وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الاجتماعية

الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمان

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبتين:

جهاد نغاق

صبرينة ساحلي

اشراف:

الدكتور: حوري بديع الزمان

نوقشت المذكرة علنا يوم: 2025/05/28

أمام اللجنة المكونة من الاساتذة:

اللجنة	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد الحفيظ البار	أستاذ محاضر-أ	جامعة الشهيد حمة لخضر	رئيسا
بديع الزمان حوري	أستاذ محاضر-أ	جامعة الشهيد حمة لخضر	مشرفا ومقررا
عبد الله زين	أستاذ محاضر-أ	جامعة الشهيد حمة لخضر	ممتحنا

السنة الجامعية: 2025/2024

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير

سورة المجادلة الآية (11)

الإهداء

إلهي لا يطربُ الليل إلا بشكرك ولا يطيبُ النهار إلا بطاعتك ولا تطيبُ اللحظات

إلى بذكرك ولا تطيبُ الآخرة إلا بعفوك ولا تطيبُ الجنة إلا برؤيتك

-إلى من بلغ الرسالة والأمانة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار إلى من علمني العطاء دون انتظار والدي

الغالي نغاق محمد الجموعي

إلى ملاكي في الحياة إلى معنى الحب والحنان أمي الغالية عاشور فتيحة

إلى زوجي العزيز سندي في الحياة ورفيق دربي ومصدر قوتي والهامي

غضبان عبد الرزاق إلى أبنائي الأحبة. مؤيد ومنهل ومازن الذين ملأوا حياتي

فرحا وأملاً

إلى إخوتي الأعزاء الذين كانون دوما بجانبي يقدمون لي الدعم والمساندة:

ياسين إيمان – أحلام علاء محمد لينة

إلى رفيقتي العزيزة ساحلي صبرينة التي شاركتني رحلة البحث والكتابة

إلى زملائي وزميلاتي الذين شاركوني لحظات الدراسة

إلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل المتواضع داعيه الله أن يوفقنا جميعا

لما يحب ويرضى .

جهاد

الإهداء

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

أهدي هذا العمل المتواضع إلى روح أمي الطاهرة إيدر تاسعديت التي غادرت

هذا العالم ولكن ملامحها لم يغادروني أبدا

إليك يا من غرست في قلبي القوة والإيمان

إلى أبي ذلك الرجل المصيب الذي بذل زهرة شبابه ليستضئ بنور العلم وضياء

الحكمة ساحلي أمحمد

إلى زوجي العزيز فرحات أحمد شريك الدرب ورفيق الأيام الصعبة الذي كان

دعمه العميق وسنده الصادق وقود رحلتي لك كل الإمتنان

إلى بناتي المؤنسات الغاليات أسيل رسيل رتيل أنتن نوري وأملي أهديكن

هذا العمل

رجاء أن يكون مصدر إلهام في درب العلم والعمل

الى زميلتي العزيزة في العمل نغاق جهاد رفيقة الساعات الطويلة والمواقف

الصادقة

إلى كل أفراد عائلتي كبيرا وصغيرا.

صبرينة

شكر وتقدير

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

((رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ))

سورة النمل 19

الشكر لله فله الحمد والشكر الجزيل له سبحانه على توفيقه لنا وتسديد خطانا للإتمام صفات هذا العمل المتواضع نتقدم بخالص الشكر إلى الأستاذ المشرف: **حوري بديع الزمان** الذي لم يبخل بنصائحه القيمة والثمينة والتي كانت لنا خير معين في إنجاز هذه المذكرة من قريب أو بعيد.

ملخص الدراسة باللغة العربية

يُعدّ طه عبد الرحمان من أبرز المفكرين المعاصرين الذين قدّموا نقدًا عميقًا للحداثة الغربية من زاوية أخلاقية، حيث انشغل بسؤال الأخلاق في ظل سيطرة العقلانية الحديثة، وسعى إلى تقديم بديل أخلاقي ينطلق من المرجعية الإسلامية. يرتكز نقده على أن الأزمة الأخلاقية في الحداثة الغربية ليست عرَضًا عابرًا، بل نتيجة مباشرة لفلسفات قامت على فصل الدين عن الفلسفة، وعقلنة الأخلاق وتحييد بعدها الغيبي، ثم علمنتها وجعلها تابعة للعقل الأداتي أو البراغماتي.

يرى طه عبد الرحمان أن الحداثة قامت بتجريد الفعل الأخلاقي من روحه، حين حولته إلى نشاط بشري محكوم بمنفعة الفرد، منفصل عن أي وحي أو التزام غيبي. وهذا ما أدى، من وجهة نظره، إلى تدهور المعاني الأخلاقية وتحولها إلى أدوات اجتماعية أو قانونية فاقدة للبعد التزكوي والروحي. كما ينتقد ما يسميه بـ"ديدنة الأخلاق"، أي تحويل الأخلاق إلى سلوك آلي نمطي يخضع لضوابط اجتماعية أو عقلانية دون أن ينبع من تحول داخلي صادق.

انطلاقًا من هذا التشخيص، يطرح عبد الرحمان مشروعًا أخلاقيًا بديلاً ينبني على استعادة الصلة بين الفلسفة والدين، وتحديدًا بين الفلسفة الإسلامية ومقاصد الشريعة. يقوم هذا المشروع على فكرة "التخلق" لا كتمثل خارجي للقيم، بل كمجاهدة روحية وسلوك تعبدي يربط الأخلاق بالتزكية ويعيد للأخلاق عمقها الإيماني والروحي. كما يُبرز أهمية "العقل المؤيَّد" الذي يستنير بالوحي في مقابل "العقل المجرد" الذي انفصل عن كل مرجعية غيبية، مع إعلائه من شأن النية والصدق في الفعل، بدلًا من النفعية والفعالية التقنية.

بذلك، لا يكتفي طه عبد الرحمان بنقد الحداثة، بل يسعى إلى تجاوزها عبر بناء أخلاق تستند إلى التجربة الدينية والتزكية الذاتية، وتقدّم رؤية متكاملة للإنسان بوصفه كائنًا متخلّقًا لا مجرد فاعل عقلاني. وهو بذلك يُعيد للفكر الأخلاقي الإسلامي موقعه في النقاش الفلسفي المعاصر، ويقترح تصورًا بديلاً يتجاوز مأزق الحداثة الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: الفكر الأخلاقي–طه عبد الرحمان–الاخلاق الحداثة الغربية.

ملخص الدراسة باللغة الأجنبية

Taha Abderrahmane is considered one of the leading contemporary thinkers who offered a profound critique of Western modernity, particularly from an ethical perspective. His work revolves around the moral crisis of the modern world, which he sees as a direct result of philosophical trends that separated religion from philosophy, rationalized ethics, and ultimately secularized it. For Abderrahmane, these developments stripped ethics of its spiritual depth and turned moral action into a utilitarian practice driven by individual interest and pragmatic rationality.

He argues that modern Western philosophy transformed ethics into a set of external norms governed by instrumental reason, disconnected from any transcendent or spiritual foundation. This process, which he refers to as the "secularization" or "mundanization" of ethics, led to the loss of its inner meaning and reduced it to a social or legal mechanism. Furthermore, he criticizes what he calls the "ritualization" or mechanical application of ethics—where moral behavior is reduced to habitual actions lacking sincere internal transformation.

In response, Abderrahmane proposes an alternative ethical paradigm rooted in Islamic spirituality and philosophical tradition. Central to his vision is the concept of takhalluq—the internalization and embodiment of virtues through spiritual struggle, not merely conforming to moral rules. His ethical philosophy emphasizes the integration of aql mu'ayyad (spiritually guided reason) in place of aql mujarrad (detached, abstract reason), and insists on grounding moral action in sincerity (ikhlas), intention (niyya), and divine accountability.

Abderrahmane's project goes beyond simply critiquing modernity. It seeks to reconstruct an Islamic ethical framework that restores the connection between reason and revelation, philosophy and spirituality. In doing so, he reintroduces a vision of the human being as a moral and spiritual agent, rather than merely a rational actor. His work thus represents a serious attempt to renew Islamic moral philosophy and offer a meaningful alternative to the ethical impasse of Western modernity.

Keywords: moral thought-Taha Abdul Rahman-ethics of Western modernity.

فهرس المحتويات

الإهداء ..... **IV**

شكر وتقدير ..... **V**

ملخص الدراسة باللغة العربية ..... **VI**

ملخص الدراسة باللغة الأجنبية ..... **VII**

فهرس المحتويات ..... **VIII**

مقدمة ..... أ-ج

الفصل الأول: مدخل عام للأخلاق

تمهيد الفصل: **5**

المبحث الأول: مفهوم علم الاخلاق **6**

المبحث الثاني: تطور مفهوم الأخلاق عبر العصور **8**

المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمان **17**

خلاصة الفصل: **25**

الفصل الثاني: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية

تمهيد الفصل: **27**

المبحث الأول: العقلانية **28**

المبحث الثاني: الظلم القولي والتأزم المعرفي **31**

المبحث الثالث: التسلط التقني **38**

خلاصة الفصل: **43**

الفصل الثالث: تأسيس الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمان

تمهيد الفصل: **45**

المبحث الأول: الموقف النقدي لطه عبد الرحمان من الفلسفات التي فصلت بين الاخلاق والدين.... **46**

المبحث الثاني: تجديد النظر في علاقة العقل بالأخلاق. **51**

المبحث الثالث: الأخلاق والدين في فكر طه عبد الرحمان..... 55
المبحث الرابع: تقييم ونقد مشروع طه عبد الرحمان الأخلاقي. 60
خلاصة الفصل:..... 64
الخاتمة..... 65
قائمة المصادر والمراجع..... 67

مقدمة

مقدمة

في عالم يعيد فيه الطابع التقني تشكيل المعنى ويغرق في شبكات متشابكة من التناقضات المعيارية تصبح الأخلاق بإعتبارها مظهرا من مظاهر الوجود الإنساني عرضة للتشئ المتزايد، يتجرد المفهوم الأخلاقي من بعده الأنطولوجي ويتقلص إلى مجرد أداة وظيفية فاقدة للعمق الوجودي حيث يختزل الجمالي الى تدبير آلي وتتحول التأملات الأخلاقية الى طقوس من الأداء الصوري في هذا السياق تصبح الأخلاق مجرد خطاب منفصل عن التزكية الروحية ومقيدا بمقاييس الإجرائية الفعالية التي تتنافى مع مبدأ التخلق الذي يشكل أساس الفعل الأخلاقي الأصيل.

إن الفكر الغربي في صيرورته الحداثية ومابعد الحداثة قد غرق في تقديس الذات المتعالية مهيئا لأخلاق تقوم على نمطية كلية تبدأ من العقلانية الأداتية (بوصفها معيارا مركزيا للفعل وتؤسس للفردانية بإعتبارها الأفق النهائي للمعنى هكذا أصبحت القيمة مجرد رقم والمعيار معادلة حسابية والمعنى مجرد ظل من ظلال خطاب الهيمنة)أصبح الفكر الأخلاقي في هذا السياق مجرد تطبيقات عقلية منزوعة من جذورها الأنطولوجية مما حوله الى فعل بلا مرجعية جوهرية داخل هذا المأزق المفهومي والأخلاقي يظهر المشروع الفكري لطه عبد الرحمان كبديل فلسفي مضاد حيث يسعى الى تفكيك المنظومات الأخلاقية الوضعية من خلال إستعادة الأصل الإئتماني لفعل الأخلاق لا يقتصر طه عبد الرحمان على نقد الأخلاق الغربية بل يسعى الى اعادة بناء اخلاق جديدة يرتكز على الكلمة بوصفها تجليا للحقيقة ومسؤولية وجوديه وعليه يعتبر طه عبد الرحمان من المفكرين المتميزين بإصالة أفكاره حيث لم يعمل على الأخذ بالمذاهب والنظريات الأخلاقية فقط وإنما قام بتأسيس لنظرية فلسفية عربية جديدة وضحت موقفه من المسألة الأخلاقية وعلاقتها بالعقل والدين.

ومن الأسباب التي دفعتنا الى اختيار هذا الموضوع منها الأسباب الذاتية: ومنها أخرى موضوعية فالذاتية تتمثل في شغفنا لحب المعرفة وحب الإطلاع كما تعد المسألة الأخلاقية من أهم الاهتمامات التي شغلت عقل المفكرين قديما وحديثا.

أما الموضوعية: فتمكن في رغبتنا في الدراسة والتعمق أكثر في المشروع الفكري الأخلاقي الذي مسه الإعوجاج في ظل الحداثة الغربية وميلنا الشديد لهذه الشخصية الفلسفية.

-وهذا ما دفع بنا الى طرح الاشكالية التالية:

ماهي الأسس التي تقوم عليها النظرية الاخلاقية لطه عبد الرحمان؟

وقد أدرجنا تحت هذه الإشكالية عدة مشكلات جزئية وهي:

-ما مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمان؟

-ما هي أبعاد النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمان؟

-ما هو دور الدين في تأسيس الفكر الأخلاقي الإسلامي عند طه عبد الرحمان؟

-ولمعالجة هذه الإشكالية قسمنا هذه المذكرة الى: مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.

-تناولنا في المقدمة إحاطة عامة بالموضوع ثم طرحنا الإشكالية العامة مع المشكلات الجزئية.

-الفصل الأول وعنوانه مدخل عام للأخلاق ويحتوي على ثلاث مباحث:

- المبحث الأول: تناولنا فيه مفهوم الأخلاق لغة واصطلاحا

- المبحث الثاني: نشأة الأخلاق وتطورها عبر العصور

- المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمان

أما الفصل الثاني وعنوانه النقد الأخلاقي للحداثة الغربية الذي قدمناه الى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: بينا فيه نقد طه عبد الرحمان للحداثة الغربية بأول مظهر لها ألا وهو العقلانية أما المبحث الثاني بينا فيه نقده للمظهر الثاني: وهو الظلم القولي والتأزم المعرفي

أما المبحث الثالث: أثرنا فيه الى نقده للمظهر الثالث وهو التسلط التقني.

أما الفصل الثالث: بعنوان تأسيس الفكر الأخلاقي الإسلامي عند طه عبد الرحمان والذي قسمناه الى أربعة مباحث.

المبحث الأول: تناولنا فيه الموقف النقدي لطه عبد الرحمان من الفلسفات التي فصلت بين الاخلاق والدين.

المبحث الثاني: وضفنا فيه علاقة العقل بالأخلاق عند طه عبد الرحمان

والمبحث الثالث: بينا فيه علاقة الدين بالأخلاق عند طه عبد الرحمان الأخلاقي

والمبحث الرابع: وضفنا فيه نظرة تقييميه ونقديه لمشروع طه عبد الرحمان الأخلاقي.

أما الخاتمة فكانت مجموعة من الخلاصات والاستنتاجات من خلال دراستنا لمشروعه الأخلاقي.

وقد اعتمدنا للإجابة على هذه الإشكالية على المنهج التحليلي لما يتميز به من دقة وقدرة على تبسيط المعقد والمركب الى اجزاء بسيطة والمنهج النقدي الذي يقودنا الى استناجات منطقية لمقدمات ومفاصل هذا المبحث وقد اعتمدنا في ذلك على عدة مصادر ومراجع من بينها سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية والعمل الديني وتجديد العقل وحوارت من أجل المستقبل -تجديد المنهج في تقويم التراث روح الحداثة.

ومن بين الصعوبات التي واجهتنا طيلة هذه البحث قلة الأعمال والأبحاث حول فكر طه عبد الرحمان ومشروعه التجديدي وإفتقار الساحة الفكرية الاسلامية والعربية الى دراسات فكرية وأكاديمية معمقة تحلل وتقييم فكر طه عبد الرحمان إضافة الى صعوبة التعامل مع أعماله خصوصا من حيث البناء اللغوي والمنطقي حيث انها تبدو مستعصية على الفهم ولا يمكن استيعاب معانيها ودلالاتها الا بعد قراءتها لعدة مرات.

وفي الأخير أقدم شكري للأستاذ المشرف حوري بديع الزمان الذي منح لنا الحرية المطلقة في البحث والتحليل ويسر لنا السبيل كما أشكر لجنة المناقشة على قراءة بحثنا ولهم شكر مسبق على كل الملاحظات التي سيبدونها فيه من أجل تقييمه وإثرائه.

ونرجو أن يكون في هذا العمل بعض الإفادة والنفع ونعتذر عما يمكن أن يكون قد ورد فيه من زلات وهفوات نتيجة قصور العلم أو ضعف معرفة فإن لم يكن لنا أجر المصيب فلنا في ذلك اجر المجتهد وفي أخر دعوانا أن الحمد لله ربي العالمين وصلى الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن إتبعهم بإحسان الى يوم الدين.

الفصل الأول: مدخل عام للأخلاق

تمهيد الفصل

المبحث الأول: مفهوم علم الاخلاق.

المبحث الثاني: تطور مفهوم الأخلاق عبر العصور.

المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمان.

خلاصة الفصل

تمهيد الفصل:

تُعد الأخلاق من أقدم وأهم القضايا التي شغلت الفكر الإنساني، نظرًا لما لها من تأثير عميق في تشكيل السلوك الفردي وتنظيم الحياة الاجتماعية. وقد تنوعت الرؤى الفلسفية حولها عبر العصور، واختلفت من حضارة إلى أخرى، ومن مذهب إلى آخر. ولم يكن الفكر الإسلامي بمنأى عن هذه الانشغالات، بل شكّل مرجعية أخلاقية متميزة ذات طابع روحي وتعبّدي عميق. ومن بين المفكرين المعاصرين الذين قدّموا قراءة متجددة وعميقة للمنظومة الأخلاقية الإسلامية، يأتي **طه عبد الرحمن**، الذي سعى إلى بناء تصور أخلاقي قائم على الأصالة الروحية والمعقولية الحوارية.

يهدف هذا الفصل إلى التمهيد لفهم المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن من خلال ثلاثة مباحث رئيسية: نتناول أولاً **مدخلًا عامًا عن الأخلاق** من حيث تعريفها وأهميتها، ثم ننتقل إلى **تتبع نشأة الأخلاق وتطورها عبر العصور** في الفكر الإنساني، وأخيرًا نعرض **مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمن** كمدخل لفهم رؤيته الخاصة التي سنفصلها في الفصول الموالية.

المبحث الأول: مفهوم علم الاخلاق

لقد ظهر علم الاخلاق واستوى بين العلوم الأخرى، عزيز المكانة كريم الاهداف وحدد الفضائل والرذائل جميعا وبين للناس أن التحلي بالفضائل هو أفضل وأعز ما يتجلى به الإنسان في الحياة الدنيا وأغلى ما يمكن أن يتزود بها لآخرته، وأن الرذيلة. وبال. في الدنيا والآخرة فهو علم يوضح معنى الخير والشر ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم وكلمة أخلاق أو خلق تثير في حد ذاتها اهتماما كبيرا ويجب أولا أن نعرف كلمة أخلاق، ولما كان كل علم من العلوم لابد أن يخضع لمفهومين أحدهما لغوي والآخر اصطلاحي.

– **التعريف اللغوي**: تعرض أهل اللغة لبيان معنى الخلق فقالوا: الخلق من خلقت الشيء أي ملسته، ومنه صخره خلقاء الملساء، أي المستقيمة والخالية من النتوء[1] ورده في المنجد بأن خلق جمعها الأخلاق وهي تعني المروءه والعادة والسجية والطبع.[2]

ورد في المعجم البسيط أن الخلق هو حال للنفس راسخة وتصدر عنها الأفعال من خير أو شر دون حاجة إلى فكر وروية وتجمع أخلاق.[3]

وفي قاموس المحيط ورد الخلق بالضم وبضمتين السجية والطبع والمروءة والدين.[4]

أ– **الطبع** وهو الصفة الراسخة التي جبل عليها الإنسان دون إرادة منه ودون قصد إليها أو سعي في طلبها.

ب– **العادة**: هي الصفة الراسخة التي يكتسبها الإنسان عن طريق المران والتدريب أي بإرادته وقصده.

ج–أما **السجية** بالضم اللام وسكونها ومحيطها أو سع يشمل المطبوع والمكتسب الذي صار عادة ويقال عند الحديث عن السجية وذلك أن خلق الانسان أمر قد سكن إليه واستقر عليه.

وقد نفسر كلمة خلق بمعنى الدين أيضا:

ومن ذلك تفسير بن عباس رضي الله عنه لقوله تعالى:

" إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ"[5] أي دين عظيم.[6]

---

[1] د–محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، جامعة الأزهر، قطر، مكتبتي لطباعة الأوفست، ص 15

[2] لويس معلوف، 1986، المنجد في اللغة والاعلام، ط 24، بيروت، دار المشرق، ص 194

[3] إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ط2، دار الفكر: إيران، 1972، ج1، ص 252

[4] الفيروس أبادي مجد الدين، القاموس المحيط، د ط، لبنان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1991، ج4، ص 334

[5] القرآن الكريم سورة القلم، الآية 04

[6] محمد عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، ص 15

ويتضح لنا من خلال العرض السابق أن المعنى اللغوي للأخلاق يدور حول الطبع العادة، السجية والمروءة التي ترسخ في نفس الفرد وتظهر جليا في سلوكه من خير وشر.

