجاعها إلى أصلين أحدهما مثالي، والآخر وجودي ».[1]

إنّ فلسفة القيم بهذا المعنى تتناول العلاقة بين الإنسان والأشياء، حيث لا معنى للقيم إذا انعزلت الأشياء بصورة كلّية عن الاهتمام الإنساني ورغباته ومنافعه، الأمر الذي يجعل من فلسفة القيم فلسفة علاقات، تتحدد بموجبها قيم الأشياء بحسب علاقاتها بها.[2]

إنّ الأشياء من حولنا لا قيمة لها، ما لم نؤسّس نحن أفرادا أو جماعات، لعلاقات معرفية، وجدانية ونزوعية، تتلبّس من خلالها هذه الأشياء قيما خاصة، فننجذب إليها أو ننفر منها.

إنّنا نعرف الشّيء أولا، ونشاركه وجدانيا ثانيا، لننزع إليه بكيفية ما أخيرا، وهذا ما تتكفّل بدراسته فلسفة القيم.

وبناء على حداثة اصطلاح فلسفة القيم، وكون واقعنا الحالي واقعا حضاريا يسعى من خلاله الإنسان إلى تحقيق كينونته الحضارية، بأن يكون كائنا حقّانيا، خيّرا، جميلا ... كانت فلسفة القيم هي كلّ تفسير يتّجه إلى فهم هذا الواقع الحضاري، حيث سعى فلاسفة القيمة إلى فهم أسس ومعايير نظرتنا للموجودات من حولنا، وكذا تصنيف القيم على النحو الذي يتيح للمرء التشبّع بها قدر الإمكان، لكونه كائنا قيميا يتطلّع دائما إلى أن يكون الأجدر بمسايرته للحق، وفعله للخير، وتذوّقه للجمال.

إنّ فلسفة القيم لَتُشَكِّلُ المبحث الأساس في البحث الفلسفي بوجه عام، ذلك أن رغبتها في الإحاطة بالواقع الحضاري، إنّما تتأسّس على الوعي بأنّ القيم وحدها هي من تميّز الإنسان المتمدّن عن الإنسان المتوحّش، وإذ ذاك يكون مقياس الحضارة لدى الأفراد والمجتمعات هو مدى التشبّع بالقيم.

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص214.

(2) رالف بارتن بيري، **آفاق القيمة**، دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ت عبد المحسن عاطف سلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1968، ص5.

وحيث إنّ تفسيرات فلسفة القيم تأرجحت بين ما هو مثالي وما هو وجودي، تكون قد انحرفت عمّا ترمي إليه من أهداف سامية، ذلك أنّ إرجاع القيم إلى الصّور الغائية المرسومة في الذهن، إنّما يجرّدها من بعدها العملي ويبقيها متعالية على الواقع، كما أنّ إرجاعها إلى ما هو طبيعي أو نفسي، أو اجتماعي من الأسباب، إنّما يَسْحَبُ عنها ضرورتها ويجعلها متقلّبة بين الأفراد والمجتمعات؛ ما يعني ضرورة إعادة إحياء مفهوم فلسفة القيم على النّحو الذي يتواءم والواقع الحضاري الرّاهن، حيث النّزول بمفاهيم وتصوّرات ومعاني فلسفة القيم إلى أرض الواقع، بعيدا عن طابعها المجرّد، حتى تكتسي قابلية التحقّق، ناهيك عن تناولها الموضوعي الذي تحدّده أبعاد فلسفية مشتركة بين البشرية جمعاء كي لا تتمّ عملية أدلجتها، فإذا حصل الأمر كان للإنسان فلسفة من شأنها إحياء قيمه التي أهدرها الواقع الكوني الرّاهن أو يكاد.

المبحث الثالث: نشأة فلسفة القيم

تمهيد: ارتبط البحث في القيم بوجود الإنسان، ذلك أنّه لا يمكن تصوّر قيمة أيّ شيء ما لم يكن هناك موقف ما من لدن الإنسان، يجعل به ذلك الشيء موضوعا للقيمة، فالعالَم الذي لا يوجد فيه، أو تجاهه، إنسان أو وعي يتأثّر به، ويؤثّر فيه، لا يمكن أن يكون عالما قيميا مهما كان وضعه، لأنّه يكون في هذه الحال، عالما مغلقا، مسجونا في حدود ذاته معتما لا يعرفه أحد، ولا يمكن أن يُقال عنه شيء .[1]

إنّ الإنسان كائن متعدّد الأبعاد، فهو الكائن المادي، والاجتماعي، والرّوحاني، ولأنّ الأمر كذلك كان من الضّروري أن يرتبط كلّ جانب من هذه الجوانب بقيم معيّنة، فثمّة متطلّبات لجسمه تتمثّل في حاجاته البيولوجية والحيوية، وهناك رغبة في العيش مع الغير من حيث هو ضروري لوجوده، بالإضافة إلى ذلك النّزوع نحو التحرّر من كلّ الإكراهات، والانفلات من جميع صور المادة، بغية الحياة حسب مقتضيات الروح؛ ما يعني أنّ القيم تتنازع الإنسان بكل أبعاده، فلا هو يستطيع العيش بغير قيم، ولا معنى لها هي من دونه.

(1) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص323.

ولمّـا كان الأمر كذلك، فقد شكّل البحث في القيم مبحثا رئيسا من مباحث الفلسفة إلى جانب مبحثي الوجود والمعرفة، نسعى إلى بيان أهمّ معالمه في الفكرين الغربي والإسلامي.

المطلب الأول: فلسفة القيم في الفكر الغربي

عرف الاشتغال بالقيم لدى مفكري الغرب بداياته الأولى مع سقراط (470ق.م / 399 ق.م-Socrates)، وأفلاطون (428 ق.م / 348 ق.م - Platon)، وأرسطو (384 ق.م / 322 ق.م- Aristote)، لكن ما ميّز أبحاث هؤلاء، هو أنّهم جعلوا من نظرية المعرفة أساسا لها، فلم يبحثوا في قيم الحق، والخير، والجمال لمعرفة بنيتها، وإنّما كان غرضهم معرفة الشّروط التي توصلنا إليها.

وهذا ما يميّز مَهَمَّة فيلسوف القيمة عن مهمَّة الأخلاقي، ففي الوقت الذي يقتصر فيه هذا الأخير أثناء تقييمه للفعل على استحسانه أو استهجانه، من خلال ردّه إلى الضمير الأخلاقي أو المجتمع ...يتّجه فيلسوف القيمة نحو إدراك معناه.

أمّا فلسفة العصور الوسطى فقد امتزج فيها البحث في القيم بما هو غيبي، إذ وحّدت الميتافيزيقا بين هذه القيم الثلاث، وَوَجَدتها في الوجود المقدّس، وهو وجود الله سبحانه وتعالى الذي تتمثّل فيه هذه القيم، فالله سبحانه وتعالى هو الحق والخير و الجمال.[1]

وهذا يعني أنّ القيم تميّزت بمسحة غيبية، اتّسمت بها الذّات الإلهية فغدت منبعا للقيم المطلقة تبسطها على الأرض، فإذا هي تتجلّى في عالم المخلوقات حقّا في الأقوال، وخيرا في الأفعال، وجمالا في الموجودات.

وفي العصر الحديث اهتم كانط (1724/ 1804- kant) بالبحث في مسألة القيم، إلاّ أنّه لم يدرسها لذاتها، بل درسها تبعا للعقل، وهذا ما بيّنه في كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق »، حيث ميّز بين الثّمن من حيث هو قيمة التّبادل، وبين "المكانة" التي تخصّ

(1) أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006، ص29.

الإنسان فحسب، فالأشياء تتميّز بإمكانية استبدالها بأخرى متى تساوت ثمنا، أمّا ماله "مكانة" فإنّ قيمته ذاتية، بحيث يتعذّر استبداله بآخر .[1]

وبعدها جاء نيتشه ۞وباسم إرادة القوّة، دعا إلى محاربة القيم السائدة في عصره باعتبارها قيما تقليدية، واستبدالها بقيم جديدة تنبع أساسا من روح عصره المفعمة بالثّورية والتّحرّر، في الوقت الذي باتت فيه القيم السّابقة متجاوَزَة من حيث هي لا تعبّر عن طموح " الإنسان الأعلى "، ذاك الذي يريده نيتشه حاملا لهذه القيم الجديدة، ولن يحملها ما لم يكن حرّا حطّم كل القيود، وبدّد كل هذه الأوهام الثّقيلة الخطيرة التي أتت بها المذاهب الأخلاقية والدّينية والفلسفية، ولم يَعُد يؤمن بالقيم التّقليدية، وإنّما يخلّق تخليقا حرّا، دون خوف ولا وجل، فوق النّاس والأخلاق والقوانين والتّقويم التّقليدي للأشياء .[2]

فالقيم التّقليدية في نظره ليست إلاّ قيم انحطاط وحياة تميل إلى الانطفاء، وهي قيم النّصرانية والتّشاؤم، والعلم، وأخلاقية الواجب، والعقلانية، والاشتراكية، والديمقراطية وغيرها .[3]

وهكذا يكون نيتشه قد أعلن "موت الإله" ليولد بدله "الإنسان الأعلى"، إله بدا له مجرّد افتراض وجب على الإنسان أن لا يتجاوز به حدود تصوّره، لتكون نتيجة ذلك أنّ الأمر لا يعدو أن يكون مُختلقا، ليفسح المجال أمام ما هو حقيقي، بل ما يجب أن يكون عليه الإنسان، إنّه الإنسان الأسمى الذي لا يمكن أن يكون وجوده إلاّ حياة تنبني على إرادة القوّة، القادرة على قلب كل القيم.

---

(1) أنظر: عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص217.

(2) المرجع نفسه، ص516.

(3) Emile Brehier, Histoire de la philosophie , T.2Fasc. 4 ,P.U.F,Paris,1968, p 882.

۞ نيتشه: (Nietchze – 1900/1844) فيلسوف ألماني تُبنى فلسفته على إرادة القوة باعتبارها جوهر الوجود.

لكن "القيم" لم تصبح فرعا قائما برأسه من فروع الفلسفة، إلاّ ابتداء من العقد الأخير من القرن التّاسع عشر، بفضل مؤلفات ألكسيوس ماينونج Meinong ، وكريستيان فون ايرنفلس، وهما من أتباع فرانتس برنتانو (1838 /1917).

فكتب أولهما كتابا بعنوان: «أبحاث نفسانية – أخلاقية في نظرية القيمة» (سنة 1894) وكتب الثاني: «مذهب نظرية القيمية» (في مجلّدين)، (سنة 1898) وقد تأثّر كلاهما بالآخر.[1]

غير أنّ فيلسوف القيم على الإطلاق هو ماكس شيلر[۞] الذي يرى أنّ القيم تعطى لنا في تجربة عاطفية قبْلية، يُدْرِكُ من خلالها المرء بوجدانه القيم في مدركاته من خير وشجاعة وجمال وغيرها؛ ما يؤكّد أنّ القيم، وإنْ كان بالإمكان وجودها في حامل يحملها، إلاّ أنّها ليست تمثّل تجربة حاملها، ولا أدّل على ذلك من قدرتنا على إدراك قيم في الشيء تتجاوز الشّيء ذاته.

هذا وإذا كان البحث في القيم قد لازم وجود الإنسان باعتباره الكائن الذي يضمّ المثل العليا من حق، خير، وجمال؛ فإنّ فلسفة القيم خطاب الحقيقة المُضْمَر في الانتماء إلى فلسفة الكائن [2]، إذ الإنسان هو وحده القيمة الأسمى، السّاعي إلى التشرّب من الكمال الإلهي.

إنّه الخطاب الذي حدّدت معالمه رؤى فلسفية، ومعطيات اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، حتى كان عصر التطوّر العلمي والتكنولوجي، حيث زاد اهتمام الفلاسفة بمسألة القيم تحت تأثير تقدّم العلم والتقنية ونقدهما، وتحت تأثير المصائب التي هزّت العالم جرّاء ذلك التقدّم الرّهيب، وحملت كلّ فرد من الأفراد على التّساؤل عن قدر الحياة التي صارت تظهر المشكل الأساس الذي تتبعه المشاكل الأخرى كلّها.[3]

وهذا يعني أنّ العالَم وبعد أنْ أدرك إفلاسه القيمي، خصوصا بعد الحرب العالمية الأولى، التي كشفت عن أزمة الضّمير الغربي على وجه التّحديد، من حيث هشاشة منظومته القيمية

---

(1) أنظر: عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص217.

(2) جان بول رزقِير، فلسفة القيم، تعريب عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص14.

3) Louis La velle , Traité des voleurs , T.1 , p41

۞ ماكس شيلر: (Max scheler) (1874- 1928) فيلسوف ألماني برز في فلسفة القيم.

والأخلاقية، أدركت بموجبها شعوب العالم جمعاء ضرورة تصحيح الوضع من خلال إحياء فلسفة قيمية تحاول أن تجيب على أهمّ سؤال أخذ يتردّد بين هذه الشعوب وهو، ما قيمة الحياة الإنسانية ؟ وما معنى الحياة ؟ وما هي غاية الوجود الإنساني؟.[1]

إنّ ما فرض حضور فلسفة القيم في عصرنا هذا، إنّما هو تناولها للقيمة على أنّها ما يجب أن يكون بَدَلَ ما هو كائن، حيث يُستبدل الواقع القيمي كلّما اقتضى الحال، فيُفسح المجال لخلق قيم جديدة تواجه الإفرازات اللاّمسؤولة للوجود، يقول لويس لافيل (1951/1883- Louis La Velle): « حضرت النزعة الإنسانية القيمية في فلسفة عصرنا، إذ الإنسان في منظورها هو الذي يخلق قيمهُ تجاه لا مبالاة الوجود الذي لا تتناهى أسراره ».[2]

ويبقى أنّ تبلور البحث القيمي ضمن فلسفة خاصّة، ومن ثمّة وضوح حاجة الإنسان المعاصر إلى قيم الحق والخير والجمال، إنّما هو شعوره بانحرافه عن الطريق القويم تفكيرا، سلوكا، وذوقا، تحت تأثير الكوارث والأزمات التي يعيشها. كوارث زادت الوجود تعقيدا، وحتّمت على الإنسان المعاصر أن يصنع لنفسه قيما يواجه بها الوقائع الحادثة باستمرار، من حيث هي تعبير عن غُربته عن هذا العالم، وشعوره بعدم الانتماء إليه، وهو العالم الذي أُفرغ من محتواه القيمي.

هذا وإذا كانت فلسفة الغرب القيمية قد عرفت بدايات معرفية، ثمّ غيبية فعقلية، لتعرج على إرادة القوّة، وتستقرّ مع فيلسوف القيم ماكس شيلر على العاطفة؛ فإنّ تقلّبها هذا إنّما يوحي بمسحتها الذّاتية، تلك التي تجعل الذّات أساس القيمة، وربّما أفقد ذلك جوهر القيمة ذاتها، ذلك أنّ قيمة الفكر، أو السّلوك، أو الذّوق، إنّما تكمن في ما هو كامن فيها، وليس في ما هو مضاف إليها.

---

(1) أنظر: أحمد عبد الحليم عطية، **الخطاب الفلسفي في مصر**، دراسة في الأفكار والأعلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2001، ص225.

2) Louis La Velle , Traité des Valeurs , T.1,p.p.80 – 81.

المطلب الثاني: فلسفة القيم في الفكر الإسلامي

إنّ المتأمّل في البحث الفلسفي القيمي يجد أنّه وفي الوقت الذي أفرد له الفكر الغربي مباحث خاصّة، لم يحصل ذلك مع الفكر الإسلامي، والأمر ليس يُعزى إلى تقصير مفكري الإسلام، ذلك أنّ أبحاثهم ودراساتهم وسعت كلّ شيء؛ ما يعني أنّ هذا الحقل المعرفي لم يتمّ إقصاؤه، بل أكثر من ذلك كان يمثّل جوهر هذه الدّراسات، حيث هو متغلغل فيها من دون تفرّد أو استقلال.

فالقيم، أي المعايير الثّابتة الخالدة، التي تمثّل موازين صلاح الأقوال والأفعال والأشياء.. موازين العقائد، والشرائع، والسّلوك ..هذه القيم هي – في النظرة الإسلامية- بمثابة الرّوح السّارية في كلّ شيء ..والحاكمة لكلّ شيء..والتي يُقاس بها صلاح أيّ شيء، فهي بديهية لا خلاف عليها..ورُوح سارية لا سبيل إلى إنكارها .[1]

ولعلّ ما يؤكّد ذلك هو أنّ المعاني اللّغوية لكلمة " القيم " في القرآن الكريم ارتبطت بما يدعو إليه القرآن نفسه، من حيث هو هدي لكلّ ما هو أسمى، كما ارتبطت بالله الحيّ القيّوم، وبالإنسان في ذاته وفعله، ناهيك عن علاقتها بالكون بجميع ظواهره المتقوّمة بنظام محكم.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا القُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَم ﴾ (الإسراء: 9). أي أنّ القرآن أعدل من كلّ شيء، ومن أخذ به كان الأكمل.

وبما أنّ الإسلام هو الدّين الحقّ الذي لم يعتريه زَيْغ أو تحريف، فقد كان دينا قيّما، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ القَيِّم﴾ (الروم : 43).

كما أنّ الإنسان ولكونه حامل القيم، فقد خلقه مكتمل الخَلْقِ والخُلُق، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم ﴾ (التين : 4).

وبعدها أمره البارئ عز وجلّ بالامتثال لأوامره العادلة، قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود : 112).

---

(1) محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004، ص104.

وهكذا فإذا كانت الرّؤية الكونية الحضارية للأمة الإسلامية تتضمّن نظاما في الاعتقاد وآخر في المعرفة؛ فهي كذلك تتضمن نظاما قيميا تحقّق من خلاله استقامة المسلم قولاً وفعلا وذوقا.

إنّ البحث القيمي في الإسلام ارتبط بمفاهيم الأخلاق والفضائل وما تفرّع عن ذلك من حقّ، وعدل، وتقوى، وحرية، وصدق، وشجاعة، وتكافل وغيرها؛ ما يجعل القيم في الإسلام ضوابط تحدّد للإنسان صورة خاصّة، يتفرّد بها عن غيره من الكائنات، بموجبها يتعيّن ما يجب أن يكون عليه ظاهرا وباطنا.

وحيث إنّ القيم تمثّل أساس الإنسان المسلم، فهي ليست قضايا نسبية تُترك الطريقة التي يتمّ فيها فهمها والتّعامل معها للقناعات الشّخصية، والتّوجيهات الإيديولوجية للفرد، وليست هي معايير يتمّ تحديدها، والتّقنين لها بالأساليب الدّيمقراطية ليلتزم بها أفراد الجماعة، مع إبقاء الهامش الأكبر لما يمكن أن يُعَدّ ضمن الحريات الشخصية.[1]

لكن إذا كان الفكر الإسلامي لم يتناول فلسفة القيم باعتبارها مبحثا خاصًّا، فإنّ لمفكّري الإسلام تصوّراتهم الخاصّة حول الموضوع.

1 – أبو حامد الغزالي: (1111/1059)

إنّ المتأمّل لمؤلّفات الغزالي يدرك أنّه أحاط بكلّ القيم، فهو تحدّث عن الحق، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، والسّعادة، وكمال العقل، والزّهد، والأمانة وغيرها، كما أنّه تحدّث عن مضادّات القيم من ظلم، وبغي، وكِبْر، وغدر وغيرها. ويربط الغزالي كلّ هذه القيم بقيمة عليا هي الإيمان، ذلك أنّه يمثّل بالنّسبة إليه مقوّم الوجود الأوّل وغايته، ومعيار التّفرقة بين ما يُراد للإنسان وبين ما لا يُراد له، دنيويا وأخرويا .[2]

وبالتّالي فإنّ القيم ذات مصدر مطلق، حيث الله هو الآمر بالتّحلّي بها، وهو النّاهي عمّا هو يُضادّها؛ ما يجعلها ثابتة من حيث هي ماهيات ومفاهيم إلهية المصدر، مجرّدة ومتعاليّة

---

(1) فتحي حسن ملكاوي، التّأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 54، 2008، ص9.

(2) أنظر: مصطفى محمود منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي، رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيلي، **نحو نظام معرفي إسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 2000، 2000، ص370-371.

على الواقع، أمّا من حيث ممارستها فهي نسبية، ذلك أنّ منها ما يُؤخذ به، ومنها ما يُترك، وبين هذا وذاك مراتب.

وحيث إنّ الإيمان قيمة ساميّة، باعتباره ليس اعتقادا فحسب، بل هو عمل أيضا، فإنّ الغزالي ما انفك يربطه بصفات الله وأسمائه، فيكون المؤمن مَنْ آمن بصفات البارئ عز وجلّ وأسمائه الحسنى وعمل بمقتضياتها، حيث قيمة الإيمان لن تكون فاعلة ما لم تُحَوَّل إلى سلوك عملي يحيلها إلى قيمة عملية ناجعة.

ولقيمة القوّة مكانها عند الغزالي، فبناء على أنّ الإنسان محور الكون، تكون حياته الاجتماعية بحاجة إلى قائد ينظّمها ويضمن استمرارها، وحيث يغيب القائد القوّي فثمّة إيذان بخراب الكون، يقول الغزالي: « وخَلَقَ (الله) الدّنيا زادا للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزوّد، فلو تناولوها (البشر) بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطّل الفقهاء، ولكنّهم تناولوها بالشّهوات فتولّدت منها الخصومات، فمسّت الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به ».[1]

فالطّبيعة البشرّية تقتضي أن يكون هناك قَيِّمٌ يقوّم النّاس ويدير أمورهم، لكن قيمة القوّة ههنا ليست توظّف لتكون ذريعة للتعسّف والظّلم، ولكن لِتُسْهِمَ في تجسيد النّظام والعدل في المجتمع، بغية تحقيق السّعادتين الدّنيوية والأخروية.

ويبقى أنّ الغزالي يقيم منظومته القيمية كلّها على قيمة أساس هي الأمن، حيث يكون هذا الأخير الحارس لعقائد النّاس فيطمئنّون إلى أنّ الأمر كلّه لله، كما يحيط بالنفوس والعقول فينزع أصحابها عن كل ما ينحدر بهم نحو البهيمية ويَسْمُونَ نحو ما هو تمام وكمال .[2]

تلك أهمّ معالم فلسفة القيم لدى الغزالي، ولعلّ أهمّ ما يميّزها هو شموليتها، ذلك أنّه أحاط بكل القيم وأضدادها، الأمر الذي يؤكّد أنّ الدّراسات القيمية في الفكر الإسلامي لم تغفل

---

(1) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1991، ص27.

(2) أنظر: مصطفى محمود منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي، رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيلي، **نحو نظام معرفي إسلامي**، مرجع سابق، ص344.

أيّ واحدة من القيم، كما أنّها تتميّز بطابعها المطلق لكونها تصدر عن الله سبحانه وتعالى، ما يجعلها ذات طبيعة قدسية ليس يقبل التّصرّف حيالها، من حيث الأخذ بها أو تركها.

إنّ القيم ليست صوّرا مجرّدة، بل هي أفعال وسلوكات، ولأنّ الأمر كذلك كان لزاما توفّر القوّة من حيث هي الضّامن لتحقّق القيم وتجسيد الاستقامة والعدل.

2 - **عبد الوهاب المسيري**: (1938 / 2008)

يربط المسيري القيم بإشكالية الإنساني والطّبيعي (المادّي)، ليبدأ ببيان إفلاس الفلسفات الماديّة في تفسير حقيقة الإنسان باعتباره جوهر المسألة، فهو المنظور إليه على أنّه جزء من الطّبيعة، وحينها يظهر الغبش الفكري الذي يميّز الرّؤية الفلسفية الماديّة، حيث لا يُفهم دور الإنسان فيها.

وعليه فإنّ المسيري يحكم بإدانة التفسير المادّي للإنسان، مبيّنا أنّ عقله ليس يمثّل صفحة بيضاء، بقدر ما يزخر بكثير من الأفكار الأوّلية، كما أنّ الفكر ليس يخضع لتأثيرات المادّة بوجه الإطلاق، وإلاّ كيف نفسّر تباين أفكارنا ونحن نعيش في بيئة واحدة ؟!.[1]

إنّ الإنسان لا يمكن عدّه قطعة من الطّبيعة، وتناوله لا يتمّ إلاّ في علاقته بثنائية الجانب المادّي (الطّبيعي)، والجانب غير المادّي (الرّوحي)، وهذا ما أهملته الفلسفة المادية، فهي وإن كانت قادرة على استيعابه كموجود مادّي تنطبق عليه قوانين الطبّيعة كما تنطبق على أيّ شيء آخر، بالإضافة إلى أنّها قادرة على التّعامل معه من حيث هو امتداد للكائنات الحيّة الأخرى بفعل حاجاته البيولوجية والحيوية؛ فإنّها في المقابل عاجزة على الإحاطة بما هو متجاوِزٌ لجانبه الطّبيعي (المادّي)، إنّه الجانب القيمي فيه، الجانب الرّوحي الذي يعبّر عن إنسانية الإنسان والتي تعبّر هي أيضا عن نفسها من خلال مظاهر عديدة، من بينها النّشاط الحضاري للإنسان (الاجتماع البشري – الحسّ الخلقي –الحسّ الجمالي – الحسّ الدّيني).[2]

إنّ القيم تكشف عن نفسها لدى الإنسان من حيث هو الكائن الوحيد الذي يتفرّد بها، فهو الكائن الحرّ الذي يصنع ماهيته كما يريد، ليكون مشروع ذاته، وهو الكائن الميتافيزيقي،

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص55.

(2) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، ط1، 2006، ص305.

حيث هو وحده من تساءل عن علّة وجوده وعن مآلاته، وهو أيضا كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطّبيعي/ المادّي، الذي يحكم جسده واحتياجاته المادّية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وخرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طوّر نسقا من المعاني الدّاخلية والرّموز التي يدرك من خلالها الواقع .[1]

وعلى الرّغم من إظهار المسيري لإفلاس الفلسفة الماديّة في إبراز حقيقة الإنسان محور القيم، إلاّ أنّه يعترف بهيمنة نموذج الحداثة الغربية المنفصلة عن القيم على كل مجالات الحياة، المهمّ منها وغير المهمّ، بل وأصبح يمثّل معيار الخريطة الإدراكية للإنسان الغربي الحديث، ولكثير من شعوب العالم، حيث تكون صورة الإنسان التّامة، مَنْ جعل معيار الحياة تحقيق المنافع واللّذات والمتع لتكون بذلك إنسانا ماديًّا لا أثر للقيم لديه .[2]

إنّ الإنسان القيمي كما يبدو للمسيري هو الإنسان الربّاني الذي تتجسّد في حركاته وسكناته قيم الحق، والخير، والصدق، والحب، والذوق ... ومن ثمّة تتحقق إنسانيته ويتعالى عن دوافعه الطبيعيّة والمادّية، ليكون معيار كينونته القيمية، مدى قدرته على ترفّعه وتساميه عن عالم المادّة، ونزوعه نحو عالم الرّوح.

3 – أبو يعرب المرزوقي: (1947 /)

يرى المرزوقي أنّ الفلاسفة حدّدوا منذ القدم ثلاثة أنواع من القيم الكبرى المتعارف عليها وهي (الحق، الخير والجمال)، والمرتبطة بالمعرفة، والعمل، والفنون الجميلة على التّوالي، غير أنّه يجعلها خمسا لا ثلاثا فحسب، وهي الجمال، والخير، والصدق، والحرية، ثم هو يجعلها مشروطة بما يصيّر أفعال العقل (نظرا، عملا وإبداعًا) أمرا ممكنا، إذ لو لم يكن الإنسان قادرًا على إدراك ما هو ممكن، لما ارتفع فوق ما هو كائن، ليدرك ما ينبغي أن يكون.

ولكنّ التحوّل من الوجود الحاصل الذي يمثّل ما هو عليه الواقع، نحو الوجود الممكن الذي يمثّل ما يمكن أن يكون عليه الوجود، وإن كان قابلا للتحقّق؛ فإنّه يقتضي أن يؤسَّس على وجود حقيقي للإنسان، بموجبه يتجاوز وعيه بذاته ليمتدّ نحو إدراك الحقيقة التي تتخفى وراء

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص13.

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص255.

وجوده، من حيث هي حقيقة استخلافه، ليكون الوعي بحقيقة الاستخلاف هو الذي يمنح الإنسان وجوده الحقيقي، فإذا حصل الأمر ترقّى من الوضع النّاقص إلى الوضع الكامل، ولن يتمكّن من تحقيق ذلك إلاّ إذا كان تعاطيه مع القيم إدراكيا مثمرًا، يحيل من خلاله كل مظاهر الوجود إلى معان وقيم حيّة.

فالجمال ليس قيمة إلاّ من حيث هو تعبير عن الحب، إنّه ثمرة كيفية الإدراك، وليس صفة ذاتية للمدركات، لذلك فإنّ القيمة الجمالية هي في الحقيقة قيمة الحب في بعدها الذّوقي [1]؛ وهذا يعني أنّ المدركات لا تتلبّس بالقيمة الجمالية إلاّ بقدر إدراكنا لها على نحو يُتيح لنا استبطان ما فيها من عناصر تجذبنا إليها.

وحيث إنّ الخير سلوك عملي، فهو ليس إلاّ ثمرة كيفية إدراك صفة القدرة التي للمطلق في العيني عمليا، بمعنى امتلاك الإنسان لأدوات القدرة بغية تحصيل مقداره ونصيبه من الوجود. [2] وفي ذلك تأكيد على الأخلاق العملية الفاعلة، التي يسعى من خلالها الإنسان إلى التّأثير في الوجود، وعدم الاكتفاء بتحصيل ما هو نظري من الصوّر الأخلاقية.

ولِقِيمَتَيْ الصّدق والحريّة دورهما في منظومة القيم التي يؤسّسها المرزوقي، حيث الصّدق هو ثمرة كيفية إدراك وجه الحق في المعلومات، لتكون هاته الأخيرة مجرّد نموذج من النّظام المعرفي المطلق، أمّا الحريّة فهي ثمرة إدراك آيات المطلق في ما هو سياسي، ويتجلّى ذلك في حب السّلطة والعزّة والقدرة، من حيث هي أدوات تمكين التّدبير الخاص بالشّؤون العامّة .[3]

أمّا القيمة الخامسة فهي الجامعة للقيم السّابقة، إنّها الوعي بالمطلق، من حيث هو وحده من يحرّر الإنسان من كلّ ما يشّده إلى الوجود الحاصل، فإذا حصل التحرّر، كان التّرقي إلى الوجود الممكن، وتلك غاية القيم كما تبدّت للمرزوقي.

تلك هي بعض لمحات فلسفة القيم في الفكر الإسلامي، وإن كان لها ما يميّزها عن غيرها لارتباطها بأسس دينيّة، روحيّة وغائيّة، إلاّ أنّ ذلك لا ينفي اشتراكها في كثير من العناصر مع فلسفات قيمية مُغايرة، تسعى هي الأخرى لتقويم عوالم الأقوال، والأفعال، والأشياء.

---

(1) أبو يعرب المرزوقي، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص221.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) المرجع نفسه، ص112.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: قيـم الحق والعلـم المعبّـر عنهـا (المنطـق)

المبحث الأول: مفهوم الحـق le vrai

المطلب الأول: الحـق لغــة

الحق في اللّغة مصدر حقَّ، يَحِقُّ ويَحُقُّ، حقًّا، وجمعه حقوق وحِقاق، ويعرّفه ابن منظور بقوله: " الحق، صدق الحديث. والحق: اليقين بعد الشك ".[1]

والحـق ضـد الباطـل، قـال تعـالى: ﴿ وَقُـلْ جَـاءَ الْحَـقُّ وَزَهَـقَ البَاطِـلُ إِنَّ الْبَاطِـلَ كَـانَ زَهُوقـاً ﴾ (الإسراء: 81).

وورد في معجـم القـاموس المحيط أنّ الحـق مـن أسمـاء الله، أو مـن صـفاته، والقـرآن، وضـدّ الباطل، والأمر المقضّي، (والعدل، والإسلام، والمال، والمُـلك، والوجود الثّابت، والصّدق)، والموت، والحزم، وواحد الحقوق.[2]

كـما جـاء في المعجـم الفلسـفي لجميـل صـليبا أنّ الحـق في اللّغـة: الثّابـت الـذي لا يسـوغ إنكاره[3].

وهذا يعني أنّ إجماعا يحصل لدى كل العقول إزاء ما اتّصف به موضوع ما بخاصّة ثابتة أو مجموعة من الخصائص، فتدركه على النّحو الذي لا يشذّ واحد من العقول عنه، يقول لالاند: " وهو (الحق) سمة القول الذي تجري الموافقة الشرعية عليه، كلّيا وتماما ".[4]

والحقّ بهذا المعنى يدلّ على ما تطابق من القول مع ما نعتقده فيه، بحيث لا يمكن تصوّر القول حاملا لما هو مغاير لتلك السّمة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مج4، مرجع سابق، ص178.

(2) الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، مرجع سابق، ص307.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص481.

(4) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، مرجع سابق، ص1599.

وهذا ما جعل ديكارت (René Descartes - 1650 /1595) يؤسّس منهجه على الوضوح الذي لا يتبدّى من خلاله الحق إلاّ حقّا، حيث يقول: " ألاّ أقبل شيئا ما على أنّه حق، ما لم أعرف يقينا أنّه كذلك ".[1]

ويعرّف الجرجاني الحق بأنّه اسم من أسماء الله تعالى. والشيء الحق، أي الثّابت حقيقة. ويستعمل في الصّدق والصواب أيضا، يُقال حق، أي صدق وصواب [2] ، غير أنّ دلالة الصدق ترتبط على وجه الخصوص بِعَالَمِ الأقوال، لكونها تتّصل بجملة الأحكام المنطقية التي نضفيها على شتّى الموضوعات.

كما لا يقتصر معنى الحق على ما هو ثابت، إذ يتعدّاه إلى ما سيثبت يوم القيامة، يقول الله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ﴾ (الحاقّة: 1-3).

فالحاقّة هي السّاعة والقيّامة، وسميّت حاقّة لأنّها تَحُقُّ كلّ إنسان من خير أو شر[3]، وبذلك يتحقّق فيها ما أنكره المنكرون.

وورد مدلول الحق أيضا فيما يحقّ للإنسان، فيكون جديرا به، قال ابن منظور: " حَقَّ عليَّ أن أفعل ذلك وحُقَّ، و إنّي لَـمَحْـقُـوقٌ أن أفعـل خيرا، وهـو حقيـق به ومحقوق به أي خليق له".[4]

أمّا الحقيقة (la vérité) فهي ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضدّ ذلك، وحقيقة الشيء خالصه، وكنهه ومحضه، وحقيقة الأمر يقين شأنه، وحقيقة الرّجل ما يلزمه حفظه والدّفاع عنه [5].

وهي بذلك تعني تلك الألفاظ التي تدلّ على ما وضعت له أصلا، حتى إذا ما وقع اللّفظ على غير محلّه الأصلي دلّ الأمر على مجاز فحسب، فلفظة الحياة مثلا تدلّ على ما هو نقيض

(1) ديكارت، مقال عن المنهج، ت محمود محمد الخضري، مطابع الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، ط3، 1985، ص190– 191.

(2) الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2007، ص85.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مج4، مرجع سابق، ص178.

(4) المرجع نفسه، ص177.

(5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص485.

الموت، وهو تمام المعنى الذي وضعت له اللّفظة أصلا، لكنّها قد تدلّ مجازا على ما يميّز فيلسوف ما، من حيث آثاره.

المطلب الثاني: الحق اصطلاحا

ورد في كتاب التعريفات للجرجاني أنّ الحقّ من حيث الاصطلاح هو: " الحكم المطابق للواقع، يُطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويُقابله الباطل ".[1]

وهذا يعني أنّ أيّ حكم هو حق متى طابق الواقع، سواء كان مجرّد قول، أو كان مستمدّا من مختلف الأديان والمذاهب، ومتى ناقض الواقع، كان الحكم باطلا، وهو ما قصده المتكلّمون حينما تحدّثوا عن مطابقة ما بالأذهان للأعيان.

والحق عند المثاليين صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال، وبالتّالي يصبح الحكم بصواب القول أو خطئه ثابتا لا يتغيّر، وعند الطّبيعيين صفة يضيفها العقل إلى الأقوال طبقا للظّروف المتغيّرة وبالتّالي يختلف الحق باختلاف من يُصْدِرُ الحكم[2].

فهذا أفلاطون (427 / 347 ق. م – Platon) يقيم نظريّته في المثل لتدلّ على فرضية وجود عالم ماهيّات لا مادية أزليّ ولا يخضع للتّغيير، وبذلك تكون المُثُلُ نماذج لما يتشكّل في العالم المرئيّ من أشياء؛ ما يعني أنّ وجودها موضوعي ليس يتّصل بمقتضيات وَعْيِنَا.[3]

وما يصدق على عالم الأشياء هنا، يصدق أيضا على عالم الأقوال، فيكون الحق صفة موجودة في طبيعة الأقوال، بغضّ النّظر عمّن يصدر الحكم عليها؛ وهو ما يؤكّد موضوعية الحق عند أفلاطون والمثاليين بوجه عام.

---

(1) الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص85.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص73.

(3) بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة – dtv، مرجع سابق، ص39.

وقد أوضح أفلاطون معالم نظرية المُثل من خلال أسطورة الكهف التي تَمَثَّلَ من خلالها عالما محسوسا ليس إلاّ مجموعة ظلال وأشباح، وعالما معقولاً وهو العالم الحق، والذي تمثّله الأشياء الحقيقية أصل تلك الظلال والأشباح.[1]

أما الطّبيعيون فيرون أنْ لا هوية للحق، ذلك أنّه بفضل تذكّرنا وتوقّعنا وتخيّلنا ندرك الحق على النّحو الذي تحدّده هذه الملكات، ومن ثمّة فإنّ مصدر الأحكام القيمية عند الطّبيعيين هو الذّات بما لها من خصائص معيّنة [2]؛ وينتج عن ذلك أنّ الحق ليس يمثّل ما هو موجود في القول حقيقة، وإنّما هو صفة تضاف من لدن عقولنا إلى عالم الأقوال، تبعا لِمَا هو حادث باستمرار من الأحوال، الشّيء الذي يجعل هوية الحق تتعدّد بتعدّد الأحكام.

هذا وقد كان وُرُودُ كلمة الحق في القرآن الكريم كثيرا، واختلف مدلولها باختلاف المقام الذي وردت فيه الآيات.

فقد دلّت كلمة الحق على الله سبحانه وتعالى، حيث قال تعالى: ﴿ ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ﴾ (الأنعام: 62).

ودلّت أيضا على كتب الله وما تضمّنته من حقائق، قال تعالى: ﴿قدْ جَاءَتْ رُسُل رَبّنا بالحَق﴾ (الأعراف: 53).

كما دلّت على ما لا شكّ في وقوعه، قال تعالى: ﴿..أَلاَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ... ﴾ (يونس: 55).

ووردت بمعنى العدل في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ ﴾ (غافر: 20).

أمّا ورودها بمعنى الواجب الذي ينبغي أن يطلب فقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ (الذاريات: 19).

وفي دلالتها على ما هو تامّ وكامل نقرأ قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ...﴾ (البقرة: 121).

---

(1) المرجع السابق، ص41.

(2) صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 2002، ص65.

وحيث دلّت كلمة الحق على الصّدق، نجد قوله تعالى: « ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ... ﴾ (المائدة: 27).

تلك أهمّ الآيات التي وردت فيها كلمة الحق، وإن تباينت دلالاتها حسب موضعها، فإنّ المعنى العام الذي دارت حوله هو الثّبوت والمطابقة للواقع.

هذا ولأنّ الحق صفة يتأرجح وجودها بين كمونها في الأقوال، ما يؤكّد موضوعيتها، وكونها مجرّد صفة مضافة من أصحاب الحكم على الأقوال، ما يدلّ على ذاتيتها، كان من الضّروري تناولها من قبل علم المنطق، من حيث هو العلم المعبّر عنها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: مفهـوم المنطــق La Logique

المطلب الأول: المنطـق لغــة

تشير كلمة المنطق من ناحية الاشتقاق اللّغوي إلى الكلام أو المنطق، يقول ابن منظور: " نطق النّاطق ينطق نطقا: تكلّم. والمنطق الكلام. والمِنطيق: البليغ ".[1]

ومثل ذلك ورد في معجم القاموس المحيط، حيث يقول الفيروزآبادي: " نطق ينطق نطقا ومنطقا ومنطوقا ونطوقا: تكلّم بصوت وحروف تُعرف بها المعاني".[2]

وعلى الرّغم من أنّ النّطق يمثّل فصلا نوعيا يفصل من خلاله الإنسان عن العجماوات، وهذا ما جعل أرسطو يعرّف الإنسان بأنّه "حيوان ناطق "، إلاّ أن المنطق قد يستعمل في غير الإنسان، وهذا ما ورد في قوله تعالى: « ....عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ.... » (النمل: 16).

كما تدّل كلمة النّاطق على الوضوح، فنقول: كتاب ناطق: أي بيّن واضح .[3]

هذا وإذا عُدنا إلى الأصول اليونانية لكلمة المنطق Logos وجدناها تدلّ على العقل أو الفكر أو البرهان، وحتّى يقترب فلاسفة العرب من هذه المعاني ميّزوا بين نوعين من المنطق، نطق ظاهري يشير إلى الكلام أو التّحدّث، ونطق يشير إلى تذهّن المعقولات، وليس من شك في أنّ المنطق يعزّز الكلام، وينزع بالمعقولات نحو ما يجعلها تُدرك إدراكا سليما .[4]

وحيث إنّ كلمة "لوجوس" " Logos " دلّت على جوهر الفكر وروحه؛ فإنّ ما تضمّنته من معانٍ تنظيمية لم ترتبط بما هو قديم من الفكر والفلسفة، بل امتدت إلى كلّ العلوم الحديثة، حيث تسعى هذه الأخيرة إلى أن تتلبّس بمنظومة منطقية تُسهم في ضبط مسارها الرّامي إلى

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مج14، مرجع سابق، ص289.

(2) الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، مرجع سابق، ص1294.

(3) أحمد أبو حاقة، معجم النفائس الوسيط، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007، ص1253.

(4) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1985، ص38.

إدراك الحقيقة ضمن مجالاتها المختلفة، وهذا ما نجده مع السيكولوجيا، والسوسيولوجيا، والبيولوجيا، والجيولوجيا، والفيزيولوجيا وغيرها.

إنّها العلوم التي تنشُد الدّقة واليقين في نتائجها، فلم تجد من ضابط لأبحاثها إلاّ المنطق، فهو وحده القادر على أن يجعل منطلقات هذه العلوم تنسجم مع نتائجها، وتخلو الأنساق العلمية التي تنتمي إليها هذه الأبحاث من أيّ تناقض من شأنه أن يَحِيدَ بها إلى ما يجانب الحقيقة.

المطلب الثاني: المنطــق اصطلاحــا

إذا كانت قيم الحق قد تجلّت في عالم الأقوال؛ فإنّ هذه الأخيرة لم تكن لِتُنْتَظَمَ في غياب المنطق من حيث هو ضابطها، وعلى الرّغم من اشتراك كلّ تعريفات المنطق حول الأهداف التي يرمي إليها، إلاّ أنّها تباينت من حيث طبيعته، فكان علما نظريّا تارة وكان عمليّا تارة أخرى، وجمع بين الصّناعة والنّظر أحيانا، وبدا علما معياريا أحيانا أخرى، وبين هذا وذاك نسعى إلى الوقوف على أهمّ تعريفاته.

فقد ورد في كتاب التعريفات للجرجاني " المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذّهن عن الخطأ في الفكر"[1]، والمنطق بهذا المعنى يحمل دلالة صناعية، ذلك أنّه يحدّد صورة الفكر قبل وجوده، تماما مثلما تحدّد الآلة الصّورة التي يكون عليها الشّيء الذي تصنعه.

وجاء في المعجم الفلسفي أنّ "المنطق علم يبحث في قوانين التفكير التي ترمي إلى تمييز الصّواب من الخطأ، ليُنظّم البرهنة ويقود إلى اليقين" .[2]

فالمنطق وباعتباره مدخل الفلسفة، هو الضّابط للتّفكير، والموجّه له، ذلك أنّ المفكّر السّاعي إلى معرفة ذاته، والآخرين، والوجود بصورتيه المادّية واللاّماديّة، يبقى بحاجة إلى مقوّم يتجّه بتفكيره نحو درك اليقين، فَيُرِيهِ الحق حقا، ويُرِيهِ الباطل باطلا.

(1) الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص210.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص194.

إنّ المنطق جملة من طرائق الاستدلال هدفها التّمييز بين القضايا الصحيحة والباطلة، أو بين الحجج الصّادقة والكاذبة؛ وهو بذلك أحد أبواب الفلسفة الذي يكون موضوعه تحديد ما هو صالح وما هو طالح من العمليات العقلية النازعة إلى معرفة الحقيقة.[1]

أمّا ابن خلدون فيعرّفه بقوله: " المنطق هو قوانين يُعْرَفُ بها الصّحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيات، والحجج المفيدة للتّصديقات ".[2]

والمنطق بذلك هو علم معياري يبحث في الكيفية التي يضع من خلالها الإنسان قواعد تحكم نشاطه العقلي وتقوّمه، وتتيح له معرفة صحيح الفكر من فاسده، وربّما عصم بذلك ذهنه من الوقوع في الأخطاء والتناقضات؛ ما يعني أنّ ما وافق من تفكيره تلك القواعد عدّ تفكيرا سليما، وكان تفكيرا أعرجا وفاسدا ذاك الذي لا يُوَائِمُ تلك القواعد.

وإذا كان المنطق كذلك؛ فإنّ فلسفة المنطق تدرس المشكلات التي يطرحها المنطق تماما مثلما تدرس فلسفة العلوم ما يطرحه العلم من مشكلات، ولعلّ أهمّ مشكلاتها، ما مجال المنطق وأغراضه؟ وما العلاقة بين المنطق ذي القيمتين والمنطق المتعدد القيم؟ وهل هذا الأخير يحلّ محلّ الأوّل؟ وهل من مبرّر للمنطق القائم على القيمة الواحدة والساعي إلى استيعاب كل ما هو مختلف؟ ثم هل نحن مُلزمون باختيار منطق معيّن؟ وعلى أيّ أساس يتم الاختيار؟...الخ.

المبحث الثالث: نشأة قيم الحق (المنطق)

رغم ارتباط نشأة المنطق بأرسطو (322/384 ق.م – Aristoteles)، المعلّم الأول، حيث هو من رسم معالمه الأساسية، فكان اسمه لصيقا بهذا العلم (المنطق الأرسطي)، إلاّ أنّ شرّاحا شرحوا علمه هذا، ومناطقة تدارسوه، وفلاسفة تباينت مواقفهم حياله، فتعدّدت قيم الحق عبر مختلف الحقب التّاريخية، ولكي نتعرّف إلى كل هذا نقوم بإطلالة على قيم الحق ومن ورائها العلم المعبّر عنها في الفكرين الغربي والإسلامي.

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، مرجع سابق، ص743.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص541.

المطلب الأوّل: قيـم الحـق في الفـكر الغـربي

لمّا كانت قيم الحق سمات للأقوال، بات القبض عليها أمرًا بعيد المنال، فقد تأرجحت بين بُعْدَيْنِ أحدهما مثالي تَمَوْضَعَتْ بموجبه في طبيعة الأقوال، لكن ضرورتها المنطقية هاته، من حيث هي موضوعية، عجزت عن فرضها على كل العقول كي تتلقّاها بالتّصديق. في حين كان البعد الذّاتي قد فسح المجال أمام قيم الحق كي تتوزّع عبر نظريات شتّى، رأت كل واحدة منها أنّ الحق إنّما يتأسّس على ما تمثّلته من معايير لقيمه، ولأنّ نظريات الفكر الغربي التي عالجت الموضوع كثيرة ومتنوعة نقتصر على أهمّها:

1- نظريـة التّطابـق:

ويمثّلها الفيلسوف اليوناني أرسطو، والذي خرج بفلسفته الواقعية عن مثالية أستاذه أفلاطون (428/ 354 ق م- Platon)، حيث يرى أنّ الفكرة الحقيقية الصّادقة هي التي يكون محتواها مطابقا للواقع الخارجي .[1]

وهذا يعني أنّه لا معنى لإقرارنا بأنّ أحكامنا صادقة أو كاذبة، إلاّ إذا ارتبطت بعالم الأشياء، فمتى حصل تطابقها مع الواقع، دلّ ذلك على صدقها، وحيث انتفى التّطابق كانت كاذبة، فصدق قولنا: الذّهب يمتدّ بالحرارة " مرهون بمدى التّطابق بين القول وما يقابله واقعا، والأمر نفسه حينما نتحدّث عن العدل، حيث هو حقيقي متى تطابق مع مفهومنا له.

وإلى ذلك يذهب هيجل (Hegel - 1831/1770) حينما يعتبر أنّ كلّ ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي، مؤكدّا أن معايير الحقيقة إنّما هو تطابق الفكر مع الواقع.

غير أن نظرية التّطابق لاقت من النّقد ما قد يقوّض تصوّرها للحقيقة، ذلك أنّ ما نحمله من تصوّرات على الواقع الخارجي، ليس يُمَثِّلُ إلاّ معانٍ خافتة لا يمكنها أن تتطابق مع عالم الأشياء، ومن ثمّة لا يمكن الحديث عن تطابق بين ما هو ذهني وما هو مادّي.

---

(1) أنظر: عبد العزيز محمد، القيم الفلسفية الكبرى، الحق – الخير – الجمال، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2008، ص20.

2 – نظريــة الوضــوح:

ترى نظرية الوضوح أنّ الحق واضح بذاته، ولا حاجة إلى دليل يؤكّد أنّه كذلك، وبالتّالي فالحق خاصيّة متضمّنة في الفكرة ذاتها، ويتّسم بالوضوح الذي لا يحتاج لإثباته إلى أيّ برهان، ولعلّنا نجد في البديهيات أصدق مثال على الأفكار الواضحة بذاتها، من حيث هي تمثّل آخر جدار يصطدم به العقل، فهو يستطيع البرهنة على كل شيئ إلاّ البديهية لِتَمَامِ وضوحها.إنّ البديهية القائلة إنّ الكلّ أكبر من الجزء، تمثّل فكرة حقيقية لأنّها واضحة متميّزة بذاتها.(1)

يقول ديكارت (René Dexartes -1650 /1595): " إنّ الأشياء التي نتصوّرها تصوّرا قويّ الوضوح والتّميّز، هي جميعا حقيقية ".(2)

وهو بذلك يتّخذ الوضوح معيارا للحقيقة، فتغدو الأفكار الحاملة لهذه الخاصيّة هي عين الحقيقة، بحيث لا يتسرّب إليها الشكّ مطلقا.

ويذهب اسبينوزا (Spinoza – 1677 /1632) إلى الفكرة ذاتها، حيث يرى أنّ الحقيقة معيار ذاتها، ولا يمكن أن تتأسّس على قوام، لأنّ قوامها في ذاتها، فمثلما أنّ النّور يُعرف بنفسه ويُعرف بالظلمات، فإنّ الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ.(3)

لكن معيار الوضوح هو الآخر ليس يمثّل عين الحقيقة، فكم هي الأفكار التي تبدّت لنا واضحة متميّزة، لتظهر لاحقا مفتقرة إلى ذلك؛ ما يعني أنّ الوضوح قد يمثّل صفة ذاتية يضفيها المرء على الفكرة، بناء على ميوله وعواطفه واعتقاداته.

3 – نظريــة المنـفـعـة:

رغم أنّ لهذه النظرية جذورها في الفلسفة اليونانية (الأبيقورية)،۞إلاّ أنّ البراجماتية تبقى الممثّل الحقيقي لهذه النظرية، وقد مثّلها عدد من الفلاسفة الأمريكيين الذين انصرفوا عن كل علم مجرّد، ونزعوا نحو كل ما هو نفعي، أمثال بيرس (Pierce-1914/1839)،

---

(1) المرجع السابق، ص21.

(2) ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص219.

(3) اسبينوزا، علم الأخلاق، ت جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ط)، (د.ت)، ص142.

۞ الأبيقورية: نسبة إلى أبيقور (341/ 270 ق. م)، الذي يرى أنّ الفعل الأخلاقي هو ما حصّل اللّذة وجنّب الألم.

وَ وِلْيَمْ جيمس (1842/1910- W.James)، وجون ديوى (1859/1952- J.Dewey).

وهكذا فإنّ نظرية المعرفة ترى أنّ المحكّ الوحيد لتمييز صدق الأحكام من بطلانها، إنّما هو منفعتها، وهذا ما أكّده جيمس حينما بيّن أنّ النّتائج التي تنتهي إليها الفكرة هي الدّليل على صدقها ومقياس صوابها؛ ما يعني أنّ الحق يرتبط دائما بفعل ما أو سلوك معيّن، وليس يوجد بمعزل عنها، الشّيء الذي يؤكّد أنْ لا حقيقة مطلقة، بل ثمّة حقائق متعدّدة.

وحيث الأمر كذلك أجاز منطق النفعية حلّ المشكلة الواحدة من خلال مذاهب شتّى، قد تصدق كلّها أو يصدق الكثير منها في الوقت ذاته، متى أفضت تصورّاتها إلى تحقيق المنفعة، أما الحديث عن الحق لذاته، أو الباطل لذاته، بغضّ النّظر عمّا يترتّب عنهما من وجوه النّفع أو الضّرر، وما يحقّقانه من نتائج عملية ناجعة وناجحة، لا يمكنه إلاّ أن يكون حديثا غير ذي موضوع، بل هو مجرّد خرافة.[1]

إنّ البراجماتيين بهذا الطرح يكونون قد جعلوا من المنفعة مقياسا للحق؛ ما يعني أنّ الحق ليس غاية في ذاته، وإنّما هو وسيلة لتحقيق ما هو نافع ومفيد وناجع، وكل فكرة خلت من ذلك فهي فكرة باطلة.

وهذا ما أكّده جيمس حينما عدّ البراجماتية محاولة تفسير كلّ فكرة بتتبّع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاًّ على حدة.

غير أنّ معيار المنفعة وإن كان وجها من وجوه الحق، إلاّ أنّه ليس يمثّل الحق بعينه، فالوجود ولمّا كان متغيّرا باستمرار؛ فإنّ الحقائق تتعدّد تبعا لمقتضياته كما يرى البراجماتيون، وهذا ما يناقض الحقيقة ذاتها.

(1) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1985، ص293– 294.

4 – نظريـة التحقّـق:

ارتبطت هذه النظرية بما حقّقه العلم من اكتشافات نظرية وتطبيقية، حيث دفع ذلك الكثير من الفلاسفة إلى إعادة النظر في الفكر العقلي المجرّد، وبالتّالي رفض كل ما هو ميتافيزيقي، حيث أكّد هؤلاء أنّ الفكرة التي لا يمكن التحقّق منها تجريبيا باتت فكرة غير ذات موضوع.

وقد تجلّت معالم هذه النّظرية مع كونت (August comte -1857 /1798) الذي بيّن أنّ الفكر في تطوره مرّ بمرحلتين لاهوتية وميتافيزيقية، قبل أن يستقرّ وضعيا.

وهذا ما أكّده العلماء الذين أقرّوا بأنّ تقدّم العلم مرهون بمدى تخلّصه من كلّ الأفكار الميتافيزيقية، وانحصاره فيما هو وضعي خالص .[1]

إنّ مبدأ التّحقق هو وحده من يمنحنا قدرة التّعرف على قيمة الفكرة إذا ما كانت ذات معنى، وبالتّالي فهي حق أو يمكنها أن تكون كذلك، أو هي خالية من أيّ معنى وبالتّالي فهي باطل، ولا يمكنها إلاّ أن تكون كذلك، وهذا ما ذهب إليه كارل بوبر(1994/1902- Karl Popper) حينما أكدّ أنّ قبوله لفكرة ما ليس مشروطا باختبارها في الواقع، ولكن بمدى قابليتها للاختبار فحسب .[2]

غير أنّ مبدأ التّحقق وما يتضمّنه من دلالات اختبارية وإن كشف عن صورة من صور الحق، إلاّ أنّه ليس انعكاسا كلّيا له، ذلك أنّ القضايا الاختبارية ليست على مستوى واحد من التحقّق، فبعضها يتحقّق منها بطريق مباشر، والبعض الآخر يتمّ التحقّق منها بطريق غير مباشر، ثم إنّ التحقّق الاختباري يلغي القضايا الميتافيزيقية تماما، وفي ذلك مجانبة للموضوعية.

وإذا كانت تلك أهم نظريات الفكر الغربي التي أسّست لقيم الحق؛ فإنّ المنطق من حيث هو العلم المعبّر عنها قد تباينت حياله مواقف المفكرين الغربيين، فالرّواقيون۞ أسّسوا منطقا

---

(1) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص20.

(2) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1986، ص84.

۞ الرّواقيون: جماعة من الفلاسفة اليونانيين (زينون)، والرومانيين (سينكا)، أرادوا لفلسفتهم أن تكون علمية.

مخالفا لمنطق أرسطو، ففي الوقت الذي يَعْتَبِرُ فيه هذا الأخير المنطق مجرّد آلة "الأورغانون"، فإنهم يعدّونه علما حقيقيا، حيث استدلالاته بالنّسبة إليهم تُعّد واقعا حقيقيا.(1)

ويقف فرانسيس بيكون (Francis Bacon - 1626 /1561) من المنطق موقفا سلبيا، انطلاقا من صوريّته، مؤكّدا أنّ القيّاس يربط الفكر دون الأشياء.

ولمـّا كان الأمر كذلك، كان لزاما البحث عن بديل تمثّل في المنهج العلمي القائم على التّجريب من حيث هو يتّصل بالواقع.

والأمر نفسه مع ديكارت (Dexartes - 1650 /1595) الذي لم ير في المنطق فائدة تذكر؛ لأنّ نتائجه مجرّد تحصيل حاصل باعتبارها متضمّنة في المقدّمات. ويقول في هذا الأمر: " فيما يختص بالمنطق أنّ أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى، هي أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلّم تلك الأمور" (2)، وفي مقابل ذلك قدّم منهجه القائم على الوضوح، والتّقسيم، والتّرتيب، والإحصاء.

أمّا كانط (Kant - 1804 /1724) ورغم فلسفته النّقدية، إلاّ أنّه كان من المؤيّدين للمنطق الأرسطي، فهو يرى أنّه ولد كاملا ومنتهيا منذ أرسطو؛ لأنّ من صفاته أنّه صوري وعام، وأنّه لم يخطُ خطوة واحدة إلى الأمام بعده، كما أنّه لم يتراجع لتصحيح أخطائه كما تفعل العلوم الأخرى التي لم تنجح من أوّل خطوة.(3)

ولعلّ ما يميّز قيم الحق في الفكر الغربي هو أنّها توزّعت بين مذاهب شتّى، نحسب أنّ كلّ واحد منها قد كشف عن بعد واحد من أبعاد الحق كقيمة فلسفية كبرى، كما أنّ نظرة فلاسفة الغرب للمنطق المعبّر عن قيم الحق تميّزت بالموضوعية التي دلّ عليها القبول والتّأييد من قبل البعض، وفي ذلك اعتراف بجهد أرسطو في بعثه لعلم قائم بذاته، له كلّ مقوّمات العلم من مباحث واستدلالات وقواعد، وفي المقابل كان الرّافضون له، قد اشتغلوا بإيجاد مناهج بحث جديدة، ترتبط بالواقع كالمناهج التجريبية، دون تقزيم للمنطق أو الحطّ من قيمته.

---

(1) جول تريكو، المنطق الصوري، ت محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، 1992، ص39.

(2) ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص187- 188.

(3) أنظر: مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1981، ص230.