– أما **التعريف الاصطلاحي**: اختلفت وجهات النظر في تعريف هذا العلم تبعا لاختلاف الغاية منه في نظر المعرفين، من ناحية أخرى تبعا لنوع ثقافتهم، ويكاد معنى الخلق في الاصطلاح يقترب بل يساوي، لذلك نجد عدة تعريفات:

مسكويه: يعرف الأخلاق في كتابه تهذيب الأخلاق بأنه حال للنفس داعيه لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية".

ثم بين مسكويه أن الحال ينقسم إلى قسمين:

– منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب، ويهيج من أقل سبب.

– ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب وبالروية، والفكر ثم يستمر عليه حتى يصير ملكة وخلقا، فهو يتحدث عن الأخلاق المكتسبة التي تنمو وتبت بالعادة والاستمرار.[1]

ويقول الغزالي في الاحياء في معنى حسن الخلق: الخُلق والخَلق عبارتان مستعملتان معا يقال: فلان حسن الخُلق والخَلق أي حسن الظاهر والباطن فيراد بالخَلق الصورة الظاهرة ويراد بالخُلق الصورة الباطنية، وذلك لأن الانسان مركب من جسد مدرك البصر ومن روح ونفس مدرك بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيأة وصورة إما قبيحة وأما جميلة.

وبناءا على ذلك فالخَلق لابد فيه من أربعة أمور عند الغزالي، قوة العلم، قوة الغضب، قوة الشهوة، قوة العدل، فالخلق عند الغزالي ليس هو فعل الحسن أو القبح أو التمييز بينهما، وإنما الهيأة النفسية التي تسعد بها النفس لأن يصدر عنها الحسن أو القبح.[2]

وعرفها الجرجاني بقوله: الخلق عبارة عن هيأة في نفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإن كانت الهيأة بحيث تصدر منها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيأة خُلقا حسنا وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيأة التي هي المصدر خلقا سيئا.[3]

---

[1] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراب، مكتبة الثقافة الدينية، ص 41

[2] محمد الغزالي، الاحياء، دار الآفاق العربية، ط1، السعودية 1958، ج3، ص 77

[3] الجرجاني، التعريفات، مكتبة دار الكتب العلمية: لبنان، ط1، ص 101

ويعرفها أندريه لالاند "الأخلاق هي العلم الذي يتخذ موضوعا له مباشرا من الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة، وهذا ما نقترحه أن يسمى علم الأخلاق والحال مهما تكن الفرضية التي تعتمد بخصوص أصل مبادئ الأخلاق وطبيعتها، فإن الريب لا يطاول الأحكام القيمية التي تدور حول السلوك، لأنها ظواهر واقعية حقيقية يمكن تحديد سماتها، ولأن درس السلوك لا يمكن إحلاله محل الدرس المباشر لهذه الظواهر نظرا لأن سلوك البشر لا يكون دائما متطابقا مع أحكامهم على قيمة الأفعال.[1]

من التعريفات السابقة يتبين لنا أن من الأخلاق ما هو فطري يولد الانسان مزود به ومنها ما هو مكتسب ينشأ من المحيط الاجتماعي الخاص بكل إنسان ولهذا يمكن اعتبار المعيار الأخلاقي نسبي يختلف من بيئة لأخرى كاختلاف التقاليد والعرف المتوارث عن بني الانسان.

المبحث الثاني: تطور مفهوم الأخلاق عبر العصور

لقد تطور مفهوم الأخلاق عبر فترات زمنية مختلفة يمكن حصرها في ثلاث مراحل وهي:

1-الأخلاق في الفلسفة اليونانية (العصر اليوناني):

بدأت الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد، عندما حاول الناس لأول مرة أن يدلو برد علمي على سؤال: ما هو تفسير العالم؟ ثم بعدها بدأ التفكير الفلسفي والذي من أهم مواضيعه الأخلاق ويعتبر السفسطائيون رواد علم الأخلاق.

2-الأخلاق عند السفسطائيين: في القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت في بلاد اليونان مجموعة من المعلمين المحترفين في الفلسفة، والخطابة عرفوا باسم السفسطائيين* ويمكن أن ننظر إليهم على أنهم رواد علم الأخلاق[2]:

ومن أجل فهم تعاليم السفسطائيين لابد من الإلمام بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية في تلك الفترة، فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء، أصبحت الديمقراطية هي المنتصرة، وخيمت على الشعب اليوناني موجة من العقلانية والشكية، وأصبح العصر عصر التفكير السلبي والنقدي الهدام، وقوضت الديمقراطية

[1] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت، د ت، ص 391.

* السفسطائيين: مجموعة من المعلمين بزعامة بروتوغراس.

[2] فلسفة الأخلاق، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص61.

مؤسسات الدولة الأرستقراطية القديمة، وقوض العلم، وحدث رفض للأخلاقيات والعادات والتقاليد، وما تبقى نتيجة هذه الأمور هو: الشهوة، الهوى، وإرادة الفرد الذاتية[1].

ويمكن أن نلخص النظرية السفسطائية في الأخلاق في مبدأين أساسيين هما:

*مبدأ الذاتية: فالعبارة التي يقول فيها بروتاعوراس: <<الإنسان مقياس الأشياء جميعا>>، فسرت على أنه يعني الإنسان<<الفرد>> ولو طبقناها على السلوك لكانت تعني أن<<الخير ذاتي تماما>>، فما يراه الفرد خيرا فهو خير، وما يراه شرا فهو شر، وهذه النظرية تتجاهل تماما العنصر الموضوعي للأخلاق، وهو معيار نسبي، إذ لن تكون هناك فضائل موضوعية يتفق عليها الناس، فكل فرد سوف يفسر السلوك وفق نظرته الشخصية، ويصبح الخير أن يفعل الإنسان ما يحلو له. وهذا ما يؤدي إلى انهيار الأخلاق.

***مبدأ النسبية:** إن مبدأ الذاتية يؤدي إلى النسبية، حيث لن يكون هناك خير عام، والذي يتفق عليه الناس وجميع الأفراد، وهذا يعني أيضا أن الخير متغير حسب الأحوال والظروف، ومن عصر إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، وهذا يعني أنه ليس هناك خير مطلق[2].

ب/–الأخلاق عند سقراط: وسط انهيار مثل الحقيقة والأخلاقيات من جراء السفسطائيين، ظهرت في أثينا شخصية سقراط* الذي قدر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى، وإدراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر.

وعندما قال شيشرون: "إن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، فإنه كان يشير إلى نفور سقراط من دراسة الطبيعة واهتمامه بمشكلات الإنسان لاسيما الأخلاقية منها: وكان سقراط يرى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، فالفضيلة الأخلاقية في رأيه صورة من صور المعرفة فمن يعرف الخير يستجيب يقينا إلى فعله، أما من يقترف الشر فإن ذلك يرجع إلى الجهل. وبالتالي فإن الأخلاق السقراطية موضوعية مطلقة لأن الحقيقة ثابتة، راسخة عبر العصور دون أن يطرأ عليها تبديل، وقال سقراط أن الإنسان يمكنه أن يتوصل بعقله إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تجعله يتمكن من التوفيق بين المنفعة الشخصية والمنفعة العامة، ويمكن أن تتكون هذه المبادئ صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان[3].

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر سنس، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، ط2، ص77-78.

[2] فلسفة الأخلاق، إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص68.

* سقراط: فيلسوف وحكيم يوناني (470ق. م-399 ق. م) لم يترك كتابات.

[3] المرجع نفسه، ص75-76.

ج/-**الأخلاق عند أفلاطون:** تبدأ نظرية أفلاطون* في الأخلاق بجانب سلبي يخص نقد النظريات الزائفة للسفسطائيين عن الفضيلة، وبين أنها ليست لذة الفرد، ورأى أن هذه الفكرة تحمل آثار مدمرة على ميدان الأخلاق من أساسها، وأهم هذه الانتقادات:

-نظرية السفسطائيين عن الحقيقة هدمت موضوعية الحقيقة وجعلتها ذاتية نسبية؛

-هدمت التفرقة بين الخير والشر، وجعلها نسبية وهنا لا يتميز كل منهما عن الآخر بل هما شيء واحد؛

-اللذة عند السفسطائيين هي إشباع الرغبات النابعة عن المشاعر في حين يجب تأسيسها على ما هو مشترك بين الناس وهو العقل؛

-غاية الأخلاق عندهم هي اللذة، في حين يجب أن تكون الغاية حسب أفلاطون هي الفضيلة[1].

ثم بدأ تأسيس نظرية في الأخلاق حيث يرى أفلاطون أن الخير الأقصى هو الفضيلة وهو فعل الصواب النابع عن إدراك عقلي للقيمة الحقيقة للخير، فالفضيلة في معناها الفلسفي تقوم على العقل، وغاية الفعل الأخلاقي هو الخير المطلق وهو السعادة.

ولقد اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظرية المثل، فهو يرى وجود عالمين: عالم المثل أو عالم الحقائق الأبدية وهنا كانت السعادة أو الخير الأقصى، أما عالم الحس أو المادي فهو نسخ من المثل[2].

وبهذا يكون أفلاطون قد بنى فلسفته على ثنائية العالمين: المثالي والحسي، وعلى ثنائية النفس والبدن، فالنفس جوهر روحاني بسيط ومن عالم المثل وبعد معاقبتها دخلت في الجسد، ولهذا يقول أفلاطون: "**البدن سجن النفس**"[3].

ويرى أفلاطون أن النفس البشرية تنقسم إلى ثلاث أنفس هي:

أ/-النفس الشهوانية: ويرى أفلاطون أن مقرها البطن وفصيلتها العفة.

ب/-النفس الغضبية: ومقرها الصدر وفضيلتها الشجاعة.

ج/-النفس العاقلة: ومقرها الرأس وفضيلتها الحكمة.

---

* أفلاطون: فيلسوف يوناني (430ق. م-348ق. م) تلميذ سقراط، معلم أرسطو، من مؤلفاته كتاب "الجمهورية"

[1] فلسفة الأخلاق، إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص83

[2] المرجع نفسه، ص90.

[3] أسعد السمراني، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ط1، دار النفائس، بيروت، 1988، ص74.

غير أن غير هذه القوى والفضائل المختلفة لابد أن يجمعها وحدة واحدة تعلو عليها حتى يتحقق الانسجام التام لذا لابد من فضيلة رابعة وهي فضيلة العدالة حيث يقول: " إن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين"[1].

وكان أفلاطون يهدف إلى دراسته للسياسة إلى بحث النفس البشرية من خلال صورتها الكبيرة وهي المجتمع أو الدولة، وإذا كانت الدولة هي صورة كبيرة للنفس فهي تنقسم إلى نفس القوى الثلاث:

أ/–طبقة عاملة: وتشمل الصناع والزراع ويسميها الطبقة النحاسية وتقابل النفس الشهوانية عند الفرد.

ب/–طبقة الجند: ومهمتها الدفاع عن الدولة ويسميها الطبقة الفضية وهي تقابل النفس الغضبية عند الفرد.

ج/–طبقة الحكام والفلاسفة: ويسميها الطبقة الذهنية ومهمتها تسير شؤون الدولة وتقابلها النفس العاقلة عند الفرد.

وتتحقق العدالة في الدولة عن طريق الانسجام بين هذه القوى الثلاث بحيث لا تحاول القيام بوظيفة غير الوظيفة التي يؤهلها لها استعدادها الطبيعي ولا يجب الخلط بين الطبقات[2]

د/–الأخلاق عند أرسطو: يرى أرسطو* أن الخير الأقصى هو السعادة وتطلب لذاتها الغاية، وتحليل أرسطو لمعنى السعادة يشكل جوهر نظريته في الأخلاق، وهو يلجأ في تقريب معنى السعادة إلى تحليل فكرة الوظيفة، فهو يرى أن كل شيء في الوجود له وظيفة يؤديها: فالفأس وظيفته التقطيع، والطبيب مهمته معالجة المرض...الخ.

وتكمن وظيفة الإنسان لا تتجلى في قدرته على التحكم في قدرته على التفكير فحسب بل تتجلى أيضا في قدرته على التحكم بعقله ومبادئه العقلية في رغباته وسلوكه، وعلى ذلك لا تكون فضائل الإنسان عقلية فحسب بل تكون أخلاقية أيضا[3].

---

[1] فلسفة الأخلاق، إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص92.

[2] المرجع نفسه، ص95-96.

* أرسطو: فيلسوف يوناني (984-922 ق. م) تلميذ أفلاطون كتبه " الأخلاق إلى نيقوماخوس".

[3] امام عبد الفتاح امام، فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، ص110-111.

فالفضيلة عند أرسطو هي اختيار الوسط بين رذيلتين متضادتين، أي أن السلوك يكون فاضلا بحق إذا كان يسير في طريق وسط بين طرفي الإفراط والتفريط فمثلا: الشجاعة فضيلة بين رذيلتين هما الجبن والتهور والكرم وسط بين الشح والتبذير، وعزة النفس وسط بين المذلة والغرور[1].

-ويرى أرسطو أن السياسة ليست موضوعا منفصلا عن فلسفة الأخلاق أنها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه، وليس هذا فحسب لأن السياسة هي فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد، بل لأن أخلاق الفرد غايتها حقا في الدولة وهي مستحيلة بدونها، ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصيتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة، فالإنسان هو حيوان سياسي بالطبيعة فهو كائن اجتماعي، وهذا يعني أن الدولة هي غاية الفرد وأن النشاط في الدولة هي غاية الفرد وأن النشاط في الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان فالدولة تقدم التربية في الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الإنسان إنسانا على الإطلاق، فإنه يكون حيوانا متوحشا[2].

2/-الأخلاق في الفلسفة الوسيطية (العصر الوسيط):

إن ما يميز الفكر الفلسفي في العصور الوسطى أنه فكر ربط فيه المفكرون بين الأخلاق والدين، وربطوا بين الأخلاق والسياسة، ومن أهم فلاسفة هذا العصر نجد:

أ-الأخلاق عند القديس أوغستين:

يرى أغستين* أنه على الإنسان التحلي بالفضائل من أجل التخلص من الشرور والآثام واجتناب الرذائل، فيجلب بذلك رضا الله ومحبته.

والفضائل حسب القديس أغستين نكتسبها بالتربية السليمة والتجربة المعيشية واستمد هذه النظرية للفضيلة من تجربته في الحياة.

يعرف القديس أوغسطين الفضيلة: " على أنها كل ما على الإنسان أن يعمله والسعادة هي كل ما يشتهيه"، فالسعادة تتعلق بمتطلبات الجسد وترتبط بالشهوات والملذات، أما الفضيلة فتتعلق بما يقدمه الإنسان لغيره[3].

---

[1] امام عبد الفتاح امام، فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، ص115.

[2] وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية المرجع السابق، ص206.

* القديس أوغسطين (354-430م): ولد في سوق هراق، من مؤلفاته كتاب الاعتراف.

[3] القديس أوغسطين، مدينة الله، تر: الخور أسقف يوحنا العلو، دار الشرق، بيروت، ج2، ط2، 2008، ص193.

ويرى أوغسطين أن طلب الحكمة يبدأ بالإيمان، فهو مصدر المعرفة ومنبع اليقين القائم على سلطة الكتاب المقدس، ونجد أن القديس أوغسطين مجاله في الأخلاق حيث يرى أن حب الخير هو المبدأ الديناميكي الأساسي لكل الأخلاق[1].

بينت المسيحية أن الخير هو طاعة القانون، وليس هذا هو ما يكتشفه العقل البشري، بل هو الوحي المنزل من السماء، فيجب علينا الالتزام به لمجرد كونه تعبيرا عن الإرادة الإلهية سواء بدا لنا معقولا أو غير معقول، منطقيا أو تعسفيا، عادلا أم ظالما.

ووضع أوغسطين منهجه في المقولة الشهيرة: "اعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل" فالعقل أولا ثم الإيمان ثانيا، فالإيمان مصدر الحقيقة.

ويذكر القديس أوغسطين أربعة فضائل وهي: الاعتدال، البر، القوة والفضيلة.

–فضيلة الاعتدال: هي الفضيلة التي تهتم بكبح الشهوات، والميولات الجسدية، فالإنسان عند أوغستين نوعان: إنسان أرضي أثم قد انغمس في إشباع رغبات الجسد، وإنسان سماوي قد أحب الله وعرف الحقيقة.

–فضيلة القوة: أي تحمل الحب الذي يجعل المرء يتحمل كل العذابات والآلام في سبيل محبوبه.

–فضيلة البر: هي الفضيلة التي تعنى بالحب الذي يجعل للإنسان سيدأ واحدا وهو الله.

–فضيلة الفطنة: يقول القديس أوغستين" الفطنة هي الحب الذي يميز ما يقرب إلى الله، وما يبعد عنه أوغستين هي أسمى الفضائل من بين الفضائل الأربعة.

***الأخلاق عند الفارابي:**

كان للعالم العربي أبلغ الأثر في تطور الحياة العقلية للغرب المسيحي في القرون الوسطى، فقد استطاعت الحضارة الإسلامية أن تثبت نفسها بين الأعوام 800-1200 ميلادي في نقل الفلسفة والعلوم اليونانية وترجمة الكتب اليونانية إلى اللغة العربية، ومن بين أهم الفلاسفة المسلمين نجد الفارابي* الذي سعى إلى الجمع بين فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة.[2]

[1] فيصل الهاشمي: التأسيس الأخلاقي للحضارة عند القديس أوغسطين، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، إشراف مروان نسيبة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2017/2016، ص24.

* الفارابي: عاش ما بين 257-339م، اسمه الكامل: أبو نصر محمد بن صرخان بن أزولغ، مؤلفاته: آراء المدينة الفاضلة.

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص34.

يؤكد الفارابي أن الأخلاق عبارة عن قيم راسخة في النفس تتم عنها الأفعال قد تكون محمودة أو مذمومة، ويستطيع الإنسان أن يكتسب الأخلاق المحمودة من خلال التدريب والعادة حتى تصبح أخلاقا فاضلة[1].

ويرى الفارابي أن الغاية من الأخلاق هو السعادة، والفضائل عنده أربعة:

1-الفضائل النظرية: وهي العلوم التي يكون الغرض منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية، ومنها ما يحصل للإنسان من أول مرة، ومنها ما يحصل بالتأمل وعن تعليم وتعلم.

2-الفضائل الفكرية: تتمثل في فضيلة القوة، التي يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو أنفع في غاية ما، والقدرة على سن القوانين والقواعد التي يجب اتبعها.

3-الفضائل الأخلاقية: التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير، وتوحي أفعال متوقفة على استعمال غيرها من الفضائل.

4-الفضائل العملية: التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة وجميع هذه الفضائل، أنها سبيلها أن تحصل بالطبع وتحصيلها يكون بطريقتين: التعلم أولا وبالتأديب ثانيا.

والفضائل عند الفارابي هي خيرات لأنها توصل إلى السعادة.[2]

الأخلاق في الفلسفة الحديثة:

أ/-الأخلاق عند رينيه ديكارت:

يعتبر رينيه ديكارت* مؤسس الفلسفة الحديثة، فقد كتب فلسفة جديدة غير الفلسفة التي كانت سائدة، وكانت فلسفة ديكارت جديدة عن الفلسفة المدرسة، وبقدر ما ثار على المنطق الأرسطي بقدر ما ثار على الفلسفة النصرانية التي كانت سائدة في العصور الوسطى[3].

ويعتبر علم الأخلاق عند ديكارت هو آخر مراتب الحكمة والعلوم لأنه يتطلب ممن يقبل عليه أن يكون محيطا بسائر أنواع المعرفة، وعليه قبل البدء في بناء الصرح المعرفي والأخلاقي الجديد كان عليه أن يقوم بهدم البناء القديم. ما عدا مجال الدين، وقد بدأ مذهبه الأخلاقي بالتفرقة بين نوعين من الخيرات: الخيرات التي هي في مقدورنا ونحن مسؤولون عنها مسؤولية أخلاقية، والخيرات التي ليست في مقدورنا ولسنا مسؤولين فيها.

---

[1] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المصدر السابق، 34.

[2] ابونصر الفارابي، تحصيل السعادة قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بوملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال بيروت، 1995، ص26

* رينيه ديكارت: فيلسوف عقلاني فرنسي عاش ما بين(1596-1650)، من مؤلفاته المقال على المنهج، مبادئ الفلسفة.

[3] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للطبع والنشر، الإسكندرية، 2000، ص67.

-أما الخير الأسمى فهو المعرفة الحقة لأن الخير والحق عنده أمر واحد، فلا فرق لديه بين الحق العملي المتصل بالمعرفة الحقة وبين الحق الأخلاقي المتمثل في الخير الأسمى[1].

وهدف الأخلاق عند ديكارت هو السعادة، ولن نكون سعداء إلا إذا عملنا وفقا للعقل، ولخص ديكارت أخلاقه في قواعد ثلاث هي:

*الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده، وأن يحترم عاداتها، ويثبت على الدين الذي نشأ عليه؛

*الثانية: أن يكون الإنسان ثابتا في أعماله ويتجنب الشك والتردد في شأنه؛

*الثالثة: أن يجتهد في معالجة نفسه، وجد رغباته وشهواته والتحكم في أفكاره.

فالإنسان إذا يسير وفقا لعقله في حياته، وهو الذي يحقق له الطمأنينة والسعادة، فالأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية[2].

ب/-الأخلاق عند إيمانويل كانط:

يذهب كانط* إلى أن الدعامة الأساسية لكل سلوك أخلاقي يتمثل في الإرادة الخيرة، وهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في ذاته أو خيرا بما هو كذلك، لالما يترتب عليها من نتائج او بما تحدثه من أثار، إنها خيرة لأنها تعمل بمقتضى الواجب بصرف النظر عن النتائج، إنها خيرة دائما سواء أدت النتيجة التي أرادت الوصول إليها وفشلت في ذلك[3].

ويرى كانط إن الإرادة الخيرة لا تستمد من خيراتها من المقاصد التي تقصدها ولا من الغايات التي تحققها يقول كانط: "إن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذلك بل إنها كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده أعني أنها خيرة في ذاتها"، ويمكن تلخيص الإرادة الخيرة في ثلاث نقاط:

- الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيرا في ذاته لا ما يترتب عنها من نتائج.
- الإرادة الخيرة هي الإرادة التي اعتاد أن نفعل باستمرار.
- الإرادة ترادف النية الطيبة.

---

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، المرجع السابق ص113.

[2] المرجع نفسه، ص114-115.

*كانط: فيلسوف ألماني عاش ما بين(1724-1804) من مؤلفاته: نقد العقل الخالص"، نقد العقل العملي"، "نقد ملكة الحكم"

[3] إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، ص117.

أما الواجب عند كانط فإن الإرادة الخيرة هي التي تفعل وفقا لقانون الواجب وحده بغض النظر من أي باعث آخر يقول كانط: "إننا سوف يصعب علينا كثيرا أن نلاحظ هذا الفارق، حين يكون الفعل مطابقا للواجب، وحين يميل إليه الشخص بسبب دوافع أخرى"

لذا لابد أن تكون الأفعال صادرة عن الواجب نفسه، ومن هنا يعرف كانط الواجب: "ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون واحتراما للعقل"[1].

وإذا كانت الأفعال الخيرة هي الأفعال التي تتم بمقتضى الواجب وحده، فإنه نستطيع أن نقسم قواعد السلوك البشري إلى فئتين يطلق عليها كانط اسم الأوامر الشرطية والأوامر المطلقة.

أ/–الأوامر الشرطية: وهي تكون مشروطة بشروط، لهذا تبدأ عادة بأداة شرط "إذا" مثلا: إذا أردت كذا، فإذا فعل كذا..."، فالأمر الشرطي هو مبدأ للسلوك يقبله الناس لأنه يمكنهم من الحصول على غاية معينة يرغبون فيها.

ب/–الأوامر المطلقة: الأوامر المطلقة لا تعتمد على صيغة شرطية على الإطلاق لأنه أمر غير مشروط أنه يتطلب أداء الفعل لذاته، مثل: "كن أمينا" أي كن أمينا من أجل الأمانة وحدها لا لأنها تتحقق ربحا.

لذا فالفعل الأخلاقي في الحقيقة يطلب لذاته، وينظر إليه على أنه غاية في ذاته، فالأمر المطلق يطلب أن نفعل الواجب من أجل الواجب، وهو الوحيد الذي يعبر عن السلوك الأخلاقي الحقيقي[2].

وله ثلاث قواعد هي:

أولا: اعمل يجب يكون عملك وفقا لقاعدة تريد أن يكون قانونا عام للناس جميعا.

ثانيا: اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي أشخاص الآخرين كغاية في ذاتها لا مجرد وسيلة.

ثالثا: اعمل بحيث تكون إرادتك هي نفسها مشرع القانون".[3]

[1] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص178.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع سابق، ص180.

[3] المرجع نفسه، ص188

المبحث الثالث: مفهوم الأخلاق عند طه عبد الرحمان

لقد حدث اختلاف حول موضوع الأخلاق بين الفلاسفة أي أن اليونان استعملوا الدلالة على هذا الموضوع لفظ ethikos أي خلقي وهو الذي نقله اللاتينيون إلى لغتهم بلفظ moralis وقد استعمل المتقدمون من فلاسفة الغرب اللفظين بمعنى واحد باعتبارهما مترادفين.

أما المعاصرون أقروا بوجود فروقات بينهم بحيث أن طه عبد الرحمان* وضع أربعة مواقف كالآتي:

* الدكتور طه عبد الرحمان عالم ومفكر ومشتغل بالفلسفة، تلقى دراسته الأولى إلى غاية الجامعة بالمغرب، انتقل إلى فرنسا وأكمل دراسته هناك، حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السربون سنة 1972 ببحث عنوانه: "رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" ثم دكتوراه الدولة من نفس الجامعة سنة 1985 بأطروحة عنوانها: "رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه".

عاد إلى المغرب واشتغل أستاذا في المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم

الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، منذ 1970، أستاذا زائر في جامعة آل البيت بعمان "بالأردن "، وأستاذا زائر بجامعة صفاقس "تونس".

ويعتبر أحد مؤسسي اتحاد كتاب المغرب، وممثل للجمعية العالمية للدراسات الحجاجية بالمغرب، والتي أمستردام بهولندا مقرا لها وممثل للجمعيةَ "الفلسفة وتواصل الثقافات " والتي تتخذ كولونياً بألمانيا مقرا لها، وهو عضو في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالميةً بليبيا، نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، التي تتخذ عمان بالأردن مقرا لها ورئيس تحرير مجلة " المناظرة " المختصة في تحليل المفاهيم والمناهج.

أستاذ محكم ومستشار في عدة مجلات" الجامعة الإسلامية بلندن"" والنبراسي العربي" والتجديد بماليزيا ودراسات فلسفية بالعراق والمجلة العربية للعلوم الانسانية بالكويت. ينظر: طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، ط1، دار الهادي، 2003، ص165.

وخبير أكادمية المملكة المغربية، حاصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية لسنة 1988م على مؤلفه: " أصول الحوار وتجديد علم الكلام" وحاصل على نفس الجائزة لسنة 1995 على مؤلفه " تجديد المنهج في تقييم التراث". شارك في عدة مؤتمرات علمية وطنية عربية وعالمية". فمن بين انتاجاته، العديد من المؤلفات والدراسات والأبحاث، في المنطق والفلسفة واللسانيات والاسلاميات باللغات الثلاث: (العربية والفرنسية والانجليزية).

1 _ كتبه في مجال المناهج والمنطق:

_ المنطق والنحو الصوري سنة 1983م

_ في أصول الحوار والتجديد علم الكلام سنة 1987 م

_ اللسان والميزان سنة 1998م

_ حوارات من أجل المستقبل سنة 2003م

2 _ كتبه في مجال فلسفة اللغة:

_ اللغة والفلسفة بالفرنسية سنة 1977م

_ فقه الفلسفة الجزء الأول: الفلسفة والترجمة سنة 1995م

_ فقه الفلسفة الجزء الثاني: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل سنة 1969م

3 _ كتبه في مجال الفلسفة والأخلاق:

_ العمل الديني وتجديد العقل سنة 1989م

_ سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية سنة 2000م. ينظر: طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص166

- **الموقف الأول:**

يؤى أن كلمة morale عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، أما elhipues فهي علم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال تحسينا أو تقبيحا. [1]

- **الموقف الثاني:**

يرى أن morale تختص بكونها واحدة وكلية تجري أحكامها بالسرية على الناس جميعا بينما تختص ethipues بكونها متعددة وشخصية تختلف معانيها باختلاف مذاهب الأشخاص وأنساق الفلاسفة رفعا بذلك الأولى على الثانية درجة.

الموقف الثالث:

يرى بأن morale خطاب معياري ينبني على التعارض الموجود، الخير والشر باعتبارها قيمتين مطلقتين بغية الكمال والفضيلة في حين أن ethipue خطاب معياري ينبني على التعارض الموجود بين الخير والشر باعتبارها قيمتين تبنى قاصدا إلى تحصيل تمام السعادة ومرتقيا بصاحب هذا الخطاب إلى رتبة الحكمة.[2]

الموقف الرابع:

يرى هو أيضا morale هي دائرة التأمل التي تنظر في مسألة الخير والشر من زاوية ما يجب أن يكون بينهما ethipue من دائرة التأمل التي تنظر في مسألة الخلاص أي مسألة البصير النهائي للحياة الإنسانية.[3]

إذ نلاحظ أن ط عبد الرحمان يعرف الأخلاق في قوله " أن الأخلاق مأخوذة من الدين وتوضيح ذلك أنها تدور على الخير والشر، والخير والشر قيمتان لا تنشئان من الواقع لأن الواقع ينشأ إلا الواقع وقيمة الأمر والواجب بخلاف الواقع.[4]

فيكون منبعه الأساس هو الدين الإسلامي ويرى أن الأخلاق لا تسمى أخلاقا ولا يكون لها قيمة إلا إذا كانت مرتبطة بالدين، كما أنه لا يمكن أن تكون أخلاق بدون دين وكذلك لا يمكن أن يكون دين بدون أخلاق

---

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2000، ص 17.
نبذة عن حياة طه عبد الرحمان

[2] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007، ص 165-166

[3] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 17

[4] طه عبد الرحمان، تعددية القيم ما مداها، حدودها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1، السنة 2001، ص 37

أي أن الدين هو المنبع الأساسي للأخلاق، يقول في كتابه روح الحداثة " أن ماهية الانسان تحددها الاخلاق وليس العقل بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق فيكون محمودا متى أفادوا ومذموما متى أساءوا ليس العكس.[1]

وقد أسس المفكر المغربي طه عبد الرحمان المشروع الفلسفي الأخلاقي على مرجعية دينية إسلامية مؤسسا بذلك همزة وصل بين السماء والوحي من جهة وبين الأخلاق من جهة أخرى، مخالفة بذلك بعض الفلسفات التي جعلت من الأخلاق بناء يتأسس على العقل، وعلى غرار الفلسفة الحديثة والتوجه الفلسفي لطه عبد الرحمان لا ينفصل في جملة عن الدين الإسلامي كعقيدة مسلم بها، وعليه فالوحي هو المصدر الأساسي لمشروعه ويوضح ذلك في كتاب سؤال الأخلاق والأخلاق بغير دين، ويقول أيضا وانما يكفي أن نشير إلى أن الأخلاق قد تبنى على الدين بطريقتين أحدهم الطريق المباشر ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلاهي والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي، والثاني الطريق الغير مباشر، ويقوم باقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها من وصفها الديني كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط أخلاق وضعية.[2]

وبالنسبة للأساليب فطه يمثل بذلك انتهاج أسلوب الأوامر الأخلاقية تأسيسا للأوامر الدينية كما في قولهم: "اجعل العقل نهجك والتاريخ خيالك والمادة أصلك" فعلى الرغم من أن أصحاب هذه المقولات لا يؤمنون بالدين إلا أنهم يستعملون نفس الأساليب الدينية.

وفي هذا يقول شبنجلر عن الفن مثلا ومن سوء الحظ أن أبحاثنا الفنية بالرغم من أنها لم تعد تعترف بالحدود الدينية إلا أنها مع ذلك تدعيها دون وعي منها ويمكن رصد هذا الكلام في ساحة الفن بسهولة ولفظتها الجنة والنار مثلا لفظان دينيتان ومقابلة ميتافيزيقية محضة مع ذلك يستعملها العقل الحديث المنقطع عن الدين في أي عمل سواء كان رواية أم فيلما أم أغنية للتعبير عن الخير والشر أو السعادة أو الشقاء، إلا أن طه عبد الرحمان يركز على الجانب الأخلاقي بتحديد دون بقية الحقول الفلسفية والفكرية أي أن الأخلاق تؤخذ من الدين ابتداء.

يقول كمال عبد اللطيف: يعمل طه عبد الرحمان جاهدا ومجتهدا على بناء فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم المذكورة مستعيدا مسلماته الأساس مسلمة لا إنسان بغير أخلاق ومسلمة لا أخلاق بلا دين لنصل معا في النهاية إلى أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية وذلك في مقابل الأخلاق المحلية السطحية والجمودية.[3]

---

[1] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 15

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 148.

[3] عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفة في المغرب، المركز الثقافي في المغرب، ط1، 2003، ص 141.

وعليه نقول إن طه عبد الرحمان يدعو إلى الأخلاق الكونية العالمية ومن خلال ذلك يربط بين العقل والشرع أي أن كل منهما يكمل الآخر لكن تحقق لنا الأخلاق الإسلامية والتي يسميها طه الميثاق الاخلاق الكونية: لا يمكن الوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى بين ذي العقل أي العاقل وبين ذي الشرع الشارع ما يشبه الاتفاق ويكون مضمون اتفاقهما هو ما يدركه الأول هو نفسه يقره الثاني ويكون الاتفاق من الجانب الانسان العاقل عبارة عن تعهد ملزم فهو يتعهد بأن يكون عقله موافقا الشرع ومخالف للهوى.[1]

ومن أهم الخصائص التي يتأسس عليها الميثاق الأول كما يلي:

أخلاق الميثاق الأول، أخلاق مؤسسة

لما كان العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق حتى يكتمل ويستقيم استحال أن يكون هو نفسه مؤسسا لها لأن في هذا التأسيس لما هو مفتقر إليه وواضع أنه لا تأسيس للشيء مع الإفتقار إليه وعلى هذا فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس لطرف الثاني المشترك في هذا الميثاق أي الشرع لعلو رتبته على العقل.

وعليه نقول أن طه قد نسب تأسيس الأخلاق إلى الشرع وسماها بالأخلاق الإسلامية ونفى العقل من التأسيس، أخلاق الميثاق الأول متعدية إلى العالم كله فهذه الأخلاق لا تخص صلاح الفرد الواحد ولا صلاح الأمة الواحدة، وانما تبتغي صلاح البشرية قاطبة بل تبتغي جميع المخلوقات التي في عالم الانسان، ذلك أنها ترفع همة الانسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى النفع نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره.[2]

أخلاق الميثاق الأخلاق الشاملة: لما كانت أفعال الانسان تصدر عن عقلها الذي أعطى الميثاق لزم بموجب صدورها عن هذا العقل أن تشملها جميعا هذه الأخلاق بلا استثناء فإذا كل فعل عقلي يصير فعلا خلقيا بموجب الميثاق الأول لهذا يجب أن يحمل علامة هذا الميثاق التي تدل على أنه يقر بواجباته والتزاماته.

ويقول أيضا: يرمز القلب في الممارسة الإسلامية إلى الذات الكاملة في الإنسان كله تعتبر عن حقيقة وتصدر عنها كل الأفعال بحيث إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسد يفسد الجسد كله ويتأسس هذا الميثاق على مجموعة من الخصائص وهي: أخلاق شق الصدر وهي أخلاق تطهير: ومن خلال ذلك يقول طه عبد الرحمان: لقد أجريت للإنسان النموذجي عملية شق الصدر لاستخراج علقة سوداء بقلبه وهي في صباه كما لو أنه خلق بها تولى اجراء هذه العملية رسول خاص جاء من عالم الميثاق الأول.[3]

---

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 155.

[2] المصدر نفسه، ص 158

[3] المصدر نفسه، ص 159

أخلاق شق الصدر أخلاق التجديد وضح أن التعبير الذي يبتغي رتبة التجديد لا يمكن تحققه إلا إذا تطرق إلى الأصل ولم يكتف بالفرع وتطرق إلى الباطن ولم يكتف بالظاهر ووضح أيضا أن فعل استخراج العلقة من القلب وغسله بالماء المطهر هو تغير في أصل الإنسان وباطنه ويكون تجديدا.[1]

ويرى طه عبد الرحمان أن هذه الخاصية تترتب عليها أخلاق تتصف بالخصائص التالية: أخلاق القبلة، أخلاق أشاريه وهي أن يكون كمال التخلق عبارة عن كون الانسان لا يرى شيئا محسوسا إلا ويرى فيه معنى معقولا.

أخلاق القبلة اخلاق انفتاحيه: ويقول طه عبد الرحمان في هذه الأخلاق ولما كان التوجه إليه حسا هو البيت ولكن عقلا هو ربه الحامي له.

أخلاق القبلة الاجتماعية: يكون صاحب القبلة أكثر من غيرهم قدرة على التخلق بأخلاق الجماعة متى استوفر شرط شق الصدر والشاهد على ذلك تحولهم جماعة من القبلة الأولى إلى القبلة الثانية.[2]

1-التصوف الأخلاقي:

إن التصوف الإسلامي تربية عملية وعلمية للنفوس وغرس للفضائل وتدريب على الصبر والطاعات وهو مجاهدة للنفوس ومحاسبتها، وحفظ للقلوب وهو معرفة وتوحيد الله وتمجيد وتوجه له وإقبال عليه وإعراض عما سواء، فهو علم وتبصر وهداية.

وبما أن العقيدة الإسلامية يظهر فيها التوافق بين الظاهر والباطن وهي قاعدة كل ما نقوم به وحتى تفهم المعنى المراد من ورائه فعل شيء وترك آخر وجب لنا القول بجانب الباطن كحقيقة تعطي للشرع معناه وهذا المعنى أي التوحيد لا يختلف باختلاف السبل الموصلة إليه[3].

وللتوسع في هذا المقصد فان للتربية الروحية سلوك يتحدد بها المعنى منها ويجب على الصوفي حسب طه عبد الرحمن أن تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يعنى بتزكية أعماله حتى تصير موافقة المعارفه ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له أعماله محبته الخالصة[4] فالتصوف الأخلاقي عنده يتمثل في:

---

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 159.

[2] المصدر نفسه، ص 161

[3] عبد الواحد يحي، التصوف الإسلامي المقارن، تحقيق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتاب الحديث، ط1، 2014، بيروت، ص 35.

[4] طه عبد الرحمان سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص155

2-العبدية والعبودية:

وهي الشعور بالافتقار في الأوصاف الخلقية والشعور بالاضطرار في الأفعال الخلفية فيكون إقبال العبد على النوافل موصلا إلى إدراك التبعية الأصلية، لأنه يأخذ في ترك التبعيات المختلفة للأوصاف والأفعال بما تولد في نفسه من شعور المنة الإلهية[1] ومعنى هذا أن التصوف إنما هو متأسس على أفعال وسلوكات تطابق ما جاء به التوحيد المتمثل في تقريب العبد من خالفة في كل حركاته وسكناته متأملا بذلك أفعاله خشية أن تكون مخالفة للشرع، والافتقار إنما تعنى به طهارة العبد وحسن نيته، وهو الذي يصفه طه بطريق النظر الحي الذي هو نظر في ذات العبد أوصافا وأفعالا بدل النظر في ذات الحق حتى يتحقق بالألوهية[2]، فيتطلع المشتغل بالله إلى استغراق في العمل الشرعي حتى يصر التسديد وصفا لا ينفك عن تصوفه المعاشي، ومن كسب هذا الوصف استحق التأييد الإلهي ووصف العبودية الله ويطابق فعله هذا قوله تعالى : وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[3].

فالتربية كمنهاج يقيم عليها الصوفي تصرفه والذي تقابله بمصطلح التدين كأثر طابع للنفس الإنسانية في تهذيبها وتميزها بحس الخلق والأدب مع الشرع، فإذا كان التصوف حسب قول المتصوفة "والكلام **منسوب لابن عجيبة (ت1224هـ/1809م)** في كتابه الفتوحات الإلهية:

هل ظاهر الشرع وعلم باطن ** إلا كجسم فيه روح ساكن

والعلم الظاهر هو علم العبودية ** والعلم الباطن هو علم الربوبية"[4]

وفي شرحنا لمعنى العبودية سئل النورسي (ت 1379هـ / 1960م) عن التصوف فقال:

"ليس التصرف رسوما ولا علوما، ولكنه أخلاق"[5]، وبهذا يكون أصل التصوف الأخلاق والأدب وهو ما تشهده في بداياته الأولى كحركة في الزهد، يقول في ذلك **يوسف بن حسين الرازي* (ت 304هـ)**: "بالأدب

---

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، بيروت، ص 159.

[2] المصدر السابق، ص 176

[3] القرآن الكريم سورة الجمعة، الآية 10

[4] إحسان بن ظهير التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة للنشر، ط1، باكستان، 1986، ص 248.

[5] احسان بن ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة للنشر، ط1، 1986، باكستان.