المطلب الثاني: قيـم الحق في الفـكر الإسـلامي

ارتبطت قيم الحق في الفكر الإسلامي بموضوع مصادر المعرفة، ذلك أنّ تباين الأفكار بين النّاس وتقلّبها بين الحق والباطل، إنّما يرجع أساسا إلى طبيعة مصادرها، هاته الأخيرة توزّعت بين الوحي والإلهام، والعقل والتّجربة الحسّية. وقبل ذلك كلّه مصدر الكون بكل ظواهره وأشيائه.

أما الوحي بصفته جزءً من علم الله تعالى، فهو مصدر أساس للمعرفة الحقّة، ذلك أنّ علم الله مطلق يتجاوز حدود الزّمان والمكان، بخلاف علم البشر المقيّد بحدود زمانية ومكانية، والمرتبط بأدوات الإنسان المعرفيّة المحدودة.

وبذلك تميّز العلم الذي قدّمه الوحي باليقين التامّ، سواء ارتبط بما مضى من أحداث، أو ما كان يقع أثناء نزوله، أو ما تضمّنه من حقائق أثبت العلماء صحّتها لاحقا.

وإذا كان العقل يستند أثناء تحصيله للمعرفة إلى جملة مبادئ قبلية، وكانت التّجربة تستند إلى ما هو معطى حسّي، فإنّ الوحي ليس يستند إلى مثل هذه المبادئ أو المعطيات؛ لأنّه من علم الله تعالى. وحيث الأمر كذلك؛ فإنّه من الضروري أن يُنظر إلى المعرفة الصادرة عن الوحي على أنّها الحق بعينه، فما يصدر عن الحق لا يمكنه إلاّ أن يكون حقّا.

وأمّا الإلهام فهو الآخر مصدر للمعرفة، من حيث هو فيض يفيضه الباري من علمه على عبده، وليس تساميا لِلْمُلْهَمِ بروحه نحو الذّات العليّة لتستوي مع الباري وتشاركه في علمه [1].

لكن طريق الإلهام وإنْ كان يفضي إلى تحصيل كثير من المعارف، إلاّ أنّه لا يقدّم لنا منها إلاّ ما هو ظنّي فحسب، و بالتّالي لا يمكنه أن يقودنا إلى اليقين.

ثمّ إنّ العقل مصدر رئيس للمعرفة، باعتباره ملَكة إدراك تتعقّل حقائق الأشياء والموضوعات، الشّيء الذي يجعل المعرفة البشرية تنبثق أساسا من المبادئ الأوّلية للعقل، تلك المبادئ المرتبطة أصلا بالفطرة التي أودعها الله تعالى في الإنسان.

---

(1) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني الفلسفي**، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مكتبة المؤيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1996، ص254.

بيد أنّ للعقل قدرات محدودة لا يمكنه من خلالها التعرّف الكامل إلى موضوعات المعرفة، طبيعيّة كانت، أو إنسانيّة، أو غيبيّة.

كما وأنّ التّجربة الحسّية تظلّ هي الأخرى من أهمّ مصادر المعرفة، فالإنسان يدرك العالم الخارجي من حوله عبر حواسّه، ولهذا أولى لها الإسلام أهمية كبرى باعتبارها نوافذ يطلّ من خلالها المرء على ما يتطلّع إلى إدراكه من أشياء متمايزة في هذا الكون الفسيح، قال تعالى: ﴿ وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78).

غير أنّ التّجربة الحسّية دون نظر عقلي لا يمكنها أن تفضي إلى امتلاك حقائق الأشياء، ما يفرض التّكامل بين الاثنين لتحصيل الإدراك المطلوب.

وحيث إنّ الوحي لم يخبرنا بالحقائق كلّها عن الأشياء والموضوعات، وترك المجال للعقل كي يتعقّلها ويفهمها، ولأنّ هذا الأخير قاصر عن تحقيق ذلك، تماما مثل قصور الإلهام والتّجربة الحسّية، بدا لنا أنّ كل مصدر من مصادر المعرفة غير قادر لوحده على الوصول إلى الحقيقة، وإذ ذاك يصبح من الضّروري للعقل البشري أن يوجد تلك المعادلة التي تجمع بين مصادر متعدّدة للمعرفة، تكفي في جملتها لنيل قبس من ضوء الحقيقة .[1]

تلك قيم الحق كما تجلّت في الفكر الإسلامي، ولعلّ ما يميّزها هو النّظرة الشّمولية والكلّية للحق، فهذا الأخير لا تُمتلك ناصيّته من قبل مصدر معيّن للمعرفة، ليبقى دركه مرهونا باجتماع مصادر المعرفة كلّها، بخلاف الفكر الغربي الذي توزّعت قيم الحق بين مختلف مذاهبه، ليَزْعُمَ كلّ مذهب أنّ الحق كما تمثّله هو، لا كما تبدّى للمذاهب الأخرى، وهذه وقفة عن كثب على قيم الحق كما تجلّت للغزالي ومحمد أبو القاسم حاج حمد.

(1) نصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به، **نحو نظام معرفي إسلامي**، مرجع سابق، ص62.

1 – أبو حامـد الغزالـي: (Al -Ghazzali - 1111/1059)

بعد أن عاش الغزالي مرحلة مرضه باعتبارها مأزقا فكريّا وروحيا، تعطّش من خلالها إلى اليقين، أدرك بفضل شكّه المنهجي أنّ العلم اليقيني يتّسم بالتّميّز والوضوح، بحيث لا يبقي معه أدنى شكّ.[1]

وهو بذلك يؤكّد أنّ إدراك الحق إنّما يكون بالشكّ المؤدّي إلى إعمال العقل، فهو وحده من يقود إلى امتلاك حقائق الأشياء والأمور، ودون ذلك يبقى الإنسان ضالاً عن الحق.

يقول الغزالي: " إنّ العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا، لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أنّ يكون مقارَنًا لليقين مقارنة – لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلا، من يقلب الحجر ذهبا، والعصا ثعبانا – لم يورّث ذلك شكّا وإنكارا، فإني إذا علمت أنّ العشرة أكثر من الثّلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر من العشرة، بدليل أنّي أقلب هذه العصا ثعبانا، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشكّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلاّ التعجّب من كيفيّة قدرته عليه! فأمّا الشكّ في ما علمته، فلا ".[2]

إنّه الوضوح الذي يفرض على المرء أن يدركه كسِمَة تميّز الأشياء والأمور، فيدركها على نحو ما، لا يتسرّب إليه شكّ، ولا يتزعزع بوجه ما.

ولعلّ الغزالي بتأكيده على الوضوح كمعيار للحق يكون قد سبق ديكارت في ذلك؛ ما يعني أنّ نظريّة الوضوح الغربية في بيانها لمقياس الحق ذات جذور إسلامية.

ثم إنّ الغزالي وبعد شفائه راح يبحث المذاهب الشائعة في عصره، ويتفحصّها، والتي يمثّلها المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية، معتقدا أنّ الحق لا يعدو هذه المذاهب الأربعة، وانتهى إلى القناعة التّامّة بأنّ الصّوفية هم السّائرون على طريق الحق.

يقول الغزالي: "إنّي علمت يقينا أنّ جميع الصّوفية هم السّالكون لطريق الله تعالى، خاصّة وأنّ سيرتهم أحسن السّيّر، وطريقتهم أصوب الطّرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جُمع عقل

(1) عبد العزيز محمد، القيم الفلسفية الكبرى، الحق – الخير – الجمال، مرجع سابق، ص22.

(2) الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 1997، ص64.

العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدّلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلا".[1]

إنّ الغزالي ومن خلال ما عاشه من أزمة روحيّة وفكريّة، وما أعقب ذلك من حياة الخلوة التي كرّسها لتخلية نفسه من مشاغل الدّنيا، وتحليتها بنور الحق، أيقن أنّ الطّريق الخليق باستكشاف الحق إنّما هو طريق الصّوفية، ولعلّ انتهاجه من قبل الأنبيّاء والصّالحين ليؤكّد جدارته في قيادة المرء إلى الاستضاءة بأنوار الحقيقة، خاصّة إذا كان تحلّي النّفس بما يقتضيه الهدف المنشود مرهون بتخلّيها عمّا يعيق ذلك. يقول الغزالي: " فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النّور، لا بالتّعلم والدّراسة والكتابة للكتب، بل بالزّهد في الدّنيا والتّبرّي من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمّة على الله، فمن كان لله كان الله له ".[2]

وعلى الرّغم من أنّ الحكم الذي انتهى إليه الغزالي ناتج عن تجربة خاصة، قوامها عزلته التي كان يهدف من خلالها إلى تصفيّة القلب من كلّ ما من شأنه أن يحول بينه وذكر الله، مع ما تتميّز به هذه التّجربة من تكلّف ومجاهدة النّفس، وفي ذلك تحميلها ما لا تطيق، إلاّ أنّه الحكم الأقرب إلى الحقيقة، ذلك أنّ مَثَلَ الصّوفية وقدوتهم إنّما هو الرّسول- صلّى الله عليه وسلم-، ولأنّه أعظم خلق الله تعالى، فهو نور الحق الذي به يهتدون.

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: (1942/ 2004)

يربط المفكر السّوداني محمد أبو القاسم حاج حمد قيم الحق بالجمع بين قراءتي القرآن المسطور، والكون المنشور (الوحي والوجود)، وقد بدا ذلك مع أولى الآيات التي نزلت على رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم- حيث يقول تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ *خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ *اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ *الَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَم * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يعْلَمْ﴾ (العلق:1-5).

---

(1) المرجع السابق، ص106.

(2) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج3، دار الثقافة للنشر التوزيع، الجزائر، ط1، 1991، ص133.

فقيم الحق تولد حين يتمّ الرّبط بين عِلْمَيْنِ: علم ربّاني مفتوح على السّجل الكوني، مرتبط بقدرة الله تعالى، وعلم موضعي قائم على شروط موضوعية تحدّد نشاط الظّواهر وعلاقاتها البينية، وفي العِلْمين يتجلّى الله تعالى، بقدرته المطلقة وتنظيمه للكون بكل ظواهره بشكل لا متناه من الدّقّة والإحكام.[1]

إنّ الحق لا يتبدّى من خلال صراع بين المعارف المستقاة من الوحي، والمعارف المستقاة من الوجود، يفضي إلى المفاضلة بين الاثنين، ولكنّه يتبدّى من خلال عملية الجمع بينهما، وعندئذ تنبثق جملة من المعارف تمدّ الإنسان بما يقوده إلى أداء مهمّته الرّسالية في هذه الأرض.[2] قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: 30).

ولمّا كان الإنسان مطالبا بإنجاز مهمّته على أكمل وجه، كان لزاما عليه أن تكون قراءته الجامعة بين الوحي والوجود، عبر منهجيّة كونيّة تقود الإنسان إلى تحقيق الحق كغاية للخلق، ذلك أنّ الله تعالى لا يطلب من الإنسان باعتباره خليفته في أرضه إلاّ أن يتجلّى الحق في كلّ حركاته وسكناته، يقول حاج حمد: " فكلّ صفة يتّخذها الإنسان في سلوكه الحضاري بما يخالف الحقيقة الكونيّة يعتبرها الله (باطلا) ليس جديرا بالبقاء.. وليس هذا الباطل إلاّ الوجه المعاكس (للحق) المتجلّى في الخلق الكوني ونهجه وحكمته).[3]

وهذا ما عبّر عنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان: 38-39).

إنّ معيار الحق بهذا المعنى إنّما هو مدى مواءمة سلوكات الإنسان مع حقيقة الخلق الكوني، وما ناقض منها ذلك فهو ليس من الحق في شيء.

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مج1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1996، ص457.

(2) المرجع نفسه، ص458.

(3) المرجع نفسه، ص482.

وهذا يعني أنّ قيم الحق ليست إلاّ معانٍ ايجابية تتجلى في سلوكات الإنسان من حب، وتكافل، وأمن، وسلم، وتعايش، وتسامح وغيرها، أمّا ما يقابلها من سلوكات سلبية تنزع إلى إلغاء هذه المعاني، فهي تمثّل عين الباطل.

وبما أنّ الإنسان ينجرّ وراء دوافعه، تحرّكه في ذلك رغبته في السّيطرة على الطّبيعة سعيا منه لأن يكون سيّدا فيها؛ فإنّ ذلك يفضي إلى إحلال معاني الباطل محلّ معاني الحق، ولا أدلّ على ذلك ممّا هو معيش في وقتنا الرّاهن، غير أنّ الله تعالى يأبى إلاّ أن تكون نهاية الصّراع بين الحق والباطل انتصارا للحق باعتباره قيمة سامية، أراد الله تعالى لها أن تكون هي الأعلى دائما وأبدا، قال تعالى: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: 18) .

وإذا كانت تلك بعض قيم الحق كما تمثّلها الغزالي وحاج حمد، فإنّ العلم المعبّر عنها-المنطق- قد اختلفت آراء مفكّري الإسلام حياله، فثمّة من انتصر له مؤكدا أنّه أداة ضرورية للفكر من حيث هو يعصمه من الوقوع في التّناقضات، ومن هؤلاء الكندي المتوفى حوالي 260هـ، والفارابي (259-339 هـ)، وابن سينا (370-428هـ)، وإخوان الصفا ۞، وابن رشد (520-559هـ)، وابن حزم الأندلسي (384-456هـ)، والغزالي (450-505هـ)، هذا الأخير الذي كان يرى أنْ لا ثقة بعلوم من لا إلمام له بعلم المنطق، معتبرا إياه الميزان الذي توزن به كل العلوم، حتى يتبيّن صحيحها من فاسدها.

يقول الغزالي في كتابه معيار العلم: " فلمّا كثر في المعقولات مزلّة الأقدام، ومثارات الضّلال، ولم تنفكّ مرآة العقل عمّا يكدّرها من تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال، رتّبنا هذا الكتاب معيارا للنّظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصيقلا للذّهن، ومشحذا لقوّة الفكر والعقل ".[1]

---

(1) الغزالي (أبو حامد)، معيار العلم في فن المنطق، المطبعة العربية بمصر، ط2، 1927، ص25-26.

۞ إخوان الصفا: جماعة سرية من المفكرين عاشت في البصرة بالعراق في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، سمّاها مؤسسوها (إخوان الصفا وخلاّن الوفا)، ويرى كثير من الدارسين أنّ هذه الجماعة باطنية إسماعيلية، اهتمت بالرياضة، والمنطق، والعلوم الطبيعية، والميتافيزيقيا وغيرها.

وهذا ما يعكس تأييد كثير من مفكّري الإسلام للمنطق الأرسطي، وبحماسة أحيانا، تؤكّد إعجابهم الشّديد بالتّراث الإغريقي بوجه عام، والميتافيزيقا الأرسطية بوجه خاص، الشيء الذي جعلهم يتبنّون مناهج البحث الإغريقية ذاتها، لا سيّما وأنّ الميتافيزيقا الأرسطية تقوم أصلا على علم المنطق الذي ابتدعه أرسطو نفسه؛ وهو ما يعني أنّه من الاستحالة بمكان أن يتمّ الفصل بين الاثنين .[1]

وفي مقابل هؤلاء ثمّة من عارض الاشتغال بالمنطق، معتقدا أنّ أيّ تمنطق هو من قبيل التّزندق، ولعلّ أشهر هؤلاء، محمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ)، والشهرزوري المعروف بابن الصلاح، (577-643هـ)، وأبو بكر بن الطيّب الباقلاني (338-403هـ)، وابن تيمية (661-728هـ) وغيرهم.

فهذا ابن الصّلاح ذهب إلى درجة تحريم الاشتغال بالمنطق، معتبرا أنّ الفلسفة شرّ، وبما أنّ مدخلها المنطق، فلا يمكنه إلاّ أن يكون كذلك، وهذا ابن تيمية ومن خلال كتابه" نقض المنطق " يعتبر الاشتغال به مضيعة للوقت، ذلك أنّ الدّارس له يجد نفسه تائها وراء اصطلاحات وتصوّرات لا معنى لها، ناهيك عن أنّ المنطق وليد اللّغة اليونانية وهو بذلك يناسب طبيعتها دون العربيّة، منتهيا إلى أنّ القرآن هو أداة الاستدلال لدى المسلمين .[2]

هذا وتبقى قيم الحق في الفكر الإسلامي مرتبطة بالله عز وجل من حيث هو الحق، ويريد لقيم الحق أن تتجلّى في كلّ مظاهر الوجود، وفي كلّ سلوكيات الإنسان ظاهرها وباطنها، الشّيء الذي ألغى الفواصل بين مفاهيم قيم الحق ومَاصَدَقَاتِهَا، غير أنّ تباين مواقف مفكري الإسلام تجاه العلم المعبّر عن قيم الحق (المنطق)، جعل البعض ممّن رفضوه يجانبون الحقيقة، خصوصا أولئك الذين حطّوا من قيمته إلى درجة اعتباره غير ذي موضوع، ذلك أنّ الموضوعيّة تقتضي التّمحيص لا الرّفض، ولو تمّ التّعامل بهذا المنطق (الرفض)، لَرُفضت كل العلوم باعتبارها ناقصة غير تامّة.

(1) مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، مرجع سابق، ص197.

(2) المرجع نفسه، ص207.

المبحث الرابع: قيـم الحـق في مقاربـة طه عبد الرحمـن

حينمـا يتعلّـق الأمـر بقيـم الحـق، ومن ورائهـا العلـم الحاضـن لهـا، نذكـر تشبّـع مفكرنـا طه عبـد الرحمن بعلـوم المنطـق فهـو الملـمّ بهـا، وهـو المدرك بـأنّ الفكـر الفلسـفي العـربي والإسـلامي انقطع عن هذه العلوم الضّابطة، الشّيء الذي جعله يتعاطى مع المشكلات الفلسفية عبر زاوية تاريخيـة اقتصـر فيهـا علـى الوصـف تـارة، وتـارة أخـرى علـى التّفسـير الـذي تهافتـت عليـه نمـاذج معرفية شتّى لكن من دون سند منطقي، ولاشك أنّ ذلك أفضى إلى حلول لا صِدْقَ فيها ولا يقين، لخلوّ أنساقها المعرفيّة من كلّ انسجام منطقي؛ وهذا ما جعله يقول: " لا معرفة عقلية تصحّ بغير منطق مسطّر يضبطها". (1)

ولأنّ الأمر كـذلك، فـإنّ طـه عبـد الـرحمن مـا انفـك يـدعو إلى ضـرورة وصـل التفكـير العـربي والإسلامي بأصول المنطق، فهي وحدها من تجعله ينزع نحو الصواب والحق اليقين، وربّما أوحى استشـهاده في بدايـة مؤلّفـه " اللّسـان والميـزان أو التّكـوثر العقلـي" بالآيـات الأولى مـن سـورة الرحمن، بقيمة علم المنطق، حيث تكون كلمة البيان دالة على المنطق واللّسان معا لدى كثير من العلماء والمفكرين.(2)

وحيث يكون المنطق بهذه الأهميّة؛ فإنّ مفكرنا اتجه إلى صيّاغة مفهوم خاصّ له، بناء على المفاهيم المختلفة التي مرّ بها مذ أوجده أرسطو وحتى وقتنا الرّاهن، وقد حرص على أن يكون المفهوم جامعا لمقتضيات الأصالة والحداثة معا، حتّى يلقى قبولا من كلّ العقول. يقول طه عبد الرحمن معرّفا المنطق: " المنطق علم يبحث في قوانين الانتقالات من أقوال مسلّم بها إلى أقوال مطلوبة ".(3)

فالقول والانتقال والطلب ههنا تمثّل المفاهيم الأساسيّة التي انبنى عليها تعريف المنطق، والتي يتزاوج فيها التّأصيل مع التّحديث.

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، ص25-26.

(2) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، المركز الثقـافي العـربي، الدّار البيضـاء، المغـرب، ط2، 2006، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص87.

أمّا الأقوال المسلّم بها فهي المقدمات التي ينطلق منها للوصول إلى نتائج، وأمّا الانتقال فهو التّحوّل من هذه المنطلقات إلى ما ينتج عنها، وهو يمثّل انبناء شيء على شيء آخر، يتوصّل من خلاله إلى المعرفة المُرادة، في حين يدل الطّلب على ما تتطلّبه المقدّمات من أقوال مغايرة لها.

وما يدلّ على أنّ هذه المفاهيم وحّدت تعريف المنطق بين صورتيه القديمة والحديثة، هو أنّ مفهوم الأقوال يصدق على لغة الألفاظ التي عبّر بها المنطق التّقليدي عن قضاياه، كما يصدق على قضايا المنطق الحديث الاصطناعية.

ثم إنّ هذا التّعريف بدا تامّا باعتبار المعرّف فيه أوضح من المعرَّف، حيث لم يتضمن مفاهيم مجردة كالذهن والفكر ونحوهما، ناهيك عن أنّه تعريف خلا من كلّ أبعاد أخلاقية، من شأنها أن تبعده عن طابعه العلمي النّظري، والزجّ به في إطار العلوم العمليّة حيث غابت المفاهيم التقليدية التي ارتبطت بالعقل، كالعصمة، والتسديد، والتقويم وغيرها.

إنّه وحده المنطق وبهذا المفهوم يستطيع أن يوجّه النّاس نحو الصّواب، فعلى الرّغم من أنّ التّواصل بيننا يحصل عادة عبر منطق فطري نحكم من خلاله على هذا، ونقيّم ذاك، إلاّ أنّ هذا المنطق ليس يقدر على احتواء كلّ صوّر تواصلنا، ذلك أنّه حين يرتقي التّواصل إلى مستوى التّخاطب من حيث هو يمثّل توجّها إلى الغير قصد إفهامه [1]، تختلف الاعتقادات والأحكام، وتكون الحاجة إلى هذا العلم ضروريّة، باعتباره نسقا مبنيا يقود العقل نحو الحق اليقين.

وهكذا يتّضح لنا أنّ قيم الحق لدى طه عبد الرحمن ارتبطت بحياة النّاس من حيث هم يختلفون أثناء تخاطبهم، ما يجعلهم يحتكمون إلى المنطق الذي يظهر وجه الصّواب لدى كل من قويّت أدلّته، ويكشف وجه الخطأ لدى كلّ من كانت أدلّته واهيّة، يقول في هذا الشأن: " لا كلام إلاّ بين اثنين ولو كان المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا عارِض ومعترض، ولا عارض إلاّ بدليل، ولا معترض إلاّ لطلب الصّواب، ولا طَلَبَ للصّواب إلاّ بجملة من القواعد".[2]

(1) المصدر السابق، ص214.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص93.

ولعلّ الإحاطة بهذه الثّنائيات والتي تنطلق من الكلام كوسيلة للتّخاطب بين النّاس وتنتهي إلى لزوم الاعتماد على قوانين المنطق، إنّما تتمّ من خلال تعيين بنية الحوار بين من أفضى تخاطبهما إلى اللاّتوافق، وكذا تحديد الخصائص المنطقية للأدلّة المقوّية للآراء والمعتقدات، ناهيك عن تأييد ذلك بالمناظرة كنموذج إسلامي أسهم في تنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة التفكير السّليم، على أن يمثّل حق التّميز الفلسفي صورة سامية لقيم الحق، بموجبه يمارس الكلّ حقّا طبيعيّا قوامه التّفكير بناء على أنّ الجميع سادة تفكيرهم، سواء كانوا أفرادا أو جماعات.

فلمّا كان الإنسان كائنا اجتماعيا كان التّواصل أهمّ سمة تعبّر عن اجتماعيّته هاته، حيث ينقل إلى غيره أفكاره وخبراته، ويتلقّى منهم الأمر نفسه، غير أنّ تواصله قد يحصل أحيانا وفق مراتب بسيطة لا تعدو ما هو طبيعي، فيقتصر على تلبيّة أغراض بيولوجيّة وحيويّة، ترمي إلى تحقيق أهداف تلاؤميّة، لكنّه قد يرتقي إلى مراتب عليا يأخذ فيها طابع التّخاطب الذي يحمل معنى التّبليغ القائم على التّدليل والتّوجيه، حيث لا معنى للفكرة المراد إيصالها إلى الغير ما لم تتقوّم بأدلّة وتتلبّس بقيم تُلْزِمُ الغير بتجسيدها.

ولأنّ هذا التّخاطب كحوار بين النّاس ليس يتمّ في إطار من الاتّفاق، فإنّ الاختلاف يغدو المجال الذي تمارس فيه، إذ لا حوار من دون اختلاف، وحيث الأمر كذلك فإنّ الحوار يوسّع العقل، وينمّي تصوّراته ومعانيه، ويحرّره من عقال الأفكار الشائعة، ويحيله إلى فاعليّة تجعل من إدراك الحق مُرادها الأخير، وتلك هي المعاني الأولى لقيم الحق في مقاربة طه عبد الرحمن، حيث الحوار وحده من يقود إلى الحق، وحتّى يتحقّق الأمر لزم ضبطه كي لا يحيد عن جادّة الصّواب.

المطلب الأوّل: ضـوابط الحـوار:

إنّه لا يمكن تمثّل حوار دون طرفين يتناولان بالنّظر موضوعا ما؛ وهذا يعني أنّ الحوار يقتضي وجود متكلّم ومخاطَب، لا يقتصر الأوّل على استهلاك ما يملك من أفكار قديمة، ولكن مُلْزَمٌ هو بتوليد أفكار جديدة توضح المعاني وتغني المفاهيم .[1]

(1) جميل صليا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص501.

ولعلّه بهذا تتضح أهداف الحوار السّامية، إنّها تجاوز الخلاف بين النّاس ومحو الفرقة بينهم، بيد أنّ الأهداف السّامية لا تتحقّق إلاّ من خلال وسائل ساميّة أيضا، الشّيء الذي يجعل الحوار الموصّل إلى تلك الأهداف إنّما هو وحده الحوار النّقدي، يقول طه عبد الرحمن: " الحوار النّقدي هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات -أو قل الاعتراضات - التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي - أو قل دعوى- الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا ".[1]

فالحوار المقصود ههنا ليس إلاّ ذاك الذي احتوته ضوابط مكّنت المتحاورَيْن من الاهتداء إلى الحق بالشّكل الذي أُلزم فيه أحدهما على التّخلي عن أفكاره وتصوّراته، وتبنّي أفكار وتصوّرات محاوره، لكون هذا الأخير كان الأقرب إلى الحقيقة في عرض آرائه، وأهمّ ضوابط الحوار الدّافعة للعوائق التي تحول دون إدراكه لِمُرادِهِ هي:

1- **الضّوابط الصّارفة لآفة العنف :**

إنّ الحوار الاختلافي من حيث هو طريق الوصول إلى الحق يبقى معرّضا لاهتزاز دعائمه متى شانه العنف، فإذا كان من الطبيعي أن ينتهي الحوار إلى اقتناع أحد الطرفين برأي الآخر، فإنّه قد ينتهي أحيانا إلى قبول طرف ما لما يطرحه محاوره، ليس على سبيل الاقتناع، وإنّما على سبيل الإذعان، ولا شكّ أنّ حوارا أُسّس على العنف لا يولّد إلاّ مزيدا من الاختلاف، ومن ثمّة فإنّ تعزيز أركان الحوار الاختلافي يبدأ بمجانبة العنف بكل أشكاله، والنّزوع نحو طريق الإقناع، فهو وحده من يؤسّس لرأي المدّعي، ويقوّض رأي المعترض، وليس يحصل ذلك إلاّ إذا اتّفق الطّرفان على جملة من المعارف والحقائق والاستدلالات كمنطق لأيّ حوار، فإذا كان ذلك حصل إمكان الإقناع، وتلاشت عِلَلُ النّزاع، فكان الاهتداء إلى الحق مآل الحوار الاختلافي .[2]

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص39-40.

وهكذا فإنّ آفة العنف لا تُدفع عن الحوار الاختلافي إلاّ بتمتّع المتحاورَين بالحريّة في الإدلاء بآرائهما تأسيسا ونقدا دونما تقييد؛ لأنّ هذا الأخير لا يعبّر إلاّ عن تعنيف يحول دون تصحيح التّصوّرات والاقتراب من الحقيقة.

كما أنّ الحوار الاختلافي يقتضي جريانه ضمن نسق معرفي وقيمي يحضى بالقبول لدى الغالبية من النّاس؛ ما يعني أنّ حوارا يعتمد فيه طرف ما على ما هو شاذ أو واهٍ من الرّؤى والتصوّرات، ليس يفضي إلاّ إلى توسيع هوّة الاختلاف، ولعلّ ما يميّز حوار الحضارات من غبش، مردّه اعتماد الطّرف الأمريكي على منظومة معرفية وقيمية من انتاجه هو، باتت غريبة على البشريّة جمعاء، وبدل أن يتّجه الحوار إلى تقريب التّصورات والأفكار بين الشّعوب والدّول، أفضى إلى تقسيم العالم إلى محوري الخير والشر.[1]

إنّ اليقين لا يولَد إلاّ من رحم حوار خَلاَ من كلّ مظاهر العنف، ومتى تأسّس حوار بهذا الشّكل قاد المتحاورِين إلى تجاوز كلّ اختلاف وأوصلهم إلى نور الحق اليقين.

2 – الضوابط الصّارفة لآفة الخلاف :

إنّه لا مجال للخلاف بين المتحاورين إلاّ إذا غاب النّظر العقلي والاجتهاد، ذلك أنّ تعطيل العقل، وفسح المجال للتّقليد يعجّل بإسقاط أدلّة لا تتواءم والمسألة المتنازع فيها، وحيث الحوار الاختلافي يسعى إلى صرف آفة الخلاف؛ فإنّ ذلك مرهون بضرورة اعتماد أدلّة مقبولة جديرة بإثبات الرّأي ودحض ما هو مناقض له، ولا تُستنبت هذه الأدّلة إلاّ من إعمال العقل، ومتى وظّف المتحاوران آلة العقل لديهما في صياغة أدلتهما، جنحا إلى ما هو مشترك بينهما من أفكار، ولأن الأدلّة متفاوتة من حيث ملامستها للحقيقة، وجب على المدّعي إثبات دعواه بأنسب الأدّلة الممكنة حتّى يدرك بها المطلوب، ذلك أنّ الأخذ بأدلّة مغايرة للدّعوى، من شأنه أن يفضي إلى مجانبة الصّواب.[2]

والأمر نفسه بالنسبة للمعترض على الدّعوى، حيث يتوجّب عليه أن يسلك درب الاستدلال عينه، فلا يعترض على دعوى المدّعي إلاّ بأنسب الأدلّة، وبأكثرها مواءمة للدّعوى،

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص105.

(2) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص41- 42.

لأنّه ومتى اعترض بأدلّة لا تتعلّق بالدّعوى يكون قد غالط المدّعي، وفي ذلك انتقال بالاختلاف نحو مصاف الخلاف.

إنّه لا مناص من صرف آفة الخلاف عن الحوار الاختلافي، حتّى يسير بالمتحاورَين نحو ما هو مشترك بينهما تمهيدا لإدراكهما الحق المطلوب، وربّما كان سبب الخلاف العربي الذي بات سمة الواقع الرّاهن، هو تغييب العقل وتغليب منطق أعرج، لم تكن من نتائجه إلاّ المزيد من الاختلاف، بات خلافا بين كثير من الدول العربية.

3- الضّوابط الصّارفة لآفة الفرقة :

إنّه لا فُرقة إلاّ إذا تباينت حظوظ المتحاورين، أو تصدّعت صروح الجماعة، واختلّت بنيتها لأسباب اقتصادية، سياسية أو ثقافية، فكان الانشقاق.

ولأنّ الحوار الاختلافي يسعى إلى صرف آفة الفرقة، كان النّظر في لغة الحوار أمرا ضروريا، فربّما كان اضطرابها، وعدم استقامتها سببا رئيسا في حصول الاختلاف، يقول طه عبد الرحمن: " لا سبيل إلى منع الفرقة إلاّ باجتهاد المتحاورَين في إحكام اللّغة التي يستعملانها بالقدر الذي يتيح لهما أن يتواصلا فيما بينهما تواصلا مُبَيَّنًا غير مشوّش ".[1]

فأيّ غموض في اللّغة كأداة حوار قد يجعل طرفاه يرميان المرمى القصّي في التّأويل، ومن ثمّة يحصل اللاّتفاهم، فقد يختلفان من حيث هما متفقان، وقد يتّفقان على ما لم يتمّ الاتفاق عليه.

وإلى جانب ذلك وجب التزام آداب الحوار قولا وفعلا، حتّى يستقيم السّلوك فيتمّ التّركيز على الدّعوى موضوع الحوار لا على المحاور؛ ما يعني وجوب إدارة الحوار بأسلوب فنيّ راقٍ بمثل رقيّ الأهداف السّامية التي يرمي إليها، يُنظر من خلاله إلى الأنا والغير كمتحاورَين على أنّهما سَيَّان.

وحتّى يتخلّق الحوار أكثر، فلا مكابرة فيه ولا عناد، إذ على كل طرف من المتحاورَيْن أن يتحلّى بالرّوح العلمية التي تقتضي قبوله بما آل إليه الحوار من نتائج، حتّى ولو كانت منافيّة لما

(1) المصدر السابق، ص43.

تمّ اعتقاده، فالعناد ليس يفضي إلاّ إلى الفرقة، وليست هذه الأخيرة إلاّ مطية لعقبات كؤود قد تمنع المتحاورين من تعقّب الحق المطلوب .[1]

ولا أدلّ على ذلك من " صدام الحضارات " كمفهوم أنتجته الثّقافة الغربية "الأوربية الأمريكية"، وهو الذي انطوى على كثير من اللّبس، وامتزج فيه الحق بالباطل، ذلك أنّ الصّدام بين طرفين يفيد أنّ كلّ طرف يصدم الآخر، وهذا ما لا يعبّر عنه الواقع، فالحضارة الغربية هي وحدها من تصدم الحضارات الأخرى، ومن ثمّة فكلّ حوار تضمّن لغة حاملة لمفاهيم محرّفة وغامضة لا تكون نتائجه إلاّ مزيدا من الفرقة، خاصة إذا كان من ورائه مكابرة المحاور، أين يظهر جليا تسويق الغرب لقيمه باعتبارها الأفضل على الإطلاق[2].

إنّه وحده الحوار الاختلافي بشروطه وضوابطه من يقود أطرافه نحو إدراك الحق والصّواب، إذ لا يكفي أن يكون هناك حوار، فدون أن يُضبط بقواعد ويُدار بطرائق فنية ترقى بقيمته وبِطرفَيْه، لن تكون له فاعليّتُه، من حيث هو الأداة الأنجع لتضييق دائرة الاختلاف وتوسيع دائرة الاتفاق، اتفاق ليس إلاّ ذلك الفضاء الذي يؤسّس لفلسفة الحق لدى طه عبد الرحمن.

المطلب الثاني: الخصائص المنطقية للدليل

إذا كان من المتعذّر تمثّل حوار دون متحاورين، فإنّه من المتعذّر أيضا تمثّل متحاور دون دليل، فمهمّة المتحاور إثبات الدّعوى أو الاعتراض عليها، وليس يحصل الأمر بغير دليل مقبول أو معقول، ليكون الدّليل هو ما يمكن التوّصل به إلى معرفة الحقيقة".[3]

وحيث الأمر كذلك فإنّ بعض الأدلة ليست قادرة على أن توصّل إلى المراد؛ ما يعني أنّ الدّليل مشروط بخصائص منطقية، دونها لا يمكنه تأسيس الدّعوى أو الاعتراض عليها وهي:

(1) المصدر السابق، ص44.

(2) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص99.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج1، مرجع سابق، ص565.

1 – الترتيب والتّرتّب:

إذا كان الاستدلال يمثّل سبيلا معرفيا غير مباشر، فإنّ طرائقه متعددة، ذلك أنّ لكلّ محاور طريقته الخاصّة في الاستدلال، فقد ينطلق من مقدّمات بناها غيره، كما قد يبني مقدّماته من عنديّاته، وقد يسلّم بصدقها على افتراض تصديق محاوره بها، ويسعى إلى تبريرها متى رَفَضَ مُحاوره القبول بها، ثمّ إنّه قد ينطلق من مقدّمة واحدة يرى فيها الوسيلة الكافية لاستنتاج ما يقصده، وربّما اضطرّ إلى الانطلاق من مقدّمات عدّة لبلوغ النّتائج المرادة.

ومهما كانت كيفيات الاستدلال متعدّدة، فإنّ الدّليل ترتبط به الأقوال ارتباطا موجّها يلزم بعضها عن بعض، يقول طه عبد الرحمن: " فالدّليل إذن هو ما كان من النّصوص مرتّب الأقوال ومترّتبا بعضه على بعض ".[1]

فحيث ترتّبت الأقوال كمنطلقات للاستدلال، وخلا تسلسلها من أيّ تفكّك منهجي، ثمّ ترتّب عن ذلك نتائج انسجمت منطقيّا مع المقدّمات، بدت بنية الدّليل سليمة، وارتسمت ملامحه المنطقية، وعُدّ الأداة القادرة على قيّادة صاحبها إلى الحق.

2 – الصّحة والفساد:

إنّه ما من قول إلاّ وله مضمون مادّي يرتبط بقيمتين ماديتين هما الصّدق والكذب، غير أنّ للدّليل ماهية منطقية قوامها صورة القول المعبّرة عن البنية التّركيبية للدّليل، وتحمل قيمتان هما الصّحة والفساد، ولعلّ تمييز الدّليل الصّحيح من الدّليل الفاسد، إنّما يبدأ بالتّمييز بين مضمون القول وصورته، فيصحّ متى صحّت صورته، ويفسد متى فسدت.

يقول طه عبد الرحمن: " الدّليل الصّحيح هو عبارة عن الدّليل الذي تصدق فيه النتيجة متى صدقت المقدّمات "[2]؛ وهو بذلك يؤكّد أنّ معيار صحّة الدّليل إنّما هو صحّة صورته المنطقيّة، حين تنسجم المقدّمات مع النّتيجة، بحيث يخلو النّسق المنطقي من أيّ تناقض من شأنه أن يحيل الدّليل فاسدا.

---

(1) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، مصدر سابق، ص139.

(2) المصدر نفسه، ص143.

وحتّى يكون الحوار مثمرا، وجب اتفاق المتحاورين على قاعدة منطقيّة معلومة، قوامها أن لا نتيجة صادقة إلاّ بصدق المقدّمات، وإذا حصل ذلك تمّ الانبناء الصحيح للدّليل من حيث هو وحده الموصّل إلى الحق المطلوب.

3 – الاتساق والإحالة:

يحرص طه عبد الرحمن على دقّة الدّليل حتّى يضبط الحوار كوسيلة تقود إلى الحق فيميّز بين الدّليل المتّسق والدّليل المحال قائلا: " فالدّليل المتّسق هو عبارة عن الدّليل الذي يجوز أن تصدق فيه النّتيجة متى صدقت المقدّمات، والدّليل المحال هو عبارة عن الدّليل الذي يجب أن تكذب فيه النتيجة متى صدقت المقدّمات ".[1]

وهو بهذا يؤكّد على أنّ الدّليل المتّسق أشمل من الدّليل الصّحيح، ذلك أنّه وما دام صدق المقدّمات يلزم عنه بالضّرورة صدق النّتيجة، فمن الضّروري التّسليم بأنّ صدق المقدّمات يمكن أن يلزم عنه صدق النّتيجة، حيث الضّرورة أعمّ من الإمكان، أي أنّ ما هو ضروري هو ممكن، فإذا سلّمنا بصدق " كل العلماء مناطقة "، فمن الضّروري أن تكون القضيّة " بعض العلماء مناطقة " صادقة، ويلزم عن ذلك الإقرار بإمكانية أن تصدق القضية ذاتها.

كما يؤكّد طه عبد الرحمن على أنّ الدّليل المحال أخصّ من الدّليل الفاسد، حيث كلّ دليل محال هو دليل فاسد، وليس العكس صحيحا، فلمّا كان بالإمكان صدق النتيجة مع صدق المقدّمات، فإنّه وإذْ لم يلزم الصدق، كان الدّليل فاسدا، على نحو استنتاج " كل العلماء رياضيون " من " بعض العلماء رياضيون "، لكن القول بكذب النّتيجة مع صدق المقدّمات محال، فلا يمكن بأيّة حال استنتاج نتيجة كاذبة قوامها " بعض الفلاسفة يونانيون " من قضية صادقة مؤدّاها "كل الفلاسفة يونانيون ".[2]

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) المصدر نفسه، ص144.

4 – السّلامـة والاعتـلال :

إذا كان لابّد للمحاور من أدّلة يؤسّس بها دعواه، أو يعترض بها على دعوى محاوره، وكانت أدلّته تستند إلى مقدّمات، فمن الضّروري أن تكون هذه الأخيرة صادقة حتّى تصحّ الأدلّة، ومن ثمّة تحقّق الهدف المراد، يقول طه عبد الرحمن: " الدّليل السّليم هو عبارة عن الدّليل الصّحيح الذي تصدق جميع مقدماته، أمّا ما كان منها غير صادق المقدّمات، جزءً أو كلاًّ، أو كان فاسدا أو كان محالا، فإنه يعدُّ دليلا غير سليم، أو قل باصطلاحنا معتلاًّ ".[1]

ولأنّ الدّليل السّليم غير ما هو معتلّ، فإنّ إدراك الحق مرهون باعتماد المُـحَاوِرِ أدلّة سليمة بها يثبت دعواه، أو يسقط دعوى محاوره، ويهتدي الطّرفان إلى الحق الذي يغدو أمرا موضوعيا يفرض نفسه عليهما معا، فيتلقّياه بالتّأييد، ومتى كان الدّليل معتلاّ قلّت نجاعة الحوار، وبدا غير قادر على إيصال المتحاورين إلى ما ينشدانه من حق.

تلك هي خصائص الدّليل المنطقيّة، ترتيب وترّتب، وصحّة، واتّساق، وسلامة، كفيلة بأن تجعل من الدّليل سلاح المحاور لإثبات رأيه، أو الاعتراض على محاوره، فإذا تميّزت أدلّة كلّ منهما بهذه الخصائص تهيّأت لهما أسباب ممارسة حوار اختلافي، يراه طه عبد الرحمن أنّه وحده من يقودهما إلى القبض على ناصيّة الحق، أو على الأقلّ يحيل ما هو متنازع فيه بينهما إلى ما قد يشكّل أرضيّة اختلاف تسهم في إثراء المفاهيم، و إغناء التصوّرات، فإذا حصل ذلك، ارتقى الفكر وازدهر، وذلك مُراد الحوار الاختلافي.

المطلب الثالث: منهـج المناظـرة وقيـم الحـق

إذا كـان الإنسـان يسـعى إلى إدراك حقـائق الأشـياء والأمـور، وكـان النّظـر العقلـي الأداة الأساس لتحقيق الهدف المنشود؛ فإنّ العقل وإن قاد صاحبه إلى تعقّل كثير من الموضوعات المبحوث فيها، إلاّ أنّ امتلاكه حقائقها على الوجه الأكمل ليس يحصل إلاّ عبر سجال فكري يخوضه مع نظيره، فيتقلّبان، وتتحوّر آراؤهما ويتعمّقان، فتبلغ معرفتهما الحدّ المطلوب لنيل الأهداف المرادة.

(1) المصدر السابق، ص145.

وحيث الأمر كذلك تكون المناظرة المنهج الأساس في فلسفة الحق لدى طه عبد الرحمن، باعتبارها لعبت دورا فاعلا في الفكر الإسلامي، خاصّة وأنّها لم تمارس لذاتها، وإنّما كانت أداة لبناء المعارف الصّحيحة، وممارسة التّفكير السليم الهادي إلى الحق، ولهذا تشبّعت المناظرة بخصوبة فلسفية مكّنتها من أن تكون أكثر المنابع إثمارا في كلّ صنوف المعرفة، وارتبطت بكلّ ضروب المجادلة والمخاطبة والمناقشة، فكانت منهجا جدليّا أسهم في تحصيل كثير من المعارف للمسلمين، ولم يقتصر تداولها بينهم، بل امتدّ إلى غيرهم.

وربّما يؤكّد منهج المناظرة بهذه الملامح أنّ قيم الحق لم تكن مجرّدة في الفكر الإسلامي، بل ارتبط تحقيقها بممارسة فلسفية راقيّة تسعى إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل.

1- المناظرة واليقين :

إذا كان مفكّرو الإسلام اتخذوا من المناظرة سبيلا للبحث عن الحق، حيث يكون الدّين منبع التّعاون على النّظر في المسائل الملتبسة، فيدعو إلى مناقشتها بغية توضيحها وإزالة ما هو غامض فيها[1]، كان من الطّبيعي أن تمثّل المناظرة خطابا استدلاليا راقيّا، يقف من خلاله المُنَاظِرُ موقف العارض لرأيه أو المعترض على رأي مُنَاظِرِهِ، عبر إقناع للغير بصواب ما عرضه، وبطلان ما اعترض عليه.

لكن المتأثّرين بالمنطق الأرسطي أَبَوْا إلاّ أن يشكُّوا في قيمة المناظرة، معتقدين بأنّ نتائجها لا يمكن أن تضاهي يقينه (المنطق)؛ ما يعني أنّ ما تُوصِل إليه لا يعدو أن يكون مقاربات للحقيقة فحسب، غير أنّ التّشكيك في يقين المناظرة سرعان ما يتبدّد، حينما نعلم أنّ مفكّري الإسلام قنّنوها ووضعوا لها قواعد تكسبها ضبطها المنطقي، فغدت علما لقوانين العقل، تماما مثلما هو الأمر بالنّسبة إلى المنطق، وهم بذلك فتحوا الطريق أمام مشروع ردّ المنطق إلى الجدل، فيترتّب عن ذلك، أنّ النّظر العقلي يرتدّ إلى المناظرة .[2]

(1) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج1، مرجع سابق، ص58.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص69- 70.

إنّ المناظرة بهذا المعنى هي مرجعيّة كلّ نظر عقلي؛ ما يعني أنّ المنهج الفلسفي المتداول من حيث هو يقوم على الحوار، إنّما يجد أصوله في المناظرة، فتكون مهمّة الفيلسوف النّظر، إمّا على جهة مناظرته لغيره، أو مناظرة الغير له.

ثمّ إنّ الذي يجعل المناظرة سبيل اليقين، ما قام به المسلمون حينما تدارسوا المنطق، حيث طوّروه وأضفوا عليه مسحة جدليّة، ذلك أنّه وبعدما كان يكتفي بالصّدق الصّوري لقضاياه دون الاهتمام بدلالاتها، اتجه مفكرو الإسلام إلى تحقيق التّزاوج بين صورة الفكر ودلالته، فبات ينظر إليه على أنّه منطق حواري يتناظر من خلاله المتحاوران، طلبا لتمييز الحق عن الباطل، وهو ما جعل علم المناظرة أشمل من علم المنطق وأيقن منه .[1]

هذا وإذا كان المنطق الأرسطي ينشد الانسجام المنطقي بين المقدّمات والنّتائج، فلا يهمُّه سوى أن تتواءم المنطلقات مع ما يتمخّض عنها من نتائج، فيخلو النّسق المنطقي من أيّ تناقض داخلي، دون أن يكون له أثر عملي؛ فإنّ المناظرة كمنهج جدلي ليس يقتصر يقينها على صورته النّظريّة، إنّه ينشد اليقين العملي، وهذا ما يجعل المناظرة أداة للتّوجيه والتّغيير باعتبارها منطقا عمليا .[2]

إنّ مناظرة ضُبطت منطقيا، فكانت أصل كلّ نظر عقلي، وتزاوج فيها الصّدق الصّوري والدّلالي لقضاياها وعباراتها، واجتمع فيها اليقين النّظري بالأثر العملي، لا يمكنها إلاّ أن تكون الأداة الأنسب لتمييز الصّواب من الخطأ، عبر أسلوب حجاجي يقرّ بصواب هذه الآراء وخطأ تلك، الشّيء الذي يرشّحها لأن تكون فلسفة الحق الأولى، من حيث هي تقود إلى الإقناع وتحضّ على العمل.

2- شروط المناظرة وأخلاقياتها:

إذا كان هدف المناظرة هو إظهار الحق، فإنّ ذك ليس يحصل إلاّ بتأطير المناظرة ذاتها وفق شروط تسمح بممارستها ضمن إطارها العلمي، حيث تكون أكثر نجاعة، ولعلّ أهمّ هذه الشروط هي:

---

(1) المصدر السابق، ص70.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

أ- لا تقوم المناظـرة إلاّ بطرفين، أحدهما المـدّعي وثانيهما المعـترض، فالأوّل يجيب المعـترض ويعـلّل إجاباتـه، بينمـا ينـــزع الثـــاني نحـو السّـؤال، وحيـث يتـمّ النّظـر مـن جهـة واحـدة، يتخلّف النّاظـر عــن تحقيـق الغـرض المطلـوب وهـــو الصّـواب، وفي هـــذا الشّـأن يقـول طه عبـد الرحمن: " ولا يـزال المـرء فيلسـوفا مـا ناظـر غـيره أو ناظـــره غـيره، فـإذا صـار إلى إنكـار مناظـره، ونظـر بمفـرده وبرهن، قصـر عـن غرضـه واغتصـب مـا لسـواه" [1]؛ وهـذا يعـني أنّ النّظـر الأحَدِي قاصر بطبعه، لا يجني صاحبه إلاّ بعض ما يرمي إليه، لتبقى عملية القبض على ناصية الحق مرهونة بالنّظر الثّنائي.

ب- لا يمكن تمثّل المناظرة بغير موضوع، حيث التناظر ينصبّ على دعوى معيّنة أراد لها المدّعي الإثبات، واتّجه المعترض إلى إبطالها، وما يقتضيه موضوع الدّعوى أن تكون لديه قابليّة للمعالجة والنقاش، ومتى انعدم ذلك انقطعت صلته بالمناظرة، ولعلّ أهـمّ موضوعات المناظرة ما ارتبط بـالمنطق مـن حيـث الاشـتغال بـه، حيـث يـدّعي المـدّعي ضـرورة الاشـتغال بـه فيتجـه إلى إثبات دعواه، بينما يتجه المعترض إلى إبطال ذلك.

ج- إنّ المناظرة لا تمثّل حلقة مفرغة، بحيث يستمرّ الطّرفان ضمن سجال لانهائي، يواصل من خلاله المدعي إقامة أدلة دعواه، ويقابله المعترض بالكيفية ذاتها مواجها إيّاه بالاعتراض على دعواه، فكل حوار سار على هذا المنوال ليس من المناظرة في شيء، وبالتالي وجب الانتهاء إلى عجز أحد الطرفين وتخليه عن رأيه في مقابل تسليمه بصدْقية رأي مناظره، وتلك موضوعية المناظِر، وهي من الشروط الأساسية لإدراك الحق، فلو أنّ أحدهما أمكنه إقناع الآخر بضرورة الاشتغال بالمنطق باعتباره أداة ضرورية للتّحقّق، فليس لمناظره إلاّ تأييد ذلك دون عناد.

د- بما أنّ للمناظرة تقنياتها ووسائلها، كان لزاما على المتناظرين ممارسة وظائفها بالشّكل الذي يتيح الاستمرار في التّناظر، حيث هذا الأخير يقتضي مسارا منطقيّا دقيقا، وجب الاتّفاق على إتيان فعل التّناظر بحسب ضوابطه، وأيّ انحراف على هذا المسار من شأنه أن يحيد بالمناظر عن جادّة الصّواب.

---

(1) المصدر السابق، ص67.

فلو أسقط أحدهما واقعة على موضوع الدّعوى دون أن تكون بينهما صلة ما، وسعى إلى توظيفها كمبرّر لإثبات دعواه، كان ذلك أدعى إلى انحرافه عن المسار الذي كان ينبغي أن يسلكه، وربّما حال ذلك دون عبوره إلى الهدف المراد.

وحيث المناظرة منهج جدل، والجدل المفصول عن الأخلاق لا يؤتي أكله، قال تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: 125)، كان لزاما اشتراط جملة من الخصائص الأخلاقية التي يتلبسّ بها طرفا المناظرة وهي:

– حتى تستمر المناظرة وتنجح، وجب أن يكون المتناظران متقاربين من حيث مكانتهما وما يتمتعان به من معارف، لئلاّ يلجأ من هو أكثر علما ومعرفة إلى تضخيم أناه وتحقير الآخر، كما يجب أن يكون لون التّخاطب واحدا حتى يفهم أحدهما الثّاني، ولو أنّ مستواهما كان متباينا وتعدّد تخاطبهما، لعجّل ذلك باللاّتفاهم بينهما وأفضى إلى تعطيل المناظرة.

– عدم مقاطعة الخصم، وفسح المجال كي يتمكن من عرض رأيه كاملا باعتبار أنّ أيّ مقاطعة من شأنها أن تشوّش أفكاره، فيضطرب ويحول ذلك دون توصيل أفكاره بالطريقة الأمثل، بل أكثر من ذلك وجب إعانة المناظر على النّظر كي يتسنّى له الانتقال من دليل إلى آخر[1]، وهي قيمة التسامح الفكري المطلوب لإدراك الحق.

– التأدّب مع المناظر، حيث سماعه بأسلوب فنّي يوحي بالحضور الذّهني معه ومتابعته له باهتمام في كل ما يقوله دون استصغار أو تقزيم أفكاره، أو الاستهتار بكيفية طرحها والتّدليل عليها، فربّما انتهى التّناظر بانتصار الخصم، وغدت أفكار المتحاور غير ذات موضوع.

– أن يكون الغرض من المناظرة بلوغ الحق، وليس تعجيز الآخر لذات التعجيز، فلا يتعالى المناظر إذا كان الحق إلى جانبه، ولا يكابر إذا تبدّى الحق على يد مناظره، بل ولأنّ الهدف من التناظر طلب الحق، فلا فرق بين أن يظهر على يد المُناظِر أو على يد من يحاوره.

(1) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج1، مرجع سابق، ص60.

– أن لا تكون المناظرة إلاّ مع أولي العلم ، فلا مناظرة مع من لا علم له، فإذا كان المناظر لا يهمّه فعل التناظر إلاّ مخالفة محاوره، فلا جدوى من مناظرته أصلا، ذلك أنّه لا يمكنه القبول بآراء غيره، وبدل ذلك يستمر في التشبّث بمواقفه، وفي ذلك إفراغ للمناظرة من محتواها .[1]

لقد مثّلت المناظرة نموذجا للمنهج الجدلي في الفكر الإسلامي، أعطى بها المسلمون مثلا في بيان معالم الطريق الواجب انتهاجه لبلوغ الصّواب، ومن ثمّة إحقاق الحق وإبطال الباطل؛ ما يعني أن قيم الحق لم تبق حبيسة التصوّرات والمفاهيم المجرّدة، وإنّما ارتبطت بالعقل والممارسة، إنْ على مستوى الفكر أو على مستوى الواقع.

المطلب الرابع: الحق في التميّز الفلسفي – الفلسفة العربية نموذجا –

لعلّ المفارقة التي تميّزت بها فلسفة الحق في مقاربة طه عبد الرحمن، هو أنّها تنتهي من حيث انطلقت، ذلك أنّ الاختلاف بين النّاس سواء كانوا أفرادا أو جماعات، مذاهب أو أمم، أمر حاصل لا ريب فيه، ولأنّ التّواصل سمة العلاقات البشريّة؛ فإنّه يحصل عبر طرائق شتّى، أرقاها الحوار الهادف إلى تحقيق التّفاهم بين البشر، ذلك التّفاهم الذي يتبدّى أساسا في حق كلّ منّا في ممارسته للتّفلسف على النّحو الذي يريده، وحيث تنفرد أمّتنا العربية بحضور خاصّ في العالم، قوامه تمتّعها بإنّية ذات ملامح خاصّة؛ فإنّ ممارستها لحقّها في التّفلسف يغدو أمرا طبيعيا ليس من حق أيّ جهة أن تحرمها منه، وهذا ما يسعى طه عبد الرحمن لتأكيده، بدءً بتكذيبه لفكرة كونية الفلسفة.

1- هل ثمة فلسفة كونية ؟!

لمـّا كانت الفلسفة بوجه عام هي " البحث عن الحقيقة " من خلال أسئلة يطرحها الفيلسوف حيال ما يبعث فيه الحيرة والدّهشة من الموضوعات المختلفة، ويسعى إلى الإجابة عنها من خلال منهج تأمّلي منطقي، عُدّت فلسفة كونية، خاصّة وأنّها تتأسّس على العقل باعتباره أعدل الأشياء قسمة بين الناس، لكنّ الإقرار بكونية الفلسفة بناء على توحّد العقل

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص74- 75.

الباحث عن الحقيقة، وكذا توحّد موضوع البحث ومنهجه لا يلبث أن يهتزّ لما يواجهه من انتقادات أهمها:

أ- لكل فلسفة روحها الخاصّة، ذلك أنّها تولد في إطار اجتماعي وسيّاق تاريخي يحدّدان ملامحها وسماتها، وبما أنّ لكلّ أمّة ظروفها الاجتماعية والتّاريخية، ناهيك عن مضامينها الخاصّة، فلاشكّ أنّ ذلك يمثّل السّور الذي يحصر داخله فلسفتها ويحدد بنيتها، ويَنْتُجُ عن ذلك أنّه لا توجد فلسفة كونية تشترك فيها كلّ العقول وتتلقّاها بالتأييد، كما لو أنّها باتت شريعة للبشرية جمعاء، وفي هذا الشّأن يقول طه عبد الرحمن: " لا بد أن تحمل فلسفة الأمّة الواحدة الخصوصية التّاريخية والاجتماعية لهذه الأمّة، كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التّاريخي ووضعه الاجتماعي".[1]

ب- لكلّ فلسفة لغتها، حيث تكون هذه الأخيرة، الأداة التي تصنع الفلسفة، ولمّا كان لكلّ أمّة لسانها، فمن الضّروري أن يُنْتِجَ هذا اللّسان فلسفة خاصّة، فيكون عدد الفلسفات بمثل عدد الألسن، بحيث يتطابق مضمون الفلسفة مع تركيبة لسانها، وفي هذا الصّدد يقول طه عبد الرحمن : "يلزم أن تكون لكلّ لسانِ أمّة، فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدّلالية والبيانية".[2]

ولعلّ ما يؤكّد ارتباط الفلسفة بلغتها، هو أنّ الكثير من المفاهيم الفلسفية لا تُفهم دلالاتها إلاّ باللّغة التي ولدت بها، وأنّ أيّ تعبير عنها بلغة دخيلة من شأنه أن يقتل معناها، وهنا يقف طه عبد الرحمن متسائلا عمّا إذا كانت التّرجمة عملية ذات طابع شمولي، بحيث تنقل تمام المعنى، أم أنّها تبقى موصوفة بالخصوصية التي لا تتجاوز حدود اللّغة المراد ترجمتها.[3]

ج- التميّز الفلسفي الذي يخصّ الأفراد والأمم على حدّ سواء، ذلك أنّ كلّ فيلسوف يتميّز بآراء وتصوّرات خاصّة عن ذاته، الآخرين، والعالم الخارجي من حوله، حتّى إنّ تصنيف الفلاسفة، بات أمرًا جدّ يسير، فيكفي أن تتلاقى أفكار فيلسوف ما، مع ما دعا إليه كانط

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص53.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، -1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008، ص71.

حتى تكون فلسفته كانطية، وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى عالم الأفراد، فإنّ التّميّز الفلسفي الأممي أكثر حضورا من غيره لِما تتفرّد به كلّ أمّة من معالم شخصيتها ودلائل هويّتها، حيث يلزم عن ذلك تميّز الأمّة بحقّها في الفلسفة بحسب خصوصيّتها، فإذا ما تمّت ممارستها لهذا الحق انتفت فكرة كونية الفلسفة.(1)

د– إلحاق الفلسفة بأقوامها، فقد دأب المشتغلون بالتاريخ للفلسفة إلحاقها بمنتجيها، فكان أن توزّعت الفلسفة بين ما هو يوناني، وغربي، وفرنسي، وإنجليزي ...الخ، وليس هذا التّقسيم إلاّ لتفرّد كلّ فلسفة بما ميّزها عن الفلسفات الأخرى، ولا أدلّ على ذلك من توصيف الفلسفات بما يؤكّد تصنيفها القومي، فثمّة العقلانية الفرنسية، والتجريبية الانجليزية، والمثالية الألمانية، ناهيك عن أنّ الفلاسفة أنفسهم يطرحون فلسفاتهم بما يوحي بالحضور الفاعل لأقوامهم فيها، وهذا ما يبين أنّ كونية الفلسفة باتت فكرة غير مؤسّسة.(2)

تلك انتقادات عامّة لأولئك الذين يروّجون لفكرة كونية الفلسفة، انتقادات من شأنها خلخلة الفكرة، وتجريد الفلسفة من بعدها الكوني المزعوم، فإذا جرى الاتّفاق على أنّ الفلسفة تساؤلات استشكالية هادفة إلى الحقيقة؛ فإنّه لا يمكن تمثّل ذلك بعيدا عن الأطر التي يجري فيها البحث الفلسفي، بدء بأداة التّفلسف الأولى وهي العقل المتكوثر باستمرار، باعتباره فاعليّة تتجدّد على الدّوام وتتقلّب بغير انقطاع، دون أن تقيم على حال ثابت (3)، وانتهاء إلى سمات المجال الذي تتقلّب فيه فاعليّات العقل، من حيث هو مرتبط بأوضاع اجتماعية معيّنة، وكذا خصائص تاريخية ترسم ملامح الفلسفة التي تتأرضن ۞ على هذا المجال.

هذا وإذا كان مفهوم كونية الفلسفة ينطوي على مدلولين، أحدهما يخص " كل الفلسفة " ومؤدّاه ما يصدق على كلّ أفراد البشر، وثانيهما يخصّ " عالمية الفلسفة " ومؤدّاه ما يصدق

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص21.

۞ أرضنة الفلسفة: ميلاد المفاهيم الفلسفية في إقليم محدد من الأرض، في فترة محددة، ضمن نسق معين.

على جميع أقطار الأرض، فإنّ طه عبد الرحمن يحكم بإدانة كونية الفلسفة بشقيّها الكلّي والعالمي.

2- تكذيب كلّية الفلسفة:

إذا كان فلاسفة اليونان قد أسّسوا لِكُلِيّة الفلسفة على الرّبط بين وحدة الطبيعة البشرية ووحدة العقل الإنساني، حيث تكون الفلسفة كليّة بناء على العقل الإنساني الواحد الذي ينبني هو الآخر على الطّبيعة البشريّة الواحدة، فإنّ طه عبد الرحمن سيحيل هذا الربط إلى انفكاك، يهتزّ من خلاله مفهوم كلّية الفلسفة.

أ- انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطّبيعة الإنسانية:

إذا كان اليونانيون يستدلّون بوحدة الطّبيعة البشريّة من حيث هي تفضي إلى وحدة العقل، فإنّ استدلالهم هذا يغدو فاسدا متى علمنا أنّ العقل ليس جوهرا واحدا كما يعتقد هؤلاء، ولكنّه فعاليّة تضاف إليها جملة الإدراكات الإنسانية الأخرى من سمع، بصر،ذوق وغيرها، وبما أنّ الفعاليّة ليست ثابتة بل هي تتغيّر باستمرار؛ فإنّ ما يلزم عن الطّبيعة البشريّة الواحدة هو أنّ النّاس يشتركون في العقل وليس يَتَّحِدُونَ فيه.[1]

ب- انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل:

على الرّغم من أنّ العقل هو أعدل الأشياء توزّعا بين النّاس، إلاّ أنّه لا يلزم عنه بالضّرورة وحدة الفلسفة، يقول طه عبد الرحمن: "إنّ العقل يقبل التحوّل والتغيّر كما تقبلها الأفعال، فبالإمكان توجيه الفعل العقلي والتّأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه".[2]

إنّ العقل بهذا المعنى وإن كان واحدا لدى كل النّاس، فإنّ مجموع فعاليّاته متكثّرة، ما يجعل إنتاجاته الفلسفية تتعدّد وتتنوع، بتعدّد عقول الفلاسفة وتنوّعها؛ ما يعني أنّ وحدة العقل لا توجب وحدة الفلسفة، بل توجب الاشتراك فيها، وشتّان بين الأمرين.[3]

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص55.

(2) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص63.

(3) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص55.

ج- انفكاك وحدة الصّفات الفكريّة عن الاشتراك في الفلسفة:

إنّ الاشتراك في الفلسفة ليس يحمل بوجه الإلزام خصائص فكرية معينة تشترك فيها كلّ الفلسفات، ذلك أنّ كلّ فلسفة ستظلّ متفرّدة بخصائصها، قد تتماثل مع خصائص فلسفات أخرى، وقد تتداخل معها، لكنّها لا تتطابق معها؛ ما يعني أنّ لكلّ فلسفة مسحتها الفكرية التي تستقلّ بها عن غيرها من الفلسفات [1]، ولعلّ ما يؤكّد ذلك هو الثّراء الفلسفي الذي ميّز مختلف الحضارات، فزيادة عن أنّ لكلّ حضارة فلسفتها، فإنّ الحضارة الواحدة تميّزت باحتوائها لفلسفات عدّة عبّرت عن الانفصال بين الاشتراك في التفلسف ووحدة الفلسفة.

إنّ ما يلزم عن هذه الانتقادات هو تكذيب الطّابع الكلّي للفلسفة لتبقى جزئية، ارتبطت بجماعة فلسفية خاصة، اشتغلت ضمن محيط فكري معيّن، مثّل اليونان أسواره ، ولعلّ هذا ما يجعل الفلسفة اليونانية قوميّة لا كليّة .

3- تكذيب عالمية الفلسفة:

سعى الأوربيون مع بداية القرن السّابع عشر إلى نشر فلسفة عالمية عبر كلّ أمصار الأرض، وتكفّل فلاسفتهم بإنجاز هذا المشروع على اعتبار أنّهم وحدهم من يقدر على ذلك، غير أنّ التّسويق لمشروع عالمية الفلسفة لقي هو الآخر من النّقد ما أحاله إلى مشروع قومي خاص، اشتغل فيه أولئك الذين تمثّل الرؤية الاستشرافية فيه إحدى أهم مُرْتكزات بحوثهم، ولعلّ أهمّ الانتقادات الموجّهة إلى هذا المشروع ما يلي:

أ– أوْربة الفلسفة: حيث يُرْجِع فلاسفة الغرب الإبداع الفلسفي إلى أوربا وحدها، وينظرون إلى غيرهم نظرة دونية فحواها، أنْ لا فلسفة تعلو فوق الفلسفة الأوربية، بل لا توجد فلسفة غير أوربية، وفي ذلك إقصاء للآخر – غير الأوربي — من حيث هو غير قادر على الإبداع الفلسفي، حتّى إنّ ربط الفلسفة الغربية بأوربا أصبح من باب الأحكام التحليلية التي لا تحمل معنى جديدا، وبالتالي ضرورة الاكتفاء بالقول "الفلسفة الأوربية".[2]

---

(1) المصدر السابق، ص 56.

(2) المصدر نفسه، ص59.

إنّ هؤلاء يؤمنون بوجود تمايز ثقافي بين الأجناس قد يرتدّ إلى أسباب بيولوجية، وبيئية، ووراثية، تجعل من الجنس الأوربي جديرا بالتفوّق [1]، وهو ما ينسحب على الفلسفة، حيث يكون الإنسان الأوربي وحده من يقدر على التّفلسف.

ب– أَلْمَنَة الفلسفة الأوربية: إذا كان من الطّبيعي أنّ الفلسفة الأوربية ساهمت في بنائها كل الدول الأوربية مع تباين قيمة إسهام كل واحدة منها، فإنّ الألمان أَبَوْا إلاّ أن يختزلوا الفلسفة الأوربية فيما هو ألماني، على اعتبار أنّهم كانوا الأكثر حضورا في بناء الفعل الفلسفي الأوربي في مقابل تواضع إسهامات الأوربيين غير الألمان، فما قدمه كانط (kant -1804 /1724)، و هيجل (Hegel - 1831/1770)، و نيتشه (Nietzsche -1900 /1844) هو الأرقى مقارنة بما قدّمه نظراؤهم في فرنسا أو انجلترا، وبغضّ النّظر عن الأكثر فاعلية في الفلسفة الأوربية، فإنّ مجّرد الحديث عن مركزية الفلسفة الألمانية يمثّل تفنيدا صريحا لعالميّة الفلسفة ويكرّس في مقابل ذلك قوميّتها.

ج– تهويد الفلسفة الألمانية وتسييسها: حيث يتبدّى تهويدها من خلال تأثّر جلّ فلاسفة الألمان بفلاسفة اليهود، يقول طه عبد الرحمن: " إنّ فلاسفة الألمان على اختلاف اتجاهاتهم كانوا يقتبسون، على الأقل، بعض مفاهيمهم المحورية وأفكارهم الجوهرية من كتاب التوراة، كما كانوا يضمنّون تآليفهم ونصوصهم اجتهادات وتأويلات يهودية، سواء أصرّحوا بذلك أم لم يصرّحوا "[2]، ولا أدلّ من تأثّر "كانط" بـ " اسبينوزا " (spinoza -1677 /1632).

كما أنّ الفلسفة المتهوّدة وقع تسييسها، من خلال عمل اليهود على إنشاء قومية خاصة أساسها التوراة، ولا عجب أن نجدهم يصفون أنفسهم بشعب الله المختار وراحوا يتوغّلون في كل مناحي الحياة وبكل الطرائق، الأمر الذي مكّنهم من السّيطرة على العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا، ولعلّ ما يؤكّد ذلك هو نفوذ اليهود عبر مختلف المؤسّسات الدولية كهيئة الأمم المتّحدة، ومجلس الأمن، ومنظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة وغيرها.

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص222.

(2) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص60.

إنّ التّساؤل عمّا إذا كانت هناك فلسفة كونية، يجيب عنه تعاقب الحضارات بدءً بحضارات الشرق القديمة، وانتهاءً إلى حضارة العصر، فوراء كلّ حضارة فلسفة أو فلسفات، أسهمت في صناعتها؛ ما يعني أنّه لا توجد فلسفة واحدة، ولكن توجد فلسفات عدّة، تعبّر عن أنّ للكلّ الحق في التميّز الفلسفي فردا كان أو أمّة، حقّ لا يمكنه إلاّ أن يكون طبيعيّا أمْلته طبيعة الإنسان من حيث هو كذلك، فتكون الممارسة الفلسفية ملازمة للإنسان بوصفها حقّا فطريا يخصّ العقل البشري [1]؛ وهو ما يصدق على الأمّة العربية التي بات لزاما عليها أن تصنع لنفسها فلسفتها المتميّزة النّابعة من خصوصيتها الحضارية، ولعلّ أوّل لَبِنات هذه الفلسفة هي الردّ على الذين يسوّقون لكونية الفلسفة، وبيان أنّ هذه الأخيرة لا تزيد على كونها فكرة واهية.

المطلب الخامس: معالم مشروع الفلسفة العربية

ضمن فضاء فلسفي متهوّد ومسيّس، قوامه تعظيم الأنا الصّانع لهذا الفضاء، وتحقير الآخر من حيث هو لا مكان له فيه، لأنّه لا يمكنه أن يبدع، فالإبداع لأولي النّظر العقلي والأوربيون دون سواهم هم أربابه. في هذا الفضاء الفلسفي الخاص، تولد إحدى أهم صور الحق، الحق في التميّز الفلسفي، بناء على حق الحرية كحق طبيعي فُطر عليه الإنسان، فكان هديّة من السّماء، لا فضل في ذلك لأيّ مؤسّسة أو سلطة أو قانون.

ولأنّ الأمر كذلك؛ فإنّ الأمّة العربية تسعى إلى استشعار قيم الحق من خلال تأكيدها على أحقيّتها في تميّزها الفلسفي، ومن ثمّة بناء مشروعها الذي تأخذ من خلاله حيّزها ضمن الفضاء الفلسفي الذي باتت خارج إطاره في الوقت الذي هيمن عليه أعداؤها، وليس يحصل الأمر من خلال استهلاك ما هو معطى من قضايا فلسفية تشكّل نسيج هذا الفضاء، ولكن من خلال المبادرة إلى الفعل الفلسفي العربي الخاصّ الذي يجعل من القوميّة اليقظة[۞] أرضية له.

---

(1) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، تحوّلات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص15.

[۞] القومية اليقظة: هي القومية الحيّة التي لا تكتفي باستلهام دعائمها من تجارب فلسفية مغايرة لها.

وحتى تتضح معالم قيم الحق في صورتها الخاصة بالتميّز الفلسفي لدى الأمّة العربية، نحدّد بداية ما تتميّز به القومية اليقظة من خصائص علّها تمهّد لإرساء دعائم فضاء فلسفي عربي مستقل.

1- **خواص القوميّة اليقظة:**

إذا كانت القومية اليقظة تتأسّس على ما تتميّز به أمّة العرب من قوّة معنويّة وسمات إنسانيّة، فإنّ لهذه القوميّة خصائص أهمها:

أ- القيـــام: إذا كان "القوم" جماعة من النّاس فإنّه من الضّروري أن تتميّز بخاصيّة الحركة، حتّى يكتسب كلّ فرد فيها عنصر الفعالية كي يؤثّر في الجماعة ويتأثّر بها، وكلّ ذلك لأجل حفظ كيانها درءً للأضرار التي تتهدّدها وجلبا للمنافع التي تتطلّبها، وفي غيّاب حركة الجماعة، لا يمكنها إلاّ أن تكون ساكنة ليست تضمن بقاءها واستمرارها.

ولمّا كان القعود سكونا وتحجّرا وموتا، فإنّ القيام حركة وعمل وحياة، ما يجعل القومي الحيّ هو من كان واحدا من أفراد الأمّة القائمة التي لا ينقطع عملها الصالح .[1]

وهذا يعني أن لا تيقّظ عند الفرد متى انقطع عن الجماعة، وانقطعت هي بدورها عن ممارسة نشاطاتها النّاجعة، ولعلّ طه عبد الرحمن يريد للفلسفة العربية أن تكون فلسفة حيّة يمارسها أناس أحياء يحيلونها قوّة فاعلة تحفظ لهم وجودهم، ويصنعون لأنفسهم من خلالها مكانا في هذا العالم الذي أضحى لا يؤمن إلاّ بمن امتلك هذا النوع من الفلسفة، وربّما لم تثبت الأمة العربية وجودها في الوقت الرّاهن إلاّ لغياب مشروع فلسفي قائم على الحركة والتجدّد، يتفاعل من خلاله أفرادها، وتتكامل مؤسّساتها وهياكلها.

ب- القِـــوام: إنّ القومية الحيّة لا يمكن قيامها بناء على ما حصّله الأفراد، ولكن تتقوّم بالاعتماد على ما كان ينبغي أن تنجزه، فهي مشروع يُنْجَزُ من خلاله ما يتوجّب فعله، لا ما تمّ فعله فحسب؛ وهذا يعني أنّه مشروع لا نهائي باعتبار أنّ كلّ انجاز ينقلب ضده، حينما يدرك أصحابه أنّ ما أُنجز ليس أكثر من مشروع مقارب للنموذج الأسمى للقومية الحيّة.[2]

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص67- 68 .

(2) المصدر نفسه، ص68.

وحيث الأمر كذلك نجد أمّتنا العربية وقد غابت عن المشهد الثقافي والحضاري والفلسفي، وهي التي تعتقد خطأ امتلاكها مشروعا فكريا يخصّها، فالحقيقة أنّها استوردت مشروعها من أفكار وتصوّرات دخيلة وغريبة عن طبيعتها الخاصّة، أو اكتفى أبناؤها بمشاريع لم تفرض نفسها أمام ما تقدّمه الأمم الأخرى، ثمّ إنّ قوام القوميّة اليقظة ليس ما ينتجه العقل من معارف وتقنّيات، ولكنّه القيم التي تتلبّس بها، فيسعى القوم إلى تجسيدها متى كان لهم فيها منافع ويقبروها متى انعدمت قيمتها لديهم، يقول طه عبد الرحمن: "إنّ الأخلاق صفات يختلّ بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، وليس هي مجرّد صفات عرضية أو كمالية "[1].

إنّه وعلى الرّغم من أهميّة العناصر العلميّة والتقّنية (المادّية) للقومية الحيّة، فإنّ المقوّم الأساس لهذه القومية، إنما هو العنصر الأخلاقي أو الرّوحي، وهذا ما ذهب إليه عبد الوهاب المسيري حيث يقول في هذا الشأن: "وهكذا أصبح الإنسان في منظومة كائنا يعيش في عالم الطبيعة / المادة، ولكنه يحوي داخله عناصر غير طبيعية، أي متجاوزة للطّبيعة يتّسم بثنائية الروح والمادة".[2]

إنّ قوام المشروع الفلسفي العربي الذي يريده طه عبد الرحمن مشروعا قيميا بالأساس يحتفظ لنفسه بما يتفرّد به من قيم خاصّة، ويتقاسم مع غيره من المشاريع جملة القيم العامّة.

ج- القـوْمَـة: يرى طه عبد الرحمن أنّه لا مجال لقيام قومية حيّة ما لم تكن هناك حركة نهضوية يقودها أبناء الأمّة العربية، بها يهذّبون ثوراتهم العلمية والتقنية والصناعية، فحيث هذه الأخيرة ذات مظاهر ماديّة، وجب مقابلتها بقوّة معنويّة تعمل على تلبيسها مختلف القيم والمثل السّامية، فتحفظ مصالح الأمّة ويتبادل أفرادها المنافع وتتحقق العدالة بينهم، ويتمكنون عبرها من مواجهة ما يهدّدهم من أخطار.

(1) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص15.

(2) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سابق، ص307.

وما يميّز هذه الخاصيّة هو أنّ طه عبد الرحمن يحلّها محل الثّورة، لكون هذه الأخيرة ارتبطت بما هو مادي واقترنت بمظاهر العنف، في الوقت الذي أفصحت فيه القَوْمَة عن معاني المثل والقيم وهي المطلوبة لإنجاز القومية الحيّة .[1]

وربّما أبان طه عبد الرحمن عن حاجة أمّتنا لمثل هكذا قوْمات، بها يتغير واقعها، عبر تجربة قومية حيّة كفيلة بنقلها من حالٍ بائس إلى وضع يمتزج فيه الانتصار الماديّ مع القيم السّامية، فتتشكل دعائم مشروع فلسفي نتحيّز من خلاله ضمن فضاء فلسفي كدنا لا نجد لأنفسنا فيه مكانا.

تلك خصائص القومية اليقظة التي تميّز مشروع فلسفة عربية، بها يعمل جميع أفراد القوم بما يتماشى والقيم العليا، محافظين على متانة الروابط التي باتت عنوان كيانهم متصدّين للأخطار التي تهدّدها، وعاملين على جلب كلّ منفعة من شأنها أن تزيد من صلابة هذه الرّوابط، ولعلّه بذلك تتهيّأ أسباب انجاز المشروع الفلسفي العربي الذي يعبّر عن صورة أسمى من قيم الحق، حيث يكون للعربي الحق في أن تكون له فلسفته الخاصة.

2 – استراتيجيات القومية الفلسفية العربية:

إنّه لا يمكن الحديث عن مشروع فلسفة عربية إلاّ من خلال قَوْمَة فلسفية متميّزة، تفتح للإنسان العربي المجال لتفجير طاقاته الإبداعية بعيدا عن مظاهر التّقليد التي تجعل فعله الفلسفي مجرّد استهلاك لما يزخر به الفضاء الفلسفي المتهوّد، وعليه فإنّ اعتماد استراتيجيات خاصّة للقومية الفلسفية العربية عملية و قيمية، يعدُّ أمرا ضروريا لإنجاز مشروع فلسفي عربي يؤسس لحق العرب في التميّز الفلسفي، ومن هذه الإستراتيجيات ما يلي:

أ– المقاومة:

لمّا كان الفضاء الفلسفي متهوّدا،كان من الضّروري أن تأخذ المقاومة صورتها المفاهيمية، ذلك أن بسط هذا النوع من الفلسفة نفوذه على العالم، إنّما يعود إلى قوّة مفاهيمه، ولكي تنجح مقاومة المفاهيم التي أسّست لهذا الفضاء، وجب الاعتراض عليها، وعدم قبولها، إلاّ إذا أثبتت الأدلّة صحّتها وفائدتها ضمن الفضاء الفلسفي العربي المراد إنجازه.

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص69.

فالمفاهيم الفلسفية تختلف باختلاف اللّغات، حيث يقترن المفهوم في أيّة لغة بصورة لفظية أو بناء خاص للمعنى، يحمل مدلولاته المعلنة والخفية، ومكوّناته المتعددة، اللّغوية والاصطلاحية والاستثمارية.[1]

وهذا يعني أنّ ما يصلح من مفاهيم ضمن سيّاق فلسفي معيّن، قد لا يصلح ضمن سيّاق آخر، فما بالك إذا كان السيّاق المقصود، فضاء عربي يستقلّ بخصوصيته عمّا سواه.

وهكذا فإنّه حينما يبدأ الاعتراض على المفاهيم الفلسفية المتهوّدة، تبدأ ملامح الفلسفة العربية في الظّهور، ذلك أنّ الاعتراض نقد، وهذا الأخير من صميم البحث الفلسفي، إذ لا فلسفة من غير نقد للآراء المعروضة، والعقل ذاته لا يسلِّم بشيء ما لم ينظر فيه.

فمن الطّبيعي أن تكون المفاهيم من صميم قضية الهويّة، وانعكاس للجوهر الحضاري للأمّة[2]، وحينذاك يكون نقد المفاهيم التي يتشكّل منها الفضاء الفلسفي المتهوّد ضربا من الإلزام، حتى لا ينقل المفهوم مجموعة قيمه معه حين يرتحل من نسق معرفي إلى آخر.

فإذا فعل المتفلسف العربي ذلك كان له دليل قوّة، بخلاف من اكتفى باعتقاد ما هو سائد في هذا الفضاء من مفاهيم، حيث يكون اعتقاده هذا دليل ضعف.[3]

ويبقى أنّ النّقد ليس يمثّل إنكارا للمفاهيم المأخوذة من الفضاء الفلسفي السّائد، بل هو وضعها بين أقواس، على طريقة هوسرل (E.Husserl -1938/1859) حتى يتبيّن بالدّليل المنطقي صحّتها أو فسادها.

ويبقى أنّ الصّحة المنطقية لا تكفي وحدها لقبول المفهوم ضمن فلسفة عربية، ذلك أنّ الصّحة القيمية مطلوبة أيضا، فما لم يكن المفهوم موافقا لقيم هذه الأمّة وخصوصيّتها فلن يُؤخذ ضمن خطاباتها الفلسفية.

---

(1) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، تحولات المفاهيم في ارتحاله، مرجع سابق، ص28-29.

(2) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل،"بناء المفاهيم الإسلامية : ضرورة منهاجية"، **بناء المفاهيم**، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2008، ص89.

(3) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص71.

ب- التّـقـويـم:

على الرّغم من غنى الفضاء الفلسفي الواقع، فإن الكثير منه بات فاسدا ومُجانبا للحقيقة، ومفتقدا لأبعاده القيمية، ولعلّ ممارسة المتفلسف العربي لتقويم هذا الفضاء لَيُؤَكّد بداية إنجازه لمشروعه الفلسفي، فهو المطالَب بإزالة الاعوجاج الذي تتميّز به مفاهيم هذا الفضاء، وكذا تزويد أفكاره وتصوّراته بالقيم السّامية، ذلك أنّ المفاهيم الفلسفية التي تشكّل الفلسفة العربية المنتظرة، تقتضي أن تكون حركيّة فاعلة موصولة بقيم عملية تتجاوز بعدها النّظري المجرّد الثّابت، فالمفهوم الفلسفي المجرّد والثّابت ليس يعكس إلا جمودا فلسفيا ينمُّ عن اعوجاج في بنية الفلسفة التي ينتمي إليها.(1)

وهذا ما يفرض تشغيل المفهوم الفلسفي في الواقع العلمي حتى يرتبط بأحوال الأمة في واقعها الفكري والحركي دفعا وتدافعا، سواء في الأوساط العلمية والفكرية، أو بين جمهور الأمّة بغية تجاوز ما تعانيه الأمّة من أزمات مختلفة.(2)

وحتّى تبرز جدّة المفاهيم المتداولة في الفلسفة العربية، وجب قطع صلتها بسماتها التي كانت تحملها ضمن المجال الأجنبي وإلباسها خصوصية مجالها العربي؛ لأنّ إبقاءها على حالها يضرّ بغيرها من المفاهيم، كما يوقع المشتغل بها في آفة التقليد الأمر الذي يفرض عليه إغناءها بقيم عملية تكسبها طابعها المتميّز.

إنّ القومة الفلسفية العربية لا يمكن تحصيلها بغير القيم العلمية التي تَبُثّ في عمل القوم الجماعي والمتجدّد باستمرار روحا خاصّة، وتحدّد مساراته كي يكون أكثر فاعلية، وربّما كان العمل الجماعي ذاته منبعا لقيم جديدة أكثر إثمارا لفلسفة عربية متميّزة.

ج- الإقـامـة:

إذا كان نقد المفاهيم المتأتّية من الفضاء الفلسفي المتهوّد أمرا ضروريا على اعتبار أنّه نزوع نحو افتكاك حيّز من هذا الفضاء دون الانغماس فيه، فإنّه يبقى مجرّد مبادرة لبناء فلسفة عربية، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصّدد: "يجب أن نسعى إلى إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن

(1) المصدر السابق، ص74.

(2) هشام أحمد جعفر، "بناء المفهوم بين التقويض والتشغيل "، **بناء المفاهيم**، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، مرجع سابق، ص164.

من المفاهيم والمسائل ما لا نجده بالضّرورة مثيلا في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، وفيه ينبغي دمج ما أبقى عليه الامتحان النّقدي من المفاهيم والمسائل المأخوذة من هذا الفضاء الأخير ممّا ينقلها من وصف الاختزال إلى وصف الإبداع ".[1]

فالمطلوب من المتفلسف العربي تصنيع مفاهيم جديدة تفرض نفسها في مجاله التّداولي من خلال وحدتها اللّغوية والفكرية والمنطقية، بحيث تلقى التّأييد من لدن الجميع، باعتبارها مفاهيم موضوعية يمكن للعقل أن يستدلّ عليها، كما يمكنه أن يجعل منها منطلقات نشاطاته الاستدلالية خاصّة.

وحيث إنّ لكلّ فضاء فكري خطاباته، وجب أن يكون للأمّة العربية خطابها المفاهيمي النّابع من طبيعتها المميّزة، فكم هي كثيرة تلك المفاهيم العرجاء التي استوردتها أمّتنا العربية فصنعت لنا فضاء فلسفيا يعتريه الكثير من الغبش.

إنّ الحداثة، والقيم، والحوار، والهوية، والصراع، والعنف، كلّها مفاهيم وجب أن تُسْتَنْبَت مدلولاتها ضمن مخابر مفاهيمية عربية خاصّة.

ولعلّنا نجد في لغة طه عبد الرحمن نفسه ما يؤكّد ضرورة بلورة مفاهيم خاصة تُسَيَّجُ بأبعاد فكرية ومنطقية، حيث يرى أنّ لغته ليست سردية أو تاريخية أو تقريرية، ولكنّها لغة "استدلالية" ترتبط بنسق معيّن يتّجه نحو البناء والتّركيب يحفظ لها صرامتها المنطقية [2].

ويبقى أنّ الاعتماد على المفاهيم الأصلية لإنشاء فلسفة خاصّة أيسر من الاعتماد على ماهو مستورد منها، ذلك أنّ المشتغل بها يقف على حقيقتها من حيث أصولها، دلالاتها ومآلاتها، بخلاف المفاهيم الغريبة التي تتّسم بكثير من اللّبس.

ومجمل القول أن طه عبد الرحمن يؤسّس قيم الحق على مسلّمة الحرية، باعتبارها مبدأ طبيعيا، فالإنسان ولد ليتمتّع بالحرية، وليس من حقّ أيّ جهة أن تحرمه هذا الحق، ولأنه كذلك فمن حقّه أيضا أن يفكّر كما يشاء، وليس من حقّ أيّ كان أن يسلبه حقّه في التفكير، وأخيرا فإذا كان الإنسان سيّد تفكيره، حقّ له أن يشيّد لنفسه فلسفة خاصّة يتميّز بها عن فلسفات

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص77.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص48.

الآخرين، وما يسقط على حريات الأفراد في حقّ التميّز بفلسفاتهم، يسقط على حريات الأمم في الحقّ ذاته، وأمّتنا العربية لا شكّ تتمتّع بحقّها في التميّز الفلسفي، بناء على خصوصيتها الثقافية والحضارية، والأمر نفسه بالنّسبة لغيرها من الأمم، فلكل أمّة حقّها في إبداع فلسفتها بما يتناسب ودلائل هويّتها، فيكون الحقّ الأسمى الذي تنشده البشرية جمعاء، إنّما هو حقّ الاختلاف والتميّز في التّفكير والتّفلسف.

تلك سمات فلسفة الحق عند طه عبد الرحمن، التي تبدأ أصولها بسنّة كونية قوامها الاختلاف بين النّاس والمذاهب حيال مختلف الموضوعات والاعتقادات، والأفكار والتّصورات، وتنتهي مآلاتها إلى أنّ لكل أمّة حقّها في التميّز الفلسفي، شريطة الاعتراف لسواها بذات الحقّ، لكون الحوار المؤسّس على الدّليل المنطقي، قناة تمتدّ بين اختلافات الأصول والمآلات، يجسّد حقيقة العلاقات بين الناس ساء كانوا أفرادا أو أمما، من حيث هي تواصل وتحاور وتعارف، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات: 13). ولو أنّ شعوب العالم اتّخذت من الحوار المؤسّس على الأدلّة المنطقية والحجج الدّامغة أداة للتّواصل بينها، لَتَشَبَّعَتْ بقيم الحق التي قلّ شعورها بها، وطفقت تعمل على تحقيق الغاية الأسمى من الخَلْق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: قيم الخير والعلم المعبّر عنها (علم الأخلاق)

تمهيد: إنّه لا يمكن الحديث عن قيم الخير، بمعزل عن العلم المعبّر عنها (علم الأخلاق)، ذلك أنّ الخير يمثّل المبدأ الأساس للقيمة الأخلاقية، إلى جانب مبدأ الشر؛ ما يعني أنّ المنظومة الأخلاقية كلّها تنبني على هاتين الدّعامتين اللّتين تحدّدان مواقفنا حيال مختلف الأفعال، والتي تتأرجح هي الأخرى بين الاستحسان والاستهجان، وحيث الأمر كذلك فإنّه يتعذّر علينا الإحاطة بقيم الخير والشر، دون التطرّق إلى الأخلاق باعتبارها الحاضنة لهاته القيم، وكذا إلى علم الأخلاق من حيث هو الدّارس لهما.

المبحث الأول: دلالة الأخلاق

المطلب الأول: الأخلاق لغة

كلمة الأخلاق في اللّغة العربية جمع " خُلُق " بضمّ الخاء و ضمّ اللاّم، وتعني السّجيّة، الطّبع، المروءة، العادة، وحال للنّفس راسخة تصدر عنها الأفعال من خير أو شرّ من غير حاجة إلى فكر و رويّة.[1]

وورد في لسان العرب أنّ الخُلُق هو: " الدّين والطّبع والسّجيّة، وحقيقته أنّه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصّة بها، بمنزلة الخَلْقِ لصورته الظّاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة".[2]

---

(1) أحمد أبوحاقة، معجم النفائس الوسيط، مرجع سابق، ص346.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مج5، مرجع سابق، ص140.

كما جاء في معجم القاموس المحيط للفيروز آبادي أنّ الخُلُق بالضم، وبضمّتين هو السّجيّة والطّبع والمروءة والدّين.[1]

وهذا يعني أنّ الخُلُقَ صفة راسخة في النّفس، تحلّ فيها مكانة الطبيعة، الأمر الذي يجعل المتخلّق يأتي أفعاله كما لو أنّه جُبل عليها، فيبذل السّخّي ماله، بحيث يكون البذل قد رسخ في نفسه، فلا تتردّد في العطاء، بخلاف من يتكلّف البذل، فتُكره نفسه على ذلك لكونه ليس طبعا فيها.

كما جاء في المعجم الفلسفي أنّ لفظ الأخلاق قد يطلق على جميع الأفعال الصّادرة عن النّفس محمودة كانت أو مذمومة، فنقول فلان كريم الأخلاق، أو سيّئ الأخلاق [2]؛ وهذا يعني أنّ موضوع فلسفة الأخلاق إنّما هو السّلوك الواعي الصادر عن الإنسان بمحض إرادته، والذي يتّسم بقابليّة الحكم عليه بالاستحسان أو الاستهجان، الشّيء الذي يجعل الأفعال الإرادية التي لا نستطيع الحكم عليها بالخير أو الشرّ، لا تدخل في صميم الأفعال الأخلاقية، إلاّ إذا ارتبطت بغاية أو مجال معيّنين، ففعل المشي بغضّ النّظر عن مآله أو حاله، ليس فعلا أخلاقيا، أمّا متى ارتبط بهدف سامٍ فقد تلبّس بقيم الخير، في الوقت الذي يتلبّس قيم الشرّ متى كان حاله الخُيلاء.

هذا وتشير كلمة الأخلاق إلى" ما طُبع عليه الإنسان أو رُبِّي عليه في مختلف أوجه سلوكه في حياته " [3]؛ ما يعني أنّ الأخلاق تُلتمس في كلّ سلوكات الإنسان الخيّرة منها والشرّيرة.

ولعلّ هذه التّعريفات اللّغوية، اختزلت حقيقة الإنسان من حيث هو" كائن أخلاقي"، يسعى بحكم طبيعة الأخلاقية إلى أن يكون كائنا خيّرا ينزع إلى فعل الخير وينأى بنفسه عن فعل الشرّ.

---

(1) الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، مرجع سابق، ص391.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص49.

(3) عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2006، ص62.

المطلب الثاني: الأخلاق اصطلاحا

ورد في معجم المصطلحات الفلسفية أنّ الأخلاق هي: " قواعد السّلوك المتّبعة في مجتمع معيّن أو تلك التي نعتبرها ثابتة وباقية لجميع الأجيال "[1]، ويشير هذا التعريف إلى ذاتية الأخلاق من جهة، ذلك أنّ الحديث عن قواعد السّلوك إنّما يقتضي وضع معايير خاصّة، بها نميّز بين الأخلاق الحميدة والأخلاق المذمومة، ومن جهة أخرى يشير إلى موضوعية الأخلاق من حيث هي قيم ثابتة تمتدّ عبر الزّمان والمكان.

ويعرّف الغزالي الخُلُق بقوله: " الخُلُق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر و رويّة. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا، سميّت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصّادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيّئا "[2].

وهو بذلك يبيّن أنّ الخلق ليس فعلا، بل هو ما يصدر عنه الفعل، وهذا ما نجده لدى الدّال على الخير فهو وإن لم يفعله حقيقة، فقد نطقت به جِبِلّته في الوقت الذي أشار فيه إلى الخير.

وإلى ذلك ذهب ابن مسكويه حيث عرّف الخلق بقوله: " الخُلُق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة "[3]، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الخلق ليس يمثّل ما نأتيه من أفعال، بل هو تلك الصّفة الرّاسخة في نفوسنا، والتي بموجبها يتهيّأ لنا إتيان أفعالنا الحسنة منها والقبيحة.

---

(1) عبدو الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص108.

(2) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج3، مرجع سابق، ص177.

(3) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق وشرح نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 2006، ص30.

غير أنّ ابن مسكويه يميّز بين قسمين لهذه الحال، قسم طبيعي قوامه ما فُطرت عليه النّفس من حيث نزوعها إلى الأفعال، كمن ينفعل لأتفه الأسباب، وقسم مستفاد بالعادة والتدرّب، وهو الذي ينشأ بالفكر شيئا فشيئا إلى أن يصير طبعا لدى صاحبه.(1)

هذا ويبقى أنّ اصطلاح الأخلاق قد تميّز بكثير من الغبش لدى فلاسفة الغرب، من حيث هم تعدّدت فُهومهم لكل من "Morale" و "Ethique"، غير أن طه عبد الرحمن ينتهي إلى أن "Morale" لا تختلف عن "Ethique" إلاّ كما يختلف الشّيء عن العلم بهذا الشّيء، بمعنى أنّ "Morale" إنّما هي الموضوع ذاته الذي تختصّ "Ethique" بالنّظر فيه.(2)

فإذا كانت "Morale" هي ما يقرّه المجتمع من أوامر ونواه تنظم بها حياته في أيّ فترة من فترات وجوده، فإنّ "Ethique" هي الآلية التي بها يتمّ تقويم الأفعال فيستحسن البعض، ويستهجن البعض الآخر.

وحيث الأمر كذلك فلا مناص من الإقرار بوجود تداخل بين المفهومين، بحيث لا يمكن الحديث عن أحدهما دون الحديث عن الآخر.

---

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص17.

المبحث الثاني: قيــم الخيــر . Le Bien

المطلب الأول: الخيــر لغــة

الخير في اللّغة مصدر خار، يخير، خيرا، وهو تسمية لما يقوم به الإنسان من أفعال حسنة، أو ما يملك من مال طيب، يقول جميل صليبا: " الخير اسم تفضيل، كقولنا: الحياة خير من الموت، وهو يدلّ على الحسن لذاته، و على ما فيه نفع أو لذةّ أو سعادة، وعلى المال الكثير الطيّب، وعلى العافية والإيمان والعفّة ".[1]

والخير مفرد، وجَمْعُهُ خُيُور، وأخيار، وخيار، وهو ضدّ الشرّ Le Mal، الذي يدلّ على السّوء والفساد، لما يعتري الشّيء من نقص؛ ما يعني أنّ الخير نزوع الشّيء نحو كماله.

وورد في معجم النّفائس الوسيط أنّ الخير هو: "وجدان الشّيء على كمالاته اللاّئقة، وحصول الشّيء لما من شأنه أن يكون حاصلا له، أي: يناسبه ويليق به، والمال مطلقا، والخيل "[2]، قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ﴾ (الأنبياء: 73).

فالفعل متى تشرّب من ضروب كمالاته، واتّجه إلى الهيئة التي كان ينبغي أن يوجد عليها، كان خيرا، وحيث اتّسم بصنوف النّقص المختلفة، وانحدر إلى ما لا يليق به كان شرًّا.

والخير: الكثير الخير، والكريم في الدّين و الصلاح.[3]

بينما الخيرة هي الفاضلة من كلّ شيء وجمعها خيرات.[4]

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص548.

(2) أحمد أبو حاقة، معجم النفائس الوسيط، مرجع سابق، ص360.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص186.

وأمّا الخير (بكسر الخاء) فتدلّ على الشّرف، والهيئة، والأصل.[1]

وتبقى كلمة خير تدلّ على مقولة أخلاقية تعبّر عن تقييم أخلاقي لسلوك إنساني معيّن، سواء كان هذا التّقييم من قبل فئة معيّنة أو من قبل المجتمع ككل، وهذا ما ورد في الموسوعة الفلسفية السّوفياتية، حيث " الخير ما يعتبره المجتمع (أو تعتبره طبقة تقدمية معينة) أخلاقيا، ويجدر أن يحتذى، ويصدق العكس على الشرّ "[2]، وهذا ما يجعل من الخير والشرّ مبدآن أساسان للقيمة الأخلاقية محور علم الأخلاق باعتباره واحدا من العلوم المعيارية.

المطلب الثاني: الخير اصطلاحا

يمثّل الخير أحد القيم الثلاث في مبحث الأكسيولوجيا (AscioLogie)، إلى جانب قيمتي الحق والجمال، وقد ورد في المعجم الفلسفي أنّ " الخير ضدّ الشرّ، ويُراد به عامّة كلّ ما يبعث على الرّضا والاستحسان لكماله في نوعه، أو لملاءمته أو لفائدته أو لاتّفاقه مع الأوامر الإلهية ".[3]

وهذا يعني أنّ ما اطمأنت إليه النفس من الأفعال وأَدْخَلَ فيها الشّعور بالارتياح، فاستحسنته لكونه أسمى شُعَبِ غيره من الأفعال المندرجة تحت نوع بعينه، من حيث مواءمته للطّبعية البشرية، أو ما ترتّب عنه من نجاعة أو عدم تعارضه مع ما أمر به الله أو نهى عنه، فهو الخير، وما استهجنته لكونه بدا ناقصا عن كمالاته لسبب ما، فهو الشرّ.

---

(1) المرجع السابق، ص187.

(2) روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ت سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1981، ص190.

(3) مجمع اللّغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص81.

ويعرّف لالاند الخير في موسوعته الفلسفية بقوله: " الخير تصوّر معياري أساسي في النّظام الأخلاقي: ما له قيمة أخلاقية أكانت كليّة حملية (الخير) أم مشتقّة (خير ما).[1]

ولعلّه بذلك يؤكّد أنّه لا يمكن الحديث عن منظومة أخلاقية ما لم تجعل من الخير مفهوما جوهرا من مفاهيمها، باعتباره أساس القيمة الأخلاقية سواء في بعدها الكلّي، حيث تكون مجرّد مفاهيم أخلاقية مجرّدة متعالية على الواقع، أو في بعدها الجزئي، حين تنزل إلى الممارسة فتغدو أفعالا خيّرة مُتعَيَّنة.

هذا وإذا ما عدنا إلى الفهم اليوناني لمعنى الخير، وجدناه لدى سقراط (470 / 399 ق.م – Socrates) مرادفا للفضيلة، حيث الخير هو الفضيلة الخاصة للنفس الإنسانية، ومعرفتها والوصول إليها هو الواجب الأكثر سموّا.[2]

ولهذا رفع شعار "اعرف نفسك بنفسك"، جاعلا منه الأداة الموصّلة إلى الفضيلة (الخير) فالسّؤال ومن خلاله الحوار الذي يتأرجح بين الرفض والقبول، يوقف على اكتشاف الجهل، ومن ثمّة السّعي إلى امتلاك المعرفة الحقّة، وهي الخير الأسمى.

أما ابن مسكويه (ت: 422 هـ / 1030 م) فيعرّف الخير بقوله: " فأمّا الخير الذي يقصده الكلّ بالشّوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيها "[3]، وهو بذلك يؤكد أنّ الخير كيان قائم بذاته، وليس مجّرد صفة مضافة، لهذا نراه متأصّلا في البشرية جمعاء، وهو ما يؤكّد الطّبيعة الخيّرة للإنسان، بخلاف السّعادة التي يراها مجرّد خير لبعض النّاس بالنّظر لما يتمثّله هؤلاء من وجوهها المتعدّدة.

ولأنّه من الاستحالة بمكان تمثّل الأخلاق بغير مقولة الخير؛ فإنّ هذه الأخيرة عُدّت الدّعامة الرّئيسة التي تتأسّس عليها كلّ المفاهيم الأخلاقية، يقول جميل صليبا: " ومفهوم الخير هو

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، مرجع سابق، ص135.
(2) بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة DTV، مرجع سابق، ص37.
(3) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص57.

الأساس الذي تُبنى عليه مفاهيم الأخلاق كلّها، لأنّه المقياس الذي نحكم به على قيمة أفعالنا في الماضي والحاضر والمستقبل" [1]، وهو ما يدلّ على أنّ المنظومة الأخلاقية باعتبارها منظومة قيمية لا تنبني إلاّ على مبدأي الخير والشرّ، من حيث هما يمثّلان المحكّ الذي نقدّر به أفعالنا، فندرك المرغوب فيها ومن ثمّة نأتيها، ونقف على غير المرغوب فيها فنتجنبها.

المطلب الثالث: علـم الأخـلاق ومشكلاتـه

1 . علـم الأخـلاق: Morale / Ethique

يمثّل علم الأخلاق واحدا من العلوم المعيارية، إلى جانب عِلْمَي المنطق والجمال، وهي العلوم التي تشكلّ مبحث القيم كمبحث رئيس من مباحث الفلسفة، ويعرّفـه لالاند في موسوعته فيقـول: " علم الأخلاق هو علم موضوعه الحكم التّقويمـي القائـم على التّمييـز بين الخـير والشر " [2]، وهذا يدلّ على أنّ علم الأخلاق ينشد معرفة المعايير التي تقوّم بها الأفعال فتجعل بعضها خيرا والبعض الآخر شرا، حيث تتشبّع هذه المعايير بكلّ أبعاد الإنسان من ضمير ووجدان وذوق، تتحوّل إلى أحكام كيفيّة، ترتبط بما ينبغي أن يكون عليه الفعل، وحينها تتأكّد معيارية هذا العلم.

ولعلّ هذا ما جعل جميل صليبا في معجمه الفلسفي يورد علم الأخلاق تحت مسمى علم السّلوك، أو تهذيب الأخـلاق، أو فلسفة الأخلاق، أو الحكمة العمليّة، أو الحكمة الخلقيّة.[3]

إنّ علم الأخلاق بهذا المعنى ليس إلاّ ضربا من الفلسفة، يهدف إلى معرفة كمالات النّفس "فضائلها" من نقائصها "عيوبها ورذائلها"، ويحدّد سبل النّزوع عن هذه الأخيرة، حتّى تبقى النّفس بمنأى عن أيّ شيء يعيبها، من شأنه أن يفقدها سموّها وكمالها.

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص549.

(2) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص370.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص50.

ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ الفلسفة الأخلاقية هي دراسة النظريّات الأخلاقية، وفحص المفاهيم الأساسية في الأخلاق التي تهمّ الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا، فتشكّل حياته، وقراراته لما ينبغي أن يفعل أو يذر، كما توجّهه أثناء حكمه على أفعاله، وعلى أفعال غيره.(1)

وهكذا فإنّ علم الأخلاق يتجاوز وصف المفاهيم الأخلاقية؛ ما يعني أنّه ليس يهتمّ بما هو كائن، ولكنّه يسعى إلى الوقوف على أسباب استحسان الفعل أو استهجانه، ومن ثمّة إتيانه أو الانتهاء عنه، ما يجعل اهتمامه يتّجه إلى معرفة ما يجب أن يكون.

إنّ انتقال علم الأخلاق من وصف الأخلاق إلى تهذيبها، يجعله يختلف عن كثير من العلوم المتاخمة له كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا وغيرها، ففي الوقت الذي تقتصر هذه الأخيرة على وصف السّلوك، يتعدّى هو الوصف إلى إطلاق الأحكام القيمية عليه.

ويبقى أنّ علم الأخلاق قد جمع بين الطّابعين النّظري والعملي، فهو ليس يمثّل دراسة نظريّة بحتة ترمي إلى الإلمام بالمفاهيم الأخلاقية، ولكنّه دراسة عملية أيضا، قوامها نقد المعايير الأخلاقية القائمة.

فإذا كانت الأخلاق النظرية تدرس موضوعات الضمير، والخير، والشر، والإرادة، والفضيلة، والنيّة، والقصد وغيرها، فإنّ الأخلاق العملية تدرس الواجبات المختلفة، مثل واجب الإنسان نحو نفسه، ونحو ربّه، ونحو عائلته، ونحو وطنه، ونحو الإنسانية بوجه عام.(2)

إنّ علم الأخلاق من أعقد العلوم المعيارية، بل هو من أعقد علوم الإنسان، ذلك أنّه يتقاطع مع كل من فروع الدّراسات الإنسانية والفلسفية، فلمّا كان الإنسان محور علم الأخلاق، كانت الإحاطة ببعده الأخلاقي متعذّرة في غياب معرفة أبعاده النفسية، والاجتماعية، والسياسية وغيرها؛ ما يعني أنّ الدّراسات الأخلاقية زاوجت بين العلم والفن.

---

(1) عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص62.

(2) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998، ص26.

2 . أهــمّ مشكلاتــه:

إذا كان الإنسان هو الكائن الأوحد الذي يَصْدُقُ عليه مفهوم الأخلاق، و كان الكائن المركّب الذي تتعدّد أبعاده، تبيّن أنّ مشكلات علم الأخلاق مركّبة هي الأخرى ومتكثّرة ، ولعلّ أهمّ هذه المشكلات، ما تعلّق بأساس القيمة الأخلاقية، حيث البحث في مصدر الخير والشر، وقد تباينت دراسات الباحثين في هذا المجال من فلاسفة ومفكرين، وعلماء أخلاق، إلى أنّ القيمة الأخلاقية ترتدّ إلى أسس عدّة أهمّها الدّين، والمجتمع، والعقل، والمنفعة، وعلى غرارها تُقَيَّمُ الأفعال والسلوكات لنتّخذ منها نحن مواقفنا، والتي تتأرجح هي الأخرى بين الاستحسان والاستهجان، بالإضافة إلى ذلك ثمّة مشكلة أكثر تعقيدا، تلك التي ترتبط بطبيعة القيمة الأخلاقية من حيث موضوعيتها أو ذاتيتها، وقد تباينت حيالها هي الأخرى مواقف الفلاسفة والمفكرين، وتأرجحت بين طرفين، أحدهما مثالي، ويرى أنّ القيمة الأخلاقية صفة كامنة في الأفعال، تماما مثلما تكمن الصّفات في الأشياء، وبالتّالي فهي موجودة أصلا في الأفعال بغضّ النّظر عمّن يصدر الحكم، ما يؤكّد موضوعيتها، أمّا الطّرح الثّاني فهو ذاتي، ويؤكّد أنّ القيمة الأخلاقية صفة ذاتية نضفيها نحن على الفعل دون أن تكون موجودة فيه أصلا، وهي بذلك تعبّر عن قيمة الفعل في نظرنا، الأمر الذي يؤكّد ذاتيتها.

كما أنّ مشكلة علاقة الأخلاق بالدّين تمثّل هي الأخرى واحدة من أهمّ المشكلات التي خاض فيها الفلاسفة وعلماء الأخلاق، وفحواها هل يتبع أحدهما الآخر؟ أم أنّ كلّ واحد منهما يستقلّ عن الثّاني؟ وهي المشكلة التي عالجها طه عبد الرحمن في الفصل الأول من كتابه "سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ".[1]

وحيث إنّ علم الأخلاق لا يقتصر على طرح مثل هكذا مشكلات، لكونه زاوج بين النّظر والعمل، فإنّه اقتحم كلّ صنوف المعرفة، العلمية منها، والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، متجاوزا بذلك بحثه عن معنى الخير وأصله، إلى البحث عن كيفية تحصيله، باعتبار أنّ الخير لا يُعْرَفُ لذاته وإنّما للعمل به.

---

(1) أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص29 وما بعدها.

فالعلم لم يعد مقطوع الصّلة بالأخلاق، بل ثمّة ما يدعو إلى أخلقة العلم خصوصا بعد أزماته وانحرافاته عن أهدافه المنشودة، يقول محمد عابد الجابري: " إنّنا اليوم، ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين، نجد أنفسنا أمام الحاجة إلى " العودة إلى الأخلاق"، أمام ضرورة تأسيس " أخلاقية جديدة " تفرض سلطتها على العلم وتقدمّه، ليس في مجال علم الأحياء والطبّ وتطبيقاتهما وحسب، بل وأيضا في مجال العلوم الطبيعية الأخرى وتطبيقاتها المدمّرة ".[1]

وهذا يعني أن أهمّ المشكلات العملية لعلم الأخلاق، سعيه لتشييد فلسفة أخلاقية للعلم بكل فروعه، تضبط مساراته على النحو الذي تكون فيه نتائجه مثمرة ولصالح البشرية جمعاء.

وعلى صعيد السّياسة يطرح علم الأخلاق مشكلة أخرى تتعلّق بمدى حاجة الفعل السّياسي إلى القيم الأخلاقية، حيث يرى بعض الفلاسفة ضرورة أخلقة السياسة لأنّ هدفها الأسمى تحقيق العدالة بين النّاس، ولن تتحقّق هذه الأخيرة ما لم تسري القيم الأخلاقية عبر أفعال الحاكم والمحكومين على حدّ سواء.

والأمر نفسه يصدُق على الاقتصاد والاجتماع والثقافة، و كل مناحي الحياة، حيث تطرح الأخلاق نفسها شريكا لكل ذلك، ولعلّنا نستشفّ ذلك من خلال ما تطرحه العولمة على هذه الأخيرة كنماذج تسعى إلى بسطها على العالم باعتبارها الأفضل، وما يقابل ذلك من رفض لهذه النماذج من حيث هي تلغي خصوصية الآخر، وهو ما يتجلّى في صراع الحضارات وصدامها، والذي بات من أهمّ مشكلات علم الأخلاق.

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3 ، 2007، ص66.

المبحث الثالث: نشـــأة قيـــم الخيـــر

إنّه ولمّا كان الإنسان كائنا أخلاقيا، كان خيّرا بطبعه على الأقل لدى المتفائلين الذين يرون أنّ خلق الخير هو الغالب عنده، خاصّة في مراحله الأولى، باعتباره مخلوقا على الفطرة الطيبّة، لكن إذا كان الكلّ مجمع على أنّ الخير ما تسمو إليه النّفس سعيا منها إلى بلوغ اكتمال وجودها؛ فإنّ قيمه تباينت بين مختلف الدّارسين لهذا الموضوع الخصب، ولعلّ ذلك يرجع بالأساس إلى منطلق تأسيس هذه القيم ذاتها، و لِبَيَانِ ذلك نتطرق إلى قيم الخير المتداولة في الفكرين الغربي و الإسلامي.

المطلب الأول: قيـم الخـير في الفـكر الغـربي

إنّه وحتّى تكون نظرتنا لقيم الخير لدى الفكر الغربي موضوعية، نقوم بإطلالة تاريخية على مختلف طروحات الفلاسفة والمفكّرين بدء بالسوفسطائيين[۞] قديما، وانتهاء إلى فيلسوف القيم ماكس شيلر (Masc Scheler -1928 / 1874).

1 . عنـد اليـونان:

أ . السوفسطائيون: تقوم السوفسطائية كحركة فكرية على التغيّر، فلا شيء ثابت لديهم، والإنسان مقياس الأشياء جميعا كما يذهب إلى ذلك زعميهم بروتاجوراس، وهذا يعني أنّ المعرفة تتميّز بطابعها النّسبي، ليكون كلّ شيء في تغيّر مستمرّ، ما يؤكّد أنْ لا حقيقة مطلقة، وما يصدق على الجانب المعرفي يصدق على الأخلاق، وبالتّالي فالفرد وحده هو مقياس إدراك

[۞] السوفسطائيون: اسم يطلق على أعضاء حركة ثقافية وجدت في المدن الإغريقية في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، وهم أساتذة رحّالون يدرّسون قواعد اللغة، وفن الخطابة، ومن أشهرهم بروتاجوراس، وجورجياس، وأنتيفون.

قيم الخير والشرّ في الأفعال؛ ما يعني أنّ القيم الأخلاقية متغيّرة بتغيّر الزّمان والمكان واختلاف الظّروف والأحوال.[1]

ولهذا عمد سقراط (470 /399 ق.م- Socrtes) إلى التّصدّي لمغالطات السوفسطائيين، من حيث هي هزّت المبادئ الأخلاقية التي أضحت تتقلب بتقلب الأحوال، ومن ثمّة اتّجه إلى دراسة السّلوك الإنساني.

ب ـ **أبيقور**: (341/ 270 ق.م – Epecurus) اعتبر أبيقور أنّ اللّذة هي الخير الأسمى، والألم هو الشرّ الأقصى، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها، ولكن قيمتها تستمدّ من اللّذات التي تقترن بها [2]، ولعلّ موقف الأبيقورية هذا يتأسّس على ما تنطق به الطّبيعة البشرية، باعتبارها تطلب اللّذة وتنفر من الألم، ومن الطّبيعي أن تكون الأخلاق الفاضلة من سعى صاحبها إلى تحصيل اللّذة، وعمل على تجنّب الألم، ليكون طلب الخير لذاته، ليس إلاّ وَهْمًا غير ذي موضوع.

2 . في العصور الوسطى:

ربّما كان القرن الثّالث عشر أغنى القرون الوسطى من حيث الفكر الأخلاقي، حيث شهد ميلاد مفكّرين و قدّيسين كثيرين، لعلّ من أبرزهم، القدّيس فيدانزا التوسكاني (1221/ 1274) الملقب ببونافنتورا Bonaventura ، والقدّيس ألبرتوس الكبير (1206 /1270 – Albertus Magnus) " الفقيه العالمي"، وتوما الأكويني (1225/ 1274 – Thomas D'Aquin) الذي يعدّ أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية على الإطلاق.

ويرى الأكويني أنّ قيم الخير إنّما يحدّدها العقل الإنساني الذي يمثّل القاعدة القريبة من القانون الطبيعي أو قانون الرب، حيث يكون دور العقل هو وضع القواعد الخلقية التي

(1) محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص50 –51.
(2) توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1976، ص109.

يميّز الإنسان بناء عليها بين الخير والشر [1] ، مستندا في ذلك إلى حثّ القانون الطبيعي الإنسان على ضرورة الالتزام بفعل الخير وتجنّب الشرّ.

و قد عَزَى تحديد قيم الخير في الأفعال إلى العقل معتبرا إيّاه مميَّزا بحكمة تقوده إلى اختيار المقصد الأسمى إذا تعددت أمام الإنسان المقاصد، فيُدفع دائما إلى اختيار الفعل المشبّع بأكبر قيمة أخلاقية ممكنة.

3 . في العصور الحديثة:

أ . كانط: Kant (1724/ 1804)

كانت نظرة كانط للأخلاق مثالية، فسعى إلى تحريرها من كل غاية من شأنها أن تفسد السّلوك الأخلاقي، وفصل قيم الخير عن كلّ ما يرتبط بالميول والأهواء والغرائز، جاعلا إيّاها تتأسّس على الإرادة الخيّرة، تلك الإرادة التي تلزم ذاتها بإتيان أفعالها بدافع الواجب لا طبقا للواجب فحسب، يقول كانط: " إنّ ما يجعل الإرادة الخيّرة على هذا النّحو ليس أعمالها ولا ما تحقّقه من نجاح، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف المقصود أو ذاك، وإنّما في فعل الإرادة ذاته أعني أنّها خيّرة في ذاتها، وأنّها معتبرة من حيث هي، يجب أن تقدر- دون مقارنة بغيرها- تقديرا أعلى وأسمى من كلّ ما يمكن تحقيقه بها من أجل ميل معيّن ". [2]

ويعني هذا أنّ الخير عند كانط من حيث هو فعل أخلاقي، هو ذلك الفعل المنزّه عن كلّ غاية، والصّادر عن صاحبه بدافع الواجب، انطلاقا من الإرادة الطيّبة التي هي وحدها الخير في ذاته، وإذا ما تمّ الفعل مقترنا بمصلحة ما، فإنّه يفقد قيمته الأخلاقية حتّى وإن كان منسجما مع ما يقتضيه الواجب.

---

(1) عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب . السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص106.

(2) كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، متبوع بأسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ت نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 1991، ص222-223.

إنّ فيلسوف الواجب يؤسّس الخير على قانون الواجب فحسب، بعيدا عن أيّ اعتبارات أخرى، وهذا ما جعله يدعونا إلى أن نمتثل للالتزام الذّاتي، اعتقادا منه بمدى قدرتنا على تنفيذ ما نُلـزَمُ به.

وتبقى الإرادة واحدة من أهمّ دعائم السّلوك العملي كما يتمثّله كانط، ذلك أنّ ما نأتيه من أفعال على وجه الإلزام، يمكن لإرادتنا أن تعتبر نفسها هي من شرعّت القانون العام الذي بموجبه نأتي أفعالا وننتهي عن أخرى.