* بديع الزمان النورسي كان مكان ولادته في قرية تورس وهي إحدى قرى قضاء حيزان التابع لولاية بتليس شرق الأناضول وهي إحدى ولايات الدولة العثمانية، وأما تاريخ ميلاده فقد اختلفت المصادر التي تحدثت عن ذلك فبعضها أشار إلى أنه في عام 1290 والبعض الآخر في عام 1292م، والثالث في عام 1293م والرابع في عام 1294م [...] حياة بديع الزمان النورسي كلها مليئة بالحرص على طلب العلم ومحاولة الجمع بين علوم شتى والمعارف ذات الأصالة الإسلامية كالقرآن والسنة والفقه واللغة وعلوم حديثة معاصر كالفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلسفة [...] وحياة النورسي كانت حافلة بالعلم تعلما وعلما وتأليفا من أثاره بالغة العربية إشارات الإعجاز في مضان الإيجاز المثنوي العبي الدوري، ومؤلفات بالتركية أهمها: رسائل النور وسبب تسميته الرسائل بهذا الاسم يرى النورسي أن كلمة النور قد جابهتني في كل مكان طوال حياتي منها قريتي اسمها نورس،=

تفهم العلم وبالعلم يصبح لك العمل وبالعمل تقال الحكمة وبالحكمة تفهم الزهد وتوفق له، وبالزهد تترك الدنيا"[1] وتحصيل هذا الكلام إنما تجده عند النساك والزهاد والعباد الذين وافقوا في سلوكاتهم ما جاءت به الشريعة والفقه الإسلامي، من خلال إستاد الشيء إلى أصله وظهور الحق في الحقيقة، حيث الجمع بين التصوف والفقه إنما يعني التحقق وحتى يكتمل ذلك باعتبار أن لكل شيء أهلا ووجها ومحلا وحقيقة . فالتصوف يجمع ذلك كله الأخلاق، من باب أنها تابعة للدين ومن باب أنها دلالة العمل كعبادة قصد إصلاح القلوب وافرادها الله الداعي في قوله تعالى: وَاذْكُر ربك في نفسك تضرعاً وحيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين.[2]

3-تبعية الأخلاق للدين:

جاز لنا القول إن التصوف نتيجة وغاية العمل الخلقي ومبدأه الفطرة السليمة والإرادة الخيرة أن تستتبع الأخلاق للدين كما يستتبع الفرع الأصل، ذلك أن العقل الذي تنضبط به هذه الإرادة والذي يأمر بطاعة الواجب يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة والسعادة ويوجب هذا أن تسلم بحقيقتين إيمانيتين:

إحداهما خلود الروح، فكمال التوافق الكامل لا يمكن أن يحصل إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقي، ومثل هذا الارتقاء لا يمكن أن يتحقق إلا إذا افترضنا أن للعاقل ذاتا وهي الروح.

والحقيقة الثانية، وجود الإله كبير أسمى والفطرة هي بالذات هذه الأخلاق التي رزقها الخالق لمخلوقة قبل أن يخرج إلى العالم ليكتسب أخلاقا على وفقها أو على خلافها[3].

فهي بمثابة مقتضي إدراك الإنسان لهويته ووجوده ولا فصل بين الوجود الخلقي والوجود الخلفي كسلوك وهو:

- أن الأخلاق في تعدد أفعال الإنسان.
- أن الفعل الخلفي الواحد ليس رتبة واحدة بل رتب متعددة.
- أن الأخلاق في طريق إدراك معنى اللامتناهي.

=واسم والدي سوريه واسم أستاذي في الطريقة الصينية سيد نور محمد، وأحد أساتذتي في الطريقة القادرية نور الدين وأحد أساتذتي في القرآن النوري 27 سعيد من محمد المصلح القربي الفكر التربوي عند بديع الزمان سعيد النورسي، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير، كلية التربية بمكة، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية 1418هـ، ص ص 1817، 27

[1] عبد العزيز عز الدين الصيروان، الصوفيون وأرباب الأحوال، مواعظ وحكم وأقوال أحمد ... الطباعة والنشر، ط1، 1990 سوريا، ص71.

[2] القرآن الكريم سورة الأعراف، الآية 205.

[3] عيد الرحمن سؤال الأخلاق، المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 54

– أن أفعال الإنسان قد تنظر إليها من جهة معقوليتها وهي التي يسميها طه بمعقولية السطح والتي تتعلق بالسلوك أو من جهة العمق أي ما يتعلق بالفعل الخلقي، واللامتناهي يقيم في المعقولية الكاملة المتعلقة بالعمق.

– الأخلاق لها بعدين: البعد المتعلق بسلوك الفعل وهو تعلق بعالم المتناهي أي الدنيوي واخلاق متعلقة بالعمق يسير صاحبها إلى اللامتناهي[1].

وهذه الأخلاق مبنية على ثلاث مسلمات "لا أخلاق بغير دين" و"لا أخلاق دون إنسان" و"لا أخلاق دون علم وعمل" وهذه المسلمات إنما تكون بواسطة العقل المتوسل بالقلب إلى هذه الحقيقة التي تعني الإيمان بالتوحيد، فالدليل العقلي حتى يحقق الاتساق له أن يدرك ذلك بتوجه قلبي"[2] لأنه محل النظر الإلهي، والمتصوفة أقرب إلى هذا المعنى لأن علمهم هو الذي اهتم بالجانب القلبي وما يقابله من عبادات الذي يوصل إلى أعلى درجات الكمال الإيماني[3] والتصوف الأخلاقي والعبادة الخالصة هي الموصلة لتذوق معاني الصفاء والسمو فلا يكتفي فيه المكلف بفهم أحكام الشرع وأخلاقه بل يسير في مدارج الترقي رعاية من الله، فيحصل له التحقق الذي جاء به النبي ﷺ في سنته الشريفة.

لكل قطرة شرف النسبة إلى الله في الحلقة، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفعل والخاصية وشرف استعدادها بذلك تشرع أعلى درجات الكمال الذي أعده الله تنوعها على خالف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حرم منها غيرهم. إسماعيل عبد الفتاح عبد الفتاح الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، مجلة سنوية تصدرها رابطة العالم الإسلامي، العدد 94 1989، مكة المكرمة ص 21

[1] المصدر نفسه، ص ص 55، 56

[2] طه عبد الرحمان، محاضرة الدين والعقل، محاضرات قرطاج العربية، ج 2 و3 تونس.

[3] عبد القادر عبسي، حقائق عن التصوف، الطريقة الشاذلية، ط4، ص 1817. www. Shazly. com

خلاصة الفصل:

يتضح من خلال هذا الفصل أن مسألة الأخلاق ليست مجرد مجموعة من القيم النظرية، بل هي نتاج لمسار فكري وثقافي طويل، تشكلت عبر الحضارات المختلفة. كما أن الفكر الأخلاقي المعاصر، ومنه فكر طه عبد الرحمن، لا يمكن فهمه دون الإحاطة بجذور المفهوم الأخلاقي وتطوره عبر الزمن. لقد أرسى طه عبد الرحمن رؤية أخلاقية متفردة تقوم على الجمع بين العقلانية والتزكية، وتعيد الاعتبار للبعد الروحي في الأخلاق، في مواجهة النزعات الأداتية والنفعية التي طغت على الفكر الأخلاقي الحديث.

الفصل الثاني: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية

تمهيد الفصل

المبحث الأول: العقلانية.

المبحث الثاني: الظلم القولي والتأزم المعرفي.

المبحث الثالث: التسلط التقني.

خلاصة الفصل

تمهيد الفصل:

إذا كانت الحداثة الغربية قد شكلت منعطفًا تاريخيًا كبيرًا في مسار الفكر الإنساني، فإنها لم تَسلَم من النقد، خاصة من قِبل مفكرين يرون أنها انطلقت من أسس فلسفية وعقلية أفرغت الإنسان من أبعاده الروحية والأخلاقية. ومن أبرز هؤلاء المفكرين المعاصرين طه عبد الرحمن، الذي مارس نقدًا أخلاقيًا عميقًا وشاملًا لمظاهر الحداثة، لا من باب الرفض العدمي، بل من منطلق السعي إلى تجاوز اختلالاتها وبناء بديل قيمي أصيل.

يركّز هذا الفصل على تحليل أبرز ثلاث مظاهر نقدية وجّهها طه عبد الرحمن للحداثة الغربية: نبدأ بـ نقده للعقلانية الغربية التي فصلت بين العقل والقيم، ثم ننتقل إلى نقده لما يسميه بالظلم القولي والتأزم المعرفي الذي رافق الخطاب الفلسفي الغربي، وأخيرًا نسلّط الضوء على نقده للتسلط التقني الذي جعل من التقنية أداة للتحكم والهيمنة بدلًا من أن تكون وسيلة لخدمة الإنسان.

المبحث الأول: العقلانية

لقد لقيت الأمة الإسلامية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الواحد والعشرين عنتا شديدا "من جراء أوضاعها ولحقها من اليأس والإحباط والاسترقاق ما زاد من ضياعها وتيهها، وتكشف خلال هذه الحقبة ارتهان الشرق لحضارة الغرب الحديث في كل مجالات الحياة وتبعيته له اقتصاديا وسياسيا وثقافيا، واليوم هي تقع في قبضة الكماشة الأمريكية، التي تفرض على سكان الأرض المانوية الجديدة أي الفكر الأثيني، المهيمن على سكان الأرض حاليا وفي تبعيات تلك التبعية، وقوع كثير من أهل النظر والإبداع في الفكر العربي الحديث، في تقليد الحداثة الغربية تقليدا أضر بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية، وجعلهم يفكرون على مقاسات غيرهم، ويضعون الحواشي على الأفكار، انتزعت في سياقات لا تمد لواقعهم بصلة إلا على سبيل التحمل والرغبة في التقليد، فدعوا الى قطائع معرفية، فتقطعت بهم الأسباب ووجدوا أنفسهم في الأخير مع القطيع، ويجترون أوهاما، تبخرت وينتظرون الذي يأتي ولا يأتي والذي أتى في مطلع القرن الواحد العشرين، هو موت تلك المشاريع، وكأنها لم تغنى بالأمس، فالذي أتى وقدم مشروعا فلسفيا، شاع في مطلع التسعينات والقرن العشرين، مشروعا ظل يتحذر ويتألف في فضاء الفكر المعاصر على امتداد هذه السنين، وأزداد توهجه نتيجة رسوخه المنهجي وإبداعه المعرفي، ومما زاد توهجا ورسوخا، رهينته لكل ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات وما يلاقيه المسلمون في إذلال وامتهان، مشروعا تولى فيه صاحبه هدم واقع الحضارة المعاصرة وبناء روح الحداثة الكاملة في الإسلام، وجعل هدفه الأسمى النهوض بفكر أمة الإسلام، فمرحلة هذا المشروع تعولمت فيها الحداثة الغربية، وسادت فيها الحركة الصهيونية وتلبست بمواقع القرار في الغرب، فوجهت تقنياته بما يخدم بروتكلاتها ويعمل على إذلال شعوب الأرقى عامة، وإذلال الشعوب المسلمين خاصة، بفضل التهويد الذي وجه حداثة الغرب، ظهرت في ديار الإسلام باطنيات جديدة معادية للإسلام بشكل خاص، باطنيات لبست كل أنواع الهرطقات التي استحدثت في الغرب لقطع كل صلة بالدين عامة والإسلام خاصة [1].

فقد ابتدأ طه عبد الرحمان في نقده للحداثة الغربية، بأول مظهر من مظاهرها وهي كونها "حضارة عقل" وهي الصفة التي شغلت الناس عموما والمتفلسفة والحداثيين خصوصا، إلى درجة الافتنان بها مما جعلهم برأيه

[1] طه عبد الرحمان: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005، ص ص 301– 302.

يرفضون الخاصية العقلية أو بالاصطلاح المعروف " العقلانية " إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني، كما تجلى أيضا في تخصيص أهل الغرب بها[1].

والعقلانية هي قيمة نظرية استوى في الأخذ بها الاتجاه العلماني، والاتجاه الإسلامي كما منحها رسوخا تداوليا يجعل إعادة النظر حولها ذات قيمة كبرى في الناحية المعرفية، ويقيم طه عبد الرحمان دعوى يحاول تأكيدها والبرهنة عليها، وهي أن الحضارة الحديثة من حيث كونها حضارة عقل، هي حضارة ناقصة[2].

مبررا ذلك أن هذه العقلانية التي أعطاها صفة النقص، مبنية على غياب التخلق الديني بوجه عام، فضلا عن التخلق الديني في الممارسات الفكرية والانجازات العلمية بوجه خاص، وهو ما نجده قائما في الفلسفة الأخلاقية التي تعني فيما تعنيه أن نظام الطبيعة يتضمن نظاما لقانوني طبيعي في الأخلاق، يجب معرفته وإتباعه كأي من المبادئ العقلية، التي تضمنتها آلة العلوم النيوتونية، ومعنى ذلك أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة للقرن الثامن عشر متجسمة في نهج العقل والعلم، وأن المسلم به كليا أن للعلم والأخلاق استقلالا عن أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أي نوع آخر في المعرفة البشرية [3].

وأمام هذا الاستبعاد للأخلاق المستمد من الدين، واستقلال العقل في تأسيس الأخلاق، جاء "طه عبد الرحمان" بمعايير يجب أيستوفيها، كل تعريف للعقلانية، هذه المعايير تنحصر في:

- معيار الفاعلية: الذي يقول بتحقق الإنسانية عن طريق الفعل.

- معيار التقويم: ومعناه أن الإنسان مشغول دائما بوضع قيم على أفعاله لأنه دوما باحثا عن الكمال.

-معيارا التكامل: أي الإنسان كل متكامل لا يقبل التجزئة أو الانفصال بين أفعاله فهو ذات واحدة يجتمع فيها النظر مع العمل صفات العرفان مع صفات الوجدان[4] وفي معرض برهنته على ما أطلق عليه بحضارة عقل ناقصة للحداثة الغربية، يطبق "طه عبد الرحمان" هذه المعايير على تعريفين للعقل ترد إليهما أغلب التعاريف العقلانية وهما:

[1] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص.91

[2] المصدر نفسه، ص.62

[3] جون هير مان ران دال: تكوين العقل الحديث، ت. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، .1950

[4] المصدر نفسه، ص.91

-التعريف الأرسطي: الذي يجعل من العقل جوهرا ثابتا أو ذاتا قائمة وليس فعلا، وهذا ما يخالف معيار الفاعلية الذي يجعل مدار تحقق الذات على الأفعال كما أنه لا يقوم بمقتضى معيار التكامل لأن التعريف الأرسطي يفكك الإنسان إلى نواحي متباينة لا اتصال بينها ولا تكامل.

-أما التعريف الديكارتي: للعقل الذي يعني أن العقل عبارة عن أداة بسيطة ووظيفته المعرفة، كما أنه يساعد على تحمل أمكانية عالية من التفكير، فضلا عن الحدس والإدراك.[1]

أو التعريف الذي يورده "طه عبد الرحمان" في معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيما الرياضية منها، فهذا التعريف ايضا يباين المعايير السالفة من عدة جهات:

-أنه يقود إلى النسبية المطلقة التي يشهد بها واقع البحث في العلوم، لأنه إذا كانت طرق العلوم بمثل هذا التكاثر والاختلاف، فإن إنشاء خطاب علمي عن العقل الإنساني، بوصفه حقيقة واحدة مشتركة بين الناس جميعا، لا يمكن اعتباره مقصدا من المقاصد التي يتوخاها المنهج العقلي العلمي الحديث، في حين أن مقاصد الفعل العقلي، الوصول إلى قوانين عقلية كلية[2].

-إن هذا المنهج العقلي العلمي، يؤدي إلى استرقاق الإنسان، وما هذا الانقلاب على الإنسان إلا لأن التقنية أخذت تستقل بنفسها، ووفق منطلقها الخاص.

وهذا ما يخالف مقصد الفعل العقلي الذي يرمي إلى تحرير الإنسان.

-أنه يقود إلى الفوضوية أي أن النظريات العلمية تتصادم لتفقد العلم، قيمة البحث عن النظام.

ولتجاوز أزمة العقلانية يقترح " طه عبد الرحمان " أن نمد العقلانية بقيمة العمل ليتم إخصابها وأصداد العقل لبعد جديد، لا يقل عقلانية عن التجريد[3].

وهذه الأدوات المعتمدة في عملية النقد هذه أو الأطروحات البديلة مشحونة بالمعرفة الصوفية، التي غلب على رجال الأخلاق فيها، جانب العمل على النظر، واعتبروا أن الصوفي لا يعيش متأملا أو مفكرا، وإنما في قلق حائر، وبالتالي فنحن إزاء نزعة عملية لا نظرية فلسفية[4].

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص.25

[2] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص.30

[3] طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1977، ص ص45–46.

[4] أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، ط3، 1983، ص.200

ولقد جانبت هذه الرؤية الصواب، حينما ركزت على الجانب العملي المتعلق أساسا بالبناء الروحي للإنسان الذي يعتبر مركز الكيان البشري، فهو الذي يحرك إرادة المعرفة ويفتح العقل على مناطق جديدة للتفكير، فالتاريخ يعلمنا أنه كلما توقف إشعاع الروح يتوقف إشعاع العقل، لأن الإنسان يفقد إرادة الابناء وقوة الإيمان التي تدفع به ليشق دروبه في التاريخ، فالتوتر الروحي إذن هو الذي يولد الإبداع المعرفي وليس العكس[1].

المبحث الثاني: الظلم القولي والتأزم المعرفي

إن هذان المظهران في مظاهر الحداثة الغربية، فالأول وهو متعلق بالقول أو الخطاب كظاهرة إنسانية وظيفتها التعبير عن الأشياء، والتبليغ إلى الآخر، ولقد ربط " طه عبد الرحمان " في مشروعه الفلسفي بين القول والفعل ربطا قويا، حيث أعتبر أن احدهما، ينبغي أن يقاس بمعايير الآخر، فالقول والفعل ثنائية رفعها " طه عبد الرحمان " إلى مستوى الثنائية الحضارية، فالقول عند اليونان أهم من الفعل، لأنه أدل على العقل، ومنه الإنسان حيوان ناطق، أي عاقل، والفعل عند المسلمين أولى في الاعتبار، لظهور الدلالة على العقل ومنه فالإنسان حي عامل، غير أن القول عبر تطور تاريخي، هيمنة على العقل، لينتج في النهاية حضارة المعرفة المعاصرة، هذه الهيمنة تتجلى لنا اليوم فيما يحدث على مرائينا ومسامعنا، من طوفان الأقوال، طوفان تغطي هواه وتخفي فدحاته أسماء مختلفة تعري بظاهر دلالتها من نحو انفجار المعلومات وثورة الاتصال وانعتاق الكلمة وسيادة القلم، سلطان العقل وتداول المعرفة وغيرها في الأسماء.

إنما يريد أن يصل إليه "طه عبد الرحمان" في كل هذا هو أن البناء النظري لحضارة العقل قائم على تصور "أنه لا أخلاق في القول النظري" ومن ثم لا أخلاق في المنطق، ولقد أدى هذا التصور برأيه إلى وضع مأزوم في مجال القيم، أضر بالكيان الخلقي للإنسان، فكان بنزلة مظاهر جلية في ظلم الحضارة الحديثة للإنسان، لأنها أثرت القول على الفعل بغير حق وأسندت إليه وظائفه[2]، ويتجلى ذلك فيما أفرزه هذا النمط الحضاري الحديث في "أفاق" ومدها فيما يلي:

-آفة التضييق: معناه تضييق رفعة الأخلاق في مجالات ليس تحتها عمل كادعاء بأنه لا أخلاق في القول النظري، أو "لا أخلاق في المعرفة"، لأنها تعتمد على طرائق التفكير المجردة ولا علاقة لها بنية الأفعال المجسدة، وهذا ما يناقص وجهة الأخلاق الدينية التي تقوم على مبدأ أنه يجب على الأخلاقية أن تتجلى في كل فعل من

[1] أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والذوقيون، المرجع السابق، ص.200

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص.77

الأفعال، التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، إضافة إلى دخول كل المعارف الإنسان سواء النظرية منها أو العملية، تحت مقاسات النفع والضرر، أي أن هناك العلم النافع والضار غير النافع[1].

-آفة التجميد: حيث تم عزل الأخلاق عن المجالات العامة التي تنظم الاجتماع البشري بدعوى أن الأخلاق لا تصلح لتنظيم الأفعال حال اجتماع الناس فيما بينهم، ولا بتوجيهها لما فيه الصالح العام، وهذا ما يؤدي بالأخلاقية إلى انحسار في المجال الشخصي، ومن ثم تجميدها على حال لا تتعداه، وإضافة لكلام " طه عبد الرحمان " فان انحسار الأخلاق أو تجميدها على حال واحدة، يؤدي إلى تكريس نزعة الفردانية والتي تعني أن الفرادة الخاصة هي التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها وهذه الصفة هي إحدى السمات التي تطبع فكر الحداثة، وهي النزعة السائدة في الأخلاق التواصلية المعاصرة، حيث بدت الأخلاق شأن خاص وحالة من الإقرار الذاتي لا سلطة فيها للقانون الأخلاقي إلا ما تدعيه الذات أنه أخلاقي.