ب . ماكس شيلر: Masc Sheler (1874 /1928)

يرى شيلر أنّ التّجربة الأخلاقية ذات أبعاد انفعالية وجدانية بحتة، وبها وحدها ندرك عالم القيم كله، ومن ثمّة فإنّ إدراك قيم الخير إنّما يكون بالعاطفة والوجدان، فالحياة العاطفية والإدراك الوجداني لا يمكن ردّهما إلى العقل لما لهما من طبيعة قصدية، فالقيم تنكشف لنا من خلال الحدْس العاطفي وليس من خلال حدس عقلي [1]، وهذا يعني أنّ العاطفة أداة مدركة للقيم كلّها، وليس قيم الخير فحسب، حيث يَحْدُثُ إدراك القيم بقبس نوراني إلهي حدسي.

كما يرى شيلر أنّ القيمة الأخلاقية مرتبطة بسُلّم القيم، وبتحقيق كلّ واحد منها، فالفعل يكون خيّرا إذا ما حقق قيمة عليا، ويكون شرّا إذا ما حقّق قيمة دنيا، يقول شيلر: " إنّ قيمة الخير في دائرة الإرادة هي التي تشارك في تحقيق قيمة إيجابية، وقيمة الشرّ هي التي تشارك في تحقيق قيمة سلبية". [2]

إنّ التّجربة الأخلاقية عند شيلر لا ترتدّ إلى العقل فنحن لا ندرك الخير والشر في الأفعال عن طريق استدلالاتنا و تحليلاتنا الفعلية، وإنّما نحدس ذلك من خلال تجربة انفعالية خالصة؛ ما

---

(1) عادل العوّا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1986، ص15.

(2) Sheler (Masc), Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, Gallimard , Paris , 1955 , p . 426 .

يعني أنّ قيم الخير والشرّ يستقلاّن عن الأفعال تماما، ولا أدلّ على ذلك من إدراكنا أحيانا لأفعال وهي تحمل قيما أخلاقية تتجاوز الأفعال ذاتها.

تلك بعض قيم الخير كما أسّس لها الفكر الغربي، وهي التي بدت في معظمها ملامسة للحقيقة، عدا ما انبنى على الذّاتية كما هو الأمر مع السوفسطائيين، فباستثناء هؤلاء الذين أبطلوا المبادئ الأخلاقية المطلقة، وباتت الأخلاق عندهم مجموعة من القواعد المتغيّرة في الزّمان والمكان، وهذا ما يلغي إمكان بناء منظومة أخلاقية ثابتة، تسعى من خلالها البشرية إلى التلبّس بما هو سام من القيم، حتى تحقّق كينونتها الأخلاقية، فإنّ الأبعاد النّفعية والعقلية والعاطفية، كلّها منابع يمكن أن تنبثق منها الأخلاق، فالإنسان بطبعه يوجّه حركته دائما لجلب منفعة، أو دفع ضرر، والإسلام ذاته يدعونا إلى السّعي نحو تحقيق مصالحنا، من خلال تتبّع آثار الحكمة حيثما وُجدت.

أما العقل فهو ملكة الإدراك التي لا غنى للإنسان عنها في إدراك القيم كلّها والأشياء جميعها، حتّى إنّ ما هو أخلاقي من القيم يتمّ إدراكه من العقل تماما مثلما يدرك البديهيات الرياضية.

كما أنّ العاطفة المرتبطة بالوجدان يمكنها هي الأخرى أن تنسحب داخل عالم القيم الأخلاقية لتدرك منه ما لا يستطيع العقل إدراكه.

لكن وإذا كانت قيم الخير يمكنها أن تنبني على هكذا أسس كما تمثّلها الفكر الغربي، فإنّ فلسفة قيم الخير هذه تميّزت بنظرة تجزيئية للفعل الأخلاقي، حيث بدا لنا هذا الأخير وقد تشتّت دعائمه بين أسس جمّة، مع أنّ النّظرة الموضوعية لذلك تقتضي تفسيرا شاملا للفعل الأخلاقي، ينطلق من نظرة كلية للإنسان، باعتباره كائنا متعدد الأبعاد يتداخل فيها العقل مع الغريزة، والميول مع العواطف، ويتقاطع فيها ما هو اجتماعي مع ما هو ميتافيزيقي.

المطلب الثاني: قيم الخير في الفكر الإسلامي

يعدّ الإنسان إثنيني التركيب، فقد جمع التّنظيم الأخلاقي في الإسلام بين ثنائية المادة والرّوح، حيث راعى متطلبات التركيبة البيولوجية للإنسان مع ما تقتضيه حياته الرّوحية، وبالتّالي عبّر مفهوم الأخلاق في الإسلام عن جملة المبادئ والقواعد المنظّمة للسّلوك الإنساني التي حدّدها الوحي بغية تنظيم حياة الإنسان وفق علاقات بينية تحقّق الغاية الأسمى من وجوده، قال تعالى: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة: 7).

كما أنّ قيم الخير في الإسلام ليست مجرّدة، ولا متعالية على الواقع، بل يتزاوج فيها النّظر مع العمل، ليقترن هذا الأخير بنيّة صاحبه، قال تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: 233).

هذا وقد بلورت الرؤية القرآنية المنظومة الأخلاقية في الإسلام بتأكيدها على أنّ الحسّ الإنساني الفطري الرّوحي السّويّ هو أساس الحسّ الدّيني والخلقي في فطرة الإنسان، وتساؤلاته وتطلّعاته الرّوحانية التّلقائية منذ أن تتفتح عيناه على وجوده وعلى الكون من حوله.[1]

وكأنّ الفطرة البشرية السّليمة قادرة لوحدها على تشييد منظومة أخلاقية للبشرية جمعاء، يدرك من خلالها الإنسان الخير خيرا، كما يدرك الشرّ كذلك، فيكون صوتها في كلّ مرّة إجابة عن واحد من الأسئلة ذات البعد الأخلاقي، والتي كثيرا ما تطرح نفسها باعتبارها أكثر ما يشغل الإنسان من حيث هو كائن أخلاقي.

ويبقى أنّ الواجب الأخلاقي لم يرد كفلسفة أخلاقية في القرآن الكريم، والسنّة النبوية الشريفة، إذ ورد تحت مسمّى العمل الصالح أو الحسنات، كما برز تحت مسمّى الرذيلة أو السّيئات.

---

(1) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2009، ص134.

غير أنّ الأمر تغيّر فيما بعد، حيث ورد من خلال الاجتهاد بالرأي، فكانت بدايات الفلسفة الأخلاقية ممثّلة في فكر الفقهاء الذين وضعوا الأصول الخمسة من حيث هي معايير للأفعال، وهي الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، وبذلك استطاعوا أن يصنّفوا سائر السّلوك الإنساني، الخيّر منه والشرّير والمحايد، تحت هذه الأصول، بحسب اتّفاقه مع الأمر الإلهي أو عدم اتّفاقه، الأمر الذي نستطيع معه أن نقرّر أنّهم بذلك ساهموا في تشييد أساس لفلسفة أخلاقية.[1]

ثمّ كان المتكلّمون الذين اهتمّوا بموضوع الواجب الأخلاقي من حيث هو خيريّة الفعل بين كمونها في الفعل ذاته، أم هي مستمدّة من أمر آخر خارج ذات الفعل، كالأمر الإلهي به.

وبعدها حضر الفلاسفة بتفسيراتهم لقيم الخير، والتي وإن أجمعوا على موضوعيتها في الأفعال الإنسانية، إلاّ أنّ أصحابها لم يهتمّوا ببيان ماهيتها، بل انصبّ كلّ بحثهم على وسائل إدراك الخير الذي يمثّل جوهر الواجب الأخلاقي.

ولأنّه لا يمكن الإحاطة بكلّ أبعاد الفكر الإسلامي في بعده الأخلاقي ارتأينا أن نقف على رؤيتي ابن مسكويه وحاج حمد، نحسب أنهما أسّسا لفلسفة أخلاقية.

1- ابن مسكويه: (ت: 422 هـ / 1030 م)

يعدّ أبو علي بن محمد مسكويه أعظم فلاسفة الأخلاق في الإسلام، ويقدّم لنا فلسفته الأخلاقية في كتابه الشهير " تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق "، حيث يستهله بقوله : " غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنّا الأفعال كلّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقّة ، ويكون ذلك بصناعة و ترتيب تعليمي ".[2]

---

(1) عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب . السعادة)، مرجع سابق، ص20.

(2) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص9.

وهو بذلك يدعو إلى أخلاق وسطيّة، نابعة من نفس بشريّة ليس لها إلاّ أن تتحمّل ما يوائم طاقتها و قدراتها، وهذا ما جعله يبدأ بمعرفة النّفس من حيث هي علّة الخير والشرّ، قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: 7-8).

ويرى ابن مسكويه أنّ الخير أمر مطلق يعني " الغاية الأخيرة " أي أنّه ما به يبلغ الكائن المريد غاية وجوده، أو كمال وجوده، ولا بدّ في الوجود، لكي يكون خيّرا، من توفّر استعداد مُتّجه إلى غاية.(1)

وبالإضافة إلى الخير المطلق الذي يسعى كلّ النّاس إلى بلوغه، فإنّ هناك خيرا خاصّا بكلّ فرد قوامه شعوره بالسّعادة أو اللّذة متى صدرت أفعاله تامّة غير منقوصة.

ولمّا كان الإنسان كائنا اجتماعيا، فإنّ كماله لا يحصل إلاّ مع بني نوعه، وعبر تعاونه معهم، حيث وباجتماع الجميع تتأسّس أولى الفضائل وهي محبّة الإنسان لغيره.

وينتهي ابن مسكويه إلى أنّ أحكام الشّريعة لو فُهِمت بوجه تامّ، لكانت مذهبا أخلاقيا يقوم على محبّة النّاس بعضهم لبعض.(2)

إنّ الفلسفة الأخلاقية لابن مسكويه تأسّست على مرجعية فكرية قوامها النّص القرآني، والذي يتضمّن بدوره الإقرار بخيرية الإنسان، وهذا ما جعله ينظر إلى الإنسان على أنّه جملة من الإمكانات والطاقات، يمكنها بالاكتساب والتّوجيه أن تصل إلى أفضل الخيرات.

2 – محمد أبو القاسم حاج حمد: (1942/ 2004)

ينطلق حاج حمد في بيانه لطبيعة القيم الأخلاقية الإسلامية (الكونية) من نقده للأخلاق الغربية التي قامت بداية على تصوّرات لاهوتية أو ميتافيزيقية، لتستقرّ على تفسيرات وضعيّة مختلفة، اختزلت الإنسان من حيث هو محور القيم الأخلاقية إلى مجموعة غرائز ضمن شروط

(1) أنظر: دي بور ت .ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية، تونس، ط3، 1954، ص251.

(2) المرجع نفسه، ص253.

اجتماعية معيّنة، فكان بناؤها الأخلاقي مؤسّسا على منطق (السّلب)، حيث تعتمد كافة مواثيقهم على حماية الإنسان من الآخر، والتّأكيد على حماية حقوقه اللّيبرالية والفردية بوجه الآخر، وبوجه السّلطة، ودون أدنى إشارة إلى القيم الأخلاقية في ذاتها[1].

أمّا القيم الأخلاقية الإسلامية فهي تتولّد من رحم كونية مطلقة ترتدّ إلى ما قبل الوقت الرّاهن، وتتجاوز حدوده الآنية، وهي بذلك تكشف سمّو أخلاق الإنسان من حيث هي مؤسّسة على فلسفة الحق التي ترسم أهدافا وغايات، تمثل ما لأجله يوجد الإنسان ويحيا بعيدا عن أيّ ضرب من ضروب العبثية وعرضية الوجود، يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الدخان: 38-39).

ثم إنّ القيم الأخلاقية ليست مقطوعة الصّلة بأبعادها العقلية، فقيمة التّعارف بين الناس كقيمة أخلاقية ارتبطت بالإشارة إلى طبيعة الخصائص التّكوينية للنّاس أعراقا، ألوانا ولغات؛ ما جعل قيمة التعاون تدل على الاحتكاك والتّفاعل لا على التّقوقع والانغلاق.

وحيث لا اجتماع بين الأخلاق والاستعلاء؛ فإنّ القيم الأخلاقية في الإسلام نبذت كل مظاهر النّظر إلى الآخر بصورة دونيّة، وهو ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (القصص: 83) .

وينتهي حاج حمد إلى أنّ القيم الأخلاقية الإسلامية موضوع معقّد، تتأرجح تركيباته بين الأبعاد العقلية، الاجتماعية والاقتصادية، ما يجعلها تتجاوز القيم الإرشادية، لتأخذ بعدا عمليا قوامه إصلاح كل مناحي المجتمع.[2]

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مج1، مرجع سابق، ص31.

(2) المرجع نفسه، ص318.

إنّ الأخلاق التي يؤسّس لها حاج حمد لا ترتبط بتفسيرات ميتافيزيقية، ولا تتحكّم فيها أهواء الإنسان وعواطفه، ولا ظروفه الاجتماعية، إنّها أخلاق كونية، مثلّت فلسفة الحق دعائم لها، فكانت موصولة بالرّسالة الربّانية التي أريد أن يكون الإنسان منجزها، وحتّى تتّحول إلى مشروع مُنْجَز بات من الضّروري بناء شخصية سويّة للفرد المسلم، لا على أساس عظات نلقّنه إيّاها، ولكن بتهيئة ظروف اجتماعية واقتصادية وثقافية وحضارية نقيم عليها بناء الفرد باعتباره الضّمانة الأساس لبناء المجتمع القادر على تجسيد القيم الأخلاقية الإسلامية الكونية.

هذا وإذا كان لكلّ تصوّره للقيم الأخلاقية، فإنّها تبقى في المنظور الإسلامي بشكل عام قائمة على قاعدة من الفطرة البشرية والباعث النّفسي الدّاخلي، فالخالق سبحانه وتعالى ألهم النفس فجورها وتقواها، حتّى تتمكّن من التّمييز بين الخير والشرّ، الجميل والقبيح، النّافع والضّار. كما مكّن الإنسان من حرّية اختيار السّلوك على أساس تلك المعرفة التّمييزية، في الوقت الذي تنبعث في نفسه مشاعر متفاوتة نتيجة ذلك السّلوك، فترتاح وتأنس لسلوك الخير، وتضطرب وتأسى وتتكّدر لسلوك الشرّ.[1]

إنّ ما يميّز القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي هو النّظرة الشّمولية، ذلك أنّها ارتبطت بالإنسان بأبعاده المادية واللاّمادية، و كذا ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحضارية، فلم يتجزّأ الفعل الأخلاقي، ولم تتشتّت دعائمه، كما كان الحال مع القيم الأخلاقية الغربية، ولعلّ هذا ما يجعل الأخلاق الإسلامية قمينة بأن تكون مشروعا أخلاقيا كونيا تسعى البشرية جمعاء لإنجازه.

(1) فتحي حسن ملكاوي، منهج محمد عبد الله دراز في التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق، مجلّة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 53، 2008، ص14.

المبحث الرابع: قيم الخير في مقاربة طه عبد الرحمن

لعلّ الحديث عن قيم الخير، وعلم الأخلاق كحاضن لها في مقاربة طه عبد الرحمن، يفرض علينا الرّجوع إلى الإنسان باعتباره أساسا للموضوع، فهو الكائن الخيّر، على الأقل لدى المتفائلين، ولكن قبل ذلك هو الكائن العاقل، وهنا يحقّ التّساؤل عمّا إذا كانت كينونة الإنسان تحدّدها طبيعته الإنسانية أم طبيعته الأخلاقية ؟!.

وحيث إنّ الإنسان والحيوان على حدّ سواء يملكان قوى إدراكية غير قادرة على بلوغ اليقين، فالعقل ليس يمثّل فصلا نوعيا يميّز بين الإنسان والحيوان، بل هو ملكة مشتركة بين الاثنين يتفوّق من خلالها الإنسان درجات، وتبقى بذلك الأخلاق وحدها أساس كلّ ما يتفرّد به الإنسان عن غيره من صفات [1]، ليكون أتمّ تعريف للإنسان هو أنّه كائن أخلاقي.

لكن إذا كان لسان حال الأخلاق من حيث مفاهيمها أو ممارستها يعرف تشوّشا كبيرا عبّر عن فوضى أخلاقية، قوامها نظريات كثيرة ومتناقضة، لم تنجح في إنجاز واقع أخلاقي، حيث بدا واقعا مقطوع الصلة بالأخلاق، وهو ما يفضح العقلانية الحاكمة له، ففي الوقت الذي تنادي فيه بالانسجام، تُعِدُّ لنا فكرا أخلاقيا خال من أي اتساق أو مواءمة، ناهيك عن الفجوة العميقة بين المفاهيم الأخلاقية والواقع الأخلاقي، الأمر الذي جعل عقلانية الوقت الرّاهن تفتقر إلى دعائم العقلانية ذاتها.

إنّ طه عبد الرحمن لا يرجع اضطراب المفاهيم الأخلاقية لكونها تُلْحَقُ بالبحوث الاجتماعية والإنسانية، تلك التي تتميّز عن علوم المادة، فعلوم الاجتماع والإنسان ضَبَطَت الكثير من مفاهيمها، وباتت تمثّل مرجعا أساسا لكلّ النّظم المعرفية على اختلاف أنواعها. وحتّى الدّراسات الميتافيزيقية تخلّصت هي الأخرى من مظاهر القلق المفاهيمي، رغم أنّ الاختلاف كان وسيظل جوهر البحث الفلسفي.

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص14.

وهذا يعني أنّ اهتزاز المفاهيم الأخلاقية إنّما يعود إلى تناولها بعيدا عن الدّين، الشّيء الذي يجعل ربط الأخلاق من حيث هي بحث إنساني بما هو ديني، يُعدّ أكثر من ضروري، فهو الضّامن الوحيد لسكون هذه المفاهيم واستقرارها.[1]

وعليه فإنّ طه عبد الرحمن يرى أنّ المشتغلين بالأخلاق عملوا على إقصاء البعد الدّيني ظنّا منهم أنْ لا علاقة بين الاثنين، وحيث إنّ جميع أفعال الإنسان ذات مسحة دينية فلا شكّ أنّ الوصل بين الدّين والأخلاق يمثّل إحدى مسلّمات قيم الخير في مقاربته.

إنّ الأخلاق الدّينية فيما يؤكّد طه عبد الرحمن، هي وحدها القادرة على إصلاح الفساد الأخلاقي الذي أفرزته منظومة معرفية قطعت الصّلة بين الأخلاق والدّين، فكان من نتاج ذلك أن تضرّرت البشرية كلّها، لكونها تشبّعت من قيم أخلاقية لا صلة لها بالنّبع الرّباني الأصيل.

وحيث الأمر كذلك، فلا خلاص للبشرية إلاّ بإعادة تشغيل منظومتها الأخلاقية على أساس ديني، يسمح لها بأن تلمّ بكلّ أبعاد الإنسان، وحينذاك تحقّق له السّعادتين الآنية والأبدية، وهو ما لم يتحقّق له، من خلال أخلاق اكتفى بصنعها من عنداياته، فلم تزده إلاّ تأزّما ودمارا؛ ما يعني أنّ الأخلاق الدّينية هي الجديرة بالارتقاء به نحو ما هو سام من الغايات.

هذا وتمثّل معالم النظرية الأخلاقية الإسلامية لدى طه عبد الرحمن امتدادا لتأسيسه الإبستمي للقيم بوجه عام، ويتضح ذلك من خلال تتبّعه لمراتب العقلانية وربطها بالفعل الأخلاقي.

المطلب الأول: العقلانيات و تراتيبها

إذا كان معظم المفكّرين قد اتّفقوا على أنّ العقل جوهر لا مادّي تتمثّل وظيفته في إدراك معاني الأشياء والأمور، فإن طه عبد الرحمن يرى أن العقل فعل وليس ذاتا، ويقول في هذا الشأن: " ليس العقل جوهرا مستقلاّ قائما بنفس الإنسان، وإنّما هو أصلا فاعلية ".[2]

---

(1) المصدر السابق، ص25.

(2) طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي، مصدر سابق، ص21.

وهذا يعني أنّ العقلانية إنّما هي فاعلية تتحقّق باستمرار، ويسعى صاحبها إلى تحقيق أهداف معّينة عبر آليات يختارها من عنداياته، وهو ما يكشف أن العقلانية ليست واحدة، بل هي متعدّدة، بناء على أنّ العقل ليس واحدا وإنّما هو متكثّر.

يقول طه عبد الرحمن: " التّكوثر فعل عقلي، فلا " يتكوثر" إلاّ العقل، والمقصود بذلك أنّ العقل لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدّوام، ويتقلّب بغير انقطاع "[1]، وحيث الأمر كذلك، يميّز طه عبد الرحمن بين عقلانيات ثلاث، تأخذ ترتيبها على هذا النّحو:

1 – **العقلانيــة المجـرّدة**: وتمثّل أدنى مراتب العقلانيات على الإطلاق، ذلك أنّها تفتقر إلى النّفع في أهدافها، وإلى النّجاعة في آلياتها، يقول طه عبد الرحمن: " العقل المجرّد هو العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتّخذها ".[2]

أمّا المقاصد فإنّ نفعها لا يحصل إلاّ إذا التزم المنهج السّاعي إلى تحقيقها بنظام فكر واحد، قوامه قوانين تعصمه من أن يحيد عن بلوغ أهدافه، غير أنّ علوم المنطق ليست واحدة، بل هي كثيرة ومتباينة إلى الحدّ الذي تتغاير فيه منطلقات الفكر وقواعده، وهو ما ينتج عنه عدم اتفاق العقول على صحيح الفكر من فاسده، إنّ العقل بات عقولا متعدّدة تبعا للأنساق التي يتحرّك فيها.[3]

وإلى جانب ذلك، تكون المقاصد نافعة متى عملت المناهج العلمية والتّقنية على تحقيق سعادة الإنسان، من خلال تحريره من سيطرة الطّبيعة، وتسخير الكون له بما يجعله سيّدا فيه، بيد أنّ مظاهر التّقنية توحي بأنّها أضحت تستعبد الإنسان.

---

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص68.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص64- 65.

فالإنجاز الغربي في المجالات العلمية و التقنية لا يتعلق في جوهره إلاّ بالجزئيات في الوجود وأبعادها الماديّة، أمّا من الوجهة الكلّية فهي تظلّ حضارة ضالة أفرزت إنسانا غريبا عن كينونته، كلّه حيرة وشكّ وقلق وصراع ودمار.[1]

كما أنّ نفع المقاصد لا يتحقّق إلاّ بتكامل النّظريات العلمية، وهو الأمر الذي تفتقر إليه النظريات العلمية الحالية، ذلك أنّ قطائع كثيرة تميّز البحث العلمي، ناهيك عن التّناقض والانسداد، وهو ما يحول دون تحقيق الهدف .

يقول طه عبد الرحمن: " أضف إلى كون هذه النظريات لا يكمّل بعضها بعضا، أي كلاّ منها، ما إن يتّخذ له طريقا في الإجابة على بعض الأسئلة، حتّى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسئلة في التّزايد والانتشار في كلّ اتجاه قد يؤدّي إلى الخبط، فضلا عن الأسئلة التي لا تلقى أبدا الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية ".[2]

وأمّا قصور وسائل المنهج العقلي العلمي وحدود نجاعتها، فيتمثّل أساسا في استبعاد كلّ ما هو ديني و أخلاقي، ذلك أنّه يجعل من الموضوعية إحدى أهمّ المسلّمات التي ينبني عليها، وهذا ما يجعله يتعامل مع موضوع البحث باعتباره ظاهرة مستقلّة عن الباحث فترتبط القيم الأخلاقية والدّينية لديه بمعنى العوائق الإبستمولوجية التي تحول دون تحقّق الدّراسة العلمية، من حيث هي تُغرقة في الذاتية.

يقول طه عبد الرحمن: "حتى أصبحت المعاني الدّينية والقيم الأخلاقية تعدّ عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبّط العمل العلمي وتُخرجه عن حقيقته وفائدته، والصّواب أنّ تحصيل تمام

(1) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة التوزيع في العالم العربي، بيروت، ط2، 2009، ص211.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2006، ص46.

الموضوعية غير ممكن، وكلّ ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنّها تستبدل بالمعاني الأخلاقية معان أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها " الموضوعية " نفسها ".[1]

وبالإضافة إلى ذلك يقتصر المنهج العقلي العلمي على النّظر إلى موضوعات بحثه على أنّها أشياء تتموضع في الزّمان والمكان، فلا يقرأ منها إلاّ ظاهرها بدعوى التزام الرّوح الوضعيّة التي يكتفي صاحبها بتفسير شيء بشيء آخر، وفي ذلك حرمان للعقل من حدس المعاني الرّوحية؛ وهذا يعني أنّ امتلاك حقائق الأشياء إنّما هو مرهون بالجمع بين ظواهرها وبواطنها، وهذا ما أكّد عليه محمد أبو القاسم حاج حمد بقوله: " لسنا مع مبادئ العقل الطبيعي، كذلك لسنا مع العقل المجرّد ضمن الاتّجاهات الوضعيّة الضيقة، وإنّما نؤمن بدمج القدرات العقلية كجملة من الوعي الهائل بوعي الكتاب الكوني تلمّسا لإدراك الأمور ضمن حقائقها وعلاقاتها ".[2]

وحيث إنّ العقلانية المجرّدة لم تنفصل كلّية عن الحّس، بل هي عبارة عن جملة من البنيات ذات الأصل الحسّي[3]، من خلال تأكيدها على تكميم المبحوث وتحييزه أملا في نيل أقصى درجات الموضوعية، فإن طه عبد الرحمن سعى إلى إيجاد عقلانية بديلة تسمح بتجاوز قصور الوسائل وضرر المقاصد، تجلّت معالمها في الممارسة العملية التي اتخذت لها صورتان:

2- **العقلانية المسدَّدة:** وتمثّل مرتبة وسطى، يقتصر نفعها على المقاصد، لتبقى وسائلها غير ناجعة، ويعرّف طه عبد الرحمن العقل المسدّد بقوله: " إنّ العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضّرة، متوسّلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشّرع "[4]؛ وهذا يعني أنّ العمل وحده هو من يقوّض حدود العقل المجرّد، ويحيله إلى عقل فاعل مُثمر، إذ لا فائدة من علم بلا عمل، غير أنّ العمل القادر على تحقيق هذا الهدف إنّما

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص67.
(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مج2، مرجع سابق، ص247- 248.
(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص53.
(4) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص58.

هو ذاك الذي يتوافق على فائدته العقل والوحي كلاهما؛ ما يعني أنّ العمل الشّرعي هو أنجع وسيلة لتسديد العقل .

فالعمل متى وافق الشّرع، قاد صاحبه نحو التّسديد، ومتى ناقضه تسرّبت إليه أسباب الفساد، وَخَلَا من كلّ أثر قيمي، كما أنّ جلب المنفعة لا ينقص من قيمة الفعل شيئا، متى كانت المنفعة لا تخالف الشّرع، فمن الطّبيعي أن تتّجه حركة الإنسان بوجه عام إلى جلب المنافع، أو درء الأضرار، وليس في ذلك ما يحطّ من شأنها إلاّ إذا اقتصرت على ما هو مادّي، واكتفى أصحابها بما يحقق مآربهم الخاصّة، يقول طه عبد الرحمن: " مهما أوتي العامل بغير شرع الله من وسائل نظرية أو عملية لتعيين و تقرير مصالحه، فإنّه لن يبلغ في إدراكها مبلغا بعيدا، فمن كانت همّته لا تجاوز وسائله المحدودة فلا ينكشف له من المنافع إلاّ على قدر هذه الوسائل ".[1]

ثمّ إنّ تسديد الفعل يبقى مرهونا بمدى تحويل النّظر إلى ممارسة تنقله إلى طابعه العملي المنتج؛ وهو ما يتيح لصاحبه إمكانية إغناء معارفه و تقويم سلوكه، لكنّه ولمّا كانت الوسائل تتميّز بالتغيّر و الخصوصية، و كانت المقاصد تتميّز بالثّبات والعمومية؛ فإنّه من غير المعقول أن يتمّ إدراك ما هو ثابت وعام بما هو متغيّر وخاصّ، وهذا ما يجعل صاحب العقل المسدّد عاجزا عن تحصيل إدراك الوسائل الناجعة وإن كان قد حصّل إدراك المقاصد النافعة [2]، ولعلّ عدم تحصيله إدراك المقاصد النّافعة يجعله عرضة لآفات أهمها:

- **آفة التظاهر**: وتنتج عن عدم تطابق الأفعال مع مقاصدها، وهو ما يجعل الفاعل يأتي فعله تكلّفا، الغرض منه التقرّب إلى النّاس بدل التقرّب إلى الله، أو يأتيه تزلّفا، القصد منه الجمع بين التوجّه إلى الله و التوجّه إلى النّاس بغية نيل رضاهم، أو يأتيه تصرّفا يُراد منه التوجّه به نحو إشراك النّفس بالله في صورة من العجب والغرور.[3]

---

(1) المصدر السابق، ص60.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص71.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص79.

- **آفة التقليد:** وتترتب على عمل المتخلّق بقول الغير لا على سبيل الاستئناس بأدلّة علمية تثبت صحّة ذلك، وإنّما على سبيل الاتّفاق أو العادة أو الاكتفاء بالاستناد إلى أدلّة نظرية، وهو ما يعرّض المتخلّق إلى حرمانه من التّوفيق الإلهي [1]، ولأنّ الأمر كذلك، يرى طه عبد الرحمن أنّه لا مناص من أن يتلبّس العقل المسدّد بمن هو أعقل وأكمل وأفضل، ولن تتجلّى هذه السّمات إلاّ فيما أسماه.

3- **العقلانية المؤيّدة:** رغم أنّ العقلانية المسدّدة نزعت نحو الممارسة العملية، وعملت على التخلّص من الآثار الحسّية للعقلانية المجرّدة، إلاّ أنّها لم تبلغ الكمال، فهي وإن امتدت إلى إدراك المقاصد النّافعة فإنّها لم توفّق في تحصيل الأفعال النّاجعة، الأمر الذي يجعل تجاوز العقلانية المسدّدة أكثر من ضروري بغية الارتقاء إلى عقلانية أسمى، يقتضي تحصيلها بذل جهد أكبر من ذاك الذي يقتصر صاحبه على تحصيل المقاصد النافعة. يقول طه عبد الرحمن: "فالعقل المؤيّد هو إذن العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة ".[2]

ولا تُحصّل الوسائل النّاجعة إلاّ إذا جعل المتخلّق سلوكه انعكاسا لقوله، فلا يكاد يفرّق بينهما شيء، وربط بين معترفة الأشياء ومعرفة خالقها، بحيث كلّما زادت معرفته بالشّيء، قادته إلى طريق الله، فيدركه تعالى في مخلوقاته، ناهيك عن ضرورة سعيه إلى الاستزادة في التخلّق دون الانزلاق نحو ما يمكن أن يقع فيه من ضرر.

وتبقى مهمّة العقل المؤيّد تحويل تصوّرات العقل المجرّد (أوصاف الأشياء الظاهرة)، وكذا معاني العقل المسدّد (أفعال الأشياء الخارجية) إلى معان عملية، عبر تجربة خاصّة قوامها النّظر العملي الحيّ، والذي بموجبه يولج في عوالم الأشياء الدّاخلية، فيمتلك أوصافها الباطنة و أفعالها الدّاخلية.[3]

---

(1) المصدر السابق، ص83.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص73.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص121-122.

إنّه النّظر العملي الحي الذي يتيح للإنسان المتخلّق إدراك مخاطبة الله له في كلّ ما يفعله، ورؤيته له في كلّ مكان، ما يجعله حريصا على مراقبة كلّ حركاته وسكناته.

كما أنّه يجعل صاحبه مدركا غايته من الوجود، من حيث هي الاشتغال بالله عبادة، وفي الله معاملة، فيجعل من تذهّنه للأشياء من حوله إنّما هو تذهّن أوامر الله فيها، ويعمل على توجيه أعماله بما يخدم الصّالح العام.(1)

إنّ العقل المؤيّد لا يتأسّس على تصوّرات مجرّدة أو تأكيدات نظرية، بل يتولّد أساسا من عظيم التغلغل في الممارسة العملية؛ ما يعني أنّه الأكثر بذلا للجهد، وهو ما يسمح له بالترقّي نحو مراتب عليا، تجعل منه عقلا كاملا قادرا على إدراك ما عجز عنه العقلان المجرّد والمسدّد، فيتخلّق صاحبه بأخلاق الحكمة أو الأخلاق الدّينية وهي أسمى صور الأخلاق.

المطلب الثاني: التّقويم الأخلاقي للنّظام العلمي – التّقني –

إذا كان طه عبد الرحمن يجعل من العقلانية المؤيّدة القائمة على نفع المقاصد ونجاعة الوسائل، الدّعامة الأولى للنّظرية الأخلاقية الإسلامية، فإنّه يضيف لها دعامة لا تقلّ أهميّة، وتتعلّق بالنّظام العلمي – التّقني – الرّاهن، والذي بات يحتاج إلى تقويم أخلاقي من شأنه أن يحيله إلى ما كان ينبغي أن يكون عليه هذا النّظام، حتّى يصير أكثر إثمارا للبشرية جمعاء، بدل أن يُحْتَكَرَ من قبل قلّة أرادت من خلاله تسيّد العالم، وحريّ بنا أن نتطرّق إلى مظاهر الأزمة الأخلاقية للنّظام العلمي التقّني، قبل الحديث عن تقويمه الأخلاقي.

1 – الأزمة الأخلاقية للنّظام العلمي– التّقني –

على الرّغم ممّا حققته عقلانية " النّظام العلمي– التّقني – من نتائج باهرة، قطعت بها أشواطا عملاقة في فهم الكون بشتّى ظواهره، وهو الأمر الذي جعل الكثيرين يعتقدون أن

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص73– 74.

لاعقلانية إلاّ بتزاوج النّظر والعمل (العقل والتّجربة)، إلاّ أنّ هذه العقلانية ما فتئت تزرع في نفوس البشر الكثير من الخوف والرّيبة، لما بدا من تأزّم على مستوى بنيتها، من حيث هي لم تكشف عن أيّ أثر للقيم الأخلاقية.

فإذا كانت عقلانية هذا النّظام، ومن خلال النّظر قد فتحت باب الإمكان حيث التطلّع إلى كلّ ما هو ممكن من معارف، ومن خلال العمل قد فتحت باب التمكّن، حيث التهافت إلى تجريب كل ما حصل من صوّر معرفية؛ فإنّ ذلك فتح آفاقا لا محدودة أمام إنسان اليوم الذي جعل كلّ شيء ممكنا، بل وتمكّن من كلّ شيء.[1]

وتتجلّى مظاهر السّيادة المطلقة التي تسعى عقلانية النّظام العلمي– التّقني – إلى تحقيقها فيما يلي:

أ – سيـادة التنبّـؤ وسلطـان السّطـوة:

إذا كان التّنبؤ أحد أهمّ المبادئ التي تنبني عليها المنظومة العلمية – التّقنية – باعتباره يسمح للعلماء باستشراف آفاق المعرفة، والقبض على أبعادها العملية؛ فإنّ ذلك يولّد ضربا خاصّا من القوّة يسميّه طه عبد الرحمن باسم " السّطوة " ويعرّفها بقوله: " السّطوة إذا هي القوّة المتجلّية في ترتيب الإمكانات النظرية وتبيّن التمكّنات العملية ".[2]

إنّ العقلانية التي تتأسّس على مقولتي النّظر والعمل، وإن كانت تمنح سيّادة التنبّؤ، فتكشف الكثير من الحقائق، وتستبق مآلاتها، إلاّ أنّها تقود إلى السّطوة التي تعكس استبعادها لكل ما هو أخلاقي، ذلك أنّها لا تؤمن إلاّ بما أكّدته البرهنة وصدّقته التّجربة؛ وهذا يعني أنّها تقصي الحجج النقلية، ناهيك عن أنّها تقيم تبريراتها على الربّط السّببي بين الظواهر، رافضة التّفسير الغائي بدعوى أنّه تفسير لا علمي.

---

(1) المصدر السابق، ص115.

(2) المصدر نفسه، ص116.

ثمّ إنّ هذه العقلانية باتت تنشد تحقيق سعادة الإنسان الدنيوية، فعملت على تحصيل منافعه الآنية قاطعة صلتها بالعالم الآخر.

إنّ السّيادة التي منحتنا إيّاها عقلانية النّظام العلمي– التّقني – ليست تعبّر إلاّ عن وهم، ذلك أنّنا بتنا جميعا نشعر بانحرافها، انحراف بدا حينما تخلّت عن مجموع القيم الدّينية والرّوحية.[1]

ب – **سيادة التّحكم وسلطان البأس:**

إذا كانت عقلانية النّظام العملي– التّقني – تمنح سيّادة التّحكم، بموجبها يتمّ تحويل مجموع المعارف إلى منظومة متكاملة، تُحَوَّلُ بدورها إلى مجال التّطبيق، فإنّ ذلك وإن قدّم للبشرية خدمات جليلة سمحت لها بالترقّي عبر مختلف مناحي الحياة، إلاّ أنّ ذلك جلب صورة أخرى من القوّة يدعوها طه عبد الرحمن باسم " البأس" ويعرفه بقوله: " البأس إذا هو القوّة المتجلّية في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكّنات العملية ".[2]

ولعلّ أهمّ مظاهر التّحكّم ما تعلّق بالهندسة الوراثية، حيث التّحكّم في الجينات والاستنساخ الحيوي وإعادة تركيب (A.D.N)، مع ما يمكن أن يتمخّض عن ذلك من مشكلات مخيفة، يكون من نتائجها مخلوقات جديدة يصعب التّحكّم فيها، أو فيروسات مرعبة قد تُدمّر البشرية.[3]

إنّ ما يعبّر بوضوح عن التأزّم الأخلاقي لعقلانية النّظام العلمي الأخلاقي تنكّرها للاعتبارات الدّينية، وهي التي أخلطت بين الكمّي والكيفي، العلمي والميتافيزيقي، البدني والنفسي ...

---

(1) فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان**، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص265- 266.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص116.

(3) أحمد مجدي حجازي وآخرون، **الفلسفة التطبيقية**، الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة، تحرير مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2005، ص328.

الأمر الذي جعل برجسون (1859 / 1941- Bergson) يعبّر عن هذا التأزم بقوله: " إنّ الإنسانية تئنّ نصف مسحوقة تحت وطأة التقدمّ الذي صنعته ".[1]

ج - سيّادة التصرّف وسلطان البطش:

رغم ما تمنحه عقلانية النّظام العلمي– التّقني – من سيّادة تصرّف تسمح بتسخير الظّواهر الكونية لصالح الإنسان، وهو ما حصل فعلا من خلال امتلاك العلم الرّاهن لكثير من نواصي هذه الظواهر، إلاّ أنّ ذلك لم يمنعها من توليد قوّة يسميها طه عبد الرحمن باسم " البطش " ويعرّفه بقوله: " البطش إذا هو القوّة المتجلّية في انتساق الإمكانات النظرية و انطباق التمكّنات العملية ".[2]

و من ملامح قوّة البطش أن نصّبت عقلانية النّظام العلمي– التقّني – نفسها الوحيدة القادرة على تشريع الأخلاق العلمية، فلا أخلاق لديها إلاّ ما كانت دلالته مادية تختزل أبعاد الإنسان البيولوجية والاجتماعية بالخصوص، ولا أثر فيها لما ارتبط بالقيم الرّوحية والدّينية.

إنّ عقلانية تستبدل الذي هو خير بالذي هو أدنى من المعاني والقيم الأخلاقية، لا يمكنها إلاّ أن تخلق فجوة، بل هوّة بين التطوّر العلمي– التّقني – والتطوّر الأخلاقي، ذلك أنّه بقدر ما اكتسب الإنسان الرّاهن من مهارات تقنية وتَصَرَّفَ في مختلف الظواهر الطبيعية، إلاّ أنّه ظلّ متخلّفا على المستوى الأخلاقي.[3]

ولأنّ هذا النّظام العلمي– التّقني – انحرف عن أهدافه، وورّط البشرية في أزمات جمّة عبّر عنها الواقع الكوني الرّاهن، سعى بعض المفكّرين لأجل إصلاح حال هذا النظام، فكان البحث عن آليات تمكّن البشر من أن يعيشوا في وفاق مع الطبيعة، من خلال أخلقة المجتمع العلمي– التّقني – عبر وضع حدود للانجازات المحققة، حتى لا يفتتن بها الإنسان

(1) أنظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000، ص512.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص117.

(3) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1981، ص371.

المعاصر، إلاّ أنّها باءت بالفشل لكونها خلت من أبعادها الرّوحية والقيمية، وفسحت المجال أمام هذا النّظام ليمارس سيادته على الكون، فأفسدته من حيث هي أرادت له الإصلاح.

وحيث الأمر كذلك، كان من الطبيعي البحث عن مخرج لهذه المآزق، و كان أن تصوّر طه عبد الرحمن ملامحه في نظرية التعبّد.

2 – نظرية التعبّد وتخليق العلم والتّقنية:

من الطّبيعي أن يتزايد اهتمام الإنسان المعاصر بمسألة القيم، وسط ما أفرزته التّطبيقات العلمية من نتائج خطيرة باتت تهدّد حياته، يقول محمد عابد الجابري: " يعيش العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين وضعية جديدة تماما، تتمثل في هذا الإحراج، بل التّحدّي المتزايد الذي يسبّبه العلم وتطبيقاته للأخلاق والضمير الأخلاقي، والذي أثار ويثير ردود فعل تسمح بالحديث عن « عودة الأخلاق » ".[1]

وحيث هناك نظريات كثيرة تبنّت العودة إلى الأخلاق، وعجزت عن تخليق النّظام العلمي – التّقني – ، فلأنّها هي ذاتها تفتقر إلى التخلّق، وهو ما جعل طه عبد الرحمن ينظر إلى أنّ نظرية التعبّد هي وحدها القادرة على ذلك، يقول في هذا الباب: " التعبّد إذا عبارة عن الجمع بين التخلّق الحكيم و التعرّف البصير".[2]

وهذا يعني أنّ تخليق النّظام العلمي– التّقني – يتأسّس على توجيهه بما يجعل الإنسان سيّدا في الكون لا سيّدا عليه، وتتمثّل تجلّيات هذا التّخليق فيما يلي:

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص35.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص134.

أ – **التّنبــؤ والغيــب:**

لا أحد ينكر دور التّنبؤ في إنشاء المعرفة العلمية ببعديها النّظري و التّطبيقي، لكن ولمّا كان أساس التّنبؤ هو العقل، و كان العقل قاصرا بطبعه، لزم عن ذلك عدم قدرته على امتلاك سرائر الغيب، وربّما كان تخليق التّنبؤ ههنا هو وصل العلم البشري بالعلم الإلهي، وهو ما يمكّن العالم من الوقوف على المعاني الرّوحية لعالم الظّواهر فيتبصّرها، ومن ثمّة يسخّرها لما يخدم النّاس أجمعين، أمّا إذا تعالى العقل، ونزع نزعة دوغماتية، وقطع صلته بالغيب تماما فاته درك القيم الكامنة في الظواهر.

وهذا ما ذهب إليه أحمد فؤاد باشا حينما بيّن الخصائص العامة للنظرية الإسلامية في العلم والتّقنية، حيث يؤكّد على أنّ العقل العلمي بحاجة إلى إيمان خالص يجعله أقدر على كشف الحقيقة العلمية، باعتباره يفتح أمامه آفاقا جديدة، ويميط اللّثام عن الأسرار الكامنة وراء مظاهر الكون والحياة .[1]

إنّه لا مناص من وصل التّنبؤ بالغيب، ذلك أنّه وفي الوقت الذي نعمل فيه على تطوير أساليب أبحاثنا العلمية وتحسينها، نستمدّ العون من العلم الإلهي كي نتمكن من استجلاء القيم الإنسانية التي تحتضنها مختلف ظواهر الكون.[2]

ب – **التّحكّم وتخليقه:**

إذا كانت المعرفة العلمية ببابيها النّظري والتّطبيقي تعرف تطوّرات كثيرة، تعبّر عنها مختلف الاكتشافات الحادثة باستمرار، سواء عن طريق التّراكمات المعرفية، أو عن طريق القطائع، فإنّ تطورها هذا عرف انحرافا مع النّظام العلمي– التّقني– الرّاهن، ذلك أنّ أصحابه لم يريدوا للمعرفة العلمية أن تتقدّم على النّحو الذي يتناسب وقدرة العقل العلمي، وفي حدود ما يمكن

(1) أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع القلم، ط1، 1997، ص119.

(2) صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط3، 2002 ، ص227.

أن يتوسّع فيه، بل أرادوا لها أن تتجاوز حدود المعقول والمفعول على حد سواء [1]، ولعلّ تخليق هذا التّحكم السّيئ إنّما يبدأ بضرورة الاقتصار على عمل ما هو ممكن فحسب.

فالعقل العلمي ذاته بات يقرّ بأنّ تطور العلوم الفيزيائية أدّى إلى انهيار الأساس العلمي لكل معرفة قبلية، وأوضح أنّ القوانين العلمية هي قوانين تجريبية احتمالية، وليست قوانين ضرورية يفرضها علينا العقل.[2]

إنّ العقل العلمي لا يمكنه أن يعرف كلّ شيء، و كلّ ما يستطيعه هو الاكتفاء بمعارف نسبيّة لا تنفذ إلى كثير من ظواهر الكون، خصوصا ما تعلّق بالظّواهر اللاّمتناهية في الصغر (الميكروفيزياء).

ثمّ إنّ توسّع النّظام العلمي– التّقني– اللاّمحدود، وجب ضبطه بما يحول دون وقوعه في انزلاقات قد تكون نتائجها وخيمة، ولن يحصل ذلك إلاّ إذا تشبّعت التّطبيقات العلمية من قيم التّجربة المؤيّدة القائمة على نفع المقاصد و نجاعة الوسائل، وحينها فقط يتبصّر النّظام العلمي – التّقني– وتسعد البشرية بما يقدّمه من نتائج مثمرة.

ج – تخليق التّصرّف:

إذا كان النّظام العلمي– التّقني – يوظّف كلّ ما من شأنه أن يسهم في نجاحه، غير مبال بمآلات نتائجه؛ فإنّ ذلك يجعله نظاما قائما على سيّادة البطش، وطريق تخليقه إنما يبدأ بتخليته من مظاهر البطش هذه، والاكتفاء بعمل ما هو مقبول، وحينها يتزيّن سلوك الفاعل بالانكسار بدل الاستكبار، ويدرك تبعيته لله تعالى بعد أن كان يسيطر عليه الشّعور بالسّيّادة.[3]

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص136.

(2) حسين علي، فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2005، ص83.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص140.

فالتّصرف الذي يقتصر أصحابه على تحقيق كلّ ما يرغبه الإنسان من حاجات حيوية، وجب تخليقه على النّحو الذي تُؤَمّن فيه النّظرة للإنسان باعتباره إثنيني التركيب (مادة روح)، وفي هذا يقول عبد الوهاب المسيري: " وإذا كان الحديث عن تلوّث البيئة «الطبيعة الخارجية» أصبح أمرا شائعا في الغرب، فإنّ الحديث عن تلوّث الإنسان «الطبيعة البشرية » سيصبح هو الآخر أمرا مطروحا عمّا قريب لا محالة ... والمجتمعات الاستهلاكية التي تظنّ أنّها قادرة على إشباع جميع رغبات الإنسان والتي تُعَرِّفُ هذه الرّغبات بشكل كمّي، مُسْقِطَةً احتياجاته الروحية من الحسبان، أقول هذه المجتمعات تتجاهل ازدواجية (أي ثنائية) الإنسان، وتسبّب البؤس للبشر ".[1]

إنّها دعوة صريحة لضرورة تلبّس الفعل العلمي– التّقني – بما هو أخلاقي من القيم حتى تكتمل نجاعته وتغدو آثاره طيّبة على الجميع.

ذاك هو النّظام العلمي– التّقني – السّائد، وقد بدا نظاما قائما على السّطوة والبأس والبطش، وهي مظاهر لا يمكنها إلاّ أن تعكس مدى تأزّم هذا النّظام، فقد أُفرغ من أيّ مضمون أخلاقي؛ وهو ما جعل طه عبد الرحمن يرى في " نظرية التعبّد " وما تحمله من معانٍ وقيم روحية وأخلاقية، الوسيلة الوحيدة لتخليق هذا النّظام المتأزّم، باعتبارها الأقدر على تحويل الإنسان من كائن يسعى إلى أن يكون سيّدا على الكون، إلى كائن سيّد فيه، لتبقى عملية التّخليق هاته مَعْلَمًا آخر من معالم نظريتة الأخلاقية الإسلامية.

المطلب الثالث: دعائم فلسفة الأخلاق الإسلامية

إذا كان الإنسان قد تميّز عن غيره من الكائنات بخاصيّة التّكريم، وهذا ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: 70)، و كانت مظاهر التّكريم متعدّدة، شملت العقل

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مرجع سابق، ص279.

وحسن الصّورة والشّكل، ومختلف الحواس من سمع، وبصر، وفؤاد، فإنّ هناك مظهرا آخر لهذا التّكريم، إنّه الحرية التي منحها الله تعالى إياه، فميّزت فعله بالقصد، وحدّدت نشاطه بالهدف، والوعي بالوسيلة المناسبة له.[1]

وحيث الأمر كذلك؛ فإنّ الإنسان كائن حرّ، يرفض كل صوّر الضّرورة، ويمقت كلّ مظاهر القسر، فلا يمارس من الأفعال إلاّ ما خلا من الجبر والإلزام، خصوصا ما تعلق بالأفعال الأخلاقية، حيث لا ينزع إلى ممارستها إلاّ إذا شعر بأنّها نابعة من صميم إرادته، وأنّها تصدر عنه كما لو أنّه هو من شرّعها.

ولأنّ الأمر ليس من السّهولة بمكان، حيث الدوافع والأهواء والميول تقف أمام اختيارات الإنسان لأفعاله الأخلاقية، يرى طه عبد الرحمن أنّه لا مناص من سلوك طريق الاعتبار، والذي يعرّفه بقوله: " الاعتبار هو عبارة عن جملة من المعاني و القيم التي يستنبطها الإنسان تلقائيا مما يشهده من أفعال و يتلقّاه من أقوال ".[2]

وهكذا تكون أخلاق كلّ فرد هي ما ينجزه أثناء حياته، ليكون مشروعا تتجلى فيه هويته الخاصّة؛ ما يعني أن جوهر الأخلاق ليس يقتصر على أقوال أو سلوكات تتأرجح بين الحركات والسّكنات، بل هو مجموع الدّلالات و المعاني التي تستلهم من كل ذلك، مشكّلة الدعائم الأساسية التي تستوي عليها الأخلاق الأساسية كما تمثّلها طه عبد الرحمن وهي:

1 – الأخلاق الكونية:

تأسّست الأخلاق الكونية مُذْ حصل الاتفاق بين الله عزّ وجلّ و بني البشر، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ (الأعراف: 172).

---

(1) زيد العجمي (أبو اليزيد)، الحضارة الإسلامية وجه جديد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2006 ، ص16-17.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص156.

فبهذه الإجابة يكون العقد قد أبرم بين الطّرفين، وليس لبني آدم إلاّ أن يجعلوا الله هو المعبود الواحد، وفي هذا الشّأن يقول عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: " إن الرّبوبية الممدّة بعطاءاتها دواما هي لله وحده لا شريك له فيها، ومن حق ربوبيته لنا ولسائر الكائنات من دونه، والمتفرّد بها، أن نجعله هو الإله المعبود فقط، وأن لا نتّخذ من دونه إله آخر أو آلهة أخرى، لأنّه هو المالك لنا بمقتضى ربوبيته ".[1]

ولعلّ من بنود هذا العقد أن يتّصل الإنسان بربّه على النّحو الذي يتّصل فيه العقل بالشّرع، فينسجم ما يقرّه الله بما يدركه الإنسان، ليتعهّد هذا الأخير بالامتثال لأوامره ونواهيه، وعدم خضوعه لأهوائه وشهواته، إدراكا منه بأن لا تضادّ بين الشّرع والعقل [2]، فإذا كان ذلك تولّدت أخلاق كونية كانت أهمّ خصائصها:

أ – التّأسيـــس:

إذا كانت الأخلاق الكونية قد وُلِدَتْ لحظة إبرام العقد بين الله سبحانه و تعالى (الشّرع) وبني آدم (العقل)، فمن الطّبيعي أن يُعزى تأسيس هذه الأخلاق إلى أحدهما أو كليهما، لكن ولمّا كان العقل ذاته يسعى إلى أن يتلبّس بها فليس يعقل أن يكون هو منشؤها، ذلك أنّ العقل وزيادة على قصوره، فإنّ أحكامه الأخلاقية عادة ما تمتزج بالعواطف والأهواء والميول، وتتأثّر بالظروف الزّمانية والمكانية، وهو الأمر الذي يجعلها تحيد عن إدراك حقائق القيم الأخلاقية، وحيث تكون أحكامه نسبيّة، فإنّ القبض على ما هو مطلق من الأحكام الأخلاقية لا يمكنه أن يتمّ إلاّ عبر الشّرع، وهذا ما عبّر عنه مالك بن نبي (1905 / 1973) بقوله: " هذه الروح الخلقية منحة من السّماء إلى الأرض، تأتيها مع نزول الأديان

(1) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية ومذاهب الناس بالنسبة إليهما، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1998، ص16.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص157.

عندما تولَد الحضارات"[1]، وفي هذا تأكيد على أنّ المنبع الأساس للأخلاق الكونية إنما هو الشّـــرع.

ب – **الشّمـــوليـــة:**

إنّ الأخلاق الكونية ليست تقتصر على مجتمع بعينه، فهي شاملة لكلّ البشر، وترمي إلى نجاحهم في الدّنيا و فلاحهم في الآخرة، فأصل النّاس جميعا واحد، وبالتّالي فهم يملكون طبيعة بشرية واحدة، ثمّ إنّهم مستخلفون في أرض واحدة؛ لهذا كلّه لابدّ لهم من أخلاق كونية تسعهم جميعا، تنقلهم من ضيق الواقع الكوني اللاّقيمي إلى سعة الكونية القيمية.

وهذا يعني أنّ مختلف المذاهب الأخلاقية، وإن كانت تهدف إلى غرس القيم الفاضلة في النفوس، إلاّ أنّها لم تتميّز بطابعها الشّمولي لكونها توزّعت بين النّاس بحسب أساس القيمة الأخلاقية لدى كل مذهب، الشّيء الذي حال دون أن ترقى إلى مصاف الأخلاق الكونية.

جـ – **الكـلّيـــــة:**

إنّ ما يميّز الأخلاق الكونية عمّا سواها هو الطّابع الكلّي، ففي الوقت الذي تؤكدّ فيه مختلف المذاهب أنّ الأخلاق لا تنسحب إلاّ على الأفعال التي يمكن أن نحكم عليها بالخير والشرّ، تقرّ فيه الأخلاق الكونية أنّها تصدق على كل الأفعال التي يقوم بها صاحبها؛ ما يعني أنّ هذه الأفعال موصولة بالله سبحانه و تعالى، وهو الشّيء الذي يُشْعِرُ الفاعل بارتباطه بسيّد الكون في كلّ ما يقوم به من أفعال، وإذا حصل ذلك أمِنَ النّاس من ظلم أنفسهم، وحالوا دون وقوع الظّلم فيما بينهم.[2]

ويبقى أنّ أخلاقا تنبع من الشّرع، وتصدق على البشر جميعهم، و تسع كلّ حركاتهم وسكناتهم، لا يمكنها إلاّ أن تكون أخلاقا كونية تمثّل الدّعامة الأساس للأخلاق الإسلامية.

---

(1) مالك بن نبي، شـروط النهضـة، ت عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهـين، دار الفـكر، الجـزائر، ط4، 1987، ص94.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص159.

2 – أخـلاق العمـق:

يربط طه عبد الرحمن الأخلاق العميقة بحادثة شق صدر رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– حيث يكون قلبه قد صلح واستعدّ بذلك لأن يكون إنسانا نموذجيا وصاحب خلق عظيـم.[1]

وحيث بات النمـوذج الأمثل الـذي قـال فيـه تعـالى: ﴿ وَإِنّكَ لَعَلَى خُلُق عَظِيم ﴾ (القلم: 4)، عُدّ قدوة لغيره، ومثّلت أفعاله وسلوكاته أنوارا، سعى الكلّ للاهتداء بها، وعليه فالأخلاق الإسلامية لا يتأسّس صرحها دون أخلاق عميقة أصيلة، يرتبط فيها العقل وبالقلب، فتتولّد قيم الخير لدى الإنسان كاشفة أنّها وحدها التي تفصله عن العجماوات، وترتقي به نحو الكمال، وتتميّز أخلاق العمق هذه بالخصائص التالية:

أ – التّطـهيـــر:

لأنّ قلب الإنسان كثيرا ما تَعْلَقُ به أدران الهوى، كان لزاما عليه تطهيره حتى يتسنى له التحلّي بأخلاق الإنسان النّموذجي، إذ لا تحلية من دون تخلية، لكن ولأنّ العقل المجرّد عاجز عن تأديته لمهمّة التّطهير هاته، حيث هو معرّض لدرك الحق والباطل على غير حقيقتهما، كان وصله بالشّرع أمرا ضروريا، كي يتمّ معرفة الأخلاق الممدوحة وتمييزها عن الأخلاق المذمومة، وليس هذا فحسب، بل يوُكَلُ الأمر إلى الإنسان النّموذجي الذي تمّ تطهيره من السّماء[2].

ب – التّـأهيـــل:

إذا كان القلب ليس مركزا للأهواء والرّغائب فحسب، بل هو أيضا محلّ كلّ العمليّات العقلية، كان الإنسان بحاجة ماسّة إلى عملية تطهير تفضي إلى خلق استعداد كامل لديه لأجل تتحمّل المهامّ الجليلة الملقاة على عاتقه[3]، فإذا اجتمع القلب المطهّر والعقل الكامل، وُلدت أسمى الأخلاق التي تُعدّ إحدى مرتكزات المهمّة الرّسالية للإنسان النّموذجي.

---

(1) المصدر السابق، ص161.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

(3) المصدر نفسه، ص162.

ج – **التّجديد:**

إنّ أخلاق الإنسان المطهّر ليست أخلاقا سطحية تُختزل في ظواهر السّلوك، ولا هي مستنسخة من باقي النّماذج الأخلاقية، بل هي أخلاق عميقة أصلية، قمينة بنقل الإنسان من حال ما هو عليه إلى ما يجب أن يكون عليه، مُحْدِثَةً بذلك تغييرا كلّيا في حياته، يقوده إلى عالم الإنسانية.

ويبقى أنّ تحقّق الكونية الأخلاقية مرهون بإنسان أخلاقي يتلبّس بأخلاق عميقة، تسدّ الفراغ الأخلاقي الذي تركه تآكل المذاهب الأخلاقية التي صنعت لنا واقعا كونيا تنعدم فيه الأخلاق إلاّ قليلا.

3 – **الأخلاق الحركية:**

ترتبط الأخلاق الحركيّة لدى طه عبد الرحمن بمقولة الجهة ذات البعد الحسّي، فرغم أنّ الأخلاق الإسلامية يتزاوج فيها العقل مع الشّرع، حيث يتعقّل الإنسان ما تلقّاه من ربّه، إلاّ أنّ ذلك ليس يتمّ مفصولا عن الحسّ، ويتعلّق الأمر هنا بالقبلة، هاته الأخيرة لا تمثّل مجرد جهة حسّية، إنّما تحمل دلالة إلهية عظمى، أراد من خلالها عزّ وجلّ أن تحدّد هويّة أولئك الذين يتّخذون الإنسان النّموذجي قدوة لهم، ومن خصائص الأخلاق الحركية ما يلي:

أ – **أخلاق إشارية:**

والمقصود بذلك أن يتجاوز المتعبّد النّظرة الحسّية للأشياء المتعبَّد بها، ولا أدلّ على ذلك من قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ﴾ (البقرة : 177)؛ وهذا يعني أنّ العبرة في التّعبّد لا بمثّلها الشّيء الذي ارتبطت به عبادة ما، ولكن فيما يحمله ذلك الشّيء من معان وقيم.[1]

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص20.

وعلى هذا يكون التّوجه إلى القبلة (الكعبة) باعتبارها جهة حسّية لا معنى له في الوقت الذي تكون فيه العبرة ممثّلة فيما يَسْتَنْبِطُهُ المتّجه إليها من معنى تعبّدي، يقول طه عبد الرحمن: " يكون الأخذ بالإشارة هو أصل الأصول في تحقيق التعبّد، فما من شيء حسّي يجوز أن نتعبّد به إلاّ ويجب أن نسلك فيه طريق الإشارة، أي نخرجه من ظاهرة الحسّي إلى باطنه المعنوي "[1]، وهذا ما يجعل فاعلية أيّ خلق يأتيه صاحبه إنمّا تتأسس على عقلنة ما هو محسوس، باعتبار أنّ كمال الأفعال الأخلاقية هو تجاوز الفاعل لمظاهر الفعل الحسّية ودرك أبعاده الرّوحية.

ب – **أخلاق انفتاحية:**

إنّ الأخلاق التي يتّجه فيها الإنسان إلى القبلة ينتقل فيها من العيش داخل ذاته لينفتح على الله بعظمته التي وسعت كلّ شيء، و لمّا كان الأمر كذلك، عُدّ الانفتاح على الله أعظم صوّر الانفتاح، لا يزيد صاحبه إلاّ فضائل خُصّ وَحْدَهُ بتحصيلها دون الذين لم يسلكوا دروب الانفتاح على الله سبحانه وتعالى، وحول ثمار الانفتاح على البارئ عزّ وجل، يقول عبد المجيد عمر النجار: " إنّ الإنسان في صَلاته – و هي رأس العبادة – يشعر أنّه متّجه إلى المطلق، متجاوِز لقيود الزّمان والمكان، مهيمِن عليهما بما استشرف من عظمة المقصود بالعبادة، فيحصل له بذلك شعور بالعلوّ والسّمو، وإحساس بتفوّق الذّات في المحيط الكوني "[2]، ولعلّنا نتمثّل الأخلاق الانفتاحية عند أولئك الذين يزداد إقبالهم على الله عز وجل كلّما اشتدّت عليهم المصائب والأزمات.

جـ – **أخلاق اجتماعية:**

إذا كانت القبلة هي الجهة التي يُوَلِّي المسلمون وجوههم نحوها يوميّا فرادى وجماعات، فإنّ اجتماعهم هذا تُستحضر من خلاله صوّر روحيّة تُترجم إلى قيم أخلاقية عملية، لا تُسْتَنْبَتُ إلاّ

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص165.

(2) عبد المجيد عمر النجار، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرّباط، المملكة المغربية، ط1، 1996، ص36.

في إطارها الجماعي، ليبقى هذا الأخير أفضل صورة يُولَد فيها التخلّق على مثال الإنسان النّموذجي.

إنّ أخلاق القبلة الحركية لَتمثّل البوصلة التي تعيّن السّبيل المستقيم الذي افتقد معالمه إنسان اليوم، فتقطّعت به السّبل، وتَاهَ بين مذاهب أغرق بعضها في التّجريد، وحاد البعض الآخر عن جادّة الصّواب، فحقّ لها أن تكون الأخلاق المُخلِّصة للإنسان، من حيث هي تقوده إلى برّ الأمان.

لقد سعى طه عبد الرحمن إلى إرساء دعائم الأخلاق الإسلامية عبر ثلاثة ضروب من الأخلاق، كونية وعميقة وحركية، أدان من خلالها كلّ صوّر الأخلاق التي نزعت نحو تجزئة الفعل الأخلاقي، وتشتيته، أو تبسيطه وتسطيحه، باعتباره السّبب فيما يعرفه الواقع الكوني من خواء يخصّ القيم الأخلاقية.

إنّه يسلّم بأنّ الأخلاق وحدها من تُميّز الإنسان عن غيره من البهائم، وفي هذا الشّأن يقول: " والواقع أنّ الأخلاق هي عين الإنسانية في الإنسان، بحيث يكون قدْرُها فيه على قدْرِ تخلّقه، وليس التّراث الحيّ، ولا الثّقافة الصّحيحة، ولا الحضارة السّليمة إلاّ جملة أخلاق، بل كلّ ما اتّصل بالإنسان كائنا ما كان، صار بموجب هذا الاتّصال في حكم الأخلاق".[1]

ولأنّ الأمر كذلك؛ فإنّ بناء أخلاق إسلامية بات مرهونا بأخلقة الهويّة الإنسانية، عبر قيم أخلاقية ذات مرجعيّة دينية، وبذلك فقط يتعيّن معلم آخر من معالم النّظرية الأخلاقية الإسلامية لدى طه عبد الرحمن.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص153.

المطلب الرابع: الأسرة كمنبع للقيم بين الواقع المتحقِّق والكونية المنتظرة

لمّا كانت الأسرة منبع القيم الأخلاقية، كان من الضّروري أن يفرد لها طه عبد الرحمن بابا خاصا في نظريته الأخلاقية الإسلامية، ويؤكّد من خلاله أنّ هناك اقترانا ضروريا بين الأخلاق والأسرة، يقول في هذا الشّأن: " فالأسرة إذا منشأ العلاقة الأخلاقية بين النّاس بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة ".(1)

وهذا يعني أنّ الأسرة مستودع لبناء العلاقات بين البشر، بحيث لا توجد قيم مقطوعة الصّلة بالأسرة، و كلّ ما هو مبثوث من القيم خارجها، لاشكّ أنّه استنبت فيها أولا، لِيَشُقَّ طريقه بعد ذلك إلى المجتمع بكل أبعاده، بل إلى البشرية بما هي كذلك، وهو ما أكّده فتحي حسن ملكاوي بقوله: " فلقد كانت الأسرة كما أرادها الله منذ بدء الخلق، قيمة في حد ذاتها، تختزن أرفع القيم وأزكاها، حين خلق الله سبحانه من النفس الإنسانية الأولى زوجها، ليسكن إليها، وجعل بين الزّوجين قيم المودّة والرّحمة، ثمّ كان منهما البنون، عنصرا أساسيا في زينة الحياة الدّنيا، وجعل قيم البرّ والإحسان، والقول الكريم، وخفض الجناح من الرّحمة، أُسُسَ العلاقة بين الأبناء والوالدين ".(2)

وحيث إنّ الأسرة بهذه الأهميّة، إذْ تُولَدُ بها كل القيم، يستقرئ طه عبد الرحمن حالها في الواقع الكوني بشكليه الحداثي وما بعد الحداثي، فيجدها وقد قطعت صلتها بالأخلاق، لتكون عودتها إلى ممارسة دورها الفاعل في إثمار القيم الأخلاقية الكفيلة بتخليق هذا الواقع مرهونة بتخليقها هي ذاتها.

---

(1) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص100.

(2) فتحي حسن ملكاوي، الأسرة منبع القيم، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد55، 2009، ص5.

وبما أنّ الأمر كذلك؛ فإنّه حريّ بنا أن نقف على ملامح الأسرة محور الواقع الكوني الحداثي وما بعد الحداثي، لنكشف تخلّيها عن الآثار الأخلاقية، و كذا ملامح الأسرة أساس الكونية الأخلاقية المنشودة، و كيف تلبسّت بكل ما هو أخلاقي.

1 – الأسرة الحداثية وتغييب الدّين:

تأسّست الأسرة في ظلّ الحداثة على تحرير القيم الأخلاقية من كل صبغة دينية، وقد انبنى هذا التأسّيس على المبادئ التالية:

أ – الإنسان:

حيث الاعتقاد بقدرة الإنسان على تحقيق كلّ مشاريعه وطموحاته، فهو بقدراته يمكنه أن يكون ما يريد، وفي ذلك تأليه للإنسان الذي يكون قد حلّ بهذا الاعتقاد محلّ الله؛ ما يعني أنّ الحديث عن قوّة غيبية هو من قبيل التّرف الفكري، وهذا ما أشار إليه محمد أبو القاسم حاج حمد تحت مسمّى " تضخّم المطلق الذّاتي للإنسان "، حيث تختزل كلّ انجازات الإنسان في علاقته بالطّبيعة، بعيدا عن أيّ طابع إلهي، وهو ما يجعل رؤيته هاته قاصرة، تختزله بدورها إلى مجرد كائن طبيعي.[1]

ب – العقل:

ترفض الأسرة الحداثية أيّ احتكام إلى الوحي، باعتباره بات أمرا زائدا ما دام العقل يملك من الطّاقة ما يؤهّله لإدراك حقائق كلّ الموجودات، ويجعل أحكامه صائبة ويقينية حيال عوالم الأشخاص، والأشياء، والأقوال، والأفعال، وقد عبّر عبد الوهاب المسيري عن دوغماتية العقل الرّافض أصحابها لأيّ تفسير قائم على الوحي أو الغيب بقوله: " إنّ العقل مستقلّ بذاته، قادر على التّفاعل مع الطّبيعة « الواقع الموضوعي » بشكل فعّال، وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادّة وتجريدها على هيئة قوانين عامّة، وأنّه

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مجلد1، مرجع سابق، ص489– 490.

يمكنه انطلاقا من ذلك أن يطوّر منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها ـ أن يفهم الماضي والحاضر والمستقبل".[1]

جـ – **الدّنيـــــا**:

تجعل الأسرة الحداثية من الدّنيا منتهى كلّ شيء، وظرفا زمانيا يستوعب كلّ ما يحققه الإنسان من نجاحات و انجازات، و كلّ حديث عن الحياة الآخرة إنّما هو ضرب من الأوهام وجب التّحرر منه.

إنّه لا تناقض بين الإنسانية والعقلانية والدنيوية من جهة، والألوهية والوحيانية "الوحي" والأخروية من جهة أخرى، لكن الحداثيين أرادوها غير ذلك، ففي الوقت الذي أسّسوا فيه الأسرة على ما هو إنساني وعقلاني ودنيوي، ألغَوا فيه كلّ صبغة دينية للأسرة، فلم يكن بديلهم إلاّ أخلاقا لادينية.[2]

2 – الانقلابات الأخلاقية في الأسرة ما بعد الحداثية:

استمرّت الأسرة ما بعد الحداثية في نزوعها نحو قطع صلة الأخلاق بالدّين، فكانت وليدة ما قبلها، لكن ليس هذا كل ما في الأمر، لأنّها انقلبت على القيم الأخلاقية التي ورثتها عنها، فازداد تأزّمها الأخلاقي، وباتت جسما بلا روح، ألحق الكثير من الأذى بالواقع الرّاهن، ولم تعد الأسرة موجودة بمعناها الأخلاقي، فكان من نتاج ذلك أن انعدمت العلاقات الإنسانية، وتلاشت القيم، وقد تمثّلت مظاهر الانقلابات الأخلاقية فيما يلي:

أ – من الخصوصية إلى الإمّعية:

إذا كانت الأسرة الحداثية تقوم على مبدأ الإنسانية، وهو الذي يمنح للفرد تمتّعه بخصوصية أخلاقية قوامها مجموع القيم التي يصنعها من عندياته، فإنّ الأسرة ما بعد الحداثية أقصت الدّور

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص29.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص102.

الأخلاقي الذي يتفرّد به كلّ واحد من أفرادها، لِيَسْتَلْهِمَ هؤلاء أخلاقهم من عند غيرهم بضرب من " المعيّة الخافضة " كما يسميها طه عبد الرحمن، وهي التي تتمثّل أساسا في قيم مادّية بحتة لا أثر فيها للأبعاد الرّوحية.[1]

وربّما كان من نتائج ذلك أن تفكّكت الأسرة ما بعد الحداثية، من خلال تلاشي دور الأب وهيبته، إِذْ لَـمْ يَعُدْ يمثّل تلك المرجعية لتربية الأبناء، بل إنّ حقّ الأبّوة ذاته بات مهدّدا بفعل الحقوق الممنوحة للزّوجة، ولعلّ نظرة عابرة لأحوال الأسرة في أوروبا لَتختزل مآسيها، من حيث هي نتيجة حتمية لانقلابها على القيم.

ب – **من الإلـــــزام إلى الحـــــظ**:

بعد ما كان للواجب مكانة في الأسرة الحداثية حيث كان الفرد يؤمن بقدرته على التّنفيذ والإنجاز متى أُلْزِمَ ذاتيا، أضحت الأسرة ما بعد الحداثية لا تعرف معنى لهذا الإلزام الذّاتي، لتكتفي بما يسميه طه عبد الرحمن " الالتزام الهيّن " وهو الذي ينحصر فيه دور المرء على إنجاز أمور حسّية وأغراض مادّية لا تتجاوز حاجاته الحيويّة [2]، وإذا كان مفهوم الواجب قد غُيِّب ههنا، فإنّ مفهوما آخر حلّ محلّه، إنّه الحظّ الذي يمثّل نيل الحق دونما القيام بأيّ واجب.

ومن الطّبيعي أن يكون لذلك انعكاسات خطيرة على الأسرة ما بعد الحداثية، حيث عرفت ظواهر سلبية كالطّلاق والشّذوذ والزواج المِـثْلي وغيرها، هزّت كيان الأسرة، ومهّدت لزوالها.

ج – **من السّعـــادة إلى اللّعـــب**:

سعت الأسرة الحداثية إلى تحصيل السّعادة من خلال الالتزام بالواجب، أمّا نظيرتها ما بعد الحداثية، ولأنّ الواجب ليس من مسلّماتها، لم تكن السّعادة العامّة غايتها، وبدل ذلك فُسِح المجال لصوت الرّغائب واللّذات، حيث بات أصحابها يحقّقونها بعيدا عن أطـرها المشروعة، ما جعلها تنفصل كلّية عن القيم، وتغدو مجرّد لعب يستهوي أولئـك الذين اقتصرت أفعالهم على

(1) المصدر السابق، ص118.
(2) المصدر نفسه، ص126.

ما يشبع استمتاعهم بكل صوره، وحول تآكل الأسرة ما بعد الحداثيـــة يقول عبد الوهاب المسيري: " ومع ضمور النّــزعة الطّوباوية واختفـاء الأسرة كآلية لنقل القيـم، وإعــلاء الرّغبات يتزايــد السّعار الجنسي عند الأفراد، ويزيد حدّته قطاع اللّذة الذي يعمل على هدم القيم الأخلاقية، وإشاعة القيم الاستهلاكية التي تصبح المعيار للحكم على الإنســـان" [1]، وهو ما جعل مظاهر اللّعب تَسَعُ كلّ صوّر السّلوك، بل أكثر من ذلك تحوّل الإنسان إلى لعبة تتقاذفهـا مجموع شهواتـه وغرائـزه.

3 – أســرة القيــم في كونيــة القيـــم:

إذا كان حال الأسرة بشقّيها الحداثي وما بعد الحداثي قد تبدّى لنا في صورة بائسة قوامها انهيــار كلّي للقيم الأخلاقية، وهو ما انعكس على الواقـع المتحقّق الذي بـدا هـو الآخر متصدّعا أخلاقيـا، فإنّ طه عبد الرحمن يرى أنْ لا سبيل لرأب هذا الصدع، إلاّ تخليـق الأسرة باعتبـارها منبع القيـم، حتى يتسنّى لها انجاز مهمّتهـا في إيجاد كونية أخلاقية يتـوق إليها كلّ إنسان شعر بهَدْرِ قيمه، وربمّـا اتّصف تخليـق الأسـرة هذا بالخصائص التالية:

أ – التّعـــــــالي:

إنّه ولكي تتحقّق الكونية الأخلاقية، كان لزاما على الأسرة من حيث هي محورها، أن تستردّ دورها، ولن يحصل ذلك إلاّ إذا تلبّست بقيم يزدوج فيها المادّي مع الرّوحي، على أن تستمر في طلب ما هو أسمى من هذه القيم، حتى يتسنّى لها بسطه على الواقع، فتُشكّل كينونة هذا الأخير على النّحو الذي أُريد تحقيقه.

إنّ أسرة القيم كما أرادها الله عزّ وجلّ ليست مجرّد وسيلة، بل هي قيمة في حدّ ذاتها، تختزن أرفع القيم وأزكاها، بدء بالسكينة والمودّة والرّحمة بين الزّوجين، وانتهاء بالعلاقة المميّزة بين الآباء

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص119.

والأبناء، والتي تقوم على البرّ والإحسان، والقول الكريم، وخفض الجناح، من الرحمة و كلها قيم تسمو بالأسرة لتجعل منها جوهر كونية القيم.[1]

ب – **الفطـــــرة** :

وهي الصوّرة المثلى التي يدرك من خلالها أفراد الأسرة المعنى الخلقي الذي يؤسّسون عليه التزامهم القيِّم، من حيث هو تتكامل فيه القيم الأخلاقية مع الأغراض المادّية ، ويعرّف طه عبد الرحمن الفطرة بهذا المعنى فيقول: " مقتضاها أنها عبارة عن مجموعة القيم التي يحملها الإنسان في نفسه خَلْقًا، والتي تحدّد كيف ينبغي أن يكون خُلُقًا ".[2]

وهو ما يعني أنّ تحقيق الأفعال لمقاصدها السّامية لن يحصل ما لم تكن الفطرة هي منبع الأفعال، وإذا حصل الأمر، كان ذلك دالاّ على سلوك قويم يُسهم في تخليق الأسرة، وهذا ما أشار إليه عبد الحميد أبو سليمان بقوله: " وظيفة الأسرة في رعاية أفرادها وتكامل أدوارهم، هو الأساس الفطري الحيوي والنّفسي لعلاقات أفراد الأسرة الإنسانية "[3]؛

ومن الطّبيعي أنّ الأسرة إذا ما تخلّقت أمكنها بثّ قيمها على الواقع المتحقِّق فتُصيِّره كونية قيمية يسعى إليها كلّ من قلّ شعوره بالقيـــم.

ج – **الخلـــــود**:

لمـّا كانت الحياة الدّنيا محدودة، كانت السّعادة المحصّلة فيها غير تامّة، لأنّها تنتهي بانتهاء صاحبها، وحيث إنّ الإنسان يتوق إلى تحصيل سعادة دائمة، كان سبيله في ذلك أن يجعل من الخلود السّمة الأساس لحياته، يقول طه عبد الرحمن: " إذا كان الإنسان الدّنيوي يعلم يقينا أنّه

(1) فتحي حسن ملكاوي، الأسرة منبع القيم، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص8.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص127.

(3) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004، ص232.

لا حيلة له مع بدايته، فإنّه يطمح في أن يبقى بعد موته عن طريق أعماله معتقدا أنّه بقدر ما يأتي من هذه الأعمال، فإنّه يدفع عن نفسه النّهاية ".[1]

إنّ الخلود بهذا المعنى هو وحده من يمنح الحياة معناها الحقيقي، فلا يكون شطرها الدّنيوي إلاّ لهو ولعب، لتتجلّى مظاهر البقاء والدّيمومة في الحياة الآخرة، فإذا أدرك المرء سرّ خلود الحياة، بات يتطلّع إلى تحقيق كلّ ما هو سام فيها، على أن يحقّق الأسمى عبر الحياة الممتدّة إلى الأبد، وبذلك فقط ترقى أخلاقه فترقى أخلاق الأسرة، ويتحوّل الواقع الرّاهن إلى كونية أخلاقية تشعّ أخلاقها على البشرية جمعاء.

إنّ قيم التّعالي والفطرة والخلود جديرة بأن تبعث الرّوح في أسرة الواقع المتحقّق، فتنقلها من وجود غير ذي قيمة، إلى وجود فاعل، تغدو من خلاله منبعا خلاقّا للقيم الأخلاقية، حتّى إذا ما بُسطت على هذا الواقع أعادت إليه كينونته الطّامح إلى تحقيقها كل البشر.

ومجمل القول أنّ قيم الخير ومن ورائها فلسفة الأخلاق التي يؤسّس لها طه عبد الرحمن، إنّما هي كيفيات وجود الإنسان بما هو كذلك؛ وهذا يعني أنّ عقل الإنسان وعلمه وعمله وحياته، ترتبط جميعها بالأخلاق، ليكون تمام إسلام المرء بتمام الإنسانية فيه.[2]

وتبقى معالم النّظرية الأخلاقية الإسلامية كما رسمها طه عبد الرحمن، ممثّلة في العقل المؤيَّد بما يتضمنه من ممارسة عملية تقود صاحبها إلى التشرّب من الأخلاق الدّينية، و كذا تخليق النّظام العلمي– التّقني – الذي بات متأزّما جرّاء تفريغه من أيّ محتوى أخلاقي، بالإضافة إلى إرساء هذه الأخلاق الإسلامية على دعائم من شأنها أن تُحيلها أخلاقا عميقة كونية بعيدا عن أيّ نظرة تسطيحية أو تجزيئية، ناهيك عن ضرورة بناء أسرة القيم باعتبارها نواة الكونية القيمية المنشودة.

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص137.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص153.

ولعلّ ما يميّز معالم النّظرية الأخلاقية الإسلامية هاته، هو أنّها لا تمثّل مفاهيم مجرّدة متعالية على الواقع، بل هي قيم امتزجت فيها صوّرها النظرية بطابعها الواقعي؛ ما يعني أنّ نقلها من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل ليس أمرا مستحيلا، مع ما يواجه ذلك من عوائق، خصوصا السّياسة منها.

لكنّ أفضل السُّبل في تجاوز هذه العوائق هو تخلّق دعاة هذه الأخلاق، وتقديمهم لها على النّحو الصّحيح، وعبر أساليب رشيدة قائمة على الحكمة والموعظة الحسنة، وحينها فقط يدرك الكلّ أنّ هذه الأخلاق هي وحدها الجديرة بتخليق واقع انعدمت فيه القيم أو تكاد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: قيم الجمال والعلم المعبّر عنها (علم الجمال)

المبحث الأول: علـم الجمـال والفـن

المطلب الأول: علـم الجمـال Esthétique

1- **الجـمال لغـة:** الجمال في اللّغة مصدر جَمُلَ، يَجْمُل، جمالاً، وهـو الحسن والبهاء. يقول ابن منظور: " الجمال: الحسن، يكون في الفعل والخلق. وقد جَمُلَ الرّجُل، بالضّمّ، جمالاً، فهو جميل وجُمال، بالتّخفيف ".[1]

وورد في معجم القاموس المحيط للفيروز آبادي قوله :" الجمال: الحسن في الخُلُق والخَلْقِ".[2]

وهو ما يعني أنّ الجمال قد يتجلّى في أخلاق المرء، كأن يتزيّن الرّجل بما هو جميل من الصّبر، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (يوسف: 83).

أو يتبدّى في خَلْقِه تعالى، سواء كان بشرا، كما في قوله سبحانه: ﴿ لَقَد خَلقْنا الإنْسَان في أحْسَن تقْويم ﴾ (التّين: 4)، أو كان سائر المخلوقات، حيث يقول عزّ وجلّ في ذلك : ﴿والأنعَامَ خَلقَها لَكُم فيها دفْء ومَنَافعُ ومنْهَا تأْكلُون، ولَكُم فيهَا جَمَال حينَ تُرِيحُون وحينَ تَسْرَحُون﴾ (النحل: 5-6).

هذا ويربط الجرجاني الجمال بما تتركه الصّفات من أثر طيّب في النّفس، فيقول: " الجمال من الصّفات: ما يتعلّق بالرّضا واللّطف".[3]

وهذا يعني أنّ إدراك النّفس لجمال الخَلْقِ والأخلاقِ، إنّما يبعث فيها الرّضا والسّرور، وفي ذلك دلالة على أنّ ما تمَّ إدراكه جميلا، لا يمكنه إلاّ أن يكون كذلك.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مجلّد3، مرجع سابق، ص202.

(2) الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، مرجع سابق، ص236 -237.

(3) الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص75.

كما يعرّف لالاند الجمال في موسوعته بقوله: " الجمال كلّ ما يثير لدى النّاس شعورا معّينا، فريدا "[1]. وكان معيار الجمال ههنا هو مدى حضور الانفعال الجمالي، فحيث انفعل المرء، بأن استشعر الجمال في الأفعال، والأقوال، وسائر الموجودات، كان ذلك دالاّ على جمالها، ومتى غاب ذلك الشّعور المميّز الذي قصده لالاند، دلّ ذلك على انعدام الجمال فيها.

ويصدق الجمال على جلّ الموجودات بدءً بالله سبحانه وتعالى، فهو الجميل في ذاته وصفاته، يقول الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم–: " إنّ الله جميل يحب الجمال" [2]، كما يصدق على الإنسان والحيوان والنّبات وظواهر الكون ومناظره الطبيعية، ونشاطات الإنسان الفنّية من رسم ونحت ومعمار، وما أبدعه من أجهزة وتقنيّات ووسائل، ناهيك عن حركاته وأفعاله وسلوكاته وقيمه.

أما الجميل (Le Beau)، فهو ما تترك معرفتنا به ارتياحا في نفوسنا، لا لفائدة نتوقّعها، بل لما فيه من تناسق يوجد تجاوبا بيننا وبينه.[3]

وهو ما يدلّ على أنّ الحكم على الجميل بأنّه كذلك، ليس وليد تقييم ذاتي، وإنّما يُعزى إلى ما أفصح عنه الجميل ذاته من صفات تصوراتنا حياله.

كما ورد في الموسوعة الفلسفية السّوفيتية أنّ الجميل مقولة جمالية تعكس وتقوّم ظواهر الواقع والأعمال الفنّية التي تمنح الإنسان إحساسا بالمتعة الجمالية.[4]

الشّيء الذي يؤكّد أنّ استمتاع المرء جماليا بموضوع ما، لا يعني إلاّ أنّ ذلك الموضوع جميل، ليكون انعدام الاستمتاع الجمالي دالاّ على أنّ الموضوع غير ذي صلة بما هو جميل.

وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أنّ الجميل هو الكائن على وجه يميل إليه الطبع، وتقبله النفس.[5]

---

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص407.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم 134، كتاب الإيمان، باب تحريم الكِبْر وبيانه.

(3) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص16.

(4) روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ت سمير كرم، مرجع سابق، ص168.

(5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص408.

وهذا يعني أنّ الجميل ما انجذبت إليه النّفس من حيث هو بعث فيها الانشراح والرّضا، ليكون القبيح ما نفرت منه النّفس، لكونه بعث فيها التّقزّز والاشمئزاز.

وعليه فإنّ كلّ معطى طبيعي أو إنشاء فنّي منح الإنسان شعورا بالاستمتاع كان جميلا، ليبقى أنّ الفرق بين الجميل والجليل (Sublime)، هو أنّ هذا الأخير ما جاوز الحدّ في الرّوعة في مجال الفنّ أو في الأخلاق أو في الفكر، حتّى بات جمالا قاهرًا.[1]

2- **الجمال اصطلاحا**: الجمال في اصطلاح الفلاسفة صفة تُلحظ في الأشياء، وتبعث في النفس سرورا ورضا[2]، وهو ما يدلّ على أنّ قيم الجمال موضوعية، كامنة في الموضوعات التي توصف بأنّها جميلة، بغضّ النّظر عمّن يصدر الحكم.

ولمـّا كان الجمال مرتبطا بتجربة انفعالية، تعبّر عنها العلاقة الحميدة بين الذّات والموضوع، فقد عرفه لالاند بقوله: " يطلق انفعال جمالي على حالة فريدة مماثلة للسّرور، للمتعة، للشّعور الأخلاقي "[3].

وهذا يعني أنّ الجمال يشير إلى جاذبيّة الأشياء وقيمتها، وبذلك يمثّل مجموعة من السّمات التي تُدرك في موضوعات شتّى، فتترك في الواقف على هذه السمات انفعالا جماليا، يحيل هذه الموضوعات إلى عناصر جميلة.

ويعرّف برغسون (Bergson -1941/1859) الجمال بقوله: " ولكن ما هو الجمال؟ إنّه ليس واقعا مستقلا عنّا ومعطى كما هو في عالم آخر، أو بكلّ بساطة في الطّبيعة، الجمال موجود فينا، إنّه عاطفة بحضور بعض الأشياء، إنّها جزء من الحدس".[4]

(1) مجمع اللّغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص61.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص407.

(3) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص367.

(4) أنظر: نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص216.

وهو بهذا ينفي أن يكون الجمال اتّحاد مجموعة من العناصر، ضمن شروط خاصّة لتتمخّض عنها صورة جمالية ما، ليكون الجمال فعلا وجدانيا تَحْدِسُ من خلاله الذّات جماليات الأشياء من حولها.

ومن ثمّة يكون الجمال عملية حدسية نابعة من أعماق النّفس، يهدف من خلالها صاحبها استكشاف الملامح الجمالية في مختلف الموضوعات؛ ما يعني أنّ الجمال لا يتبدّى من خلال معطيات موضوعية مستقلّة عن الذّات.

كما يعرّف الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريده (1991/1909) الجمال بقوله: "وأمّا الجمال فهو أمر تدركه النّفس، وتبتهج به، من غير تحليل عقلي، ولا تعليل أكثر من أنّ الجمال هو الجمال، وأنّ إدراكه لذّة وسعادة نفسيّة ".[1]

وكأنّ الجمال بات أمرا بسيطا من حيث طبيعته، فهو يُدرك من النّفس دونما تبريرات عقلية تماما مثلما يَحْدِسُ العقل البديهيات الرياضية، إنّه متناهٍ وضوحه بحيث تغيب كل معوّقات إدراكه.

إنّه ورغم اختلاف الفلاسفة حول تعريفهم للجمال؛ فإنّ هذا الأخير يبقى القيمة الأساس للإنسان، ذلك أنّ هذا الأخير هو الكائن الوحيد الذي يملك تجربة جمالية يتطلّع من خلالها إلى تذوّق الجمال في كلّ شيء.

إنّ الجمال تزاوج بين الذّاتية والموضوعية، فهو ليس ذاتيا خالصا، ولا موضوعيا محضا، إنّه يوجد موضوعيا عبر مختلف الأشياء والموضوعات، لكنّنا نحن من نتذوّقُهُ من خيالاتنا وأهوائنا وتصوّراتنا وعواطفنا.[2]

وهو ما يعني أنّ الجمال شعور سارّ، قد يبدأ حسّيا لكنّه سرعان ما يسع كلّ الفرد، فتنطق به كلّ جوارحه، الشّيء الذي يؤكّد أنّ الجمال لا يقتصر على بنية الشّيء أو مادّته، ولكن يتعدى ذلك إلى ما هو متخفّ وراءها، ولا أدّل على ذلك ممّا يرتبط بظواهر الكون، فزيادة على كوننا ندرك الكثير من أبعادها الجمالية، فإنّ هناك قيما جمالية خاصّة لا يدركها إلاّ

(1) أنظر: عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص115.

(2) علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، مرجع سابق، ص147.

العلماء، وبالذات ما تعلّق بالقوانين الفيزيائية، يقول روبرت أغروس وجورج ستانسيو: "فالبساطة والتّناسق والتّماثل والتّألّق والوضوح – وهي عناصر نلحظها في أجمل النّظريات الفيزيائية – لها نظائر موازية في الجمال الذي نجده في الرّسم والموسيقى ".[1]

وبما أنّ الجمال في المبتدأ والمنتهى هو جمال الله تعالى، فإنّ ذلك يتجلّى في صفاته التي احتوت كلّ ما هو جميل من رحمة، وعدل، وحق وغيرها، ليكون جلاله متمثّلا في ربوبيته وما ارتبط بها من قدرة وعظمة ورهبة، وبقد ما نُسَرُّ لجماله، نخشى جلاله.

3- علم الجمال: Esthétique

يعرّف جميل صليبا علم الجمال بقوله: " علم الجمال علم يبحث في شروط الجمال ومقاييسه، ونظرياته، وفي الذّوق الفنّي، وفي أحكام القيم المتعلّقة بالآثار الفنّية، وهو باب من أبواب الفلسفة "[2]؛ وهذا يعني أنّ علم الجمال من العلوم المعيارية، باعتباره يبحث في القوانين التي تهدف إلى تقويم كلّ الموضوعات ذات الأبعاد الجمالية، سعيا إلى تحقيق اتّفاق العقول على التّمييز بين جميل هذه الموضوعات وقبيحها.

وإلى ذلك ذهب لالاند في موسوعته حيث عرّف علم الجمال بقوله: "علم الجمال هو علم موضوعه الحكم التّقويمي الذي ينطبق على التفريق بين الجميل والبشع".[3]

وفي ذلك تأكيد على معيارية هذا العلم، حيث يرمي المشتغلون في هذا الحقل المعرفي إلى إيجاد معايير خاصة، تقوّم بها موضوعات بحثهم إستطيقيا، فيوصف بعضها بالجمال متى توفّرت فيها معايير جمالية معيّنة، ليوصف البعض الآخر منها بالقبيح، متى خلت من تلك المعايير.

كما ورد في ملحق موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي أنّ علم الجمال هو: " المعنى الشّامل لِعِلْمِ ونظرية النّشاط الجمالي للإنسان، والمضمون الجوهري للنّشاط الجمالي هو تشكيل العالم وفقا لقوانين الجمال ".[4]

---

(1) روبرت أغروس و جورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، عالم المعرفة، الكويت، العدد 134، ص52.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص408.

(3) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص367.

(4) عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص107.

وهو ما يعني ضرورة الإلمام بمقاييس محدّدة بها تنجح التّجربة الجمالية لكلّ فرد، في أن تقوده إلى التّمييز بين ما هو جميل وما هو قبيح، إنّها الآليات التي تتّجه نحو تقنين العالم جماليا.

ويشير (بول فاليري)[۞] إلى علم الجمال بأنّه علم الحساسية، وهي بمعناها الرّاهن تطلق على " كلّ تفكير فلسفي في الفنّ "؛ أي أنّ موضوع علم الجمال ومنهجه مَنُوطَان بالطّريقة التي يُحدَّد بها الفنّ.[1]

ولعلّ هذا التّعريف على بساطته يكون الأفضل باعتباره جاء جامعا مانعا، فهو شمل كلّ ضروب التّفكير الفلسفي في الفنّ، من حيث هو موضوع هذا العلم، ولاشكّ أنّ التّفكير ههنا يحيط بكلّ ما تعلّق بمشكلات علم الجمال بدءً بالمفهوم والطّبيعة والمعايير وغيرها من المسائل الفنّية.

ويبقى علم الجمال من وجهة نظر الفلسفة التّحليلية فرعا من فروع الفلسفة الذي يتعلق بتحليل المفاهيم الجمالية والفنيّة، وبحلّ المشكلات التي تظهر لنا حينما نتأمل الأشياء الجميلة مثل مفهوم قيمة الجمال، والتّجربة الجمالية، ومثل مسألة الخصائص التي تجعل الأشياء جميلة، وهل توجد معايير جمالية؟ وما هي علاقة الأعمال الفنّية بالطّبيعة؟.[2]

إنّ عالم الجمال يمثّل فرعا من فروع الفلسفة، ويشكّل موضوعه (الجمال) واحدة من القيم الكبرى إلى جانب قيمتي الحق والخير، ولأنّه علم معياري لا تقريري؛ فإنّه لا يهتمّ بوصف ما هو كائن من الأشياء الجميلة، أو الأعمال الفنّية، باعتبار ذلك من اهتمامات العلوم الإنسانية، ولكنّه يهتمّ بما يجب أن يكون إستطيقيا؛ ولهذا نجد الظّواهر الطّبيعية على اختلاف أنواعها تشكّل موضوعات خصبة لوصف الشّعراء أو رسم الفنّانين، لكنّها تكون أكثر خصوبة للمشتغلين بفلسفة الجمال من حيث هم يسعون إلى البحث عن معايير تقويمها، تلك المعايير التي تتأجج بين الجمال والبشاعة.

---

(1) أنظر: علي شناوة وادي، فلسفة الفن وعلم الجمال، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2011، ص10.

(2) عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص115.

[۞] بول فاليري (1945/1871) شاعر فرنسي، تميّزت أعماله بالواقعية، مَثَلُهُ الأعلى ليوناردو دافينشي.

المطلب الثاني: فلسفة الفنّ

1- الفّن لغة: الفنّ في اللّغة مصدر فنّ، يفُنّ، فنًّا، ومعناه النّوع من الشّيء، لكن لكلمة فنّ دلالات أخرى تتعيّن بحسب موقعها في الكلام.

يقول الفيروز آبادي: " الفنّ :الحال، والضّرب من الشّيء، كالأفنون ج: أفنان وفنون، والطّرْدُ، والْغَبْنُ، والمَطْلُ۞، والعناء والتّزيين ".[1]

ففنون الشّيء، أحواله وضروبه التي يمكن أن يكون عليها، ومن ذلك فنون الشّعر، أي ألوانه.

وورد في معجم النّفائس الوسيط: "فَنَّ – فنًّا: كثر تفنّنه في أموره، فهو فنّان، والرّجلَ: أتعبه و- دَيْنَهُ: مَطَلَهُ و- الشّيء: زيّنه و- فلانا في البيع غبنه" [2].

هذا وإذا كانت معاني كلمة فن متعدّدة، فإنّ معناها في تراث الفكر اليوناني ارتبط بالصّناعات المهنية كالبناء والنجارة وميادين الإنتاج الصّناعي المختلفة، وهي بذلك تدلّ على السّلوك المهاري.[3]

وهذا يعني أنّ مختلف الصّنائع التي يمارسها الإنسان تحتاج إلى مهارات أصحابها حتّى تتشكّل على النّحو الذي يجعل الآخرين يتذوّقونها، باعتبارها تتضمّن ملامح فنّية خاصّة، تقابل الملامح الجمالية التي أودعها الله سبحانه وتعالى في مخلوقاته، ولعلّه بذلك تتحدّد الفواصل بين الجَمال والفنّ، ليكون هذا الأخير ما أبدعه الإنسان من جمال، أو هو الجمال مضاف إليه الطّبيعة.

وجاء في المعجم الفلسفي: "الفنّ يطلق على ما يساوي الصّنعة، ويقابل العلم الذي يُعنى بالجانب النّظري ".[4]

---

(1) الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، مرجع سابق، ص1014.

(2) أحمد أبو حاقة، معجم النفائس الوسيط، مرجع سابق، ص952.

(3) علي شناوه وادي، فلسفة الفن وعلم الجمال، مرجع سابق، ص17- 18.

(4) مجمع اللّغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص140.

۞ المَطْلُ: التسويف بالعدة والدّيْن.

وهذا ما يؤكّد اقتران الفنّ بالصّنائع من حيث هي علوم عملية (تطبيقية) لا يكتفي ممارسوها بما هو أفكار ونظريات، بل يحوّلون كلّ ذلك إلى فنون عملية مختلفة، وربما كان فَهْمُ العرب لكلمة فنّ على النّحو ذاته، إذ أنّهم ميّزوا بين الطّبيعة والصّناعة، حيث تبنى هذه الأخيرة على العقل والنّفس وتملى على الطّبيعة.(1)

غير أنّ جميل صليبا يقيّد الاقتران بين الفنّ والصّناعة بمعيار المنفعة، ذلك أنّه يعرّف الفنّ بقوله: " الفنّ بالمعنى العام جملة القواعد المتّبعة لتحصيل غاية معيّنة جمالا كانت، أو خيرا، أو منفعة ".(2)

وحيث انتهينا إلى اقتران الفنّ بالجمال، بعد رؤية ارتدادية لجذور كلمة الفنّ، نصل إلى المعنى الخاصّ لهذه المفردة، ويحدّده جميل صليبا بقوله: " أما الفنّ بالمعنى الخاصّ فيطلق على جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشّعور بالجمال، كالتّصوير والنّحت والنّقش والتّزيين والعمارة، والشّعر، والموسيقى وغيرها".(3)

وهذا يعني أنّ الفنّ هو مجموع النّشاطات التي يبدعها الإنسان مُسْتَشْعِرًا فيها الجمال بكلّ صوره، ساعٍ من ورائها إلى تحقيق أسمى بعد من أبعاد وجوده، فكما أنّه كائن حقّاني، وأخلاقي، فكذلك هو كائن جمالي يتوق إلى تحصيله في كلّ أعماله وإبداعاته.

2- **الفنّ اصطلاحًا:** الفنّ في اصطلاح الفلاسفة يطلق على كل ما أبدع الإنسان من جمال، وهذا يعني أنّ كلّ العناصر الثقافية من حيث هي مضافة إلى الطّبيعة هي عناصر فنّية متى تلبّست بقيم إستطيقية (جمالية).

وهذا لالاند يعرّف الفنّ بقوله: " الفنّ إنتاج الجمال من خلال أعمال كائن واعٍ "(4)؛ وهو تأكيد على الطّبيعة البشرية للفنّ، حيث الإنسان وحده من يستطيع إنتاج القيم الجمالية، عبر

(1) حسين علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص24.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص165.

(3) المرجع نفسه والصفحة.

(4) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص96.

تحويله مختلف الأشياء والموضوعات إلى صوّر جميلة؛ ما يعني أنّ الفنّ عملية خلاّقة تحيل العناصر الخالية من الجمال إلى كائنات جميلة.

إنّه نشاط تأسيسي واعٍ، يسعى من خلاله الإنسان إلى تجميل الواقع بغية تذوّق أجمل ما فيه.

كما ورد في المعجم الفلسفي أنّ الفنّ تعبير خارجي عمّا يحدث في النفس من بواعث وتأثيرات بواسطة الخطوط، أو الألوان، أو الحركات، أو الأصوات، أو الألفاظ، ويشمل الفنون المختلفة كالنّحت والتّصوير".[1]

وهو ما يدلّ أنّ الفنّ هو تلك الجدلية بين الذّات وانفعالاتها من جهة، والموضوع وعناصره من جهة أخرى، جدلية ترمي إلى إعادة تشكيل الواقع بملامح أكثر جمالية، أو تجميل ما هو قبيح فيه.

وجاء في الموسوعة الفلسفية السّوفيتية أنّ الفنّ شكل نوعي من أشكال الوعي الاجتماعي والنشاط الإنساني، يعكس الواقع في صوّر فنّية [2]؛ وفي ذلك تأكيد على أنّ الفنّ حالة مميّزة من الوعي يختزل من خلالها الواقع بكل أبعاده العلمية، الاجتماعية، الثقافية والفلسفية إلى نشاطات فنّية، يُراد من ورائها استشعار الإنسان للفنّ، تمهيدا لشعوره بتساميه وتحرّره من حاجاته الحيويّة والمادّية، وهو ما يؤكّد أنّ الإنسان وحده من يتذوّق الجمال وينجح في تحصيله.

ويعرّف هربرت ريد الفنّ بقوله: " الفنّ محاولة لابتكار أشكال سارّة، وهذه الأشكال تقوم بإشباع إحساسنا بالجمال، ويحدث هذا الإشباع خاصّة عندما نكون قادرين على تذوّق الوحدة والتآلف الخاص بالعلاقات الشكلية فيما بين إدراكاتنا الحّسية".[3]

ولعلّ ما يميّز هذا التّعريف بالذّات، هو قدرة المرء على تذّوق الصّورة الفنّية بما تتضمّنه من عناصّر خاصة، يدرك العقل من خلالها مظاهر الاكتمال الكامنة فيها، فيكون العمل الفنّي ما صاحبته تجربة فنّية يتذوّق صاحبها ملامح الجمال فيه، وحيث إنّ فعل التذوّق يقتصر على

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص140.

(2) روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص354.

(3) أنظر: شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، دراسة في سيكولوجية التذوق الفنّي، عالم المعرفة، العدد267، الكويت، 2001، ص23- 24.

البعض دون الآخر، ندرك أنّ الفنّ مهارة، وأنّ المَهَرَةَ ممّن يتذوّقون الجمال هم وحدهم الفنّانون.

إنّ الإنسان ولمّا كان في احتكاك وتفاعل مستمرّين مع غيره، كان الفنّ صورة ساميّة من صوّر التّعبير عن حقائق الموجودات، وكان الفنّان ذاك الذي يختزل حقائق ذاته والعالم الخارجي من حوله في نشاطات فنّية تعبّر عن تأويل آخر للمعطيات المادية، والاجتماعية، والسياسية، وقضايا الوجود بشكل عام، تأويل قد يدركه البعض بتذوّقهم لما شملته العناصر الفنّية من اكتمال لغوي أو فكري أو شيئي، فيغدو شكلا فنّيا سارًّا كفيلا بإشباع إحساسهم بالجمال، وقد لا يدركه البعض حين يتعذّر عليهم تذوّق ما هو جميل في مختلف الألوان الفنّية، فتتبدّى لهم هذه الأخيرة كما لو أنّها موضوعات صمّاء لا سبيل لبعث القيم الجمالية فيها إلاّ مهارة الفنّانين.

3- التّمييز بين علم الجمال وفلسفة الفنّ:

إذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع تذوّق الملامح الجميلة المبثوثة في الكون، وكان وحده القادر على إبداع صوّر فنّية يضيفها إلى جمال الطّبيعة، كان من الطّبيعي أن نقف على بعض التّداخل بين مفهوم الجمال والفنّ، وبين فلسفتي كلّ منهما، فلو لم يتشرّب الإنسان من معاني الجمال الكامنة في الظّواهر المحيطة به، لما سعى إلى الانفلات من الجانب القبيح في الواقع، بإبداعه لشتّى الفنون التي أراد من خلالها أن يتشبّث بقيم الجمال باعتبارها تشكّل جزءً هامّا من كينونته.

غير أنّ هناك ما يميّز علم الجمال عن فلسفة الفنّ، ولعلّ تجلّيات كلّ من الجمال والفنّ توحي بنسبة كلّ منهما إلى الآخر، إنّ الفنّ ولمّا كان نتاج جهد إنساني عُدَّ الجمال أوسع منه، وفي هذا يقول عمار الطالبي: " أمّا فلسفة الفنّ فتشمل مجالاً أضيق من مجال فلسفة الجمال، لأنّها تتعلّق بالمفاهيم، والمشكلات المتّصلة بالأعمال الفنّية، فتستبعد منها مثلا التّجربة الجمالية المتعلّقة بالطّبيعة ".[1]

(1) عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص103- 104.

وهو ما يوحي بأنّ المشكلات التي تطرحها فلسفة الفنّ محدودة، لأنّها تتعلّق بما صنعه الإنسان من جمال، لتكون فلسفة الجمال أوسع من ذلك بكثير، لأنّها تتّصل بالجمال الطّبيعي اللاّمحدود.

إنّنا إذا أردنا أن نعرف ما الذي يجعل الشّيء جميلا، تعذّر علينا ذلك إذا ما نحن اكتفينا بدراسة الأعمال الفنّية، لأنّه يتوجّب علينا أن نبحث فيما نعنيه بالجميل، وينتج عن ذلك أنّ ما يعبّر عن فلسفة الفنّ هو أضيق ممّا يعبّر عن فلسفة الجمال.[1]

هذا وإذا كانت مشكلات فلسفة الفنّ تخصّ ما تعلّق بإبداعات الإنسان الفنّية من حيث هي مضافة إلى الطّبيعة، وكانت مشكلات فلسفة الجمال ترتبط بكلّ ما هو جمال سواء كان طبيعيّا أو فنّيا، أمكننا الوقوف على الصّلة الوثيقة بين مجالي الجمالية والفنون، بل إنّ النّظرية الفنّية تمثّل بالنّسبة لفلسفة الجمال ما تمثّله النّظرية العلمية بالنّسبة لفلسفة العلوم.[2]

فكما أنّ فيلسوف العلم يفكّر في النّظرية العلمية علميا واجتماعيا وأخلاقيا، فكذلك فيلسوف الجمال يتّخذ من النّظرية الفنّية مرتكزا لتساؤلاته الجمالية، وربّما كان وعيه بالجمال الطّبيعي مرتبطا بقيمة إبداعاته الفنّية.

ويبقى أنّ فلسفتي الجمال والفنّ تخصّان الإنسان دون سواه، وقد وُلِدَتَا حينما استشعر الجمال في الكون، أوّلا ثمّ راح يجمّل ما هو قبيح فيه بعد ذلك.

(1) حسين علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، مرجع سابق، ص26.

(2) علي شناوه وادي، فلسفة الفن وعلم الجمال، مرجع سابق، ص10.

المبحث الثاني: نشـأة قيـم الجمـال

تمهيد: مُذْ وجد الإنسان على هذه البسيطة، تعدّدت اهتماماته، وشغلت أبحاثه كلّ مناحي الوجود وشكّلت المظاهر الجمالية إحدى أهمّ انشغالاته باعتباره توّاقا بطبعه إلى تذوّق كلّ ما هو جميل.

لكن إذا كان الجمال قد اقترن بالسّحر لدى المجتمعات البدائية، وتجسّد بداخل المعابد والكنائس، فإنّه كفلسفة عرف بداياته الأولى مع اليونانيين، ليأخذ بعد ذلك صوّرا شتّى تنوّعت معالمها عبر مختلف الحقب التّاريخية لتكون على ماهي عليه في وقتنا الرّاهن.

أمّا من حيث ظهور الدّراسات الجمالية في صورة علم قائم بذاته، فإنّ ذلك يُعزى إلى الفيلسوف الألماني (باومجارتن) (Baumgarten -1762/1714)، الذي دعا إلى ذلك عام 1735 من خلال كتابه: " تأمّلات فلسفية في موضوعات تتعلّق بالشّعر"[1] ، ولعلّ البيئة بكلّ دلالاتها من حيث هي تولد فيها مختلف القيم الجمالية، تكون العامل الأساس في تحديد طبيعة هذه القيم، ولكي نقف على ذلك نقوم بنظرة تاريخية على قيم الجمال في الفكرين الغربي والإسلامي.

المطلب الأوّل: قيـم الجمـال في الفـكر الغـربي

إذا كان الإنسان مع بداياته الأولى قد شعر بوجود حدود تكبّل مجموع إمكاناته، فإنّه في الوقت ذاته أدرك أنّه محكوم عليه أن يتجاوز هذه الحدود، وكان الفنّ أحد أهمّ الوسائل التي وظّفها في تحرّره من تلك الحدود، وراح من خلاله ينتج قيما جمالية انتقل عبرها إلى ما يجب أن يكون، لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف تمثّل مفكرو الغرب قيم الجمال؟.

1- **أفلاطون:** (Platon -348/428 ق.م) أسقط أفلاطون نظرية المثل على كلّ مجالات الوجود، سواء كانت أشياء أو تصورات أو معانٍ، بما في ذلك ما ارتبط بالقيم الجمالية، فهذه الأخيرة لها مثالها في عالم المثل، وإليها ترجع كلّ المجالات الجزئية المحسوسة.

(1) عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص107.

وَوِفْقًا لنظريّته هذه يرى أفلاطون أنّ مصدر الفنّ هو المثال المعقول للجمال، تلك الوحدة المتعالية عن الحسّ، والتي تتربّع في عالم وراء عالمنا، وهو العالم المعقول كأنمّا الأثر الفنّي يستمدّ جماله من مشاركته في مثال الجمال بالذّات، وقيمته تتحدّد بمقدار تحقّق هذه المشاركة وشمولها وعمقها.(1)

وهذا يعني أنّ فلسفة أفلاطون الجمالية باتت موضوعية مثالية، باعتبار أنّ الفنّان أثناء تشييده لأبنيته الفنّية، إنّما ينهل من مصدر موضوع معقول، لتبقى القيمة الفنّية لما يقيمه مرتبطة بمدى قربها من المثال كنموذج أسمى لها.

فإذا كانت النّفس الإنسانية تنتمي إلى عالم المثل، وكان هذا الأخير يتّصف بشتى الكمالات من حقّ، وخير، وجمال، فإنّها في تذكّر دائم لأصلها السّماوي، ما يجعلها تحنّ إليه وهي على هذه الأرض، إنّها تتوق لمعاينته والاتّصال به كلّما صادفت ما يُذكّرها إيّاه، وأكثر ما يذكرها بهذا العالم هو الالتقاء بالجمال.(2)

ولأنّ الأمر كذلك كان على الفنّ أن يقترب من المثل العليا التي تخصّ كلّ صوّر الوجود عن طريق المحاكاة.

أمّا من حيث ترتيب قيم الحق والخير والجمال، يؤكّد أفلاطون أنّ الحق والخير ولأنّهما ينتسبان إلى المعقول، فهما يأتيان أوّلا، فيما يُرَتَّبُ الفنّ ثانيا، لأنّه يتجلّى لنا في عالم المحسوسات كعالم أدنى.

2- **هيجل**: (1770/ 1831- Hegel) يرى هيجل أنّ الفكرة حقيقة مطلقة وينجم عن هذا أنّ ثمّة تطابقا بين الحقيقة والجمال باعتبارهما يمثّلان فكرة، وهو بذلك يوقفنا على تصوّر موضوع للجمال، حيث إنّ تحليلا فلسفيا للجمال لا يمكن أن يبدأ بوصف الأشياء الجميلة، وإنّما بمعرفة الجميل في ذاته، بما يضفي الجمال على الأشياء التي نحكم عليها أنّها جميلة، فالجميل لا يمكنه أن يتقلّص إلى حكم للذّوق، إنّه قابل للتّحديد موضوعيا.(3)

---

(1) أنظر: حسين علي، فلسفة الفنّ، رؤية جديدة، مرجع سابق، ص84.

(2) أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص156.

(3) جيرار برا، هيجل والفن، ت منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص13.

وعليه فإنّ هيجل يدعونا إلى معرفة الجميل كمفهوم مجرّد قبل التعرّف إلى مَاصَدَقَاتِه، فإذا حصل الأمر تمّ إدراك الجميل على أنّه كذلك، في حين سيختلّ إدراك الجمالات في الأشياء إذا نحن اكتفينا بالحكم عليها بمعزل عن معرفة الجميل في ذاته.

كما يرى هيجل أنّ الفنّ يولد من العبقرية والموهبة، فإبداع العمل الفنّي يقتضي موهبة هي في أساسها قابلية خاصة، أي هبة محدودة، أمّا العبقرية فهي أعمّ وأشمل.[1]

أمّا من حيث وظيفته فهو يوقظ النّفس من خلال تحريك مشاعرها، ودفعها إلى الكشف عن مكوناتها، فتفصح عمّا هو سامٍ وجليل فيها، ومن ثمّة تتسامى النفس بفضل الفنّ مترفّعة عن كلّ الشّهوات والأهواء، ساعيّة إلى إدراك الطّهر الأخلاقي بكلّ معانيه.

وفي مقارنته بين الجمال الطّبيعي والجمال الفنّي، يرى هيجل أنّ الجمال الفنّي متفوّق على الجمال الطّبيعي، لأنّ الرّوح فيه تعمل عملها بوعي، ممّا يعطي معنى للعمل الفنّي.[2]

فالجمال الفنّي أسمى من أعظم جمالات الطّبيعة، باعتباره ينطلق من الرّوح التي هي أسمى من الطّبيعي، ما يجعل أيّ عمل فنّي مهما كان رديئا، أجمل بكثير من كلّ مشهد طبيعي خلاّب، الأمر الذي يبقي الرّوحي دائما هو وحده الحقيقي.

3- **ماكس شيلر**: (Max Seheller -1928 /1874) يرى شيلر أنّ القيمة اتّجاه شخصي يقوم على الإقبال أو الإعراض إزاء موضوع للاهتمام أو المصلحة[3]، وبالتّالي فالقيمة عند شيلر معطى عاطفي، وهو ما يصدق على قيم الجمال، تلك التي ندركها بعواطفنا وحواسنا؛ وهذا يعني أنّها مستقلة عن الموضوعات التي ترتبط بها، فقد ندرك أنّ لموضوع معيّن قيمة أعلى منه، ما يؤكّد أنّ العاطفة هي منبع القيم الجمالية.

ولأنّ القيمة الجمالية للأشياء ليست على مستوى واحد، إذ تتباين بين ما هو سامٍ، وبين ما هو وضيع، فثمّة عاطفة التّفضيل التي ندرك بها سموّ قيمة على أخرى؛ ما يدلّ أنّ هناك مملكة

(1) هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص63.

(2) جيرار برا، هيجل والفن، مرجع سابق، ص63.

(3) أنظر: صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص134.

للقيم تُنْتَظَمُ فيها قيم الجمالات، فيكون لكلّ منّا سلّم قيم جمالي يدرك من خلاله أنّ بعض الأشياء أجمل من بعض.

ويذهب شيلر إلى أنّ الجمال والفنّ ينقلان الإنسان من الحسّي إلى العقلي، وبذلك يبلغ مرتبة الإنسان الحقيقي، وفي الفن يأتلف الخيال مع الفهم، ويتحرّر الإنسان من الخضوع للطّبيعة الحسّية.[1]

وهو ما يدلّ على أنّ اعتماد الإنسان على العقل وحده يُمكّنه من انجاز نصف التحرّر، ليكون تحقيق الشّطر الباقي مرهون بتوظيف ملكة الخيال التي ينفذ عبرها إلى عالم الحرية، لكن ليس يتمّ ذلك بقطع الصّلة مع الأهواء والدّوافع، بل يحصل الأمر بضرب من الاتّصال بهما، حيث ينزل العقل من طابعه المجرّد ليتّحد بالطّبيعة، ولن يتم له ذلك إلاّ من خلال تجربة جمالية يتزاوج فيها المحسوس بالمعقول.

إنّه ورغم توزّع فلسفة الجمال في الفكر الغربي بين الطابعين المادّي والمعنوي، إلاّ أنّ معظمها نزع نحو الطّابع المادّي ذو المقاصد النّفعية، فاختزل الجمال في صوّر مادّية تعبّر عنها اهتمامات الغرب بالفنون الجميلة ذات الآثار العينية، وحصل عزوف كبير عن الفنون اللاّمادية باعتبارها غير نافعة.

لقد اهتم الغرب بالجميل دون الجمال، فقلّ الشّعور بالقيم الجمالية ليزداد الإحساس بالأشياء الجميلة، حتّى إنّ الإنسان ذاته تحوّل إلى مجرّد شيء جميل، وانتفى دوره في إنتاج الجمال.

ويبقى أنّ فلسفة الجمال الغربية تفتقر إلى النّظرة الكلّية والمتوازنة لقيم الجمال، والتي تنطلق من الأشياء الجميلة لبلوغ الجمال المطلق، تمهيدا لإدراك الجليل.

(1) عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص109.

المطلب الثاني: قيـم الجمـال في الفـكر الإسـلامي

تمهيـد: ارتبطت قيم الجمال في الفكر الإسلامي بالله سبحانه وتعالى، من حيث هو مصدرها، فالجمال من صفاته المتجلّية في الموجودات كلّها، كما أنّ القرآن الكريم وإلى جانب كونه قيمة جمالية سامية ببيانه ومعانيه، توحّدت فيه القيم الثلاث (الحق والخير والجمال)، بصورة لا يمكن فصل إحداها عن الأخريين، فكثيرا ما مزج بين صفات ذات أبعاد منطقية، أخلاقية وجمالية، كالحق والصبر والحسن.

ولمّا كان الإنسان في علاقة مباشرة مع الكون بكلّ مظاهره، فإنّ فلسفة الجمال الإسلامية تنزع به نحو الانتفاع الجمالي بكل هذه الظواهر الكونية، من خلال ملكة الإحساس الجمالي لديه، فيسمو بذلك نحو حياة روحية.

غير أنّ الاستمتاع بما يفصح عنه الكون من مشاهد، ولكونه قد يهبط بالإنسان نحو الغريزة التي تدفع به إلى الرّغبة في تَمَلُّكِ كلّ ما هو جميل، جاءت المشاهد الجمالية في القرآن الكريم توجّه دوما الانتفاع الجمالي بالكون توجيها يرتقي به إلى آفاق المطلق المجرّد، ويصرفه عن النّزوع المادّي، فإذا بمشاهد الكون الجمالية تُعرض دوما في معرض البيان الإلهي إظهارا للقدرة والحكمة أو إبداءً للمنّة، أو إثباتا للوحدانية.[1]

وللوقوف على أهمّ معالم قيم الجمال في الفكر الإسلامي، نعمل على استقرائها لدى بعض مفكرينا.