-آفة التنقيص: ومعنى هذه الآفة أن حضارة اليوم سعت إلى النقيض من قمة الفعل الخلقي، باعتباره موازيا أو قرينا للضعف في النفس أو الخذلان في السلوك مع أن الغرض الأساسي من الأخلاق هو أنها تخدم القوة في الروح والإقدام على العمل، والسبب في هذا التنقيص من قيمته الفعل الخلقي، هو هذا الطوفان القولي أو الفيض اللفظي الهائل، الذي لم يكتفي فقط بنبذ الأخلاق، وإنما استبدلها بنقيضها أو ضدها وهو القول السياسي الذي لا مقصد له سوى إتباع الرئاسة ومحبة السلطان[2].

كسياسة ماكيافيلي، الذي عندما يتحدث عن الأخلاق فهو يتحدث عنها كوظيفة للسياسة لا لذاتها فأخلاق كل مواطن في الدولة لا تقاس الا بمقدار ما يقدمه هذا المواطن للمجتمع والدولة، وبهذا يكون ماكيافيلي قد رفع من السياسة وجعلها أعلى من كل قيمة أخلاقية[3].

وهذه الأفكار لا يمكن فصلها عن التغيرات الواقعية الحالية وخصوصا مواقفه السلبية من الجانب السياسي، الذي رأى البعض بأنه كفيل بتحقيق بنهوض بواقع الأمة الإسلامية، ويتجلى لنا في ذلك في:

-أن الواقع المعاصر قد شهد تقلبات وتجارب للفكر السياسي الإسلامي فقد أثبت فيها أن السياسة وحدها لا تكفي لإحداث التغير الحضاري وبناء النموذج المثالي ومنه ينبغي التأكيد على بناء النفسي والأخلاقي،

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص.78

[2] المصدر نفسه، ص.79

[3] إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص.180

وضرورة تكوين النموذج المنشود لأحداث التغير الحضاري وبلغة " طه عبد الرحمان " استبدال القول السياسي بالقول الخلقي[1].

أن الحضارة المعاصرة المتمثلة في الغرب، سواء الأوربي أو الأمريكي سعى بكل ما يسلك إلى الأنقاض على الشعوب المتخلفة والإسلامية منها على وجه الخصوص نافيا في ذلك كل القيم الإنسانية ومعايير التعامل الأخلاقي تحقيقا لأهدافه وبسطا لنفوذه متوسلا في ذلك بالقولانية والإعلامية، لإيهام الرأي العالمي بعدالة قضاياه ومن مظاهر هذه السلطة، إقرار حقوق الإنسان على مقاسه الحضاري ويطرح " طه عبد الرحمان " بدائل أخلاقية لآفات التي أضرت بالكيان الخلقي للإنسان أي آفة التضييق والتجميد والتنقيص وتتمثل في:

-مبدأ الإيجاب: يتحول الفعل الخلقي بمقتضى هذا المبدأ إلى أمر ملزما وواجب وتركه يعد مهلكة للفرد والمجتمع.

-مبدأ الترتيب: ومقتضى هذا المبدأ أن الفعل الخلقي ليس الا سلما يتم فيه التدرج من الأدنى إلى الأعلى طلبا للكمال.

-مبدأ الاتساع: أي أن الفعل الخلقي فعل شمولي لا يقف فقط في العلاقة بين الإنسان والله، وإنما يتجاوزها إلى العلاقة بين الإنسان والله وكل الكائنات المحيطة به، سواء كان ممارسة لأمر برهاني أو مزاولة لشأن سلطاني[2].

إذا كانت هذه المبادئ نظرية وظيفتها إعادة ربط الإنسان بهويته التي فكتها حضارة القول فان هناك مبادئ عملية يتم التوسل بها في تجاوز آفات حضارة القول وهي:

-الإشتغال المباشر: أي الخروج من النظر المجرد والدخول في العمل المجسد والمباشر[3].

-التخلق بالصفات الحسنى: أي الأخلاق الإلهية عن طريق الاقتداء بالنموذج النبوي.

-الاقتداء الحي: أي الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم عن طريق اقتداء أدنى بمن توفرت فيه شروط الولاية[4].

---

[1] طه عبد الرحمان سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص80

[2] المصدر نفسه، ص.81

[3] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق المساهمة في نقد الحداثة الغربية، المصدر نفسه، ص.84

[4] المصدر نفسه، ص.85

وهنا نلاحظ أن "طه عبد الرحمان" يعتمد مفهوم الوساطة في التربية الأخلاقية وليس في القول النظري، وهذا التصور يؤدي إلى تكرس عقلية المشيخة الصوفية لأن رأيه مبني على مبدأين:

1-مبدأ تفرع الاقتداء الصوفي من الاقتداء النبوي سنة، الفعل، الأخلاقي.

2-مبدأ الاقتداء العملي وليس النظري نية الفعل الشرعي.[1]

بعد نقد المظهرين من مظاهر الحداثة الغربية المتمثل في المظهر العقلي الذي يرى أنه ناقص يجب تكميل نقصه، والمظهر القولي الذي وصفه بأنه ظالم لكونه يغلب سلطان القول على الفعل أو الكلام النظري على الممارسة الفعلية، ينتقل بعدها طه عبد الرحمان الى مسألة محورية تتعلق بالبناء المعرفي للحداثة الغربية وتكمن محوريتها في كونها مرتبطة بالإدراك الإنساني، وأدوات تحصيل المعرفة التي يفهم الإنسان بواسطتها حقيقة ذاته وحقيقة الأشياء من حوله ويطرح تساؤلات عن معنى وجوده وقيمة ومصير حياته ومتماشيا مع منهجه المعروف بخصائصه الإستشكالية والاستدلالية يورد "طه عبد الرحمان" دعوى، وفق المنطق الاستدلال الحجاجي حاشدا لما فيها بعد كل عدته المنطقية والمنهجية للتدليل على صوابها والبرهنة على صحة هذه الدعوى.

وهي أن الحضارة الحديثة من جملة كونها حضارة معرفة وهي حضارة متأزمة لأنها تكابد أزمتين:

الأول أزمة الصدق: ولقد نتجت هذه الأزمة كإفراز حتمي أو لزوم منطقي من المسلمة الأولى التي تأسس عليها النمط المعرفي الحديث، وهذه المسلمة هي: " لا أخلاق في العلم" والتي أفضت بدورها إلى نتيجتين هما[2]:

-القول بالموضوعية: أي الاستقلال الكلي والنهائي بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

-مبدأ التساهل: الذي يقضي بالتساهل في المنطق، بحيث أن لكل الحق في بناء منطقه حسب آليات النظر المجردة مستبعدا في ذلك إمكان الاستناد إلى قيم أخلاقية مخصوصة وفصل الأخلاق عن العلم أنشأ مقولات فاسدة تتناقض مع مفهوم العلم في نظر المتخلق بأخلاق الدين، وهذه المقولات هي:

إن القول الحق يصدر عن القائل ولو لم يعمل به، وأن الفعل ليس شرطا في قبول قول القائل وإن تقويم القول النظري من جهة الفعل غير مشروع[3].

---

[1] مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق مراجعة كتاب، مجفلة التجديد، الجامعة العالمية الإسلامية، ماليزيا، العدد 12، 2002، ص.243

[2] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص.92

[3] المصدر نفسه، ص.93

وما يؤخذ على "طه عبد الرحمان" هنا هو أن مسألة الفصل بين الفعل والقول ممكن، بل ضروري من جهة فمن يثمر القول النظري في الواقع، فلا شك أنه محتاج فيه إلى الفعل، إضافة إلى إن هذا التصور قد يؤدي بنا إلى إسقاط الحقائق لا شيء الا لأنها لم تتحقق ولنقل إن كثير من الحق الذي نقوله، لا نعمل به بل تتدخل عوامل كثيرة لتحملنا على العمل بخلافه، فلا يكون التحقق حينها مقياسا لقبول النظري المعرفة[1].

ولا شك أن "طه عبد الرحمان"، استمد هذه المفاهيم المتعلقة بوصل القول بالعمل من الآية القرآنية الكريمة:" يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تعملون، كبر مقتا عند الله أن تقولون ما لا تفعلون"[2].

كما تجدر الإشارة إلى فكرة الموضوعية بمعناها المجرد أو الجامد، التي كانت محل الانتقاد هنا أو لتطرح في المقابل مفهوم آخر من الموضوعية، تشترك فيها قيم الذات الداخلية، مع مدركات النظر الخارجية وهو ما يسميه " بالموضوعية حركة "، وهذه الفكرة بشرت بها مباحث فلسفة العلم المعاصر، والتطورات التي حدثت في مجال فلسفة العلم، ونظرية المعرفة في الغرب، فتيارات الفكر التفكيكي وتيارات ما بعد الحداثة ومدارس فلسفة العلم قد قوضت أركان الوضعية التقليدية، ولم يبقى مجالا للقول بوجود أية حقيقة مطلقة، ونقلت أفكارا مثل: الموضوعية المعرفة وحتمية التقدم إلى قائمة الخرافات وفتحت المجال للتسوية بين العلم التجريبي، وما وراء الطبيعة والتفكير الغيبي الديني.

-الثانية: أزمة القصد: وقد نتجت بدورها من الأساس الثاني للمعرفة الغربية وهو، "لا غيب مع العقل "، وقد أفضى هذا الاساس إلى القول بمبدأ السببية الجامدة، التي تنكر فكرة الجواز أي أن الظواهر هي من صنع الإرادة الإلهية، التي تعلقت بهذه الأسباب وكان بالإمكان أن تتعلق بأسباب أخرى غيرها[3].

وهنا يظهر أثر أبو حامد الغزالي، في مسألة السببية الذي يرى بأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة مسببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا، بل كل أثنين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر[4].

[1] مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المرجع السابق، ص.244

[2] القرآن الكريم: سورة الصف، الآية .2

[3] فتحي حسن ملكاوي: هدية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، العدد29، 2001، ص94

[4] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق الأب لويج، مطبعة الكانوليكية، بيروت، 1962، ص.195

-كما أنتجت فكرة فصل الغيب عن العقل مبدأ الآلية المسبقة التي يرى فيها "طه عبد الرحمان " أنها تتعامل مع الفكرة وأوصافها الخارجية الخاضعة للمراقبة والضبط ولا يعنيها أمر الوصول إلى الدلالات الحقيقة التي بطنت من الأسباب[1].

إن هذه الأزمة أي أزمة القصد من أوصافها أنها لا يعيننا أمر التعلق بأفق الغيب ولا يعينها أمر الوصول إلى اليقين فيه، مما يقتضي إعادة ربط العقل بالغيب أو إدخال الوحي الإلهي، ضمن مصادر المعرفة والحقيقة إن هذا الاتجاه تمثله مدرسة إسلامية المعرفة، التي يعد " طه عبد الرحمان" من روادها، وترى هذه المدرسة أن المخرج الوحيد للإنسانية هو تأسيس نظرية في المعرفة يتفاعل فيها الإنسان والغيب والطبيعة وللتوضيح أكثر نعتمد على الجدول الآتي:

نوع النظام مكونات النظام المعرفي	التوحيد الإسلامي	الدنيوي الغربي
المصدر	الله الوحي الكون	الكون
المحتوى	علم الخبر عن عالم الكون علم الخبر والمختبر عن عالم الشهادة أيات الأنفس والأفاق أحكام الشر الشرعية أحكام عادية سنن طبيعية اجتماعية قيم	عالم المختبر عن عالم الشهادة سنن طبيعية سنن اجتماعية
المنهجية	جدلية الوحي والكون عن طريق وسائل السمع والبصر والفؤاد	قراءة الكون عن طريق وسائل السمع والبصر الوسائل الحية
مكتسب العلم	توحيدي	دنيوي
المقاصد	تعظيم الدالة التوحيدية دالة الإيمان	تعظيم الدالة الدنيوية دالة صناع الحياة الدنيا

[1] مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص.95

-انطلاقا من هذا الجدول نستنتج المقصد الذي يهدف إليه طه عبد الرحمان من وراء انتقاده للبناء المعرفي الغربي، هذا الهدف متمثلا، في طرح البديل الحضاري الذي يستمد أبنيتة المعرفية وأنساقه المنهجية من مثلث المعرفة الإسلامية الغيب أو الوحي، الإنسان والطبيعة.

ويلح " طه عبد الرحمان " على أن رفض هذا النمط المعرفي الغربي ليس لأنه آتي من الغير ويقصد بهم الغرب، فهذا الكلام لا يقول به عاقل، وإنما لأن هذه العلوم والمعارف أشبعت من حيث يدري صاحبها أو لا يدري بمذاهب واضعيها في العلوم والعقل[1].

-وهو بهذا الكلام يشير إلى فكرة المتحيز، والتي تعني أن العلوم والمصطلحات لا توجد في فراغ وإنما داخل أطر إدراكية، تتجسد صورا مجازية ونماذج معرفية وأن ثمة نموذجا معرفيا كامنا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية، هذا النموذج وراء التنوع وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءا من كل وليس مجرد معلومة جديدة أو طرفة فريدة أو النموذج هو تجلي متعين لرؤية الإنسان للكون [2] وعلى العموم فان الخروج من أزمة النموذج المعرفي الحديث يقوم في نظر " طه عبد الرحمان" لا على تنقيح المناهج العقلية، حتى تصير موافقة الغيب، أو تخريج النتائج حتى تصير آخذة بأسباب السلوك الخلقي، كما هو مزعوم بل الطريق السليم هو طريق العقل الكامل الذي يجمع بين السلوكي والنظري، وطريق العلم النافع الذي يربط المعرفة بثمرته[3].

[1] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص.92

[2] عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، 2002، ص.68

[3] علي بوقليع: نقد طه عبد الرحمن لعقلانية النظام التقني للعالم، ورقة مقدمة ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية وأثرها على الفكر العربي، إسماعيل زروخي وآخرون منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ج.ق. جويلية1422، 2003، ص.285

المبحث الثالث: التسلط التقني

يقوم النظام العلمي التقني للعالم على تصور خاص للعقل والعقلانية رد " طه عبد الرحمان" أصوله البنائية إلى كل من غاليلي وبيكون وديكارت ونيوتن ومعظم هؤلاء كما يبدو علماء بالمفهوم العلمي، فغاليلو ونيوتن فيزيائيان وبيكون رائد المنهج التجريبي أما ديكارت فهو رياضي فيلسوف ثم تلقتها الفلاسفة خصوصا الأنواريون والموسوعيون والوضعانيون، العلمانيون فتوسعوا في مبادئها وأحكامها ورسوخها في مبدأين[1] ترد إليها أغلب آليات التفسير وأدوات الفهم وهما:

1-**التجريب**: وهو مراتب تكمل بعضها البعض أولها الملاحظة التي تؤدي إلى الافتراض ثم اختبار هذه الفروض للتأكد من صحتها أو خطأها، متوصلة في ذلك إلى القانون العلمي فيما بعد.

2-**الترويض**: وهو طريقة نظرية أهم مراتبها ما يلي:

انتزاع الصور البنيوية والعلاقات الكمية ثم ترتيبها متصلة من مقدمات يقينية للتوصل، إلى نتائج دقيقة ثم محاولة تعميم هذا النموذج المعرفي الذي أثبت نجاعته في العلوم الكمية على باقي مناطق المعرفة الإنسانية بفروعها المختلفة[2].

وهذين المبدأين التجريبي والترويض، قد أثمر أنساقا من القوانين ومجموعات من الحقائق حصل بهما الإنسان الحديث نوعين من القدرات جمعهما "طه عبد الرحمان" في مصطلحين هما: الإمكانات والمتمكنات وحاول فيهما أن يكون أصلين والمعنى المقصود بأصالة هذين المصطلحين، هو الاجتهاد قدر الإمكان في وضع جهاز خاص من المفاهيم تكون بمنأى عن نمط المصطلحات الأجنبية.

وفي تحديده لمصطلح الإمكان يقول " طه عبد الرحمان " بأنه الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عليه من جديد الفوائد في مجال التدليل والتنظير، أما التمكن فقد حدده بالباب العلمي غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه ممكن جديد للاثار في مجال التحليق والتغيير[3].

---

[1] علي بوقليع: نقد طه عبد الرحمن لعقلانية النظام التقني للعالم، المرجع السابق، ص.285

[2] طه عبد الرحمان: نظام العالم والعلمي النفسي بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، أيلول، 1994، ص 93.

[3] طه عبد الحمن: سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص.115

أي إن الإمكان له تعلق بالنظر والتنظير على المستوى الأفقي أما التفكير فهو الإمكان مجسد على أرض الواقع، فهما إذن متلازمان وبسبب هذين النوعين من القدرات، يتحقق للإنسان مبدأ السيادة على الكون أو السيطرة عليه وهذا يقودنا إلى السؤال عن مظاهر هذه السيادة على الكون، التي حصلها النظام التقني العلمي للعالم أو بعبارة أخرى أين تتجلى مظاهر هذه السيادة.

1-**عقلانية النظم**: وهي أول مظهر من مظاهر السيادة، المقومة للنظام العلمي التقني، التي تقصد إرادة ضبط الإمكان النظري من حيث آفاقه وضبط التمكن العلمي التقني من حيث أبعاده وقد حاول " طه عبد الرحمان " تماشيا مع فلسفته الاستقلال اللغوي والمنطقي عن مصطلحات الفكر العلمي الغربي، إيجاد مصطلح يكون أبلغ تعبير وأكثر دقة ليجد ذلك في مصطلح التنبؤ، الذي معناه السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكن العلمي.

ثم ينحت " طه عبد الرحمان " مصطلحا آخر ويرى بأن التنبؤ يورثه وهو السيطرة التي تعني القوة المتجلية في تركيب الإمكانات النظرية وتبيين المتمكنات العملية.

وكما هو باديا في هذه المصطلحات القوة، السطوة، السيادة، مدى الشحنة الأخلاقية التي يختزنها سكون هذه الكلمات والتي ترمي أو تشير إلى سلبية هذه المظاهر من منطق الناظر بعيني التخلق الديني[1].

2-**عقلانية التنظيم**: وهذا المظهر حده الاصطلاحي هو رفع درجة ترتيب الإمكانيات النظرية الى درجة تنسيقها بمعنى صوغها في نسق، أي نظام متكامل وأيضا متكامل وأيضا رفع مرتبة تنسيق المتمكنات العلمية إلى مرتبة تطبيقها بمعنى إدخالها في خير الممارسة.

وهذه العملية القائمة على هذا التنسيق والتطبيق للإمكان والتمكن فقد وضع لهما " طه عبد الرحمان " مفردة التحكم وواضح في هذا المصطلح مدى دخول حياة الكائن الإنساني والطبيعي في هذا النسق المغلق الذي لا يعرف القيم والشعور والإحساس الإنساني فالكل يفسر بطرائق التجربة والفرضية والقياس العلمي أي هناك حتمية تفسيرية تنتظم وتتحكم في حركية الوجود وهذه الحتمية التحكمية لن تفرز شيئا آخر سوى نوع معين من القوة أطلق علميا "طه عبد الرحمان" مصطلح "البأس" الذي يتبدى في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق

[1] طه عبد الرحمن: نظام العالم العلمي والتقني بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، المصدر السابق ص.95

المتمكنات العملية وكمثال على هذا المظهر، هو كما يحدث اليوم من تغيير في المورثات الجينية وتعديل الإنجاب وزرع الأعضاء وكذا عملية الاستنساخ [1].

3-**عقلانية الانتظام**: وقد وضع له "طه عبد الرحمان" عنوان سيادة التصرف وسلطان البطش وهذه السيادة تكمن في إنتساق الإمكانات وتطبيق المتمكنات ومعنى الاتساق هو أن تتولى هذه الإمكانات تصحيح بعضها البعض، طلبا للاندماج فيما بينهما.

ومعنى الانطباق هو أن تتولى هذه المتمكنات بتوجيه بعضها البعض طلبا للاندماج فيما بينهما[2].

وهذا معناه ضمور التدخل الإرادي للإنسان في فعل التوجيه والتحكم والتصحيح فالكل متسق بذاته مندمج في بعضه يوجه بعضها بعضا.

وإذا حاولنا التمثيل نموذج تطبيقي على هذا الانتظام، فإننا نجده في علاقة المعرفة العلمية بالتقنية.

فمن المعلوم – أن العلم-يعد إطارا نظريا ترد فيه النظريات بينما التقنية هي التطبيق لهذا الإطار النظري الذي هو العلم وبالتالي لزم أن تكون تابعة له.

الا أن هذا التصور التقليدي بات غير مقبول حيث أن العلاقة بينهما أضحت علاقة تداخل، قوى تأخذ التقنية بزمامه، فبعد أن كانت وسيلة في يد العلم صار العلم وسيلة في يدها تزوده بآفاق جديدة في البحث[3]. بما يخدم النظام الاستهلاكي العالمي للتسوق كما هو سائد في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية.

وعلى الجملة فان النظام العلمي التقني للعالم يتجلى في مظاهر ثلاثة متراتبة فيما بينها تهدف الى تحقيق السيادة على العالم والمتوسلة في ذلك بالتنبؤ الذي يولد النظم والتحكم الذي يفرز التنظيم والتصرف الذي يبدو أعلى سيادة يحققها هذا النظام ويكون هو الآخر مورثا لعقلانية الانتظام.

---

[1] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص116

[2] المصدر نفسه، ص .117

[3] طه عبد الرحمن: روح العولمة وأخلاق المستقبل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 26، 2001، تصدر عن المعهد العالي للفكر الإسلامي، أمريكا، ص.154

ولكن ما علاقة هذه المظاهر التي يتجلى بهما النظام التقني العالم بالأخلاق؟ كما قلنا سابقا فان النظام العلمي المعاصر، يقوم على التنبؤ الذي يكشف الإمكانات النظرية وتحقيقاتها العملية ثم تنسيقها بطريقة تحكمية طلبا للوصول إلى مستوى من الانتظام الذاتي والداخلي للإمكانات والتطبيقات[1].

يشير "طه عبد الرحمان" إلى أن هذا النظام التقني وعلى الرغم إقصائه للأخلاق من حيز العلم فانه يقوم في المقابل باصطناع أخلاق علمانية برغماتية، تخدم العلم ولا تخدم بالضرورة للإنسان أو معناه أنها تسعى إلى تبرير أفعال هذا النظام التقني ولا تهدف إلى تغييره، والمحاولة هنا تسعى إلى التأكيد على أن هذه التقنية غير كفيلة بتحقيق سعادة الانسان، لأنها وضعته في مآزق وجلبت له الأضرار إلى درجة تهديده في حياتها، واصطنعت أخلاقا مبتدعة لا تخدم سواها، وإنما لتفرض بواسطتها بطشها وتبسط سيادتها وتصرفها على العالم.

وتجدر الإشارة إلى أن الأخلاق الدينية لا ترفض العقلانية أو هذا النمط المعقلن والصلب رفضا مطلقا أو كليا، فالإنسان لا يمكن له أن يعيش دون وسائل، لذلك تجنب "طه عبد الرحمان" نقده للجانب الابستمولوجي والمعرفي والمنطقي وركز فقط على الجانب الأخلاقي، ومن ثم فنقده ليس رفضا بقدر ما هو ترشيد أو إكمال النقص الذي تعاني منه هذه العقلانية[2]، وفي محاولته التحرر من مفردات الخطاب العلمي الغربي، أبدل مكانها مصطلحات، يغلب عليها الجانب الأخلاقي والصوتي على وجه الخصوص مثل الممكنات والتمكنات.

فإذا حاولنا استجماع الأفكار التي جاءت في هذا الفصل، فإننا نقول بأن الحداثة الغربية أضرت بالكيان الخلقي للإنسان، ويتجلى هذا الضرر في مظاهر أفرزها هذا النمط الحضاري الحديث، وهذا ما تطلب من "طه عبد الرحمان" الاستناد إلى الأخلاق الدينية كأداة لنقد الحداثة الغربية من جهة وكوسيلة لاستيعابها واستجلاب النافع من جهة أخرى فأظهرت أخلاق الديني أن الجانب العقلي للحضارة الحديثة ناقص لكونه رفع العقل بمعناه المجرد مرتبة قزمت العمل في شكله الأخلاقي، وغلبت جانب القول والكلام في لباسه الإعلامي أو القولان على جانب الفعل، فأنقص من قيمته وضيق من مجاله وجمدت حالة على النطاق الشخصي الذي لا يتعداه حتى استحقت وصف الضم القولي بامتياز.

[1] مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص .244

[2] علي بوقليع: نظام العالم العلمي والتقني بين الممكن والواجب الخلقي، المرجع السابق، ص 300.

أما الجانب المعرفي فهو متأزم لأن الكيفية التي انطلق بها، أقصت الأخلاق من العلم والغيب من العقل، مما جعلها تعيش أزمات في داخلها لا مهرب من الاعتراف بأن الملجأ الوحيد هو الأخلاق المستمدة من الدين والغيب المستمد من الوحي الإلهي ولا بديل سواهما.

وبخصوص الوصف الرابع المتمثل في التسلط التقني، الذي أصبحت فيه التقنية تشق طريقها لمعزل عن الإنسان بل أصبح هو أداة وظيفية، يخدم مصالحها فان إمكاناته النظرية وتمكناته العملية قد ولدت مبدأ السيادة على الكون متوسلة في ذلك بالتجريب والترويض الذي يرى بأن الأخلاق فأنها في ميدان العلم والتقنية، ويحول دون تواصل التطور التقني حتى أصبح هذا العلم متسلطا على شيء ومتحكم فيه.

خلاصة الفصل:

أظهر طه عبد الرحمن من خلال نقده للحداثة الغربية أنها تعاني من أزمة أخلاقية عميقة، إذ انطلقت من عقلانية مغلقة أفقدت الإنسان إنسانيته، وأنتجت خطابًا معرفيًا متأزمًا وغير منصف، وانتهت إلى تسلط تقني فصل الوسائل عن الغايات الأخلاقية. لقد تميز نقده بالجمع بين التحليل الفلسفي العميق والبعد القيمي، حيث لم يكتف بالكشف عن مظاهر الخلل، بل دعا إلى إعادة وصل العقل بالأخلاق، والمعرفة بالتزكية، والتقنية بالنية الصالحة، وهو ما يجعل مشروعه الأخلاقي دعوة متكاملة لتجديد الفكر الإنساني المعاصر من داخل المرجعية الإسلامية.

الفصل الثالث:

تأسيس الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمان

تمهيد الفصل

المبحث الأول: الموقف النقدي لطه عبد الرحمان من الفلسفات التي فصلت بين الاخلاق والدين.

المبحث الثاني: تجديد النظر في علاقة العقل بالأخلاق.

المبحث الثالث: الأخلاق والدين في فكر طه عبد الرحمان.

المبحث الرابع: تقييم ونقد مشروع طه عبد الرحمان الأخلاقي.

خلاصة الفصل

تمهيد الفصل:

يُعدّ طه عبد الرحمن من أبرز المفكرين المعاصرين الذين عملوا على تجديد الفكر الأخلاقي الإسلامي من داخل المرجعية الإسلامية، من خلال الجمع بين المعطى الديني والعمق الفلسفي. وقد تناول هذا الفصل معالم مشروعه الأخلاقي الذي تميّز بنقده العميق للفلسفات التي فصلت بين الدين والأخلاق، وسعيه إلى تأسيس رؤية أخلاقية متكاملة تستند إلى التصور الإسلامي وتُفعّل مقوماته الروحية والعقلية. وقد أظهرنا كيف يتجاوز طه عبد الرحمن في طرحه الرؤى التقليدية التي حبست العقل في طابعه الأداتي، ودعا إلى عقل متخلّق يتجذر في التجربة الدينية ويثمر سلوكاً أخلاقياً راقياً. كما عكست مواقف طه عبد الرحمن إدراكه العميق لأهمية الارتباط بين الفعل الأخلاقي والالتزام التعبدي، منطلقاً من روحانية تنفتح على الإنسان باعتباره كائناً مسؤولاً ومكلفاً. واختتم الفصل بنظرة نقدية شاملة إلى مشروعه، مع الوقوف على إسهاماته المتميزة والإشكالات التي قد يطرحها تفعيل هذا المشروع في السياق الراهن، ليتجلى في النهاية كأحد أبرز المشاريع الفكرية التي جمعت بين الوفاء للتراث والجرأة في التجديد.

المبحث الأول: الموقف النقدي لطه عبد الرحمان من الفلسفات التي فصلت بين الاخلاق والدين.

إن الوقوف على موقف طه عبد الرحمان من الفكر الأخلاقي يتطلب منا بيان كيفية استقباله للفلسفة الأخلاقية كما تبلورت في أهم محطات الفكر الحديث التاريخية، بدأ باليونان وانتهى بالفكر الحديث الغربي والعربي معا".

1-النقد الموجه لفلسفة الأخلاق الأرسطية:

لقد كان موقف طه عبد الرحمان للفكر الأخلاقي لأرسطو موقفا نقديا لماله من تأثير على المسار التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي عموما والفكر العربي خصوصا ويقول طه عبد الرحمان في هذا الصدد، وأما أرسطو فقد صار في الأخلاق على منهجه المألوف في وضع قواعد العلوم، فوضع أصول هذا العلم في كتابين أساسيين وهما: الأخلاق إلى أوديموس في خمس مقالات والأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات وقد أحاط المسلمين بالنظرية الأخلاقية الأرسطية بفضل نص الترجمة الكاملة لكتاب الأخلاق ينقل ماخوس فقد تناولوه بالشرح، ومن جملة من شرحه الفارابي وابن رشد"[1].

والمقصود بالنهج هنا بالعقلانية الأرسطية والتي ينتقدها طه عبد الرحمان ويعتبرها عقلانية مجردة كما ورد ذلك في مقدمة كتابه سؤال الأخلاق حيث يقول:"**العقلانية على قسمين كبيرين فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهناك العقلانية المسددة بالأخلاق**"[2]. ولاشك أن عقلانية أرسطو هي عقلانية مجردة.

والعقلانية عند طه عبد الرحمان أنواع من أشهرها العقلانية البرهانية المجردة والعقلانية الحجاجية والعقلانية المؤيدة المرتبطة بالأخلاق، وما دام الفكر الأرسطي ينتمي إلى العقلانية البرهانية فإنه لا يمكن الاعتماد على القيم الأخلاقية التي تحدث عنها أرسطو من فضيلة وعدل وشجاعة وغيرها حيث يقول طه عبد الرحمان:" إذا كان المقصود بالفلسفة البرهانية فلسفة تكون عبارة على جملة من الأدلة التي تستوفي نفس المقتضيات المنطقية التي تستوفيها الأدلة في العلوم الدقيقة فلا وجود لمثل هذه الفلسفة على الرغم من أنف مجموعة من الفلاسفة من أمثال: أرسطو وابن رشد وديكارت وسبينوزا"[3].

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007، ص387.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق-المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص14.

[3] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص52.

ومجمل القول أن طه عبد الرحمان يرفض القيم الأخلاقية التي دعا إليها أرسطو جملة وتفصيلا حيثيقول:"إن أرسطو يستهل حديثه عن الأخلاق في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس بالكلام عن الخير الأسمى بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان فيقول إن البحث فيه ينبغي أن يختص بأفضل العلوم رتبة وأن لا علم أشرف من علم السياسة إذ هو الذي يعين من بين العلوم أوجبها للمدن ويعين من بين أصنافها أوجبها من كل طبقة من مواطنيها ومتى كان علم السياسة يستخدم كل العلوم العملية الأخرى وكان هو الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب تركه"[1].

ويضيف قائلا:" إن هذه الأخلاق التابعة لسياسة والخادمة للمدينة عرض لها بسبب هذه التبعية، ولهذه الخدمة القصور من وجهتين إلى:

* إن هذه الأخلاق موضوعة وضعا إنسانيا فتعلقت بالإرادة الإنسانية دون الإرادة الإلهية إنها موضوعة لفئة من الناس فتعلقت بالمواطنة المدنية دون الفطرة الإنسانية"[2].

2-النقد الموجه لفلسفة الأخلاق الحديثة الكانطية:

لقد جعل كانط الأخلاق تعبيرا عن الإنسان من حيث هو غاية في ذاته وبالتالي اعتبر الأخلاق مفصولة عن المصدر الإلهي، وهو الأمر الذي دفع بطه عبد الرحمان إلى بيان مكامن النقص في هذا التصور الدنيوي المحضي للأخلاق في كتابه سؤال الأخلاق عرض طه عبد الرحمان الموقف الأخلاقي الكانطي الذي يتأسس على مبدأ الإرادة النية الطيبة أو الحسنة والتي تتمثل خبرتها في ذاتها من حيث هي أمر مطلق يطاع لذاته وليس في آثارها ونتائجها النافعة، حيث يقول:" لقد ذهب كانط إلى أنه لبدا في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خير بإطلاق بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية ليس هذا الشيء إلا ما سماه بالإرادة الخيرة"[3].

فيرد قائلا في عرضه لموقف كانط لما كانت الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل خالص صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يميلها عليها هذا العقل ولا محال فيه للتبعية لغيره إما طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب"[4]، أي أن الإرادة الخيرة كما يراها كانط هي التي تعمل بدافع الواجب من أجل الواجب

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص401.

[2] المصدر نفسه، ص402.

[3] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص35.

[4] المصدر نفسه، ص36.

ولكن طه عبد الرحمان ينظر إلى هذا التصور الأخلاقي نظرة نقدية معتبرا إياه موقفا مثاليا ومفصولا عن الإرادة الإلهية وفي هذا المجال يقول "وهكذا بفضل مبدأ الإرادة الخيرة يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالله أو قاعدة إرادته المطلقة"[1].

وذلك معناه أن الأخلاق ليس بحاجة مطلقة إلى الدين بل تكتفي بذاتها بفضل العقل العملي الخالص كما يرى ذلك كانط نفسه.

وقد ذهب طه عبد الرحمان بعيدا في نقده لكانط متهما إياه بأنه جعل من الدين فرعا من الأخلاق عوضا أن يكون الدين هو الأصل والأخلاق هي الفرع.

ويقول في هذا الصدد "وهكذا يتضح أن هذين المعتقدين خلود الروح ووجود الإله ها هنا أنزل منزلة مسلمتين جاء تابعين للأخلاق".بل ويضيف قائلا يمكن القول بأن كانط سلك في بناء نظريته الأخلاقية طريقتين اثنتين يوضحان كيف أن تأثير الدين في الأخلاق لا يمكن أن نحصره في شكل أو شكلين بل إن له أشكالا عدة منها الظاهر والقريب ومنها الخفي والبعيد ومن أخفاها وأبعدها أن يقع بالتوسل في الدين في قطع الصلة بالدين كما إذا أراد العلماني أن يضع نظريته بعناصر مأخوذة من الدين ولعل الطريقتين هما شكلان من أشكال هذا التأثير الديني الخفي في بناء نظرية أخلاقية علمانية[2].

ومجمل القول هنا إن طه عبد الرحمان يرفض الأخلاق الكانطية رفضا تاما ويفهم ذلك من خلال صريح العبارة:"لا مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه فإذا ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا لظاهر بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن ديانة خفية مثلها مثل الديانة الجلية في الأخلاق المنزلة لا تفترق عنها إلا في كون المستحق لتعظيم فيها صار هو الإنسان وليس هو الإله الغيبي"[3].

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص37.

[2] المصدر نفسه، ص38.

[3] المصدر نفسه، ص39.

3-النقد الموجه لفلسفة الأخلاق المعاصرة العربية عند الجابري:

لم يكتف طه عبد الرحمان بنقده للفلاسفة الغرب المعاصرين فقط بل اتجه إلى نقد معاصريه من المفكرين العرب الذين تأثروا بالحداثة الغربية ولاسيما مواطنه محمد عابد الجابري"* الذي سوف نتخذه نموذجا نقديا في هذا المجال باعتبار أن فكره يعد في نظر طه عبد الرحمان استمرار لفكر غربي معاصر.

ففي كتابه سؤال الأخلاق يشير إلى موقف بعض الباحثين والمفكرين العرب وخاصة المغاربة منهم قائلا:" **لقد ظهرت في دراسة التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بدع فكرية كثيرة نشرها بعض الباحثين المغاربة والتي نقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي عطاء عقلاني برهاني بينما ظل في المشرق عطاء عرفانيا خياليا"**[1].

وهذه إشارة غير مباشرة لتلك الدراسات التي أصدرها المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي اتخذ من العقلانية المعاصرة مرجعية فكرية ويقصد بهذه الدراسات التي أصدرها الجابري نحن التراث تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي.

وفي الفصول الثلاث من الباب الأول في كتابه" تجديد المنهج وتقويم التراث" تطرق عبد الرحمان لموقف محمد عابد الجابري من التراث العربي الإسلامي لا ليعرضه كما عرضه صاحبه بل ليعيد النظر فيه من خلال دراسته النقدية حيث يرى أن الجابري وقع في أخطاء وتناقضات كثيرة في دراسته التحليلية والتقويمية لتراث العربي الإسلامي وفي هذا السياق يقول: "إن الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تبنى عليه مبادئ ثلاث تعارض المبادئ التراثية الأصلية وهذه المبادئ المعارضة هي :مبدأ الموضوعية ومبدأ العلمانية ومبدأ النظر المتوحد[2].

وهو إنما يقصد محمد عابد الجابري قد اهتم بنقد التراث ولكنه لم يستعمل الآليات المناسبة لذلك لأن معالجة الجابري لتراث مفتقرة إلى هذا النقد الضروري حق القارئ أن تحتفظ في النتائج التي توصل إليه وسائله إن لم يذهب به هذا التحفظ إلى حد التشكيك في قيمتها الإجرائية[3].وأنه ما دام الجابري قد استعمل وسائل غير مناسبة

---

* محمد عابد الجابري (1935–2010) هو مفكر وفيلسوف مغربي بارز، اشتهر بمشروعه "نقد العقل العربي" الذي سعى فيه إلى إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي بعين نقدية عقلانية. ركّز على تحليل بنية الفكر العربي ومصادره (البيان، العرفان، البرهان)، ودعا إلى تجديد الفكر العربي على أسس عقلانية مستنيرة بالتراث دون الارتهان له. من أبرز مؤلفاته: "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، و"التراث والحداثة".

[1] المصدر نفسه، ص40.

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 41.

[3] المصدر نفسه، ص42.

في دراسته للتراث العربي الإسلامي فإن النتائج التي توصل إليها لا يمكن الأخذ بها لأن الجابري قام بقياس التراث بمقاييس غير أصلية بل إن طه عبد الرحمان قد ذهب إلى أبعد من هذا في نقده للجابري متهما إياه بأنه اعتمد على مبادئ لم تعد مستعملة حتى عند الغربيين أنفسهم.

حيث يقول: "إنما أسماه بالتصور العلمي في أرقى مراتبه لا يمكن التسليم به فالمصادر الفرنسية التي اعتمدها في بناء منظوره العلمي من العقل والتي ذكر بعضها تنتمي إلى النصف الأول من هذا القرن إن لم يكن بعضها ينتمي إلى فترة قبلها"[1].

ويواصل طه عبد الرحمان نقده للأسس التي اعتمدها الجابري قائلا الحاصل، إن استخدام الجابري آلية المقابلة يخرج خروجا عن الضوابط المنطقية المقررة فيها، ويؤكد ذلك في قوله:" إن التقسيم الثلاثي البرهان البيان العرفان تقسيم فاسد ولو أن الجابري اعتمد معيارا موحدا لكان له الخيار في تقسيمات متعددة" وهنا يأخذ طه عبد الجابري على هذا التقسيم التجزئي لهذا العقل"[2].

وخلاصة القول أن طه عبد الرحمان يرفض ما ذهب إليه الجابري شكلا ومضمونا ويعتبره بدعة شادة.

[1] المصدر نفسه، ص43.

[2] المصدر نفسه، ص48.

المبحث الثاني: تجديد النظر في علاقة العقل بالأخلاق.

لقد رمت الحضارة العربية الإنسان في دوامة من القلق والضياع وعجزت عن تحقيق سعادته، وأمام هذا الوضع كان على الفكر الإسلامي الوقوف في وجه النموذج الغربي وتقديم منهج يتناغم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان مستمدة من أصول الشريعة الإسلامية، فالنظرية الأخلاقية غايتها أن ترشد أفكار الإنسان وأفعاله وممارساته، واكسائها بعدا دينيا وأخلاقيا، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم الاعتدال في التقدم العلمي التقني من أجل غايات روحية أكثر منها مادية.

1-النظرية الأخلاقية الإسلامية ومبدأي التعقل والتخلق:

يقول هايدغر* في سياق تقييمه للتقدم العلمي التقني:" إن الاستعمال الجيد للتقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة، لهذا نريد أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات روحية، نريد أن نصبح سادة عليها، إن إرادة السيادة هذه تصبح أكثر إلحاحا كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان"[1].ولقد عهد الإسلام على سد الثغرة بين العلم والأخلاق وأحدث توازنا بين الروح والمادة وأخلاقية الحياة والعلوم، فالإسلام لا يفرق بين العقيدة والعلم والتقنية، بل يوجد بينهما في بنية واحدة متماسكة، ولهذا وجب تقديم الغاية الروحية قبل المادية فبآي بحث علمي تقني وهنا يقول طه عبد الرحمان:" إن كل تقدم مادي يتطلب تقدما روحيا يفوقه قوة، أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به"[2]. وفي هذا الإطار يرى طه عبد الرحمان أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن رؤية آفاتها إلا بالعودة إلى الإسلام أي تخليق النظام العلمي والتقني وفق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام وترك العمل بمبدأ السيادة على الكون ودفع المخاطر والأهوال المصاحبة لها على الدوام وفق مبدأين هما: التعقل والتخلق، ويظهر ذلك مع الأنوار يبين بقوة، الذين عملوا على تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية من خلال:

أ-مبدأ التوجه إلى الإنسان: "يقتضي هذا المبدأ بأن نترك التوجه في تصوراتنا وتصرفاتنا إلى الله، ونقتصر فيها على التوجه إلى الإنسان" ويرى هؤلاء أن الإنسان قادر على أن يتخذ زمام أموره بيده ويحدد مصيره بنفسه دون الاستعانة بقوة غيبية أو التوكل على وجود متعالي، وعليه المبدأ يدعو إلى الانفصال عن الإله[3].

---

*هيدغر: فيلسوف ألماني مؤسس الفلسفة الوجودية (1889-1976) من أهم مؤلفاته "الوجود والزمان"، "كنت ومشكلة الميتافيزيقا" اهتم بمشكلة الزمان ومعنى الوجود.

[1]مارتن هيدغر، التقنية والحقيقة، الوجود، تر: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص45

[2]طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص233.

[3]المصدر نفسه، ص100.

ب–مبدأ التوسل بالعقل: يقتضي هذا المبدأ الثاني بأن نترك التوسل في أفكارنا وسلوكياتنا بالوحي ونقتصر فيها على التوسل بالعقل". وذلك من خلال أنهم يعدون العقل بمنزلة السلطان الداخلي الذي يملكه الإنسان بإصدار أحكامه على الأشياء، ولا يوجد سلطان يهديه إلى الصواب، وعليه فهذا المبدأ يدعوا إلى الانفصال عن الوحي[1].

ج–مبدأ التعلق بالدنيا: "يقتضي هذا المبدأ الثالث بأن نترك التعلق في أعمالنا ومعاملاتنا بالآخرة، ويقتصر فيها على التعلق بالدنيا". ومن هنا يرى أصحاب هذا المبدأ أن الحياة الدنيا مستقر الإنسان ومثاله، ويكون فيها صلاحه وفلاحة من خلال انجازاته المتقدمة والمتواصلة والمتكاملة، ومن ثمة فهذا المبدأ يدعوا إلى الانفصال عن الآخرة.[2]

وعلى أساس هذه المبادئ الانفصالية الثلاثة: مبدأ التوجه إلى الإنسان وحده، مبدأ التوسل بالعقل وحده، مبدأ التعلق بالدنيا وحدها.

"اشتغل أرباب الحداثة الغربية بإنشاء أخلاقهم اللاتينية البديلة عن الأخلاق الدينية" وهي التي يتهمونها بكونها غير إنسانية وغير عقلانية، وغير دنيوية ومن هنا نفوا الأخلاق عن الدين وأثبتوها للأدين وحده[3].

إن التعقل يعد من أهم الفضائل التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى وهو يقتضي بتحصيل المعرفة المفيدة التي تجنب الإنسان ما تخشى عواقبه من الأفعال، ويقول طه عبد الرحمان: "التعقل هو التحفظ في اصطناع كل تقنية ممكنة والتصور من الإكثار من هذه الوسائل، دفعا لسوء العواقب ورأينا أيضا أن هذا التعقل ل ينفع ما لم يكن متناسبا مع المقتضى السيادي للنظام العلمي التقني"[4]، فالتعقل في هذا لا يعني مجرد ممارسة النظر العقلي وإنما الدخول في مجال العمل بمقتضى مبدأ المقاصد النافعة، فآثار الأفعال، وعواقبها ضارة ونفعها لا يقدره عقل بشري تخلى عن العمل بمبدأ السيادة: "وليس هذا العمل الحي إلى الاشتغال بطاعة أحكام الذي يشعر الإنسان بالمسودية في حضرته وحده ألا وهو سيد الكون". أي أن ترك هذا العمل مقرون بالطاعة الفعلية للإله[5].

ومنه ضرورة العودة في كل نظر عقلي أو فعل عملي كونها الضامن في صلاحه في الحال والمال فهي: "بحق الأخلاق التي تورث الإنسان الكمال لأنها أصل الوعي بالمستقبل"، فالتعقل هو الدخول في عمل حي غير آلي

[1] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص101

[2] المصدر نفسه، ص 101

[3] المصدر نفسه، ص102

[4] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص132.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قادر على أن يحمل الإنسان على التخلي عن العمل بمبدأ السيادة والدخول في العمل وفق الطاعة الفعلية لسيد الكون[1].

-أما التخلق فهو جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان ماهية خلقية أي أن المتخلق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية في صلب أفعاله، أي لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة، إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي، ومتى خالفته وجب مراجعة النظر فيها، بل تركها والأخذ بأفعال غيرها، لأنها ليست مقصدا في ذاتها، وإنما وسيلة للاستزادة من التخلق، "فالتخلق إذن عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة، ويجلب له الحكمة من اختراع التقنية والتأييد في استثمارها.[2]

ويعمد طه عبد الرحمان إلى الربط بين هذين المبدأين: التعقل والتخلق لوصل الإنسان بمرتبة العبادة، فمتى وصل العقل إلى مرتبة العبادة أي التعبد طمعا في تحصيل المعية الإلهية أثناء سعيه من أجل ترسيخ الذات الإنسانية وتصبح بذلك حركة الإنسان في الكون بفضل العبادة امتداد لتأمله في العالم الحسي الطبيعي وصارت الحسيات عنده معابر للعقليات فالعبادة همزة وصل بين النظر والعقل وبالتعبير الطهائي، مجال الاعتبار: فبمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر، فيكون المعتبر من يرى الظواهر على أنها آيات وينسب السيادة إلى الكون إلى صاحب هذه الآيات"[3].

وإذا كان العقل الحداثي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم السيادة يبدع الآلة ويجيب عن السؤال الذي مفاده: كيف نغير العالم؟

فإن العقل الإسلامي الأخلاقي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم العبادة، يبدع الآلة بغرض الجواب على السؤال الذي مفاده كيف نعمر العالم؟، والذي غايته التأسيس بنظام عالمي وتقني يحقق السعادة والاستقرار للإنسان، وغاية التعمير، والعمارة هذه ترتبط في النظرية الأخلاقية الإسلامية في غاية الخلافة، فالمهمة الوجودية التي انطت بعهدة الإنسان كممارستها العقيدة الإسلامية، وبما بنيت عليه من الرقي الإنساني فردا أو مجتمعا عبر التعامل مع الكون اعتبارا وتعميرا في خط العبودية لله تعالى من شأنها أن تضفي على الوجود الإنساني القيمة الجليلة، إذ نجعل منه المخلوق الأعظم في الكون إن هي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون من أجل الاقتراب من الله لا الدفع بالإنسان إلى الارتكاس والسقوط في مهاوي الهلاك والشعور

[1] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص60.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص133.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

باليأس والقنوط لما يظن أن الحياة قد استنفذت أغراضها وأن وجودها في الكون قد أضحى ضربا من العبث، وهو ما سقطت فيه بعض المجتمعات قديما وحديثا وخصوصا بلاد الغرب[1].

وحقيقة رفعة الإنسان وعلو شأنه، أدت إلى حقيقة عقائدية أخرى هي تسخير الكون للإنسان بما يتلاءم والمهمة الأساسية التي وجد من أجلها لقوله عز وجل: "وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[2].فوجدت الإنسان والكون من شأن الإيمان بها أن ينشئ في النفس شعور بالقرابة من الكون والوفاق معه ويدفع عنه مشاعر الخوف منه، والعداء له ومحاولة السيطرة عليه وتغييره وبناءا على هذه النظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم بتناول غايتها في المقام الأول، والأهداف التي يجب أن تناط بالبحث العلمي ثانيا وهذا من شأنه أن يسخر هذه العلوم لازدهار الإنسان وصيانة الخلق، لا تدمره وتغييره فالمشكلة هنا تتصل بربط العين الوضعي في اكتشاف الوسائل في الحكمة الإلهية التي هي البحث عن الغايات وارتقاء الغايات الدنيا إلى الغايات الأسمى بحيث تقتضي في النهاية إلى الغاية المطلقة وهي معرفة رب الكون وعبادته، لا إنكاره والسعي إلى التغيير في خلقه ولذلك تكون الأخلاق الإسلامية أعمق من سابقاتها لأن الحركية موجودة في الأديان السابقة، لكنها ازدادت وتضاعفت مع الدين الإسلامي. والسمو الموجود في القيم السابقة تضاعفت أيضا مع الدين الإسلامي بموجب ختامية، وبموجب تحميله لمكارم الأخلاق[3].

[1] عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، و.م.أ، ط3، 2000، ص65.

[2] سورة الجاثية، الآية12.

[3] حاجي خالد، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص125.

المبحث الثالث: الأخلاق والدين في فكر طه عبد الرحمان.

إن السياق الفلسفي لفكرة المبادئ الأخلاقية يستمد من الدين، وهنا يمكننا القول إن الدين ضروري في حياة الإنسان، لا رادع ولا مانع أقوى منه، فالدين عنصر ضروري لأن الإنسان بحاجة إليه لتحقيق الكمال النفسي والروحي[1]، وهذا يعني أن كمال الروح هو الإيمان والعقيدة أما في مفهومنا أو تحديدنا للدين الذي يقصده طه عبد الرحمان يتبادر إلى أذهاننا عدة معاني وليس معنى واحد فقط، ففي هذا الصدد يقول ماركس الدين: "**الدين أفيون الشعوب**"، أي عدم فهم العبارة أدى إلى معاداة كل أشكال الدين أما حقيقة معنى هذه العبارة أنها ليست ضد الدين بل كيفية استخدام المؤسسة الدينية له والكنيسة وهنا يقول لا يمكننا أي نحكم على الدين من خلال دين آخر، وخاصة إذا كان المحكوم عليه لا يطمئن للآخر ولا يثق به، لأنه قد خرج عن أصله نتيجة التعريف والتغير الذي أحدثه القائمون عليه.[2]

أما أبو حامد الغزالي* يقول إذا رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نفوذ إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام وسمعت الحديث المروي عن الرسول صل الله عليه وسلم يقول:" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد لعارضته بتقليد الوالدين والأستاذين[3].

ومن خلال هذا القول نلاحظ من منظوره أن الدين الإسلامي يكتسب عن طريق الفطرة وفي هذا الصدد يعرفها طه عبد الرحمان على أنها: "الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق ولما كان المقصود الشرعي موافقا لهذه الهيئة الداخلية الأصلية فإنه يقوم باستثمارها لإخراج الإنسان من التعرف الداخلي على تبعيته للخالق إلى التحلي السلوكي وبآدابها فيكون محفوظا من الآفات التي تتطرق إلى القواعد السلوكية التي تستند إلى هذا الأصل[4].

وهذا يعني أن هناك صلة وثيقة بين الشرع والعقل وقد ذهب طه عبد الرحمان في اتجاه الغزالي فقال: "هدف التخليق هو التسلف الملي، وكان التسلف العملي هو تحصيل طريقة عملية في الرجوع إلى النصوص الإسلامية بقصد الظفر بمضامينها والاستحرار من معانيها حتى يقع للانتفاع بها في تلبية متطلبات الحياة وفي مواجهة مشاكل

---

[1] محمد بديع رسلان، من أجل فكر عالمي موحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002، ص43.

[2] فراس السواح، دين الإنسان (بحث ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، ط3، 1998، ص40.

*أبو حامد الغزالي(108-111) لقب بحجة الإسلام من أهم مؤلفاته تهافت التهافت، إحياء العلوم.

[3] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993، ط1، ص18.

[4] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص100.

الواقع[1]، وفي حديثه عن الدين والأخلاق يقول: "**هناك علاقة اتصال وترابط بين العلم والأخلاق وأصول الفقه، ولا يمكننا الفصل بينهما ذلك أنهما متشاكلان تشكلا بنيويا أي أنهما متكاملان تكاملا وظيفيا وأنهما متفاضلان تفاضل المقصد والوسيلة**"[2].

وهذا كونهما يشتركان في ثلاث نقاط مختلفة الوظيفة والبنية والمقصد وهنا يمكننا القول: "أن الوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي ملزم إلزاما مراقبا مراقبة معنوية عن طريق الوازع النفسي الذي ينبعث في ذات الإنسان ويضبط من سلوك الفرد باطن الأعمال التي تعود بالصلاح أو الفساد أو يتوسل بالتعليل الغائي في بيان أحكامه وترتب بعضها على بعض[3].

وقد تبين لنا أن الصورة الأخلاقية تبنى على محددات داخلية وهي الإلزام المعنوي وباطن الأعمال والتعليل والغايات، فالدين يمد الإنسان بمجموعة من القواعد التي تعصمه من الوقوع في الزلل، وتوجهه نحو النهج الصحيح كما ربطه فكرة الأخلاق بالمجال التداولي العربي الإسلامي وأنتج مبادئ تداولية أخلاقية مختلفة منها مبدأ التصديق الذي عبر عنه طه عبد الرحمان بقوله: "وقد اتخذ هذا المبدأ الراسخ في التراث الإسلامي صورا مختلفة منها مطابقة القول للفعل وتصديق العمل للكلام ونصوغ هذا المبدأ كما يلي لا تقل لغيرك قولا لا يصدقه فعلك"[4].

وهذا يعني أن طه عبد الرحمان قد عمل على تفكيك ودراسته مبدأ التصديق نسبة لشريعة الإسلامية، ويعمل هذا المبدأ الأخلاقي على تربية المجتمع وتعليمه آداب المخاطبة والتخلق الخالص الذي يهدف إلى الكمال في السلوك زد على ذلك مبدأ التعاون، كما يعرفه طه عبد الرحمان: "هذا المبدأ يوجب أن يتعاون المتكلم على تحقيق الهدف المرسوم من الحديث الذي دخلا فيه وقد يكون هذا الهدف محددا قبل دخولهما في الكلام أو يحصل تحديده أثناء هذا الكلام"[5].

أي تحديد الهدف من حديثهما لتحقيقه أما مبدأ التأدب فيقتضي بأن يلتزم المتكلم والمخاطب في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب ما لا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ[6].

---

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص187.

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص106

[3] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص108.

[4] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007، ص249.

[5] المصدر نفسه، ص238.

[6] المصدر نفسه، ص240.

أي تحقيق الغاية من كلاهما في حين أن المبدأ التداولي فهو مبدأ التأدب الأقصى والذي يعده مكملا لمبدأ التعاون، قلل من الكلام غير المؤدب وأكثر من الكلام المؤدب[1].

أي صاغ طه عبد الرحمان هذا المبدأ في صورتين وإحداهما سلبية والأخرى ايجابية ويكون خالصا وصادقا إذ تم تجريده من التظاهر والعرضية أما المبدأ الأخير وهو مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص هو مطابقة القول للفعل وتصديق العمل للكلام ويبنى هذا المبدأ على عنصرين اثنين أحدهما نقل القول والثاني تطبيق القول"[2].

أي ينبغي للكلام أن يكون في موضعه ويتخير اللفظ الذي يتكلم به كما يمكننا القول أن هذه المبادئ توجه الإنسان إلى الاصطلاح الصحيح والمتميز، كما تزرع فيه روح الممارسة التراثية الإسلامية العربية وآداب المخاطبة[3].

وعليه فغاية أو هدف الأخلاق عنه إذن هي حب الله تعالى فلا يكون شيء أحب إلى العبد من لقاء الله عز وجل لأن لقاءه هو قمة السعادة النفسية للإنسان فما يقتضيه طلب القلب هو أمر رباني، أما ميل الإنسان إلى الشهوات واللذات هو غريب من ذاته وعارض على طبعه[4].

وهذا ما عبر عنه طه عبد الرحمان بقوله:" إن التخليق هو ذاته ممارسة محبة من جانبين اثنين جانب تحبيبي إذ أن المقرب يتعهد مقامه في المحبة، هذا التعهد الذي يجلب إليه الرسوخ في العناية والتمكين في العبوديه وجانب تحبيبي حيث يعمل المقرب يحبب الخلق إلى الله، ويحبب الله إلى الخلق"

لذا يجب على الإنسان الاعتدال في سلوك وتطهير الروح من الرذائل وتخليق النفس[5].

وفي التربية التجديدية يقول طه عبد الرحمان: "هي تحصيل التكامل المادي والروحي المقوم لفطرة الإنسان، هو ذلك التكامل الذي يهيئ المتخلق لاكتساب القدرة على إدراك المعاني الأصلية للنصوص الإسلامية" ومن هنا يتبين لنا أنه على الإنسان التخلق وزرع القيم الأخلاقية التي ينص عليها ديننا الحنيف"[6].

وبما أن هناك أخلاق مكتسبة فهذا يعني أن الأخلاق خاضعة للتغيير وهذا ما وضعه الغزالي عندما قال: **"إن الأخلاق مرتبطة بالاعتقاد والدين"**[7].

---

[1] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي المصدر السابق، ص246.

[2] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المصدر السابق، ص249

[3] المصدر نفسه، ص253.

[4] أنور الزغبي، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، دار الفكر، سوريا، 2002، ط1، ص187.

[5] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص209.

[6] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص190.

[7] أحمد عرفان القاضي، التربية السياسية عند أبي أحمد الغزالي، دار قباء للنشر، مصر، 2000، ط1، ص31.

أي أن الدين يساهم في تكوين خلق الأفراد والمجتمعات ولذلك لا يمكن فصل الأخلاق عن الدين زد على ذلك بأنها ظهرت أخلاق جديدة في زماننا هذا تستند إلى الواحدية المادية أي الاهتمام بالحياة الدنيا فقط وقد أطلق عليه طه عبد الرحمان بأخلاق السعادة ومبدأ التعلق بالدنيا بقوله:" لما كان مبدأ التعلق بالدنيا يقضي بإعادة الاعتبار إلى الحياة الدنيا واسترجاع شأنها المنفعي والمادي أي جعلها قيمة محمودة لا مذمومة فقد اتخذا هذا الاعتبار الجديد للحياة الدنيوية مظهر العناية بالسعادة الخاصة[1].

وهذا يعني أن الأشياء المادية والنفعية هي التي تفضل الأخلاق عن الدين، وهذا ما عبر عنه محمد بديع رسلان في كتابة من أجل فكر عالمي موحد بقوله: "إن المشكلة أننا لا نفكر أحيانا بل وأغلب الأحيان إلا بصورة مادية ملموسة ومحدودة وهذا بسبب بعدنا عن الله وعدم ثقتنا المطلقة به فكلنا يدعي الإيمان به لكننا لا ننفذ هذا الإيمان بشكله الفعلي والحقيقي إن خوفنا من المستقبل وضعف إيماننا يجعلنا تقع في هذه المعضلات إن الله هو الذي يمتحن عبده وليس للمخلوق أن يمتحن خالقه"[2].

فبعد أن كان الإنسان يؤمن بالدين، أصبح الآن يؤمن بالمادة في غالب الأحيان وأصبح تسيره مصالحه وهنا ما أدى إلى تحول الأخلاق من دينية مطلقة إلى أخلاق مادية نسبية فأصبحنا نعيش في عالم أحادي مادي بفعل العلمانية الشاملة التي عبر عنها عبد الوهاب لمسيري بقوله: "العلمانية الطبيعية أو العلمانية العدمية وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته".[3]

والأخلاق التي يدعو لها طه عبد الرحمان بصفة خاصة والإسلام بصفة عامة تختلف كثيرا عن الأخلاق النفعية فإن كان علم الأخلاق النفعي يؤكد على الرضا والرفاهية مع ضرورة العمل المتواصل من أجل حياة أفضل، ويدعو الإنسان إلى التمسك بمثل عملية واقعية تجعله يعيش في عالم يكتسب منه الخبرة والمحاولة والخطأ فيتعلم منه وتتكون شخصيته، فإن الأخلاق في الإسلام تؤكد على السعي وراء المثل العليا التي تسمو فوق مستوى الإشباع العضوي واللاذات وبذل الجهد والعمل من أجل تحقيق ما لم يوجد بعد[4].

فالمقصود هنا أن الأخلاق النفعية إيجابية شكلا فقط وسلبية مضمونا فهي بمثابة علمانية شاملة تدعوا إلى إبعاد الدين أيا كان شكله نهائيا عن العالم بأسره.

---

[1] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص107.

[2] محمد بديع رسلان، من أجل فكر عالمي موحد، مرجع سابق، ص148.

[3] عبد الوهاب لمسيري، العلمانية الحديثة والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، المجلد الثاني، ط1، 2002، ص472.

[4] فايزة أنور أحمد شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، جامعة الإسكندرية، ط1، 2002، ص345.

وكل هذا لا يتم في منظوره إلا عن طريق التربية التجديدية التي تساهم في تغيير خلق الإنسان من الأسوأ إلى الأحسن، ومن القبيح إلى الحسن حيث قال: "أما وسيلة هذه التربية فهي القيام بالأعمال على خير وجه والمواظبة عليها والزيادة فيها على قدر ما تسمح به صلة الخروج من الطبقات العقلية المتراكمة"[1].

أما فيما يخص الأوضاع الأخلاقية التي أحدثتها ظاهرة العولمة حيث تسعى إلى تعقيل العالم مما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية وأقل مجال علاقي أخلاقي واحد، لما كان الزمن الذي يحمل فيه هذا التعقيل للعالم هو بالذات الزمن الأخلاقي الخاص بالإسلام" أي أصبحت مهمة الدين الإسلامي الارتقاء بالتعقيل المادي المضيق الذي أخذ أرباب العولمة إلى تعقيل موسع يعيد الاعتبار للأخلاقية في العلاقات التي تقيمها العولمة بين الأفراد وذلك عن طريق دفع الآفة الخلقية التي دخلت على العلاقات الكونية وهي آفة الإخلال بمبدأ التزكية.

والمقصود هنا أن العولمة أدت إلى تحويل وتغيير وظيفة الاقتصاد من وظيفة توفير المنافع المادية أي مهمة التنمية إلى وظيفة تحقيق المصانع الخلقية أي تصبح مهمته هي التزكية.

وعليه فلقد حاول طه عبد الرحمان نسج نظرية بديلة تعيد الاعتبار للفكر العربي الإسلامي حيث يقول:" فكان لابد من وضع نظرية تقدم بشرط التناسب فأبدلنا مفهوم التخلق مكان التعقل ومفهوم التعرف مكان التنكر وأسميناها بنظرية التعبد[2].

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتحديد العقل، المصدر السابق، ص189.

[2] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص90

المبحث الرابع: تقييم ونقد مشروع طه عبد الرحمان الأخلاقي.

1-تقييم مشروع طه عبد الرحمان الأخلاقي:

يمكن القول إن المشروع الفلسفي الأخلاقي لدكتور طه عبد الرحمان ينقسم منطقيا وليس مرحليا إلى 03 عناصر:

أولا: التأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحداثي وبذلك يصبح ممكنا أن نقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة وفكر حداثي مميز لها.

ثانيا: إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل وليس نظر، وبين الفلسفة النظرية عموما ومفهوم الحداثة خصوصا وبذلك يصبح الفكر النظري والعملي الأخلاقي وجهان لعملة واحدة.

ثالثا: تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول[1].

ومن هنا نجد أن طه عبد الرحمان يبحث من خلال مشروعه التجديدي والإحيائي منطلقا من مبدأ المفاهيم المسؤولة التي تبحث عن ماهيتها في أعماق التراث والدين والسياسة والحداثة وغيرها ليضع من خلالها رؤية واضحة وشاملة في معالجة واقع اجتماعي عربي إسلامي عبر تجلياته وآفاقه بمعاني اصطلاحية للمفاهيم التي اختارها مداخل لمضامين كتبه المختلفة من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر والسياسي ليجعل هذه الأمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها، وإن كان يرى أن الجواب الإسلامي ليتوصل عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين إحداهما الإيمان الذي يتوصل إليه بالنظر لملكوتي في الآيات والثانية هي التخلق أي التمسك بمكارم الأخلاق[2].

أما التعقل فإنه من أهم الفضائل التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى يقول: "التعقل هو التحفظ في اصطناع تقنية ممكنة والتصون من الإكثار من هذه الوسائل دفعا لسوء العواقب.

أما التخلق فإنه جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان ماهية خلقية، إن المتخلق الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية هي صلب أفعاله، أي لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي.

---

[1] غيصان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، ص10.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص113.

فالتخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها.

ويعتمد طه عبد الرحمان إلى الربط بين هذين المبدأين التعقل والتخلق بوصل الإنسان بمرتبة العبادة فمتى وصل العقل إلى مرتبة التعبد طمع في تحصيل المعية الإلهية أثناء سعيه إلى ترسيخ الذات الإنسانية وتصير بذلك حركة الإنسان في الكون بفضل العبادة وامتدادا لتأمله الحسي الطبيعي وصارت الحسيات عنده معايير للعقليات فالعبادة تعتبر همزة وصل بين النظر والفعل وبالتعبير الطاهائي مجال الاعتبار.

فمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر فيكون المعتبر هو من يرى الظواهر على أنها آيات وينسب على الكون إلى صاحب هذه الآيات[1].

وهكذا فالمشروع الأخلاقي عند طه عبد الرحمان يسعى إلى إضفاء طبائع ديني على العلوم فالإسلام هو دين البشرية جمعاء.

كما يمكن القول أن الأخلاق التي اعتمدها طه عبد الرحمان في تأسيس السؤال الأخلاقي يقوم على مبدأين هما:

-المبدأ الأول: يتمثل أن الأخلاق ليست جملة من الصفات الحسنة التي تكمل سلوك الأشخاص وإنما هي مجموعة من الصفات الضرورية لهذا السلوك بحيث إذا فقدها الفرد نزل عن رتبته كإنسان.

-المبدأ الثاني: تتمثل في أن الأخلاق لا تنحصر في مجموعة جزئية من أفعال الإنسان بل تشمل كل الأفعال فما من فعل يأتيه الإنسان إلا وينطبق عليه الحكم بالضر والشر وهكذا فنظرته الأخلاقية تبنى على التأكد على الصلة بين الأخلاق والدين[2].

2-النقد الموجه لمشروع طه عبد الرحمان الأخلاقي:

يعد طه عبد الرحمان من بين المفكرين والفلاسفة الذين اهتموا بقضايا العالم العربي الإسلامي، حيث كان يسعى من خلال مشروعه النقدي إلى تأسيس حداثة إسلامية عربية لها مبادئها وأصولها الخاصة بها، ولكن رغم ذلك لم يسلم هذا المشروع من انتقادات ونقائص وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال التالي: فيما يتمثل الانتقاد الذي وجه لمشروع طه عبد الرحمان النقدي؟

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المصدر السابق، ص113.

[2] أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمان، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية، المجلد9، العدد30، 2017، ص144

لكن مشروع طه عبد الرحمان النقدي وإن بلغ درجة عالية في البيان والتماسك يضل في اعتقادنا إلا شرح وتقديم، فطه عبد الرحمان إذ يدعوا إلى نقد العقلانية يصف عنده دعاة العقلانية في قائمة اللاعقلانيين[1].

وإذا أخذنا مثالا على نقده للعقلانية الأداتية وجدناه ينطلق من أنه بعد أن كانت التقنية وسيلة في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها تزوده بآفاق جديدة في البحث تستنبطها من خصائصها الاستعمالية ونتائجها التحولية كما توجهه بحسب الحاجات الاستهلاكية التي تحددها السوق، وهذا نقد ينطلق من واقع الحال، وليس من قيمة من قيم الحداثة الغربية قائمة بذاتها، الحداثة الغربية تحمست للعلم والتقنية لأنها وجدت فيها أفضل وسيلة تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة مثل: بناء السدود ومعالجة الأمراض وتحسين أدوات الزراعة...الخ .

ولم يكن من قيمها أن تجعل الآلة تسيطر على العلم أو تحويل العلم ومنجزاته إلى شركات كبرى لا هدف لها إلا الربح، هذه قضية ظهرت أثناء التطبيق، وخلال مجرى التحولات التي تمر بها قيمة من القيم وليست مكونا داخليا للقيمة، وبتعبير هايدغر.

إن السيطرة التقنية على العلم وتحولها إلى أداة بيد الشركات لربح ليس من كينونته التقنية، وفي النتيجة إذا كانت مشكلات الحداثة الغربية ظهرت أثناء تطبيق قيم تلك الحداثة على أرض الواقع وخلال مجرى ذلك التطبيق وتحولاته، فكيف سيرد طه عبد الرحمان على من يقول له إن مشكلة مبادئ الإسلام تتعلق بالتطبيق كما هو شأن أي مبادئ تنزل على أرض الواقع وليس أول هذه المشكلات أن تطبيق مبادئ التصوف الطرقي منذ مئات السنين لم يمنع عبد الرحمان نفسه من وصف المجتمعات الإسلامية اليوم بأن وضعها متردّ[2].

وأما حين يساهم في نقل الحداثة داعيا بذلك إلى وضع إشكاليات النهوض العربي والإسلامي في إطارها الإنساني الأوسع قد يجرد(...) مما قد يجعل مشروعه محط انتقادات سطحية الهدف منها في أحيان كثيرة هو تزهيد القراءة فيه، أي أن ما قام به طه عبد الرحمان من خلال مشروعه النقدي كان له نوع من التماسك، وأنه ساهم ولو بالقليل في تقديم الأمة العربية خروجها من ثورة التخلف، إلا أن الفلاسفة والمفكرين قدموا ووجهوا له انتقادات ونقائص يجب إعادة النظر فيها ودعوا إلى إعادة تصحيحها، إضافة إلى ذلك من خلال القول بالنظرة التكاملية والشمولية للتراث ووجهت له انتقادات من قبل الفلاسفة وعلى هذا الأساس قد مر بدائل أخرى، فمنهم من يرى

[1] خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى الفضاء الإبداعي والإسلامي العربي، المرجع السابق، ص145.

[2] رشيد الحاج صالح، نقد فلسفة طه عبد الرحمان الانتمائية تداخل السياسة والدين والأخلاق والحداثة، مجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظرية التقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعهد الدوحة للدراسات العليا، العدد50، قطر01 أكتوبر2024، ص153.

على ضرورة وجوب النظرة التجزئية مع التراث وآخرون يقرون بوجوب القطيعة الكلية مع التراث أمثال عبد العروي[1].

كما أن منطلق نقد طه عبد الرحمان للحداثة الغربية وأزمتها الأخلاقية التي ينسبها إليها ليس منطلقا إسلاميا في حقيقته، إذ ليس نقدا صادرا من مقارنة الحداثة الغربية بمبادئ إسلامية كما يتخيل ذلك في معظم كتبه إنه نقد منقول من نقد مدارس إسلامية واجتماعية وغربية نفسها للحداثة الغربية ولاسيما نقد جون رولز John Raw (1921-2002) ومدرسة فرانكفورت بأجيالها المتتابعة وكذلك الاتجاهات الماركسية الحديثة[2].

كما أنه نقد يتفق مع زيغمونت بومان Zygnunt Bauman (1995-2017) وسلافويجيجيك SlavojZizok وكذلك مع دراسات ما بعد الكولونيالية Postcolonial studies (إدوارد سعيد1935-2003) وهومي بابا Homi Bhabha إن نقده لا يكاد يخرج عن هؤلاء من حيث إن الحداثة تعاني نقصا كبيرا في إنسانيتها وأخلاقياتها، وتضخم نزعتها الاقتصادية المتوحشة وتحجر العلاقات الاجتماعية والأسرية، وهو يعني كما ذكرنا أن مصدر نقد عبد الرحمان للحداثة الغربية هو الحداثة الغربية نفسها والمشكلات التي وضعت فيها أثناء مجرى التحولات التي مرت بها وليس مبادئ التصوف الطرقي.[3]

وما يزيد الطين بلة أن طه عبد الرحمان لا يرى البتة الإصلاحات الكبيرة التي خلقتها الحداثة خلال العقود الثلاثة الماضية ولا يعيرها أي انتباه لأنها بكل بساطة ستطيح مشروعه في إصلاح الحداثة (الاسم الذي يطلقه وائل حلاق على مشروع عبد الرحمان) عبر دفعها إلى تبني مبادئ التصوف الطرقي التي ينادي بها فاليوم لا يمكن القول إن الحداثة لا تعاني مشكلات فالضريبة على الأغنياء وصلت في المتوسط على نحو30 في المئة في بلدان الاتحاد الأوروبي ونقابات العمال زادت من الحد الأدنى للأجور عدة مرات، والخدمات الصحية والتعليم يقدمان بجودة عالية للفقراء والأغنياء بالتساوي وللعاطلين عن العمل واللاجئين وللنساء حقوق، لا أعتقد أن طه عبد الرحمان يعرف عنها الكثير.

[1] خالد حجاجي، من مضايق الحداثة إلى الفضاء الإبداعي والإسلامي العربي، المرجع السابق، ص145.

[2] رشيد الحاج صالح، نقد فلسفة طه عبد الرحمان الانتمائية، المرجع السابق، ص154.

[3] المرجع نفسه، ص154.

خلاصة الفصل:

تناول هذا الفصل معالم المشروع الأخلاقي الذي أسسه طه عبد الرحمن، والذي يسعى إلى بناء تصور أخلاقي إسلامي متجذر في المرجعية الدينية الإسلامية، دون أن يغفل عن أدوات التحليل الفلسفي العميق. وقد بيّن الفصل كيف واجه طه عبد الرحمن القطيعة التي فرضتها الفلسفات الوضعية والتجريبية بين الدين والأخلاق، ناقدًا الأسس التي قامت عليها هذه الفلسفات، ومبرزًا ما نتج عنها من فراغ قيمي. وفي مقابل ذلك، قدّم تصورًا بديلًا يقوم على إعادة الاعتبار للصلة العضوية بين الأخلاق والإيمان، وعلى توجيه العقل نحو التخلق والتزكية بدلاً من التوظيف الأداتي كما أظهر هذا الفصل ملامح المشروع التكاملي الذي يربط الأخلاق بالتجربة الدينية في بعدها العملي والسلوكي، مع تقديم نظرة تقييمية لمكانة هذا المشروع في السياق الفلسفي المعاصر، والآفاق التي يفتحها أمام تجديد الفكر الإسلامي الأخلاقي. ومن خلال ذلك، يتجلّى طه عبد الرحمن بوصفه أحد أبرز المفكرين المجددين الذين وفقوا بين الأمانة للتراث الإسلامي والجرأة في تجديد أدوات النظر فيه.

الخاتمة

إن الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمان ومن خلال ما تقدم نستطيع أن نطرح مجموعة من النتائج متضمنه في هذا الموضوع ونوجزها في ما يلي:

– يعرف طه عبد الرحمان الأخلاق بأنها علم السلوك وموضوعه الفضائل والرذائل أي أنها مرتبطة بالجانب الديني، ولا يمكن القول أو تصور أخلاق بدون شرع.

– كما نستنتج من خلال النقد الذي وجهه طه عبد الرحمان للحداثة الغربية أنها سلطت الجانب التقني على الجانب المعرفي، بحيث حلت فيها الآلة مكان الإنسان، وجردته من كيانه الانساني، ولهذا يرى ضرورة سلوك طريق جديد مختلف عن الطريق الصناعي الذي يتم حول الاخلاقيات.

– كما رفض طه عبد الرحمان رفض قطعي جميع الفلسفات التي فصلت بين الدين والأخلاق ومنها: رفضه للأخلاق التي جاء بها أرسطو لأنها مجردة وخالية من الدين كما رفض الكوجيتو الديكارتي لأنه متناقض مع مقتضيات المجال التداولي الاسلامي، واعتبر أخلاق كانط مفصولة عن المصدر الإلاهي، وهذا الأمر جعل طه عبد الرحمان ينتقد الأخلاق الكانطية واعتبرها أخلاق ضعيفة وناقصة بكونها غير مرتبطة بالشرع.

– وكان هدف طه عبد الرحمان الأسمى هو النهوض بفكر الأمة الاسلامية، فتولى في مشروعه هدم الحداثة ونقدها، ونقد كل الفلسفات التي فصلت بين الأخلاق والدين ودعى إلى تأسيس فكر أخلاقي إسلامي قائم على ركائز دينية، ويهدف مشروعه أصلا لتحرير المثقف العربي من ركود أفكاره، وتبعيتها لما ليس لها أصل.

وفي الأخير يمكن القول أن طه عبد الرحمان فيلسوف مجدد ومبدع استطاع أن يؤسس لمرحلة جديدة من مراحل التفكير الانساني.

فحاول إنشاء فلسفة إسلامية تقوم على التخلق لا على التعقل فميزه الكائن البشري عن غيره هو المقوم الأخلاقي، وما الأخلاق إلا الدين.

وما نتوصل إليه أن طه عبد الرحمان يرى أن كل من ينظر في الفلسفة ويشتغل بمسائلها لا يعتد بأقواله وإنما ينبغي أن يضيف إليها السلوك الأخلاقي وهذا ما مميز طه عبد الرحمان، وجعله باكورة ثمرة الحداثة ولتحديث ومفخرة للعالم الإسلامي.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا–الكتب:

أ–المصادر:

1. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراب، مكتبة الثقافة الدينية.
2. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق الأب لويج، مطبعة الكانوليكية، بيروت، 1962.
3. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993، ط1.
4. ابونصر الفارابي، تحصيل السعادة قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بوملحم، ط1، دار ومكتبة الهلال بيروت، 1995
5. طه عبد الرحمان: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
6. طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1977.
7. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، ط1، دار الهادي، 2003.
8. طه عبد الرحمان: نظام العالم والعلمي النفسي بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، أيلول، 1994.
9. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، بيروت.
10. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007.
11. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007.
12. طه عبد الرحمان، تعددية القيم ما مداها، حدودها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1، السنة 2001.
13. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007.
14. طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1،
15. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2000.
16. القديس أوغسطين، مدينة الله، تر: الخور أسقف يوحنا العلو، دار الشرق، بيروت، ج2، ط2، 2008.

17. مارتن هيدغر، التقنية والحقيقة، الوجود، تر: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

18. محمد الغزالي، الاحياء، دار الآفاق العربية، ط1، السعودية 1958، ج3.

ب-المـــــراجع:

1. إحسان بن ظهير التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة للنشر، ط1، باكستان، 1986.

2. أحمد عرفان القاضي، التربية السياسية عند أبي أحمد الغزالي، دار قباء للنشر، مصر، 2000، ط1.

3. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، ط3، 1983.

4. أسعد السمراني، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ط1، دار النفائس، بيروت، 1988.

5. إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، 2001.

6. إسماعيل عبد الفتاح عبد الفتاح الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، مجلة سنوية تصدرها رابطة العالم الإسلامي، العدد 94 1989، مكة المكرمة

7. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

8. أنور الزغبي، مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي، دار الفكر، سوريا، 2002، ط1.

9. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، ط2.

10. جون هير مان ران دال: تكوين العقل الحديث، ت. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1950.

11. حاجي خالد، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط1، 2005

12. عبد العزيز عز الدين الصيروان، الصوفيون وأرباب الأحوال، مواعظ وحكم وأقوال أحمد ... الطباعة والنشر، ط1، 1990 سوريا.

13. عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفة في المغرب، المركز الثقافي في المغرب، ط1، 2003.

14. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، و.م.أ، ط3، 2000.

15. عبد الواحد يحي، التصوف الإسلامي المقارن، تحقيق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتاب الحديث، ط1، 2014، بيروت.

16. عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، ط1، 2002.
17. عبد الوهاب لمسيري، العلمانية الحديثة والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، المجلد الثاني، ط1، 2002.
18. فايزة أنور أحمد شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، جامعة الإسكندرية، ط1، 2002.
19. محمد بديع رسلان، من أجل فكر عالمي موحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002.
20. محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، جامعة الأزهر، قطر، مكتبتي لطباعة الأوفست.

ثانيا–الموسوعات:

1. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد خليل أحمد، منشورات عويدات، بيروت، دت.
2. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ط2، دار الفكر: إيران، 1972، ج1.
3. الجرجاني، التعريفات، مكتبة دار الكتب العلمية: لبنان، ط1.
4. الفيروس أبادي مجد الدين، القاموس المحيط، د ط، لبنان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1991، ج4.
5. لويس معلوف، 1986، المنجد في اللغة والاعلام، ط 24، بيروت، دار المشرق.

ثالثا–المجلات والدوريات والملتقيات:

1. إسماعيل عبد الفتاح عبد الفتاح الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، مجلة سنوية تصدرها رابطة العالم الإسلامي، العدد 94 1989، مكة المكرمة
2. أمال موهوب، القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمان، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية، المجلد9، العدد30، 2017.
3. رشيد الحاج صالح، نقد فلسفة طه عبد الرحمان الانتمائية تداخل السياسة والدين والأخلاق والحداثة، مجلة تبين للدراسات الفلسفية والنظرية التقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعهد الدوحة للدراسات العليا، العدد50، قطر01 أكتوبر2024.
4. طه عبد الرحمن: روح العولمة وأخلاق المستقبل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 26، 2001، تصدر عن المعهد العالي للفكر الإسلامي، أمريكا.
5. عبد القادر عبسي، حقائق عن التصوف، الطريقة الشاذلية، ط4، ص 1817. www. Shazly. com

6. علي بوقليع: نقد طه عبد الرحمن لعقلانية النظام التقني للعالم، ورقة مقدمة ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية وأثرها على الفكر العربي، إسماعيل زروخي وآخرون منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية ج.ق. جويلية1422، 2003.

7. غيصان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمان الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث.

8. فتحي حسن ملكاوي: هدية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، العدد29، 2001.

9. فراس السواح، دين الإنسان (بحث ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، ط3، 1998.

10. مصطفى تاج الدين: سؤال الأخلاق مراجعة كتاب، مجلة التجديد، الجامعة العالمية الإسلامية، ماليزيا، العدد 12، 2002.

رابعا–الرسائل الجامعية:

1. سعيد بن محمد المصلح القرني، الفكر التربوي عند بديع الزمان سعيد النورسي، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير، كلية التربية بمكة، جامعة أم القرى المملكة العربية السعودية 1418هـ.