1- **أبـو حيّـان التّوحيـدي**: (بين 310 وَ320 / 400هـ) يرى أبو حيان التّوحيدي أنّ الموجودات كلّها إنّما تستمدّ جمالها من العالم الإلهي باعتبارها كانت موجودة فيه بالقوّة، قبل أن توجد بالفعل، ومن الطّبيعي أن يُستمدّ جمال الموجودات من مصدرها الأوّل.[2]

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ بلوغ هذا الجمال إنّما يكون عن طريق العقل الذي يستطيع وحده استحسان الشّيء أو استقباحه، لكنّه لا يفعل ذلك إلاّ بشرائط، فالجمال والقبح لا يطلقان

(1) عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضّر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006، ص148.

(2) أنظر: حسين الصديق، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، دار الرفاعي، حلب، سورية، ط1، 2003 ، ص94.

على أيّ شيء إلاّ بحسب ما يضاف إليه ذلك الشّيء، وكل شيء يمكن أن يكون خيرا وأن يكون شرًّا، فإذا أدّى غاية خيّرة، فهو جميل، وإذا أدّى غاية شرّيرة، فهو قبيح، فجمال الأشياء يكون بقدر ما تقدّمه من خير، وقبحها يكون بقدر ما تقدّمه من شرّ.(1)

وقد قسّم التّوحيدي الجمال إلى قسمين:

- جمال مطلق يصدر عن الله، فيكون سبحانه وتعالى مصدره وغايته، والعقل المجرّد وحده القادر على إدراكه.

- وجمال نسبي يتّصل بالأشياء الموجودة في واقعنا، ويخضع لطباع النّاس وعاداتهم، ويُدرك بواسطة الحواس والعقل، ليبقى الجمال المادّي وسيلة لتذكير الإنسان بالجمال المطلق اللاّمتناهي.

وينتهي التّوحيدي إلى أنّ الجمال هو الوصول إلى الكمال، وليس من سبيل لذلك إلاّ إدراك جوهر الجمال في الأشياء المحيطة بنا، ليكون استشعار القيم الجمالية الكامنة فيها، هو من يقود إلى بلوغ الكمال، وفي هذا يقول: " وَلِمَ لا أتأمّل ما أستحسنه ممّا أحلّ الله، وفيه دليل على صنعة الله تعالى، وفيه اشتياق إلى ما وعد الله تعالى ".(2)

2- **مالك بن نبي**: (1973/1905) يرى مالك بن نبي أنّ الذّوق الجمالي محكّ أيّ تحضّر، بحيث يتعذّر علينا تصوّر حضارة مجرّدة عن أبعادها الجمالية، وحيث تحلّ مظاهر الفوضى والقبح يغيب التّحضّر.

وهو ما أكّده عمار الطالبي بقوله: " فالحساسية للتّجربة الجمالية من الخصائص التي ينبغي أن يكتسبها كلّ من كان عضوًا في مجتمع، لأنّ التّزيّن والتجمّل من مظاهر كلّ حياة اجتماعية، وإن كانت بدائية، فضلا عن الحضارة ".(3)

---

(1) المرجع السابق، ص99.

(2) أبو حيان التّوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني، المجلد2، مكتبة أطلس، دمشق، 1964، ص547.

(3) عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق، ص100.

إنّ الخيال الرّاقي لا يُوَلِّدُ إلاّ صورًا جميلة، ومتى وقفنا على صوّر قبيحة في مجتمع ما، فذلك دليل انحطاط قدرات الخيال لدى أفراده، وكذا تدنّي أفكارهم، يقول مالك بن نبي: " ولا شكّ أنّ للجمال أهميّة اجتماعية كبيرة إذا ما عددناه المنبع الذي تصدر عنه الأفكار، وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع".[1]

فإذا كانت أفكارنا تنبع من الجمال، فلاشكّ أنّ بنيتها ستتشكّل وفق بنية مصدرها؛ ما يدلّ أنّ فساد المصدر سيحيل الأفكار إلى تصوّرات ومعانٍ مشوّهة، تتجّه هي الأخرى بالأفراد نحو سلوكات عرجاء، وعندئذ تغيب معالم التّحضّر.

وبالتّالي فإنّ جميع نشاطاتنا تتّصل بالجمال، ذلك أنّ تأثير أيّ منها في المجتمع، إنّما يكون بمقدار ما تتركه من أثر إيجابي سمته الجمال، أو ما تخلّفه من أثر سلبي ينطق به قبحها.

يقول مالك بن نبي: " إنّ الجمال هو الإطار الذي تتكوّن فيه أيّة حضارة "[2]؛ وهو ما يعني أنّه لا توجد حضارة خارج إطار الجمال، من حيث إنّ هذا الأخير يلامس كلّ مناحي الحياة، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والسلوكية.

إنّ الأفعال الإنسانية جميعها ذات مسحة جمالية، وهو ما يؤكّد أنّ مقياس التّحضّر لدى الشّعوب لا يمكنه إلاّ أنّ يكون مدى تشرّبها من التّذوق الجمالي، فيكون المتحضّر من كانت له القدرة على استشعار القيم الجمالية في كلّ حركاته وسكناته.

3- **محمد عمارة:** (1931-) ينطلق محمد عمارة في بيانه لقيم الجمال من تصحيح الاعتقاد السّائد لدى الكثيرين، من حيث هو الخصومة المزعومة بين الإسلام والجمال، والتي تجعل المسلم ينظر إلى الحياة نظرة تجهّم، لِيُؤَكّد أنّ الجمال يتجلّى في كلّ مناحي الوجود، وأينما توجّه الإنسان بكلّ ملكاته وجوارحه سيجد آيات الله التي خلقها متجمّلة ودعاه إلى النظر فيها، وهو ما يؤكّده قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴾ (الحجر: 16)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط4، 1984، ص82.
(2) المرجع نفسه، ص85.

لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾ (ق: 06)، حيث لم تخلق مشاهد الكون للانتفاع بها معرفيا أو ماديا فحسب، ولكن للاستمتاع بها بما فيها من جمال.

فليست " المنفعة المادّية " فقط هي غاية خلقها وتسخيرها للإنسان، إذ " الجمال والزّينة " كذلك "متعة" محقّقة ولازمة – أيضا- للإنسان ".[1]

كما يؤكد محمد عمارة على وسطية فلسفة الجمال في الإسلام، حيث يميّز بين طلب الجمال والاستمتاع به، متى ضُبط اقتصادا واعتدالا، وكان شكرا لِوَاهِبه، وبين الكِبْر من حيث هو إسراف في التّعاطي معه وانحراف في توظيفه.

إنّ قيم الجمال لدى محمد عمارة هي كلّ آيات الجمال والحسن والبهاء والزّينة والزّخارف التي أبدعها الله سبحانه وتعالى وأودعها في الوجود، طالبا من الإنسان النّظر فيها والاستمتاع بمتاعها، شكرا لله على إبداعها، وعلى إبداع الحواس المستقبِلة لتأثيراتها، وتخلّقا ببعض من صفات الله سبحانه، من حيث هو ذاته جميل [2]، يقول- الرّسول صلى الله عليه وسلم-: « إنّ الله جميل يحبّ الجمال».[3]

وممّا سبق يمكن القول أنّ قيم الجمال في الفكر الإسلامي، قيم كونية تتجلّى في إبداع الكون المنظور، وما يحمله من مظاهر بديعة، وكذا في الوحي المسطور وما تضمّنه من تعبير معجز خصّ الخالِق والخلْق معًا.

كما أنّ القيم الجمالية في الفكر الإسلامي دلّت على بداية التّحضّر للإنسان فردا كان أو جماعة، فحيث توجد القيم الجمالية تولد الحضارة، ويشعّ عطاؤها، وحيث تنعدم القيم الجمالية يُنتفي الحديث عن الحضارة أصلا، فمعايير التّحضّر هي ما يبدعه الإنسان من انجازات فنّية تعكس قيما جمالية سامية.

(1) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص182.

(2) المرجع نفسه، ص188.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم 134، كتاب الإيمان، باب تحريم الكِبْر وبيانه.

المبحث الثالث: قيـم الجمـال في مقـاربـة طـه عبد الرحـمن

تمهيـد: إذا كان الفلاسفة قد شيّدوا فلسفة القيم على دعامات كبرى قوامها الحق، والخير، والجمال، فإنّ طه عبد الرحمن أرسى الدّعامة الأخيرة على تجربة إيمانية عميقة عدّها أكثر من ضرورية في سبيل نجاح أيّ مشروع نهضوّي، لتكون تجربته الصّوفية بكلّ أبعادها الرّوحية تعبيرا عن مجموعة قيم تكشف عن وجه آخر من وجوه الإنسان، باعتباره محور أيّ فعل حضاري، قيم ذات بعد جمالي تشكّل إلى جانب قيم الحق والخير معانٍ جوهرية لكائن بشري ينشد التّقدّم والتّحضّر في كلّ طور من أطوار حياته. لكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف كان نزوع طه عبد الرحمن إلى مثل هكذا تجربة صوفية؟ وما القصد من هذا النّزوع؟ ثمّ ما معالم هذه التّجربة الرّوحية من حيث هي صورة أخرى من صور القيم الجمالية ؟.

المطلب الأوّل: التّجربة الصّوفية مقاصد وأبعاد

1- مقاصد التّجربة الصّوفية:

رغم اهتمامات طه عبد الرحمن الفلسفية وإبحاره في علوم المنطق المتميّزة بكثير من الصّرامة الاستدلالية، إلاّ أنّه لم يختزل الحقيقة في الأساس العقلي فقط، إذ كان يؤمن بأنّ التّجربة الصّوفية هي واحدة من أهمّ الوسائل المُوَصِّلة إلى الحقيقة الإيمانية.

لكن إذا كان الغزالي مِنْ قَبْلُ قد استسلم لهذه التّجربة الصّوفية بدافع شكّه حيال مختلف الفرق والمذاهب والملل،حيث يقول: " اعلموا – أحسن الله (تعالى) إرشادكم، وأَلاَنَ للحقّ قيادكم- أنّ اختلاف الخَلْق في الأديان والملل، ثمّ اختلاف الأئمّة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطّرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلاّ الأقلّون" [1]، بالإضافة إلى هروبه من مشاغل الدّنيا المحيطة به، يقول في هذا الصّدد: " وأنّ ذلك لا يتمّ إلاّ بالإعراض عن الجاه، والهروب من الشّواغل والعلائق" [2]، فإنّ طه عبد الرحمن أقبل على التّجربة الصّوفية بمحض

(1) الغزالي (أبوحامد)، المنقذ من الظلال، مرجع سابق، ص61.

(2) المرجع نفسه، ص103.

إرادته، راغبا في تقويّة صلته بالله عزّ وجلّ حبّا في جلاله وليس هروبا ممّا سواه، وكذا سعيه لأجل التحقّق من طبيعة المعاني الرّوحية من حيث صلتها بالعقل.[1]

ولأنّ التّجربة الصّوفية الطهائية خلت من أيّ إكراه، وبدل ذلك تمّ خوض غمارها باختيار مطلق، فمن الطّبيعي أن تكون مقاصدها سامية ذات أبعاد قيمية خالصة عدّدها طه عبد الرحمن كما يلي:

أ – لا تعارض بين التّجربة الرّوحية والمعرفة العقلية:

إذا كان البحث عن الحقيقة قد مثّل همّا معرفيا لدى كلّ النّاس، وعبر مختلف الحقب التّاريخية، فإنّ العقلانية عند كثير منهم عُدّت أفضل الآليات الموصلة إلى الهدف.

وحيث إنّ المنطق بوجهيه الصّوري والمادّي أصبح العلامة المميّزة لهذه العقلانية، فإنّ عقول هؤلاء استقرّت على أنْ لا توافق بين المعرفة العقلية والتّجربة الرّوحية، بل إنّ بعضهم رأى أنّ هذه الأخيرة تعكس حالة من الوهن والضّعف والتّدهور، وهذا ما أكّده زكي نجيب محمود بقوله: " فإذا ما غلبت روح الانهيار جماعة من النّاس، كثر فيهم من يكاد يأخذ بلمحات الأطفال الحدسية، قبل أن يأخذ بنتائج العلماء العقلية ".[2]

ولأنّ الأمر كذلك يسعى طه عبد الرحمن ليبيّن أنْ لا تناقض بين التّجربة الرّوحية والمعرفة العقلية، وبدل ذلك يمكن للمرء بفضل تجربته الرّوحية أن يُكسب معارفه العقلية الكثير من النّماء والغنى.

فعلى الرّغم ممّا يميّز التّجربة الرّوحية من ذاتية، كونها قائمة على ما يتفرّد به صاحبها من وجدان وعواطف وحدوس، وهو ما يختلف عن المعرفة العقلية التي تتّسم بكثير من الموضوعية والنّسقية، والانتظام، إلاّ أنّ التّجربة الرّوحية قادرة على أن تلهمنا بما يعجز الاستدلال العقلي أن يمدّنا به، يقول طه عبد الرحمن: " ولكنّها – التّجربة الرّوحية – مع ذلك تمدّك بشيء آخر لا يقلّ فائدة ولا تأثيرًا عمّا يمدّك به النّظر، وهذا الشّيء هو بالذّات مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدّة من الممارسة العملية ... ولا تتفاوت العقول فيما بينها، إلاّ بتفاوت

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص140.

(2) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط6، 1980، ص316-317.

نصيبها من هذه الإمكانات الاستثمارية للأشياء، وعلى هذا فلا بدّ أن يحضى عقلك من التوسّع والتعمّق على قدر زادك من هذه القيم، أي على قدر تغلغلك في التّجربة الرّوحية ".[1]

ولعلّه بذلك يؤكّد أنْ لا انفصام بين ما هو عقلي، وما هو روحي، فكما أنّنا لا ننكر تأثير ما هو حسّي فيما هو عقلي، فالأولى أن نقرّ بتأثير الجانب الرّوحي في الجانب العقلي، ذلك التّأثير الذي ليس من نتائجه إلاّ جملة قيم تعمل على إثراء المعرفة العقلية وتوسّع مختلف جوانبها.

ب- **القوى الإدراكية وتواصلها:**

على الرّغم من اتّفاق الفلاسفة على أنّ الإنسان مجموعة وحدات بيولوجية، روحية، عقلية، اجتماعية وأخلاقية، إلاّ أن ما لم يقع عليه الاتّفاق هو التّداخل والاتّصال بين هذه الوحدات، ذلك أنّ المَـــذْهَبَة أحدثت نوعا من الانفصال بين هذه الوحدات، خاصّة ما تعلّق منها بالقوى الإدراكية، وهو الأمر الذي سعى طه عبد الرحمن إلى دحضه، وبيان ما بين هذه القوى من اتّصال، ذلك أنّه لا يمكن الإقرار بقوّة حسّية خالصة، ولا قوّة عقلية محضة، ولا قوة روحيّة بحتة، ففي كلّ منها شيء من القوى الأخرى، بحيث يكون في العقل من الرّوح ما يكون في الحسّ من العقل، وإذا كان ذلك بدا أثر التّجربة الرّوحية جليّا على النّظر العقلي.[2]

ذاك ما قصده طه عبد الرحمن، وهو يبرز تجلّيات التّجربة الرّوحية في مختلف القوى الإدراكية الأخرى، من خلال ما تتركه فيها من نتائج لا تنفصم عن أبعادها القيمية.

وليس هذا كلّ ما في الأمر، لأنّ تأثير التّجربة الرّوحية تتلمّسه حتّى في القوّة الحسّية ذات الدّلالة المادّية، حيث لقاء الرّوح والنّور مع المادّة والطّين في كيان الإنسان، ومن خلال التّدافع بين الاثنين تتحوّل المادّة والطّين إلى قيم وصوّر سامية، تحمل معاني النّور والحق والجمال لتصبح واقعا قائما ملموسا في حياة النّاس وممارساتهم.[3]

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص138.

(2) المصدر نفسه، ص139.

(3) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **الإنسان بين شريعتين**، رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2003، ص96.

إنّ التّجربة الرّوحية ليست تضّر بالنّظر العقلي، ولا هي عملية غير ذات موضوع كما يزعم البعض، بل إنّه ومتى سلّمنا بتواصل القوى الإدراكية للإنسان لاح لنا ما تتضمّنه من آثار إيجابية قوامها قيم ومعانٍ تسير بها المعرفة العقلية.

ج- **العقـل ومـراتبـه:**

يستمرّ طه عبد الرحمن في بيان فاعلية التّجربة الرّوحية، عبر تأكيده أنّ العقل ليس جوهرًا (ذاتا)، ولكنه فعل من الأفعال وسلوكا من السلوكات، وحيث الأمر كذلك فإنّه يقبل التحوّل كما تقبله الأفعال[1]؛ وهذا يعني أنّ العقل ليس يثبت على حال معيّنة، ولا يسكن على هيئة قارّة، يقول طه عبد الرحمن: " العقل ليس مرتبة واحدة، وإنّما مراتب متعدّدة بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدناها عقلا ما كان موصولا بالرّتبة الأخيرة من رتب الحسّ، لأنّه ما زال يحمل بعضا من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على الرّتبة الأولى من رتبة القوّة الرّوحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقّتها ولطافتها، فانطبع به إنْ كثيرا أو قليلا ".[2]

إنّ التّجربة الرّوحية كما صوّرها طه عبد الرحمن نتلمّسها في سلّم للقوى الإدراكية البشرية، تتدرّج من الحسّ مرورا بالعقل، وانتهاء إلى الرّوح، بل إنّ العقل ذاته تتعدّد مدارجه لتكون أدناها ما اتّصل بالحسّ، وأسماها ما ارتقى إلى الرّوح، وفي ذلك بيان لما للتّجربة الرّوحية من أبعاد سامية يتوق الإنسان إلى تحصيلها، عبر نزوعه نحو كمالات العقل، باعتبارها وحدها من تصله بالقوّة الرّوحية وما تحويه من دلالات قيمية.

فكما أنّ العقل قد ينقص فينحدر بصاحبه نحو أسفل الدّركات (الحس)، كذلك قد يزيد فيسمو بصاحبه نحو أعلى الدّرجات (الرّوح).

ذاك ما قصده طه عبد الرحمن من نزوعه إلى التّجربة الصّوفية، التي أرادها مميّزة يتزاوج فيها العمل مع النّظر، ليكون أُكلها مجموع القيم التي لا قيام دونها.

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص63.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص138- 140.

2 - الجمـال والأخـلاق:

على الرّغـم من انـدراج قيمـتي الجمـال والأخـلاق تحت علمين معياريين هما: علم الجمال وعلـم الأخـلاق، إلاّ أنّ الكثـيرين ظنـّوا بـأنْ لا عـلاقـة بـين القيـمتين، فهـذا كـانط (Kant-1804 /1724) يـرى أنّ أحكـام الخـير موضـوعية تعـبّر عـن إدراك عقلـيّ للموضوعات، بينما الحكم الجمالي ذاتي يعبّر عن شعور بالموضوعات.[1]

لكن تأسيس القيمة الأخلاقية على التّوجيه، حيث الأمر والنّهي، وارتداد القيمة الجمالية إلى مضـامين شـعورية، لا يكفـي للإقـرار بانتفـاء العلاقـة بـين القيمتـين، ذلـك أنّ طـه عبـد الـرحمن ولكونه يرى أنّ كمالات العقل المؤيّد إنّما تُلتمس في التّجربة الصّوفية، فإنّ المتخلّق بخُلُق التّأييد لا ينبني الجمـال لديه على قيمـة أخلاقيـة فحسب، بـل إنّ الأخـلاق تصبح عنـده بمثابـة قيم جمالية، من حيث هو يأتي القيم الأخلاقية تذوّقا وجدانيا لا امْتِثَالاً قَسْرِيًّا، كما وأنّه ينظر إلى القيمـة الأخلاقية باعتبارها معـانٍ خفية تعلو بهمّته، وليس مجرّد قيمـة نظرية لا تتجـاوز حـدود الأسباب الظّاهرة للأشياء.[2]

يقـول طـه عبـد الـرحمن: " فالجمـال العظـيم أخلاقـي عظـيم، والأخلاقـي العظـيم جمـالي عظيم"[3]؛ وفي ذلك تأكيد على نوع من الوحدة العضوية بين قيمتي الجمال والأخلاق، بحيث إذا تدرّج الإنسان في طلب أسمى مراتب القيمة الجمالية مثلا، كان سلّم القيم الأخلاقية يتهيّأ له بالكيفية ذاتها.

لقد سعى طه عبد الرحمن إلى تخليق الجمال، وتجميل الأخلاق، بحيث تتبلور هذه الثنائية في قيمة واحدة، يصبح المرء من خلالها عاجزا عن الشّعور بالفواصل بين حدود هاتين القيمتين، وعندئذ فقط يمتلك القدرة على استشعار الجمال في ذاته وفي الآخرين، وفي كل مظاهر الوجود.

ولعلّنا نجد في القرآن الكريم ما يؤكّـد التّزاوج بين الجمالي والأخلاقي، حيث يقـول تعـالى: ﴿ يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾

---

(1) أنظر: رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 1998، ص273.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص88.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص144.

(الأعراف: 31)، وفي ذلك دعوة إلى التّزيّن والتّخلّق في الوقت ذاته؛ وهو ما يوحي بأنّ القرآن وَصَلَ بين هاتين القيمتين، وعدّهما من أهمّ مقتضيات الفطرة الإنسانية.

3 – الإنسان والرّؤية الجمالية:

إنّ اهتمامات طه عبد الرحمن بالفلسفة وعلوم المنطق لم يمنعه من بناء نظرية في الجمال، وهو الذي تلقّى دروسا في الجماليات وتاريخ الفنّ قبل ذلك، بل كانت له تجارب في الشّعر، عبّرت عن وجه آخر لانشغالاته وهمومه، يخلو من الصّرامة المنطقية والاستدلالات العقلية.

يعرّف طه عبد الرحمن الجمال بقوله: " إنّ الجمال متعة طيّبة ترفع همم الإنسان إلى مزيد الكمال، بحيث كلّما حصّلت منها نصيبا، ارتقيت درجة في إنسانيتك ".[1]

وهو بذلك يجعل من الاستمتاع وسيلة لبلوغ الكمال؛ ما يعني أنّ المرء يستكمل إنسانيته بقدر ما أوتي من ملكة الاستمتاع بما هو مبثوث في الكون من صوّر وآيات جمالية.

إنّ التّذوّق الجمالي عند طه عبد الرحمن بات معيارا لِلتَّأَنْسُنِ، بحيث من فقد هذه القدرة أو قلّ شعوره بها، كان أبعد ما يكون عن الإنسانية، ولأنّ هذه الأخيرة درجات؛ فإنّ بلوغ أرقاها مرهون بامتلاك المرء حسًّا جماليا يريه الجمال في كلّ مظاهر الوجود، لن يكون هو أيضا إلاّ لمن تخلّق بخلق التّأييد، يقول طه عبد الرحمن: " إنّ التّخلّق المؤيّد يولّد في صاحبه القدرة على تذوّق الجماليات في نفسه وفي الآفاق من حوله ".[2]

ولعلّ ما يميّز الرّؤية الجمالية لطه عبد الرحمن هو توازنها مع البعد الجلالي في الإنسان، ذلك أنّ الطّبيعة البشريّة، إنّما تتأسّس على بعدين، أحدهما جلالي، يعبّر عن قدرات الإنسان وإبداعاته في مختلف العلوم والتّقنيات والصّناعات، والآخر جمالي يخصّ جملة القيم التي انبثقت عن طاقاته الدّاخلية، فتمثّلت أدبا وشعرا ورسما وموسيقى وغيرها[3].

وعلى هذا كانت سلامة الإنسان مرتبطة بإحلاله التّوازن بين هذين البعدين، بحيث كلّما أَوْغَلَ في التّقدّم العلمي استشعر الجمال فيما يبدعه، وربّما سبق هذا الأخير أيّة مبادرة نحو البحث العلمي باعتباره مظهرا من مظاهر البعد الجلالي، يقول برتراند رسل

(1) المصدر السابق، ص143.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص88.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص142- 143.

(Bertrand Russell -1970 /1872):" لقد كان العلم في بدايته راجعا إلى الرّجال الذين أحبّوا العلم، كانوا يسرحون أبصارهم في جمال النّجوم والبحر والرّيح والجبل، وكان من أثر حبّهم إيّاها أنْ عَلِقَتْ بها أفكارهم، فرغبوا في فهمها أدقّ ممّا يتيحه مجرّد التّأمّل الخارجي."[1]

إنّ الطّبيعة البشريّة السّوية لَتقتضي أن يتتابع البعدان الجمالي والجلالي بصورة آليّة، تجعل من قيام أحدهما سببا لاستنهاض الآخر، فكلّما وُلد كشف علمي كانت النّفس توّاقة إلى تذوّق قيمته الجمالية، وكلّما سرحت النّفس في الاستمتاع بظواهر الكون تطلّع العقل لكشف أسرارها.

وبما أنّ أمّتنا غاب عنها البعد الجلالي إلاّ قليلا، يدعوها طه عبد الرحمن إلى امتلاك البعد الجمالي وما يزخر به من قيم، لعلّها تجعل غيرها يحتاج إليها قدر حاجتها هي إلى البعد الجلالي الذي يكون الآخرون قد تفرّدوا بامتلاك ناصيّته.

المطلب الثاني: مبادئ التّجربة الصّوفية

إذا كان العقل أحد أهمّ الشّروط التي تتطلّبها مشاريع الأمّة الإسلامية النّهضوية، باعتباره يحدّد الكيفيات التي تنظّم حركيّة الأمّة في سبيل تحقيق أهدافها، ناهيك عن أنّه يمدّها بطرائق خاصّة من شأنها أن تزوّدها بعُدّةٍ فكرية كفيلة بمعالجة مختلف المشكلات الحادثة باستمرار، وكان العقل عند طه عبد الرحمن على درجات، عقل مجرّد لا نفع في مقاصده، ولا نجوع في وسائله، وعقل مسدّد اقتصر على نفع في المقاصد، وكذا عقل مؤيّد جمع بين نفع في المقاصد ونجوع في الوسائل، فإنّ هذا الأخير عُدَّ الوسيلة الأقدر على تحقيق ما تنشده الأمّة الإسلامية باعتباره أكمل العقول، لكن طه عبد الرحمن، يرى أنّ العقل المؤيّد يجب أن ينبني على تجربة إيمانية لن تقدّم لصاحبها إلاّ مزيدا من مكارم الأخلاق، وترتقي به في التخلّق درجات؛ وهو ما يعني أنّ العقل المؤيّد لا تبدو كمالاته في الممارسة الإسلامية بقدر ما تبدو في الممارسة الصّوفية، تلك التي تتأسّس على الشّروط التّالية:

(1) أنظر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة، نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص78.

1- اجتماع المقال والحال:

إنّ المعرفة العقلية متى انفكّت عن العمل غدت غير ذات موضوع، لأنّها ستظلّ معرفة مجرّدة مقطوعة الصّلة بالممارسة، ولهذا لم يتردّد الصّوفية في تحقيق الرّبط بين العلم والسّلوك، بناء على شعور خاصّ بضرورة التّلازم بين المقال والتّجربة[1]، فالانتقال بالمعرفة من مستواها الصّوري إلى مستواها الواقعي (العملي) يمنحها بعدها القيمي، إذ تتسّرب إليها القيم وتصبح ذات معنى.

كما أنّ الصّوفي وإدراكا منه بأنّ الكلمة الواحدة قد تتعدّد معانيها بحسب استعمالاتها، لم يكن يعبّر بالقول إلاّ ما أراده من تلك العبارة، يقول طه عبد الرحمن: " فلا ينطق النّاطق منهم -الصّوفية- إلاّ وهو متحقّق بما يقول، وليس أدلّ على هذا التّحقق بالقول من تباين عباراتهم في التّعبير عن المعنى الواحد، فلما كانت درجاتهم في المعارف والأحوال متفاوتة، كان كلّ منهم يعبّر عن مقدار معرفته، وينطق بحسب حاله ".[2]

إنّ الصّوفي بهذا المعنى يسعى إلى أن لا يدع أيّة ثغرة بين المعبِّر والمعبَّر عنه، بحيث يكون ما قاله هو عين الحال الذي قصده، فإذا كان له ذلك، أمكنه أن يصل المقال بالحال، وأن يتمّ تواصله مع غيره على الوجه الأكمل بتطابق ما بلَّغَهُ مع ما فهمه الآخرون، ولهذا يلجأ الصّوفي إلى تبديل عباراته أو فهمه متى وقف على تباين بين الاثنين، وكلّ ذلك ضمانا لاستمرار اجتماع المقال والحال، وقبل ذلك استمرار التّواصل دون عقبات أو إخلال.

إنّ فكرة اقتران العلم بالعمل تمتدّ جذورها في الرؤية القرآنية، حيث لا قيمة للعلم ما لم يترجم إلى عمل، ولا معنى لهذا الخير إذا لم ينبني على أسس عملية، والإيمان ذاته من حيث هو فكرة تتأسّس عليها التّجربة الصّوفية، يبقى مجرّد معنى جاف ما لم يتحوّل إلى سلوك عملي، وفي هذا يقول الرسول – صلى الله عليه وسلّم – : " ليس الإيمان بالتّمنّي ولا بالتّحلّي، ولكن ما وقر في القلب وصدّقه العمل".[3]

---

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص150-151.

(2) المصدر نفسه، ص151.

(3) أخرجه البيهقي في الشعب، ج1، رقم 65، وأخرجه ابن عدي في الكامل، ج6، ص2290.

إنّ ما ينشده الصّوفي هو إحلال التّطابق التامّ بين ما يستقرّ في العقل من علم وما يتمخض عنه من عمل، حتّى يغدو الدّين بكلّيته ليس إلاّ ما يفصح عنه المرء من سلوك عملي.

ولعلّ قيمة هذا المبدأ " اجتماع المقال والحال " تظهر بوضوح في علاقته بمآلاته، ذلك أنّ الصّوفي ولمّا كان يسعى إلى الكمال، أدرك أنّ مصير ما يقع في ذهنه من أفكار هو تحوّلها إلى مشاريع مُنجَزة، وهذا ما ذهب إليه عبد المجيد عمر النجار حينما ربط بين الفكر والتحضّر، حيث يكون هذا الأخير مجرّد انعكاس للفكرة مهما كانت طبيعتها، وما فكرة التّوحيد – باعتبارها من صميم التّجربة الصّوفية – إلاّ ما يكشف عنه النّظام التّعبُّدي الشّعائري، والقانوني، والاجتماعي، وحتى المعماري.[1]

2- اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية:

يعتقد الصّوفي أنّ تجربته الرّوحية وما تقوم عليه من اشتغال مستمّر بالله تمكّنه من إثراء معارفه بكلّ أبعادها، لأنّه كلّما أحاط علما بالخالق زادت معارفه بالمخلوقات، تماما مثلما يوجّه نظره إلى الكون فلا يجده إلاّ آيات كونية تجلّت فيها قدرة الله عزّ وجلّ، وهو ما يجعل عقل الصّوفي يتأرجح في نظره بين عظمة الخالق وعظيم خلقه، وهذا ما أكّد عليه ابن رشد (1126/ 1198) بقوله: " فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصّانع بمعرفة صنعتها، وأنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصّانع أتمّ "[2]. ولعلّنا نقف على مسحة صوفية فيما ذهب إليه ابن رشد رغم نسقه العقلاني المعروف، عبّر عنها التداول بين معرفتين ارتبطت إحداهما بالبارئ عزّ وجلّ، فيما ارتبطت الثانية ببديع صنعه، وربّما كان ذلك منطلق طه عبد الرحمن في الاعتقاد بتزعزع إيمان ابن رشد بِإِطْلَاقِيَةِ المعرفة الأرسطية وهو الذي كان يسترق السمع من الصّوفية.[3]

إنّ ما يرمي إليه الصّوفي من خلال بناء تجربته الرّوحية التي يبنيها على الاقتران بين المعرفتين العلمية والغيبية، إنّما هو استحضار الوجود الإلهي في كلّ مداركه، حتّى إذا ما تمّ إدراكه لشيء

(1) عبد المجيد عمر النجار، عوامل الشّهود الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006، ص39.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1969، ص22.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص140.

ما تجلّى الحضور الرّبّاني في ذلك الشّيء، ليكون هذا التّجلّي من منطلق تبعيّة العبد لربّه في كلّ شيء، يقول طه عبد الرحمن: " فيقظة الصّوفي تتجلّى في كونه أحرص من غيره على أن لا تفوته جهة من الجهات فيما يدركه، في نفسه وفي الأفق من حوله، يمكن أن يحقّق بواسطتها التّقرّب المأمور به وممارسته العبْدية" ۞ .[1]

إنّها يقظة مَنْ لَـم يميّز بين معرفته بالله، ومعرفته بأيّ شيء كان، ذلك أنّ إدراك الأشياء يحيله إلى إدراك ذاته، وهذا الأخير يصله بإدراك خالقه في صورة توحي بأنّ الله هو منتهى كل شيء، بحيث يراه الصّوفي في كل حركاته وسكناته وفي كل الآفاق. وهو ما ورد في القرآن الكريم حيث يقـول تعـالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: 53).

إنّ رؤية الله في كلّ شيء ليست إلاّ ثمرة الوصل بين معارف الإنسان العلمية والغيبية، وهو الدّعامة الأساس لتجربة روحية لا يمكن أن تكون نتائجها إلا تسديدا ربانيا يُحرم منه كل من أبى خوض غمارها.

3- التّقـرّب بالنّوافـل:

إذا كانت المنظومة المعرفية الرّاهنة تعتمد على منهج عقلي علمي يزعم تحرّيه الموضوعية، والرّوح العلمية، من خلال اكتفائه بدراسة الأشياء كما يوحي به ظاهرها، مع رفض كلّ تصوّر يتجاوز ذلك، حصل الظّنّ بأنّ للإنسان قدرات محدودة تجعله بالكاد يأتي من الأفعال ما يمثّل جملة إلزامات، بل إنّ نزوعه إلى العمل تراجع إلى حدّ مخيف، وهو ما فتح المجال أمام الكثيرين للنّظر في معطيات الشّرع وفهمه بحسب مقتضيات العقل المجرّد، لتكون النّتيجة أن زاد بُعدُ هؤلاء عن الله تعالى.

لكنّ الصّوفي ولكونه يسعى إلى الكمال، فإنّه حتّى العمل بمقتضيات الشّرع لا يشفع له بتحقيق الهدف؛ وهو ما يعني أنّه مطالب بالتّقـرّب إلى الله بالنّوافـل، يقـول طه عبد الرحمن:

---

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص153

۞ يستخدم طه عبد الرحمن مصطلح "العبْدية " المتأتي من العبادة، والقائم على الحرية والاختيار والإرادة، والدّال على "معرفة المؤيد لذاته في تبعيته لخالقه "، في مقابل مصطلح "العبودية" الذي يحمل معنى القسر والإكراه.

" فالنّافلة زيادة مستقلّة عن الفريضة يُخيّر المتقرّب في فعلها، وعلى قدر عنايته بها تفتح له باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبّة الإلهية ".[1]

إنّ النّوافل بهذا المعنى تمثّل طريق الإنسان نحو محبّة الله له، ناهيك عن أنّها توسّع آفاق العقل فتزداد معارفه ثراء وغنى، وفي هذا الصّدد يقول الرسّول – صلّى الله عليه وسلم- فيما يرويه عن البارئ عزّ وجل: " ما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليَّ ممّا افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقترّب إليَّ بالنّوافل حتّى أحبّهُ ".[2]

وعليه فإنّ محبّة الله لعبده، موقوفة على ما يُقَدِّمُهُ هذا الأخير من أعمال صالحة، لا تقتصر على ما أوجبه عليه ربّه، ولكنّها تمتدّ إلى ما هو مستحبّ منها، فإذا حصل ذلك استحبّ الله ما يقوم به المتقرّب فأحبّه.

إنّ الصّوفي يدرك بأنّ أيّ تهاون في آداء الفرائض من شأنه أن ينزل بمستوى امتثاله للشّرع، لهذا كان لزاما عليه – وإلى جانب محافظته على آداء الفرائض – أن يتقرّب إلى الله بمزيد من النّوافل، من حيث هي وحدها من تهيّئ له أسباب التّشرّب من المحبّة الإلهية باعتبارها أسمى مراتب الكمال المنشود، وهكذا فإنّه وفي الوقت الذي يُدين فيه العقل المجرّد تعظيم الاشتغال الشّرعي بدعوى الالتزام بالموضوعية، بل أكثر من ذلك ذهب إلى أنّ هنالك معوّقات تحول دون تحقّقه، فإنّ العقل المؤيَّد هو وحده من يؤسّس لتجربة التّعظيم للشّرع، من حيث هي تؤسّس بدورها لتجربة صوفية ينشد ممارسها الكمال.

إنّ انبناء التّجربة الصّوفية على اجتماع المقال والحال، واقتران المعرفتين العلمية والغيبية، وكذا التّقرّب بالنّوافل يجعلها تستوفي شروط تمامها، ويجعل منها تجربة حيّة تدرّ قيما يتشبّع بها الواقع الكوني الرّاهن الذي أضحى يفتقر إليها بفعل نظام معرفي فاسد يدّعي تشرُّبَهُ بالموضوعية، فيُسقط كلّ ما تعلّق بالمعاني الرّوحية، معانٍ تبقى وحدها من تجعل أفق الإنسان مستقلاّ عن أفق البهيمة.

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الرقاق، باب: التواضع، ج5، ص2384، رقم الحديث 6137.

المطلب الثالث: كمالات العقل المؤيَّد في التّجربة الصّوفية

لمّا لكان العقل على ضروب ثلاث كما عدّدها طه عبد الرحمن، عقل مجرّد اكتفى بالنّظر فتوقّفت معرفته بالأشياء عند صفاتها، وعقل مسدَّد سلك العمل فلم يجن إلاّ درك أفعالها، وامتلاك حقائقها الباطنية، لم يكن أمامه إلاّ الجمع بين النّظر والعمل والتّجربة، لتتشكّل لديه وسيلة يتوسّل بها في سبيل تحقيق مراده يسمّيها طه عبد الرحمن" النّظر العملي الحيّ".

لكن استبطان العقل المؤيّد لحقائق الأشياء لا يمثّل منتهى غاياته، لأنّه يحتاج إلى معرفة ذاته على نحو يستشعر من خلاله تبعيّتها لبَارِئِهَا في صورة من الاستغراق الكلّي في العبدية لله.

وحيث الأمر كذلك يكون العقل المؤيّد قد سلك تجربة حيّة، عُدّت من أفضل طرق التّعقّل، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصّدد: " ومتى سلّمنا بأنّ الصّوفي في نُشْدَانه الكمال والتّكامل في السّلوك ... أدركنا أن يجعل الصّوفي من التّجربة الحيّة ركن الأركان التي يتحقّق ويتقدّم بها السّلوك عنده "[1]، ولعلّ كمالات العقل المؤيّد ومن خلال التجّربة الصّوفية تظهر فيما يلي:

1- القرْب أوثق الطّرق إلى معرفة الألوهية:

إذا كان القُرْبُ أوثق الطرق التي تقود الصوفي إلى معرفة الألوهية،كان عليه أن ينضبط بما يجعله مسلكا ناجعا ينتهي بصاحبه إلى درك أهدافه، ومن أهمّ هذه الضوابط ما يلي:

أ- مبدأ التّحقّق الأكمل:

إنّ التّحقّق لا يزيد عن كونه جهدا يقوم به المتقرّب، بحيث لا يكتفي من خلاله بآداء الفرائض، ولكنّه يتجاوز ذلك إلى إقامة النّوافل بشكل مستديم يجعل من هذه العملية تجربة محبّة تتراوح بين المتحقِّقِ وربّه، يحبّ من خلالها كلّ منهما الآخر[2]؛ وهو ما يعني أنّ المتقرّب بالنّوافل تتهيّأ له أسباب إدراك حقائق الأشياء، إدراك ليس ينحصر في ظواهرها، ولكنّه يمتّد إلى بواطنها، من حيث هي مجموعة قيم تتّجه به إلى أن يقف على معاني العبادة في كلّ ما حوله، فَيَتَنَامَى فعله التّعبّدي لله وتزداد محبّته له، ثمّ إنّ المتقرّب بالنّوافل يستحضر تبعيته لله فتشعره

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص147.

(2) المصدر نفسه، ص158.

بمقدار حريته، ذلك أنّ التّبعيّة المطلقة لله، تنفي كلّ صوّر العبودية، لأنّها انْبَنَت على اختيار وإرادة مطلقين من لدن المتقرّب، وهو ما يهيّئ له أسباب محبّة الله له.

ولعلّنا بذلك نقف على ضرب من المحبّة قلّ نظيره، عبّرت عنه عملية وجدانية سامية، أَحَبَّ الله من خلالها عبدَهُ، حين استسلم هذا الأخير لربّه طوعا وبوجه كلّي ، كما أحبّ العبد ربّه، حين تجلّت له قدرات خالقه في كلّ مظاهر الوجود، لتبقى هذه الصّورة المميّزة من المحبّة تشكّل إحدى أهمّ ضوابط القُرْب المؤدّي إلى معرفته تعالى.

ب- **موضوعية "أهل الباطن"**:

لمّا كان الصّوفي الذي أخذ بطريقة الباطن يهدف إلى امتلاك الأوصاف الباطنة للأشياء وأفعالها الدّاخلية، حصل الظّنّ بخلوّ هذه التّجربة الرّوحية من كلّ سمات الموضوعية والوضوح.

لكن من الطبيعي أن يحدّد المنهج طبيعة النّتائج، ذلك أنّه حينما يتمّ النّظر إلى المعنى الذي يكابده أهل الباطن بمعزل عن التّجربة الرّوحية بكلّيتها، فمن الضّروري أن لا تظهر صورة المعنى إلاّ في إطار الحدود التي تمّت من خلالها معاينته، وإذ ذاك يُدْرَكُ المعنى في علاقته بأبعاده العلمية لا غير، بيد أنّه حينما ينظر إلى المعنى في علاقته بالتّجربة الرّوحية ككل، فلن تكون النّتيجة إلاّ إدراكا موضوعيا لِمَا يعيشه أهل الباطن.

يقول طه عبد الرحمن: " فليس معيار الموضوعية مقطوعا بالكلّية عن تجربة المتحقّق، بقدر ما يظهر فيها متلوّنا بمعايير عملية وبأخرى فوقها أكثر منها تغلغلا في العمل، لا ينفكّ فيها متلوّنا بمعايير عملية وبأخرى فوقها أكثر منها تغلغلا في العمل".[1]

وهذا يعني أنّ الفهم الموضوعي للمدركات الباطنية التي يعيشها الصّوفي لا يحصل إلاّ حينما تُسْتَوْعَبُ التّجربة الحيّة بكلّ أبعادها، وعبر جميع تجلّياتها، وأيّ تجريد للمعنى المعيش عن فضائه الكلّي ليس إلاّ عملية تجزيئية أفرزت إدراكا ذاتيا له؛ وهو ما يدلّ على أنّ المعنى الرّوحي الذي يعانيه الصّوفي ليس يُفهم فهما موضوعيا إلاّ من حيث هو عنصر تابع لتجربة روحية متكاملة، ومن البديهي أن لا يفهمه الآخرون إلاّ حينما تدرك كلّ خصائصها.

---

(1) المصدر السابق، ص161.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص519.

ثم إنّ التّجربة الرّوحية لا غموض فيها، وبدل ذلك فهي تتميّز بكثير من الوضوح، وربّما تجلّى ذلك في أنّ للصّوفية أساليبهم الخاصّة في تفسير ما يكابدونه من معانٍ روحيّة وكذا في التّعبير عنها، وهذا ما أكّده ابن خلدون، حيث يقول في هذا الباب: " ثم إنّ لهم-الصّوفية- مع ذلك آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللّغوية إنّما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطلحنا عن التّعبير عنه بلفظ يتيسّر فهمه منه، فلهذا اختصّ هؤلاء بهذا النّوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشّريعة الكلام فيه ".[1]

ولأنّ الأمر كذلك فإنّه من الطّبيعي أن تظهر التّجربة الصّوفية غامضة لمن لم يحط علما باصطلاحاتها ووسائلها وإشاراتها، ثمّ إنّ الصّوفي تنشأ له حال عن كل مجاهدة أو عبادة [2]، وبالتّالي لا يمكن إدراك ما تختزله معاناته إلاّ بضرب من التّعاطف، يقول طه عبد الرحمن: "... لأنّ الغموض ناتج عن تعذّر المشاركة في التّجربة الحيّة أو تعذّر حصول العلم بها ".[3]

ج- عقلانية أهل الذّوق:

يعتقد " أهل الغرّة ۞ أنْ لا عقلانية في المعرفة الذّوقية، بل إنّها لم ترق إلى درجة العقل في إشارة إلى اتّصافها بالبعد العلمي فحسب، وربّما كانت غير ذات صلة بالعقل تماما، كأن ترتبط بالسّحر ونحوه، ولعلّ البحث في طبيعة المعرفة الذّوقية كان وراء نزوع طه عبد الرحمن إلى ممارسة التّجربة الصّوفية، يقول في هذا الشأن: " أن أتحقّق من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي، هل هي غير عقلية كليّا أم أنّها عقلية بوجه ما ؟ ".[4]

وانتهى إلى أنّ العقل الذّوقي أكثر العقول تشبّعا بالعقلانية، ذلك أنّه وفي الوقت الذي يكتفي خصومه بالاعتماد على النّظر المجرّد، جاعلين منه عنوان عقلانيتهم، فإنّهم يتحيّزون

(1) المرجع السابق، ص518.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص165.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص140.

(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص169.

۞ أهل الغرّة: أورد طه عبد الرحمن هذا الاسم ليدل به على الذين لا خبرة لهم بالتّجربة الحيّة.

بعيدا عن العمل والتّجربة وثمارهما؛ وهو ما يعني أنّ عقلانيتهم باتت أدنى العقلانيات جميعا، وهل يتساوى مجرّد النّظر مع التّجربة والعمل؟!.

إنّ العقل الذّوقي يكون قد استوعب الأسباب النّظرية والعملية، وكلّلها بتجربة حيّة، وهو ما جعله أرقى العقول، خاصّة وأنّ ما قام به لم يكن مجرّد الانتفاع بما تقدّمه العقول الثّلاثة، ولكنّه يمثّل آلية دقيقة قوامها التّكامل بين مقتضيات النّظر والعمل والتّجربة، تكامل جعل من العقل الذّوقي أصوب العقول لما يتميّز به من تمثّل أسمى الأهداف وأفضل السّبل الموصّلة إليها، كما جعله أنفعها لكونه يقطع صلته بما هو مادّي من الأهداف ويستغرق في الاشتغال الشّرعي، ناهيك عن أنّه أسْلَمَهَا من حيث هو يتجاوز معرفة الأوصاف والأفعال، ويرمي إلى استبطان الذّوات، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: " إنّ صواب النّظر التّحقيقي يقوم في بلوغ الغاية في صحّة التّوجّه، وأنّ منفعته تكمن في بلوغ الغاية في شدّة اليقظة، وإنّ سلامته تقوم في بلوغ الغاية في قوّة الخلاص، فدلّت هذه الأوصاف على أنّ العقل التّحقيقي أو الذّوقي أعقل العقول الثّلاثة بدون منازع ".[1]

إنّ التّجربة الاشتغالية القائمة على المحبّة بين العبد وربّه، ولأنّها انبنت على منتهى الموضوعية والوضوح والعقلانية، جعلت القرب أوثق الطّرق إلى معرفة الألوهية فكان ذلك واحدا من مظاهر كمالات العقل المؤيَّد التي لا يمكنها أن تتحقّق بعيدا عن التّجربة الصّوفية.

2 – التّقرّب بالذّكر أسمى طريق إلى التّخلّق الرّبّاني:

إذا كان الصّوفي ينشد التّخلّق الرّبّاني الذي ينبني على صفاته سبحانه وتعالى، فلاشكّ أنّه يطلب أخلاقا إلهية إدراكا منه بأنّها أفضل ضروب الأخلاق على الإطلاق[2]، وحيث الأمر كذلك كان من الضّروري أن يتأسّس التّقرّب بالذّكر على ثنائية الرّوح وفضائلها، والحسّ ومنافعه، على أن يقترن ذلك بتفعيل هذه التّجربة الحيّة عمليا، حتّى لا تغدو مجرّد تصوّرات جافّة، وهذا ما تَمَثَّلَهُ طه عبد الرحمن في مبدأين هما:

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص85.

أ- مبدأ التّخلّق الأكمل:

لا يمكن لطريق التقرّب بالذّكر أن يوصل صاحبه إلى مراده، ما لم يلتزم الصّوفي بتجربة حيّة قوامها الاشتغال الشّرعي المخلص الذي تتبدّى من خلاله معاني الأسماء الحسنى بضرب من العطاء الإلهي يتحوّل بموجبها المتقرّب إلى متخلّق ربّاني متلبّس بالقيم القرآنية. ولن تكمل التّجربة الصّوفية ما لم ترتبط بالتّجربة الحسّية، ذلك أنّ الصّوفي لا يقطع صلته بالعالم الحسّي ليستغرق كليّة في عوالم روحيّة، ولو أنّه فعل ذلك لكانت تجربته غير ذات موضوع لانتفاء أبعادها الواقعية؛ وهذا يعني أنّ معاناة الصّوفي إنّما تتشكّل في علاقتها بالواقع، لكن ليس من حيث هي منفعلة به ،بل هي الفاعلة فيه، إذ تحيله إلى مجموعة قيم ومعانٍ يغدو من خلالها المحسوس معقولا.[1]

ثم إنّ التّجربة الرّوحية التي يخوض الذّاكر غمارها ليست كاملة بل هي تسعى إلى ذلك، وهو ما يعني أنّها تتجدّد باستمرار، إذ يكفي أن يتقرّب الذّاكر باسم من الأسماء الحسنى حتّى يقرّ بأنّه ناقص وما ينشده هو الكمال.

ويبقى أنّ لتجربة الذّاكر مراجعاتها، حيث لا يتردّد العقل عند "أهل الذكر" في مراجعته لأساليب بحثه واستنباطه لمعاني الأسماء، وربّما قاده ذلك إلى أنّ أساليبه القائمة على التحليل والاستدلال غير كافية لتحصيل التّخلّق، وبدل ذلك يكون القلب وحده من يستنير بالمعرفة الرّوحية.[2]

ب- تجربة الذّكر والعمل:

ظنّ الكثير ممّن لا دراية لهم بالتّجربة الرّوحية أنّ " أهل الذّكر" قطعوا كلّ صلة بالعمل، وأدبروا عن مواجهة الحياة وولّوا انشغالهم نحو الذّكر، سعيا للتقرّب إلى الله، لكنّ الذّاكر يدرك أنّ تمام تجربته مرهون بإصلاح الوصل بين الاشتغال بالطّاعات والعبادات من جهة، والعمل من جهة أخرى، ذلك أنّ الإعراض عن العمل من شأنه أن يُفرغ التّجربة الرّوحية من مضمونها، ويفرغها من التجّريد.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص172- 173.
(2) المصدر نفسه، ص174.

غير أنّ العمل الذي يتّجه إليه الذّاكر يبقى منظورا إليه باعتباره الموصل إلى الله فحسب، فهو لا يقصد من ورائه التّحصيل المادّي، بقدر ما يعدّه طريقا للتّقرّب، يقول طه عبد الرحمن: " إنّ همّ الذّاكر ليس الكسب التّملّكي، وإنّما الكسب الذي يؤدّي إلى القرب من الله، أو بعبارة أخرى (الكسب التّقرّبي)".[1]

إنّ الذّاكر بهذا المعنى لا يقطع صلته بالكسب التّقرّبي، إلاّ إذا كان الهدف من وراء ذلك إتيان ما هو أعظم وأجلّ من العبادات، وهو بذلك يجمع بين مقتضيات الاشتغال الشّرعي ومتطلّبات الواقع، تماما مثلما دلّ عليه الشرّع، حيث يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الجمعة: 9-10)، وهي دعوة صريحة إلى ضرورة التّفرّغ لذكر الله متى تطلّب المقام ذلك، على أن يعود المرء إلى قضاء حاجاته اليوميّة، وحلّ مشاكله الحادثة باستمرار، وهذا ما يمارسه الذّاكر، إذ على قدر إقباله على الله، فإنّه لا ينسى نصيبه من الكسب من حيث هو يعينه على تحقيق مراده.

وحيث إنّ الذّاكر في اتّصال مباشر مع غيره من النّاس فهو يعايش قضاياهم ومشاكلهم، الأمر الذي يشعره بنوع من الإلزام الذّاتي حيالهم، يدفعهُ إلى مساعدتهم في التّعامل مع ما يعانونه من عقبات في هذه الحياة، ولأنّ العمل على تغيير أحوالهم (إصلاحها) قد يتلبّس بصفة سياسية، يدعوه طه عبدالرحمن بالتّصرّف التّغييري بقصد التّسييس.[2]

غير أنّ التّصرّف التّغييري لا يتوقّف عند معالجة حاجات النّاس الاجتماعية والحيويّة،بل يمتدّ إلى الجانب الرّوحي الذي يسعى الذّاكر من خلاله إلى أن يجعلهم يتلبّسون بالقيم الأخلاقية والرّوحية بشكل يراعي التّركيبة الثّنائية للإنسان (مادّة وروح).

وأخيرا يلتزم الذاكر بالعمل على بث هذه القيم في الجميع بغية إصلاح شؤونهم، فإذا حصل ذلك صرف نظره عن الاهتمام بمصالحه الذاتية [3].

(1) المصدر السابق، ص176.

(2) المصدر نفسه، ص178.

(3) المصدر نفسه، ص180-181.

ويبقى على الذّاكر أن يتوجّه بإصلاحه نحو البشرية جمعاء دون الاقتصار على أفراد مجتمعة، لأنّ تجربة الذكّر لديه تحمل من المعاني والقيم والأفكار ما يمكن أن يستفيد منه كلّ النّاس، وفي كلّ الأوقات، وهو ما يجعل عملية الإصلاح ذات أبعاد كونية تسع كل البشر لكونها تخاطب فطرة الإنسان التي تأصّلت فيها كلّ القيم.

غير أنّ ذلك ينطلق من إصلاح الفرد أوّلاً، لأنّ صلاح العالم من صلاح مجتمعاته، وصلاح المجتمعات من صلاح الأفراد، فإذا تشبّع الفرد بعظيم القيم كان لذلك أثره على مستوى المجتمع، لتشعّ عندئذ قيم المجتمع على العالم بأسره.

لقد زاوجت تجربة الذّكر بين الرّوح والحسّ، فكانت تجربة عملية فاعلة لم يعتزل أصحابها واقعهم المعيش، ولم يجعلوا منها تجربة إيمانية خالصة، وعيا منهم بأنّ معطيات الواقع تقتضي أن يكون كلّ فعل إنساني على علاقة مباشرة بصيرورتها؛ وهو ما يعني ضرورة الانتقال بتجربة الذّكر من مستوى التّجريد إلى حيّز التّنفيذ.

وربّما أدرك مالك بن نبي عدم جدوى التّجربة الإيمانية إذا هي بقيت بعيدة عن مستوى الممارسة، حيث يقول في هذا الصّدد: " أمّا حين يصبح الإيمان إيمانا جَذْبِيًا دون إشعاع، فإنّ رسالته التّاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح إيمان رهبان يقطعون صِلاتهم بالحياة، ويتخّلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم[1].

إنّه لا كمالات للعقل المؤيّد خارج إطار التّجربة الصّوفية، فهي وحدها من تمنحه كمال التّحقّق، فيدرك الأشياء كما هي، وتهبه كمال التّخلّق، يُلبِسُه أفعاله فإذا هي مؤَخلقَة.

المطلب الرابع: التّجربة الصّوفية، النّموذج والوسيلة

إذا كانت التّجربة الصّوفية تحيل العقل المؤيّد إلى مُدرِكٍ للأشياء على حقيقتها، ومتلبّس بأرقى كمالات التّخلّق، كان من الطّبيعي أن يتوجّه المتخلّق بما تشبّع به من قيم ومعانٍ روحية نحو تخلّق غيره، وهو ما يعني أنّ الصّوفي لا يقتصر على التشرّب من منابع تجربته الرّوحية، ولكنه

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 2002، ص32.

يَدُرُّ على الآخرين مجموع ما تشرّب به، سعيا منه لإصلاح أحوالهم، وهو ما يؤكّد الطّابع العملي لهذه التّجربة، ولكي يتحقّق ذلك كان لابدّ من نموذج حيّ حصّل من والقيم ما هو كفيل بتخليق الغير، ووسيلة ناجعة لتحقيق الهدف.

1- النّموذج والتّحصيل:

أ- شرطا التّحصيل:

إنّ مهمّة التّخليق لا يضطلع بها إلاّ من كان نموذجا، ولن يكون كذلك إلاّ إذا حصّل طريقة عملية قادته إلى النّصوص الإسلامية الأصلية، فاستبطن معانيها وقيمها لتكون له الحلول النّاجعة لمواجهة مشاكل الحياة وعقباتها.[1]

وعلى الرّغم من صعوبة تحصيل هذه الطريقة العملية لما يواجهه النّموذج من عوائق، قد تحول دون إدراكه لفحوى النصوص الإسلامية، والتي تتأرجح بين ما هو زماني ولغوي وديني، إلاّ أنّ الأخذ بطريقة النظر العملي الحيّ كفيل بتجاوز هذه العوائق وتحصيل ما هو كامن في هذه النصوص من قيم ومعانٍ، وربّما انبنى هذا الطريق على عمليتين هما:

- **التّطهير** : ليس ثمّة وسيلة أفضل أمام النّموذج من تجديد تربيته على النحو الذي يسمح له بتطهير مداركه من ترسّبات المعرفة التي تكوّنت على مقتضيات العوائق التّاريخية، واللّغوية والدّينية، ويتيح له إمكانية تعقّل النّصوص الدّينية وامتلاك حقائقها[2]، وربّما عجّلت عملية التطّهير هاته بعودة النّصوص الإسلامية إلى النّموذج بشكل تلقائي، ذلك أنّ استحضار معانيها الحقيقية مرهون بأسباب ذاتية تتعلق بذات النموذج لا بموضوع النّصوص، يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: " فلمّا صارت أسباب هذه النّصوص داخلية ومركوزة في الإنسان، ومشروطة بتكامله، فعند ارتفاع الموانع ، من طبقات عقلية متراكمة واختلال في التّوازن تحضر هذه المعاني في عقله، وتستولي على مداركه "[3].

---

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص187.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص110.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص190.

وهذا يعني أنّ الإقبال على الأعمال الشّرعية والمواظبة عليها يسمحان باجتثاث المبرّرات التّاريخية واللّغوية والدّينية، من حيث هي تقف حاجزا أمام استبطان النّصوص الإسلامية.

- **التّرسيـــخ**: إنّ تحديد التّربية من حيث هو شرط استدعاء معاني النّصوص يحتاج إلى شرط آخر تكتمل من خلاله عملية التّحصيل، إذ لا فائدة من الجمع بين النّظر والعمل ما لم يحصل اتّحادهما الكلّي، بحيث لا يشـــعر بوجود مغـــايرة بين الاثنين، يقـــول طـــه عبد الرحمن: " فينظر بقوالب العمل كما يعمل بمقولات النظر" [1]، فإذا حصل الأمر كذلك، استحال اتّحاد العمل مع النظر صفة راسخة في صاحبه تحلّ فيه محلّ الطّبيعة، فيأتي عمله المقترن بنظره، كما لو أنّه أفصح عن طبع من طباعه، وربّما أفضى التّرسيخ بهذه الصّورة إلى ضرب من المعايشة بين النّموذج والنّصوص الإسلامية، يقوده إلى أن يحصّل معانيها وقيمها على النّحو الذي يكيّفها بحسب ما تقتضيه الظّروف الحادثة باستمرار.

إنّ الظّفر بقيم النّصوص الإسلامية مرتبط بثنائية التّخلية والتّحلية، حيث يكون العقل بحاجة إلى تخليته من كلّ صوّر المعرفة التي تحوّلت إلى عوائق، حالت دون بلوغ هذه القيم، كما أنّ التّحلية القائمة على الوصل بين النّظر والعمل باتت أكثر من ضرورة لملامسة المعاني المطلوبة.

ب- **معاييـــر النّمـــوذج:**

لأنّ النّموذج بات قدوة لغيره، فإنّ الآخرين يسعون إلى الإقتداء به باعتباره مثالا في الاستقامة، كما يتّجه هو إليهم ليبثّ فيهم جملة من القيم والمعاني الكفيلة بتخليقهم، وحيث الأمر كذلك كان لزاما على النّموذج أن تتوفّر فيه مجموعة معايير تصنع منه المثـال الحيّ وهي:

- **صـدق السلوك**: يجب أن يكون سلوك النّموذج انعكاسا لما ترسّخ فيه من عمل شرعي، فلا ينفصل هذا الأخير عن كلّ حركاته وسكناته [2] ؛ وهذا يعني ضرورة تغلغل النّموذج في العمل الشّرعي إلى الحدّ الذي يرتقي فيه عن أولئك الذين لا نصيب لهم من هذا التّغلغل، ثم إنّ صدق سلوك النّموذج ينبني على التّطابق الكلي بين عالمي الأقوال والأفعال لديه، بحيث لا يزيد أحدهما عن الآخر.

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص100.

- **مراقبة السلوك:** يجب أن يكون سلوك النّموذج ثمرة ملاحظة مباشرة ودائمة لأفعال نموذج حيّ، يكون هو بدوره نتاج ملاحظة لسلوك نموذج حيّ آخر، حتّى ينتهي الأمر إلى النّموذج الأول وهو الرّســـــول – صلى الله عليه وسلّم – [1]. وفي ذلك إشارة إلى ضرورة استشعار المقتدي بأنّه ينهل من نبع النبوّة الصّافي، باعتباره أفضل وأكمل المنابع وأكثرها إثمارا للقيم والمعاني الرّوحية.

- **الفهـــم:** لا يستقيم سلوك النّموذج ما لم ينبني على الفهم والإدراك، ذلك أنّ معاني النّصوص هي قيم تترجم إلى سلوك، فإذا لم يحصل فهمها على النّحو الأكمل لم يكن السّلوك جديرا بالاقتداء.[2]

- **الاجتهاد الحيّ:** إنّ الإقتداء بالنّموذج مرهون بمدى اجتهاده الحيّ في مضمون النّص المراد فهمه، أو في مقتضيات الظّرف الذي يحتضنه، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصّدد: "ومتى كان القدوة يأخذ بالأسباب الحيّة الكامنة في الظّروف والنّصوص، والباعثة على تجدّدها وعلى استمرار هذا التجدّد، كان أوفق وأكمل مجتهد، وأحقّ من غيره بأن يُقتدى به ويُتخلّق على يديه ".[3]

- **القبـــول:** بما أنّ المقتدي يسعى للتلبّس بقيم النّموذج السّامية، فإنّه لا يفعل ذلك إلاّ إذا كان النّموذج مثال القبول، وعلى هذا فهو لا يقتدي به إلاّ بمقدار ما يحبّه من حيث هو يدلّه إلى طريق التّخلّق، ويؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة تلبّس النّموذج بما يجعله أهلا للاقتداء بقوله: " ومتى كان النّموذج مأخوذا عن الإحساس بشخصه وبنفسه وبأغراضه، ومستغرقا بالكلّية في المعاني، كان الإقبال عليه إقبالا على هذه المعاني الرّوحية، والتشبّه به تشبّها بها." [4]

---

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص194.

(2) المصدر نفسه والصفحة.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص103.

(4) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص196.

تلك هي المعايير التي يحقّ بموجبها للنّموذج أن يكون المثال لغيره، كما توجَّب على الغير أن يكون النّموذج قدوتهم باعتباره الأقدر على تخليهم.

2- **الإشـارة والتّوصيـل:**

إذا كان الصّوفي يسعى إلى أن يكون نموذجا، وتوسّل في ذلك بطريق التّحصيل، حيث امتلك معاني وقيم النّصوص الإسلامية، فإنّه لا يجد أفضل من الإشارة كوسيلة للتّوصيل، حيث بثّ هذه المعاني والقيم في الآخرين (تخليقهم)؛ وهو ما يؤكّد أنّ اللّغة أعجز من أن تنقل ما يحياه النّموذج من حالات وجدانية متقلّبة، فتكون " الإشارة أغنى من العبارة "، يقول طه عبد الرحمن في هذا الشّأن: " ذلك أنّ التّفاعل مع مضمون العبارة يكون قد تقوّى عند صاحبه، وتمكّن من نفسه، حتّى إنّ مجرّد الإشارة إليه تكفي عنده في الدلالة على تمامه" [1]، وهذا يدلّ على أنّ الإشارة تلبّست بأوصاف تبليغية جديرة بتحقيق أغراض النّموذج، وأهمّ هذه الصّفات ما يلي:

أ – **الإشـارة تعبيـر مشخّـص:** إنّ النّموذج لا يمثّل قيمة مجرّدة، بل هو واقع متعيّن بظروف زمانية ومكانية خاصّة، الشّيء الذي يجعل أفعاله مشخّصة، تتّسم بكثير من الوضوح والموضوعية، وهو ما يحيلها إلى أفعال ذات قابلية للاتّباع، مقارنة بما يصدر عن العقل من قوانين أخلاقية متناهية في التّجريد، قد تحتاج إلى ما يبرّرها ويجعلها إلزامية. يقول طه عبد الرحمن: " فكما أنّ النّموذج حقيقة مشخّصة، فكذلك الإشارة تعبير مشخّص" [2]؛ وهو ما يعني أنّ الإشارة ليست تعبيرا مفارقا للنّموذج، بل هي تعبير متّصل به، باعتباره تجربة حيّة وواقعا خلقيا.

ب- **الإشـارة تعبيـر متواتـر:** إذا كان سلوك النّموذج يتّصل بأسمى قدوة وهو الرّسول _صلّى الله عليه وسلّم _ فكذلك الخطاب الإشاري، حيث لا يكون المهمّ فيه ما تضمّنه من دلالة، ولكنّ المهمّ هو تجربة صاحبه، يقول طه عبد الرحمن: " إنّ اتّصال السّند إلى القدوة

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص142.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص200.

يجعل فائدة الخبر متعلّقة أصلاً به، لا بالقول المنقول عنه "[1]؛ وهو ما يدلّ على أنّ الغرض من الخطاب الإشاري القائم على التّواتر، إنّما هو تبليغ معاني التّجربة كما تمثّلت لدى النّموذج الأوّل.

ج- **الإشارة تعبير قيمي:** إذا كان لكلّ إشارة معنى، وكان النّموذج يتوسّل بالإشارة قصد التّوصيل، فإنّه لا يوصّل إلاّ معانٍ ذات أبعاد قيمية، يسعى إلى أن يجعل الآخرين يتلبّسون بها ويحوّلونها إلى سلوكات عملية [2]، الشيء الذي يؤكّد أنّ الخطاب الإشاري الذي يوظّفه القدوة ليس خطابا جافا ولا نظريا، بل هو خطاب عملي مبني على التوجيه والتقويم.

د- **الإشارة تعبير متجدّد:** إذا كان واقع النّموذج ليس ثابتا ولا قارًّا، وبدل ذلك هو واقع متغيّر عبر ظروف زمانية وأخرى مكانية، كان من الطّبيعي أن يحدد النموذج طرائق تخليقه بما تتطلّبه الظّروف الحادثة من قيم ومعانٍ روحيّة، وربّما بادر إلى رسم طريق روحي، يكون جديرا بتحقيق أهدافه التّخليقية.[3]

هـ – **الإشارة طريق التّشبّه بالنّموذج:** لأنّ النّموذج امتلك من المعاني والقيم ما جعله محور التّخلّق، فإنّه بات أهلا للإقتداء بتخلّقه، وربّما كان منطلق ذلك هو التّعلّق به والانجذاب إليه بشكل تلقائي، رغبة في التلبّس بقيمه إلى الحد الذي يقع فيه التّشابه بين الطّرفين، يقول طه عبد الرحمن: " فكما أن التّشبّه مقتضى من مقتضيات التّخلّق النّموذجي، فكذلك المشابهة خاصيّة من خصائص التّعبير الإشاري "[4]، وعلى هذا فإنّ الإشارة إذا ما تميّزت بهذه الصّفات، عدّت الوسيلة الأفضل لدى النّموذج، من حيث هو يراها الأقدر على تنفيذ مهمّة التّخليق على أكمل وجه، وحينئذ يمكن القول إنّه لا توصيل خارج إطار الخطاب الإشاري.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص105.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الدّيني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص202.

(3) المصدر نفسه، ص203.

(4) المصدر نفسه، ص206.

تلك هي جوانب التّجربة الصّوفية كما تمثّلها طه عبد الرحمن، وهي تجربة تستهدف إدراك أبعاد الجمال الرّوحي باعتباره مطيّة لبلوغ الكمال الفلسفي، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: " من ينشد الكمال الفلسفي، لابّد أن يستشرق أفق الجمال الرّوحي ".[1]

إنّها تجربة روحيّة أراد من خلالها استحضار معاني النبوّة، لتكون معيارًا لاستقامة سلوك الإنسان، حتّى إذا ما تشرّب من نبعها غدا إنسانا ربّانيا.

ولعلّ ذلك يؤكّد أن تجربة طه عبد الرحمن الصّوفية لم تنزع نحو التّجريد، ولم تقطع صلتها بالواقع، كما لم يكن الاستغراق في ذكر الله هو كلّ غرضها؛ ما يعني أنها ليست تجربة دعوية وعْظية، ولا هي تعبير عن عدم القدرة على مواجهة الواقع، ولا هي أيضا تجربة غامضة أو ذاتية خالصة، أو دينية محضة، أو نظرية خالصة، إنّها تجربة متكاملة جمعت بين الوضوح، والموضوعية، والعقلانية، والعمل، وهي بذلك تزخر بجملة من المعاني والقيم، لا يدركها إلاّ من أحاط بكل أبعادها متجرّدا من كلّ أفكار مسبقة عنها، ولعلّه حينها فقط يدرك نجاعتها وفعاليتها في تقويم العقول تمهيدا لتقويم واقع بات في أشدّ الحاجة إلى عودة القيـــم.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص135.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع: النّظـام المعـرفي وانبثـاق القيـم، معـالم ومـآلات

تمهيـد: (معـالم التـأسيس الإبستـمي للقيـم)

لقد دأب جلّ الفلاسفة قبل كانط على ربط القيم بالوجود، فهذا الأخير بَدَا لهم أساس كل التّصـورات والمعـارف، مـا يؤكّـد أنّ تقويمنـا إنّمـا يسـتند إلى خصـائص الوجـود .[1] فكّـل قيمـة أضحت ما يتميّز به شيء ما بخاصيّة تجعله جديرا بأن يُوجَد أو أن يُطلب، حتّى حصل الظنّ بأن لا حكم قيمة دون حكم وجود.

لكـن ولأنّ الإنسـان لا يعـرف مـن الأشـياء إلاّ مـا تظهـره لـه حواسـه كمـا يـذهب إلى ذلـك كانط، باعتبار أنّ الحواس غير قادرة على إدراك القيمة، حيث هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون متحيّزة ومتعيّنة ومحصورة، ما يعني أنّها ليست هي ما يمدّنا بها الواقع، ولكنّها ما نفهمه منه حينما يجذبنا إليه، أو نجذبه نحن إلينا، إنّ القيمة مفهوم لا يمكن للواقع أن يكون ما صَدَقُهُ، لأنّها ما ليست إيّاه.

وهكذا فإنّ كلّ ربط بين القيمة والوجود، إنّما يعدم الضّرورة القيمية، وينحدر بتعاليها، الأمر الذي فسح المجال أمام علاقة بين القيمة والمعرفة، وقد بدت ملامح هذه العلاقة تتّضح مع الفلسفة اليونانية القديمة، إذ انطلق أقطابها (سقراط، أفلاطون، أرسطو) في بناء نظمهم المعرفية على أساس قيمي بحت شعارهم فيه " الفضيلة هي المعرفة "، فهذا أفلاطون شيّد نظامه المعرفي المثالي من خلال كتابه " الجمهورية " على قيم الحق، والعدل، والشجاعة، واستئثار الفيلسوف بالحكم، وهذا أرسطو الذي أسّس لنظام معرفي واقعي بناه على الوسطيّة والدّيمقراطية والسّعادة كهدف أسمى لكلّ فعل إنساني.

ومع العصور الوسطى تأسّست النّظرية المعرفية على قيم دينية كَنَسِيَة تجلّت في صكوك الحرمان وصكوك الغفران .[2]

---

(1) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، مرجع سابق، ص16.

(2) مصطفى محمود منجود، القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي، رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيلي، **نحو نظام معرفي إسلامي**، مرجع سابق، ص344.

وفي العصر الحديث كانت قيم الحرية بكّل صنوفها، وفي المقابل كانت العدالة الاجتماعية وبكلّ صوّرها أيضا، أساس نظامين معرفيين متناقضين، كانا من تشييد قطبين حكما العالم بأسره، بل وتحكمّا فيه، إنهما اللّيبراليون الذين رأوا أنّ جوهر القيم إنّما هو الحرية بكلّ أبعادها السّياسية، الاقتصادية والشّخصية، والاشتراكيون الذين تلبّست القيم لديهم بمسحة اجتماعية قوامها تحقيق العدالة الاجتماعية بين النّاس.

أمّا ارتباط القيم بالمعرفة في الفكر الإسلامي، فلعلّنا نتمثّل ذلك في بناء النّظام المعرفي الإسلامي على القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وهما المشكّلان لنظام قيمي وسع كلّ القيم التي تقتضيها كينونة الإنسان. قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ..﴾ (الإسراء: 9).

لكن إذا كانت تلك إطلالة تاريخية سريعة وقفنا من خلالها على أنّ القيمة كان لها الدّور الأساس في تحديد معالم النّظم المعرفية؛ ما يعني أنّها المحدّدة لبنيتها ومضامينها، وإذ ذاك تكون القيم متبوعة، لتكون النّظم المعرفية انعكاسا لها، فإنّ الأمر بات على النّقيض تماما مع طه عبد الرحمن، فهو يؤسّس إبستميا للقيم، ما يجعل النّظام المعرفي لديه هو أساس القيم وليس العكس.

إنّه ينظر إلى أنّ فلسفة القيم تتأسّس على نظام معرفي يمثّل الأرضية التي تنبثق منها تلك القيم، حيث تكون هاته الأخيرة تابعة لرؤية معرفية تخصّ الإنسان في فهمه لذاته ولغيره وعلاقته به، وكذا فهمه لوجوده والغاية منه، ناهيك عن علاقته بالكون بكلّ معالمه، إنّها وحدها الرّؤية المعرفية القادرة على توليد قيم تترجم بدورها إلى عناصر فاعلة في فكر وواقع الإنسان، فردا، جماعة وأمّة [1].

ولأنّ النّظام المعرفي الغربي، والذي بات يحكم العالم، يتّسم بغبش فكري عبّر عن تأزّمه وإفلاسه، فلاشكّ أنّه عاجز تماما على أن يمثّل الأرضية الأنسب لميلاد قيم الإنسان الواجب تحققه ۞، فهو إمّا أن يكون قد صنعته قيم الواقع الكوني الحالي، وهو بذلك أعجز من أن

(1) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، مرجع سابق، ص24.

۞ ثمّة إنسان كوني راهن، أي الإنسان الذي يتشرّب من قيم العصر، وثمّة إنسان قيمي منتظر.

يصنع القيم، وإمّا أن يكون هو صانعها، وهذا لا يعفيه من العجز أيضا، ذلك أنّه لن يستطيع خلق قيم سامية تليق بإنسانية هذا الكائن وأخلاقياته.

وعليه فإنّ التّأسيس الإبستمولوجي لفلسفة القيم في مقاربة طه عبد الرحمن إنّما ينطلق من نقد النّمط المعرفي الغربي الحاكم للواقع الكوني الرّاهن، ذلك النّمط الذي صنَّعَ لنا واقعا تنعدم فيه القيم، ولا غرابة في ذلك من حيث أنّ أساس هذا النّظام المعرفي إنّما هو النّظر المُـلْكي الذي يكتفي بتعقّل العلاقات العلمية بين الأشياء جاعلا من العلم منتهى سعيه.

وينتهي طه عبد الرحمن إلى ضرورة إنشاء نمط معرفي يتأسّس على النّظر المَلَكُوتي الذي يقوم على إدراك القيم في الأشياء، متجاوزا معرفة العلاقات السّببية بين الظّواهر، جاعلا الإيمان أسمى مقاصده.

إنّ الطريق الذي سلكه طه عبد الرحمن في تأسيسه للقيم يأخذ منحى ثنائيا قوامه، "من النّظر المُلكي إلى النّظر الملكوتي، ومن العلم إلى الإيمان ".[1]

ولكي تتّضح معالم هذا الطّريق، نتعرّض (للشقّ النّقدي) المرتبط بالنّظام المعرفي الغربي المتأزّم والذي أفرز لنا واقعا كونيا لا قيميا، وكذا الشقّ الإنشائي (البنائي) الخاص بالنّظام المعرفي، البديل من حيث هو كفيل بتصنيع كونية قيمية تُوَائِمُ الطّبيعة الأخلاقية للإنسان.

المبحث الأول: النّظام المعرفي الغربي والواقع اللاّقيمي

المطلب الأول: أزمة النظام المعرفي الغربي

إنّ النّظام المعرفي الغربي أفرز لنا واقعا لا قيميا، كان نتيجة حتميّة لطبيعة تركيبتة، فهو الذي جرّد العلم من القيم، جاعلا المشتغلين به أحرارا في صياغة أطره الممثلة في مبادئه، وفرضياته، ومناهجه، ونتائجه، بعيدا عن الاعتبارات الأخلاقية، وهو أيضا من جرّد العقل من كلّ معانٍ

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص18– 19.

غيبية، فاسحا المجال في إدراك حقائق الأشياء والظّواهر لِمَا كشفت عنه التّجربة من معطيات حسيّة مضاف إليها نشاط العقل حيالها .[1]

ولأنّ كلّ معرفة غير ذات صلة بالتّجربة والعقل، باتت مرفوضة من قبل النّظام المعرفي الغربي، فإنّ ذلك شكّل استبعادا صريحا للأخلاق والغيب من حساباته، الأمر الذي عجّل بتأزّمه على مستويين:

1 – أزمة الصّدق:

لقد نجح النّظام المعرفي الحديث في أن يشكّل خرائطنا الذّهنية، على النّحو الذي نؤمن فيه بأنّ أيّ بحث علمي، إنّما هو ذاك الذي يدرس الموضوع كما هو بعيدا عمّا ارتبط بذاتية الباحث، بدعوى أنّ الذّاتية قد تحيد بالبحث عن الحقيقة، لكن ولمّا كان كلّ بحث هو ما اشترك فيه الباحث والمبحوث على حدّ سواء، كان من الضّروري أن ننظر إلى موضوعية بهذا الشّكل على أنّها متحجّرة، يجب تجاوزها للأخذ بموضوعية حَرِكَة تتغلغل فيها قيم الذّات الباحثة مع معطيات الموضوع المبحوث، وربّما أسهم ذلك في تأسيس معرفة مُوَجَّهَةٍ ومُقَوَّمَةٍ بعيدا عن طابعها التّجريدي .[2]

وهذا يعني أنّ الموضوعية التي يتباهى بها النّظام المعرفي الغربي، لا يمكنها أن توصل إلى اليقين، فما دامت الظّواهر الكونية ليست صمّاء، وبدل ذلك فهي متلبّسة بقيم روحيّة تحيلها إلى " آيات "؛ فإنّ الموضوعية الحقيقية لا مجال لها إلاّ في الرّؤية الإسلامية، لأنّ الفكر الإسلامي وهو يبحث الكون، يمتزج فيه النّظر العقلي المحدود بالعلم الربّاني المطلق، وهو ما يولّد معرفة متكاملة وسليمة.[3]

إنّ النّظر إلى الأشياء مستقلّة عن النّاظر إليها، ليس يفضي إلاّ إلى نتائج متصلّبة قد تخدم العلم، لكنّها بالتّأكيد لن تخدم الإنسان لأنّ النّظر إلى الأشياء بُنِيَ على أنّها مجرّد ظواهر خالية من المعنى، الأمر الذي حال دون إدراك ما تتضمّنه من قيم فَغَدَتْ ظواهر صّماء لا غير.

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص92.

(2) المصدر نفسه، ص93.

(3) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص122.

وغير بعيد عن ذلك وبتأثير من النّظام المعرفي الغربي الحديث، يرتسم في أذهاننا مبدأ التساهل، من حيث هو يفوّض لِلْعَالِمِ تحديد بنية نسقه العلمي دونما قيد أو شرط، بدعوى أنّ ثمّة تكمن قيمة العلم.

لكن بناء العلم على النّظر فحسب، هو إقصاء لما تعلّق بالعمل، ولن يكون مساره بهذه الصّورة إلاّ أعرجًا، الشّيء الذي يجعل تجاوز التّساهل المُسَيَّب أكثر من ضروري، ليكون الأخذ بتساهل مُوَجَّه يتزاوج فيه النّظر مع العمل في بناء النّسق المنطقي للعلم، هو وحده من يجعل البحث العلمي أكثر إثمارا، ليس لما ينتجه العلم فحسب، ولكن لما يقدّمه من خدمات للبشرية جمعاء .[1]

إنّ ما سعى طه عبد الرحمن إلى بيانه من الوهلة الأولى، هو أنّ ما يتأسّس عليه العلم ضمن المنظومة المعرفية الغربية الحديثة من مبدأي الموضوعية والتّساهل، لَيُوحِي بأنّه ينشد كلّ خصائص الرّوح العلمية من وضعيّة ودقّة ويقين، وهي ما تطمح إليه كلّ الأبحاث والدّراسات، ناهيك عن أنّه يصوُغ لسماحة ربّما عُدّت إحدى أهمّ سمات العلم، حتى يُخيّل إلينا أنّ العلم الحقيقي هو ما كان همّ صاحبه هو طلب العلم لذاته.

بيد أنّ الأمر بخلاف ذلك تماما، فثمّة إقصاء للقيم الأخلاقية كلّية، حصل من ورائه الاعتقاد لدى النّاظر إلى العلم، أنْ لا علم إلاّ بقطع صِلَتِهِ بالأخلاق، وتلك مغالطة أبانت عن وقوع النّظام المعرفي الغربي الحديث في أزمة صدق.

2 – أزمة القصد:

ليس غريبا أن تنبع أزمات النّظام المعرفي من رحم مبادئه، وهي التي قطعت صلتها بعللها الأولى، فمبدأ السّببية " العلّية " كواحد من مبادئ العلم، يقرّ بأنّه لكلّ ظاهرة سبب كاف لحدوثها، وحيث توجد ظاهرة ما، فلابّد أن يكون من ورائها سبب هو علّة وجودها، ولأنّ الأمر كذلك فأيّ حديث عن "الجَوَاز " باعتباره يمثل إمكان حدوث ظاهرة ما دون أسبابها الضّرورية، هو أمر مرفوض.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص93.

لكن إذا علمنا أنّ الإرادة الإلهية هي علّة الظّواهر التي يبحث العلم أسبابها، أدركنا أنّ سببيّة بهذا الشّكل لا يمكنها إلاّ أن تكون جامدة، لأنّ الله وبحكم قدرته المطلقة يستطيع أن يجعل الظّواهر ترتّد إلى أسباب غير التي ارتبطت بها، وحينها وجب إفساح المجال أمام سببيّة حَرِكَة تزدوج فيها الضّرورة بالجواز.

ولعلّ ذلك ما فسح المجال للحديث عن " قدرة فوق بشرية " تتحكّم في صيرورة الكون بكل ظواهره؛ ما يعني أنّ هناك ثغرات تعتري مبدأ السّببية العام الذي يعتبر أحد أعمدة العلم الحديث.[1]

والأمر نفسه حينما يتعلّق بمبدأ "الآلية " الذي يكتفي بتفسير الظّواهر بحسب خواصّها، ما يجعل منه " آلية مُسَيَّبة " لأنّه يُلغي الالتفات إلى غايات الظّواهر، وهذا ما يفرض الأخذ "بآلية حرِكة " تجمع بين التّفسيرين الآلي والغائي للظّواهر.[2]

إنّه ولمّا كان " الجواز " و " الغاية " يرتبطان بالإرادة، وكانت هذه الأخيرة ترتبط بالقصد، على اعتبار أنّ الفعل الإرادي هو القصد إلى الفعل، كانت أزمة النّظام المعرفي الغربي الحديث أزمة قصد، نشأت حين تمّ النّظر إلى الظّواهر كما هي، ووقع تفسيرها ضمن علاقاتها البينية، دون ربطها بعلّتها الأولى، التي تُشَكِّلُهَا كما تريد، وَوِفْقَ الغايات التي تشاء، وربّما بات واضحا أن قطع الصلة مع الأخلاق والغيب سمة نظام معرفي غربي عبّر عن تأزّمه وإفلاسه في شقّه القيمي، فَبِنْيَتُهُ المرتبطة بما يأخذ به من مبادئ ومناهج، وما يترتّب عنهما من نتائج، لا يمكنها إلاّ أن تعبّر عن إخفاق في إنتاج واقع كوني قيمي، وهو ما حصل بالفعل، ذلك أنّ واقعنا الرّاهن تنعدم فيه القيم والمعاني أو تكاد.

ولا يعني هذا إلاّ أنّ التّصوّرات العلمية التي يقدّمها أنصار النّظام المعرفي الغربي عبر مذاهبهم الوضعيّة، بعيدا عن الهدي الإلهي، تحتاج إلى تطوير أدواتها، بل والانقلاب عليها حينما تضيق البشرية بما تقدّمه لها، بخلاف التصوّر الإسلامي الربّاني الذي لا يقدّم للبشرية إلاّ ما يخدمها.[3]

---

(1) فيليب فرانك، **فلسفة العلم**، الصلة بين العلم والفلسفة، ت علي علي ناصف، مرجع سابق، ص338.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص94- 95.

(3) أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، مرجع سابق، ص102.

ذاك لسان حال النّظام المعرفي الغربي، وقد تمّ كشف تأزّمه على مستويي الصّدق والقصد، وإذا كان نسقه قد شُيِّد على مبادئ توحي بنزوعه نحو الصّرامة العلمية، فإنّ تفكيك طه عبد الرحمن لهذه المبادئ أبان عن تحجّرها، لكونها جُرّدت من كلّ أبعاد أخلاقية وغيبية.

الأمر الذي جعل من النّظام المعرفي الذي شكّلته هذه المبادئ، نظاما فاسدا لم ينتج إلاّ واقعا كونيا لا قيميا، ولأنّ الأمر كذلك يتّجه طه عبد الرحمن نحو نقد هذا الواقع لبيان ثغراته، تمهيدا لتأسيس نظام معرفي بديل، كفيل بتصنيع كونية قيمية تليق بإنسانية الإنسان وأخلاقيته.

المطلب الثاني: الواقع الكوني ونقده

إنّه ولمّا كان الواقع الكوني نتاج صناعة غربية خالصة، كانت معالمه ذات طابع قَسْرِي لم يشارك الغير في بلورتها؛ ما يعني أنّها عبّرت عن إرادة القوّة التي امتلكها الغرب، وراح من خلالها يرسم ملامح بنية هذا الواقع بكلّ أطره الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والسياسية والحضارية، ولأنّ الأمم الأخرى لا تملك إرادة القوّة هاته، وجدت نفسها أسيرة هذا الواقع دون أن تُسهم في تشكيله، فذابت بداخله، ولم تتمكّن من الاحتفاظ بما تتميّز به من خصوصيّة حضارية، وأضحت جزء لا يتجزّأ من هذا الواقع، يَسْرِي عليها ما أراده سادته وصانعوه، وحيث الأمر كذلك يرى طه عبد الرحمن ضرورة نقد هذا الواقع من الزّاويتين الإيمانية والأخلاقية، باعتباره بات غريبا عن كينونة الإنسان الأخلاقية.

1 – النّقد الإيماني:

إنّ الواقع الكوني ولمّا كان أساسه نظر مُلْكِي قوامه التّعامل مع الظّواهر باعتبارها خالية من المعنى، بدا لنا واقعا وقد افتقر إلى بعده القيمي، هذا البعد الذي لا يتكَشَّف إلاّ إذا تمّ التّعامل مع الظّواهر عبر نظر مَلَكُوتِي يستبطن منها قيمها، ومن ثمّة يقود صاحبه إلى الإيمان وهو الهدف المفقود في ظلّ الواقع الكوني الرّاهن.

وبناء على هذا يكون تقويم المنطق الأعرج الذي اعتمده بُنَاةُ هذا الواقع، توجيهه نحو الارتقاء بالظّواهر إلى مستوى الآيات، على اعتبار أنّه لا فرق في الأصل بين الآية والقيمة، ذلك أنّ الآيات ظواهر متلبّسة بالقيم، والظّواهر آيات منزوعة القيم .[1]

وهو ما يعني أنّ الكون وإن لم يشتمل على روح من نوع الرّوح الإنسانية، فإنّه لا يخلو من تلبّس بمعانٍ ذات طبيعة روحيّة، تتجلّى في كلّ ظواهره، الأمر الذي يفرض على الإنسان أن تكون علاقته به أكثر من كونه مادّة .[2]

ودون الوصل بين الآيات والقيم تبقى هذه الأخيرة مجرّد مفاهيم لا مَاصَدَقَات لها، ناهيك عن أنّ ذلك يشكّل رؤية عقلية لا يحقّق من خلالها صاحبها أيّ وجه من وجوه الفائدة المادية منها أو الرّوحية.

ثمّ إنّ أنصار الواقع الكوني يلحقون القيم بالثّقافة، حتّى يتمّ التّعامل معها بالكيفيّة ذاتها التي تتمّ مع عالم الظّواهر، ولا شكّ أنّ ذلك يقطع صلتها بالآيات فتنفصم عن الإيمان[3]، وتغدو بذلك مجرّد عناصر صمّاء، وحينها يمكن حصرها، التّحكم فيها وحتّى تدميرها، وهذا ما حصل بالفعل حين تمكّن الغرب من فرض نموذجه الثّقافي الأعرج على العالم كلّه، فما كان على بقية الأمم إلاّ أن تستتبعه ثقافيا ۞، وتتشرّب من قيمه الغريبة بعيدا عن دلائل هويّتها، فَتُلْغَى كل معالم خصوصيتها.

ولأنّ الثّقافة كما يعرّفها طه عبد الرحمن هي: " جملة القيم التي تقوّم الاعوجاجات الفكرية والسّلوكية داخل الأمّة على الوجه الذي يحدّد اتصال الفكر والسّلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يمكّن هذه الأمّة من استرجاع قدرتها على الإصلاح والإبداع، طلبا لتنمية الإنسان والارتقاء به في مراتب الكمال العقلي والخلقي "[4]، فإنّ تقويم ثقافة الواقع

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص47- 48.

(2) عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضّر الإسلامي، مرجع سابق، ص138.

(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص51.

(4) المصدر نفسه، ص87.

۞ يرى طه عبد الرحمن أنّ " الاستتباع الثقافي" هو إمداد إحدى الثقافتين للأخرى دون حدوث العكس.

الكوني الرّاهن، يبدأ بتأسيسها على النّظر الملكوتي، فهو وحده من يحيلها إلى فاعلية إنسانية إلزامية موجّهة لِأَنْسَنَة الإنسان والتّعالي به نحو كينونته الأخلاقية.

وعليه فإنّ نقدا إيمانيا لهذا الواقع الكوني بات أكثر من ضروري؛ لأنّه يكشف عن خواء قيمي أخلاقي لهذا الواقع، ناهيك عن طابعه القسري، فقد أراد له صانعوه، وبنظرة استعلائية أن يكون النّموذج الأوحد الذي يُلْزَمُ به الكلّ، دون أن يكون للآخرين الحق في عرض تصوّراتهم للمنظومات القيمية الممكنة.

2 – النّقد الأخلاقي:

إنّ المجتمع البشري في ظلّ الواقع الكوني الرّاهن يتمثّل أساسا في دول وأوطان، تقتصر العلاقات القائمة بينها على عمل تعاوني قوامه المصالح المتبادلة، خاصّة الاقتصادية منها؛ ما يعني انتفاء كلّ ما تعلّق بالقيم الأخلاقية بين هذه المجاميع البشرية، ولعلّ تعدّد المكاييل التي يستخدمها الغرب في تعامله مع دول العالمين العربي والإسلامي بالخصوص، لخير دليل على ذلك.

ولأنّ الأمر كذلك يرى طه عبد الرحمن أنّ الواقع الكوني الرّاهن خلا كلّية من العمل التّعارفي، ذاك الذي يرتقي بهذه الدّول إلى مستوى الأمم التي تتلبّس بأسمى القيم الأخلاقية، حين تجعل غايتها التّعارف الرّامي إلى إدراك الكمال السّلوكي.[1]

وحين يغيب العمل التّعارفي ويسود العمل التّعاوني فحسب، تنزع الدّول القويّة نحو تعاون سلبي، إثمه أكبر من نفعه، باعتباره يتحوّر بحسب المعطيات المتغيّرة باستمرار، وهنا يتجلّى لنا العنف الأخلاقي لهذا الواقع الكوني، والذي يتبدّى في مظاهر شتّى أهمها:

أ– وقاحة الاستعلاء:

يرى طه عبد الرحمن أنّ الواقع الكوني تسيّدته أمّة الغرب، فَأَلْزَمَت غيرها من الأمم بما صنعته من مفاهيم، وأحكام، وقيم، دون أن تتلقّى منها شيئا من هذه العناصر، فكان تعاملها مع الغير يميّزه التّصلّب بما تعتقده في منظومتها المفاهيمية، والحُكْمِيَة، والقيمية من كمال يفتقر لدى غيرها، وأضحت مستبدّة بما تمارسه من استعلاء على الآخرين، قوامه التّعصّب لأفكارها

(1) المصدر السابق، ص129.

والسّعي إلى فرضها على الأمم الأخرى يصاحبه إقصاء لما تتمتّع به هذه الأمم من منظومات فكرية باعتبارها غير ذات موضوع .[1]

وربّما عبّرت العولمة المعاصرة عن حقيقة هذا الاستعلاء، ذلك أنّها لم تعد تقبل من الآخرين مجرّد الانفتاح عليها، لكنّها تأبى إلاّ أن تعيد تشكيل أنظمة الشّعوب والأمم الأخرى على صورتها وتلحقها كلّية بمنظوماتها السّياسية والاجتماعية والقيمية.[2]

ولعلّ النّقد الأخلاقي لوقاحة الاستعلاء، أنّ تكفّ الأمّة المستبدّة عن استعلائها، معترفة بأنّ الأمم الأخرى تملك من المفاهيم ما يمكن أن تكون لها دلالاتها، ومن الأحكام ما يمكن أن يكون صادقا، ومن القيم ما يمكن أن يكون مفيدا. فإذا حصل ذلك زال اعتقادها بتفوّقها فكريا، ونزعت نحو التّعرّف إلى فكر غيرها والأخذ منه، يحذوها في ذلك الإيمان بأن ليس ثمّة فكر أرقى، بل ثمّة اختلاف فكري، الأصل فيه التّلاقح والتّعارف.

ب- وقاحة الإنكار:

يذهب طه عبد الرحمن إلى أنّ الغرب تفرّد بتصنيع الواقع الكوني، وما يتضّمنه من قيم فاسدة، وهو يحسب أنّه الأقدر على فعل ذلك، فالفكر الغربي قائم على تمجيد الأنا وتحقير الآخر؛ ما يعني أنّ الغرب بات مقياس الأشياء جميعا، وليس لغيره الحقّ في الاستقلال بأيّ شيء، فهو وحده أساس كلّ تقويم، إنّه الحق والخير والجمال والعدالة والتّسامح والحياة ، وما عدا الغرب هو الباطل والشرّ والقبح والظّلم والعنف والموت.[3]

ومن الطّبيعي أن يكون كلّ من هو ليس مع الغرب فهو ضدّه، إنّه الشّعار الذي رفعه الغرب فكان انعكاسا لواقع كوني سعى بُنَاته إلى أن يمنحوا الحق المطلق لأنفسهم، في الوقت الذي يُنْكِرُونَ على الآخرين الحقّ كلّه في أن يكون لهم ما يميّزهم عن غيرهم، ولعلّ نظرة عابرة

(1) المصدر السابق، ص144.

(2) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص23.

(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص181.

للمجتمع الدولي في علاقاته البينية لَيُؤَكّد ذلك، إذ قسّمه سادة التّقويم إلى محور الخير بزعامة الغرب، ومحور الشرّ الذي يمثّله كلّ مقاوم للوقاحة الإنكارية.

وهو ما أشار إليه حسن حنفي في حديثه عن صراع الحضارات ممثّلا في النّموذج الغربي، حيث يعيش الغرب عقدة العظمة التي تشعره بأنّه وحده صانع الحضارة الحديثة، وهو ما يبرّر إنكار دور غيره في بنائها، باعتبارهم ناقلين ومستهلكين، وهو من يفكّر ويبدع .[1]

وأيّ نقد أخلاقي لهذا الواقع إنّما ينطلق من أنّ النّاس أمم، ولكلّ أمّة إنّيتها بما تحمله من مبادئ ومفاهيم وقيم، وأيّ إنكار لهذه الخصوصية إنما هو هدم للقيم ذاتها، ذلك أنّ التّنوع القيمي النّاتج عن اختلاف الأمم يسهم في إصلاح ما هو فاسد من أحوال النّاس والمجتمعات، وبذلك فقط يشعر الأنا بحاجة إلى الآخر باعتباره قيمة وليس وسيلة، فَتَتَأَخْلَقُ العلاقة بينهما، ويدرك كلاهما أن لا قيمة للأنا في غياب الآخر، بل إنّ الآخر شرط ضروري لوجود الذّات واكتسابها معناها.

ج- وقاحة الاجتثاث:

يربط طه عبد الرحمن وقاحة الاجتثاث بما آل إليه تاريخنا الرّاهن، الذي أفرز عولمة ظنّ أرباب الفكر الأَحَدِي أنّها مسار يجب التكيّف معه، وليس العمل على دمغه أو مقاومته أو الفرار منه؛ وهذا يعني أن لا مناص من الاندماج فيه باعتباره المسار الموصّل إلى الحلول الخاصّة بجملة المشاكل التي يعاني منها الإنسان في هذا العصر .[2]

وبهذا تكون السّمة البارزة للواقع الكوني إفصاحه عن نمط واحد من الفكر يسعى إلى فرضه على الكون جاعلا منه فكرا كونيا إلزاميا، مجتثّا بذلك ما تتميّز به أمم العالم من دلائل هويّتها، كاللّغة والمبادئ والقيم، ومن البديهي أن يكون الفكر الذي نصّب نفسه فكرا أحديًا قد أفرغ الواقع الكوني من كلّ السّمات الأخلاقية، ما دام يلغي كلّ صنوف الفكر المناقضة له، ويُرسِّم ما أنتجه فاعلوه في السّياسة والاقتصاد والأخلاق لينطق به الواقع الرّاهن.

---

(1) حسن حنفي، تقييم تجارب حوار الحضارات، **خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات**، سلسلة محاضرات حوار الحضارات (2)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط2، 2007، ص63.

(2) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص195.

ويبقى أنّ النّقد الأخلاقي لِأَحَديَةِ الفكر كسمة للواقع الكوني، ضرورة الإيمان بالتّنوع الفكري وتفاعله، لما في ذلك من أثر ايجابي على حياة الإنسان.

أمّا التّعوْلم المعاصر الذي اعتقده صانعوا الفكر الأحدي أنّه قدّم لنا حقيقة تامّة عن الإيمان، فإنّ طه عبد الرحمن يذهب إلى أنّ الإنسان كان وما زال " مجموعة من القيم والمقاصد " وليس " منظومة من الوقائع والوسائل "، كما قدّمته العولمة في صورتها الحالية [1]؛ ما يعني أنّ الفكر الأحدي لا يمكنه أن يقبض على الحقيقة، في الوقت الذي يتسنّى ذلك للفكر وهو متعدّد ومتنوع، ناهيك عن أنّ الثّراء الفكري يولّد قيما ترقى بإنسانية الإنسان، ولن يحصل ذلك إلاّ بعمل تعارفي قوامه التّعامل مع الآخر باعتباره قيمة في حدّ ذاته، وليس مجرّد وسيلة يمكن الانتفاع منها، وبذلك فقط تتحقّق الحكمة الأسمى من خلق الله تعالى لعباده من حيث هم مختلفون. قال تعالى: ﴿.....وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (الحجرات: 13).

إنّ النّقد الأخلاقي للواقع الكوني غدا أمرا محتوما، كي يكشف ما بفكره من اعوجاج تجلّت معالمه في وقاحة الاستعلاء والإنكار والاجتثاث، وهي التي قادته إلى تصنيع واقع تنعدم فيه الأخلاق إلاّ قليلا، ما يجعل تخليق هذا الواقع يقتضي قطع الصّلة مع هذه الوقاحات الثّلاث باعتبارها عوائق تحول دون تجلّي القيم في الواقع الكوني الرّاهن.

تلك هي الرّؤية النّقدية الإيمانية والأخلاقية للواقع الكوني الرّاهن كما يقدّمها طه عبد الرحمن، وإن كان الغرض منها بيان لا قيمية هذا الواقع؛ فإنّه يعقبها برؤية تأسيسية لنظام معرفي بديل، يرى فيه السّبيل الأنجع لتصنيع قيمية تُوائم طبيعة الإنسان، من حيث هو كائن قيمي يسعى إلى أن تتجلّى القيم بجميع صورها في كلّ حركاته وسكناته.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص165.

المبحث الثاني: النّظام المعرفي البديل والكونية القيميّة

المطلب الأول: تخليق النّظام المعرفي

لمّا كان الواقع الكوني نتاج نظام معرفي فاسد لتأزّمه الصِّدْقِي والقصدي، كان لزاما البحث عن مخرج من أزمتيه هاتين، ولأنّ كلّ المحاولات اقتصر أصحابها على التّنقيح والتّلفيق، كان من الطّبيعي أن تبوء بالفشل.

فالعمليات العقلية والعلمية تشكّل نظاما كلّيا؛ ما يعني أنّ التّنقيح يأخذ معه المنطق العام لهذه العمليات، وعندئذ لن تكون له أيّة نجاعة ، ثم إنّ عملية التّنقيح تقتضي أن يكون صاحبها مُلِمًّا بطريق معرفي مغاير لما هو بصدد تنقيحه، لكن لو كان الأمر محققا، لما كان للتّنقيح أيّ مبرر، الشّيء الذي يجعل ممارسة التقويم في النّظام المعرفي المتحقّق تظلّ مقطوعة الصّلة بالمعاني الغيبية والقيم الخلقية، ناهيك عن أنّ اعتماد النّظر العقلي كأداة للتنقيح يُبقي العملية جزئية تفتقر إلى الطّابع الشمولي على اعتبار أنّ هذه الأداة هي واحدة من فعاليات المعرفة فحسب.[1]

ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ طه عبد الرحمن يحكم على مسلك التّقويم هذا بالإدانة، مؤكّدا على أنّ نتائجه لا تعدو أن تكون امتدادا لبنية النّظام المعرفي الحديث، فالتّغيير هنا لا يمكنه إلاّ أن يكون صوريّا في ظلّ غياب المعاني الغيبية والأخلاقية.

وبما أنّ كلّ سبل التّقويم لم تفلح في الخروج من أزمتي الصّدق والقصد، يرى طه عبد الرحمن أنّه لا مناص من الدّخول في تجربة حيّة، تنال كلّية الإنسان، تقطع صلتها بكلّ الكيفيات التي تناولته كوحدات متجزّئة، وقع الالتفات إلى بعضها وتمّ إهمال البعض الآخر[2]، فالنّظام المعرفي لا تستقيم معالمه ما لم تتوجّه رؤيته إلى الإنسان بكلّ أبعاده، وحينها فقط يتّصل العقل بالغيب ويرتبط العلم بالأخلاق، وتغدو المناهج الباحثة في الإنسان محور الأبحاث والدّراسات القيمية،

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص98.

موصولة بمشكاة الفطرة السّليمة، قادرة على اجتثاث آفتي الصّدق والقصد اللّتين أفسدتا النّظام المعرفي، ولن يتمّ الأمر إلاّ من خلال عمليتين هما:

1 – التّطهير والتكامل المادي والروحي:

لقد حدّد النّظام المعرفي معالم خرائطنا الإدراكية، فَبِتْنَا نقطع الصّلة بين القيم الأخلاقية والمعاني الغيبية من جهة، وكلّ ما من شأنه أن يكون موضوع بحث كالمسائل الاقتصادية، السياسية والعلمية وغيرها من جهة أخرى، حتى حصل الاعتقاد بأن لا علاقة بين الأمرين، وكلّ ذلك بدعوى حصر موضوع البحث ضمن شروطه الموضوعية التي تفضي إلى دراسته كما هو لا كما يجب أن يكون، وقد أدّى ذلك إلى استبعاد أيّ معنى غيبي أو أخلاقي نزوعا نحو الموضوعية المزعومة.

وإذا كانت خرائطنا الإدراكية قد عَلِقَت بها هذه الشّوائب الفكرية التي حالت دون قبولنا لنماذج معرفية مغايرة لما ترسّخ في أذهاننا، فإنّ طه عبد الرحمن يذهب إلى ضرورة تطهيرها عبر المواظبة على القيام بالأعمال الشّرعية، إذ هي وحدها الكفيلة باجتثاث صور المعرفة التي شكّلت مجموع إدراكاتنا، وإذا حصل الأمر تكامل الجانبان المادّي والرّوحي للإنسان، وانطلق صوت الفطرة فيه ليقطع صلته بالنّظام المعرفي السّائد، ويتلقّى نظاما معرفيا متكاملا .[1]

إنّ النّظام المعرفي البديل، يقتضي أن يعبّر عن التّركيبة الإثنينية للإنسان (مادّة، روح)، وحتّى تتجذّر في خرائطنا الإدراكية وتغدو مشتغلة به، وجب تطهير هذه الأخيرة من ترسّبات النّظام المعرفي الحديث، ليتأكّد أنّ التّحلية إنّما تحصل بالتّخلية.

2 – التّرسيخ وتجديد النّمط المعرفي الحديث:

إذا كان فصل النّظر عن العمل يمثّل أحد أهمّ سمات النّظام المعرفي الحديث، حيث ينفكّ القول عن الفعل، وتغدو ثمرات هذا النّظام المعرفي مجرّد تصوّرات غير ذات صلة بالواقع، فإنّ النّظام المعرفي المراد إنشاؤه ليس يتبدّى لطه عبد الرحمن في اقتران النّظر بالفعل فحسب، لأنّ ذلك لا يعفيه من العجز عن تحقيق المراد، بل إنّ تمامه ليس يحصل إلاّ باتّحادهما معا، بحيث لا تكون هناك فواصل مَشْعُورٌ بها، فينظر المرء كما لو أنّه يعمل، ويأتي العمل كما

(1) المصدر السابق، ص110.

لو أنّه في حال النّظر، ويستمرّ على فعل ذلك حتّى يصير الأمر راسخا في ذاته، ليأخذ مكان الطّبيعة فيه، تماما ككلّ الطّبائع التي جُبِل عليها .[1]

وإذا حصل الأمر أمكن بناء نمط معرفي جديد يتفرّد عن سابقه في كونه يصل العلم بالقيم الأخلاقية، كما يربط العقل بالغيب، ومن ثمّة يؤسّس لما هو مفيد من العلم، وما هو تامّ من العقل، وهو ما فشل فيه النّظام المعرفي الحديث، فقد باتت آثام العلم أكثر من منافعه، من خلال اعوجاج مبادئه وفرضياته وانحراف نتائجه، كما وأنّ عقلانيته التي أرسى عليها مجموع تصوّراته ورُؤاه الفكرية والعلمية، أضحت تتذيّل مراتب العقلانيات، حيث هي عقلانية مجرّدة ناقصة تفتقر إلى فاعلية وسائلها ونفع أهدافها وغاياتها.

إنّ النّظام المعرفي الحديث فيما يرى طه عبد الرحمن لا يمكن إصلاحه، واجتثاث آفتي الصّدق والقصد منه إلاّ بِآلَتَيْ التّطهير والتّرسيخ، فبهما فقط يُؤْذَنُ بميلاد نظام معرفي بديل، متلبّس بقيم أخلاقية ومعانٍ غيبية، تجعل منه النّظام المعرفي الأقدر على تخليق الواقع الكوني ومن ثمّة تصنيع كونية قيمية، تحفظ للإنسان إنسانيته وتصون أخلاقه.

المطلب الثاني: الكـونيـة القيـميـــة

إذا كان الواقع الكوني يمثّل ما هو عليه الواقع من قيم تمخّضت عن نظام معرفي غربي فاسد، كان من الطّبيعي أن تكون قيما غريبة عن الإنسان، من حيث هي غير موائمة لطبيعته الأخلاقية، وحيث الأمر كذلك فإنّ السّعي إلى تشييد كونية قيمية بات أكثر من ضروري.

إنّها الكونية القيمية التي كان ينبغي تأسيسها، كونية تنبع أساسا من الرّوح الخاصّة التي تميّز الإنسان كإنسان، فهو الكائن القيمي حضين كلّ ما يسمو به عن غيره من الكائنات، حقّا، خيرا، جمالا وغيرها من المثل العليا، وإذا هو تلبّس بها أحال الكون بكل أشيائه وظواهره إلى مجموعة قيم غايتها تخليقه، حتّى يكون المجال الأنسب للإنسان كي يمارس فيه وجوده، ويؤدّي مهمّته التعبّدية على أكمل وجه.

قال تعالى: ﴿ ومَا خَلقْتُ الجنَّ وَالإنْسَ إلاّ ليَعْبُدُون ﴾ (الذاريات: 56).

(1) المصدر السابق، ص110– 111.

إنّ الكونية القيمية التي تمثّلها طه عبد الرحمن، لا يمكنها إلاّ أن تكون وليدة نظام معرفي مُؤَخْلَق، حيث هو وحده الجدير بتصنيعها على النّحو الذي يتوافق وكينونة الإنسان، وتقوم الكونية القيمية على أساسين هما:

1- تفعيل الإيمان:

إذا كان النّظر الملكوتي هو الطّريق الموصّل إلى الإيمان، حيث لا تتبدّى لصاحبه الظّواهر كمجموعة أشياء، وإنّما كقيم متجلّية فيها، فإنّ طه عبد الرحمن يذهب إلى أنّ هذا الإيمان قد لا يتجاوز صورته الذّهنية المجرّدة، وربّما يتدحرج إلى مستوى النّظر المُلْكِي، حتى يكتفي صاحبه بما تفضي إليه ملاحظة الظواهر[1]، وحينها يخلو الإيمان من كلّ حيوية كفيلة بنقله من وجوده بالقوّة إلى وجوده بالفعل.

وعلى هذا الأساس فإنّ الكونية القيمية تتطلّب إيمانا حيّا فاعلا، لا ينفك فيه وجدان صاحبه مع ما يأتيه من سلوكات، بل إنّ هذه الأخيرة لا يمكنها إلاّ أن تكون ترجمة حقيقية لبواطن المرء.

ثمّ إنّ تفعيل الإيمان لا يقتصر على ذلك الجهد الذي يتيح لصاحبه إنجاز الفعل، وإنّما يتعدّاه إلى المقصد منه، ذلك أنّ الفعل مجرّد وسيلة لتحقيق غاية سامية تتحدّد معالمها فيما يُقدّمه الفعل من خدمات ليس لصاحبه فحسب وإنّما للبشرية جمعاء .[2]

ولأنّ الإنسان إثْنَيْني التّركيب، مادّة وروح، فإنّ ما يقوم به من جهد ينجز به مختلف أفعاله، ينبع بعضه من حاجاته ودوافعه وشهواته، تماما مثل اندفاعات البهائم التي تقتصر حركاتها على إشباع حاجاتها البيولوجية والحيويّة، وإذ ذاك يكون هذا النّوع من الجهد لصيق الصّلة ببعده المادي، ما يعني عدم جدواه في تفعيل الإيمان.

ومن الطّبيعي أن يفسح المجال أمام نوع آخر من الجهد، يكون الأداة القادرة على بلورة إيمان فاعل حي، إنّه الجهد الارتقائي كما يتمثّله طه عبد الرحمن، جهد لا يمكنه إلاّ أن يتصّل بالبعد الرّوحي للإنسان، فهو يصدر متلبّسا بالقيم عن الرّوح باعتبارها الطّاقة التي يتولّد منها،

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص217.

(2) المصدر نفسه، ص221.

وحيث إنّ الإنسان غير قادر على تصوّر القيم كونها مثُلاً عليا، فإنّ أقرب الأقوال إلى الحقيقة هو أنّه تلقّاها عن طريق الخبر الدّيني المنزّل، ذلك أنّه هو وحده القادر على الإحاطة بما يجب أن يكون، بخلاف الخبر غير الدّيني الذي يقتصر إلمامه بما هو كائن.[1]

ويعني هذا أنّ أصل القيم إنّما هو الدّين الذي تتوافق مَبَادِؤُهُ مع الفطرة الإنسانية، وليس للإنسان إلاّ الأخذ بها وتجسيدها في كلّ تصرّفاته من سكنات وحركات، دون أن يكون هو صانعها، فهو الكائن النّسبي العاجز عن تمثّل ما هو سامٍ من القيم والمثل، ولأنّ الإسلام هو الرّسالة الخاتمة يكون المنبع الأصيل لكل القيم.

إنّ الجهد الارتقائي فيما يرى طه عبد الرحمن هو وحده من يُفعّل الإيمان، ذلك أنّه يزاوج بين القيمية والعملية، ولا يدع القيم معزولة عن الواقع، بل يسعى إلى تجسيدها معتبرا إيّاها أكمل القيم على الإطلاق متى أخذت لها مسحة عملية، ونزلت من مستوى التجرّيد إلى مستوى الممارسة.

غير أنّ طه عبد الرحمن وبعد أن أعطى القيم بعدا عمليا، راح يتعالى بها من جديد عبر عالم غيبي روحي، فهو ينظر إلى كينونة الإنسان على أنّها لا تقتصر على وجوده في هذا العالم المحدّد المتعيّن، بل تمتدّ إلى التّواجد خارجه، ضمن عوالم مفارقة له، ما يجعلها كينونة متّصلة، يتشبّع فيها المؤمن بصفات خاصّة، يأخذ بها وجوده شكلا آخر يتسامى به على كلّ مظاهر الوجود المادّي.[2]

فالإنسان المسلم وإن ارتبط وجوده بالعالم المادّي فهو ليس حبيسا له، بل قَدَرُهُ أن ينطلق عبر عوالم لا مادّية يحقّق فيها تواجده من خلال حضور روحي خالص، وباعتبارها عوالم قيمية، يستلهم منها المسلم قيمه التي ترسم معالم هويته كإنسان ملكوتي، ولأنّ الإسلام خاتم الرّسالات يكون الأوحد الذي أطلعنا على حقائق هذه العوالم، وحثّنا على بذل الجهد الموصّل لخباياها وأسرارها، والممثّلة أساسا في جملة قيم ليس للإنسان إلاّ أن يأخذ بها باعتباره كائنا قيميا بطبيعته.

(1) المصدر السابق، ص288.

(2) المصدر نفسه، ص244– 245.

وهو ما يعني أن الله تعالى خصّ الإنسان بقدرة معرفية تمكّنه من استيعاب العالم بكلّ ظواهره المتحرّكة والسّاكنة، ما يجعله قيّمًا عليه بما يشعر به من طمأنينة إزاءه، وبما يتيسّر له من استثمار ما فيه من ثروات وإمكانات.[1]

2 – تأصيل الأخلاق:

يرى طه عبد الرحمن أنّه وعلى الرّغم من الدّور الجوهر الذي تلعبه الأخلاق في رسم معالم الكونية القيمية، إلاّ أنّها قد تغدو مجرّد عادات وتقاليد، تضاف إلى جملة النّظم التي تشكّل بنية المجتمع، وهذا متى أخذت بها الأمة كقوالب ثابتة، لم تجتهد في الارتقاء بها نحو الأفضل؛ ما يؤكّد أنّ الكونية القيمية المنشودة لا يتمّ بناؤها إلاّ عبر تأصيل للأخلاق يوصلها بالقيم ممتدة في أصولها.

وحيث الأمر كذلك فإنّ الجهد الموصّل إلى فعل التأصيل هذا، ليس يتمثّل فيما يُبذل لإشباع الحاجات البيولوجية، ولا حتّى ذاك الجهد الارتقائي الذي يُفعّل الإيمان، إنّه وحده الجهد الاكتمالي الخليق بتحقيق ذلك، فهو أرقى مراتب الجهد، إذ يمثّل بذل المرء لأقصى طاقاته ضمن مجال أفعال المقاومة لديه، والتي تتأرجح بين النّزاع والصّراع والكفاح والقتال، وهي بدورها ترتبط بما هو داخل الإنسان أو بما هو خارجه .[2]

ولأن الهدف من الجهد الاكتمالي هو السّعي نحو بلوغ كمال السّلوك الإنساني، فإنّ الفعل المؤدّي إلى تأصيل التّخلق ينبغي أن يأخذ بأفضل القيم العملية كالمساواة والعدل والإحسان، بالكيفية التي يستشعر فيها صاحبه أن لا فرق بين سريان العقل عليه وسريانه على غيره؛ ما يعني أنّ محكّ نجاعة الفعل الرّامي إلى تأصيل الأخلاق، إنّما هو توفيقه بين حقوق الأنا والغير، وكذا تحقيقه الغايات العامّة، وتقديمها على ما هو خاص من المصالح، فإذا حصل الأمر، دلّ ذلك على قدرة الفعل على تحقيق الهدف.

إنّ الجهد الاكتمالي باعتباره الأداة المؤصّلة للأخلاق، فيما يرى طه عبد الرحمن يسع كلّ أفعال الإنسان التي يأتيها، بأقصى ما يملك من جهد، ويبتغي من ورائه صلاحه، من حيث هو

(1) عبد المجيد عمر النجار، قيمة الإنسان، مرجع سابق، ص74.

(2) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص252– 253 .

فرد، ومن حيث هو أمّة أيضا، فالمحبّة والأخلاق والصبر والحرية، كلّها أركان تتأسّس عليها أخلاقية الأمة ولن تتقوّم هذه الأركان بغير جهد اكتمالي يرمي إلى تعزيزها باستمرار، صَوْنًا لها من كلّ الآفات التي تهدّد كيانها، وتهزّ الأخلاق المؤصّلة التي تعدّ جوهر الكونية القيمية.

غير أن أخلاقية الأمّة هذه لا تكتمل إلاّ إذا حصل التّعامل بينها وباقي الأمم على أساس المصالح العامّة، التي تخدم الجميع بناء على تعامل ديني تَنْظُرُ من خلاله الأمّة إلى غيرها، على أن لا فرق بينها وأديانها، فإذا هي تعرّفت إلى أمّة ما، تكون قد تعرّفت إلى دينها .[1]

وهو ما يجعل مهمّة الأمّة الإسلامية، ومن خلال علمائها ومفكّريها مهمّة رساليّة تحتاج إلى كثير من الجهد قوامه إقامة المفاهيم الصّحيحة للدّين، ومن ثمّة بناء مجتمع نموذجي يقدّم القدوة والمثال للغير، فيصلحوا أحوالهم حين ينهلوا من قيمه.[2]

ويبقى أنّ لتأصيل الأخلاق قيمة وجودية، تضاف إلى نظريتها المرتبطة بتفعيل الإيمان وتتجلّى في تحقّق اتصال ديمومة الذّات على النّحو الذي يتيح لها الحضور في الزّمان وخارجه، وحينها يتسنّى لها أن تتظاهر ببعدها الرّوحي في الماضي أزليا، والمستقبل أبديّا، وبينهما الحاضر سرمديا، متجاوزة بذلك ظهورها ببعدها المادّي والرّوحي ضمن أبعاد الزّمان المتعيّنة، ذلك أنّ لكلّ ذات حضور زماني محدود ببداية ونهاية، بينما حضورها ضمن الزّمان وخارجه ليس له حدّ، لا من حيث البدء ولا من حيث المنتهى.[3]

وعليه فإنّه وفي غياب تأصيل التّخلق تبقى الأمّة غير ذات ديمومة، حبيسة ظهور عبر الزّمان، لا يستطيع أبناؤها اختراقه نحو طرفاه اللاّمحدودان (الأزل والأبد)، وإذا كان ظهورها ينحصر بين بداية ونهاية ضمن تعيّن محدود، لا يخترق الماضي ضمن مسار أزلي، ولا يمتّد في المستقبل عبر ما هو أبدي، دلّ ذلك على أنّ وجودها الظّرفي هذا غير ذي موضوع، لأنّ فاعليته انقضت بانقضائه، كما وأنّ أفراد الأمة باتوا مجرّد وسائل انتهت مهامّهم بانتهاء حضورهم ضمن زمان محدود.

---

(1) المصدر السابق، ص258.

(2) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، مرجع سابق، ص233.

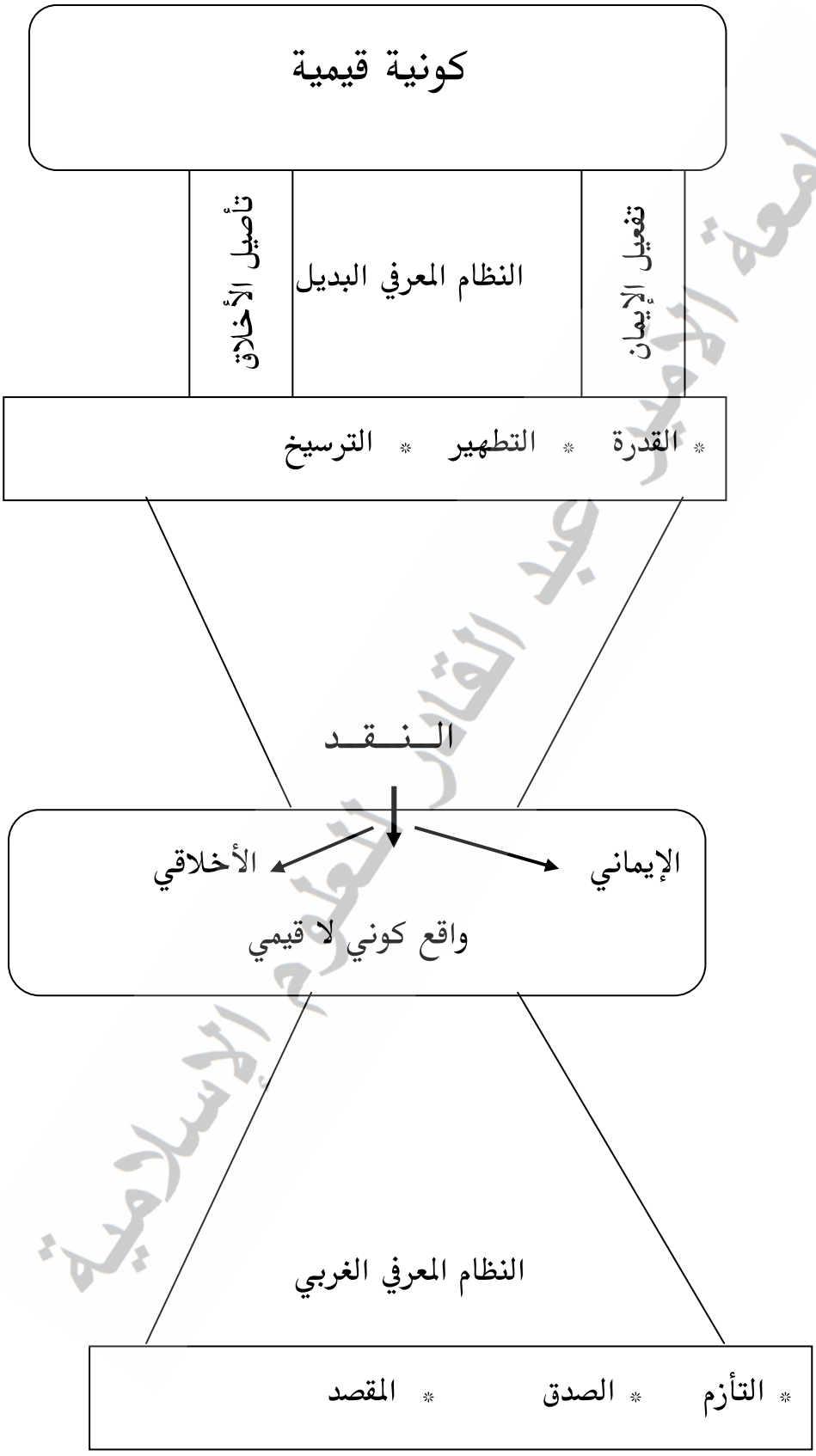
(3) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص274.

ويبقى أنّ هناك دعامتان أساسيتان لن تقوم للكينونة القيمية قائمة دونهما، تفعيل الإيمان، بإضفاء الطّابع العلمي عليه، وربطه بالغايات التي يهدف إلى تحقيقها، حتّى لا يبقى مجرّد صوّر ذهنية، بالإضافة إلى تأصيل الأخلاق عبر وصلها بالقيم في علاقتها بمنابعها الأولى.

إنّ الأمة المسلمة المرشّحة لصنع الكونية القيمية المنتظرة، اتّسم تصورها للقيم بزواجها بين النّظر والعمل، حتّى ينسجم مفهوم الفعل القيمي مع مَاصَدَقِهِ، ولهذا لم يكن للمسلم نظير في تفعيله للإيمان، وتأصيله للأخلاق على النّحو الذي يقوده إلى الكمال السّلوكي، فهو لا يتردّد في أن يرقى بجهده درجات أملا في بلوغ أعلى المراتب منه، ولعلّه بذلك فقط يرسم معالم كونية قيمية تحفظ للإنسان إنسانيته وتصون له كرامته، وتستعيد له أخلاقيته، وهي المعاني التي أهدرها الواقع الكوني الرّاهن.

ومجمل القول أنّ التأسّيس الإبستمولوجي لفلسفة القيم عند طه عبد الرحمن كان منطلقه بيان لاقيمية الواقع الكوني المتحقّق، بناءً على فساد النظام المعرفي الغربي من حيث هو صانعه، ومن ثمّة ضرورة إنشاء نظام معرفي بديل، كفيل بتأسيس كونية قيمية إيمانية وأخلاقية، تكون معالمها الحق والخير والجمال، كقيم رئيسة مضافة إليها قيم الحب والسلام والوئام، والتّكامل والتّراحم والعدل والمساواة والبّر وغيرها من القيم التي ليس يكون الغرض منها تجميل الواقع القائم، كما هو الحال بالنّسبة إلى قيم العصر، لأنّه لا فرق بينها والكونية القيمية أصلا، فهي جوهرها، بحيث يتعذّر تمثّل إحداهما دون الأخرى (الكونية القيمية – القيم).

ولعلّ المسلم وحده فيما يرى طه عبد الرحمن من يكون خليقا بإنجاز هذه المهمّة الرّسالية، باعتباره حاملا لدين خاتم، حَوَى القيم كلّها وأبان طرائق تجسيدها على الواقع دونما مثالية تغرقها في التّجريد، أو واقعية متطرّفة تخليها من ضرورتها القيمية.



بنية التأسيس الإبستمولوجى لفلسفة القيم في مقاربة طه عبد الرحمن

المبحث الثالث: رؤيــة في المشــروع القيــمي

إذا كان طه عبد الرحمن في تأسيسه الإبستمي للقيم قد اعتمد على مبدأين، أحدهما نقدي توجّه به نحو النّظام المعرفي الحديث، باعتباره نظاما متأزّما وفاسدا، لم ينتج لنا إلاّ واقعا كونيا لا قيميا، وثانيهما تأسيسي قدّم من خلاله البديل ممثّلا في نظام معرفي قائم على دعامتي الإيمان المفعَّل والأخلاق المؤصّلة، من حيث هو وحده القادر على تصنيع كونية قيمية، فما قيمة هذا المشروع القيمي المؤسّس إبستيميا ؟ وهل الواقع الكوني الرّاهن بات خالٍ من القيم حقيقة ؟ ثمّ إلى أي حدّ يمكن لهذا المشروع أن يكون جديرا بخلق كونية قيمية ؟.

المطلب الأوّل: المشــروع القيــمي إمــكان ونجاعــة

لعلّ ما يوحي بنجاعة تصوّر طه عبد الرحمن لفلسفة القيــم من حيث هي تابعة لنظام معرفي ما، إنّما هو تحليله للحضارة الغربية التي يرى فيها حضارة قول أعطيت فيها الكلمة كامل السّلطة، حتّى غدت المعلم الأساس لهذه الحضارة، ولا أدّل على ذلك من ذيوع بعض المفاهيم التي روّجت لِتَسَيُّد الكلمة، كانفجار المعلومات، وثورة الاتّصالات، وسلطان العقل، وعولمة الإعلام وغيرها [1].

وكان من الطّبيعي أن ينظر طه عبد الرحمن إلى أنّ المنظومة المعرفية كفيلة بتجديد ملامح المجتمع جميعها، خصوصا ما ارتبط منها بالبعد القيمي الذي يعدّ جوهر كينونة الإنسان.

فلو أنّنا تأمّلنا ما نستورده نظم سياسية، واقتصادية، وثقافية أوروبية، لوجدنا أنفسنا نستعين بمناهج معرفية تُفتِّتُ مكوّناتنا بكل أبعادها، وليست هذه المناهج إلاّ منظومات معرفية قائمة على فلسفة الصّراع [2]، وهو ما يدلّ على أنّ تفتُّق القيم إنّما يرتدّ إلى ما هو سائد من نظم معرفية فسحت المجال أمام مقولة القول لتكون وحدها من ترسم بنيات المجتمعات، وتحدّد علاقاتها البينية، بل وتعيّن مساراتها أيضا.

---

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص77.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مج2، مرجع سابق، ص329.

إنّها سلطة القول التي عملت على إلغاء سلطة الفعل، فكان من نتائج ذلك أن ضُربت الأخلاق في الصّميم – وهي الأكثر تعبيرا عن سلطة الفعل – وسَرَى ذلك على باقي القيم الأخرى، ليتمخّض عن ذلك ميلاد واقع كوني متأزّم، شكّلت بنيته مقولات معرفية زائفة.

إنّ القيم لا تنبثق من العدم، ولا حتّى من الوجود كما زعم بعض الفلاسفة، حيث رأوا أنّ قيمة الشّيء إنّما تحدّدها خصائصه التي تجعله خليقا بأن يوجد أو يطلب، بل إن القيّم تنبثق من الرّؤية المعرفية التي هي وحدها من تُمثّل المرجع الأساس الذي تصدر عنه قيم المجتمع مُشكِّلة بعده الحضاري.

وحيث الأمر كذلك كان من البديهي أنّ يتّسم واقعنا الرّاهن بالخواء القيمي لكونه نتاج منظومة معرفية انبنت على مقولات فاسدة، وهو ما أكده طه عبد الرحمن حينما ذهب إلى أن الحضارة الغربية محمّلة بآفات النّقص والظّلم، والتأزّم، والتّسلّط، وهي الكفيلة بإيذاء الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي [1]. فسعى الإنسان الغربي الحديث لتحقيق غايات لا يقين في نفعها، عبر وسائل خاليةّ من كلّ المعاني الرّوحية، وتأسيسه لحضارة قول تلغي كل ماله علاقة بالفعل ذي الصّلة الوطيدة بالسّلوك، وتشييده لمنظومة رهيبة من التّقنية تبسط نفوذها على الكون بأسره، وكلّ ذلك وفق نظام معرفي متأزّم صدقا وقصدا، لا يمكن للواقع الذي أنتجه إلاّ أن تنعدم فيه القيم، فالأخلاق لا أثر لها هنا تماما، وكذلك الأمر بالنّسبة إلى قيم الحق، والجمال، والعدل، والمساواة وغيرها.

ذاك لسان حال الحضارة الحديثة التي أفرزت فجوة عميقة بين التّطوّر العلمي والتّقني من جهة، والتّطوّر القيمي والخلقي بالخصوص من جهة أخرى، فقد أبانت القدرات العلمية والتّقنية للإنسان تحكُّمه في الطّبيعة وتغلّبه عليها، لكنّه في المقابل عجز عن تهذيب نفسه، وضبط شهواته وتنميّة بذور الخير فيه، فكانت المفارقة بين ما قام به من أشواط عملاقة مكّنته من فهم الطّبيعة وكشف أسرارها واستغلال ثرواتها، وما قابل ذلك من فشل ذريع تجاه فهمه لذاته.[2]

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص145.

(2) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1981، ص371.

إنّ نظرة عابرة لملامح الواقع الكوني الرّاهن والمتجلّية في إنتاجات الإنسان المعرفية والعلمية والتّقنية والفنّية وغيرها، لا يكاد يقف على معنى القيم، أمّا ما تبدّى لنا من صوّر يوحي ظاهرها بالحضور القيمي في الواقع، فهي ليست تمثّل إلاّ عمليات تجميل له، يُراد من ورائها إظهاره كواقع متكامل، حَوَى كل مقوّمات الوجود الإنساني، حتّى يسهل تقبّله من لدن الجميع.

أمّا من حيث نجاعة المشروع القيمي الذي أسّسه طه عبد الرحمن على تأصيل الأخلاق وتفعيل الإيمان، فلعلّنا نتلمسها في جوانب كثيرة نذكر منها:

1) هو **المشروع المميّز** بلا شك، وليس في هذا الوصف أيّ مظهر من مظاهر التحيّز، ذلك أنّه لم يكن تقليدا لغيره من المشاريع، باعتباره وُلد بلغة خاصّة، عبّرت عنها اصطلاحات استنبتها طه عبد الرحمن من عمق اللّغة العربية، وما تحمله من دينامية ذاتية، ومن التّراث، وما يتوفّر عليه من صيغ تعبيرية واستدلالات لا نظير لها في لغتنا الحديثة [1]، بالإضافة إلى تسلّحه بأدوات التّفكير المنطقي وطرائق الاستدلال الصّحيح، وهو ما أكسبه صرامة منطقية بالغة، أسهمت في تيسير التّبليغ والإقناع.

ولعلّ مشروعا قيميا بُنِيَ على فاعليتي اللّغة والمنطق، لا يمكنه إلاّ أن يُزاحم مختلف مشاريع الإصلاح والتّجديد، وربّما كان أكثرهم نجاعة وإثمارا.

2) لم يكن المشروع القيمي وليد حالة انفعالية عابرة، بل كان ثمرة **اجتهاد** خاص، ألمَّ من خلاله طه عبد الرحمن بالموضوع كلّه، أصوله وفروعه، فقام بتفتيت بُنَى الحضارة الغربية، ووقف على حقيقة أبعاده خاصّة ما ارتبط بالمنظومة المعرفية التي انبنت عليها، ولم يكن واقع الأمّة العربية الإسلامية بمنأى على عملية التّفتيت هاته، حتّى بدا مشروعه القيمي نسقا كلّيا انتظمت أجزاؤه بكيفية دقيقة، سمحت له باستخلاص النّتائج من المقدّمات وفق نشاط استدلالي بعيد عن الوصف.

ولأنّ الأمر كذلك فإنّ طه عبد الرحمن **أسّس** لمشروع قيمي ولم يتوقّف عند حدود التّوصيف أو التّأريخ له، وهذا ما جعله ينتقد الكيفية التي بُنِيَتْ من خلالها مشاريع الإصلاح

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص47.

والتّجديد، حيث يقول في هذا الباب: " لكن الحاصل في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة هو على الإجمال اتّباع طريقة الاكتشاف فيقع أصحابها في التأريخ للأفكار بدل التأسّيس لها ".[1]

3) يعدُّ المشروع القيمي **مشـــروعًا تصحيحـــيا**، أراد من خلاله طه عبد الرحمن أن يصحّح الأنساق المعرفية الغربية، من حيث هي نزعت إلى تحقيق التّقدّم، والتّحرّر، والسّيطرة باسم العقلانية وحدها، وفاتها أنّ تمام المشاريع لا يتحقّق إلاّ عبر وسائل ناجعة تستهدف غايات نافعة.

والتّصحيح هنا إنّما يكشف عن سوء النّظم المعرفية الغربية من حيث آلياتها وأهدافها، ذلك أنّ تحقيق التّحرّر لا يتمّ عبر التّوسّل بالعقل وحده، ثمّ إنّ تحرّرا يفضي إلى السّيطرة على الطّبيعة وتسيّدها لا يمثّل إلاّ ارتدادا على الفطرة البشرية، فالإنسان سيّد في الطبيعة لا سيّدا عليها.

غير أنّ ذلك لا يعني أنّ طه عبد الرحمن لا يؤسّس مشروعه القيمي بمعزل عن العقل وترسيخ الذّات الإنسانية، فهو يستحضرهما لكن على النّحو الذي يحقّقان من خلاله فاعليتهما ضمن نسق معرفي متكامل، يقول خالد حاجي في هذا الصّدد: " إنّ مشروع طه عبد الرحمن المصحّح للحداثة هو مشروع تذكيري، ينبّه بالشّواهد المفحمة إلى أنّ تكسير طوق العقل ضروري من أجل طلب التّأييد والتّسديد لهذا العقل من قوّة ليست من جنس قوّته، وأنّ ترسيخ الذّات الإنسانية تحتاج إلى تحصيل المعيّة الإلهية ".[2]

4) إنّ المشروع القيمي الذي نادى به طه عبد الرحمن يمثل دعوة صريحة إلى **المعـــاني الرّوحيـــة**، باعتبارها أكثر ما يحتاجه الإنسان في الواقع الرّاهن، هذا الواقع الذي تلبس بقيم مادية أحالت الإنســان إلى شيء من الأشياء، لم يعد همّــه إلاّ إشباع حاجاته البيولوجية والحيوية.

وربّما أسهمت العودة إلى المعاني الرّوحية في استعادة الإنسان لماهيته الحقيقية، خاصّة وأنّها تستمدّ وجودها من الدّين، وهو الذي يعبّر عن موقف قيمي موّحد، لا يجتزئ من الإنسان

(1) المصدر السابق، ص49- 50.

(2) خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والغربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص167.

جانبا دون آخر، بل يحيطه بنظرة كلّية، يستعيد من خلالها توازنه بما يُفْعَم به وجدانه، من قيم مختلفة تشرّبها من الدّين باعتباره المنبع الأصلي لكلّ المعاني الرّوحية.[1]

5) لقد هيّأ مشروع طه عبد الرحمن القيمي لتشييد حداثة إسلامية، أو **حداثة قيم**، في مقابل الحداثة غير الإسلامية، حيث يعتبر صاحب المشروع أنّ الفعل الحداثي يجد رقيّة في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها[2]، فإذا كانت دلالات الحداثة قد توزّعت بين العقلانية والعلم والتّقنية والتّحرر وغيرها، فإنّها أضحت (مشروعا غير منجز)۞، وهذا يعني ضرورة إخضاع أوّليات الحداثة الغربية إلى امتحان يكشف نسبتيها، من خلال النّظر في الآليات والوسائل والنّماذج المعرفية التي ساهمت في ابتكار قواعدها ومناهجها العامة[3]؛ وهو ما يدّل على أنّ إنجاز مشروع بديل، قوامه حداثة إسلامية قيمية كان أمرا حتميا، يمكّن الأمّة الإسلامية من الاندماج ضمن فضاء فكري يزخر بمختلف النّظم المعرفية والمظاهر الحداثية، إدراكا منها بأنّ تموضعها في عالم اليوم مرهون بمدى قدرتها على الإبداع والمبادرة.

6) إنّ المشروع القيمي الذي قدّمه طه عبد الرحمن، وإن كان ينبع من القيم الإسلامية، إلاّ أنّ خصوصية مصدره لا تعني خلوّه من **الأبعاد الإنسانية**، ذلك أنّ القيم التي انطوى عليها هذا المشروع، ذات صبغة كونية، يمكن للبشرية جمعاء أن تتشرّب منها، فقيم الحق وما تقتضيه من التزام بقواعد التّفكير الصّحيح، وقيم الخير وما تحمله من معاني الارتقاء بالسّلوك، وقيم الجمال وما تتضمّنه من دلالات روحية تغمر الوجدان، لا يمكنها إلاّ أن تكون قيما إنسانية يتطلّع الكلّ للتلبّس بها قصد التّأنسن على الحقيقة.

ولعلّه من الطّبيعي أن يتّسم المشروع القيمي الطهائي بالعالمية، فهو المستوحى من روح القرآن الكريم، وهو الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 107).

---

(1) صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص217.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص18.

(3) كمال عبد اللطيف، نقد المركزية الثقافية الغربية، مجلة العربي، العدد 439، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1995، ص39.

۞ العبارة للفيلسوف الألماني " يورغن هابرماس " Jürgen Habermas .

وعلى هذا فإنّ المشروع القيمي الذي أسّسه طه عبد الرحمن يمكنه أن يتصدّر جملة المشاريع الفكرية والنّهضوية التي رسمها عديد المفكرين بغية إصلاح الواقع الرّاهن، باعتباره مشروعا للإبداع الفلسفي العربي الذي يسعى بكل جوانبه الإدراكية والحسية والذوقية إلى ترسيخ أصوله الفلسفية، وفروعه المعرفية لكل مفكر أبى إلاّ أن يجتهد في ميدان بحثه، علّه يقدّم علاجا لإحدى أزمات الواقع المعيش.(1)

فعلى الرّغم من أنّ هذا الواقع قد كشف عن تقدّم مادّي رهيب أشبع حاجات الإنسان البيولوجية والحيوية، إلاّ أنّه كشف أيضا عن تأزّم قيمي بدت سماته وملامحه في معاناة الإنسان وقلقه وتراجع ثقته بنفسه، وتدهور علاقاته مع غيره، وفي ذلك تأكيد بأنّ التّفوق المادّي ليس يمثّل المعيار الصّحيح للتحضّر، يقول عبد المجيد عمر النجار: " إنّ التّقدّم المادّي لا يصلح أن يكون مقياسا قيميا للتحضّر، وأنّ المقياس الحقيقي في ذلك إنّما هو ما يتحقّق للنّاس من الأمن والاطمئنان والتآخي والتّعاون، فأيّما تحضّر تحقّق، فيه تلك المعاني فهو تحضّر حقيقي". (2)

ولعلّ في ذلك ما يوحي بنجاعة المشروع القيمي باعتباره يمكّن من استحضار القيم التي غيَّبها النّسق المعرفي الغربي من على هذا الواقع، خاصّة وأنّه شُيِّدَ في وضع حسّاس، قوامه ممارسة الحضارة الغربية لكثير من العنف ضدّ الأمم الرّافضة لهيمنتها؛ وهو ما يعني أنّه مشروع لإنهاء الاستتباع بكلّ مظاهره.

إنّ هذا المشروع القيمي لا يهدف إلى التّسلّط أو الاستبداد أو السّيطرة، بل ينشد التعمير باعتباره الغاية الأسمى للخلق، وهو ما يتمخض عنه شعور الإنسان بالسّيادة في الطّبيعة، دون أن يكون هو سيّدها.

يقول رضوان السيّد: " إنّ الخطاب القرآني يَعُدُّ المنظومة القيمية هذه مُسَدِّدَة إن سادت، للنّظرة إلى العلاقات بين الأمم والحضارات، وأنّها تحتوي على الضّمانات التي تحول دون الفساد

(1) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص15.

(2) عبد المجيد عمر النجار، فقه التّحضّر الإسلامي، مرجع سابق، ص24.

والإفساد لطبيعة الإنسان وفطرته ولعلاقات النّاس بعضهم ببعض "[1]؛ وهو ما يؤكّد نظرة طه عبد الرحمن للقيم من حيث هي ترتدّ إلى الدّين، وبالتّالي فهي الضّامن لنقاء الفطرة البشرية وسلامتها.

وإذا كان الأمر كذلك فمن الطّبيعي أن تكون لهذا المشروع قابلية للإنجاز، وأخرى للنّجاعة، وحيث بادر الإنسان إلى تنفيذه أمكنه استعادة قيمه المهدورة وحقّق توازنه المفقود، وساهم في تخلّق واقع قطع صلته بمثل هكذا قيم.

المطلب الثاني : عوائـــق وتحـــديات

على الرّغم من أنّ معالم مشروع طه عبد الرحمن القيمي هيّأت لنوع من الاجتذاب إليه، أَمْلَتْهُ المشاركة لعملية التّأسيس بكلّ ما حوته من لغة، وفكر، واستدلالات وغيرها، إلاّ أنّ المعايشة مع هذا المشروع لم تكن طريقا نحو الانغماس فيه، ذلك أنّ الإقرار بانطواء المشروع على أسباب النّجاعة وإمكان الإنجاز، لا يعني خلوّه من العثرات التي شكّلت عقبات أمام حظّه في التّحقّق، وما يؤكّد ذلك تعرّضه للنّقد مثله في ذلك مثل أيّ مشروع للتّجديد أو الإصلاح، ومن أهمّ هذه الانتقادات ما يلي:

1) ربّما شكّلت فكرة **التّأســـيس** أولى منافذ النّقد لهذا المشروع، وهي التي بُنِي عليها نقد علي حرب، فعلى الرّغم من اعتراف هذا الأخير بما يمتلكه طه عبد الرحمن من قدرات معرفية ولغـوية ومنطقيـة، إلاّ أنّـه يعيـب عليـه أنّـه لم يوفـّق في تشـييد أفـق فلسـفي، يقـول في هـذا الصّـدد: " إنّ نموذجه (طه عبد الرحمن) يقمع إرادة التّفلسف ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفي، ذلك أنّ الإبداع لا يُمارس بعقلية التّأسيس والتّأصيل، بل يفهم بمفردات الاختراق، والاجتراح، واللعب، والخلق والتّشكيل".[2]

(1) رضوان السيّد، القرآن والتاريخ، الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات، مجلة التفاهم، العدد 32، سامو برس غروب، بيروت، 2011، ص18.

(2) علي حرب، **الماهيـة والعلاقـة**، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص163.

وهذا يعني أنّ منهجية التّأسيس التي اعتمدها طه عبد الرحمن، لا يمكنها إلاّ أن تلد مشروعا ميتا، من حيث هي تصل البحث الفلسفي القائم على الاستشكال بهويّة صاحبه الممثّلة في اللّغة والفكر والعقيدة.

وحيث إنّ مشروع طه عبد الرحمن يرتكز على هذه المنطلقات، فهو يتّجه نحو التّعلق بالأصول وتقديس الأسماء والرّموز[1]؛ ما يعني أنّ فاعلية هذا المشروع مرهونة بتخلّيه عن مظاهر التّقديس، ونزوعه نحو النّقد والتّفكيك، بغية امتلاك حقائق الاستشكال المطروحة.

2) إذا كان طه عبد الرحمن يريد لمشروعه القيمي أن يرتكز على أبعاد إنسانية، بحيث تستفيد البشرية جمعاء بما يتضمّنه من معانٍ روحية، فلعلّه من الصّعوبة بمكان أن يكتسي هذا المشروع صبغة كونية، ذلك أن التّواصل الفلسفي لا يمكن إخضاعه **للقيم الدينية** [2]، خاصّة في ظلّ الظّروف الحالية التي تتّسم بذيوع رهيب لمظاهر حداثية شتّى، لا يمكن التّواصل معها إلاّ عبر خطابات فلسفية مميّزة، بعيدا عن علاقاتها بما هو ديني؛ وهو ما يعني أنّ مفكّر اليوم بات مُطَالَبًا بترك الخطابات الدّينية، والنّزوع نحو ممارسة الخطابات الفلسفية الأكثر نجاعة وتحقيقها للتّواصل.

3) إنّ المتأمّل للمشروع القيمي الطهائي يجده مؤسّسا على قيم الحق، والخير، والجمال، وهي بلا شك القيم الفلسفية الكبرى التي تناولتها مختلف المذاهب الفلسفية والمشاريع الفكرية منذ القدم وحتى وقتنا الرّاهن، لكن المشروع الحداثي الذي يتطلّع إليه المجتمع، لا يمكنه أن يتجلّى في **حداثة قيمية ناقصة**، لأنّ الحداثة المطلوبة هي كلّ متكامل من الحق والخير والجمال والعمل الصناعي وغيرها؛ وهو ما يعني أنّ التاريخ يتحرّك بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده ومثله الأعلى وحاجاته الأساسية .[3]

---

(1) المرجع السابق، ص155.

(2) بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص248.

(3) عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، الدار العربية للعلوم والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص180.

ولعلّ ذلك يؤكّد أنّ المشاريع التي تتطلّبها مقتضيات الحداثة، هي المشاريع التي تسعُ كلّ مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

4) إذا كان طه عبد الرحمن يرى أنّه من اللاّحكمة أن نقرّ بمنافع وخيرات الحداثة دون أن يكون للحقيقة الإسلامية نصيبها في ذلك، ومن ثّمة فإنّه وعلى غرار الحداثة غير الإسلامية وجب تشييد حداثة إسلامية[1]، فإنّ فتحي المسكيني يردّ عليه بأنّ سقوط فكرة كونية الفلسفة من الطّروحات الفلسفية المعاصرة، يفرض عرض مشروع بديل وفق ما يقتضيه الخطاب الفلسفي من مفاهيم واصطلاحات واستشكالات، وليس مبرّرًا لتحويل الموضوع إلى سجال أساسه **المناظرة الكلامية**.[2]

وربّما دلّ ذلك على ضرورة مخاطبة الآخر بالآليات نفسها التي استخدمها هُوَ، ونعني بها الموقف الفلسفي باعتباره وحده من يؤسّس للفكرة وللمشروع.

5) أمّا محمد سبيلا فقد ثمّن الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها طه عبد الرحمن باعتبارها تؤسّس للتّميز حضاريا عن الآخر، وهو المطلب المشروع الذي ينشده الجميع قصد التّخلّص من كلّ مظاهر الاستتباع، لكن محمد سبيلا **يتساءل عن حدود هذه الأصولية الفلسفية**، وإمكاناتها وإيجابياتها وسلبياتها .[3]

ومن الطّبيعي أن توحي مثل هذه التساؤلات إلى الشكّ في قمية هذا المشروع الذي يحمله طه عبد الرحمن، فهو ذو طبيعة خاصّة قد تفرض آليات أكثر نجاعة، ربّما غابت عن صاحبها رغم تمتّعه بترسانة قويّة معرفيا، لغويا، ومنطقيا.

---

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص17.

(2) فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية** – في تنوير الإنسان الأخير– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص168.

(3) أنظر: عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، منشورات المخبر(4) قضايا الفكر الإسلامي(4)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2011، ص105– 106.

6) هذا وإذا كان كل مجتمع يهدف إلى التّحديث، وكانت الحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميّز بدرجة معينة من التّقنية والعقلانية والتّعدّد والتّفتّح [1]، فإنّه من اللاّمعقول أن يُختزل التّحديث في مشاريع قيمية، لأنّها ستكتفي بإنجاز واحد من مظاهره فحسب، (المظهر القيمي)، في حين يبقى **المظهر الاقتصادي أقوى مظاهر التّحديث**، باعتباره قائما على العلم والتّقنية، وهو المظهر الغائب في مشروع طه عبد الرحمن.

وعلى هذا فإنّ المجتمع لا يعرف طريقه إلى التّنمية ما لم يحتكم إلى قيم تعينه في ذلك، ولعلّ أهمّها قيمة الإعمار، وهي التي تحكم علاقة الإنسان بالكون[2]، فيقوم بإعماره على النّحو الذي يتحقّق من خلاله التّوازن بين حاجاته ومجموع موارده الاقتصادية.

ولأنّ الأمر كذلك فإنّ غياب قيمة الإعمار كقيمة اقتصادية عن أيّ مشروع، إنّما يعني تعطّله، وبالتّالي عدم قدرته على تحقيق غايات المجتمع في التّنمية والتّقدم.

7) إنّ ما قدمه طه عبد الرحمن من نقد صوفي للواقع الراهن، وما يتضمنه من مفاهيم القرب، وشق الصدر، والرؤية، والإشارات اللطيفة، لا يمكنه أن يمثّل علاجا لِعِلَلِ التاريخ وأزماته، لأن هذه اللّغة التي تشكل الخطاب الصوفي، وإن عملت على إثراء وجدان الفرد في علاقته بذاته وبالعالم كما يبدو له، فإنّها أعجز من أن تقدم حلولا لأزمات الواقع الراهن.[3]

إنّه وعلى الرّغم من أنّ التّاريخ ليس مَيْتًا، بل هو عنصر حيّ يمكن للإنسان أن يستمدّ منه أسباب الحياة ليُساير حاضره وينفذ إلى مستقبله، إلاّ أنّ المشروع القيمي لطه عبد الرحمن ولأنّه أسّس على مضامين تراثية خاصّة، فهو لا يملك من القدرة ما يمكّنه من مجابهة مختلف المشاريع الفكرية الحالية، وهي التي تزوّدت بنظم معرفية وآليات للتّفكير والتّحليل تجعلها الأقدر على مواجهة ما يطرحه الواقع من مشاكل حادثة باستمرار.

---

(1) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص123.

(2) رفعت العوضي، القيم الإسلامية الحاكمة لتنمية المجتمع، **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، مراجعة وتحرير أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي، مجلد1، دار السلام، القاهرة، ط1، 2007، ص358.

(3) كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص45.

تلك أهمّ المساءلات النّقدية التي تعرّض لها المشروع القيمي لطه عبد الرحمن، وهي بذلك تشكّل تحدّيات حقيقية أمامه، فالواقع الرّاهن بات معقّدًا إلى الحد الذي يتطلّب مشاريع متكاملة تنجزها عقول مقتدرة وكفاءات متميّزة، يراعى فيها التّوازن بين حاجيات الإنسان وقيمه، وربّما تجاوزت بذلك بعض مشاكله وتحدّياته.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ القيم لا تُؤسّس دائما على نظم معرفية خاصّة، إذ قد يحصل العكس فيتشكّل النظام المعرفي بناءً على قيم معينة، وهو ما نلمسه في العولمة، ذلك أنّ القيم التي أسّست لها هي التي حددت طبيعة النّموذج الذي توسّل به الجميع، حيث انساق الكلّ وراء نسق واحد من الفكر والثّقافة والعلم وحتّى السّلوك، فكان أن تعولم الجميع، وشكّلوا قرية كونية.

ثمّ إنّ القيم قد تتحدّد بعيدًا عن أيّ رؤية معرفية، حينما يكون الوجود وحده معيارًا لذلك، فنقيّم الأشياء والأفعال والأقوال بحسب أشكال وجودها، والتي تتأرجح بين نزوعنا إليها أو نفورنا منها.

أمّا من حيث حال الواقع الكوني الرّاهن، الذي بدا في الرّؤية الطهائية وقد خلا من كلّ القيم، فإنّ ذلك قد يكون مُجانبا للنّظرة الموضوعية، ذلك أنّه من الطّبيعي أن يتمّ الحديث عن أزمة القيم، أو انحدارها، أو اهتزازها، لكن النّظر إلى الواقع كما لو أنّه تميّز بخواء قيمي، يمثّل أمرا مبالغا فيه، ولعلّ اهتمام الإنسان بالعلوم الإنسانية مع بدايات القرن العشرين، ليؤكدّ سعيه لإحياء الأبعاد غير الماديّة فيه، إدراكا منه أنّ حضارته لا تكتمل إلاّ بنظرة كلّية للإنسان.

ثم إنّ الجميع أصبح يؤمن بالمبادئ الكونية العامة، كاحترام الإنسان وحقوقه وحريته الدّينية والفكرية والسياسية وغيرها، وهو ما يُشعِرنا بأنّ القيم الكونية باتت كذلك، على الرّغم من وجود اختلافات بين النّاس للقيم سواء من حيث دلالاتها أو تطبيقاتهم لها.[1]

إنّ أقرب الأقوال إلى الحقيقة هو أنّ المشروع القيمي لطه عبد الرحمن يمثّل قيمة فكرية مميّزة، لما يتضمنه من مفاهيم واصطلاحات واستشكالات وتصوّرات، قدّمها لتكون مشروع اليقظة الإسلامية، أو مرجعية فكرية تحوي إجابات الأمة الإسلامية عن أسئلة هذا الزمان.

(1) رضوان زيادة و كيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص79- 80.

ويكفي أنّ هذا المشروع قد أخذ مكانه ضمن مشاريع تجديدية كثيرة، وسواء تناوله المفكرون بالتّأييد أو النّقد، فإنّ ذلك يدلّ على قيمته الفكرية.

وانطلاقا من أنّه لا وجود لمشاريع كاملة، فإنّ النّظرة الموضوعية تقتضي أن يتمّ التّعامل مع مشروع طه عبد الرحمن باعتباره جهدًا إنسانيا يحتاج إلى النّقد والتفكيك، لا إلى الرّفض والتشكيك، ولعلّه بذلك فقط يتمّ استثمار ما تجود به عقول مفكرينا من حلول وتصوّرات لما نواجهه من مشاكل وتحدّيات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خـاتمـــة

من سُنن الحياة أن جعل الله سبحانه وتعالى حياة النّاس، أفرادا وأمما، متداولة فيما بينهم، فيعلـــو بعضهم على بعض درجات، في العلم والفكر والتّقنيـــة والقيـم أيضا، فتسود أمـــم حينا، لتسود أخرى حينا آخر، وربّما ارتبطت علّة التّداول بين الأمم بما تعيشه من أزمات مختلفة قد يعجـّل بعضها بخراب الأمّة وزوالها.

ومن الطّبيعي أن يظهر في كل أمّة مفكرون ومصلحون يعملون على تأمين شروط بقائها واستمرارها، وتزداد حاجة الأمّة إلى مفكّريها متى وجدت نفسها تعيش واقعا متأزّما، سياسيا كان أو علميا أو اقتصاديا أو ثقافيا، بغية التّنظير لبرامج إصلاحية، قد تحول دون خرابها؛ وهو ما يعني أنّ المشاريع الفكرية بالخصوص تولد في عزّ الأزمات التي تمرّ بها المجتمعات والأمم، ومن قدر طه عبد الرحمن أن يوجد في ظرف اتّسم بتأزّم واقع الأمّة العربية الإسلامية بوجه الخصوص، والواقع الرّاهن بوجه العموم، تأزّم بدا واضحا في شقّه القيمي، حيث أنّ التّطور العلمي والتّقني الذي عرفته البشرية في الآونة الأخيرة لم يصحبه ترقٍّ في القيم، بل بدل ذلك غُيّبَت القيم إلى درجة أن إنسان العصر أصيب بِعمَى قيمي، فلم يعد يملك القدرة على تقييم الأقوال والأفعال والأشياء.

وكان من الطّبيعي أن يتقدّم طه عبد الرحمن بمشروعه القيمي، علّه يصلح من حال أمّته وحال البشرية جمعاء، فكانت وسيلته الاجتهاد، وعدّته ترسانة منطقية ومعرفية، صاغ من خلالها مشروعا قوامه التّأسيس لفلسفة قيم أصيلة، استنبتها من الدّين باعتباره منبعها الأوّل، ولعلّ دراستنا لهذا المشروع أفضت إلى النّتائج التّالية:

_ لكلّ أمّة وفي كلّ حقبة تاريخية تمرّ بها، أسئلة تنبع من صميم واقعها، لا يمكن الإجابة عنها إلاّ من خلال مفكّريها وعلمائها، فَهُمْ وحدهم القادرون على التّعامل معها وفق الموروث الثّقافي والحضاري للأمّة، وهو ما أدركه طه عبد الرحمن، مبيّنا عدم جدوى الحلول المستوردة.

_ تعدّ أمّتنا العربية الإسلامية أكثر الأمم طرحا لأسئلة زمانها، لأنّها الأكثر تخلّفا في الوقت الذي كان يفترض أن تكون مثالا للأمم كلّها، ولأنّ مختلف الإجابات ظلّت ناقصة وملتبسة، كان ميلاد المشروع القيمي لطه عبد الرحمن أمرا حتميا، لكونه تأسّس على دلائل هوية الأمّة،

وهو ما يجعله أكثر موضوعية ووضوحا، خاصّة وأنّه ولد في ظروف عصيبة، ونحن نعلم أنّ المشاريع الفكرية الرّائدة إنّما تولد في عزّ الأزمات.

ـ يؤسّس طه عبد الرحمن لفلسفة القيم إبستميا، فهو يرى أنّ القيم ما هي إلاّ انعكاس للنّظام المعرفي السّائد، وليس هذا فحسب بل إنّ النّظام المعرفي كفيل بتحديد ملامح المجتمع جميعها، وهو ما جعله يفسّر تهاوي القيم لدى الغرب بفساد منظومته المعرفية صدقا ومقصدا، غُيِّبَت من خلاله كل القيم والمعاني الأخلاقية، لتكون القيم الأصيلة المعبّرة عن كينونة الإنسان هي تلك التي تتأسّس على منظومة معرفية يرتبط فيها العلم بالقيم والعقل بالغيب، وإذ ذاك فقط تتهيأ أسباب ميلاد كونية قيمية.

ـ ضرورة النّظر إلى المشروع القيمي لطه عبد الرحمن بروح مجرّدة من كلّ أفكار مسبقة، ذلك أنّ خرائطنا الإدراكية ولأنّ الغرب هو كمن يشكّلها في كثير من الأحيان بحكم تفوّقه، فإنّنا عادة ما ننظر إلى مثل هكذا مشاريع بعين الشّكّ والرّيبة، لأنّنا نتصوّر أنّ كلّ ما هو نابع من الأنا هو ناقص بطبعه، وكلّ ما هو متأتّ من الآخر هو الكامل بالضّرورة، وحيث الأمر كذلك كان لزاما فسح المجال أمام المشروع القيمي للاختبار، ليكون الحكم عليه عبر محكّ الممارسة والنّتائج.

ـ انطلاقا من إدراكنا أنّ الحقيقة تتوزّع بين مختلف المذاهب والمشاريع، فإنّنا نحسب أنّ ما قدّمه طه عبد الرحمن هو واحد من المشاريع فحسب، إذ وعلى قدر صرامته ووضوحه وموضوعيته، إلاّ أنّه لا يمثّل إلاّ جزء من الحقيقة، ففلسفة القيم هي ليست بالضّرورة ما قدّمه إيّانا طه عبد الرحمن، ولكنّها ما كان ينبغي أن يقدّمه، ولعلّ ذلك ينطبق على فهمنا للمشروع القيمي، فهو واحد من الفهوم فحسب.

وكغيره من المشاريع الفكرية، تباينت ردود الباحثين حياله، ففي الوقت الذي تحاشى البعض مواجهته، تأرجحت مواقف الدّارسين له بين مؤيّدين لهذه الجرأة الفلسفية التي ميّزته، معتبرينه مثال الانتقال من ضيق الحداثة الغربية إلى سعة الأفق الحداثي الإسلامي، ورافضين لهذا الطّرح باعتباره يقوم على التّأسيس والتّأصيل، وهو ما يتنافى وطبيعة الإبداع الذي يقوم على الخلق والتّشكيل بغية الوقوف على الثّراء والجِدّة.

وبغضّ النّظر عن مختلف المساءلات النّقدية التي تعرّض لها مشروع طه عبد الرحمن إلاّ أنّه يبقى معبّرا عن رؤية فكرية، من لدن باحث مجتهد، ولدت في لحظة تاريخية خاصّة، تطلّبت العودة إلى القيم.

وبعيدا عن أيّ تحيّز، نحسب أنّ هذا المشروع القيمي يحمل من إمكان التّحقّق ما قد يجعله سببا في الارتقاء بالأمّة نظرا وعملا، غير أنّه ليس يمثّل مشروعا كاملا، إذ هو مجرّد تصوّر لفلسفة القيم، قد يحوز جزء من الحقيقة، لكنّه لا يحوزها كلّها.

إنّ إنسان العصر الرّاهن وبعد أن تشبّع بكثير من العلم والتّقنية، يحتاج ولا شكّ إلى منظومة قيمية يستعيد بها توازنه، كي يحقّق الغاية الأسمى من وجوده، ويكون خليفة الله في أرضه، فلا قيام بغير قيم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصـــادر

- القرآن الكريم .
- الحديث النبوي الشريف .

1. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
2. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
3. طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2006.
4. طه عبد الرحمن، اللّسان و الميزان أو التّكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
5. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2011.
6. طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.
7. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، 1– الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.
8. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2006.
9. طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: المراجـــع

أ: المراجع باللغة العربية

1. ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3 ،1969.
2. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق وشرح نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 2006.
3. أحمد عبد الحليم عطية، **الخطاب الفلسفي في مصر**، دراسة في الأفكار والأعلام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ط)، 2001.
4. أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997.
5. أحمد مجدي حجازي وآخرون، **الفلسفة التطبيقية**، الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة، تحرير مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2005.
6. اسبينوزا، علم الأخلاق، ت جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، (د.ت).
7. أميرة حلمي مطر، عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2006.
8. أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984.
9. بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
10. **بين شريعتين** ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، (د. ط)، (د.ت).
11. التوحيدي (أبو حيان)، البصائر والذخائر، تحقيق إبراهيم الكيلاني،مج2، مكتبة أطلس، دمشق، 1964.

12. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1985.

ثانيا: المراجـــع

13. جان بول رزقبر، فلسفة القيم، تعريب عادل العوّا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001.

14. جول تريكو، المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. ط)، 1992.

15. جيرار برا، هيجل والفنّ، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

16. حسن حنفي وآخرون، خطابات عربية وغربية في **حوار الحضارات**، سلسلة محاضرات حوار الحضارات (2)، تحرير نادية محمود مصطفى وعلاء أبو زيد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط2، 2007.

17. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، ط2، 2000.

18. حسين الصديق، فلسفة الجمال ومسائل الفنّ عند أبي حيان التوحيدي، دار الرفاعي، حلب، سورية، ط1، 2003.

19. حسين علي، فلسفة العلم المعاصر و مفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2005.

20. حسين علي، **فلسفة الفن**، رؤية جديدة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1، 2005.

21. خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والغربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

22. دي بور ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب و تعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط3، 1954.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

23. ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، مطابع الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، ط3، 1985.
24. رالف بارتن بيري، **آفاق القيمة**، دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1968.
25. الربيع ميمون، نظرية القيم في المعاصر الفكر، بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1980.
26. رضوان زيادة، كيفن جيه أوتول، صراع القيم بين الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010.
27. رفعت العوضي وآخرون، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، تنسيق علمي وإشراف رفعت العوضي ونادية محمود مصطفى، مج 1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2007.
28. رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 1998.
29. روبرت أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، عالم المعرفة، العدد 134، الكويت.
30. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط6، 1980.
زيد العجمي (أبو اليزيد)، الحضارة الإسلامية وجه جديد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1،2006.
31. سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، **بناء المفاهيم**، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح ،ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة، ط1، 2008.
32. شاكر عبد الحميد، **التفضيل الجمالي**، دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، عالم المعرفة، العدد 267، الكويت.

33. صلاح قنصوة، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط3، 2002.

34. طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية**، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009.

35. عادل العوّا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1986.

36. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة الإرادة و الوجدان المسلم، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004.

37. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت، ط2، 2008.

38. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **الإنسان** ، رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2003.

39. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية** (المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2009.

40. عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب ـ السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984.

41. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني الفلسفي**، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، مكتبة المؤيد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1996.

42. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية ومذاهب الناس بالنسبة إليهما، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1998.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

43. عبد الرزاق بلعقروز، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، الدار العربية للعلوم والنشر، بيروت، ط1، 2010.

44. عبد العزيز محمد، القيم الفلسفية الكبرى، الحق – الخير – الجمال، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2008.

45. عبد القادر بشتة، **الإبستمولوجيا**، مثالُ فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1995.

46. عبد المجيد عمر النجار، عوامل الشهود الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006.

47. عبد المجيد عمر النجار، فقه التحضّر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2006.

48. عبد المجيد عمر النجار، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 1996.

49. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002.

50. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

51. عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، ط1، 2006.

52. علي حرب، **الماهية والعلاقة**، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.

53. علي شناوة وادي، فلسفة الفن وعلم الجمال، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2011.

54. علي عبد المعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1985.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

55. عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2006.

56. عمر كوش، **أقلمة المفاهيم**، تحولات المفاهيم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

57. الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، ج1،ج3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط، 1991.

58. الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 1997.

59. الغزالي (أبو حامد)، معيار العلم في فن المنطق، المطبعة العربية بمصر، ط2، 1927.

60. فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية** – في تنوير الإنسان الأخير- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

61. فيصل عباس، **الفلسفة و الإنسان**، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996.

62. فيليب فرانك، **فلسفة العلم**، الصلة بين العلم والفلسفة، ت علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983.

63. قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1981.

64. كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1986.

65. كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة**، متبوع بأسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل حسين و محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 1991.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

66. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط4، 1987.

67. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط4، 1984.

68. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 2002.

69. ماهر عبد القادر محمد علي، **فلسفة العلوم**، المشكلات المعرفية، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

70. محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية** (جدلية الغيب والإنسان و الطبيعة) مج 1-2، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1996.

71. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **الحداثة**، نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

72. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

73. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2007.

74. محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994.

75. محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004.

76. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2008.

77. محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

78. المرزوقي (أبو يعرب)، شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001.

79. المرزوقي (أبو يعرب)، **الإبستمولوجيا البديل**، محاولة في فقه العلم ومراسه، الدار التونسية للنشر، 1985.

80. مصطفى منجود وآخرون، **نحو نظام معرفي إسلامي**، أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان / الأردن يومي 10-11 يونيو 1998، تحرير فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ط1، 2000.

81. مهدي فضل الله، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1981.

82. نورة بوحناش، إشكالية القيم في فلسفة برغسون، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

83. هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980.

84. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ت مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1984.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب: المراجع باللّغة الفرنسية

1) Bréhier (Emile),Histoire de la philosophie ,P.U .F, Paris,1967.

2) Louis La velle , Traité des valeurs ,2V,P.U.F, Paris,1951,55.

3) Marcel De Corte, Valeurs et incarnation, Actes du 3^e^congrés.

4) Sheler (Masc), Le Formalisme en éthique et L'éthique matérielle des valeurs, Gallimard,Paris , 1955.

ثانيا: المعاجـم والموسوعـات

1. ابن منظور، لسان العرب، مج 14،12،5،4،3، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000.
2. أحمد أبو حاقة، معجم النفائس الوسيط، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007.
3. أندريه لالانـد، موسوعة لالانـد الفلسـفية، مـج 3،2،1، ت خليـل أحمـد خليـل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
4. بيتركونزمـان و آخـرون، أطلـس الفلسـفة DTV، ت جـورج كتـورة، المكتبـة الشرقية، بيروت، ط11، 2003.
5. الجرجاني،كتاب التعريفات، تحقيق عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2007.
6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2،1 ،دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

7. روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ت سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1984.
8. عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
9. عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط1، 1994.
10. الفيروز آبادي، معجم القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2007.
11. مجمع اللّغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

ثالثا: الدوريـــات

1. مجلة إسلامية المعرفة، العدد 53، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2008.
2. مجلة إسلامية المعرفة، العدد 54، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2008.
3. مجلة إسلامية المعرفة، العدد 55، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2009.
4. مجلة التفاهم، سامو برس غروب، بيروت، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مسقط، العدد 32، 2011.
5. مجلة العربي، مطبعة حكومة الكويت، تصدر عن وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 439، 1995.
6. مجلة دراسات عربية، العدد 3-4، يناير- فبراير، دار الطليعة، بيروت، 1993.
7. مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، المخبر (04)، قضايا الفكر الإسلامي (04)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2011.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس العامة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـرس الآيــات

الصفحة

البقرة:

﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ ﴾ (البقرة: 121) 36

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: 30) 50

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: 233) 98

﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ ﴾ (البقرة: 177) 122

المائدة:

﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ ﴾ (المائدة: 27) 37

الأنعام:

﴿ ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ ﴾ (الأنعام: 62) 36

الأعراف:

﴿ قَدْ جَاءَت رُسُلُ رَبّنَا بالحَقّ ﴾ (الأعراف: 53) 36

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ..... ﴾ (الأعراف: 172) 118

﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا .....﴾ (الأعراف: 31) 157

يونس:

﴿..أَلاَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ... ﴾ (يونس: 55) 36

هود:

﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾ (هود: 112) 26

يوسف:

﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي..﴾ (يوسف: 83) 134

الحجر:

﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴾ (الحجر: 16) 151

النحل:

﴿ وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: 78) 47

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم .... ﴾ (النحل: 125) 66

﴿ والأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُم فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُون،.... ﴾ (النحل: 5-6) 134

الإسراء:

﴿ إِنَّ هَذَا القُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ (الإسراء: 9) 179/26

﴿ وَقُلْ جَاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ البَاطِلُ إِنَّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقا ﴾ (الإسراء: 81) 33

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ....تَفْضِيلا ﴾ (الإسراء: 70) 117

الأنبياء:

﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ ..... ﴾ (الأنبياء: 18) 51

﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ ﴾ (الأنبياء: 73) 86

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 107) 204

النمل:

﴿ ....عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ.... ﴾ (النمل: 19) 38

القصص:

﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ.. ﴾ (القصص: 83) 101

الروم:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدِّين القَيِّم ﴾ (الروم: 43) 26

غافر:

﴿ وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ ﴾ (غافر: 20) 36

فصلت:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ (فصلت: 53) 162

الدّخان:

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ ... ﴾ (الدخان: 38-39) 101/50

الحجرات:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ﴾ (الحجرات: 13) 189/80

ق:

﴿ أفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهَم كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيناها و مَالهَا من فُرُوج ﴾ (ق: 06) 152/151

الذّاريات:

﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ (الذاريات: 19) 36

﴿ ومَا خَلَقْتُ الجنَّ وَالإنْسَ إلاَّ ليَعْبُدُون ﴾ (الذاريات: 56) 192

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجمعة:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا...﴾ (الجمعة: 9-10) 169

القلم:

﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُق عَظِيم ﴾ (القلم: 4) 121

الحاقة:

﴿ الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ ﴾ (الحاقة: 1- 2- 3) 34

الشمس:

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ (الشمس: 7-8) 100

التين:

﴿ لَقَد خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيم ﴾ (التين: 4) 134/26

العلق:

﴿ اقْرَأ بِسْم رَبّكَ ..... مَا لَمْ يَعْلَم ﴾ (العلق: 1-5) 49

الزلزلة:

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة: 7) 98

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـرس الأحاديث النبوية الشريفة

1- " إنّ الله جميل يحب الجمال " 152/135

2-" ليس الإيمان بالتّمنّي ولا بالتّحلّي، ولكن ما وقر في القلب وصدّقه العمل" 160

3- " ما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ ممّا افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنّوافل حتى أحبّه " 163

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهــرس الموضوعــات

الموضوع	الصفحة
مـــقدمة	أ
مدخل عام	9
المبحث الأوّل: دلالة الإبستمولوجيا	9
المطلب الأوّل: الدّلالة اللّغوية	9
المطلب الثّاني: الدّلالة الاصطلاحية	10
المطلب الثالث: نشأة الإبستمولوجيا	12
المبحث الثّاني : دلالة فلسفة القيم	16
المطلب الأوّل: القيمة لغة	16
المطلب الثّاني: القيمة اصطلاحا	17
المطلب الثّالث: ماهي فلسفة القيم ؟	19
المبحث الثّالث: نشأة فلسفة القيم	21
المطلب الأوّل: فلسفة القيم في الفكر الغربي	22
المطلب الثّاني: فلسفة القيم في الفكر الإسلامي	26
الفصل الأوّل : قيم الحق والعلم المعبّر عنها (المنطق)	33

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل : مفهوم الحق	33
المطلب الأوّل : الحق لغة	33
المطلب الثّاني : الحق اصطلاحا	35
المبحث الثّاني : مفهوم المنطق	38
المطلب الأوّل : المنطق لغة	38
المطلب الثاني : المنطق اصطلاحا	39
المبحث الثالث : نشأة قيم الحق (المنطق)	40
المطلب الأوّل : قيم الحق في الفكر الغربي	41
المطلب الثّاني: قيم الحق في الفكر الإسلامي	46
المبحث الرّابع : قيم الحق في مقاربة طه عبد الرحمن	53
المطلب الأوّل : ضوابط الحوار	55
المطلب الثّاني : الخصائص المنطقية للدّليل	59
المطلب الثّالث : منهج المناظرة وقيم الحق	62
المطلب الرّابع : الحق في التميّز الفلسفي (الفلسفة العربية نموذجا)	67
المطلب الخامس : معالم مشروع الفلسفة العربية	73
الفصل الثّاني : قيم الخير والعلم المعبّر عنها (علم الأخلاق)	82

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل : دلالة الأخلاق	82
المطلب الأوّل : الأخلاق لغة	82
المطلب الثّاني: الأخلاق اصطلاحا	84
المبحث الثّاني : قيم الخير	86
المطلب الأوّل : الخير لغة	86
المطلب الثّاني : الخير اصطلاحا	87
المطلب الثّالث : علم الأخلاق و مشكلاته	89
المبحث الثّالث : نشأة قيم الخير	93
المطلب الأوّل : قيم الخير في الفكر الغربي	93
المطلب الثّاني : قيم الخير في الفكر الإسلامي	98
المبحث الرّابع : قيم الخير في مقاربة طه عبد الرحمن	103
المطلب الأوّل : العقلانيات وتراتيبها	104
المطلب الثّاني : التقويم الأخلاقي العلمي (التقني)	110
المطلب الثّالث : دعائم فلسفة الأخلاق الإسلامية	117
المطلب الرّابع : الأسرة كمنبع للقيم بين الواقع المتحقّق والكونية المنتظرة	125
الفصل الثالث : قيم الجمال والمعبّر عنها (علم الجمال)	134

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل : علم الجمال والفن	134
المطلب الأوّل : علم الجمال	134
المطلب الثّاني: فلسفة الفن	140
المبحث الثّاني : نشأة قيم الجمال	145
المطلب الأوّل : قيم الجمال في الفكر الغربي	145
المطلب الثّاني : قيم الجمال في الفكر الإسلامي	149
المبحث الثّالث : قيم الجمال في مقاربة طه عبد الرحمن	153
المطلب الأوّل : التجربة الصوفية مقاصد وأبعاد	153
المطلب الثّاني : مبادئ التجربة الصوفية	159
المطلب الثّالث : كمالات العقل المؤيّد في التجربة الصوفية	164
المطلب الرّابع : التجربة الصوفية النموذج والوسيلة	170
الفصل الرّابع : النّظام المعرفي وانبثاق القيم	178
المبحث الأوّل : النّظام المعرفي الغربي والواقع اللاّقيمي	180
المطلب الأوّل : أزمة النّظام المعرفي الغربي	180
المطلب الثّاني : الواقع الكوني ونقده	184
المبحث الثّاني : النّظام المعرفي البديل والكونية القيمية	190

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل : تخليق النّظام المعرفي	190
المطلب الثّاني : الكونية القيمية	192
المبحث الثّالث : رؤية في المشروع القيمي	199
المطلب الأوّل : المشروع القيمي إمكان ونجاعة	199
المطلب الثّاني : عوائق وتحديات	205
خـاتمة	212
قائمة المصادر والمراجع	216
الفهارس العامة	228

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية