ملـــف

الأخلاق الإسلامية

في عصر ما بعد الأخلاق

المحـور الأول: الأصـول والمفاهيـم

- الأخلاق الإنسانية: ماهيّة أم هويّة؟ | د. سوسن العتيبي
- أسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر: سؤال المرجعية النظرية للأخلاق عند محمد عبد الله دراز عيسى بن
- الأبعاد الأخلاقيّة للدّرس المقاصديّ المعاصر "طه عبد الرّحمن أنموذجا" | ربيع رحومة
- الزمان والخيار الأخلاقي في علم أصول الفقه الإسلامي د. عمر فرحات، ترجمة: خالد أبو هريرة
- عودة التنوير الراديكالي والتحول ما بعد الأخلاقي: نقد ديكولونيالي عربي إسلامي للإبادة الأخلاقية | د. رشيد بن بيه
- الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق: "رؤية التقليدية الجديدة أوما بعد الديكولونيالية" | المولدي بن عليّه

المحـور الثـاني: أخـلاق الـذات والتواصـل

- سؤال النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق | أ.د. عبد الرحمن العضراوي
- المأزق الحداثي وفقدان البوصلة الأخلاقية - في الحاجة إلى أخلاق إحسانية - | د. عبد الرحيم الدقون

المحـور الثالث: الأخلاق الاجتماعية والسياسية

- علمنة التجربة الأخلاقية الإسلامية: بين الإمكان والاستحالة قراءة في مقاربة وائل حلاق | د. نزهة بو عزة
- "لا أخلاقية عقوبة السجن في الفكر الإسلامي؛ مقاربة بين المفكر الباكستاني جواد أحمد غامدي والحقوقية الأمريكية أنجيلا ديفيس" | أ.د. عدنان ذو الفقار، ترجمة: جابر محمد
- قيمة "إفشاء السلام" في التحول الذهني للإنسان المعاصر | م. عبد الحكيم السلماني بوعيون
- نحو أخلاق عالمية لِعالم العولمة
أ.د. أنيس أحمد ، ترجمة: د. حمدي الشريف
- التأريخ كرهان أخلاقيّ: علم التاريخ وإنتاج الذوات الأخلاقيّة
د. محمد البشير رازقي

المحـور الرابـع: أخـلاق الجسـد

- الأخلاق الإسلامية والجينوم من منظور اللاهوت العملي د. معتز الخطيب
- النقد الائتماني للنموذج الثقافي الحديث نحو عصر أخلاقي
د. عادل الطاهري

حـوار مع الدكتور عبد الرزاق بلعقروز

مركز نهوض للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2023

All rights reserved © 2023

الأخلاق الإسلامية
في عصر ما بعد الأخلاق

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

المحتويـات

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث ٦

المشاركون ٥

المحور الأول: النظرية الأخلاقية الإسلامية: المفاهيم والأصول ١٢

الأخلاق الإنسانية: ماهية أم هُوية؟ - سوسن العتيبي ١٣

أُسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر: سؤال المرجعية النظرية للأخلاق عند محمد عبد الله دراز - عيسى بن بها ٢١

الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي المعاصر: طه عبد الرحمن أنموذجًا - ربيع رحومة ٣٣

الزمان والخيار الأخلاقي في علم أصول الفقه الإسلامي - عمر فرحات ٤٣

عودة التنوير الراديكالي والتحول ما بعد الأخلاقي: نقد ديكولونيالي عربي إسلامي للإبادة الأخلاقية - رشيد بن بيه ٦٣

الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق: رؤية التقليدية الجديدة أو ما بعد الديكولونيالية - المولدي بن عليّه ٧٥

المحور الثاني: في أخلاق الذات والتواصل ٩٩

النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق - عبد الرحمن العضراوي ١٠٠

المأزق الحداثي وفقدان البوصلة الأخلاقية: في الحاجة إلى أخلاق إحسانية - عبد الرحيم الدقون ١١٦

المحور الثالث: الأخلاق الاجتماعية والسياسية ١٣٠

علمنة التجربة الأخلاقية الإسلامية: بين الإمكان والاستحالة: قراءة في مقاربة وائل حلاق - نزهة بوعزة ١٣١

المحتويـات

لا أخلاقية عقوبة السـجن في الفكر الإسـلامي: مقاربة بين المفكر الباكسـتاني جواد غامدي والحقوقية الأمريكية أنجيلا ديفيس - عدنان ذو الفقار ١٤٧

قيمة «إفشاء السلام» في التحول الذهني للإنسان المعاصر..... ١٥٨

نحو أخلاق عالمية لِعالم العولمة - أنيس أحمد ١٦٦

التأريخ كرهان أخلاقي: علم التاريخ وإنتاج الذوات الأخلاقية - محمد البشير رازقي..... ١٧٥

المحـور الرابع: في أخلاق الجسد والفطرة..... ١٨٥

الأخلاق الإسلامية والجينوم من منظور اللاهوت العملي - معتز الخطيب..... ١٨٦

النقد الائتماني للنموذج الثقافي الحديث: نحو عصر أخلاقي - عادل الطاهري..... ١٩٦

حوار مع الدكتور عبد الرزاق بلعقروز..... ٢٠٥

المشـاركون

- **المولدي بن عليّه:** باحث دكتوراه في الفلسفة، تونس.
- **أنيس أحمد:** أكاديمي وعالم اجتماع باكستاني.
- **جابر محمد:** مدرس مساعد بكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة.
- **حمدي عبد الحميد الشريف:** أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب، جامعة سوهاج، مصر.
- **خالد أبو هريرة:** باحث في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، ومترجم.
- **ربيع رحومة:** باحث دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس.
- **رشيد بن بيه:** أستاذ بكلية اللغات والفنون والعلوم الإنسانية في أيت ملول، جامعة ابن زهر.
- **سوسن العتيبي:** حاصلة على درجة الدكتوراه في أصول الدين ومقارنة الأديان من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
- **عادل الطاهري:** حاصل على درجة الدكتوراه في التاريخ والحضارة، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.
- **عبد الحكيم السلماني بوعيون:** مهندس متخصص في المتابعة والتقويم وصياغة المشاريع التنموية.
- **عبد الرحمن العضراوي:** أستاذ التعليم العالي بجامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- **عبد الرحيم الدقون:** أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.
- **عبد الرزاق بلعقروز:** الأستاذ المحاضر في فلسفة القيم والمعرفة بجامعة سطيف ٢، الجزائر.
- **عدنان ذو الفقار:** أستاذ القانون بجامعة روتجرز بالولايات المتحدة.
- **عمر فرحات:** أستاذ مساعد في كلية القانون بجامعة مكغيل، كندا.
- **عيسى بن بها:** باحث دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر، المغرب.
- **محمد البشير رازقي:** أستاذ التاريخ المساعد، جامعة جندوبة، المعهد العالمي للعلوم الإنسانية، تونس.
- **معتز الخطيب:** أستاذ فلسفة الأخلاق ومنسق برنامج ماجستير الأخلاقيات التطبيقية الإسلامية في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة، قطر.
- **نزهة بوعزة:** حاصلة على درجة الدكتوراه في الفلسفة، أستاذة الفلسفة بأكاديمية جهة الشرق، المغرب.

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

لقد تآكلت في هذا العصر القِيَمُ الدينية التقليدية، التي عرفتها المجتمعات والحضارات آلافًا من السنين، وتعرّضت المنظومات الأخلاقية الكبرى إلى تحديات نظرية وعملية هائلة منذ صعود التقنية والتصنيع وظهور النُّظُم الاجتماعية الحديثة وما صاحبها من صيغٍ علمية تطورية وطبيعانية، وصولًا إلى التحولات المتسارعة في مجالات الطب والجينوم والتواصل والفضاء والحروب وغيرها، والتي باتت تهدِّد المفاهيم الأساسية للتصورات الإنسانية (كالفطرة، والطبيعة البشرية، والهوية الإنسانية، والروح، والعلاقة بالأرض)، وتشكِّك في الأسس التي تقوم عليها النظريات الأخلاقية (المسؤولية، والإلزام، والحساب)، ولهذا وُصِفَ هذا العصر بأنه عصرُ «ما بعد الأخلاق».

إن أسئلة ما بعد الأخلاق تتضمَّن داخلها ارتيابًا من الأخلاق المعيارية التي ينحصر دورها في تعيين قيمة الأشياء والأفعال انطلاقًا من مقولات: الخير والشر، أو المحمود والمذموم، إنها -أي ما بعد الأخلاق- لغة خَلْفَ اللغة الأخلاقية، ونزولٌ إلى أعماق المبادئ الأولى لإنارتها ومُكَاشَفتها.

إن العالم اليوم يشهد عصرًا جديدًا لم تعرفه الحضارة الإنسانية من قبل، فقد يصدق عليه أنه عصرُ ما بعد الواجب الذي جاء بنمطٍ أخلاقيٍّ مغايرٍ تمامًا للقيم الأخلاقية التي كانت تحكم المجتمعات البشرية، إنها أخلاق السعادة الفردانية التي تُعَدُّ المولود الشرعي لثقافة ما بعد الواجب التي جاءت مُعلِنةً عن انهيار الأخلاق المتعالية ومُبشِّرةً بأفول الواجب، وكان السبب المباشر لتجاوز هذا الواجب هو إعادة الاعتبار للذات البشرية، فبعد أن كانت تقوم بالواجب لأجل شيء ما بات يجب أن تقوم به لأجل ذاتها وفقط، وبعد أن كان الواجب يشكِّل إلزامًا وإكراهًا ونكرانًا للذات، حلَّت محلَّه حرية الاختيار، وباتت الذات معيار الواجب وَفق ما تمليه رغباتها، وكأن الأخلاق مجرَّد بحث عن الغايات السعيدة. فكل نظرية أخلاقية ربطت الخير باللذَّة أو السعادة أو المنفعة وأهملت جانبًا مهمًّا من جوانب الأخلاق، ألَا وهو جانب الإلزام أو الواجب، وهذا ما أحدث الأزمات الأخلاقية التي يعيشها الإنسان المعاصر في عالم التطور التكنولوجي والصناعي، الذي ألغى أهمَّ معالم الإنسانية في بُعدها الأخلاقي والنفسي والاجتماعي، وأدخلها في دوامة أزمة حقيقية تسودها الفوضى والعبثية بإبعادها عن كينونتها الحقيقية. وقد كان لهذه الأزمات انعكاسات سلبية جعلت الإنسان مجرَّد كائن استهلاكي يعيش غربة وكآبة وخوفًا لم يعرفه من قبل، الأمر الذي يحتم علينا محاولة إيجاد حلٍّ لهذه الأزمة عن طريق البحث عن أخلاق إنسانية والوصول إلى «المجتمع السويّ».

وفي ظل هذه السياقات، اهتمَّ **مركز نهوض للدراسات والبحوث** بضرورة الإسهام في النقاش الأخلاقي لعالم اليوم، عبر تأطير المفاهيم، وتحليل طبيعة التحديات المعاصرة، وفحص مدى كفاية الدرس الفلسفي الأخلاقي المعاصر في الاستجابة لهذه التحديات، وعبر العودة إلى مصادر الذات العميقة وتراثها الأخلاقي لاستنطاق مضامينه، وإبراز عناصره الأساسية، وتصوراته النظرية، وتجسُّدها في مسالك العيش التي عرفها المسلمون في حضارتهم وصاغوا بها ذواتهم، ثم الإقدام بجرأةٍ على معالجة هذه التحديات الأخلاقية، والبحث عن حلول ناجعة لها، ومعرفة ما يمكن أن يُحدثه التراث الإسلامي الأخلاقي والروحي أن يقدِّمه لنا نحن المسلمين، وللحضارة المعاصرة. فإذا كان البعض يرى أن الحضارة المعاصرة تعيش حالةً من التيه القِيمي، وتفتقد إلى أساس صلب للبنيان الأخلاقي، فإن في الإسلام (نصًّا وتاريخًا) نظامًا قيميًّا عميق الجذور، وإن كان يعاني التعطيل وعدم التفعيل في أجندة الحوار الأخلاقي المعاصر.

ومن ذلك كله جاءت دعوة المركز للباحثين للإسهام في الملف البحثي المعنون: «**الأخلاق الإسلامية في عصر ما**

بعد الأخلاق». فلطالما اعتبر سؤال الإنسان من القضايا المحورية والأساسية في الوقت ذاته التي شغلت بالَ المفكرين والفلاسفة والباحثين في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، نتيجة الأبعاد الرئيسة التي يطرحها هذا المفهوم على الصعيد العالمي في ظل الرهانات الجديدة التي يعيشها العالم اليوم.

وفي هذا السياق، اقترح المركز جملةً من المحاور البحثية التي تجاوب معها الباحثون، فجاء **المحور الأول** بعنوان: «**النظرية الأخلاقية الإسلامية: المفاهيم والأصول**»، ليتناول تأطير العائلة المفاهيمية لسؤال الأخلاق المعاصر: ماذا يعني مفهوم ما بعد الأخلاق؟ وما صلته بالمفاهيم المستجدَّة في النقاش الأخلاقي المعاصر؟ كما يهدف هذا المحور إلى البحث عن جذور المشكل الأخلاقي في الفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة، من خلال تفحُّص أصول النظريات الأخلاقية لعصرنا ومدى كفايتها في التأسيس الأخلاقي على المستويين: الأدنى (العدل)، والأعلى (الإحسان)، وذلك عبر الإجابة عن سؤال: إذا كان الدين هو الأساس المتين للنظرية الأخلاقية، فهل هناك أساس ما بعد ديني للأخلاق في الفلسفة الغربية المعاصرة؟ وهل يمتلك هذا الأساس ما تحتاج إليه النظرية الأخلاقية من ثبات وقدرة على الإلزام وتوجيه السلوك الإنساني؟ ويهدف هذا المحور إلى البحث في مضامين النظريات الأخلاقية في التراث الإسلامي، واستنطاق أبرز مفاهيمها وتصوراتها عن النَّفْس والمجتمع والوجود، وذلك عبر إجراء حوارات فلسفية وأخلاقية داخل التراث الأخلاقي الإسلامي وبين أعلام تراثنا الأخلاقي والروحي وبين النقاشات الأخلاقية المعاصرة. فالبحث في التيارات والمدارس الإسلامية وتصوراتها عن الأخلاق من شأنه أن يُبرز تنوُّع المنظورات الأخلاقية الإسلامية وغناها، وتنوُّع مشاربها مع اتحاد أصولها، وأن يُبرز خريطة الحقل الدلالي للأخلاق الإسلامية ومفرداته المركزية، كما من شأن المقارنة عبر الزمان والمكان مع التصورات الأخلاقية الحديثة أن تُبرز راهنية الأخلاق الإسلامية وتجيب عن سؤال مدى قدرتها على التجدُّد والعطاء في عالم اليوم.

كما يتناول هذا المحور الاستجابات الأخلاقية (النظرية والتطبيقية) لعلاج الإشكال الأخلاقي المعاصر، ومناقشة أبرز الأطروحات النقدية والتأسيسية المعاصرة فيما يمكن تسميته بمحاولات التغلُّب على الأزمة الأخلاقية التي ضربت البنى الأصلية الدينية والبنى الفرعية العقلية أيضًا.

وانتظمت في هذا المحور ست ورقات، فجاءت **الورقة الأولى** بعنوان: «**الأخلاق الإنسانية: ماهية أم هوية؟**» للدكتورة سوسن العتيبي التي تناولت في البحث جدوى وضع الأخلاق تحت مقولتي الماهية أو الهوية، وما يتصل بهما من تبيين مفهومي الماهية والهوية وخصائصهما ومحل اتفاقهما ومحل اختلافهما، ودلالة الأخلاق في المجال التداولي الإسلامي، والتحقُّق من صحَّة رصف الأخلاق تحت الماهية أو الهوية، ومن ثَمَّ الخلوص لمعنى «الأخلاق» المتجاوز لمقولتي الماهية والهوية، باعتباره المجلّي للثوابت القيمية والأفعال الإنسانية المبتغاة.

أما **الورقة الثانية** فبعنوان: «**أسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر: سؤال المرجعية النظرية للأخلاق عند محمد عبد الله دراز**» للأستاذ عيسى بن بها، الذي تناول تحديات الفكر الإسلامي المعاصر المعقَّدة في مجال الأخلاق، التي تمثَّلت في تراجع القوة التأثيرية للأخلاق في حياة الانسان، ودخول الحياة الأخلاقية في حقبة جديدة توصَف بـ«ما بعد الأخلاق». وقد جاء هذا البحث ليقارب سؤال أُسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر، وتحديدًا نظرية دراز القرآنية، وهي مقاربة ذات سياق مزدوج، تهدف إلى إخراج الفكر الأخلاقي الإسلامي من الجمود، وإلى إثبات قدرة الفكر القرآني على تأسيس نظرية أخلاقية متماسكة الأركان.

وجاءت **الورقة الثالثة** في هذا المحور بعنوان: «**الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي المعاصر: طه عبد الرحمن أنموذجًا**» للأستاذ ربيع رحومة، الذي تتبَّع لحظة مهمة من مسيرة الدرس المقاصدي المعاصر مثَّلتها جهود البروفيسور طه عبد الرحمن؛ إذ قدَّم إسهامًا إبستيمولوجيًّا جادًّا في علم المقاصد يهدف إلى تأسيسه على قواعد فلسفته الائتمانية، فكان إسهامًا ذا أبعاد أخلاقية واضحة في مختلف تفاصيله، مرتبطًا بالتراث الأصولي وينقد الحداثة ويتجاوزها، منشغلًا بالهاجس المنهجي، قاصدًا بذلك كلِّه محاولةً تأسيسيةً يضربها في عمق الدرس المقاصدي.

وأما **الورقة الرابعة** في هذا المحور فكانت ورقة مترجمة للدكتور عمر فرحات، بعنوان: «**الزمان والخيار الأخلاقي في علم أصول الفقه الإسلامي**»، وترجمها الباحث خالد أبو هريرة. وقد تناولت الورقة كيفية تقديم الشريعة الإسلامية لمفاهيمها الخاصة حول الزمان، كون الدراسات الحديثة حول الشريعة لم تُولِ اهتمامًا كبيرًا لمثل هذه المفاهيم. وتجادل هذه الورقة بأن علم أصول الفقه الإسلامي قد فهم الزمان من زاوية أخلاقية، وليس كوعاء محايد أو مجرد خلفية للأفعال، وإنما كسلسلة من الفرص التي يجري التعبير فيها عن سلطة الوحي الإلهي والتفكير الأخلاقي الإنساني.

وجاءت **الورقة الخامسة** في هذا المحور بعنوان: «**عودة التنوير الراديكالي والتحول ما بعد الأخلاقي: نقد عربي إسلامي ديكولونيالي للإبادة الأخلاقية**» للدكتور رشيد بن بيه، الذي استند فيها إلى منظور ديكولونيالي تحرُّري عربي إسلامي لدراسة موضوع ما بعد الأخلاق، وانطلق من عصر التنوير لفهم جذوره، وحاجج بأن ما بعد الأخلاق ليست إلا استنباتًا لمنظور التنوير الراديكالي للأخلاق. وفسَّرت الدراسة الظروف المسؤولة عن التحوُّل ما بعد الأخلاقي، وتوقفت بالتحليل عند مواقف مفكرين وصفوا حالة المجتمع ما بعد الأخلاقي بتوصيفات لا ترسم حدودًا واضحة بين الخير والشر. وبيَّنت أن ما بعد الأخلاق لا تعني لدى المفكرين الأخلاقيين العرب والمسلمين إلغاء الأخلاق الدينية، وإنما تعني النظر أبعد من أخلاق الحداثة.

واختتم هذا المحور **بالورقة السادسة** التي جاءت بعنوان: «**الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق: رؤية ديكولونيالية**» للأستاذ المولدي بن عليّه، الذي تناول فيها نقد تيار التقليدية الجديدة للأخلاق الحداثية وما بعد الحداثية كما أرساها رينيه غينون وطوَّرها لاحقًا سيد حسين نصر. وترصد الاستتباعات الإبستيمولوجية لهذا النقد على منهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية. وتبيِّن أن هذا النقد يفرض تصورًا جديدًا للأخلاق الإسلامية وللعلاقة بين ما هو تقليدي وما هو حداثي على قاعدة الاختلافات الحضارية، وهي علاقة يتضمَّنها موقف إبستيمولوجي طريف، بلوره على نحو عميق سيد حسين نصر في جُلِّ كتاباته.

أما **المحور الثاني** فجاء بعنوان: «**في أخلاق الذات والتواصل**». وقد تناول هذا المحور محاولة إيجاد صيغٍ للعيش المعاصر في عصر التواصل الفائق ومعالجة الإشكال الأخلاقي والقِيمي في ألصق وجوهه بالإنسان وتجربته المعيشة. فمنذ صعود التقنية الصناعية، بدأت أمارات النزعة الفردانية بالنموِّ في المدن الحديثة، التي فصلت الإنسان عن محيطه الطبيعي والاجتماعي، وأحالت علاقته الوجاهية والتكافلية إلى علاقات تعاقدية مؤطّرة القانون (اللاشخصي). وإذا كان النقد الأخلاقي والفلسفي قد تناول هذه الظاهرة في تأثيرها في قدرة الإنسان على التأمُّل والتسامي والإحسان الأخلاقي، فإن تسارع التطور التقني، وتزايد إيقاع الاستهلاك الرأسمالي، ومستجدات تقنيات التواصل الاجتماعي (وآخرها الميتافيرس)، قد أفرزت صيغًا ما بعد إنسانية من التواصل مع الآخر ومع الذات.

واخترنا في هذا المحور دراستَيْن، **الأولى** بعنوان: «**سؤال النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق**» للدكتور عبد الرحمن العضراوي، وتتلخص فكرة هذه الدراسة في اتخاذ منهج المقاربة التحليلية للنقد الأخلاقي المتعلِّق بنظرية الأخلاق التواصلية الهبرماسية، وبنظرية الأخلاق التعارفية القائمة على الميثاقية التكاملية الإشهادية والاستئمانية والإرسالية. وتأتي نظرية الأخلاق التواصلية في سياق نقدي يعمل على تجاوز فلسفة كانط الأنوارية والحداثية، وذلك بإخراج النقد الأخلاقي من بُعده الذاتي إلى بُعده الاجتماعي، وجعله في قضايا الثقافة والعلم والمجتمع.

وأما **الدراسة الثانية** في هذا المحور فبعنوان: «**المأزق الحداثي وفقدان البوصلة الأخلاقية: في الحاجة إلى أخلاق إحسانية**» للدكتور عبد الرحيم الدقون، الذي تناول محاولة الخوض في بعض المسائل الأخلاقية المعاصرة من منظور مقارن، حيث توقف عند النقد الفلسفي الغربي لبعض ملامح التوعكات التي أصابت الحداثة في عمقها الأخلاقي، وفي مقدمتها الفردانية والإذلال الذي ما برح يتعرض له الفرد في المجتمعات المعاصرة. وفي هذا الإطار، تقترح الدراسة الانفتاح على البُعْد الإحساني الحاضر في الأخلاقيات الإسلامية، متجليًا في أخلاق الإحسان مثلما بلورها العز بن عبد السلام.

ثم يأتي **المحور الثالث** في هذا الملف ليتناول **الأخلاق الاجتماعية والسياسية**، ويهدف هذا المحور إلى محاولة الإجابة عن علاقة الأخلاق بالسياسة وإمكانية القبول ببعض القواعد التي تحكمها في حقلٍ تكاد أدبياته ووقائعه أن تستبعد الأخلاق جملةً وتفصيلًا من اعتبارها. فقد دأبت جُلُّ مدارس علوم السياسة والاجتماع والعلاقات الدولية على تدبير شؤون الاجتماع بين البشر، أفرادًا وجماعات وأممًا، عبر النظر في آليات إدارة الصراع الحتميِّ بين الفاعلين المتنافسين على الموارد والنفوذ والمصالح، وأخذت النظريات الواقعية والبنائية تضع «المصالح المجرَّدة» فوق كلِّ اعتبار لصياغة السلوك السياسي «العقلاني» للدول والفاعلين السياسيين، في الوقت الذي انحسرت فيه القيم الأخلاقية لتصبح ورقةً في الدعاية السياسية. ومن المفيد التأكيد هنا على أنه عند الحديث عن العلاقة بين الأخلاق السياسية، فنحن لا نستند على الأخلاق الفردية بل الأخلاق الاجتماعية، ويضمُّ هذا المحور خمس دراسات:

جاءت **أولاها** بعنوان: «**علمنة التجربة الأخلاقية الإسلامية: بين الإمكان والاستحالة: قراءة في مقاربة وائل حلاق**» للدكتورة نزهة بوعزة، التي تناولت فيها النموذج الحداثي الغربي باعتباره نموذجنا الإرشادي في تحقيق نهضة إسلامية، وهي تبعية ولَّدتها الحركات الاستعمارية، ومن ثَمَّ استوطن في فكرنا ضرورة استلهام الحداثة الغربية، متناسين مسألة السياق التاريخي الحداثي الغربي، وكذا خصوصية التجربة الإسلامية. لكن الأزمنة الحداثية التي كانت مشعلًا لتحقيق نهضتنا تعيش اليوم على وقع تراجعٍ مهولٍ في القيم الأخلاقية؛ إذ أنتجت عملية تهميش الجانب الديني وإرجاع الوازع الأخلاقي للإنسان فراغًا قيميًّا. وخلصت الباحثة إلى أهمية عودة القيم الأخلاقية في الفكر المعاصر، وهي مسألة تناولها العديد من الفلاسفة المعاصرين، ويُعَدُّ وائل حلاق -في رأي الباحثة- أبرز مفكر استطاع أن يعيد ما جرى تهميشه إلى الصدارة.

وجاءت **الدراسة الثانية** في هذا الملف بعنوان: «**لا أخلاقية عقوبة السجن في الفكر الإسلامي: مقاربة بين المفكر الباكستاني جواد غامدي والحقوقية الأمريكية أنجيلا ديفيس**»، وهي ورقة مترجمة للبروفيسور عدنان ذو الفقار ترجمها الباحث جابر محمد، تناول فيها الطبيعة الخاصة للسجون في النظام الجنائي الأمريكي التي أضحت محلَّ

نقاشٍ حادٍّ خلال السنوات القليلة الماضية، والتي طالت السجون خلالها سمعة سيئة للغاية. ولذا لقيت حُجَّةُ إلغاء السجون ترحابًا واسعًا، وأصبحت موضوعًا للنقاش في العديد من الحوارات العامة، والكثير من المقالات العلمية. وتركِّز معظم هذه المناقشات على تشخيص أسباب الاعتماد المبالغ فيه على عقوبة السجن. وتحاول هذه الورقة البحثية أن تستكشفَ أحدَ هذه الانتقادات التي تمثِّل مسارًا في التفكير الداعي إلى إلغاء منظومة السجن في الفقه الإسلامي. فإذا كان الخطاب الأمريكي منشغلًا بحملة إلغاء السجون كعلاج لتضخم منظومة السجن، فإن الخطاب الإسلامي لم ينشغل بهذا المقصد، بل انتقد مؤسسة السجن لذاتها.

أما **الدراسة الثالثة** فبعنوان: «**قيمة إفشاء السلام في التحول الذهني للإنسان المعاصر**» للمهندس عبد الحكيم السلماني بوعيون، الذي تناول فيها تأصيل الصياغة العلمية لقيمة «إفشاء السلام» (كفعل نفسي واجتماعي) وأثرها في التحول الذهني للإنسان، حيث يعيش الإنسان المعاصر تحت وابلٍ من القصف الدعائي لأحادية تفسير الفعل الاجتماعي المبني على آليات تدبير الصراع والعقلانية المقتصرة على إشباع الرغبات المادية. ويركِّز التحليل على حاجتين أساسيتين: «الرغبة في التنافس» و«الرغبة في التعاون»، ثم يتطرق للتصرفات النفسية-الاجتماعية من حيثُ كونها استراتيجيات مختلفة لتلبية الرغبات الأساسية، ومدى تأثير المناخ الثقافي العام في التحوُّل الذهني للفرد لتحديد اختياراته وتفاعلاته الاجتماعية.

وأما **الدراسة الرابعة** فدراسة مترجمة للأستاذ الدكتور أنيس أحمد بعنوان: «**نحو أخلاق عالمية لِعالم العولمة**»، ترجمها الدكتور حمدي الشريف. وتطرقت الدراسة إلى أن الأخلاق الإسلامية تعترف بدور الحدس والعقل والعادات والتقاليد، طالما أن الأخيرة تستمدُّ شرعيتها من المبادئ الإلهية، ولعل أهم ما يميِّز الأخلاق الإسلامية أنها تدعو -أولًا وقبل كل شيء- إلى مبدأ التماسك والوحدة والتآلف في الحياة. أما المبدأ الأخلاقي التأسيسي الثاني، الذي تدعو إليه فيتمثَّل في الأمر بالعدل، أو القسط والإنصاف والإحسان في الحياة. ثم يأتي احترام الحياة وتعزيزها كمبادئ تالية مرتبطة ومقترنة بالمبادئ السابقة.

وأما **الدراسة الأخيرة** في هذا المحور فكانت بعنوان: «**التأريخ كرهان أخلاقي: علم التاريخ وإنتاج الذوات الأخلاقية**» للأستاذ محمد البشير رازقي، الذي تناول فيها التاريخ بوصفه علمًا، ورأى أنه العلم الأفضل والأمثل والأكثر تأهيلًا لفهم زبدة الممارسات الأخلاقية للجنس البشري، خاصةً في عصر «ما بعد الأخلاق» لا فقط دراستها وتأريخها، بل قدرة هذا العلم على توريثها وإعادة إنتاجها، وخاصةً بناء الكائنات/الكينونات الأخلاقية. إذا لا يمكن لنا أن نشكِّل الذوات الأخلاقية اليوم بمعزِلٍ عن علم التاريخ.

وجاء **المحور الرابع** والأخير في هذا الملف بعنوان: «**في أخلاق الجسد والفطرة**»، ليتناول التحديات التي تواجه منظومة الأخلاق التقليدية في مجالات تطبيق الأخلاق، أو في إحلال منظومات أخرى محلّها، كون التحدي بات يمسُّ الأُسس والتصورات العميقة التي يقوم عليها البنيان الأخلاقي نفسه. إذ لا يستطيع المتأمِّل في أسئلة الأخلاق المعاصرة أن يتجاهل ما تنادي به المساعي العلمية من إعادة تشكيل الطبيعة البشرية تشكيلًا جديدًا. لقد غدت قضايا الأدوار الجندرية وتغيير الجنس وطبيعية الميول المتعدِّدة قضايا مفروضةً على أجندة الحقوق العالمية. فإذا كانت الأسرة في الإسلام -وفي غيره من الأديان أيضًا- تقع في قلب الرؤية الأخلاقية عن المجتمع، فإن مفهوم الأسرة بات مُهدَّدًا بألوان هجينة من الأُسر. لقد باتت الافتراضات البنائية مهيمنةً على ساحة النقاش الأخلاقي الغربي؛ إذ لم تعُد لمفاهيم

«الفطرة» أو «الروح» صلاحية «علمية»، في وجه النزعات القائلة بإمكانية التشكيل الاجتماعي المستمرّ للذوات.

ويتكوَّن هذا المحور من دراستين جاءت **الأولى** بعنوان: «**الأخلاق الإسلامية والجينوم من منظور اللاهوت العملي**» للدكتور معتز الخطيب، الذي تناول فيها مفهوم الأخلاق وصلته بالدين من منظور اللاهوت العملي (practical theology)، أي إنه يرصد أبعاد التداخل بين مفهومي الأخلاق والدين على مستويين: المستوى النظري المتمثِّل بما بعد الأخلاق (meta-ethics) ومفاهيم مركزية أخرى، والمستوى التطبيقي الذي يرصد النقاشات الفعلية لأشكال الممارسة الصالحة أو المُبرَّرة أخلاقيًّا ودينيًّا. وقد جاءت معالجة الموضوع من خلال مسألة حديثة ومعقَّدة هي «التجيين» (geneticization)، أي ظاهرة المقاربة الجينية للجسد الإنساني بما تشتمل عليه من تدخلات (التدخل الجيني).

وجاءت الدراسة الثانية في هذا المحور بعنوان: «**النقد الائتماني للنموذج الثقافي الحديث: نحو عصر أخلاقي**» للدكتور عادل الطاهري، الذي تناول فيها أزمةَ العصر الحديث في القيم التي نجمت عن تنحية المقدَّس الديني واتخاذ منظومات قيمية جديدة تدين بمرجعيتها للعلم الوضعي أو للفلسفات المختلفة، وما قدَّمه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن من نقد لهذه النظريات الحديثة المجافية للحِس الأخلاقي في شقيها العلمي والفلسفي الثقافي، من منطلق المسؤولية الفكرية والأخلاقية للفكر الإسلامي المعاصر.

وأخيرًا، نختم هذا الملف بحوار نقديّ مع **الدكتور عبد الرزاق بلعقروز**، الأستاذ المحاضر في فلسفة القيم والمعرفة في جامعة سطيف ٢، الجزائر، حيث تطرقنا إلى جملة من أعماله في مجال فلسفة الأخلاق، التي تناول فيها جذور أزمة القيم المعاصرة ومظاهرها والاجتهادات الفلسفية لدرء آفاتها، وآفاق الاستفادة من التراث الروحي والأخلاقي الإسلامي لعلاج الأعطاب الأخلاقية للحداثة.

وفي الختام، يأمل **مركز نهوض للدراسات والبحوث** أن تُسهم هذه المقاربات -على تنوّعها، وعلى اختلاف مآلاتها ونتائجها- في الوصول إلى إجابات عن الأسئلة التي طرحها هذا الملف، ونكون قد رسمنا من خلاله خريطة لأبرز التحديات والحلول لبعض ما فَرَضته أجندة ما بعد الأخلاق على الأديان عامَّة، وعلى الإسلام خاصَّة. ونتمنَّى أن نكون قد شخَّصنا المشكلة بعمقها، وصحَّحنا بعض التصورات عنها، وقلَّلنا من حالة التِّيه القِيمي المعاصر من أجل تحصين مجتمعاتنا وتوليد مسارات فكرية وتربوية بديلة، وفتحنا آفاقًا للحوار الأخلاقي العالمي.

المحـور الأول

النظرية الأخلاقية الإسلامية
المفاهيم والأصول

- الأخلاق الإنسانية
  ماهية أم هوية؟
- أسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر
  سؤال المرجعية النظرية للأخلاق عند محمد عبد الله دراز
- الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي المعاصر
  طه عبد الرحمن أنموذجًا
- الزمان والخيار الأخلاقي في علم أصول الفقه الإسلامي
- عودة التنوير الراديكالي والتحول ما بعد الأخلاقي
  نقد عربي إسلامي ديكولونيالي للإبادة الأخلاقية
- الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق
  رؤية ديكولونيالية

الأخلاق الإنسانية
ماهية أم هُوية؟

سوسن العتيبي

ملخَّص

يجلّي هذا البحث جدوى وضع الأخلاق تحت مقولتي الماهية أو الهوية، وما يتصل بهذين الوضعين من تبيين مفهومي الماهية والهوية وخصائصهما ومحل اتفاقهما ومحل اختلافهما، ودلالة الأخلاق في المجال التداولي الإسلامي، والتحقُّق من صحة رصف الأخلاق تحت الماهية أو الهوية، ومن ثَمَّ الخلوص لمعنى «الأخلاق» المتجاوز لمقولتَي الماهية والهوية، باعتباره المجلّي للثوابت القيمية والأفعال الإنسانية المبتغاة، وسمًا له بأشرف نجديه عند إطلاق «الأخلاق». وذلك من خلال الوصف والتحليل والنقد والتركيب، ليخلص البحث إلى اعتبار الأخلاق أفعالًا مُجلية للقيم من خلال الإنسان الحيّ، الممثلة لماهيته المقدّرة، والواصفة للهوية الإنسانية المقوّمة للإنسان في سيره بين حُسن وقبح. وبهذا يبرز حلّ إشكالية التذبذب، جمعًا بين الثبات والتغيّر والمفضي لتصحيح التفرقة بين أصول الأخلاق الثابتة والقواعد المنظّمة للمسالك الخُلقية والأعمال الخُلقية، وفق إطار الواجب الناهض بالواقع الفردي والاجتماعي.

تمهيد

لسلطانِ المكتوبِ والمدوَّنِ والمنظَّمِ معرفيًّا من الإرث الإنساني -الإغريقي خاصةً- سطوةٌ على التعريفات حتى الآن؛ لاستبطان مسالك تحصيل الحاجة لتعريف الإنسان بالقوالب المعهودة؛ إذ صُيّر التعريف بالماهية الإنسانية كأنه ضرورة حتمية، لا يمكن للإنسان أن يتخطاها، ومع الزمن تحدَّدت تعريفات الإنسان من الماهية إلى الغاية. وقد عُرّف الإنسان بعدَّة تعريفات، أشهرها التعريف بالماهية الثابتة تمييزًا للماهية الثابتة عن العرض الزائل، ومن ذلك تعريف الإنسان بـ«الإنسان: حيوان ناطق»[1]، وهناك مَن عرّف الإنسان بالغاية من وجوده، مستحضرًا الفاعلية المرنة، باعتبار الغاية إنشاطًا للعمل لتحصيل الكمال الواجب، لا بالطبيعة التي يتميّز فيها الصالح من الفاسد. والتعريف بالغاية يشمل التعريف بالوظيفة أو الدور الإنساني[2]. ومعلوم أن الدين المنزّل جاء لتعريف الإنسان بذلك كله، من أصل وغاية ووظيفة ومسالك ومآلات، وقصة الخلق بدأت بدور «الخليفة»، الذي قوّم قوامه بما يتناسب مع هذا الدور[3].

---

(١) انظر: أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق: فريد جبر، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٩م) ج١، ص٢٩١-٢٩٣؛ أرسطو، كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ٢٠٠٩م) ص١٠٨-١١١؛ أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج١، ص٨٧-٨٨.

(٢) وهذا ما يقوم به العقل العملي، غير أنه أدنى مرتبة من العقل النظري، فتحصيل الكمال لتحقيق السعادة التي لا تقوم إلا على العقل النظري منطلقًا وغاية، وفق تراتبية وجودية للعلاقة بالإله. راجع: المرجع نفسه.

(٣) يجدر التنبيه إلى أن تعريفات الإنسان يمكن تصنيفها إلى «تعريف الإنسان في ذاته» و«تعريف الإنسان بمجاله»، وتعريف الإنسان في ذاته يختزل الإنسان في مكوّن واحد من مكوّناته الداخلية، نحو: العقل، القلب، الخُلق باعتباره ماهية...، وتعريف الإنسان بمجاله يلحظ دور الإنسان وما يكتسبه من محيطه فيعرّفه بحسب مجاله، وكلاهما جانبان يمزّقان الإنسان؛ =

والتعريف المتقدّم الشائع بالماهية (الناطقية) تعريف بفصل طبيعة النوع الإنسانيّ وفق شرط الماهية؛ وهو شرط الثبات والفصل الخاص بالنوع. وإن كان هناك مَن يرى تعارضًا بين التعريف بالماهية العقلية والتعريف بالماهية الخُلقية، إلا أنه تعارض ظاهري؛ ذلك أن التعريف بالناطقية تعريف بأصل التمييز بين الإنسان وغيره من المخلوقات، تمييزًا طبيعيًّا ماهويًّا وفق مستوى النوع على التراتبية الوجودية الإغريقية، والتعريف بالأخلاق تعريف للإنسان بغايته لتحصيل كماله المطلوب وفق مستوى الواجب المقتضي للتشخُّص، بين نظر في القبليات ونظر في البعديات، وما يصحب كل نظر، حتى وإن أُطلق على «الأخلاق» لفظ الماهية أو الخصيصة؛ فهو إطلاق غير مدقق أو من باب المجاز، كما سيأتي بيانه. والخلل عند الفصل بين الطبيعة الإنسانية والغاية، بتغليب جانب الطبيعة على الغاية، في حين الإنسان كلٌّ يتجلى بحسب المبادئ والغايات والأفعال.

ولم يجد المسلمون تعارضًا في الجمع بين التعريف بالماهية والتعريف بالغاية، لمواءمة المنقول اليوناني، فعُرِّف الإنسان بالماهية الناطقية، وجُعلت دلالة على تكريم الإنسان بالعقل؛ إذ العالِم عاقل، والتعريف بالغاية «الخليفة» و«الفلاح» جعل إزاء الكمال اليوناني لتحصيل السعادة[٤]. غير أن السؤال المطروح هو: ما الفرق بين التعريف بمقولة الماهية والتعريف بمقولة الهوية؟ وهل الأخلاق في أصلها تُعرّف بهما؟ وما صلة الأخلاق بالمقولتَيْن؟ وهل يمكن الجمع بين الماهية في تجاوزها للتاريخ، والهوية التي تتحدد بالبلوغ بعد مسيرة تاريخية؟

للإجابة عن هذه الإستشكالات، لا بدَّ من التطرق لكل مما يلي: مقولة الماهية، ومقولة الهوية، ومفهوم الأخلاق، ومفهوم القيم[٥]. وسنرتّب البحث على المباحث التالية:

المبحث الأول: التعريف بمقولتي الماهية والهوية.

المبحث الثاني: التعريف بالأخلاق.

المبحث الثالث: صلة الأخلاق بمقولتي الماهية والهوية.

المبحث الأول: التعريف بمقولتي الماهية والهوية

الماهية والهوية مقولتان تُطلقان ويراد بهما دلالات مخصوصة يكيّف بها المعنى، فبهما يُعرف من الأسماء ما يمكن أن يُطلق عليه ماهية أو هوية، وقد عُرفت الماهية والهوية تارة باعتبارهما شيئًا واحدًا مع الاختلاف المتداخل، وتارة بالاختلاف المفارق، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

الترادف بين مقولتي الماهية والهوية

باعتبار الترادف، فالماهية والهوية كلاهما دالٌّ على شيءٍ متحدٍ بالذاتِ مختلفٍ بالاعتبارات التالية:

١. **الماهية أعمُّ من الهوية:** «قال بعضهم: ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقه يُسمَّى حقيقة وذاتًا، وباعتبار **تشخُّصه** يُسمَّى **هوية**، وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يُسمَّى **ماهية**...»[٦]. بيّنٌ أن الماهية هنا أعم من الهوية، والهوية هي حال التشخص للشيء في ذاته، مما يعني وجه اختلاف بالاعتبار لا الحقيقة.

٢. **الماهية جواب ما هو، والهوية خصيصة الامتياز عن الأغيار:** «قال بعضهم: الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب (ما هو؟) يُسمَّى **ماهية**، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمَّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار

= إذ الإنسان في ذاته مكوّن من روح ونفس وبدن، ولا يستقيم حاله ويتعرّف إلى نفسه إلا من خلال تجلّيه بأقواله وأفعاله تفاعلًا مع هذا العالم، وقد جمع طه عبد الرحمن في مجموع كتاباته هذه الرؤية لتخطي تعريفات الإنسان الممزقة له، إلى تعريفات موصولة تصله بذاته ومجاله من عالمي الغيب والشهادة. راجع: سوسن العتيبي، مفهوم الإنسان عند طه عبد الرحمن وأثره في تجديد علم الكلام، أطروحة دكتوراه مقدمة للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، (كوالالمبور: ٢٠١٨م)، الفصل الثالث والفصل الرابع. فإن عُلم هذا، عُلم أن تعريف الأخلاق بقالبي «الهوية» أو «الماهية» يُرجع الإنسان إلى الصنف الأول «تعريف الإنسان في ذاته»، فهي مقولة محكومة بأصل التصنيف التمزيقي، وهذه مسألة أخرى تُطرح في بحث يتناول أصلها.

(٤) راجع: أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، (بيروت: المدار الإسلامي، ط١، ٢٠١٨م)؛ مسكويه، أحمد الرازي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ط٢، د.ت).

(٥) من اللطائف أن المفاهيم المحورية المتداولة في الفكر العربي-الإسلامي المعاصر خصوصًا، نحو: القيم، الماهية، الهوية...، عند البحث في أصولها اللغوية نجد افتراقًا بين اللفظ والاستعمال المعاصر، بل مخالفة للأصل اللغوي عند لفظي الماهية والهوية، فلا يصحّ أن تدخل «أل» التعريف على الحروف، فضلًا عن نسبتها؛ ولا مشكلة من توليد المعاني والمفاهيم، لكن المشكلة عندما تتخذ نظارة يُرى بها الوحي أو المعارف في زمن التنزيل، إذ ينظر إليهما عبر حواجز ومفاصل لم تكن موجودة.

(٦) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م) ص٩٦١.

يُسمَّى **هوية**، ومن حيث حمل اللوازم عليه يُسمَّى ذاتًا»[٧]. وفي هذه الحالة، فالاختلاف بالاعتبار صحيح هنا، والوجود الخارجي مرتبط بالحقيقة.

والترادف هنا هو تعريف الماهية والهوية باعتبارهما شيئًا واحدًا؛ في دلالتهما على ما يُتعقّل -ذهنيًّا- من الشيء (الشيء في ذاته)، وهذا المشترك هو «الجوهر المُتعقل الذهني»[٨]. والاختلاف بين المترادفات يكون بالتقييد بالاعتبارات لا بالذات، فتارة الماهية أعمّ من الحقيقة والهوية ما لم تُشخّص، وتارة الهوية ممثلة الفصل للمبدأ الأول من المبادئ العقلية[٩] التي بها تُعرف الماهية: «أن يكون الشيء هو هو»، مع عدم تجاوز الموجودات الذهنية الكلية المتعقّلة[١٠]، وإلا فينتقل التعريف للاختلاف الحقيقي.

يُستخلص من هذا الاعتبار دلالة: **الاسم الذهني الكلي الثابت وفق مستوى «الوجود الذهني»**، لتُختبر به فرضية «الأخلاق ماهية»[١١] أو «الأخلاق هُوية» باعتبار الترادف، فهل الأخلاق اسم كُلّيّ ذهنيّ له خصائص الجوهر/الذات؟ سواء أطلق عليها «الماهية» أو «الهوية» أو «الذات» أو «الحقيقة» أو «الجوهر».

الاختلاف المتداخل بين مقولتي الماهية والهوية

الفرق الحاد بين الماهية والهوية عند منعطف تخصيص **الماهية** بالاسم الكلي الذهني للذوات، مقابل تعريف **الهويّة** بالمشخص الخارجي؛ المعرّف بما تُعرّف به المشخصات. فالقول بالفرق بين المستويين الوجوديين: الذهني والخارجي، يدقُّ عند إطلاق **الهوية** «على **الوجود الخارجي**... وهي [في الوجود الخارجي] **التشخُّص**؛ وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين»[١٢].

(٧) أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص٩٦١.

(٨) انظر: المرجع السابق، ص٣٤٦.

(٩) انظر: حمّو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م)، ص٤٥٢، ٥٣٠.

(١٠) انظر: الشريف الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٩م)، ص١٩٥.

(١١) عند التحقيق، فالماهية لا تُعرف ولا يمكن التحقُّق منها، وإنما تُعرف بخواصها أو أعراضها أو لوازمها أو ملزوماتها؛ لتفريقها عن غيرها: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص، واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل إنها أشياء لها خواص وأعراض... ومثال ذلك إنَّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنَّا نعرف شيئًا له هذه الخاصة، وهو أنه الموجود لا في موضوع، وهذا ليس حقيقته...». انظر: أبو نصر الفارابي، الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، (دمشق: دار التكوين، ط١، ٢٠١٢م)، ص٣٦-٣٧.

(١٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (بيروت: مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م) ج٢، ص١٧٤٥-١٧٤٦.

ولتحديد الهوية، فهي إما أن تكون لمتعقّل ذهنيّ، وإما أن تكون لمتشخّص خارجيّ، فإن كانت الأول فقد مضى بيانه بالترادف، وإن كانت الثاني فهذا أوان بيانه؛ فالهوية لفظ موضوع لا عن أصل عربي، ليدل على الخصائص المميزة للشخص/الشيء المشار إليه، وهي «لفظ... يطلق على معانٍ ثلاثة: التشخّص والشخص نفسه والوجود الخارجي... واعلم أن الهوية جزئية مكفوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية»[١٣]. وبالاعتبار الثاني فالهوية تعريف لها بخصائص المشخصات إن الواجبة أو الواقعية، فالهوية «تُطلق على الماهية مع التشخّص وهي الحقيقة الجزئية»[١٤]، أي على الماهية الجزئية لا الكلية[١٥].

ويمكن إجمال الفروق بحسب القول الثاني إلى متقابلين، يمكننا من خلالهما اختبار «الأخلاق»، فالمقابل الذهني هو «الماهية»، والمقابل الخارجي هو «الهوية»:

- **الماهية وجود ذهني**، وهي في ذاتها خصيصة **معطاة** لا يؤثر فيها الزمن؛ لأنها اسم كليٌّ فاصل لنوعه عن بقية الأنواع، ولا تنظر للأشخاص بأعيانهم. ومجال استحضارها الذهن، فهي متعلقة بالذات لا الصفات والأفعال الملحقة بالذات «العوارض».
- **الهوية وجود خارجي**، وهي خصائص **مكتسبة** قد تزول، والاكتساب يعني الفعليَّة، ولا فعلية بلا تغيُّر، وشرط التغيُّر الزمن. وهذه الخصائص تفصل الشخص عن شخص آخر، ومجال استحضارها اصطباغ الحال بها حتى تصير صفة للفاعل، فهي متعلقة بالأفعال والأحوال والصفات، والمتعلّق بالحال والصفات إن جُعل وفق المستوى الذهني فهو «عوارض»[١٦]، ووفق المستوى الخارجي فـ«مشخصات الأعيان».

(١٣) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص٩٦١.

(١٤) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢، ص١٧٤٥-١٧٤٦.

(١٥) انظر: المرجع نفسه، ج٢، ص١٤٢٤.

(١٦) يذكر أن العقل اليوناني على مستويين «نظري» و«عملي»، والأسبقية والأولوية للنظري على العملي، ومردُّ ذلك فيما تجلّى للباحثة أن العقل النظري مبناه على «الجوهر»، أي الشيء في ذاته، ومبنى العقل العملي النظر في «العوارض» التي بها يتجلّى هذا الجوهر، ولو جعلت مرتبة العقل العملي موازية لمرتبة العقل النظري لاختلّ أساس النظر اليوناني (الأفلاطوني-الأرسطي)؛ إذ تجعل الجواهر الدالة على الذوات إزاء الأعراض الدالة على الصفات والأفعال، ولا صفات ولا أفعال إلا وفق عالم الحركة والتحوّل، لا عالم الثبات والاستمرار؛ لذا كان النظر لديهم متسقًا مع المقولة الأُم (الجوهر-العرض).

وبهذا الاعتبار يؤول الأمر إلى ثنائية «الجوهر» و«العرض» في حال التجريد من الأعيان باعتبار عالميهما: عالم الثبات والدوام وعالم التغيّر والفساد، وفي حال التعيين فهو عالم المشخصات المعاكس. فهل يصحّ أن تكون الأخلاق ماهية ثابتة لا تزيدها الأفعال شيئًا؟ أم هي هوية متغيّرة لا تدلّ على أصل الحقيقة الإنسانية؟ وهل النظر للأفراد هامش لا تهتمّ به الأخلاق؟ وفق هذه الاعتبارات يمكن تصنيف الأسئلة كالتالي:

- هل الأخلاق وجود كُلي ذهني؟
- هل الأخلاق وجود خارجي متشخص؟

فهل الأخلاق اسم كُلي لا يزيد ولا ينقص ولا يؤثر فيه الزمن؟ أم هي فعل يكتسب والزمن شرطه؟ مع استحضار خصائص: الثبات/التغير، والذات/العرض؛ من فعل وصفة وحال... المأخوذة في منطلقات هذه المقولات. وفرض هذين السؤالين على الأخلاق[١٧] قبل التعريف بها فرض لمتوقعات مسبقة، وإسقاط لمقولات على لفظ لم تُتبيَّن دلالته بعدُ في المجال التداولي الإسلامي العربي، ولأي حقل ينتمي.

وعليه، فلا بدَّ من تعريف الأخلاق، وحينها تُختبر إمكانية قبول هذه الأسئلة. ويُحسم اختبار الأخلاق بين اعتبارين: «الوجود الذهني» و«الوجود الخارجي»، ثم بعد ذلك إن صحَّت في أحدهما أُبطلت في الآخر، وإن لم تصح في كليهما لم تُقبل من المركَّب منهما، فلا حاجة لكثير من الأبحاث التي تجعل الأخلاق تحت هاتين المقولتين غير ناظرة للأخلاق في ذاتها، وما يشوّهها من بخس لمجرد سلطان المقولات.

المبحث الثاني: التعريف بالأخلاق

ما الأخلاق؟ عوض الجواب بحشد التعريفات وتبيين مناسبها من غيره؛ لكثرة اختلافها، أضعُ معيار التمييز من خلال تصوير الأخلاق مع تقديم دلالتها اللغوية، واستعمالها العربي لإظهار معالمها؛ ومعالمها هي المعيار الذي به تُختبر إمكانية مدّها تحت مقولتي: الهوية والماهية. ومن تصوير التعريف تمثيله، وتمثيلها: إذا صدق إنسان في قوله أو تصرف بطريقة رحيمة، فقد تجلّى بقول أو فعل، أي بمظهر فيه تغيُّر يدل على معنى ما؛ يتلبسه هذا الإنسان في هذه الحالة، فهنا سلوك، وهذا السلوك قد يكون بتجلّ قوليّ أو فعليّ، وهو منطلق من أمر مُتعقّل مُدرك قدّر الحالة وتجلى بالانفعال، ومن ثَم فمرتكزه على نية ما، نحو غاية ما، بطريقة تعبير ما، لتتحدد أركان الفعل بـ: النيَّة، الفعل، القيمة/الغاية[١٨]، وتظهر شروطه في الحياة المثبتة للوجود، والفعالية مظهرها عند التجلّي، وإن وقع تحسينه أو تقبيحه فقد دخل في دائرة المسؤولية الخُلقية، فحقيقة الخُلُق: «أنه لِصورة الإنسان الباطنة، وهي نَفْسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها... ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثوابُ والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة»[١٩]. فالأخلاق الألبسة الفعلية التي من خلالها يُحكم على الإنسان جملة أو على موقف معيّن، وتطلق عادة على محاسن الأفعال، وإن كان في الأخلاق مرذول لا يُنكر؛ تسمية بأشرف نوعيها. والمهم من التصوير استحضار: أركان الفعل الخلقي، وخصيصته التركيبية، وشرطه الأهم «الحياة»، ومقتضاه المؤثّر من تحسين وتقبيح.

أما مُستخلص اللغة فلفظ «خلق» دلالة على التقدير والإبداع على غير مثال سابق. واستعمل الاختلاف بين «خَلْق» و«خُلُق» لتمييز الظاهر عن الباطن، فاستعمل لفظ الخَلْق للدلالة على الصورة الظاهرية من شكل ولون وطول وحسن وقبح...، واستعمل الخُلُق للدلالة على الصورة الباطنية، والتي هي معانٍ جمّل الله بها صاحبها، من صدق ونُبل أو تركه لنفسه فتلبّس أرذلها من كذب وخِسّة. ويظهر للفاحص أن التفريق اتخذ معيار (الظاهر/الباطن)، غير أن التدقيق أظهر لي أن ظلال استعمال معيار

(١٧) المقولتان: «الماهية» و«الهوية» عند استعمالهما في مجال تعريف «الإنسان»، فلازمهما الأُطر التي تستصحب تعريف الإنسان بالاختزال، لفلق ثنائية تحدّد الإطار، وهي «تعريف الإنسان في ذاته» و«تعريف الإنسان بمجاله»، كما تقدّمت الإشارة إليه. فينبغي التنبُّه إلى تأثير المقولة عند دخولها مجال تعريف الإنسان.

(١٨) راجع: سوسن العتيبي، علاقة الأخلاق وعلم الكلام بالأسماء الحسنى في ضوء فكر طه عبد الرحمن، مؤتمر ICRCG، ٢٠١٨م.

(١٩) «الخَلِيقَةُ والخُلُق سواء... والخُلُق: الطبيعةُ، وفلان خليقٌ بذلك أي شبيهٌ». أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، مختصر العين، (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ج١، ص٤١٩. «الخُلُق... السجيّة والطبع، والمروءة والدين». مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص٨٨١. «خلق: الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء. فأما الأول فقولهم: خَلَقْت الأديم للسقاء، إذا قدَّرته... ومن ذلك الخُلُق، وهي السجيَّة؛ لأن صاحبَه قد قُدِّر عليه. وفلان خَليق بكذا، وأَخْلِق به، أي ما أَخْلَقَهُ، أي هو ممَّن يقدَّر فيه ذلك». أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (د.م: دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج٢، ص٢١٣-٢١٤. «الخُلُق الخَلِيقة، أعني الطبيعة... والجمع أخْلاق... والخُلْق والخُلُق: السجيّة... الخُلُقُ... هو الدِّين والطبع والسجيَّة، وحقيقته أنه لِصورة الإنسان الباطنة، وهي نَفْسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثوابُ والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة...». جمال الدين محمد ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: صادر، د.ط، د.ت)، ج١٠، ص٨٦-٨٧.

(الإرادة) قد لاح للتفريق بين الصورة الظاهرة والصورة الباطنة؛ وهو الأولى في التقديم لاستصحاب شرط «الحياة»، فلا يُنظر للأخلاق في جمودها وصورها التي قد لا تحقق قيمها بحسب السياق والظروف؛ وإلا فهي صيغة مُقنّنة، وإنما النظر لكائن حيّ يتجلّى بفعله وقوله، والحكم ليس على الصورة فحسب، بل على كل أركان الفعل الخُلقي والذي لا يكون إلا في كائن حيّ في وسط حيّ وفق سياق ما، وباعتبار الباطنية فالحكم على الفعل حسنًا وقبحًا سيخفى جزء منه لا يطّلع عليه إلا صاحب الفعل لنيّته، والباطن سبحانه وتعالى.

وتقريب ذلك أن الأخلاق[٢٠] قواعد للتعامل الإنساني بمراتبه المجلّية للخاصية الفعلية، مثلما اللغة قواعد للتخاطب الإنساني المجلّية للخاصية الكلامية، فضبط القواعد تقويم، والعدول عن القواعد المعمول بها في وسط ما يجعل شقّ المسؤولية بعد الإيقاع داخلًا في الضبط الذاتي أو الضبط من قبل الآخرين، ومن هنا تدخل السياسة، لكن الإلزام ليس هو أصل القواعد الخُلقية بين الناس.

فتعريف الخُلُق في باطنه يغلب عليه ما كان مُرادًا للإنسان وفق قدرته، فالصدق إرادة قبل الفعل المتجلّي، والكرم إرادة قبل الفعل المتجلّي... فمن لوازمه «النيّة»؛ إذ تؤخذ في أصل التفرقة، ويوسم بالحسن والقبح بعد إيقاعه، في حين الخَلق عطاء إلهي لا قدرة للإنسان على اكتسابه، وأما تغييره فنحو الحُسن أو القُبح، وحينها ينتقل من مستوى المُعطى إلى مستوى المفعول به، خارجًا مما لا إرادة له فيه إلى ما تُوقع عليه الإرادة.

من هذه التفريقات اللغوية:

- الوصف تعريف بما يظهر من الإنسان من صفات، تشمل ما هو إرادي وما ليس إراديًّا، فيوصف الإنسان بجمال الخَلق، ويوصف بجمال الخُلق.
- والخُلق وصف لحال الإنسان أو فعله، لكنه الحال والوصف المقيّد بالإرادة؛ المشروطة بالحياة.
- وعليه، فالخُلق وصف لما هو إرادي من الإنسان، فهو مكتسب مركّب من نيّة ومسلك وقيمة، فإن سلك المسلك الحسن فقد وافق غاية الفطرة، وإن انحرف فقد سلك سبيل تغييرها.

وبين الاتصاف بخُلق ما وفعله مسافة هي «الحال»، وهي: «بيان الهيئة التي عليها صاحب الحال عند ملابسة الفعل له واقعًا منه أو عليه... والحال ترفع الإبهام عن الصفات، والتمييز يرفع الإبهام عن الذات»[٢١]، و«الحال: ما كان الإنسان عليه من خير أو شر... يطلق على الزمان الحاضر وعلى المعاني التي لها وجود في الذهن... والهيئة النفسانية أول حدوثها قبل أن ترسخ تُسمَّى حالًا، وبعد أن ترتسخ تُسمَّى مَلَكَة. والحالة: عبارة عن المعاني الراسخة، أي الثابتة الدائمة؛ والصفة أعمُّ منها، لأنها تُطلق على ما هو في حكم الحركات»[٢٢].

يظهر مما تقدَّم أن الأخلاق تظهر أول ما تظهر بـ«التجلّي القولي أو الفعلي» في مجال حياة لا مجردات ذهنية، وكلاهما دالٌّ على نيّة وغاية، وإسقاط الحكم عليهما بعد أثرهما يؤكد دخولهما دائرة المسؤولية الخُلقية، فلا يُحاسب الإنسان على المعطى وإنما على المكتسب، وإذا أقام إنسان على تلبّس سلوك ما، فقد يوصف مع الزمن بذلك الحال الذي أقام عليه، ليتحوّل تكرار الممارسة إلى حال يقيم عليه؛ فيوصف به، فالكريم هو من عُهد منه سلوك الكرم، والرحيم هو من عُهد منه سلوك الرحمة، والعادل هو من عُهد منه سلوك العدل... فينتقل من منطلق الفعل وهو النيّة إلى الفعل المجلّي له، إلى الحال المعاهد للمعنى، حتى يصبح وصف الإنسان بغايته التي يرومها أو «القيمة» التي قصدها فألقت عليه بظلال قصده.

والثابت في أركان الأخلاق هو القيم المعطاة، ومن ثَمَّ عند إرادة اختبار مقولتي «الماهية» و«الهوية» فلا بدَّ من البحث عما يناسب هاتين المقولتين، وأهم خصائصهما: الثابت أو المجموع المجرد عن الحياة، والناظر للكليات والعموميات دون الأفراد. أما السؤال عن الأخلاق فسؤال عن أركان تتلاحم وهي: النيَّة، والمسلك من فعل وحال، والغاية-المعنى-المقصد. والثابت في هذه الأركان الثلاثة هو الثالث، وقد عُرف في راهن عصرنا بـ«القيم»، وهي متجاوزة لظاهر الإنسان؛ إن أحيلت إلى الفطرة، أو أحيلت إلى القيم التي أقامها الرحمن لعباده، والتمييز بين مطلوب الأخلاق ومرذولها مُناط بمعرفة المعاني المقوّمة للسلوك «القيم»، سواء الموروثة أو التي رُزق حُسن تبصرها، أو التي تلقاها من الوحي الإلهي.

يُستخلص مما مضى:

إن الإنسان خُلق بقدرات تؤهله لتحصيل الملكات الباطنة عبر المعاني المسمَّاة في عصرنا بـ«القيم»، والتي تصبح وصفًا له

(٢٠) تُطلق الأخلاق عادةً على الأخلاق المطلوبة (الواجبة)، أي الشريفة، ولا يؤخذ في إطلاقها أخس نوعيها، وإن كان يدخل في تعريفها.

(٢١) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص٣٧٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٣٧٤.

بعد تجليته للمعاني المقصودة بقول أو فعل، فهو في ذاته قُدرات تُنهض أو تَنهَض لغايات بوسيلة المُجلّيات فيه من قول أو فعل أثناء الحياة. وعليه يطرح السؤال:

- هل أخلاق الإنسان ماهية؟
- هل أخلاق الإنسان هوية؟

المبحث الثالث: الأخلاق بين الماهية والهوية

هذه خلاصة البحث وغايته، وقد تقدَّم أن الماهية بحث عن خصيصة بعينها، بسيطة ثابتة غير مركَّبة، وفق المستوى الذهني، لا يتفاوت الناس فيها، مودعة قبل الحياة الدنيا وباقية بعدها. فإن رأينا الأخلاق بالتركيب السابق، فسنُخرج الأخلاق من دائرة مقولة الماهية؛ لأنها مركّبة متغيّرة متجلّية في الوجود الخارجي أثناء الحياة، وبأخف الاعتبارات فستخرج إلى دائرة أخرى تسمح لها بالتجلّي والتشخّص؛ لقبول التركيب والتداخل مع الماهية، وهي الهوية بالاعتبار الثاني. والهوية كما تقدَّم وجود خارجيّ متشخّص، لكنه منزوع التحسين والتقبيح، والنيّة. أي وجود محايد، فلا يُحكم على هوية أحد إلا بمعيار خارجيّ وفق الكليات أو العموميات، بتجاهل للأفراد ومجال الحياة. في حين الأخلاق باطن في أصلها، وفيها الحكم لازم للنيّة والعمل واختيار المقصد قبل إيقاع الفعل، ثم بعد الإيقاع تنبجس المسؤولية الخُلقية، وكل ذلك في سياق الاختبار والتحقُّق، أي في «مجال الحياة»، فلا أخلاق بلا حياة.

وتعريف الإنسان بالماهية لا يصلح أن يكون إلا بما تختصّ به الماهية من ثبات؛ وليس في الأركان الخُلقية ما هو ثابت على نحو ما إلا «القيم»، وإن أريد تعريف الإنسان بالقيم، نحو: الإنسان كائن قيمي، فهو تعريف بالغاية التي يَنْشَدُّ إليها، والتي لا تنفعه حتى يتلبّس بمعناها فتظهر في سلوكه ومكامن نيته القلبية. وعليه، فتعريف الإنسان بالماهية الخُلقية يمكن أن يُقبل إن كان من باب المجاز لا الحقيقة، وإلا فلا فائدة ترجى من تعريفه بـ«الماهية». وبإبطال التمييز بـ«الطبيعة الخاصة بالنوع الإنساني» أو «الماهية» عند التحقيق، يبُحث عن مميز آخر يترقّى به الإنسان، ويميّز عن بقية الكائنات الحيّة لا يخضع لمقولتي «الهوية» و«الماهية»؛ لشروطهما وخصائصهما التي تجرد الأخلاق من أهم مقوماتها، فكيف تصير الأخلاق هي الماهية وهي ممتنعة عليها؟

وهناك محاولات لتمييز الإنسان بمقولات ليست ضمن التعريف بالخصيصة باعتبارها مقولة ماهية أو مقولة هوية، ومن ذلك التمييز بالبيان والتفضيل بالأمانة[٢٣] أو الإرادة الخُلقيّة الحاملة لها[٢٤] أو ما قد طلبه بعضهم في الخُلق في معرض دفع خصيصة العقل الشائعة[٢٥]، وهي مطالب تبحث عن الثابت أو عن ما يرقّي من شأن الكائن الإنسانيّ، وليس هو محلّ البحث هنا لفحص هذه المميزات المُقترحة، فمحل البحث هو النظر في إسقاط مقولتي «الماهية» و«الهوية» على الأخلاق.

والهوية المشخصُ الدال على الذات لا يُحسّن ولا يُقبّح من حيث الاكتساب، في حين الأخلاق إنما هي حصيلة المعاني المكتسبة المُحسّنة والمقبّحة، والتي قد تزول وقد تدوم، وفق زمن حياة الشخص، وإن عممت إلى النوع الإنساني فقد دخلت دائرة التضاد بين جملة من الأخلاق الواقعية من خير وشرّ، وهذا جانب تناقض بين الهوية والأخلاق. وإن أُريد بالهوية الدالة على مجموع الصفات الدالة على الشخص، فإن أريد بها ما يظهر من أفعال أو صفات فهي أقرب لـ«الخَلْق»، وأن أريد بها ما يستجمع من الصفات المعنوية فهي «الأخلاق» الباطنة المتجلّية بأداتيها من قول أو فعل؛ ولا تُحسّن ولا تقبّح إن اتخذت هوية، فحينها تصبح الأخلاق لفظًا محايدًا، في حين الخُلق في المجال التداولي الإسلامي العربي لفظ غير محايد، فهو بين حسن أو قبح وثواب أو عقاب. كما أن وصف الإنسان بـ«الخُلق» باعتبار ما فُطر عليه، أي المعنى الثابت، هو وصف على سبيل التقدير، وهذا التقدير عند ردّه إلى أصوله هو تقدير بالمتوقع من خير أو شرّ، ولكن إن وصف بالوظيفة التي خُلق من أجلها «الخلافة» فهو وصف بالواجب وهو «الاستخلاف»، ولا يكون إلا لخير وبخير، والاستخلاف وظيفة، والوظيفة عمل وممارسة وليست ماهية ثابتة، ولا هويّة تخص شخصًا دون الآخر، إنما هي تتويج بعد الأداء بين «شاكر» و«كافر».

فالأخلاق في نهاية المطاف لا يوصف بها الإنسان باعتبارها الماهية أو الهوية، وردّها إلى أصلها اللغوي الاستعمالي يبيّن أن أقصى ما يمكن تصويرها به من معنى ثابت هو: **الصورة المعنوية المقدّرة للإنسان للتحلّي بالمحاسن فعلًا وصفة، والتخلّي عن القبائح كلها**. أي تقدير للمتوقّع. فإن ثبت هذا التمييز، وأن الأخلاق غير قابلة للإلحاق بمقولتي «الماهية» و«الهوية»، ولا الفصل بين عالمي «الذهن/الباطن» و«الخارجي/التجلّي»؛ ظهرت الحاجة إلى إعادة النظر في جُلّ التعريفات التي أقيمت لتعريف

(٢٣) راجع: عائشة عبد الرحمن، القرآن وقضايا الإنسان، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت)، ص٥٥-٧٥.

(٢٤) راجع: إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد، (القاهرة: مدارات، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م)، ص١٢٥-١٢٦.

(٢٥) راجع: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٩م)، ص١٣-١٥.

الأخلاق؛ دون تمييز بين أركانها، وشروطها، ومجالها، وآثارها. **ما الذي يفيده النظر في مقولتي الماهية والهوية (أي الآثار)؟**

الأثر الأشد معرفيًّا هو الدوران في حلقة لا حلّ معها؛ إذ عدم التمييز بين ما يجمعه مفهوم «الأخلاق» بالاستعمال المبهم -لا تحقيقًا- يعيد تكرار طرح المشكلات حول أسئلة عدَّة، نحو: سؤال الأخلاق، سؤال القيم، سؤال الالتزام والإلزام، مجرد عمليات مكررة لم تشكّك في الأسس التي أقيمت عليها هذه الأسئلة، فمن نَظَر للأخلاق باعتبار جانبها المعنوي نَظَر للقيم بين مصادرها المتجاوزة أو الاجتماعية، ونَظَر لاعتبارها تارة مقاصد الشريعة، وتارة الأعراف... ومن نَظَر لمظاهر الإلزام والالتزام وقع في ثنائية الفصل بين القانون والأخلاق، ومن نَظَر للطبيعة الإنسانية اضطرب في تعريف الإنسان بها تارة بالمشترك الإنساني، وتارة بالفطرة، وتارة بالأمانة... وكل هذه المشكلات يمكن تفكيكها وحلُّها ابتداءً بـ«تحديد الأخلاق» في ذاتها، ما هي؟ وفق المجال التداولي الإسلامي، ثم بعد ذلك عرض الأُطر التي تؤطر الأخلاق، والمقولات، وأول هذه المقولات: «الماهية» و«الهوية». وإلَّا فستبقى مشكلة الأخلاق مطروحة ما بقيت الأُطر التي تؤطرها، والمقولات التي تحكمها، حتى تعاد الأخلاق لموضعها الأول قبل دخول المؤثرات والأُطر إلا إطار الوحي في بيئة التنزيل باللغة العربية، وبعد ذلك تُدرس التعريفات في كل مجال تداولي، وتجمع تحت المشترك الإنساني الذي يسمح بالتقارب، لا إعادة التشكيل بحسب الأكثر تأثيرًا وسطوة علمية. وبالأساس النظري الواضح يجري إصلاح المسالك العملية التي بُنيت عليه، في شتَّى المجالات العملية من سياسية واجتماعية وسلوكية.

خاتمة

كشف البحث ضعف تعريف الأخلاق وَفق مقولتي «الماهية» و«الهوية»؛ بعد التعريف بهما، من خلال إعادة تعريف الأخلاق وَفق الاستعمال العربي، وضمن السياق الحيّ الذي به تتجلّى الصور الباطنة للإنسان، وأن الأخلاق تُهمّش أو تُبهم عوض تجليتها والتعريف بها؛ إن أُخضعت للمقولتين، فهي أوسع منهما. ويترتب على تصحيح تعريف الأخلاق إعادة النظر في كثير من التصورات، وأصل الاضطراب في تعريفات الأخلاق، بحثًا عن مكمن الخلل الأبرز لوجود ظلال مقولتي «الماهية» و«الهوية»، وغيرهما من مقولات وأُطر؛ للكشف عن كثرة الكمّ من البحوث والمؤلفات، وندرة البعث الحقيقي للجواب عن مشكلة الأخلاق للإسهام في إصلاح هذا العصر الطالب لجواب الأخلاق. ومن هذه الأجوبة الموصى بها: النظر في الآثار الممكنة للتفريق بين إشكالات عدَّة تلحق بعض المقولات التي كُوّمت تعريفات الأخلاق تحتها، لتحرير الأخلاق من سطوتها حتى تتمكَّن من الإصلاح، ومن ذلك:

- التفريق بين مقولات التمييز بالطبيعة والتمييز بالحكم على مجموع تجليات شخص بعينه؛ ذلك أن تمييز الإنسان بجنسه تمييز لأصل الخلقة، وأصل الخلقة تقدير للواجب فهو ممدوح، وما عداه مذموم، لكن التمييز الشخصي لأفراد الجنس الإنساني لا يكون تمييزًا إلا وفق مجالٍ شرطه الحياة، وظاهره التجلّي، ولا يكون تمييزًا كاملًا من قِبل غيره من مخلوقات؛ لأن أصل الأخلاق الباطن، والباطن من ناحية التجلّي يجلّي القيم المقصودة، ومن ناحية الحُكم يشهد للنيات الكامنة؛ وكلها أمور لا يحكم الإنسان عليها إلا بالظاهر الناظر للصور المعهودة، والحُكم عليها فقط من قِبَل الباطن الحكيم العليم الخبير سبحانه. فإن عُلم ذلك؛ ترتبت أمور تطلبها أبحاث كثيرة عن «الأخلاق»، ومنها:

أهمية مراعاة السياق والفروق بين الأفراد والمجتمعات، إذ إرادة وضع الأحكام والقواعد الخُلقية الضابطة للسلوك الخُلقي هي إرادة توجيه تظن الإصلاح الحقيقي؛ لأنها مُوجهات وليست مما يُبرز الأخلاق ويقومها فضلًا عن إقامتها، والضبط الاجتماعي الخُلقي ضبط لعموم التصورات حول قيم مبتغاة وفق صور معينة، وليست هي الأخلاق بذاتها؛ وإرادة الضبط إرادة تحكّم بالفئة الاجتماعية، فإن عُممت فقد تكون إرادة ظلم تريد عدلًا، وذلك للأحادية الظاهرية، في حين إرادة التخلُّق الحقيقية إرادة تزكية للباطن من قِبل الباطن سبحانه تُعرف بطرق التزكية، فالسؤال ليس سؤال قانون مقابل أخلاق -كما يشاع- بل سؤال تزكية مقابل سؤال ضبط وسيطرة[٢٦].

وهذا البحث محاولة لخلخلة البيئة التي أحاول من خلالها الإجابة عن مشكلة الأخلاق وفق السياق الإسلامي المعاصر، تلبيةً لاهتمام مركز نهوض للدراسات والبحوث، وفق هذه النقطة: «هل تمتلك النظرية الأخلاقية الإسلامية القدرةَ على الاستجابة للمباحث والتحديات الجديدة المطروحة في النقاشات النظرية المعاصرة حول النِّسْبية الأخلاقية والمسؤولية الفردية وتحليل لغة الأمر الأخلاقي وموقع الإلزام من الطبيعة البيولوجية للإنسان،

(٢٦) راجع مؤلفات طه عبد الرحمن عن الأخلاق والائتمان؛ فجلُّها يصبُّ لتأكيد هذا المعنى محاولةً للتفريق بين مجالي «القانون» و«الأخلاق» في النقد الخُلقي للحداثة، ومجالي «الظاهر» و«الباطن» في النقد الائتماني. وإن كان اختبار مقولتي: الماهية والهوية لم يظهر في مؤلَّفاته، لكن من حصيلة دراستي لمؤلفاته ومؤلفات غيره؛ انثبق تفصيل المقولات، وما يحكم المسألة الخلقية في السؤال الفكري المعاصر من أُطر ومقولات تعيق التصحيح وتزيده إغماضًا.

وغير ذلك؟ وكيف نُقيّم الاجتهادات الإسلامية المعاصرة في فلسفة الأخلاق؟ وما أبرز توجُّهاتها ومشاربها واجتهاداتها؟». فأرجو أن يكون في هذا البحث شمعة إضاءة لمساءلة الأُطر والمقولات قبل نثر الأحاديث والدراسات.

هذا والله تعالى أعلم، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على من شهد له الحق تبارك وتعالى بأنه على خُلق عظيم.

المراجع

ابن منظور، جمال الدين محمد. (د.ت). لسان العرب. بيروت: صادر، د.ط.

أرسطو. (٢٠٠٩م). كتاب النفس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط.

ابن فارس، أبو الحسن أحمد. (١٩٧٩م). معجم مقاييس اللغة. د.م: دار الفكر، د.ط

التهانوي. (١٩٩٦م). كشاف اصطلاحات الفنون. بيروت: مكتبة لبنان، ط١.

الجرجاني، الشريف. (٢٠٠٩م). التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣.

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. (١٩٩٦م). مختصر العين. بيروت: عالم الكتب، ط١.

العامري، أبو الحسن. (٢٠١٨م). السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية. بيروت: المدار الإسلامي، ط١.

عبد الرحمن، طه. (٢٠٠٩م). سؤال الأخلاق. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤.

عبد الرحمن، عائشة. (د.ت). القرآن وقضايا الإنسان. القاهرة: دار المعارف، د.ط.

العتيبي، سوسن. (٢٠١٨م). علاقة الأخلاق وعلم الكلام بالأسماء الحسنى في ضوء فكر طه عبد الرحمن. كوالالمبور: مؤتمر ICRCG.

العتيبي، سوسن. (٢٠١٨م). مفهوم الإنسان عند طه عبد الرحمن وأثره في تجديد علم الكلام. أطروحة دكتوراه في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان.

الغزالي، أبو حامد. (١٩٨٦م). مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.

الفارابي، أبو نصر. (٢٠١٢م). الرسائل الفلسفية الصغرى. دمشق: دار التكوين، ط١.

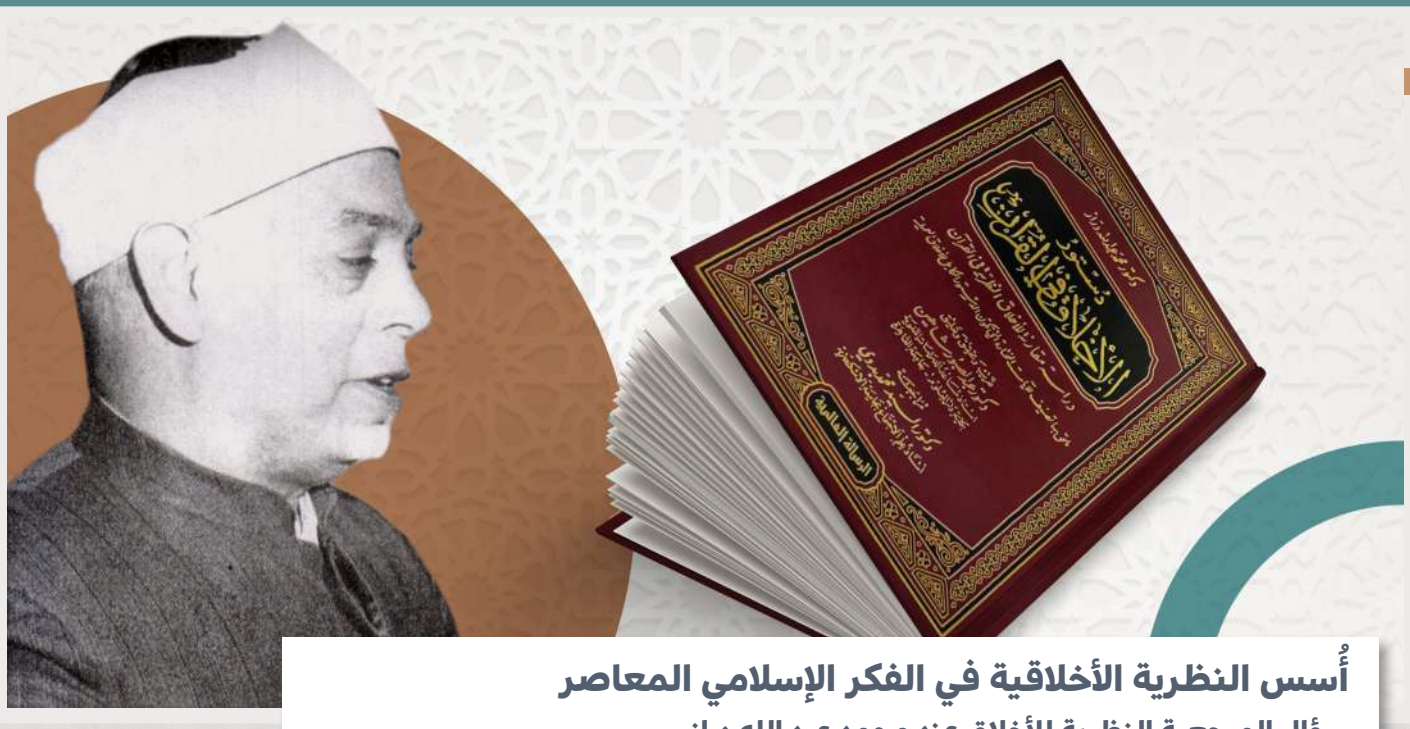
الفاروقي، إسماعيل راجي. (٢٠١٤). التوحيد، القاهرة: مدارات، ط١.

الفيروزآبادي، مجد الدين. (١٩٩٨م). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٦.

الكفوي، أبو البقاء. (١٩٩٨م). الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢.

مسكويه، أحمد الرازي. (د.ت). تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، بيروت: دار مكتبة الحياة، ط٢.

النقاري، حمّو. (٢٠١٦م). معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١.



أُسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر

سؤال المرجعية النظرية للأخلاق عند محمد عبد الله دراز

عيسى بن بها

ملخَّص

أصبح الفكر الإسلامي المعاصر أمام تحديات معقَّدة في مجال الأخلاق، تمثَّلت في تراجع القوة التأثيرية للأخلاق في حياة الإنسان، ودخول الحياة الأخلاقية في حقبة جديدة تُوصف بـ«ما بعد الأخلاق». وقد جاء هذا البحث ليقارب سؤال أُسس النظرية الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر، وتحديدًا نظرية محمد عبد الله دراز القرآنية، وهي مقاربة ذات سياق مزدوج، تهدف إلى إخراج الفكر الأخلاقي الإسلامي من الجمود، وإلى إثبات قدرة الفكر القرآني على تأسيس نظرية أخلاقية متماسكة الأركان، وقد حدَّد دراز الأُسس الكبرى لنظريته الأخلاقية في خمسة أركان: الإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والنيَّة، والجهد المبدع.

ولم يكتفِ البحث بعرض أُسس نظرية دراز القرآنية، بل حاول أن يقارنها ببعض المبادئ الأخلاقية التي تبنَّتها بعض المذاهب الأخلاقية الحديثة، لإبراز مدى قدرة نظرية دراز الأخلاقية على التشابك مع الأفكار الأخلاقية الحديثة التي يستند إليها الإنسان المعاصر ذو النزعة اللاأخلاقية.

ولم يفوّت البحث فرصة الإشارة إلى أن عمل دراز رغم أهميته النظرية، فإن مشروع إبداع تقنيات ذاتية تُسهل عملية التخلُّق بالأخلاق الإسلامية ما زال تحديًا يواجه نظرية دراز الأخلاقية.

كلمات مفتاحية: الأساس النظري - ما بعد الأخلاق - الإلزام الأخلاقي - المسؤولية الأخلاقية - الجزاء - النيَّة والدوافع - الجهد المبدع.

مقدمة

تواجه الفكر الإسلامي المعاصر جملة من التحديات، ومنها التحدي الأخلاقي، الذي تجلَّى في تراجع أثر القيم الأخلاقية الدينية في حياة الأفراد والجماعات، في مقابل طغيان القِيَم المادية على كثيرٍ من قطاعات الحياة؛ إذ أصبحت الحقبة المعاصرة تُوصف بحقبة «ما بعد الأخلاق»[1]. وأمام هذا الوضع الأخلاقي أضحى البحث في سؤال المرجعية النظرية للأخلاق الإسلامية ذا أهمية كبرى؛ فهو المدخل المنهجي إلى صياغة مبادئ وأسس نظرية للأخلاقية الإسلامية -انطلاقًا من المرجعيَّة النصيَّة- تكون بمثابة معايير نظرية مرجعية تُؤسَّس عليها تقنيات أخلاقية جديدة، وآليات عملية قادرة على التشابك مع الوضع الجديد لمرحلة **ما بعد الأخلاق**، بهدف الانتقال من هذه المرحلة المأساوية إلى مرحلة جديدة، هي: **العودة إلى الأخلاق**.

الثابت في تاريخ الأخلاق الإسلامية أن الاشتغال الأخلاقي في الفكر الإسلامي المبكِّر كان يجري في إطار النطاق المركزي، بحيث اقتحم التفكير الأخلاقي كلَّ مناحي الحياة؛ كالأدب والطب والكيمياء، والبصريات، والفلك، والرياضيات...، والتي لم يكن هدفها السيطرة على الكون وتغيير طبيعته (كما هو حال الحداثة الغربية)، وإنما كان هدفها فهم حِكمة الله في خلق الكون؛ من

(١) تحوَّلت المسألة الأخلاقية -منذ بداية منتصف القرن العشرين- إلى وضع جديد قائم على ترجيح العلم على الأخلاق، واعتبار الأخلاق دون معنى، وقَصْرِها في الجانب الفردي فقط. انظر: نورة بوحناش، «ما بعد الأخلاق...»، مجلة نماء، العدد ٤-٥، ٢٠١٨م، ص١٤٣-١٤٤.

أجل استلهام سُبل الاهتداء بالعلم والأخلاق والعدل الإلهي في الأرض[٢].

وقد كانت المدارس الأخلاقية الإسلامية تقوم بأدوار طلائعية، على مستوى تخليق العلوم وتخليق الحياة، وقد سبق للأخلاقيين الصوفية[٣] في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أن قدَّموا تجربة أخلاقية في هذا الصدد، يمكن أن نستلهم منها دروسًا معاصرة؛ بحيث لما تردَّى الوضع الأخلاقي في مرحلة زمنية في العصور الأولى -خاصةً في جانب الأخلاق الدينية[٤]- عندما اندفع المسلمون وتزاحموا في غمار الحياة، وسادت في المجتمع مظاهر التحلُّل الاجتماعي والاقتصادي[٥]، وتراجعت القوة التأثيرية للأخلاقيات الدينية في المجتمع، حينها طفق المفكرون الكبار من الأخلاقيين الصوفية إلى بناء نظرية أخلاقية صوفية، ذات منطلقات قرآنية، تمكَّنوا بفضلها من التأثير الأخلاقي في الحياة الفردية خاصَّة، ومواجهة الثغرات الأخلاقية الفردية التي بدأت تظهر على النفوس. ومن بين المفاهيم والأسس الأخلاقية[٦] المبتكرة عندهم حينها، والتي بحثوها آنذاك: سياسة النفس، علم السلامة، المراجعة أساس السلوك، مراتب العمل، المقامات والأحوال، أصول الأخلاق، رياضة النفس، «فكرة الضمير»[٧].

إلا أنه لا ينبغي أن يُفهَم من هذا أن مقاربة دراز الأخلاقية هي امتداد للفكر الأخلاقي الصوفي، وإنما أردنا أن نبيِّن بالتجربة التاريخية مدى قدرة المقاربات الأخلاقية الدينية على التشابك مع أي وضع أخلاقي مأساوي مهما كان.

أما مقاربة دراز الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر، فقد اتجهت إلى **الأخلاق الاجتماعية والقواعد النظرية التي تستند إليها**، وليس الأخلاق الصوفية، خاصةً أن السياق الذي أسَّس فيه دراز نظريتَهُ سياق مختلف تمامًا عن سياقات مقاربة الأخلاقيين ممن سبقوه. فقد أعدَّ دراز نظريتَهُ الأخلاقية في بيئة ثقافة غربية، بجامعة السوربون بفرنسا، دون أن يتأثَّر سلبًا بقِيم المجتمع الغربي، وكان يعرف جيدًا ما هي الفوارق العميقة بين مفاهيم الفلسفات المعاصرة ومفاهيم الإسلام[٨]، وقد استغرق في إعداد هذه الرسالة ستَّ سنوات؛ وهي عبارة عن رسالة دكتوراه نوقشت أمام لجنة من أساتذة السوربون في ١٥ ديسمبر ١٩٤٧م[٩]. وقد أثبت دراز -بالدليل والبرهان للمفكرين الغربيين، ومن ورائهم كل المشتغلين بالفلسفات الأخلاقية القديمة والحديثة، خاصةً المستشرقين الذين يغضّون الطرف عن الرؤية الأخلاقية القرآنية- أن الإسلام له نظرية في الأخلاق تستطيع أن تقدِّم حلولًا للمشكلة الأخلاقية المعاصرة، وأن تجيب عن كل تساؤلاتها.

وهكذا جاءت نظرية دراز الأخلاقية قرآنيةً في مصدرها، قادرةً على سدِّ الفراغات الأخلاقية المعاصرة. فهو لا ينكر وجود محاولات حديثة بحثت الأُسس النظرية للأخلاقية الإسلامية، «قد تمت خلال القرن التاسع عشر، من أجل استخراج المبادئ الأخلاقية من القرآن، بيد أن إطار هذه المحاولات، كان في الغالب محدودًا، كما كان مضمونها بعيدًا عن المطابقة الدقيقة للنظرية القرآنية الحقَّة»[١٠]. وقد أثبت بصنيعه هذا قدرتَهُ على إخراج الفكر الأخلاقي من دائرة الجمود والمحدودية الموروثة، إلى دائرة الحيوية ومقارعة الأفكار الأخلاقية المعاصرة ذات طابع النسبيَّة واللامعياريَّة.

إن تأسيس الإطار النظري للأخلاق الإسلامية اليوم أضحى عملًا ضروريًّا من أجل بلورة «تقنيات ذات أخلاقية»[١١] جديدة للعمل الأخلاقي؛ لتزكية الجانب الباطني لإنسان ما بعد الأخلاق، الذي عَظُمت سقطته الأخلاقية اليوم. على أن الأخلاق القرآنية

(٢) انظر: وائل حلاق، إصلاح الحداثة، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٢٠م)، ص٣٣.

(٣) أمثال المحاسبي، والحكيم الترمذي، وأبي طالب المكي، والهروي، والقشيري، والغزالي.

(٤) الأخلاق ثلاث طبقات: **الأخلاق الإلهية**: وهي الأخلاق التي وصف الله عز وجل نفسه بها في الوحي المنزل. و**الأخلاق الدينية**: وهي التي ترسم المعاملة الأخلاقية بين الإنسان المتخلق وبين الله عز وجل. و**الأخلاق الاجتماعية**: وهي التي تُرتب العلاقات الأخلاقية بين أفراد المجتمع. انظر: توشيهيكو ايزوتسو، **المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن**، ترجمة: عيسى العاكوب، (سوريا-حلب: دار الملتقى، ٢٠٠٨م)، ص٦٦.

(٥) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف)، ج١، ص٥٣.

(٦) من بين المؤلفات الأخلاقية المتخصِّصة في المفاهيم النظرية للأخلاق الدينية نذكر: **آداب النفوس** للمحاسبي، و**قوت القلوب** لأبي طالب المكي، و**منازل السائرين** للهروي، و**الإحياء** للغزالي.

(٧) «وهي فكرة لم تصل إليها أوروبا إلا حديثًا على يد بتلر الأخلاقي الإنجليزي»، انظر: علي سامي النشار، مرجع سابق، ج١، ص٥٣.

(٨) انظر: أنور الجندي، «محمد عبد الله دراز في آثاره العلمية»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان «محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث»، (الكويت: دار القلم للنشر، ٢٠٠٧م)، ص٥٣.

(٩) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م)، الصفحة المعنونة «إعداد رسالة الدكتوراه» في أول الكتاب، ولا تحمل أي رقم.

(١٠) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٩٩٨م)، ص٢.

(١١) هي كيفيات يجعل بها المرء نفسه أخلاقيًّا، وتكون على هيئة مجموعة من الأفعال تُجرى على النَّفْس يعزز بعضها بعضًا، بهدف تشكيل النَّفْس على نحو تطيع فيه الأوامر الأخلاقية للقلب. انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م)، ص٢٤٦.

لا تزال قادرة على تخليق الإنسانية، حتى «لو افترضنا أن الإنسانية...سوف تغيِّر ظروف حياتها إلى ما لا نهاية، فإننا نؤمل أن تجد في القرآن -أنَّى توجهت- قاعدةً لتنظيم نشاطها أخلاقيًا، ووسيلة لدفع جهدها، ورحمة للضعفاء، ومثلًا أعلى للأقوياء»[١٢]، ولن يتأتى ذلك ما لم نفتح باب الاجتهاد الأخلاقي لصياغة آليات أخلاقية معاصرة بناءً على أُسس نظرية متينة، كالتي استخلصها دراز من مرجعية الوحي المنزَّل.

ويؤكِّد دراز أن أغلب الدراسات في الأخلاق الإسلامية قد اقتصرت في الغالب على دراسة الجوانب العملية للأخلاق باعتبارها «نصائح عملية، هدفها تقويم أخلاق الشباب، حين توحي إليهم بالاقتناع بالقيمة العليا للفضيلة»[١٣]، وأغفلت الجوانب التنظيرية لمنظومة الأخلاق الإسلامية، وحتى الإنتاجات التي حاولت أن تلامس ما يسميه دراز «الأخلاق النظرية»[١٤] فقد كانت محدودة؛ فلا تعدو أن تكون محاولات وصفية «لطبيعة النفس ومَلَكاتها، ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها، مرتب في غالب الأمر بحسب النموذج الأفلاطوني أو الأرسطي»[١٥]. وبهذا وقعت في مأزق النَّهْل من مرجعيات أخلاقية أجنبية، كالمرجعية اليونانية وغيرها، وقامت بـ«تهميش المرجعية القرآنية في التأسيس لعلم أخلاقي إسلامي»[١٦].

ويبدو أن الراغب الأصفهاني كان أولَ من استعار النموذج الأفلاطوني في تقسيم الفضائل الخُلقية إلى أربع: العفة والشجاعة والحكمة والعدال[١٧]، ثم اقتدى به غيره فيما بعد، فأصبح أغلب الإنتاج الأخلاقي في دائرة الفكر الإسلامي حينها خليطًا بين ما هو قرآني وما هو يوناني. وقد أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى أن بعض الأقلام الإسلامية في مجال الأخلاق استعارت بعض خصائص التفكير الأخلاقي من النظام الأخلاقي الفارسي، ومن ذلك الإمام الماوردي في كتابيه «**نصيحة الملوك**» و«**تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**»؛ حيث «كان يفكِّر من منظور ينتمي في هذا المجال إلى الموروث الفارسي»[١٨].

وأمام هذا الخلط بين المرجعيات الأخلاقية، ينبري سؤالان مهمَّان: هل ثمة نموذج أخلاقي نظري معاصر نابع من القرآن الكريم، يصلح أن يكون نسقًا أخلاقيًا قرآنيًا خالصًا؟ وما هي أركان هذا النموذج وأُسسه؟

وللإجابة عن هذين السؤالين أبادر إلى القول بأن الدكتور محمد عبد الله دراز (ت١٩٥٨م) قد أبدع في هذا المجال وأنتج نظرية متكاملة في الأخلاق النظرية، جديرة بأن تكون أساسًا نظريًا للأبحاث والدراسات التي يمكن أن تُنجز في مجال الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر، وقد أودع الشيخ دراز مجمل أفكار نظريته في الأخلاق كتابَهُ المتفرد في مجاله، والموسوم بـ«**دستور الأخلاق في الإسلام**». ومن ثَمَّ يمكن القول -دون مجازفة- إن درازًا أسَّس علم أخلاق القرآن، وقد أدرك أنه يسلك دروبًا غير مطروقة[١٩]، وبذلك يكون المؤلف رحمه الله قد أضاف لمسة متميزة في الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر من خلال دراسته للأخلاق في جانبها النظري دراسة جديدة، جديرة بأن تكون أرضية صلبة للنقاش الأخلاقي الإسلامي المعاصر، وقد اعتمد في دراسته على مرجعية القرآن الكريم خاصَّة.

ولم يسقط دراز في الأخطاء المنهجية التي سقطت فيها أغلب الإنتاجات الأخلاقية قبله، حيث لم «يظهر فيها النص القرآني كلية، أو هو لا يكاد يظهر إلا بصفة ثانوية»[٢٠]. وبفضل منهجه المتمركز حول نصوص الوحي، استخلص دراز من القرآن الكريم نسقًا معرفيًا في الأخلاق النظرية، تأسس على خمسة أركان رئيسة -كما سنرى- هي: الإلزام الخلقي، والمسؤولية الأخلاقية، والجزاء، والنيَّة والدوافع، والجهد المبدع. لكن قبل الخوض في تناول هذه الأسس النظرية، والإشارة إلى بعض مظاهر تفوقها على بعض الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة التي تستند إليها حقبة «ما بعد الأخلاق»، وما تعانيه الوضعية الأخلاقية المعاصرة من نسبية وغياب للمعيارية، يجدر بنا أن نحدِّد الإطار المفاهيمي للأخلاق وللنظرية الأخلاقية في فكر دراز.

(١٢) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٦٨٤.
(١٣) المرجع نفسه، ص٤.
(١٤) يبدو أن درازًا هو أول من نحت هذا الاصطلاح. والأخلاق النظرية هي عكس الأخلاق العملية. ينظر: دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١٣. وقد عرَّف طه عبد الرحمن الأخلاق النظرية بأنها: «الأخلاق التي تتبع في استنباط أحكامها طرائق الانتقال من المقدمات إلى النتائج بمقتضى قواعد محددة...أي الممارسة الاستدلالية الخاصة بالأخلاق التي تثمر جملة من الأحكام الأخلاقية»، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية)، ص٣٨٢.
(١٥) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٤.
(١٦) معتز الخطيب، «آيات الأخلاق»، مجلة الأخلاق الإسلامية، الدوحة، مركز دراسات التشريع والأخلاق، العدد ١، ٢٠١٧م، ص١١٥.
(١٧) المرجع نفسه، ص١٠٩.
(١٨) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م)، ص٤٧.
(١٩) انظر: محمد المختار الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م)، ص٢٩.
(٢٠) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٤.

أولًا: التحديد المفهومي

مفهوم الأخلاق في اصطلاح دراز

الأخلاق جمع خُلُق، ويعني في اللغة: «السجية والطبع والمروءة والدين»[٢١]، فالخَلْق يختلف عن الخُلُق: الأول مختصٌّ «بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر»[٢٢]، والثاني مختصٌّ «بالقُوى والسجايا المدركة بالبصيرة»[٢٣]، فالأخلاق بهذا المعنى اللغوي تدور حول الصفات الباطنية الداخلية للإنسان من حيثُ كونها صفات راسخة في الباطن توجّه السلوك في الظاهر.

وقد تواضع أغلب المشتغلين بالأخلاق على حدٍّ الأخلاق بأنها «حال للنَّفْس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»[٢٤]. لكن الدكتور محمد عبد الله دراز يرى أن هذا الحدَّ لم يفِ بالغرض التعريفي لمفهوم الأخلاق، وهو ما دفعه إلى تعديل هذا الحدّ، وذلك بإدخال قيد دقيق على التعريف الأخلاقي الموروث، حيث رفض أن تكون الأخلاق صادرة عن مطلق النَّفْس، وإنما هي تصدر عن قوة الإرادة، فجاء حدُّه للأخلاق كالآتي: «الخُلق هو قوة راسخة في الإرادة تنزع بها إلى اختيار ما هو خير وصلاح إن كان الخلق حميدًا، أو إلى اختيار ما هو شرّ وجور إن كان الخلق ذميمًا»[٢٥]. ويبدو أن عِلة قصر صدور الأخلاق عن قوة الإرادة فقط -دون مطلق النفس- هي أن «للنفس قوى مختلفة ووظائف متعدِّدة. فهناك ملكات الإدراك، والتفكير، والحكم، والتخيّل، والتذكّر...»[٢٦]، ولا يمكن للنفس عبر هذه القوى المتعدِّدة الوظائف أن تشتغل كلها بالأخلاق، وإنما الجزء المختص بالخُلق في النفس هو قوة الإرادة دون غيرها، وهذا يدلُّ على وجاهة تعريف دراز لمصطلح الأخلاق.

(٢١) أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص٤٢٩.

(٢٢) الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ)، ص٢٩٧.

(٢٣) المرجع نفسه، ص٢٩٧.

(٢٤) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ابن الخطيب، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)، ص٤١. وانظر أيضًا: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة)، ج٣، ص٥٣؛ الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق: محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي، (بيروت: دار النهضة العربية)، ص٢٣.

(٢٥) محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ علم الأخلاق، (القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٣م)، ص٤.

(٢٦) يوسف القرضاوي، أخلاق الإسلام، (القاهرة: دار المشرق، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ٢٠١٧م)، ص٢.

النظرية الأخلاقية الإسلامية

هي نسق معرفي نظري جامع لمبادئ النظام الأخلاقي وقواعده في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشكِّل إطارًا معياريًّا يصلح أن تُبنى عليه الممارسات الأخلاقية وتُقوّم بقواعده.

وقد أبدع الدكتور محمد دراز نظرية أخلاقية متماسكة من منظور قرآني، وبذلك ملأ فراغًا لم ينهض أحدٌ من المسلمين أو المستشرقين قبله بملئه، ولم يسبق لأحدٍ قبله أن قام باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعه[٢٧]، وبسط دراز أسس هذه الشريعة الأخلاقية وأركانها في كتابه القيم «**دستور الأخلاق في القرآن**»، وذلك هو العمل المتفرد الذي خاض غماره، وجعل القرآن الكريم مرجعَهُ الرئيس، يستخلص منه «الإجابة عن كل مسألة، بالرجوع المباشر إلى النص، وهنا تكمُن الصعوبة؛ فإن النصوص المتعلقة بالنظرية الأخلاقية ليست بالكثرة والوضوح اللذين تمتاز بهما الأحكام العملية»[٢٨].

إن نظرية الأخلاق في القرآن كما صاغها دراز تناولت الأخلاق النظرية، بكيفية تأصيلية تجاوز فيها منهجية السابقين التي لم تزد على اجترار أفكار أخلاقية ذات مرجعية يونانية في الغالب؛ كوصفِ مَلَكات النفس ومراتبها، وأقسام أمهات الفضائل وغيرها، إلى وضع إطار نظري جامع للجوانب الكلية والقضايا الجامعة لعلم الأخلاق في القرآن، والذي كشف لنا: «من أين تأتي القاعدة الأخلاقية؟ وبأي الشروط تَفرض نفسها؟ وما النتائج التي تترتب على موقفنا منها؟ وما المبدأ الذي يجب أن يلهم سلوكنا؟ وبأي وسيلة تُنال الفضيلة؟ والإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والنيَّة، والجهد، تلكم هي العُمد الرئيسية لكل نظرية أخلاقية واعية بمراميها»[٢٩].

ثانيًا: أُسس النظرية الأخلاقية الإسلامية

الإلزام

الإلزام أهمُّ ركن تنبني عليه الأنظمة الأخلاقية في المجتمعات البشرية، فلا بدَّ أن «يستند أيُّ مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم على فكرة الإلزام (l'obligatio)، فهو القاعدة الأساسية، والمدار، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والذي

(٢٧) انظر: محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١.

(٢٨) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص١٣.

(٢٩) المرجع نفسه، ص٦٧٥.

يؤدي فَقْده إلى سحقِ جوهر الحكمة العملية ذاته وفناء ماهيتها؛ ذلك أنه إذا لم يعُد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية فلا يمكن أن تعود العدالة؛ وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعمّ الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضًا»[٣٠].

فالإلزام الأخلاقي مبدأ يستند إلى القرآن الكريم باعتباره كتابَ إلزام وتكليف، نظرًا لكثرة واجباته الأخلاقية الإلزامية، من قبيل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٧].

إن الأخلاق القرآنية عن د دراز قائمةٌ على فكرة الواجب الذي يخاطب فينا ملكات النَّفْس المسؤولة عن تخليق ذواتنا وتزكية قلوبنا، قال الله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٩-١٠]، فالإنسان كائنًا ما كان يتمتع بحاسة خُلقية تفرض عليه -على الأقل- الإنصات للواجب الخلقي؛ لأنه واجب متناغم في طبيعته مع الحاسة الخلقية، ومن هذا المدخل الفطري الشعوري ينبغي أن تتمَّ محاورة إنسان ما بعد الأخلاق، خاصةً أن الخطاب القرآني «لم يقتصر على الملكات العقلية وحدها، فلقد عُني في الوقت نفسِه عناية كبيرة بإيقاظ أشرف مشاعرنا وأزكاها، بيد أنه لم يحرك هذه إلا تحت رقابة عقلنا، فهو يتوجه إلينا دائمًا، أعني: يتوجه إلى ذلك الجانب المضيء من أنفسنا... ومن المشاعر السامية التي حركها القرآن الكريم فينا، نذكر على سبيل المثال ما جاء فيه دعمًا لسائر واجباتنا الاجتماعية، بالمعنى الأوسع لكلمة (مجتمع)، ألا وهو الشعور بالأخوة الإنسانية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣]»[٣١]. إذن، لا نتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام، ومن مميزات القواعد الأخلاقية أن الشرع الإلهي يأمرنا بها، والبصيرة الخلقية بداخلنا تحثُّنا عليها باستمرار وتلومنا في حال عدم احترامها، قال الله تعالى: ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ ۝١٤ وَلَوۡ أَلۡقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ۝١٥﴾ [القيامة: ١٤-١٥].

إن الفضيلة الخلقية، «بالإضافة إلى جمالها الذاتي مُؤثرة ومُحركة بطبيعتها، تدفعنا إلى العمل لكي نجعل منها حقيقة فعلية؛ لأن الخير الأخلاقي يتميز بتلك السلطة الآمرة تجاه الجميع، وبتلك الضرورة التي يشعر بها كل إنسان بوجوب تنفيذ نفس الأمر، مهما كانت حالته الشعورية، مما يجعل مخالفة ذلك بغيضة ومستهجنة»[٣٢].

يرى دراز أن الواجب الأخلاقي القرآني يختلف عن الواجب الأخلاقي لدى الفيلسوف الألماني كانط (kant) الذي اتسمت نظريته في الأخلاق بالشكلية المحضة؛ فقد ربط كانط أخلاق الواجب بـ«سلطة عليا تفصل في الأمر، هذه السلطة ليست المجتمع على كل حال؛ لأن الموضوع يتعلق بالسلوك الأخلاقي لا بالتشريع... واعتقد أنه وجدها في العقل في صورته الصافية المجردة، برغم اعترافه بعجز العقل عن التوصل إلى تحديد الواجبات الإنسانية»[٣٣]. أما الواجب الأخلاقي في القرآن -حسب دراز- فإن القرآن لا يُقدمه بالشكلية المحضة، بل يورده وهو يتسم بالموضوعية والشمولية، فهو جامع بين الخُلُق الفطري والأمر الإلهي في تناغمٍ وانسجام، فهو -أي القرآن الكريم- «لا يقدِّم لنا الأمر الإلهي كسلطة مطلقة -مكتفية بذاتها كسلطة- لتكون في نظرنا أساس سلطان الواجب على ضمائرنا، بل إن مما يثير العبرة حقًّا أن نلاحظ -على عكس ذلك- كيف أن هذا الكتاب الكريم يُعنى عناية فائقة بأن يَقْرن كل حكم في الشريعة بما يُسوغه، ويربط كل تعليم من تعاليمه بالقيمة الأخلاقية التي يتأسس عليها»[٣٤]، وكثيرًا ما أورد الخطاب القرآني الأخلاقي صورًا لهذا التناغم الأخلاقي بين الأمر الأخلاقي وبين قيمته الأخلاقية. فعلى سبيل المثال، دعانا القرآن إلى «أن نتقبل من أهلينا كل تسوية للصلح، حتى ولو كانت في غير صالحنا، ويؤيد دعوته بتلك الحكمة: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞۗ﴾... ولكي يُسوغ قاعدة الحياء، التي تطلب من الرجال أن يغضوا أبصارهم ويحفظوا فروجهم، نجده يسوق هذا التفسير ﴿ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۗ﴾»[٣٥]، فهذا الاعتبار الأخلاقي الذي يقرن به القرآن واجباته الأخلاقية يدفع الإنسان إلى التأمل القلبي في الواجب الأخلاقي، تمهيدًا للاستحواذ على قبوله.

ونختم الإلزام الأخلاقي بإشكالية تتعلق بتناقضات الإلزام. بحيث لم تقدر الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة على وضع حلٍّ نهائيٍّ لها، خلافًا لنظرية دراز القرآنية ذات الحلول الدقيقة أخلاقيًّا، ويتعلق الأمر بـ«تنازع إرادتين مختلفتين»؛ فالمشرع الأخلاقي يحرص على سلطته الأخلاقية، والإنسان الفاعل يدافع عن حريته. فما العمل؟

نبدأ بنظرية كانط التي لم تكتفِ برسم خطٍّ فاصلٍ بين فكرة الأخلاق وفكرة الحياة الحسيَّة، من أجل مقاومة مظاهر الرعونة والترف في الحياة الأخلاقية، بل بالغ في طرحه الفكري، وجرَّد

(٣٠) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٢١.
(٣١) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٢٩-٣٠.
(٣٢) محمد عبد العظيم علي، مرجع سابق، ص٨.
(٣٣) محمد عبد العظيم علي، مرجع سابق،، ص١١.
(٣٤) المرجع نفسه، ص١٧.
(٣٥) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٥١-٥٢.

مفهوم الواجب من كل تجربة حسية، واعتقد أنه بهذا المعيار قد حلَّ الإشكال، والحقيقة أن هذا التدبير الصارم لم يحل الإشكال القائم؛ لأن الذات الإنسانية ذاتٌ حسيَّة، تنشط بإرادة حُرة، وليس بإرادة ميكانيكية.

أما بالنسبة إلى نظريات الحرية التجريبية[٣٦]، فهي على عكس أطروحة دراز؛ حيث دافعت عن الحرية التجريبية للذات الإنسانية، معتبرة أن الإنسان هو الذي يُنتج الأخلاق بحريته الذاتية بالكيفية التي يشاء، ليتجاوز الإنسان بها نفسه؛ ليصبح فوق الإنسان (surhomme)[٣٧]، وهنا مكمن خطورة هذا المذهب الذي حاول أن يؤسِّس للنسبية واللامعيارية الأخلاقية، وهي الأساس المؤطر لسلوك إنسان «ما بعد الأخلاق»؛ بحيث تمَّ تجاوز القِيم الأخلاقية العليا الحاكمة للسلوك، والاكتفاء بالقيم المادية والحسية النابعة من التجربة والحرية. فضلًا أن القانون الأخلاقي الأعلى لا يمكن أن ينبع من التجربة الذاتية، وإنما هو موضوع للبرهنة أو الإيمان[٣٨]، وإلا سندفع بالأخلاق إلى متاهات ينتج عنها تدهور الحياة الأخلاقية للإنسان المعاصر، ويبدو أن هذه النتيجة هي الحاصلة في حقبة ما بعد الأخلاق.

يعقب دراز على هاتين النظريتين المتناقضتين اللتين لم يأخذ كلٌّ منهما من الحقيقة الأخلاقية إلا جانبًا واحدًا، ويؤكد أن النظرية القرآنية جمعت الفكرة بالموضوع، والشكل بالمادة، والغرض بالتجربة، وبيَّن أن الإلزام الأخلاقي القرآني إنما هو توليفة من مثلٍ أعلى قادم من المشرع الأخلاقي، ومن الواقع الحاضر؛ وهو تركيب يُرشد الضمير الإنساني الذي هو الرابطة المتينة بين «المثل الأعلى» و«الواقع»، بحيث ينشأ عن هذا المزج ثبات القانون الأخلاقي[٣٩].

وليستدلّ دراز على وجاهة فكرته الإلزامية ذات التركيبة المزدوجة، ينطلق من قول الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦]، حيث يؤكِّد أن النص القرآني لم يقُل لنا: اصنعوا ما بدا لكم حسنًا بحسب ما تُلهِمكم اللحظة، ولا هو جاء بصيغة الواجب الاستبدادي الصارم الذي لا يقبل استثناءً ولا تعديلًا كما عند كانط؛ فبهذه العبارة الجامعة يحثنا القرآن على أن نستقي شريعتنا الأخلاقية من النص، وفي الوقت نفسِه نستند على قواعد صلبة من الواقع. وبذلك يلتقي طرفا الخيط صعودًا نحو المثل الأعلى، وحفاظًا على الفطرة، أي: «خضوع للقانون الأخلاقي، وحرية للذات»[٤٠].

وبذلك تسلم نظرية دراز الأخلاقية من شكلية نظرية كانط الصارمة، ومن فوضوية نظرية الحرية التجريبية؛ وتصلح لقيادة البشرية في عصرنا الراهن؛ لقدرتها على الجمع بين المتناقضات دون الميل إلى جانب على حساب آخر.

المسؤولية الأخلاقية

المسؤولية عنصر مهم جدًّا في النظرية الأخلاقية؛ فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرتَي الإلزام والجزاء، و«هذه الأفكار الثلاثة...لا تقبل الانفصام، فإذا ما وُجدت الأولى تتابعت الأخريان على إثرها، وإذا اختفت ذهبتا على الفور في أعقابها. فالإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزَم، وليس بأقل استحالة من ذلك أن نفترض كائنًا ملزمًا ومسؤولًا بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب»[٤١]. وهذا الربط اللزومي بين المسؤولية والإلزام هو سِرُّ التزام الفاعل الأخلاقي بالخلق الحميد ونبذ الخلق الذميم، فيلتزم بالأخلاق ويُعد للحساب والمساءلة، وينتظر الجزاء، «فما لم يكن الإنسان مسؤولًا، وما لم يكن محاسبًا على أفعاله يغدو التشكيك لا مهرب منه... فالحساب أو تحقق المسؤولية شرط لازم للالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي»[٤٢].

إن أساس المسؤولية الأخلاقية في نظرية دراز هو «المقدرة على أن يُلزم المرء نفسه أولًا، والقدرة على أن يفي بعد ذلك بالتزامه بواسطة جهوده الخاصة»[٤٣]، وقد حصر القرآن الكريم المسؤوليات في ثلاثة أنواع: «المسؤولية الدينية، والمسؤولية الاجتماعية، والمسؤولية الأخلاقية الخالصة؛ ذكرها القرآن في آية واحدة بنفس الترتيب، قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٧﴾ [الأنفال: ٢٧]»[٤٤].

وبالنظر إلى الدور الإيجابي للمسؤولية الأخلاقية، فقد ربطها الخطاب الديني بجميع الأنشطة الاجتماعية التي يمارسها الإنسان، وقد جاء في البيان النبوي: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته: الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها،

(٣٦) من روادها: روه (rauh)، وجيو (guyau)، ونيتشه (nietzashe).
(٣٧) انظر: محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٣١-٣٣.
(٣٨) المرجع نفسه، ص٣٣.
(٣٩) المرجع نفسه، ص٣٣-٣٤.
(٤٠) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٣٤.
(٤١) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص١٣٦.
(٤٢) إسماعيل الفاروقي ولمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م)، ص١٣٤.
(٤٣) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص١٣٧.
(٤٤) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٣٨.

والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته»[٤٥]. وينبغي التنبيه إلى أن قيام المسؤولية الأخلاقية والدينية مشروط بشروط[٤٦]، أجملها دراز فيما يلي:

- الطابع الشخصي للمسؤولية، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [فاطر: ١٨].

- الأساس القانوني للمسؤولية: يعلمنا القرآن ألَّا أحد يُحاسَب على أفعاله، ما لم يكن قد علم بالأحكام مسبقًا، ويكون هذا الإعلام بطريق خارجي وهو الشرع الإلهي، وطريق داخلي وهو قواعد القانون الأخلاقي، ففي أكثر صورها شمولًا مسجلة ومركوزة في نفوسنا بشكل ما.

- أن يكون العمل الإرادي متصورًا في ذهن صاحبه بالطريقة نفسِها وبوجهة النظر ذاتها التي تصورها عنه الشرع.

- الحرية: فلا معنى للفعل الأخلاقي الذي لا ينبع من الإرادة الخالصة.

وبالإجمال، فإن «المبدأ القرآني للمسؤولية ذو نزعة فردية، يستبعد كل مسؤولية موروثة أو جماعية»[٤٧].

ولو حاولنا أن نقارن مبدأ المسؤولية الأخلاقية في نظرية دراز مع بعض النظريات الأخلاقية الحديثة، لَقُلنا: إن المسؤولية الأخلاقية في نظر دراز هي صمام أمان انضباط الإنسان أخلاقيًا، وضامن عنصر الإلزام الأخلاقي، وبها يستطيع الفرد الخروج من دائرة الأنانية المقيتة المتمركزة حول الذات الفردية، وهكذا يحصل عندنا علاقة تناغم بين عنصرين فريدين في العمل الأخلاقي: الرعاية والمسؤولية، فـ«لا رعاية بدون مسؤولية»[٤٨]، مسؤولية الفرد تجاه الجماعة ومسؤولية الجماعة -التي هي مجموع الأفراد- تجاه الفرد. فالأخلاق الاجتماعية في نظر دراز تبدأ من عنصر المسؤولية الأخلاقية، وصولًا إلى الرعاية الأخلاقية الشاملة (ويسميها طه عبد الرحمن برعاية الأمانات)[٤٩].

وهذا على عكس مذهب النفعيين، أمثال هوبز وبنتام وغيرهما، الذي يسعى إلى تشكيل إنسان غير مسؤول وغير ملتزم بالقيم الأخلاقية العليا؛ جاعلًا كلَّ همِّه طلب زيادة المنافع واللذات الحسيَّة[٥٠]، لإشباع الأنانية الفردية. بحيث اعتبر بنتام «أن علم الأخلاق لا يهدف إلى خلق أولياء وقديسين... وبحساب **اللذَّات** يمكن تقييم نشاط الإنسان»[٥١]؛ وهذا ما يعني أن نظرية المنفعة لها وظيفة سلبية وخطيرة على القِيم العليا؛ لكونها تشقُّ طريقها نحو تفكيك المسؤولية، وتحويل الإنسان إلى كائن مادي سلبي محصور في دائرة القيم الأوَّليَّة النفعيَّة[٥٢]، القائمة على العناية بالماديات واللذات، دون القدرة على الرقي إلى مستوى القيم الأخلاقية، القائمة على تحمُّل الأفراد مسؤولياتهم تجاه جميع الكائنات، والاستعداد للمحاسبة أمام الضمير الشخصي والجماعي.

من هذه المقارنة، يظهر مدى إنسانية نظرية دراز، وتفوقها الأخلاقي على نظرية النفعيين التي تستند إليها -في الغالب- الحياة الأخلاقية المعاصرة. فإلى متى سيظل الإنسان المعاصر فاقدًا لهويته الأخلاقية العليا؟ وإلى متى سيظل مُستندًا لمقاربات أخلاقية أثبتت حركة التاريخ أنها تشكِّل خطرًا على الإنسان نفسه قبل غيره من الأحياء؟

رغم كل هذا التفوق الذي تتمتع به نظرية دراز في عنصر المسؤولية الأخلاقية، فهل يمكن القول إنه قد كفانا عناء مواصلة البحث والدراسة في جوانب المسؤولية الأخلاقية؟

أعتقد أن درازًا له فضل السبق في التأصيل القرآني للمسؤولية الأخلاقية من حيث التنظير، إلا أن البحث عن آليات وتقنيات جديدة لتوطين فكرة المسؤولية الخُلقية في ممارسات إنسان ما بعد الأخلاق وأنشطته (في مجالات الطب والفن والبيئة والتصنيع والحرب...) لا يزال في حاجة إلى المزيد من الاجتهاد والنظر الأخلاقي.

الجزاء

بعد دراسة دراز لركنَي الإلزام والمسؤولية، بالنظر إلى كونهما جوهر النظرية الأخلاقية، يأتي بعدهما ركن مهم، وهو بمثابة ضابط لعلاقة الإنسان بالقانون الأخلاقي، ألَا وهو عنصر الجزاء.

فالقانون الأخلاقي يتوجه بقواعده الخلقية إلى إرادتنا الطيبة، فهو بذلك يُلزمنا بأن نستجيب لدعوته، وبمجرد ما نجيبه نتحمل مسؤولياتنا، وأخيرًا يقوِّم القانون مواقفنا حياله، ثم يجازينا[٥٣].

(٤٥) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ج٢، ص٥، رقم ٨٩٣.

(٤٦) انظر: محمد عبد العظيم علي، مرجع سابق، ص٤١-٤٨.

(٤٧) محمد عبد العظيم، مرجع سابق، ص٦٨.

(٤٨) تعبير الحديث النبوي: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته...»، سبق تخريجه.

(٤٩) انظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م)، ص١٦١.

(٥٠) انظر: توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، (القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م)، ص٢١٦.

(٥١) المرجع نفسه، ص٢١٩.

(٥٢) القيم النفعيَّة الأوَّليَّة: كالاستهلاك، والتزاوج، والتغذية، والتملُّك...؛ وتقابلها القيم الأخلاقية العليا: كالعدالة، والصدق، الحكمة، والعفة.

(٥٣) انظر: محمد عبد العظيم، مرجع سابق، ص٢٤٥.

فالعملية -إذن- ثلاثية الأطراف، وتكشف معنى جامعًا للمسارات الأخلاقية التي يقطعها الفاعل الأخلاقي.

ويُقصَد بالجزاء الأخلاقي «تحقُّق الشعور الداخلي بالمتعة أو الألم»[٥٤]. ونشير هنا إلى أن الجزاء القانوني يختلف عن الجزاء الأخلاقي: فالأول ذو أثر مادي خارجي، بينما الثاني يعتمل في الجانب الشعوري الباطني في الغالب. فـ«المتعة والألم اللذان نحسُّ بهما بعد أن نفعل خيرًا أو شرًّا هما ردٌّ فعل لضميرنا على ذاته أكثر من أن يكون ردَّ فعل للقانون علينا»[٥٥].

وبالعودة إلى النصوص الشرعية، نجد أنها أصل لهذه العلاقة الجزائية بين الفعل الأخلاقي وبين رد فعل الضمير؛ فالنفس تغمرها سعادة روحية عند أدائها لواجب خُلقي، وتشعر بلوم باطني عندما تقترف عملًا غير أخلاقي. ففي نص حديثي استشهد به دراز وبيَّن من خلاله أن درجة شدَّة هذا اللوم الباطني تعكس صدق إيماننا، وتقيس درجته قياسًا دقيقًا، فنحن نشعر فعلًا بجسامة ذنبنا وخطورته على نحو متفاوت، تبعًا لدرجة شعورنا الحيِّ بالتكليف[٥٦]، ويتعلق الأمر بحديث ابن مسعود: «إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه، والفاجر يرى ذنوبه كذُباب مرَّ على أنفه»[٥٧]، وقد ساق القرآن عدَّة أمثلة من ممارسات الخير والشر التي تُحدِث أثَرَها في النَّفْس الإنسانية، ومنها ما يلي:

- **محاسن الفضيلة**: كالصلاة فهي ذات وظيفتين أخلاقيتين، فهي لا تقتصر على كونها ﴿تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، ولكن ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾؛ فهي تجعلنا روحيًّا على اتصال بالمنبع الشامل لجميع الكمالات. وكذا الحكمة، فإن الأداء الدائم للأفعال الفاضلة يجعل الإنسان حكيمًا، شجاعًا في خصومته، كريمًا في رخائه[٥٨]، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ [المعارج: ١٩-٢٢].

- **قبح الرذيلة**: فالرذيلة -حسب دراز- وتبعًا لقانون الجزاء الأخلاقي، وفوق أنها تؤلم النفس، فإنها تدفع الإرادة لتَتَخلَّق بتخَلُّقات أسوأ من سابقتها، ومن أمثلة ذلك: الكذب، فهو رذيلة خُلقية خِصبة في الشر الأخلاقي؛ بحيث تنتج عنها رذائل أخرى أسوأ منها، يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٥]. والقرآن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو لا يكتفي بأن يخبرنا بأن الكذب هو رأس الفساد، بل يقدِّمه على أنه صفة النَّفْسِ الكافرة من حيث كان متنافرًا مع الإيمان الأخلاقي[٥٩].

فليس يكفي أن يقال إن الخير يطهّر القلب ويقوّي الإرادة ويدعمها، وإن الشرّ يفسد النَّفْسَ ويدنّسها؛ ذلك أن أثرهما يذهب إلى ما هو أبعد بما لهما من انعكاسات وأصداء على قوى النفس، فكل قوةٍ من قوانا النفسية تتلقى نصيبها من الجزاء الأخلاقي، حتى على مستوى الذكاء، فإن اضطراب الهوى يصدئ مرآة الفكر، ويشوّه إدراكها للحقيقة، لقوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ [المطففين: ١٤]، في حين أن التوازن الناشئ عن فعل الخير الأخلاقي يجعل الإنسان قادرًا على تمييز الحق والباطل، والحسن والقبح[٦٠]، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

النيَّة والدوافع

النيَّة ركنٌ مهمٌّ في النظرية الأخلاقية القرآنية، ويمثِّل الوجه الداخلي للضمير الأخلاقي، وهو الأساس الذي يقوم بدور الدافع الباطني نحو الخير الأخلاقي، ولأهمية هذا الدور جاء التأكيد على عنصر النيَّة في العديد من النصوص الشرعية، قال الله تعالى: ﴿هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ﴿٣٢﴾ مَّنْ خَشِىَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ ﴿٣٣﴾﴾ [ق: ٣٢-٣٣]، وقال أيضًا: ﴿وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿٨٧﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الشعراء: ٨٧-٨٩].

هذا الركن يتضمَّن ثلاثة أجزاء أساسية تتجلَّى في: «إدراك ما يجري عمله، وإرادة إنجاز العمل، واستهداف ذات العمل من حيثُ إنه مأمور به وواجب»[٦١].

وقد ميَّز دراز بين نوعين من النيَّة: **نية أخلاقية** غائية، **ونية نفسية** موضوعية؛ فالأُولى يشتغل بدراستها الأخلاقيون خاصة، والثانية يشتغل بها علماء النفس والقضاة وغيرهم[٦٢]. والفرق بين القسمين من النيَّة أن «النية النفسية لا تفعل أكثر من أن

(٥٤) مصطفى بن محمد حلمي، «دستور الأخلاق في القرآن: الكتاب الأم في علم الأخلاق القرآني»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان «محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث»، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٥٥) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٢٤٨.

(٥٦) المرجع نفسه، ص٢٤٩.

(٥٧) صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب التوبة، ج٨، ص٦٧، رقم ٦٣٠٨.

(٥٨) انظر: محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٢٥٨.

(٥٩) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٢٥٩.

(٦٠) انظر: محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٦١) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١٣٢.

(٦٢) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٤٢٢.

تمنح العمل حق الحياة، والنية الحسنة أخلاقيًّا تجلب إليه ما يناسبه من القيمة»[٦٣].

وفي سياق تحليل دراز لركن النية الأخلاقية، فقد عالج جملة من القضايا والإشكالات -المرتبطة بهذا الركن- نعرض لها هنا بشكل سريع:

- **النيَّة شرط لصحة الفعل الأخلاقي**: فالقانون الأخلاقي يقرر أن أعمالنا لا تُنسب إلينا إلا بما يتناسب مع درجة النيَّة التي نؤديها بها، فمن الناحية الأخلاقية لا يدخل في باب الأخلاق أيُّ عمل لا يكون في آنٍ واحدٍ إراديًّا وشعوريًّا ومعقودًا عليه النية، خلافًا للقانون الاجتماعي الذي يكتفي في العمل أن يستوفي بعض الشروط الموضوعية البحتة التي تتعلق بالمكان والزمان والكمّ والكيف، بصرف النظر عن النشاط الإرادي وأثره[٦٤].

- **النيَّة وطبيعة العمل الأخلاقي**: وهنا بحث دراز «الدور الإيجابي للنيَّة، أي درجة فاعلية وجودها، أي ما إذا كانت النيَّة تُحدث أثرًا في طبيعة العمل ذاتها. وبعبارة أخرى، ما إذا كان العمل السيئ الذي يقع بحسن نيَّة يكتسب قيمة أخلاقية ويصبح عملًا فاضلًا، وما إذا كان العكس صحيحًا»[٦٥].

- **فضل النيَّة على الفعل**: الجانب القلبي له تأثير فعَّال بالخير والشر في الجانب الحسي من الإنسان، فسلامة العنصر المادي (البدن) رهينةٌ بسلامة العنصر الأخلاقي (القلب)، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا وإن في الجسد مُضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألَا وهي القلب»[٦٦].

- **إخلاص النيَّة واختلاط البواعث**: حسم القرآن الكريم أمر النيَّة الخالصة لدى الإنسان، وحصرها في التوجُّه القلبي الخالص إلى عبادة الله عز وجل القائل: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦]. ومن ثَمَّ فإن «كل البواعث التي تضاف إلى إرادة الطاعة تفسد قيمة العمل وتحرمه من رضا الله تعالى»[٦٧]، هذا التوجُّه المطلق هو المطلوب لكي نقول عن النيَّة إنها حسنة.

(٦٣) المرجع نفسه، ص٤٢٣.

(٦٤) انظر: محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١٣٣-١٣٤.

(٦٥) المرجع نفسه، ص١٣٦.

(٦٦) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج١، ص٢٠، رقم ٥٢.

(٦٧) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١٨٣.

ولكن أثار دراز هنا تساؤلات كانت موضع نقاش لدى بعض الأخلاقيين المسلمين السابقين كالغزالي والمحاسبي، من قبيل: هل هذا التوجُّه الخالص للنيَّة هو واجب صارم لا يشتمل على درجات؟ هل الفطرة الإنسانية قادرة دائمًا على تحقيق هذا النوع من التجرد؟ فيعتقد دراز أن مبادئ القرآن الكريم تستميلنا لنكون أقل تشددًا في النقاط الوسط، عن النقاط التي في أقصى النقيض؛ فإذا لم يكن الشيء في حدود استطاعتنا، وما دام أن الله لا يكلف نفسًا إلا وسعها، فيجب أن نؤول النصوص التي تطالبنا بهذا التجرد المطلق على أنها تحدِّد نقطة الذروة للقيمة الأخلاقية كي تتجه جهودنا نحوها دون أن تبلغها؛ وبذلك يكون الابتعاد عنها عيبًا وليس ذنبًا، وعدم كمال وليس فجورًا[٦٨].

ومن هذا المدخل نقرر -مرة أخرى- أن درازًا قد تفوَّق على النفعيين في مبدأ البواعث على الفعل الأخلاقي؛ لأن الأخلاق عند دراز تتأسَّس على النوايا والبواعث الأخلاقية؛ وهي التي تمنح الفعل قيمتَهُ الأخلاقية، ومكانتَهُ ضمن قواعد الأخلاق العليا في المجتمع، جاعلة من الإنسان كائنًا أخلاقيًّا ذا إرادة مشبعة بالخير، تجاه الذات وتجاه الغير، ولكن على العكس من ذلك نجد مذهب النفعيين[٦٩] -بزعامة بنتام (bentham)- لا يهتمُّ بالمقاصد والنوايا، وإنما هَمُّه النتائج والغايات، حيث حوَّل الأفعال الأخلاقية إلى مجرد السعي وراء الوسائل المؤدية إلى اللذَّة، دون أي اعتبار للقيم الإنسانية العليا. ويبدو أن هذا المذهب هو الذي رسَّخ لدى إنسان ما بعد الأخلاق هوسَ السعي المفرط وراء اللذَّات، حتى أصبح الإنسان مفتقرًا تمامًا إلى الإحساس بالقيم التي تكمُن وراء الأشياء، وتضفي عليها كل ما له معنى[٧٠].

يؤكد دراز أن الإنسان متى ترك النيَّة الحسنة سيهبط على الفور إلى مستويات الغايات الذاتية، أي «المنفعة»، وليس هناك وسيلة للخروج من هذه المعضلة إلا أن نُنشِّئ الإرادة الإنسانية على نوايا حسنة تخدم الخير ذاته، وليس المضي للبحث عن الخير الذاتي (الأنانية)[٧١]. فليس مذهب المنفعة واللذَّة -إذن- بقادر على أن يؤسس أي مبدأ أخلاقي للخير؛ لأنه مذهب لا يستند إلا

(٦٨) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، ص١٨٤-١٨٥ بتصرف.

(٦٩) المذهب النفعي: مذهب فلسفي أخلاقي، يطالب الأفراد بالاهتمام بالأفعال التي تحقق أكبر قدر من اللذَّة، واستبعاد ما عدا ذلك من القيم الإنسانية العليا. انظر: توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص٥١٢.

(٧٠) انظر: مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م)، ص٦٢.

(٧١) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٥١٤-٥١٥.

إلى القيم الأولية النفعية (النظام الطبيعي) ولا يتجاوزها. وعلى عكس ذلك مذهب الواجب الأخلاقي القرآني، الذي يستقي من النظام المتعالي القِيَمَ الأخلاقية الحاكمة لتفاعله مع النظام الطبيعي[٧٢].

الجهد الأخلاقي

بعد أن درس دراز العلاقة الوثيقة بين عنصرين مهمين في نظريته الأخلاقية، وهما النيَّة والعمل، وبعد أن حدَّد الدور الإيجابي لعنصر النيَّة في إصلاح الضمير الأخلاقي؛ انتقل إلى بيان الدور الفائق الذي يؤديه عنصر العمل باعتباره «السلاح الوحيد، الهجومي والدفاعي، في معركة الفضيلة»[٧٣].

فالإنسان في نظر دراز» كائن أخلاقي»[٧٤]، قادر على بلوغ الكمال، قال الله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠ ﴾ [الشمس: ٧-١٠]. فالجهد عند دراز «لا يعرّف بأنه العمل بصفة عامة، وإنما العمل بالعزم، ويكون موضوعه إما مقاومة قوة أو قهر مقاومة»[٧٥]، إلا أنه يوجد فوق هذ الجهد الطبيعي الذي تفرضه الغريزة جهد آخر يفرضه العقل وينبغي أن يوضع في خدمة مَثَل أعلى، هذا النوع من الجهد هو الذي عكف دراز على تحليله في إطار النظرية الأخلاقية الإسلامية[٧٦].

لقد دعانا الخطاب القرآني في العديد من أوامره إلى تحريك إرادتنا الأخلاقية نحو تحقيق القِيم العليا، ففي كل موضع منه نستمع دعوة إلى الجهاد الثابت المستمر، من أجل فعل الخير ومقاومة الهوى والشرور، وكظم الغضب...، وقد مضى القرآن الكريم إلى حد أن أدخل فكرة هذا الجهد المبدع في تحديد عناصر الإيمان الصادق نفسه[٧٧]، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝١٥ ﴾ [الحجرات: ١٥].

وقد اهتدى دراز -بفضل تعمُّقه في دراسة آيات الأخلاق النظرية في القرآن الكريم- إلى اكتشاف نوعين من الجهد الأخلاقي:

- **جهد مُدافعة**: ويقصد به تلك «العملية التي نعارض بها الميول السيئة التي تحثنا على الشر باستخدام قوة مقاوِمة كفيلة باستبعاد هذه الميول. ولا يستطيع أحد أن ينازع في لزوم هذه العملية في كل مرة نواجه فيها قوة معادية تحاول أن تسيطر، فيكون واجبنا العاجل في هذه اللحظة هو كَبْت هذه الأهواء»[٧٨]، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝٤١ ﴾ [النازعات: ٤٩-٥٠].

- **جهد مُبدِع**: وهو عملية تعقب النوع الأول، فبعد تخليص الإرادة الأخلاقية من الميول السيئة، فإن الفاعل الأخلاقي يبدع ميولًا نافعة حسنة، ويسعى إلى زرعها في إرادته الحرة، «وقد التقط دراز كلمات الجهد والجهاد من القرآن مقترنة بالأمر الإلهي في الآيات الآمرة بالعمل الفعَّال مصورًا ما يكابده الإنسان في الحياة متحملًا المسؤولية لتحقيق ما أسماه الإبداع الخيِّر، أي أن يبدع أعمال الخير ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، ومهما قابله من عقبات»[٧٩].

وقد اختصَّ الصوفية بتناول مبحث الجهد وفاعليته تنظيرًا وتطبيقًا أكثر من غيرهم[٨٠]، «والقرآن يستثير همتنا دون تحديد، مستعملًا فعل (عَمِلَ) في حالة اللزوم، ويصوغ لذلك أوامرَ وعظات»[٨١]، قال الله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ ﴾ [التوبة: ١٠٦]، وقال أيضًا: ﴿ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ۝١٣٦ ﴾ [آل عمران: ١٣٦].

وأرى أن درازًا لو ربط هذا الركن الأخير بمبدأ تقنيات الذات، وأبدع «تقنيات جهد مدافعة، وتقنيات الجهد المبدع»، لكان ركن الجهد في نظريته هو الأساس الجدير بإصلاح إنسان ما بعد الأخلاق، الذي فصل الأخلاق عن كل شيء، وقد وُصِف هذا الفصل بأنه فصل بين الحقيقة والقيمة، ووُصف أيضًا بالحرية الليبرالية المطلقة[٨٢]، وقد أدى هذا الفصل إلى التنكُّر للأصل الأخلاقي للإنسان، وفقدان كينونته الأخلاقية. ولا سبيل إلى تدشين مرحلة **العودة إلى الأخلاق** إلا بإبداع تقنيات ذاتية تُسهل عملية التخلُّق بالأخلاق الإسلامية، وتُحدث توازنًا أخلاقيًّا داخليًّا لدى إنسان ما بعد الأخلاق، يعقبه توازن أخلاقي خارجي.

(٧٢) انظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، (القاهرة: مدارات الأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م)، ص٥٥-٥٨.

(٧٣) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٥٨٥.

(٧٤) المرجع نفسه، ص٥٨٥. ويبدو أن درازًا هو أول من أسَّس هذا التصور: «الإنسان كائن أخلاقي»، وقد طوَّره طه عبد الرحمن فيما بعد حتى اشتهر به.

(٧٥) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١٩٠.

(٧٦) المرجع نفسه، ص١٩١.

(٧٧) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٥٨٨.

(٧٨) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٧٩) مصطفى بن محمد حلمي، مرجع سابق، ص١٤١.

(٨٠) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص٥.

(٨١) المرجع نفسه، ص٦١٤.

(٨٢) وائل حلاق، «سجالات الدولة المستحيلة: ردود وتعقيبات»، ضمن ملف «الشريعة والعلمانية والدولة: نحو آفاق جديدة»، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م، ص١٩١.

إن ما ينبغي أن يتجه إليه التفكير الأخلاقي اليوم هو إبداع تقنيات جديدة للتخلُّق العملي تنقل الإنسان المعاصر إلى طريقة عيش جديدة، تمنعه من حبِّ السيطرة والتسيُّد أو مجرد التفكير فيهما[٨٣]. ومن هذا المدخل يدافع البروفيسور وائل حلاق عن قدرة نموذج التجربة الدينية المؤيَّدة[٨٤] على إصلاح مآزق الحداثة الغربية، وهي تجربة أخلاقية نَظَّر لها الفيلسوف المغربي المعاصر طه عبد الرحمن، وهي تجربة ذات بُعْد باطني تهدف إلى إصلاح الجهاز الأخلاقي الداخلي لدى الإنسان المعاصر، وتوجيهه إلى العمل الأخلاقي، وتجسيد مفهوم الشمولية الأخلاقية[٨٥] في حياته، بعد أن ظلمته الحضارة الحديثة، وألحقت أضرارًا فتاكة بكيانه الخُلقي[٨٦]؛ حتى تضخَّم جانبه الحسي المادي على حساب الجانب الأخلاقي الروحي.

ومن أجل الخروج من المضار الأخلاقية، التي أصابت الفعل الخلقي في ظل الحضارة الحديثة، يقترح طه عبد الرحمن تقنيات تخلُّقية: «إما التوسل بأسباب الاشتغال الفعَّال الذي يراعي الحكمة والمآل، أو بالتخلُّق بأقدر الصفات الخلقية على الحياة والإحياء، أو بالاستغراق في الفعل الخلقي استغراقًا يشمل آلات الإدراك المختلفة. وإذا تقرر هذا، ظهر أن طرق التخلُّق المؤيَّد أقدر من غيرها على تقويم حضارة القول[٨٧] من جهة تحجُّر عطائها الأخلاقي»[٨٨].

خاتمة

بهذه الكلمات المختصرة نكون قد قربنا القارئ من المعالم الكبرى لأركان النظرية الأخلاقية عند الدكتور محمد عبد الله دراز، حيث حاولنا إبراز مدى التأصيل القرآني لأسس نظريته الأخلاقية، ومدى تماسك الأجزاء التكوينية لنظريته الخماسية الأركان (الإلزام، المسؤولية، الجزاء، النيَّة، الجهد).

وتوصف نظرية دراز في تقدير الكثيرين من المعاصرين بكونها رائدةً في البحث في أخلاق القرآن[٨٩] في الفكر الإسلامي المعاصر. لكن في المقابل هناك من يرى -كالشيخ يوسف القرضاوي- ضرورة «أن نضيف إليها بعض العناصر أو الجزئيات»[٩٠]، لتكتمل أجزاؤها وتستوعب الجوانب الأخلاقية كافَّة.

(٨٣) انظر: وائل حلاق، إصلاح الحداثة، مرجع سابق، ص١٩٠.
(٨٤) المرجع نفسه، ص٢٧٤-٢٧٥.
(٨٥) انظر: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص٨٣.
(٨٦) المرجع نفسه، ص٧٨-٧٩.
(٨٧) حضارة القول هي الحضارة الحديثة؛ لأنها لا تهتمُّ بالعمل الأخلاقي.
(٨٨) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص٨٧.
(٨٩) انظر: مصطفى بن محمد حلمي، مرجع سابق، ص١٤٢.
(٩٠) يوسف القرضاوي، أخلاق الإسلام، مرجع سابق، ص٤٢٧.

أما الدكتور محمد عابد الجابري فقد رأى أن القضايا الأخلاقية التي تناولها دراز في نظريته قد تأثَّر فيها بمرجعية كانط الأخلاقية[٩١]. لكن الإنصاف يقتضي القول بأن توافق بعض أفكار دراز مع المرجعية الكانطية لا يعني إطلاقًا التأثُّر بهذه المرجعية، وقد سبقت الإشارة إلى أن نظرية الواجب الأخلاقي الكانطية قد طغت عليها الشكلية المحضة، خلافًا لنظرية دراز التي يكون فيها الواجب الأخلاقي مقرونًا بقيمته الأخلاقية، إضافةً إلى أن درازًا قد انتقد أفكار نظرية كانط، وانتهى إلى أن كانط لم يستوعب أخلاق الواجب جيدًا، ووصف صنيعه بأنه «خلط...بين الإلزام والنيَّة، بين علم الأخلاق (la morale)، وبين السلوك الأخلاقي (la moralite)»[٩٢]، فهل سيتأثَّر دراز بمرجعية يعتقد أنها قد سقطت في مأزق الخلط بين الأفكار الأخلاقية؟

المراجع

البخاري، الصحيح، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، ١٩٩٨م.

محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

توشيهيكو إيزوتسو، المفهومات الأخلاقية الدينية في القرآن، ترجمة: عيسى العاكوب، سوريا-حلب: دار الملتقى، ٢٠٠٨م.

طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.

ـــــ سؤال الأخلاق، الدار البيضاء: المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

محمد المختار الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م.

أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان

(٩١) انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص١٤-١٥.
(٩٢) محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص١١٢.

عدنان الداودي، بيروت-دمشق: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ.

ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.

أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة.

الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقيق: محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية.

محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ علم الأخلاق، القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٣م.

يوسف القرضاوي، أخلاق الإسلام، القاهرة: مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ودار المشرق، ٢٠١٧م.

محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.

إسماعيل الفاروقي ولمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م.

إسماعيل الفاروقي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، القاهرة: مدارات الأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م.

توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م.

مصطفى بن محمد حلمي، «دستور الأخلاق في القرآن: الكتاب الأم في علم الأخلاق القرآني»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان «محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث»، الكويت: دار القلم للنشر، ٢٠٠٧م.

مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

معتز الخطيب، «آيات الأخلاق»، مجلة الأخلاق الإسلامية، العدد ١، الدوحة: مركز دراسات التشريع والأخلاق، ليدن: بريل، ٢٠١٧م.

وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

ـــــــ إصلاح الحداثة، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

ـــــــ «سجالات الدولة المستحيلة: ردود وتعقيبات»، ضمن ملف «الشريعة والعلمانية والدولة: نحو آفاق جديدة»، الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م.

الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي المعاصر

طه عبد الرحمن أنموذجًا

ربيع رحومة

ملخَّص

يتتبَّع هذا البحث لحظة مهمة من مسيرة الدرس المقاصدي المعاصر مثَّلتها جهود البروفيسور طه عبد الرحمن؛ إذ قدَّم إسهامًا إبستيمولوجيًّا جادًّا في علم المقاصد يهدف إلى تأسيسه على قواعد فلسفته الائتمانية، فكان إسهامًا ذا أبعاد أخلاقية واضحة في مختلف تفاصيله، مرتبطًا بالتراث الأصولي يقيمه وبالحداثة ينقدها ويتجاوزها، منشغلًا بالهاجس المنهجي، قاصدًا بذلك كله محاولةً تأسيسيةً يضربها في عمق الدرس المقاصدي. ولخصوصية هذا الإسهام تزوَّد البحث بأدوات العرض والتقييم، واتجه نحو تتبُّع أخلاقية طه في درسه المقاصدي في مداخلها الفلسفية وبُعدها التأسيسي منهجًا وهيكلًا دون الغفلة عن تقييمها في علاقتها بالتراث وبالحداثة من جهة، وبمشروع طه الفلسفي من جهة أخرى. وقد مكَّننا هذا الاشتغال من الوقوف على تكييف طه للدرس المقاصدي ائتمانيًّا وإعادة بنائه أخلاقيًّا، وعلى منهجيته الفريدة في ذلك، وعلى المنظومة القيمية الأخلاقية التي انتهى إليها.

كلمات مفتاحية: علم المقاصد - الائتمانية - الأخلاق - القيم - المنهجية المقاصدية.

مقدمة

لا يختلف اثنان في معاينة تضخُّم الإنتاج المقاصدي في الآونة الأخيرة، خاصةً منذ أن أعلن أحمد الريسوني عن «الصحوة المقاصدية». ولا تخطئ المعاينة أيضًا الشُّعَب المتفرقة التي سلكتها الدراسات المقاصدية المعاصرة تنظيرًا وتطبيقًا. إلا أن إحدى الشُّعَب باتت تسترعي اهتمام الباحثين، ونعني بذلك «المشروع المقاصدي» المتنامي للبروفيسور طه عبد الرحمن، فعلى فترات متباعدة من الزمن وضع إسهاماتٍ مقاصدية جريئة، اكتملت معالمها في كتابه الأخير «**التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**»، وهو مشروع لا ينفكُّ عن مشروعه الفلسفي، بل هو قائم على أُسسه، سائر في ركائبه، دافع لنسقه نحو النمو. ولمَّا كانت ائتمانية طه أخلاقيةً في أصولها ومقاصدها، اخترنا أن ندرس الأبعاد المقاصدية لدرسه المقاصدي باعتباره درسًا معاصرًا، ونحاول وسع الجهد أن نقلِّب النظر فيه من زوايا مختلفة علَّنا نرصد تطوراته الإبستيمولوجية حتى وصوله اللحظة الأخيرة ونستجلي قيمته الإضافية في مشروع طه الفلسفي من ناحية، وفي الفكر المقاصدي المعاصر من ناحية أخرى.

وتتجه اختياراتنا المنهجية في هذه الدراسة نحو عرض الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي عند طه مصحوبًا بتقييمه في إطار مشروعه الفلسفي وفي إطار الدراسات المقاصدية المعاصرة. وهذا يعني أن إشكالية الدراسة قائمةٌ على التساؤل عن ملامح أخلاقية الدرس المقاصدي المعاصر ومستوياتها، وعن قيمتها المنهجية والمعرفية. وللإحاطة بهذه الفرضيات والإشكاليات، رأينا بناء هذه الدراسة على ثلاثة محاور: خصَّصنا **الأول** منها لتبيّن المداخل الفلسفية لأخلاقية الدرس المقاصدي المعاصر عند طه، وخصَّصنا **الثاني** للوقوف على التأسيس الأخلاقي للدرس المقاصدي المعاصر، ومحَّضنا **الثالث** لاستجلاء قيمة التأسيس الائتماني لعلم المقاصد.

١- المداخل الفلسفية لأخلاقية الدرس المقاصدي المعاصر

تأتي أهمية الوقوف على مداخل أخلاقية الدرس المقاصدي الفلسفية عند طه عبد الرحمن من الصبغة التكوينية المتنامية لمشروعه في المقاصد الشرعية، ذلك أن هذا المشروع -من ناحية أولى- لم يولد دفعة واحدة، فالمتابع لإنتاج طه المتعاقب يلحظ في مسار تطوره خطَّ النظر في المقاصد الشرعية متناميًا متطورًا، وأن هذا المشروع -من ناحية ثانية- لم يُجمع بين دفتي كتاب واحد إلا مؤخرًا في كتاب «**التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**»، وهو وإن كان جامعًا شتات نظرية طه في المقاصد الشرعية ومنقحًا إياها، فإنه لا يلغي قيمة ذلك الشتات في بسط تطور النظرية الإبستيمولوجي من مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة إلى تأسيس ائتماني لعلم المقاصد. ولا يعني هذا أن جمع مشروع طه الأخلاقي في المقاصد أمر يسير قريب من التناول العلمي، فالمهمة على قدرٍ من العسر يأتي من ضرورة التصدي لمداخل المشروع الفلسفية، التي لا يظفر بها الباحث جاهزةً في متنٍ من متون طه المتنوعة موضوعًا وغرضًا والكثيرة عددًا والمتشابكة منهجًا وتبويبًا.

ونعني بالمداخل الفلسفية فلسفة طه الخاصة في المقاصد الشرعية، التي نفترض أنها أخلاقية مشتقَّة من فلسفته الأخلاقية العامة التي تؤطر اهتماماته المعرفية المتنوعة. ولذا فإننا نقدِّر أن أخلاقية طه في درسه المقاصدي قائمةٌ أساسًا على رؤية فكرية ثلاثية، متداخلة عناصرها، متدرجة بنيتها، انطلاقًا من ائتمانية عامة، مرورًا بأخلاقية خاصة، وصولًا إلى عقلانية أخص.

الائتمانية: الإدراك الإنساني وأسماء الله الحسنى

إن رؤية طه الائتمانية هي القاعدة الأساسية التي يقوم عليها مجمل فكره الفلسفي وبالتبع خصوص فكره المقاصدي، وهي رؤية مركَّبة من تصوراته لأصلين فلسفيَّيْن رئيسين: «الإنسان» و«الله». أما الأصل الأول، أي الإنسان، فيُقِيم طه وجوده على إبطال مُسلَّمة القصور الإنساني التي تُنتج «الإنسان القاصر» أو «الإنسان الأفقي»، ومحورها «أن الإنسان يلزم العالم المرئي لا يعدوه إلى غيره، أو... أن حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده»[١]. وبدلاً منها يدعو طه إلى الأخذ بالمسلَّمة التي تضادها والتي أطلق عليها اسم «مُسلَّمة تعدية الوجود الإنساني»، وهي المُسلَّمة التي تنتج «الإنسان المتعدي» أو «الإنسان العمودي» الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد، بحيث لا تكون حياته محصورةً في داخل العالم المرئي وحده، بل «ممتدَّة إلى خارجه مما لا نراه من العوالم»[٢]، وتقتضي هذه المسلَّمة أن الإنسان، وقد ارتقت رتبته على رتبة الحيوان، لا بدَّ أن يرتبط «كيانه أو كينونته» بعالمين اثنين: عالم مرئي يتصل فيه جسمه بروحه، وعالم غيبي يتصل فيه بروحه وحدها[٣].

ويضبط طه في أفق هذه المسلَّمة ملامح الإنسان في كلٍّ من هذين العالَمين، وهي ملامح قائمة على مبدأ السير في كلٍّ منهما لا مبدأ الإقامة، ويستعير ثنائية الإسراء والمعراج للتعبير بالإسراء عن «الانتقال على السطح» بما هو انتقال أفقي محدود، وبالمعراج عن «الانتقال في السلم» بما هو انتقال عمودي غير محدود[٤]. ويخلص إلى أن الإنسان بين هذين العالَمين إنما هو بين إدراكين اثنين: الإدراك المُلْكي والإدراك الملكوتي، وأن مَلَكته الإدراكية ليست واحدة، وإنما مَلَكتان اثنتان تتعلق الأولى بعالم المُلْك وهي التي يسميها «المَلَكة الإدراكية المُلْكية» أو الإسرائية، وتتعلق الثانية بعالم الملكوت ويسميها «المَلَكة الإدراكية الملكوتية» أو المعراجية بحسب اصطلاحه. ويفترض أسبقيةَ تقدُّم الإدراك الملكوتي على الإدراك المُلْكي كيانيًّا ومنطقيًّا. فأما من زاوية الكيان فيرى طه أن «الوجود بالعالم الغيبي متقدم على الوجود بالعالم المرئي»، وذلك لأسبقية الروح بما هي أمر إلهي متحقق في العالم الغيبي على خلق الجسم المتحقق في العالم المرئي، ولتلقي الروح وهي ما تزال في عالمها الغيبي من خالقها أكثر من خطاب وشهادتها عن عيان بصفاته القدسية وتحملها الأمانة عن اختيار، ولفطرة الإنسان على الدين واحتفاظ فطرته بما هي ذاكرته الغيبية بجملة المعاني والقيم التي أَنِست بها روحه في العالم الغيبي[٥]. وأما من زاوية المنطق فيرى أن «معرفة العالم الغيبي متقدمة على معرفة العالم المرئي»، ويستدلُّ لذلك بتلقي الإنسان المعرفة الغيبية عن طريق العمل المؤيد، وبوصول المعرفة الغيبية إلى الإنسان منذ أول خلقته متضمنة الحقائق الرقيقة الخفية والأوامر الحكيمة بخلاف المعرفة المرئية التي وُكل أمرها إليه، وبأن أول ما يجب على الإنسان تحصيله معرفةُ الخالق في تنزُّهه وجلاله وكماله كي يؤسِّس عليها معرفته بما شرعه له من أوامر ونواهٍ[٦].

---

(١) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٢م)، ص٣١.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص٣٢.

(٣) طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الكتاب الأول: أصول النظر الائتماني، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م)، ص٣٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٤.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٨-٣٩.

(٦) المرجع نفسه، ص٣٩-٤٠

وينتهي طه من إقرار ازدواجية إدراك الإنسان إلى استجلاء أشكال ارتباط الإدراك المُلْكي بالإدراك الملكوتي، وهو ارتباط ينتهي إلى تبعية تأخذ أشكالًا ثلاثة: تبعية المشروط للشرط، وتبعية الوسيلة للمقصد، وتبعية الفرع للأصل؛ ولكلٍّ منها معانيه وقِيمه، ويمكن اختزال أشكال هذا الارتباط فيما يلي[٧]:

(الجدول ١): أشكال ارتباط الإدراك المُلْكي بالإدراك الملكوتي

الإدراك المُلْكي	الإدراك الملكوتي	معاني التبعية
مشروط	شرط	تحقُّق، تعقُّل، تجدُّد
وسيلة	مقصد	عمل، استدلال
فرع	أصل	تقرُّب، تجرُّد

وأما الأصل الثاني لائتمانية طه، فهو الله، وأسماؤه الحسنى تحديدًا، ويفترض أن «الأسماء الحسنى» -على وجه التعيين- هي مصدر «القيم الأخلاقية» التي تتحقق بفضلها «الصلاحات العملية»، وتأتي الفعالية الأخلاقية للأسماء الحسنى عنده من خصائص ثلاث أساسية: أن عددها لا نهاية له، وأن وحدتها لا انفكاك لها، وأن التخلُّق بها لا أسمى منه. فأما **الخصيصة الأولى** فمقتضاها أن تكون الكمالات الإلهية وتجلياتها بلا نهاية، وهذا ما يوجب لله من الأسماء الحسنى بقدر هذه الكمالات والتجليات، وعليه يرتب طه ثلاث نتائج تتعلق بأسماء الله الحسنى: «لا نهاية ألفاظها، ولا نهاية المعاني الموضوعة لها أصلًا، ولا نهاية المعاني التي تلزم من كل واحد واحد (كذا) من هذه المعاني الموضوعة حقيقية كانت أو مجازية»[٨]. وأما **الخصيصة الثانية** فيؤسِّسها على اعتراضه على معيارين اثنين أنتج أخذُ المتقدمين بهما التفريقَ بين «أسماء الذات» و«أسماء الصفات» و«أسماء الأفعال»، وهما معيار الانفكاك بالنسبة إلى الفرق بين الذات والصفة ومعيار الرسوخ بالنسبة إلى الفرق بين الصفة والفعل، ويخلص طه من هذين الاعتراضين إلى أنه «لا ذات بغير صفة أو صفات تشهد لها بالاعتبار، ولا صفة بغير فعل أو أفعال تشهد لها بالاعتبار»[٩]. وأما **الخصيصة الثالثة** فمدارها على أن علاقة الإنسان الخُلقية بالأسماء الحسنى ينبغي أن تكون علاقة ائتمان، أي علاقة تخلُّق بها، وهو ما يعني «التخلُّق بأخلاق الله» بما هو «التخلُّق بالقيم المأخوذة بالاستبصار من أسمائه الحسنى وبالاستدلال من أحكامه العليا»[١٠].

إن رؤية طه الفلسفية في هذا المستوى رؤيةٌ تستوعب كلًّا من عالم الملك وعالم الملكوت، وهي رؤية تضفي طبيعة حركية على الوجود الإنساني داخل كل منهما إسراءً ومعراجًا، وتحيط بذلك الوجود جسمًا وروحًا، وتعقد بين العالمين أصنافًا شتَّى من العلاقات، على أن هذا الوجود لا يكتسب ماهيته وحقيقته إلا من خلال استمداده القيم الملكوتية من أسماء الله الحسنى كي يتخلَّق الإنسان بأخلاق الله. ولهذه الرؤية تأثيرها المباشر في إنتاج الفقه الائتماني بما هو نظر في القيم الأخلاقية التي تتأسس عليها الأحكام الشرعية والتي تحدد صبغتها الائتمانية.

الأخلاقية وإنسانية الإنسان

تمثِّل إنسانية الإنسان أو ما به يكون الإنسان إنسانًا سؤالًا فلسفيًّا مركزيًّا في مختلف المدارس الفلسفية المتعاقبة. ولئن مثَّلت الأخلاق في بعضها مجرَّد أفعال محدودة من أفعال الإنسان لا تدخل في تحديد ماهيته وهويته، فإن طه يبطل هذا الاعتبار للأخلاق، مؤكدًا على اقتران أي فعلٍ من أفعال الإنسان بقيمة خلقية عليا تزيد إنسانيته أو بقيمة خلقية دنيا تنقص إنسانيته. ومن هنا يقرُّ طه بأن «الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة ليس هو -كما رسخ في الأذهان- قوة العقل، وإنما قوة الخُلق، فلا إنسان بغير خُلق»[١١]، وهذا معنى إبطاله أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وفي المقابل إثباته أن «الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيثُ هو كذلك»[١٢].

وجدير بالذكر في هذا المستوى أن الدين والأخلاق عند طه شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، فهو يرفض مواقف الفلسفة الغربية الحديثة الثلاثة من الصلة بين الدين والأخلاق[١٣]، وهي: «تبعية الأخلاق للدين» التي قال بها القديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني، و«تبعية الدين للأخلاق» المتفرعة على القول بمبدأ الإرادة الخيّرة للإنسان الذي أقام عليه إيمانويل كانط نظريته الأخلاقية، و«استقلال الأخلاق عن الدين»

(٧) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ص٤١-٥٦.
(٨) المرجع نفسه، ص٦٣.
(٩) المرجع نفسه، ص٦٤.
(١٠) المرجع نفسه، ص٧٢.
(١١) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط٢، ٢٠١٥م)، ص٧٢.
(١٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م)، ص١٤.
(١٣) المرجع نفسه، ص٣١-٥٠.

المنبثقة عن مبدأ «لا وجوب من الوجود» الذي اشتهر به دافيد هيوم. كما لا يقبل معهود مواقف فقهاء المسلمين وأصولييهم ومتكلميهم وفلاسفتهم من الصلة بين الدين والأخلاق؛ ذلك أنها مواقفُ آيلة -بحسب طه- إلى اعتبار الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة، وإلى اعتبار الأصل في الأخلاق حفظ الأفعال الكلامية[١٤]، وهذان اعتباران يبطلهما طه، فالدين عنده لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفيَّة تحتها، بل «إنه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك وفق المعنى الخفيّ الذي يكمُن فيها»، كما أن الأخلاق عنده «لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها، بل هي أفعال ضرورية تختلُّ حياة الإنسان بفقدها، وهي لا تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرَك اللامتناهي قبل أن يُدرك في سواها»[١٥].

إن رؤية طه للأخلاق باعتبارها إنسانية الإنسان رؤيةٌ مشتقةٌ من تصوره لطبيعة الوجود الإنساني كما مررنا به سابقًا، وصادرة عن تمثُّله عالم الملكوت ووحدة الأسماء الحسنى، وهي رؤية تقتضي بالضرورة أن تتطابق الأخلاق مع الدين حتى كأنها هو. ولئن بدت عناصر هذه الرؤية الأخلاقية على قدرٍ من التنافذ والتماسك، فإنها تؤسس في إطارها وبالتبع عقلانيةً مخصوصة هي العقلانية المؤيدة.

العقلانية المؤيَّدة

يُعَدُّ هذا الأساس في فلسفة طه الأخلاقية البديلَ الذي يطرحه من نقده تصور العقلانية المجردة كما في التصورين الأرسطي والديكارتي، وينطلق طه في نقده من ضبط معايير تعريف العقلانية، وقد جعلها ثلاثة: «معيار الفاعلية» الذي يقول بتحقُّق الإنسان عن طريق الأفعال، و«معيار التقويم» الذي يقضب بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، و«معيار التكامل» الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكملًا بعضها لبعض[١٦]. ويخلص طه من النظر في التصور الأرسطي للعقلانية إلى أنه تصور يخلُّ بمعيارَي الفاعلية والتكامل ويسيء استعمال معيار التقويم، ومن النظر في التصور الديكارتي إلى أنه قد أخلَّ بمعيار التكامل وإن وفى جزئيًّا بمعيارَي التقويم والفاعلية، وحاصل هذه الرؤية النقدية أن العقلانية الغربية بشقيها الأرسطي والديكارتي عقلانية مجردة تخلو من اليقين من نفع المقاصد بما هي مقتضى معيار التقويم، ومن اليقين من نجوع الوسائل بما هي مقتضى معيار الفاعلية.

(١٤) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص٥٢-٥٣.

(١٥) المرجع نفسه، ص٥٧.

(١٦) المرجع نفسه، ص٦٢.

ويقترح طه للخروج من هذه العقلانية المجردة المعرَّضة للضرر من جهة المقاصد، وللقصور من جهة الوسائل، يقترح التوسُّلَ بالقيم العملية، وهنا نجد أنفسنا مع طه إزاء نوعين اثنين من العقلانية العملية[١٧]: **الأول** هو العقلانية المسدَّدة، ويعتبرها طه خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم على طلب مقاصد نافعة، لكن بوسائل لا يقين في نجوعها، أي إنها عقلانية وفت بمعيار التقويم دون أن توفي بمعيار الفاعلية. ولذا يرى طه أن طالب التخلُّق بهذه العقلانية مُعرَّض لآفة التظاهر إذ يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد منه، ولآفة التقليد إذ يعمل بقول الغير دون تحصيل دليل عملي يثبت فائدة ذلك القول. **والنوع الثاني** هو العقلانية المؤيدة، وهي التي يدعو إليها طه، إذ يعتبرها خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، أي إنها عقلانية تستوفي شروط تحصيل النجوع في الوسائل التي خلت منها العقلانية المسددة، وهذه الشروط -بحسب طه- ثلاثة: أن يستقيم للمتخلق الجمع بين المقال والسلوك، وأن يتم له الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله، وأن يكون في تخلُّقه متسع للاستزادة الدائمة من غير الخروج إلى ما فيه احتمال الضرر، وهذه الشروط متى استوفاها المتخلق نتج عنها أثران اثنان يوضِّحهما طه في تلقي المتخلق خطاب الله وتحمُّله رؤية الله، مطالبًا بأن يراقب نفسه ويراقب الله في كل أفعاله.

جليٌّ من خلال عرض مداخل طه الفلسفية إلى أخلاقية درسه المقاصدي تماسكُ رؤيته الفلسفية وتنافذ عناصرها، واستيعابها العالَمين المرئي والغيبي، واستثمارها أدوات المنطق في إنتاج المعرفة الأخلاقية، وأن هذه الرؤية وهي تربط بين هذين العالمين إنما تربط بين روح الإنسان وجسمه، ثم بين الإنسان في تصوراته وأفعاله وبين الله في تجلياته وكمالاته، فتُنتج عقلانية أخلاقية لا تقصي شرطًا ولا تتطرف نحو آخر. ولعل هذه الرؤية الفلسفية إنما هي رؤية تقويضية تعويضية، ذلك أنها تقوض ما استقرَّ من التصورات الغربية للوجود الإنساني في العقل البشري، وتقترح بدلًا منه تصورًا يستدعي الأخلاق إلى المركز بعد أن جرى تهميشها فيما جاءت به الحداثة الغربية؛ ولذلك تُعَدُّ رؤية طه في هذا المستوى -بحقٍّ- نقدًا تشريحيًّا أخلاقيًّا عميقًا للحداثة الغربية.

٢- التأسيس الأخلاقي للدرس المقاصدي المعاصر

جدير بالتذكير في صدر هذا العنصر أن مشروع طه في المقاصد الشرعية مشروع متطور ونامٍ في الزمان، ذلك أنه أخذ من عمر الرجل ما يقرب من ثلاثة عقود، وهي الفترة الزمانية الممتدة

(١٧) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص٦٨-٧٦.

بين الطبعة الأولى لكتابه «**تجديد المنهج في تقويم التراث**» عام ١٩٩٤م، علمًا أنه لم يكن جهدًا متمحضًا في بحث مسألة المقاصد الشرعية، وبين كتابه «**التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**» الصادر مطلع العام الماضي، دون الغفلة عن مقاله المهم الذي وضعه تحت عنوان «**مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**» والذي صدر عن مجلة المسلم المعاصر في عددها ١٠٣ عام ٢٠٠٢م. والذي يعنينا من عرض هذه المحطات المهمة من تفكير طه المقاصدي هو الوقوف عند تعاطيه الإبستيمولوجي مع «مقاصد الشريعة»، فطه لم يكن ليطرق باب هذه المسألة ابتداءً، وإنما ردًّا على ما ذهب إليه محمد عابد الجابري في كتابه «**بنية العقل العربي**» من أن الشاطبي كان يروم من بناء الشريعة على القطع «إعادة صياغة أصولها بصورة تجعل منها علمًا برهانيًّا»، وأنه دشن في باب المقاصد «نقلة إبستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقًّا بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان»[١٨]، وهذه دعوى عارضها طه بدعوى تناقضها تمامًا مفادها أن فضل الشاطبي في مجال المقاصد الشرعية يكمُن في القيام بمقتضيات تداخل علم أصول الفقه بما هو معرفة بيانية بعلم الأخلاق بما هو معرفية عرفانية[١٩]. والملاحظ في هذا المستوى أن هاجس طه في الرد على دعوى الجابري هاجس منهجي أساسًا يتعلق ببنية المعرفة ونظمها في التراث العربي الإسلامي. وبالانتقال إلى المحطة الثانية، يلفت انتباهنا تعامل طه مع «مقاصد الشريعة» على أساس أنها مبحث علمي، وهذه هوية إبستيمولوجية للمقاصد تحتاج إلى تدقيق لا نظفر به في متن المقال الذي كان في مجمله مجموعة من الملاحظات والاعتراضات والردود التي لا تكفي وحدها لإنتاج نسق نظري واضح ومتين لتجديد «مقاصد الشريعة»، وبالانتقال إلى المحطة الثالثة تتضح هوية مقاصد الشريعة عند طه كما يتضح مشروعه فيها، إذ ينتقل بنا من حيثُ الهوية من «مبحث مقاصد الشريعة» إلى «علم المقاصد»، ومن حيثُ المشروع من «مشروع تجديد علمي» إلى «التأسيس الائتماني». فهوية المشروع والغرض منه -إذن- متطوران في فكر طه. وهذا ما يضع في طريقنا مهمة الوقوف على قيمة هذا التطور داخليًّا في فكر طه، وخارجيًّا في الفكر المقاصدي المعاصر عامة. ولهذا كله سنحاول تبيّن مشروع طه في «مقاصد الشريعة» من خلال ثلاث زوايا: منهجية وهيكلية وإثباتية.

(١٨) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦م)، ص٥٦١.

(١٩) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م)، ص٩٣-٩٤.

منهجية التأسيس

يحسن بنا ونحن نتصدى لمهمة الكشف عن منهجية طه في تأسيسه علم المقاصد أن نوضِّح كيف نفهم المنهج ابتداءً، ذلك أن المنهج يُعَدُّ من أعوص الإشكاليات التي تواجه الدراسات الإسلامية المعاصرة، فما أكثر الجهود الواعدة ببحث قضية المنهج وما أبعد المنجَز عن الوعد! وبالوقوف على مجمل الجهود التي صيغت في فهم المنهج وتقريبه[٢٠]، نختار التعامل معه على أنه «العمليات العقلية الاستدلالية التي يصوغ بواسطتها الباحث المعرفة النظرية التي هي بطبيعة الحال المحصلة النهائية لبحثه»[٢١]. وبهذا الفهم نكون بالاطلاع على «**التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**» إزاء المحصلة النهائية لبحث طه في مقاصد الشريعة، وهي معرفة نظرية مقاصدية، ونكون على بيِّنة من العمليات العقلية الاستدلالية التي تشكِّل منهجيته في البحث المقاصدي. على أننا لا نلغي فهم منهجية طه العامة في مشروعه القِرائي للتراث التي أجرى في إطارها منهجه في التأسيس المقاصدي بما هو عمليات عقلية استدلالية. ولذلك سنحاول في هذا المستوى استجلاء العمليات العقلية الاستدلالية الكبرى في تأسيسه المقاصدي في إطار تبيّن منهجية طه التكاملية في التنظير المقاصدي.

ينطلق نظر طه المقاصدي من مشروعه التجديدي المنهجي الذي أطلقه في كتابه «**تجديد المنهج في تقويم التراث**»، والذي أعلن فيه عن نظريته التكاملية في الاشتغال بالتراث العربي الإسلامي، ومنه التراث الأصولي، فأبطل بها ما يسميه «النظرة التجزيئية أو التفاضلية للتراث». ويشترط لنظرته التكاملية للتراث شروطًا ثلاثة: «الاستنباط» و«التقدُّم» و«المناسبة»، ويقيمها على أصول ثلاثة: «التداول» و«التداخل» و«التقريب»، ويجعل لكل أصلٍ من هذه الأصول الثلاثة ثلاثة أركان[٢٢]. والذي يعنينا في هذا المستوى أنه أجرى هذه المنهجية في قراءته نشأة العلوم الإسلامية وتكوينها وتفاعلها ومنها علم أصول الفقه باعتباره أحد العناصر المتداخلة في صياغة علم المقاصد بحسب دعواه. وتقوم هذه المنهجية على عمادين اثنين: «التكامل التداخلي» و«التداخل الداخلي». ويقيم الدليل على هذه المنهجية بمقدمتين اثنتين، مفاد الأولى تنقُّل الآليات الإنتاجية في الممارسة التراثية من حقل فكري إلى آخر وتحوُّلها من بين مختلف حقول المعرفة

(٢٠) يُنظر مجمل ذلك في: حسن عبد الحميد، مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط٢)، ص١٤-١٦.

(٢١) المرجع نفسه، ص١٦.

(٢٢) يُنظر تفصيل ذلك في: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص٦٢-٧٠.

وأصناف العلوم، ومضمون الثانية استحكام الآليات الإنتاجية في مضمون النص التراثي[٢٣].

وبالاشتغال على مشروع الشاطبي يخلص إلى أن التداخل المعتبَر في علم الأصول هو الذي يتحقَّق بتأصُّل المعارف التي تخرج من نسبتها العلمية في هذا العلم مع ثبوت فائدتها للفقه بانبناء فروع فقهية عليها، ولمَّا بدا هذا التمييز المنهجي جليًّا في محاولة الشاطبي اعتباره طه قد تفطن تمام التفطُّن لمقتضيات «التكامل الداخلي». وللتدليل على «التداخل الداخلي» انطلق طه من أربعة عناصر اعتبرها «أركان» هذه الدعوى[٢٤]:

أ- وجود علم مخصوص متداخل مع أصول الفقه.

ب- إفادة هذا العلم لجميع فروع الفقه.

ج- ثبوت نسبة شاملة بين هذا العلم وبين أصول الفقه.

د- كون هذا العلم أقرب إلى مجال التداول الإسلامي العربي باعتبار هذه الإفادة للفقه وتلك النسبة إلى علم الأصول.

أفضى تدليل طه على هذه الأركان إلى الإقرار بأن العلم المتداخل مع علم أصول الفقه هو علم الأخلاق. ولمَّا كان مفهوم الأخلاق بحاجة إلى مراجعة عنده، فإنه ينتهي إلى أن الأخلاق هي القيم الخلقية التي تقترن بها جميع أفعال الإنسان عينية كانت أو ذهنية. ولمَّا كانت «المصلحة» التي يتعلق بها النظر في علم المقاصد مرادفةً لمفهوم «الصلاح» عند طه وكان مدار علم المقاصد عنده الإجابة عن سؤال كيف يكون الإنسان صالحًا؟ أو كيف يأتي الإنسان عملًا صالحًا، فإن علم المقاصد عنده باختصار هو «علم الصلاح». ولمَّا كان الصلاح القيمةَ الخلقيةَ التي تندرج تحتها جميع القيم الخلقية الأخرى يكون هو عين الموضوع الذي اختصَّ علم الأخلاق بالبحث فيه، وبهذا يكون طه قد دلل على دعوى أن «علم المقاصد علمٌ أخلاقيٌّ موضوعه الصلاح الإنساني»[٢٥].

تُصاغ المعرفة النظرية -مهما كان موضوعها- وفقًا لقواعد المنطق ومبادئه، ومقتضى هذه الصياغة هو استخدام طرق الاستدلال ومختلف العمليات المنطقية. وهذا الاستخدام جليٌّ في اجتهادات طه وهو الخبير المنطقي، ونتبيَّن ذلك في عمليتين عقليتين استدلاليتين لا تخطئهما عينُ الباحث، تتأسس عليهما منهجيته في النظر المقاصدي، وهاتان العمليتان هما: الاستدلال (Reasoning) والتركيب (Synthesis)، وهما عمليتان متداخلتان متنافذتان.

لقد كان خطُّ طه في البحث والتفكير الانطلاق من مجموعة دعاوى متفاوتة في العدد، أقلها واحدة كما في «دعوى التقويم التكاملي»[٢٦] و«دعوى التداخل الداخلي»[٢٧]، ويمكن أن تبلغ أربع دعاوى كما في «دعاوى تجديد علم المقاصد»[٢٨]، ثم ينبري إثر التصريح بها في صدر أي مبحثٍ للاستدلال عليها منطقيًّا بمقدمتين تترتب عليهما نتيجة تثبها، وهذا دأبُ طه في تحريره أغلب المسائل وحضوره في مصنفاته أكثر من أن يُحصى. وما يلفت انتباهنا في هذا الاستدلال المنطقي «أخلقة» طه الأصول الشرعية في مسار استجلائه المكون الأخلاقي فيها، ويمكن أن نقول بشيء من الحذر إن دعاوى طه في تنظيره المقاصدي تنطلق آليات أصولية وتنتهي مضامين أخلاقية دون تجزئة أو فصل بينهما كما يؤكد ذلك بنفسه، ومقتضى هذا أنه «ما من فرع فقهي، سواء أكان في باب العبادات أم من قبيل المعاملات، إلا ويُبنى على علم الأخلاق، الذي يتداخل... مع علم الأصول تداخلًا داخليًّا»[٢٩].

إن إمعان النظر في دعوى «التداخل الداخلي» في أصول الفقه التي أطلقها طه على أسس مقاصد الشاطبي يفضي إلى أن هذه الدعوى ليست سوى تركيبٍ لما جزأه الجابري في دعواه المتعلقة بتأسيس الشاطبي البيان على البرهان، وهي الدعوى التي عارضها طه بدعوى أن الشاطبي في مجال المقاصد الشرعية قد قام بمقتضيات تداخل علم أصول الفقه بما هو معرفة بيانية بعلم الأخلاق بما هو معرفية عرفانية. فجهد طه في هذا المستوى هو تركيب المعرفتين في النسق المعرفي البرهاني بعد استخلاصهما بالآليات المنطقية الاستدلالية؛ ولذلك يصحُّ نسبة تلك الدعوى لطه باعتبارها جهده الاستدلالي الخاص وإن كانت أدلته في مشروع الشاطبي لا تقوم صريحةً، والذي نؤكد عليه في تركيب هذه الدعوى أن طه قد ركَّب التداخل الداخلي في أصول الفقه عند الشاطبي تركيبًا أخلاقيًّا دون أن يعني ذلك أنه أسقط مباحث علم الأخلاق كما تبلور في مراحله الأخيرة على مباحث علم أصول الفقه ومفرداته ومفاهيمه.

(٢٣) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٨٢.

(٢٤) نفسه، ص٩٦-٩٧.

(٢٥) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص٧٤.

(٢٦) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٨١.

(٢٧) المرجع نفسه، ص٩٥.

(٢٨) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص٧١-٧٢.

(٢٩) أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن: دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م)، ص٩٩.

ومن أدلة الاستدلال المنطقي فيما وصلت إليه المعرفة النظرية المقاصدية عند طه في مصنَّفه الأخير دعوى «تأسيس الفطرة على ميثاق الإشهاد» التي ركَّبها تركيبًا عجيبًا من إبطال دعوى ابن عاشور تأسيس الشريعة على الفطرة بما هي عقل مجرد يؤول بحسب طه إلى «القول بانبناء الشريعة على العقل المجرد بالمعنى الفلسفي»[٣٠]، ومن إبطال دعوى علال الفاسي تأسيس الشريعة على الفطرة الذي اتخذ «صورة التأسيس على عقل مسدَّد»[٣١]، وإن أقرَّ بتفوق الثاني على الأول. ومن هنا يمضي طه إلى بيان تهافت تقسيم المصالح وترتيبها المشهور عند الأصوليين، ليخلص إلى تأسيس الفطرة ائتمانيًّا على ميثاق الإشهاد تأسيسًا ائتمانيًّا يجمله طه في استحقاق الشريعة أن تُبنى على الفطرة انبناء الفطرة على ميثاق الإشهاد، فكمال «الشريعة» من كمال الفطرة، وكمال «الفطرة» من كمال «ميثاق الإشهاد»، وكمال «ميثاق الإشهاد» من كمال «الفاطر» سبحانه وتعالى[٣٢]. والجلِّي من هذا التأسيس المنحى التركيبي الذي توخاه طه بين الشريعة في جانبها الأصولي الفقهي وبين الفطرة في أبعادها الأخلاقية التي تستمدها ميثاق الإشهاد.

وهكذا ننتهي إلى أن الطبيعة الأخلاقية في درس طه المقاصدي تبدأ في الظهور انطلاقًا من الأُسس المنهجية الكبرى التي قوَّم وفقها التراث الأصولي، وقد مكَّنه الاشتغال التكاملي التداخلي على أنموذج الشاطبي من استكشاف النواة الأخلاقية استدلالًا وتركيبًا، والتي ينطوي عليها ذلك الأنموذج وإنْ لم يصرح الشاطبي نفسه بالتفاصيل التي توصل إليها طه؛ ولذلك فإننا نقدِّر أن منهجية طه في النظر المقاصدي قد تطورت من جهد بنائي على أسس العرفان الإسلامي إلى تأسيس في إطار «البراديغم» الذي ما فتئ يبشر به ويكرسه حقيقةً فلسفيةً منذ حوالي ثلث قرن من الزمان.

هيكل التأسيس

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هيكل النظرية المقاصدية كما طرحه الشاطبي[٣٣]، ثم طوَّره ابن عاشور لاحقًا[٣٤]، لم يعرف في الفكر المقاصدي المعاصر مراجعة جذرية تحرِّك بنيانه، فالمحاولات التي ما فتئت تظهر بين الفينة والأخرى مدعية تجديدًا نظريًّا مقاصديًّا لا تقيم أدلة مُقنِعة على دعواها[٣٥]؛ ذلك أنها لم تتجاوز مجرَّد التفكير في رحِم النظرية المقاصدية التراثية. إلا أن الوقوف على محاولة طه الأخيرة في تأسيسه الائتماني لعلم المقاصد يقف على جهد تأسيسي كبير يُضاهي في التماسك والبناء ما استقرَّ عليه علم المقاصد أصوليًّا. لقد يدخل طه في هذا المستوى في سجالات كثيرة مع المؤسس الأول الشاطبي والمؤسس الثاني ابن عاشور في مسائل تأسيسية مهمة تتعلق خاصة بالأسس الفلسفية ومناهج الإثبات. ولذلك تظهر جليًّا الخاصية الجذرية للتأسيس الائتماني عند طه، ودليل ذلك أن تأسيسه قد شمل تأسيس معاني القصد وتقسيم المصالح وترتيبها.

تأسيس معاني القصد

ينطلق طه في هذا التأسيس من حسم جهة تأسيس الشريعة، باعتبار تعلُّق المصالح بالشريعة، فكي يكون تأسيسه متصفًا بالمشروعية لا بالشرعية جعله طه على قواعد الائتمانية لا الائتمارية، فالتأسيس الائتماني هو الذي يردُّ الشريعة عنده إلى علاقات بين نوعين من الذوات: «الذات الإلهية» و«الذات البشرية»، ويسميها طه «العلاقات الذواتية»؛ ولذلك يعني التأسيس الائتماني عنده الانتقال إلى مقام الفطرة حيث الميثاق الخطابي الأول، وهو ميثاق الإشهاد الذي ورث لذرية بني آدم الفطرة باعتبارها مجالًا شغالًا «تترابط فيه القيم فيما بينها، ويتفاعل بعضها مع بعض، ويتوالد بعضها من بعض بطرق مختلفة من غير انقطاع، أهمها: «المباينة» و«المماثلة» و«المفاضلة»[٣٦].

وبعد تأسيسه الشريعة على الفطرة بناءً على تأسيسه الفطرة على ميثاق الإشهاد، يمرُّ طه إلى تأسيس الإرادة على ميثاق جديد، وهو «ميثاق الاستئمان»، والذي يعنينا في هذا المستوى إبطال

(٣٠) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠٢٢م)، ص٤٢.

(٣١) المرجع نفسه، ص٦٠.

(٣٢) المرجع نفسه ١٣٤.

(٣٣) يُنظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م)، ص١٤٣-١٧٠.

(٣٤) يُنظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م)، ص٢٣١-٢٥٥.

(٣٥) نذكر على سبيل المثال محاولتَي جمال الدين عطية وعبد المجيد النجار، إذ لم تستقيما على طرافة واضحة، فقصارى الجهد فيهما تفصيل الضروريات الخمس إلى مقاصد جزئية، ثم تبويبها وفق معايير منطقية، فقد فصل جمال الدين عطية تلك الضروريات الخمس إلى أربعة وعشرين مقصدًا وزعها على أربعة مجالات تفاضلية تبدأ بالفرد وتنتهي في الإنسانية، وولد عبد المجيد النجار من الضروريات الخمس ثمانية مقاصد وزعها على أربعة دوائر مترابطة. يُنظر: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ٢٠١١م)، ص١٣٢-١٦٤؛ عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ٢٠١٢م).

(٣٦) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص١٦٦.

طه فهم ابن عاشور للأمانة عندما ردَّ المعاني التي حُمِل عليها لفظ «الأمانة» إلى «العقل المجرد»، ليخلص من ميثاقية العرض واختيارية الأمانة إلى أن معنى «الأمانة» إنما هو «الإرادة»، فلا يخفى أن حدَّ الإرادة هو إجمالًا أنها القدرة على القبول أو الرد أو قُل القدرة على الإثبات أو النفي[٣٧]. ولمَّا كان القصد عنده ينقسم إلى قسمين كبيرين: القصد اللغوي أو الدلالي الذي يشمل الإرادتين الإلهية والبشرية، والقصد الشعوري الذي تختصُّ به الإرادة البشرية[٣٨]، اتجه طه نحو تبيّن العلاقة بين مفهومي «الإرادة و«القصد اللغوي»، وانطلق بالاعتراض على تقسيم الشاطبي الإرادة الإلهية إلى أمرية وخَلْقية، والتأكيد على أن الإرادة الإلهية إرادة واحدة هي «الإرادة الملكوتية»، ويخرج من هذا الاعتراض بأن مصطلح «الإرادة» قد أوفى بغرض التنسيق المنهجي المطلوب للشاطبي؛ ولذلك استبدل طه باسم «علم المقاصد» اسم «علم الإرادات»[٣٩]، كما خلص من هذا الاعتراض السجالي إلى تنقيح ما أورده سابقًا في مشروع تجديده العلمي لمبحث مقاصد الشريعة فيما يتعلق بنظرية «المقصودات»[٤٠]، وذلك أنه «لما كانت «الإرادة» مؤسسة على «ميثاق الاستئمان»، كان مصطلح «الإرادات» بموجب هذا التأسيس أدلَّ على المضامين الدلالية للشريعة من مصطلح «المقصودات»... ولمَّا كانت هذه الإرادات لا تُدرك حقائقها في ذاتها، وإنما تُدرك بالإضافة إلى فهم المكلَّف المؤتمَن عليها، كان مصطلح «مَفاهِم الشريعة» بموجب حدود الإدراك الإنساني أنسب من «مقاصد الشريعة» دلالةً على سَعة معاني الشريعة»[٤١]. ويمضي طه إلى بيان القسم الثاني من القصد، وهو القصد الشعوري الذي كان يعني في مشروعه التجديدي الذي سبقت الإشارة إليه «نظرية القصود»[٤٢]، إلا أن اللافت للانتباه أن طه قد جعله أربعة أنواع: «الباعث» و«العزم» و«النيَّة» و«الإخلاص»، ثم قسمه قسمين: القصد الشعوري: الباعث والعزم[٤٣]، والقصد الشعوري: النيَّة والإخلاص[٤٤]. وبالمقارنة مع معانيه في «نظرية القصود» نلحظ شحن طه له في نسخته الأخيرة بطاقة أخلاقية جديدة متمثلة في زيادة معاني «الباعث» و«العزم» و«النيَّة» بعد أن كان متضمنًا معنيي «الإرادة» و«الإخلاص»، كما نلاحظ سحب المعنى «الإرادة» الذي ألحقه بمعنى «القصد اللغوي».

واضح إذن النزعة الائتمانية في تأسيس طه معاني «القصد»، إذ لم يكتفِ بالنزعة المعجمية الجامدة، بل لقد حرك الاشتقاق والدلالة نحو مسارات أخلاقية أفضت إلى منظومة ثريَّة من المعاني الأخلاقية من جهة، وإلى تطوير تصوراته السابقة للنظريات المقاصدية الثلاث: المقصودات والقصود والمقاصد، ويأتي هذا التطوير في نظرنا بعد إنضاج طه فلسفته الائتمانية.

التقسيم الائتماني للكليات والقيم الأخلاقية

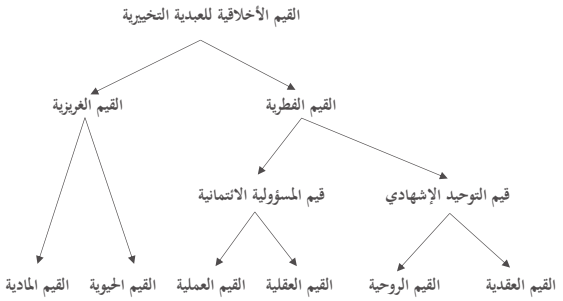
يسترعي الانتباه في هذا المستوى انصراف طه إلى الاشتباك مطولًا مع الشاطبي معترضًا عليه في مفهوم الاستقراء المعنوي وفي إثباته لمصلحية الشريعة وللكليات المصلحية الثلاث وللكليات الضرورية الخمس[٤٥]، ويخلص إلى اقتراحَيْن[٤٦]: **الأول** الاستغناء عنه بالمواثيق الربوبية مُعللًا ذلك بأخطاره على الفقه من جهة، وبتعطيله تحقيق العبدية الاختيارية. **والثاني** تأسيس عِلل الأحكام الشرعية على عِلل وجود الشريعة، وهي المواثيق الربوبية الثلاثة: «ميثاق الإشهاد» و«ميثاق الاستئمان» و«ميثاق الإرسال». وغاية طه من هذا كلِّه أن يبيِّن تهافت التقسيم الموروث للكليات المصلحية الثلاث والكليات الضرورية الخمس، وأغلب اعتراضاته في هذا المستوى تحقيق وتحرير وتنقيح لاعتراضاته التي أعلن عنها سابقًا[٤٧].

فأما عن الكليات المصلحية الثلاث فيحوّل طه صبغتها إلى كليات ميثاقية قيمية، وباعتبار انبثاقها عن المواثيق الربوبية، فالحاصل عنده أن «التوحيد الإشهادي... هو الكلية القيمية الأولى التي ينبغي أن يتأسس عليها «قانون التعامل» الذي هو نظام الشريعة، فينتج أن التوحيد الإشهادي هو العلة العقدية التي دعت إلى وجود الشريعة»[٤٨]، وأن «المسؤولية الائتمانية... هي الكلية القيمية الثانية التي يتأسس عليها «قانون التعامل» الذي هو نظام الشريعة، فينتج أن «المسؤولية الائتمانية هي العلة التكليفية التي دعت إلى وجود الشريعة»[٤٩]، وأن «التزكية العالمية... هي الكلية القيمية الثالثة التي يتأسس عليها «قانون التعامل» الذي هو نظام الشريعة، فينتج أن «التزكية العالمية»

(٣٧) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص١٩٩.
(٣٨) المرجع نفسه، ص٢١١.
(٣٩) المرجع نفسه، ص٢٤٣.
(٤٠) طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٠٣، ٢٠٠٢م، ص٤٤.
(٤١) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص٢٥٦.
(٤٢) طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص٤٥.
(٤٣) يُنظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص٢٥٧ وما بعدها.
(٤٤) يُنظر: المرجع نفسه، ص٢٩١ وما بعدها.
(٤٥) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص٣٧٩.
(٤٦) المرجع نفسه، ص٤١٦-٤٢٨.
(٤٧) طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، ص٤٩ وما بعدها.
(٤٨) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص٤٢٥.
(٤٩) المرجع نفسه، ص٤٢٧.

هي العلة التبليغية التي دعت إلى وجود الشريعة»[٥٠]. وإجمالًا، فالكلية القيمية الأولى هي «العقيدة»، والثانية هي «العقل»، والثالثة هي «العمل». وجليٌّ أن المعيار في التصنيف هنا ليس معيارًا منطقيًّا وإنما هو معيار أخلاقي مشتق من الهندسة الائتمانية التي صاغ طه وفقها تأسيسه المقاصدي.

وأما عن تقسيم القيم الأخلاقية فيطرح طه قبله مسلماتٍ هي عبارة عن مبادئ أربعة له[٥١]: مبدأ الفرق بين العبدية التسخيرية والعبدية التخييرية، ومبدأ قيمية كل شيء، ومبدأ أخلاقية كل شيء، ومبدأ تقديم القيم الغائية على القيم الوَسَلية. وينتهي طه إلى التقسيم التالي للقيم الأخلاقية[٥٢]:



(الشكل ١): تقسيم القيم الأخلاقية عند طه عبد الرحمن.

وغير خافٍ ما ينطوي عليه هذا التقسيم الائتماني من روح أخلاقي، وقد أقامه طه مقابلًا لما استقرَّ في الدراسات المقاصدية تحت عنوان «تقسيم المقاصد الشرعية». لقد أصبحنا مع طه إزاء روح مقاصدي جديد بجهاز اصطلاحي ومفاهيمي جديد، ومعانٍ مقاصدية وكليات وقيم أخلاقية وتقسيمات كلها جديدة، وهذا كله سيكون له أثر مباشر في ترتيب القيم الأخلاقية.

الترتيب الائتماني للقيم الأخلاقية

يجري طه موازنات مباشرة بين مختلف أقسام القيم الأخلاقية، وبين الأقسام المنضوية تحتها، ويخلص إلى سُلَّم ترتيبي تنازلي يجعل في الرتبة العليا «القيم الروحية»، ثم على التتابع «القيم العقدية» ثم «القيم العملية» ثم «القيم العقلية» ثم «القيم الحيوية» ثم «القيم المادية». و«باستعمال ياء النسبة، يكون الترتيب هو «الروحي» ثم «العقدي» ثم «العملي» ثم «العقلي» ثم «الحيوي» ثم «المادي»[٥٣]. ويؤكد في معرض تمييزه مفردات قيمه الأخلاقية عن مفردات الكليات الضرورية الخمس أن المراد بـ«الروحي» عنده هو الأمر السري الذي تقوم به الحياة المعنوية، وأن المراد بـ«العقلي» هو «العقلي» الذي يضع في الاعتبار وجود القيم. كما يؤكِّد أن العلاقة الوَسَلية بين مختلف القيم الأخلاقية بمثابة علاقة الشرط بمشروطه، فيكون بذلك وجود «المادي» شرطًا في وجود «الحيوي»، ووجود «الحيوي» شرط في وجود «العقلي»، وهكذا.

٣- قيمة التأسيس الائتماني لعلم المقاصد

نقدِّر وقد أدركنا هذه المرحلة من الدراسة أن ما تقدَّم به طه عبد الرحمن على امتداد اشتغاله بمقاصد الشريعة يستقيم على أهمية علمية كبرى، فقد سلك المشروع -كما هو واضح- مسارًا متناميًا بدأ بقراءة تداخلية في مشروع الشاطبي وانتهى مشروعًا تأسيسيًّا خاصًّا بصاحبه لا تخفى قيمته المنهجية والمعرفية والسجالية.

فأما قيمته المنهجية، فهي تأتي في نظرنا من تقديم جهد منهجي متين يتحدى القلق المنهجي الذي يسم الدراسات الإسلامية المعاصرة عامة والمقاصدية خاصة، بالرغم من الوعي الكبير بدقَّة الإشكالية، أي إشكالية المنهج، وكذا بالرغم من بعض المحاولات التي اجتهد أصحابها في الإجابة عن سؤال المنهج[٥٤]. ولقد جاءت محاولة طه على قدر كبير من الاتساق المنهجي مع منهجيته الائتمانية، فبالإضافة إلى كونها خطوة إلى الأمام في مضمار اشتغاله بمقاصد الشريعة، تمثِّل في آن جهدًا إضافيًّا في إطار مشروع طه الائتماني في قدح حداثة إسلامية متميزة. ولا يمكن أن نغفل عن التزام طه المنهجي الذي تعودناه في غير واحد من مصنفاته، نعني بذلك التداخل المعرفي وتنافذ فروع المعرفة المختلفة بطريقة يتعالق فيها الفلسفي والأخلاقي والأصولي واللساني تعالقًا مثمرًا دون تكلُّف أو شكلانية. ولقد أثمرت مسالك طه المنهجية عدَّة اصطلاحية كثيفة، فقد كان هاجس تحكيم المفاهيم والمصطلحات كبيرًا، فعشرات المصطلحات والمفاهيم خضعت في اشتغال طه إلى تمحيص ومراجعة وتفكيك وتفريع، إلى أن وصلت عناية طه بالمفاهيم حدَّ صناعتها وإبداعها، وهو ما اقتضى منه القيام بمراجعة مفهومية، «وقد شكَّلت هذه المراجعة ومقتضياتها الإطار التصوري -نظريًّا وعمليًّا- لمجهود طه في الإنتاج الاصطلاحي»[٥٥].

(٥٠) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص٤٢٨.
(٥١) المرجع نفسه، ص٤٦٩-٤٧٣.
(٥٢) المرجع نفسه، ص٤٧٣-٤٧٦.
(٥٣) المرجع نفسه، ص٤٧٧.

(٥٤) يُنظر على سبيل المثال: يوسف عطية، إشكالية المنهج في الدرس المقاصدي المعاصر، (المغرب: الدار المغربية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٢٢م).
(٥٥) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن: البحث اللغوي نموذجًا،)الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٣م)، ص٢٠٤.

وأما قيمته المعرفية فهي محصلة ما أحدثه طه من إسهام حقيقي في المعرفة المقاصدية، إننا نجد طه على امتداد اشتغاله بمقاصد الشريعة يقلب المسألة على مختلف وجوهها الإبستيمولوجية، ليحسم في خاتمة المطاف موقفه من هويتها، فقد تناولها على غير تناوله إياها بادئ المشروع، إذ أقام محاولته وقتئذ على أسس مشروع الشاطبي وداخله، لكن المسار انتهى به إلى محاولة تأسيس ائتماني على تربة جديدة اشتبك عليها طويلًا مع المؤسسَيْن الأول والثاني: الشاطبي وابن عاشور، ولم تُستدعَ إليها مباحث أصول الفقه الرئيسة إلا استدعاءً عارضًا وبقدر الحاجة الاستدلالية، فرغبة طه واضحةٌ في اجتثاث علم المقاصد من تربة الأصول البيانية وغرسه في تربة الفلسفة الائتمانية.

وأما قيمته السجالية فتأتي من الاشتباك مع الشاطبي وابن عاشور وبدرجة أقل مع علال الفاسي، وهو سجال حفظ للرجال قيمتهم وقدرهم، ولم يمنعه اختلافه معهم على مستويات جذرية من البناء على ما يخدم مقاصده، وهكذا استوعبت محاولته مجمل المحطات البارزة في تاريخ مقاصد الشريعة، خاصةً مع الغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم، وهذا وعي من الرجل بأن التأسيس لا يلغي ما قبله وإن نافسه. ونقدِّر أيضًا أن المحاولة مشروع سجالي مستقبلي مع الردود التي طفقت في الظهور، وأنها ستسيل حبرًا كثيرًا تثمينًا وتنسيبًا واعتراضًا.

ونسجل بهذه المناسبة جملةً من الملاحظات على محاولة طه، نلقيها في مستويات ثلاثة: أما **المستوى الأول** فهو ما نلاحظه من طغيان النزعة التجريدية، فبالرغم من محاولات طه تفصيل المجمل وتفكيك المركَّب وتخصيص العام، فإن التجريد بقي مسيطرًا، خاصةً أن محاولته واقعة في مجال القيم؛ ولذلك نقدِّر أنها ستشفع بملحقات من طه أو من غيره تكون مشاريع توسعية في أطروحة التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، فأطروحة بهذا الجهد قد يُبنى على أسسها تيار مقاصدي ائتماني. وأما **المستوى الثاني** فهو ظاهرة التضخم الأخلاقي، لقد «خلق» طه كل أركان النظرية، والتضخم الأخلاقي في دراسة الشريعة شبيه بتضخمات أخرى سابقة ذوَّبت معنى الشريعة في طياتها، كالتضخم السياسي الذي كان ردَّة فعل على النزعة العلمانية التي تقصي الدين عن السياسة، وبالمثل فقد كانت ردة فعل طه على ما بدا له «فقهًا ائتماريًّا» مُوقِعةً له في نوع من تضخيم النواة الأخلاقية في تأسيسه الائتماني إلى درجة يعسر معها استشراف أفق تطبيقي لأطروحته. وهذا هو **المستوى الثالث** ونعني به الاستغراق في التنظير دون الالتفات إلى التفعيل والتطبيق، وأطروحة طه بمواصفاتها المنهجية والاصطلاحية والمعرفية والسجالية أمام مهمة كبرى، وهي فتح أفق التطبيق لإثمار «الفقه الائتماني» الذي ينادي به طه ويدعو إليه.

خاتمة

يمثِّل كتاب طه عبد الرحمن «**التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**» حلقة جديدة من حلقات اشتغاله بالتراث العربي الإسلامي عامة والتراث الأصولي خاصة، وقد جاء هذا الكتاب على قدرٍ من الاتساق مع مشروع طه الفلسفي، بل يمكن اعتباره -بشيء من الحذر- الوجهَ الأصولي لفلسفة طه الائتمانية، ولحظة تتويج مشروعه في مقاصد الشريعة. ولا نعتبر طه بهذا الإسهام قد قدَّم إجابات عن أسئلة مقاصدية عالقة، بل على النقيض من ذلك، يبدو لنا أنه قد فتح من الإشكاليات أكثر مما حسم. فسجالاته الطويلة مع المؤسسين ستطرق -مرةً أخرى- باب تقييم التراث المقاصدي من زوايا جديدة، خاصةً ما يتعلق بنظريتَي المقاصد عند كلٍّ من الشاطبي وابن عاشور. كما أعاد إلى السطح قضية المنهجية المقاصدية، وهو باختياره المنهجي الائتماني يفتح الباب أمام التعدُّدية المنهجية المقاصدية، ذلك أن المنهجية المقاصدية الأصولية -منذ تحكيم ابن عاشور إياها- ظلت مستبدَّة بالمحاولات المقاصدية المعاصرة، فكثر التكرار وتعدَّدت المحاولات التي تبدأ من الصفر، وتشعَّبت مسالك الإجراء في جزئيات لا تفيد المنهجية في شيء. ونعتقد أن ما تقدَّم به طه يحتاج إلى أن ينهض مشروعًا جادًّا وفق معايير العلمية، وأن يخوض غمار التطبيق، خاصةً أن صاحبه قد وضعه في زمن «حداثي» يتصادم معه في الأسس، فهاجس الرجل هو التأسيس لحداثة إسلامية في سياق النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.

الزمان والخيار الأخلاقي في علم أصول الفقه الإسلامي

عمر فرحات ترجمة: خالد أبو هريرة

ملخَّص

على الرغم من تقديم الشريعة الإسلامية مفاهيمها الخاصة حول الزمان، فإن الدراسات الحديثة حول الشريعة لم تُولِ اهتمامًا كبيرًا لمثل هذه المفاهيم. تجادل هذه الورقة بأن علم أصول الفقه الإسلامي قد فهم الزمان من زاوية أخلاقية، وليس كوعاء محايد أو مجرد خلفية للأفعال، وإنما كسلسلة من الفرص التي يجري التعبير فيها عن سلطة الوحي الإلهي والتفكير الأخلاقي الإنساني. وتقترح أن المناقشات حول طرائق الامتثال للأوامر الإلهية في الزمان كانت محاولة للتوصل إلى شكل من أشكال التوازن بين اعتبارات الطاعة لأوامر الوحي الإلهي والضرورات العملية للحياة الدنيوية للبشر. وتُقدَّم هذه الحجَّة من خلال دراسة النقاشات الكلاسيكية بين الفقهاء داخل المذهبين الرئيسين في الفقه السُّني، المتعلقة بسؤال ما إذا كانت الأوامر الإلهية الخالية من الإشارات الزمانية يجب أن تفضي إلى أداء فوري أم مُرجأ.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي - التشريع - القانون المقارن - أصول الفقه - الزمان.

١. مقدمة: القانون والزمان

لم تغب عن العديد من المشرعين -من بين شواغل فقهية أخرى- المكانةُ المركزية لفهم فكرة الزمان في تعيين صلاحية القانون، وسلطته، وخبرة الأشخاص به. حيث ذُكر أن علماء القانون، خصوصًا في الدراسات النقدية والسوسيو-قانونية، كانوا قد «بدؤوا يأخذون تأثيرات الزمان في القانون والنظام الاجتماعي على محمل الجدّ»[١]. وهذا بصرف النظر عن استمرار الميل إلى «تطبيع الزمان»[٢] (naturalise time)، عبر إحالته «إلى دور يكون فيه خلفيةً أو وعاءً للعمل الاجتماعي، أو على الأكثر كتجربة ذاتية تتبدل اعتمادًا على الوضع الاجتماعي أو التاريخي للفرد»[٣].

---

(1) Siân Beynon-Jones & Emily Grabham, "Introduction" in Siân Beynon-Jones & Emily Grabham, eds, *Law and Time* (Routledge, 2018) 1 at 1.

يلاحظ فريدريك بلوم أيضًا أن الزمان مفهوم غير مدروس، على الرغم من أهميته المركزية في فهم سلطة القانون: «الزمان عنصر مُهمَل رغم كونه جوهريًّا في القانون الحديث -فهو أداة للسلطة، والعقاب، والتقدُّم- ولهذا يجب أن نتخذ وجهة نظر أكثر حساسية تجاه الزمان».

Frederic Bloom, "The Law's Clock" (2015) 104:1 *Geo LJ* 1 at 55.

كما أُثيرت الفكرة نفسها الخاصة بعدم حظوة الزمان في القانون بدرجة من العناية تتناسب مع أهميته في:

Rebecca French, "Time in the Law" (2001) 72:3 *U Colo L Rev* 663.

(٢) أي الافتراض بأن الزمان ظاهرة طبيعية (natural phenomenon) تتكشف كخلفية للحياة السياسية والاجتماعية. (انظر: Siân Beynon-Jones & Emily Grabham, *Law and Time*, 1). (المترجم)

(3) Beynon-Jones & Grabham, supra note 1 at 1.

وقد كانت الاستجابة لهذه الميول -بحقٍّ- هي زيادة في الدراسات التي تهدف إلى تسليط الضوء على التفاوت في الفهم التاريخي والثقافي للزمان، والأدوار الديناميكية والإشكالية التي تلعبها مفاهيم الزمان في تشكيل التقاليد القانونية والأخلاقية. فعلى سبيل المثال، أوضحت كارول جرينهاوس (Carol Greenhouse) أن فكرة «الزمان الخطي» (linear time)، التي تقول إن «الزمان ينتقل في خطٍّ مستقيمٍ من الماضي إلى الحاضر» وتهيمن على السياقات القانونية الغربية الحديثة، إنما كانت تعبيرًا عن عمليات ثقافية وتاريخية محددة، وأن أفكار الزمان حول العالم وعبر التاريخ متنوعة كتنوُّع الثقافات البشرية[٤]. في حين لاحظت رينيسا موانى (Renisa Mawani) -على خلاف الافتراض القائل إن الزمان هو وعاء محايد للأفعال- أن «القانون يتعلق أساسًا بالزمان... فالقوانين تستدعي معانيها وتكتسب قوتها المُرَخَّصة من خلال المواصفات والحدود الزمانية»[٥].

متشكِّكة في الميل نحو اعتبار هذا المفهوم الخطي للزمان أمرًا مفروغًا منه، أبرزت بعض الدراسات الحديثة المفاهيم المتنوعة للزمان التي يمكن العثور عليها داخل التقاليد التاريخية والمحلية. فكما يجادل لين كاي (Lynn Kaye)، كان التلمود البابلي[٦] من بين التقاليد القانونية التاريخية التي طورت «تصويرًا معقدًا ومبتكرًا للزمانية (temporality)». ويعتقد كاي -معارضًا الخلفية الخاصة بالافتراض الشائع حول افتقار التشريع التلمودي القديم إلى فكرة الزمان- أن «المنطق القانوني والسردي [للتقليد التلمودي] يستند إلى الافتراضات الزمانية لمؤلفيه»[٧]. وفي الآونة الأخيرة، ميَّز ويليام كونكلين (William Conklin) بين «الزمان المُبنيَن»[٨] (structured time) لمفاهيم القانون المركزية الحديثة القائمة على الدولة، و«الزمان التجريبي» (experiential time) للتقاليد القانونية الأخرى، لا سيما قوانين السكان الأصليين والرُّحَّل[٩]. وقد أوضح كونكلين أن الأنظمة الحديثة التي تتصور المعايير والواجبات ككيانات منفصلة، تميل إلى إنتاج «زمانها المفاهيمي» (conceptual time) الخاص بها. بينما على النقيض من ذلك، تقدِّم ثقافات السكان الأصليين تصورًا مختلفًا بشكل جذري لتوأمة القانون والزمان بطريقة تجريبية، أكثر منها مفاهيمية.

اهتمَّت الشريعة الإسلامية بالزمان اهتمامًا عميقًا، وقدَّمت مجموعتها الخاصة من التأملات حول الوقت. وسأجادل هنا بأن فقهاء المسلمين فهموا الزمان من ناحية أخلاقية، ليس كوعاء محايد أو مجرد خلفية للأفعال، وإنما كسلسلة من الفرص التي يجري التعبير فيها عن سلطة الوحي الإلهي والتفكير الأخلاقي الإنساني[١٠]. وهذا لا يعني أنهم لم يفهموا الزمان كوعاء للفعل، حيث انعكس هذا الفهم في فكر بعض الفقهاء بصورة أكثر وضوحًا من البعض الآخر كما سنرى أدناه، وإنما لم يكن ذلك الزمان تقدمًا خطيًّا محايدًا من الماضي إلى الحاضر وصولًا إلى المستقبل. لقد كان الزمان بالأحرى سلسلة من الفرص الأخلاقية المتصورة بشكل مختلف، والتي ترتبط بالعمل البشري وتُبصِّره، استجابةً للأوامر التي يفرضها عليه الوحي الإلهي.

(4) Carol J Greenhouse, "Just in Time: Temporality and the Cultural Legitimation of Law" (1989) 98:8 *Yale LJ* 1631 at 1631.

(5) Renisa Mawani, "Law as Temporality: Colonial Politics and Indian Settlers" (2014) 4:1 *UC Irvine L Rev* 65 at 71.

(6) Lynn Kaye, *Time in the Babylonian Talmud: Natural and Imagined Times in Jewish Law and Narrative* (Cambridge University Press, 2018) at 1-2.

من بين العديد من الرؤى المثيرة للاهتمام حول أفكار الزمان في الفكر التشريعي التلمودي أن المكان والصور الحركية المرتبطة به تُعَدُّ مفيدة في الوقوف على مفهوم الزمان داخل هذا التقليد.

(7) Ibid at 54-55.

(٨) الزمان المُبنيَن: في مقالته المعمقة عن «الزمان القانوني» (الواردة في الهامش التالي)، قال ويليام كونكلين إن فقهاء القانون = داخل التقليد التشريعي الأنجلو-سكسوني قاموا بعملية بَنْينة (structuring) للزمان من خلال تنظيمه في فترات أو مراحل يُميز كل منها صدور مفاهيم قانونية جديدة منفصلة عن تلك الصادرة في المرحلة السابقة لها، معتبرين لحظة نشوء «الدساتير» في الدول المركزية «الحديثة» بالولايات المتحدة الأمريكية وغرب أوروبا خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر الميلادي، نقطة الانطلاق فيما يُعرف باسم «الزمان المُبنيَن»، أي الذي ينقسم إلى مراحل يتمايز فيها القانون مفاهيميًّا. وسوف يستعير الدكتور عمر فرحات اصطلاح «الزمان المُبنيَن» خلال البحث الحالي لتوصيف منهج الفقيه الأصولي الحنفي شمس الأئمة السرخسي في بَنْينة «الزمان الفقهي» من خلال تنظيم الزمان في مراحل لها بدايات ونهايات محددة يتمدَّد في كل مرحلة منها واجب شرعي تفرضه الأوامر الإلهية، مع ربط هذه الأوامر بالأبواب الفقهية من المقيد والمطلق. (المترجم)

(9) William E Conklin, "Legal Time" (2018) 31:2 *Can JL & Jur* 281.

(١٠) قدمت كذلك فكرة أن الزمان في الفكر الإسلامي هو أمر مركزي لفهم المسؤولية الأخلاقية للبشر في:
LE Goodman, "Time in Islam" (1992) 2:1 *Asian Philosophy* 3.
ويركز مقال غودمان -مثل مقالة باورينغ أدناه- على المناقشات الفلسفية والكلامية.

إن فهم طريقة تفكير الفقهاء الكلاسيكيين في الزمان لهو أمر ضروريٌّ بالنسبة إلينا لفهم طبيعة الأوامر الشرعية، والمسؤولية، والاختيار في الشريعة الإسلامية. فمع أهميتها، لم تزل فكرة الزمان في الفكر التشريعي الإسلامي غير مستكشفة إلى حد بعيد، وذلك على الرغم من وجود بعض الاهتمام بمفهوم الزمان داخل الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. حيث قدَّم جيرهارد باورينغ[11] (Gerhard Böwering) سردًا أوليًّا لمفهوم الزمان داخل الحقول التفسيرية، والفلسفية-الكلامية، والصوفية في الإسلام، أظهر خلاله أن المفهوم الكوزمولوجي الإسلامي للزمان كان يتمركز على أفكار الخلق الإلهي ومذهب الذَّرِّيَّة[12] (atomism). ولكن سردية باورينغ لم تمتد إلى الآثار الخاصة بمثل هذه المناقشات على المستويات الفقهية الأخلاقية الأكثر عملية[13]. حيث يُظهر تحليله على المستوى الكلامي أن النقاش غالبًا ما ركَّز على زَمَانِيَّة الحياة البشرية كنقيض لأبدية الله. وبعد عدَّة سنوات، درس جون ماكجينيس (Jon McGinnis) فكرة الزمان في فلسفة أبي علي ابن سينا (ت١٠٣٧م)، مع التركيز على جداله بخصوص خلود الزمان، ودحضه للفهم الذري أو «المنفصل»[14] (discrete) للزمان الذي قدَّمه علم الكلام[15]. ويحدِّد ماكجينيس فهم ابن سينا للزمان باعتباره «مقدارًا»[16] (magnitude) يرتبط ارتباطًا

(11) Gerhard Böwering, "The Concept of Time in Islam" (1997) 141:1 *Proceedings of the American Philosophical Society* 55.

(١٢) مذهب الذَّرِّيَّة: هو فكرة شاعت في الفلسفات القديمة، خصوصًا اليونانية والهندية، لتفسير المركَّب الذي يتكون منه العالم والأشياء التي هي فيه، وقالت إن الأجسام في العالم إنما تتكون من ذرات ذات وضع لا يقبل القسمة مطلقًا. ثم تسربت هذه الفكرة عبر عمليات التعريب إلى مناقشات المتكلمين في الإسلام منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي حتى اقترنت بالمنهج الأساسي في أطروحات أكثريتهم. وقد عرف المتكلمون مذهب الذَّرِّيَّة باسم «الجزء الذي لا يتجزأ»، كما أطلقوا على الذرة اسم «الجوهر»، ويمكن تلخيص تعريفهم لفكرة «الجزء الذي لا يتجزأ» في قول أئمتهم: «الأجسام البسيطة الطباع مركَّبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلًا وقيل فعلًا، وقيل من أجزاء غير متناهية». أما عن ارتكاز فهم المتكلمين للزمان على مذهب الذرية، فيردنا إلى ما سماه الباحثون المُحدَثون في علم الكلام، وصفًا لمذهب المتكلمين في تعريف الزمان، بـ«الذَّرِّيَّة الزمانية» (Temporal atomism)، حيث أشار المتكلمون إلى الزمان باعتباره: «مجموع أوقات، والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده بحضور»، وهو ما يعني تركيب الزمان من سلسلة جواهر/ذرات منفصلة غير قابلة للانقسام، تمثِّل كل ذرة منها «آنًا»، أي حالة كائنة في اللحظة الحاضرة، تعقبها فور نهايتها «آن» أخرى. انظر عن ذلك: الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتر، (فيسبادن-ألمانيا: ١٩٨٠م)، ص٤٤٣؛ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، تحقيق: سعيد زايد، (قم المقدسة-إيران)، ص١٤٨ وما بعدها؛ هاري ولفسون: فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م)، ج٢، ص٦١٣-٦١٤؛ إحسان محمد جعفر، المذهب الذري عند المفكرين العرب المسلمين، مجلة التراث العربي، دمشق، ١٩٩٤م، ص٩١-٩٢؛ أرزاق فتحي أبو طه، الزمان بين الفلاسفة والمتكلمين، ص٢٩٩-٣٠٠. (المترجم)

(١٣) في خاتمته، يسلط باورينغ الضوء على المجالات التي لم تدرسها ورقته، فيقول: «لم أتحدث عن التوقيت = الإشكالي للصلاة في الإسلام، والأدبيات المعقدة حول الزمان في علم الفلك الإسلامي، والعمل الكرونولوجي للبيروني، وعمل نصير الدين الطوسي حول التقويم الصيني-الأويغوري، وتأملات المؤرخين الإسلاميين حول استخدامهم للزمان في الحوليات والتراجم، أو الدور الذي يلعبه الزمان في الوزن الشعري والمزاج الموسيقي. كما أنني أهملت أيضًا جوانبَ من الزمان سلط عليها الضوء الأنثروبولوجيون والسوسيولوجيون داخل التقاليد الإثنية الوافرة للإسلام». (Ibid at 66). والعديد من المناقشات التي تُجرى في المقالة الحالية تأخذ «التوقيت الإشكالي للصلاة» وغيرها من الشعائر كأمثلة مركزية لها، على الرغم من امتدادها إلى جميع أنواع الحقوق والواجبات التي يمكن أن تنشأ بموجب الشريعة الإسلامية. للحصول على مناقشة حديثة لتاريخ الإسلام باعتباره «زمانًا أخلاقيًّا»، انظر:

Wael B Hallaq, *Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha* (Columbia University Press, 2019) at 12-13. [تُرجم الكتاب إلى العربية، ولمطالعته انظر: وائل حلاق، **إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن**، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م). (المترجم)].

(١٤) كما أشرت في الحاشية رقم (١٢)، فإن المتكلمين قالوا بتركيب الزمان من آنات غير منقسمة، لا يتصل بعضها ببعض، وإنما تتعاقب في صورة من الكون والفساد. وهذا التعريف الذي جعل الوحدة الزمانية «كمًّا منفصلًا» (discrete) أتاح للمتكلمين إثبات حدوث العالم والخلق الإلهي المستمر، بما أن «تناهي» الآن الواحدة و«حدوث» غيرها يتطلب صانعًا هو الله. (انظر المصادر نفسها الواردة في الحاشية رقم ١٢). (المترجم)

(15) Jon McGinnis, "The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time" (2003) 81:1 *Modern Schoolman* 5.

(١٦) على النقيض من المتكلمين، قال ابن سينا بالانقسام اللانهائي للزمان. وبناءً على هذا الانقسام، سمى ابن سينا الزمان «مقدارًا» (magnitude) قائلًا إنه «الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجري عليها الحركة الوضعية، وهذا هو الذي نسميه الزمان» (ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، ص١٥٦). وقد أراد ابن سينا بهذا نقض «الذَّرِّيَّة الزمانية» لدى =

وثيقًا بالحركة (motion)، وهي الفكرة التي طوَّرها في مباحثته لكتاب «**الطبيعيات**» لأرسطو[١٧]. وتفترض هذه الرؤية -كما يشرح ماكجينيس- أن الزمان مستمر وقابل للانقسام بصورة لا نهائية، كنقيض للنظرة السائدة في علم الكلام، التي فُهِم فيها الزمان باعتباره سلسلة من الذرات المنفصلة، كما أوضح مؤخرًا بيتر آدامسون (Peter Adamson) في دراسته لنظرية فخر الدين الرازي عن الزمان[١٨].

تركِّز هذه الورقة -على عكس الأعمال المذكورة أعلاه- على طبيعة عمل أفكار الزمان داخل المناقشات التي دارت حول الأوامر والامتثال في علم أصول الفقه. وعلى الرغم من إمكانية العثور داخل الحجاج الفقهي على بعض مفاهيم الزمان الشبيهة بالمفهوم «المنفصل» للزمان في علم الكلام، فإنه لا يوجد تماثل دقيق بين المناقشات الفلسفية والكلامية حول الزمان من جهة، وبين أفكار الزمان الفقهي من جهة أخرى. ففي حين اهتمَّت النقاشات الفلسفية والكلامية بشكل مركزي بوجود وطبيعة الزمان في حد ذاته، ركَّزت نظيرتها الفقهية على الزمان باعتباره مجالًا للأوامر المعيارية والاختيار البشري والمنطق العملي. وعلى هذا المستوى، ناقش العلماء في نشاط الآثار المعيارية للأوامر والنواهي التي كانت بمعنى ما قد صدرت بالفعل، بغض النظر عن كيفية فهمهم لصناعة مثل هذه الأوامر والنواهي[١٩]. إذ ربما يتجادلون حول مسائل تتعلق بمجال اختصاصهم، مثل ما يرتبط بصحة الأحاديث النبوية، أو حالات النسخ، ولكن طالما اعتبر المصدر صحيحًا، فإن وقت دخوله الدقيق إلى حيز الوجود لم يكن شاغلًا كبيرًا على هذا المستوى[٢٠]. وبدلًا من ذلك، تصدى الفقهاء لكيفية تصور الحياة البشرية باعتبارها أجزاءً زمنية لأغراض المنطق العملي والطريقة التي يستجيب بها هذا المنطق لمتطلبات الوحي الإلهي. وفي حين ينطوي التعمُّق في الزمان الفقهي كمجال للخيار الأخلاقي على تأملات حول طبيعة البُنى والذرات الزمانية، فإن مسألة ما إذا كان الزمان يمكنه أن يكون قابلًا للانقسام بصورة لا نهائية أم لا، لم يتم طرحها على هذا النحو في أصول الفقه. ويرجع هذا -كما سنرى- إلى أن توحيد الزمان، الذي نشأ من فهم مُبنيَن له، كان في نظر الفقهاء مسألة أكثر أهمية ومختلفة اختلافًا قليلًا. إذ من الممكن أن يكون الزمان موحدًا داخل وحدة زمنية معينة من وجهة معيارية، دون أن يستتبع ذلك بالضرورة موقفًا معينًا بخصوص ما إذا كان الزمان قابلًا للانقسام بشكل لا نهائي أم لا.

لقد كان السؤال الإشكالي الذي ناقشه الفقهاء الكلاسيكيون يدور حول كيفية قيامنا بواجباتنا عندما تعطي الأوامر الإلهية إرشاداتٍ عامَّة فقط فيما يتعلق بالزمان، أو عند فرضها واجباتٍ غير محدَّدة زمنيًّا على الإطلاق. فهل يستدعي مجرد الأمر الإلهي بالضرورة أداءً فوريًّا (على الفور)، أم أن ثمة مبررًا أخلاقيًّا لأداء مسترخٍ أو مُرجأ (على التراخي)؟ أزعم أن في تضاعيف هذه الأسئلة قلقًا بشأن كيفية وجوب النظر إلى الطريقة التي يقوم بها كلام الله، بوساطة من عمل الفقهاء، بالتدخل في أوقات الناس

= المتكلمين، ومقابلة الزمان/الكم المنفصل (discrete time) لديهم بالزمان/الكم المتصل (continuous time)، ولكن دون الخلوص من ذلك إلى قدم العالم وأزليته، بما أن ابن سينا قال بقدم العالم زمانيًّا (أي إنه لم يكن مسبوقًا بالعدم) وحدوثه ذاتيًّا (أي إنه يفتقر في وجوده إلى الغير) يتقدمه موجده وخالقه (أرزاق فتحي أبو طه، المرجع السابق، ص٢٩٣). وبسبب هذا الاستنتاج، ذهب ماكجينيس -الذي يحيل إليه هنا الدكتور عمر فرحات- إلى أن متابعة ابن سينا للفكرة الزمانية عند أرسطو لم تخلُ من تخطي الشيخ الرئيس لهذا الأخير لتكييف الفكرة الأرسطية مع حالة الجدل الإسلامي الخاصة (McGinnis, ibid, 6). (المترجم)

(17) Ibid at 6-7.

(18) Peter Adamson, "The Existence of Time in Faḫr al-Dīn al-Rāzī's al-Maṭālib al-ʿāliya," in Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci, eds, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology* (De Gruyter, 2018) 65 at 67.

(١٩) يمكن التمييز على نحو مفيد بين الزمان الذي تصدر فيه الأوامر والزمان الذي تنشأ عنه الأحكام الشرعية، حتى وإن بقيت هذه مسائل وثيقة الصلة. إذ وقع نقاش كلامي أساسي حول ما إذا كان كلام الله -بما في ذلك أوامره- أبديًّا (قديمًا) أم مخلوقًا في زمن الوحي (حادثًا). وفي كلتا السرديتين، =

= كان من الممكن إصدار الأوامر في زمان سابق على تحديد مدى فورية الامتثال في حالات معينة. وقد أدى ذلك في الفقه الكلاسيكي إلى خلاف حول ما إذا كانت الأوامر معانيَ أبديةً أم أنها كلمات الوحي المحسوسة. ويمكننا أن نرصد استمرارية هذه الخلافات في حقل الأحكام الفقهية، داخل بعض الأعمال المنتمية إلى ما بعد الكلاسيكية المبكرة، مثل البيضاوي (ت١٢٨٢م). انظر على سبيل المثال: عبد الله بن عمر البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م)، ص٥٣-٥٤.

(٢٠) النسخ (Abrogation): مفهوم نوقش ودُرس على نطاق واسع داخل التفاسير الإسلامية وعلم أصول الفقه. وهو يشير بشكل عام إلى فكرة استبدال نص قرآني، أو بالتحديد الأمر الصادر عنه، بنص آخر. وقد أثارت هذه النظرية العديد من الأسئلة المتعلقة بفهم الزمان والتاريخ. يمكن العثور على دراسة لفكرة النسخ في أصول الفقه عند الحنفية في:

Rumee Ahmed, *Narratives of Islamic Legal Theory* (Oxford University Press, 2012) at 52-66.

وتنظيمها أثناء حياتهم على الأرض. فهل يضع الأمر الإلهي مطالب متوالية على الخيارات الأخلاقية البشرية، أم أن ذلك ينطبق في أجزاء معيَّنة بوضوح من الزمان، يكون الوعي الأخلاقي بعدها متحررًا من مثل هذه المطالب؟ ومن ثَمَّ فإن فهم الزمان يؤدي دورًا مركزيًّا في الإفصاح عن الواجب والمسؤولية، والذي هو مهمة رئيسة في علم أصول الفقه الإسلامي. لقد قدَّم الكلام في الزمان داخل الفقه الكلاسيكي مساحةً للفقهاء والمؤمنين للتباحث حول خياراتهم الأخلاقية تجاه الأوامر الإلهية[٢١].

تنوَّع فهم الفقهاء لكيفية تجلي المعايير والواجبات في الزمان بين وجهة نظر ديناميكية وأخرى «مُبنيَنة» (structured) أكثر، في استعارة لمصطلح كونكلين[٢٢]. حيث استلزم فهم سلطة الشريعة باعتبارها في حالة تجدُّد مستمر إحساسًا صارمًا بالمسؤولية، يواجه خلاله الإنسان في كل وحدة زمانية خيار طاعة الله أو عصيانه. وعلى النقيض من ذلك، اقترن فهمٌ أكثر بَنْيَنة لتجلي الشريعة في الزمان بفهمٍ أكثر استرخاءً لوزن أوامر الشريعة في المنطق العملي. كذلك أثار دمج الأوامر الإلهية في الحياة الدنيوية للبشر شاغلًا أساسيًّا ثانيًا. فبما أن الأوامر الإلهية تميل بطبيعتها إلى إظهار درجات متفاوتة من العمومية فيما يتعلق بالزمان، كان لا بدَّ من أن تكون هناك درجة معيَّنة من المخاطرة عند تأويل الأوامر التي لا تحدِّد وقت تنفيذها على وجه اليقين. فإما أن نفترض انطباق الأمر على قطعة زمانية كبيرة، ومن ثَمَّ المخاطرة بالتراخي في أداء أمر إلهي عاجل محتمل، وإما نفترض الفورية، ومن ثَمَّ المخاطرة بإدخال معانٍ أكبر في كلام الله، بأكثر مما يسمح به التأويل الحصيف[٢٣].

إن الرؤية الشائعة لنظريات الشريعة الإسلامية -كما تطورت في المقام الأول داخل حقل أصول الفقه- هي أنها اعتنت بصورة مركزية بإيضاح المقاربات الإبستمولوجية الصحيحة للوحي الإلهي. ومن وجهة النظر هذه، يتمثَّل اهتمام الجهود الشرعية-النظرية الإسلامية في بلوغ فهم الطرق السليمة الخاصة بالوصول

(٢١) في فلسفة الزمان، من الشائع التمييز بين الجوانب الكوزمولوجية والشخصية للزمان. فالأولى تتعلق بالزمان كحركة تاريخية: القدوم إلى الوجود والصيرورة المستمرة للعالم. فيما تتصل الثانية بالزمان كعنصر من عناصر الوعي البشري، لا يمكن فصله عن الأخلاق. انظر على سبيل المثال:

John Panteleimon Manoussakis, *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change* (Bloomsbury Academic, 2018) at xiii.

ويمكن ملاحظة انقسام مماثل داخل العلوم التقليدية الإسلامية. فمن ناحية، تمتلئ المناقشات النصية والكلامية الإسلامية التي تكمُن وراء التقليد التشريعي وتخبر عنه، بالتأملات حول زمانية العالم وخلود الله، وتكرار الظواهر الطبيعية، وأهمية الاستقامة في العبادة، وحسن التوقيت في مسائل المعاملات. حيث كان الوجود في الزمان (الحادث)، في الخطاب الكلامي، هو السمة المميزة للمحايث، أو لغير الإلهي. ومن ناحية أخرى، ففي الخطاب الفقهي، كان الزمان وحسن التوقيت معيارين ضروريَّيْن للوفاء السليم بواجبات المرء، وهو العنصر الذي لا يتجزأ من الحياة الأخلاقية للبشر. إن التمييز بين عالم الحركة والزَمَانِيَّة (temporality) التي تحيط بالوعي الأخلاقي البشري والعالم الميتافيزيقي، والذي يضعه جون مانوساكيس في قلب الفكر المسيحي والأفلاطوني، كان حقيقة أيضًا في السياق الإسلامي. وقد لاحظ شتيرن (Stern) تمييزًا في المناقشات التفسيرية والكلامية حول الزمان بين الخلود، والعهود، والحقب الزمانية: «وفقًا للبيضاوي في كتابه «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**»، يتكون الزمان من المدة، وهي فترة دوران الحيز من البداية إلى النهاية (أي مجمل الزمان)؛ والزمان، وهو تقسيم إجمالي للمدَّة إلى فترات زمانية طويلة (على سبيل المثال، عصور تاريخية محددة مثل عهود السلالات الحاكمة)؛ والوقت، وهو تقسيم دقيق للزمان إلى نقاط زمانية محددة أو مدد زمانية قصيرة (على سبيل المثال، أوقات محددة للصلوات الخمس المفروضة)».

MS Stern, "Time in Islam" in Helaine Selin, ed, *Encyclopedia of History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (Springer Netherlands, 2008) 2312 at 2132.

(22) Conklin, supra note 9 at 281-284.

(٢٣) يمكن العثور على مستوى آخر من الانخراط في مسألة الأوامر الأخلاقية الإلهية فوق حياة البشر، والتي تُشكل الزمان، داخل الأدبيات الصوفية. وعلى الرغم من خروج هذا عن نطاق هذه الدراسة، تجدر الملاحظة بأن الوقت كان يُشار إليه أحيانًا في الأعمال الصوفية كسلسلة من الحالات العقلية التي تُحَدد أساسًا من خلال طاعة الله أو عصيانه. هذا الشعور الواسع بالمسؤولية للمتعبد يتناقض مع الحقوق «الشرعية»، التي كانت أكثر مرونة وأقل إلحاحًا. فعلى سبيل المثال، نقرأ في حِكَم ابن عطاء الله السكندري (ت١٣٠٩م): «حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها؛ إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد، فكيف تقضي فيه حق غيره؟ وأنت لم تقض حق الله فيه؟». انظر: عبد المجيد الشرنوبي، شرح الحكم العطائية، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٩م)، ص١٣٩. وقد أوضح شارح الحِكَم العطائية عبد المجيد الشرنوبي في تعليقه «أن الحقوق التي في الأوقات المعينة لها كالصلاة والصوم يمكن قضاؤها في وقت آخر لمن فاتته. وأما حقوق الأوقات، وهي المعاملات الباطنية التي تقتضيها أحوال العبد التي يكون عليها من نعمة وبلية وطاعة ومعصية فلا يمكن قضاؤها، لكون الوقت لا يخلو من حال منها، فوقت كل عبد ما هو عليه من تلك الأحوال». انظر: المرجع السابق.

إلى معرفة الشريعة[٢٤]. وفي حين أن هذا صحيح على مستوى واحد مهم، فإن التحليل الدقيق للأسئلة التي تتناول العمل البشري في الزمان استجابة للأوامر الإلهية، يُظهر لنا أن ثمة مخاوف أخرى كانت تحرك علم أصول الفقه. إذ كان فهم الزمان في الشريعة الإسلامية -كما اقترح إم إس شتيرن (M.S. Stern)- متداخلًا بعمق مع مفهوم الزمان على الأرض باعتبارها «ساحة للعمل الأخلاقي»[٢٥]. فمن دون هذا المعنى، يكون الفقهاء مدافعين عن لونٍ من الخضوع الجبري والأعمى للإرادة الإلهية، ناهيك عن عدم الاهتمام الراديكالي بالسعي في الأرض[٢٦].

أقترح أن المناقشات حول طرائق الامتثال للأوامر الإلهية في الزمان كانت محاولات للتوصل إلى شكل من التوازن بين اعتبارات الطاعة لأوامر الوحي الإلهي والضرورات العملية للحياة الدنيوية للبشر[٢٧]. وقد استندت الجهود الرامية إلى وضع مبادئ تحكم الارتباط بالآيات المنزلة لإنتاج توجيهات عملية إلى فهم محدد للمسائل الأساسية المتعلقة بالتجربة الإنسانية في هذا العالم، مثل طبيعة الزمان وعلاقته بالفعل. وعكست هذه المناقشات اهتمامًا بمسائل بالغة الأهمية بالنسبة إلى المجتمع واستقامة نظامه القانوني، مثل السلطة التشريعية والطريقة التي يمكن بها اتخاذ الخيارات الأخلاقية والتأويلية بالاقتران مع هذه السلطة.

ويجب أن أوضح منذ البداية أنني لا أستخدم لفظ «السلطة» في هذا المقال بالمعنى الكلامي أو السياسي للإشارة إلى وجود أو مدى سلطة الله كخالق ومُشرّع، بما أنها مسألة تعتبر في الأساس أمرًا مفروغًا منه في علم أصول الفقه. إنما ما أعنيه هو القضية الأكثر تِقانيَّة لوزن الكلمات الناشئة عن الوحي في السيرورة الخاصة بالمنطق العملي، والافتراضات التي يضعها الفقهاء للتحديد الدقيق للطريقة التي يجب أن نتناول بها كلمات الوحي الإلهي لإدارة العمل البشري في الزمان. هذه هي مسائل «السلطة» التشريعية بالمعنى العملي، وليس الكلامي.

تركز هذه المقالة على سؤال معيَّن في علم أصول الفقه الإسلامي، هو: عندما يكون هناك أمر إلهي يخلو من الإشارة الزمانية، هل يستلزم ذلك الامتثال الفوري؟ تاريخيًّا، وقعت خلافات حول هذه المسألة داخل المذاهب الفقهية. إذ اتبع مذهبان رئيسان في الفقه السُّني -الحنفية والشافعية- مواقف فقهية مميزة عكست جانبين من النقاش، وإن اختلفوا كذلك فيما بينهم. وقد قدَّم أبو المظفر السمعاني (ت١٠٦٦م) ملخصًا مفيدًا للمواقف الفقهية من هذه المسألة، حيث يقول: «اختلف أصحابنا (أصحاب الشافعي) فيه: فقال أبو علي ابن خيران، وأبو علي ابن أبي هريرة، وأبو بكر القفال، وأبو علي صاحب الإفصاح: إنه على التراخي، وهو الأصح، وهو قول أكثر المتكلمين، ونصره أبو بكر محمد بن الطيب، وقاله أبو علي وأبو هاشم... وزعم أبو بكر الصيرفي من أصحابنا والقاضي أبو حامد وأبو بكر الدقاق: أنه على الفور، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة، وذهب إليه طائفة من المتكلمين»[٢٨]. إن المخطط الذي نحصل عليه من السمعاني يؤكّد ما نجده في المصادر الحنفية؛ إذ يميل الشافعية نحو عدم فورية الأوامر غير المُوَقَّتة، فيما ترتبط فكرة الفورية ارتباطًا وثيقًا بالحنفية، خاصةً الموجودين منهم في العراق[٢٩].

---

(٢٤) انظر:
Jeanette Wakin, "The Divine Command in Ibn Qudāmah" in Nicholas Heer, ed, *Islamic law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (University of Washington Press, 1990) at 44-45.
وللحصول على دراسة أخرى تلقي الضوء على هذا البعد من نظريات الشريعة الإسلامية، انظر:
Aron Zyzow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Lockwood Press, 2013).

(25) Stern, supra note 21 at 2133.

(26) Ibid.

(٢٧) على سبيل المثال، ورغم ملاحظته السليمة بأن الزمان كان بمثابة «ساحة للعمل الأخلاقي»، فإن شتيرن توصل بوضوح إلى استنتاج خاطئ مفاده أن: «ثمة تناقضًا ضمنيًّا فيما يتعلق بالسعي وراء المعرفة العلمية والتقانية. فبقدر ما يركّز المسلم وعيه على عظمة الله وقدرته المطلقة، يمكنه بسهولة الاستسلام لقبول جبري لما يقع له. ثم إنه يؤكّد إرادة الله المطلقة وينفي السببية في الطبيعة. وبدون أسباب ونتائج لا يوجد نظام طبيعي ضروري. وبقدر ما يرى الإنسان الزمان باعتباره حيزًا لعمله، فإنه يستطيع سماع الأمر القرآني بإدراك الله في خلقه. حيث يصبح استكشاف العالم عملًا من أعمال الامتثال الأخلاقي» (Ibid).

(٢٨) منصور بن محمد السَّمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ج١، ص٧٥. وقد رسم الفقيه الشافعي سيف الدين الآمدي (ت١٢٣٣م) صورة مماثلة في وقت لاحق. انظر: سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إبراهيم العجوز، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م)، ج١، ص٣٨٧-٣٨٨.
[بدءًا من هنا، أنقل المقتبسات الواردة في البحث من المصادر الفقهية المختلفة رأسًا من أصولها العربية، بدلًا من نقل الترجمة الإنجليزية لهذه النصوص، التي قام بها الدكتور عمر فرحات لتبسيط الصياغات الفقهية للباحثين في هذه اللغة. (المترجم)].

(٢٩) أقول «تخطيطي للغاية» لأن هناك مجموعة من الخلافات داخل كل مذهب حول تفاصيل كل من تلك المخططات. على سبيل المثال، رأى بعض الشافعية البارزين أنه على الرغم من أن الأداء الفوري غير مطلوب، فعلى المرء أن تكون لديه النيَّة (العزم) لأداء =

وسنركّز في الأقسام التالية على بعض جوانب النقاش داخل مذهب الحنفية، وفيما بين فقهاء الحنفية والشافعية. وفي حين أن أولويتنا ستكون محاولة إعادة بناء مفاهيم الزمان المضمرة داخل هذه النقاشات بدلًا من تقديم مسحٍ تاريخيٍّ مستفيضٍ للنقاشات نفسها، فإن بعض الملاحظات حول التطورات والآراء التاريخية الجديرة بالملاحظة من المذاهب الفقهية الأخرى سنضمّنها في الحواشي.

٢. مفاهيم متباينة للزمان الفقهي

استندت المناقشات حول وقت أداء الأفعال التي تفرضها لغة الأوامر الإلهية إلى مجموعة من مفاهيم الزمان، عكست كلها مواقفَ مختلفة تجاه الإلحاح الأخلاقي للامتثال لأوامر الوحي. فقد اتكأ الرأي الأكثر تشددًا -الذي قال إن الواجبات غير المؤقتة يجب أن تؤدى على الفور- على فهم ديناميكي للزمان. كان يُنظر خلاله بوضوح إلى الزمان باعتباره سلسلة من الآنات التي يتم فيها اتخاذ وتجديد الأوامر والقرارات الأخلاقية بصورة مستمرة. أما الرأي الأكثر تساهلًا، الذي سمح بإرجاء الامتثال للتشريع الإلهي في ظل غياب الإشارة الزمانية الدقيقة، فقد نشأ من فهم للزمان باعتباره مُرَكَّبًا من أجزاء محددة تتوافق مع البُنى الشرعية[٣٠].

كان أبو بكر الجصاص (ت٩٤٢م) مؤيدًا حنفيًّا بارزًا لفكرة وجوب طاعة الأمر الإلهي خلال أقرب وقت ممكن، عندما لا يتضمَّن هذا الأمر تحديدًا زمانيًّا. وطاعة الأوامر «في أول أحوال الإمكان»[٣١] تعني في اللحظة الأولى التي يُستحق فيها الواجب، ويكون المأمور قادرًا على أدائه عقليًّا وجسديًّا. وقد ارتبط الموقف القائل إن الأمر يتطلب أداءً فوريًّا أو خلال أقرب وقت ممكن، بتصور ديناميكي للزمان تتجدَّد فيه الأوامر المعيارية باستمرار. ويمكن وصف هذا التصور الديناميكي للزمان بأنه شكل من الذَّرِّيَّة القوية، بما يتماشى مع وصف آدمسون للزمان الكلامي المذكور أعلاه[٣٢]. وقد تولَّد منح المعايير الناشئة من كلام الله وزنًا كبيرًا فوق أعمال البشر في الزمان من تصور الجصاص لحيوات هؤلاء كسلسلة من الآنات التي يُعاد فيها إنتاج المعايير والخيارات الأخلاقية في كل لحظة.

طوَّر الجصاص آراءه في مناقشة للحجج التي عارضها. وكانت الحجة الشائعة التي يرغب الجصاص في دحضها، هي التي ذهبت إلى إمكانية طاعة الأمر غير المؤقت في أي وقت. كان هذا الرأي -كما أوضح- يُبرَّر عادةً بحقيقة أن المرء «لو أخَّر الأمر المطلق حتى فعله **في الوقت الثاني والثالث** إلى انقضاء عمره كان مؤديًا للواجب بالأمر، فينبغي أن يدلَّ ذلك على جواز التأخير؛ لأنه قد ثبت أن فعله في هذه الأوقات مرادٌ بالأمر»[٣٣]. في هذا السرد

= الفعل في وقت لاحق إذا اختار الإرجاء. وفي هذه الحالة، تعمل النيَّة بديلًا للأداء الفعلي حتى يتم الامتثال للأمر. يمكن الاطلاع على نقاشات الشافعية بشأن ما إذا كانت النيَّة مطلوبة في حالة الإرجاء في: البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص٦١-٦٢.

(٣٠) يمكن فهم هذا التمييز أيضًا على غرار أفكار «المرحلة الزمانية» و«المدة الزمانية» التي طُورت في:
Liaquat Khan, "Temporality of Law" (2008) 40:1 *McGeorge L Rev* 55.

(٣١) أحمد بن علي الرازي الجصاص، أصول الفقه المسمّى الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م)، ج٢، ص١٠٧. تم تحليل مسألة الطاعة «في أول أحوال الإمكان» بصورة أكبر في الفقه المتأخر. حيث تساءل الزركشي (ت١٣٩٢م) عما إذا كان الواجب، بالمعنى المجرد، ينشأ بمجرد حلول الوقت المحدد، أم عندما يصبح الامتثال ممكنًا فحسب. وقد تخير الزركشي موقفًا من داخل آراء الشافعية، يذهب إلى أن الواجب الذي ينشأ مع حلول الوقت، «يستقر وجوبه» مع الإمكانية، وقد يُرجأ حتى القطعة الأخيرة = من الزمان المحدد. انظر: أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢م)، ج١، ص٢١٦-٢١٧. وسوف يُشرح الموقف القائل إنه من المقبول استقرار الوجوب مع السماح بتأجيل أدائه في سياق أفكار السمعاني.

(٣٢) من الجدير بالملاحظة أن الخط الفاصل بين المناقشات الفلسفية والكلامية حول الزمان، وإن لم يكن محور تركيزنا هنا، لم يتم رسمه على الدوام بطريقة موحدة. فعلى سبيل المثال، يشير التهانوي إلى أن الفارق بين السرديات الفلسفية عن الزمان، التي تأثرت بالتقاليد اليونانية، في مقابل السرديات الكلامية التقليدية، التي اتكأت على مسألة وجود الزمان، لم يكن حول رؤية خطية في مقابل أخرى ذرية. حيث أوضح التهانوي في مدخله عن (الزمان) أن الرأي السائد بين «قدماء» الفلاسفة هو أن الزمان يتكون من «جوهر مجرَّد من المادة» وأنه «واجب بالذات»، وهي بالطبع وجهة نظر غير مقبولة للعديد من المتكلمين الذين آمنوا أن الله وحده هو واجب الوجود. انظر: محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، (بيروت: دار صادر، ١٩٦٣م)، ج٢، ص٦١٩. كما ينقل التهانوي أيضًا الفكرة الأرسطية التي قالت إن الزمان هو طريقة لقياس (مقدار) حركة، كما نفت عنه الوجود المنفصل. في مقابل ذلك، اختلف المتكلمون حول ما إذا كان الزمان طريقة لقياس الوجود (مقدار الوجود)، أم أنه مجرد شيء متخيل (موهوم) يستخدمه الناس لبناء ماضٍ لم يعُد موجودًا ومستقبل لم يأتِ بعدُ. كما أوضح كذلك أن الأشاعرة من بين المتكلمين كانوا هم من اعتقد أن الزمان له وجود ذري، وأنه في حالة تجدُّد مستمر، وهي وجهة نظر تتماشى مع بعض مفاهيم الزمان التي نجدها في الفقه. انظر: المرجع السابق، ص٦١٩-٦٢١.

(٣٣) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٧ (التشديد من عندي).

النقدي لموقف خصومه، يمكننا أن نعاين صياغة الجصاص لموقفه بلغة أكثر ملاءمة لأفكاره، حيث نَظَر إلى الزمان كسلسلة من الآنات المتتالية. كما يُقرّ بأنه يمكن -في معظم الحالات- اعتبار الشخص الذي يؤدي الفعل المطلوب في وقت متأخر بدلًا من القيام به «في أول أحوال الإمكان» مؤديًا لواجباته. ومع ذلك، فبالنسبة إليه، لا يعني هذا بالضرورة أن للناس حرية أداء الواجب غير المؤقت متى شاؤوا. فللتوصل إلى ذلك الاستنتاج، يتعيَّن علينا أن نفترض تصورًا للزمان يمتدُّ فيه الواجب فوق قطعة زمانية يكون فيها المأمور حُرًّا في اختيار اللحظة الدقيقة لأدائه. وهو الافتراض الذي لا يقبل به الجصاص[٣٤].

إن الزمان بالنسبة إلى الجصاص هو سلسلة من الآنات أو الذرات الزمانية التي يمكن فهم كل وحدة فيها وفقًا لشروط أخلاقية. فكل لحظة هي فرصة لاتخاذ القرار السليم والامتثال للوحي الإلهي، والأهم من ذلك أنه لا توجد لحظتان متماثلتان. فإذا كان الفعل ممكنًا في اللحظة (و)[٣٥]، ولكن أداءه لم يحدث، فإن الأمر الإلهي يكون قد نُقِض وجُدِّد في اللحظة (و+١)، وهكذا إلى أجل غير مسمى. ففي فقرة جوهرية، يجادل الجصاص بأن ما يعنيه [الأمر غير المؤقت] حقًّا هو «افعله في الوقت الأول، ولا تؤخِّره، فإن أخَّرته إلى الوقت **الثاني** فافعله فيه ولا تؤخِّره، فلا يدلُّ ذلك على جواز التأخير؛ إذ قد يكون مأمورًا **بالتعجيل** ثم إذا أخَّره لزمه فعله في الوقت الذي يليه... فإن لم يفعله ففي الوقت الذي يليه»[٣٦].

إن الإحساس بأن الزمان هو سلسلة من الفرص للامتثال للوحي الإلهي واضحٌ في هذا التعليق. وفي هذا السياق، لم ينظر الجصاص إلى التقصير الأول تجاه الأمر، ثم الامتثال اللاحق له باعتبارهما متعارضين. فالإخفاق في أداء الأمر في وقته المحدَّد، مثل التأخُّر في سداد الدين، أو فوات وقت الصلاة، هو خرق مبدئيٌّ لواجب أول (هو الأداء)، ما يؤدي إلى واجب ثانٍ (هو القضاء) يُنفذ في وقت لاحق[٣٧]. وهذا التكليف الثاني يجب أيضًا أداؤه على الفور، فإن لم يقع فإنه يُجَدَّد بدوره. لقد صُمِّمَت فكرة تتالي الآنات لتعميم هذا الشعور بالفورية في جميع الواجبات: فأداء أمر إلهي في الزمان، بغض النظر عن تعيين وقته، يقع فقط في اللحظة الأولى من الاستطاعة، بينما يكون أي وقت آخر وقتَ أداء ثانويًّا[٣٨]. ويسمح مفهوم الزمان هذا لدى الجصاص برؤية تتجدَّد فيها الأوامر الإلهية مع كل لحظة من عدم الامتثال، حتى عندما يحدِّد الأمر مدَّة معيَّنة لأدائه[٣٩].

---

(٣٤) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٧.

(٣٥) في الأصل (t) وهي اختصار (time) أو «وقت» في كلام الجصاص الوارد داخل الفقرة نفسها. ومن ثَمَّ فإن الحرف «و» يرمز إلى «الوقت الأول»، فيما يشير «و+١» إلى «الوقت الثاني»، ويشير «و+٢» إلى «الوقت الثالث»... إلخ. (المترجم)

(٣٦) مرجع سابق، ص١٠٧-١٠٨ (والتشديد من عندي).

(٣٧) مرجع سابق، ص١٠٨.

(٣٨) هنا يؤكد الجصاص أن الأداء في أول أحوال الإمكان فحسب، هو (الأداء) المناسب الأساسي، في حين أن الأداء في أي لحظة تالية هو شكل من الامتثال الثانوي (القضاء). والتمييز بين الأداء والقضاء هو معيار مقبول في أعمال الفقه والشريعة الإسلامية. ولا يزال بإمكاننا رؤية بعض الفروقات الدقيقة في الطريقة التي فهم بها العلماء المختلفون هذا التمييز. حيث ميز العالم اللامع أبو حامد الغزالي (ت١١١١م) بين أنواع ثلاثة من الأداء: «الواجب إذا أدي في وقته سُمي «أداء». وإن أدي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدر سُمي «قضاء». وإن فُعل مرة على نوع الخلل، ثم فعل ثانيًا في الوقت سُمي «إعادة»». انظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: طه الشيخ، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠١٠م)، ص١٣٧. ينطوي هذا الموقف ضمنًا على رأي الشافعية القائل إن أداء الفعل نفسه في أوقات مختلفة يشبه القيام بنفس الفعل، ما دام المرء يؤديه داخل النافذة الزمانية المخصَّصة. وقد تابع الغزالي السمعاني في رأيه (الذي نوقش أدناه) بأن الإحساس الذاتي بالاستحالة الوشيكة للأداء هو ما يضع قيدًا على الفترة الممتدَّة التي يمكن أن يحدث فيها الأداء. (مرجع سابق). وعلى الرغم من اعتراض السمرقندي (ت١٠٨٩م) على أن الأداء في أي لحظة أثناء الفترة المحددة هو الأداء، فإنه قدم حُجة مثيرة للاهتمام مفادها أنه إذا بدأت الصلاة قبل وقت قصير من انتهاء مدتها لتمتد بذلك إلى فترة الصلاة التالية، فإن جزءًا منها يكون «أداء» والآخر «قضاء». ويبدو أن السمرقندي هنا يوسع طريقة السرخسي التي توازي الفعل في الزمان مع الأبواب المعيارية للفقه. انظر: علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٤م)، ص٢١٥-٢١٦.

(٣٩) لا تتماشى وجهة نظر الجصاص بشأن هذه المسألة إلا جزئيًّا مع سلفه البارز أبي الحسن الكرخي (ت٩٥٢م). ففي حين قيل إن الكرخي يرى وجوب الطاعة الفورية للأمر غير المؤقت، وأشار إلى الزمان باعتباره سلسلة متتالية من الآنات، فإنه لم يَرَ بأن الالتزام الثانوي سيظل يتجدد إلى أجل غير مسمى طالما لم يتم الوفاء به كما فعل الجصاص. وقد جُمعت بعض حجج الكرخي من قبل حسين خلف الجبوري الذي نقرأ عنده: «مسألة: الأمر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموره في أول أوقات الإمكان، هل يجب فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل؟ قال أبو الحسن الكرخي: إن الأمر لا يقتضيه بل يحتاج المكلف إلى دليل. وقد استدل الكرخي بالأدلة التالية، وهي: أولًا: بأنه ثبت أن مطلق الأمر يفيد إيقاع الفعل في الثاني، فلم يتناول فعله في الثالث. لأن أفعال العباد لا يجوز عليها التقديم والتأخير. ثانيًا: بأن الأمر المطلق يختص في أول أوقات الإمكان من جهة الوجوب والفور، كما يختص المؤقت بالوقت من جهة اللفظ. فإذا لم يتناول في المقيد ما بعد الوقت، كذلك في المطلق لا يتناول ما الوقت الأول». انظر: حسين خلف الجبوري، الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي، (د.ن، ١٩٨٩م)، ص٤٧-٤٨.

طُورت نظرية الجصاص في سياق المحاورات داخل المذهب الحنفي حول فورية أو عدم فورية الامتثال للأوامر الإلهية. كان أفراد الجانب المعارض داخل مذهبه، والذين رأوا إمكانية إرجاء الامتثال، قد رسخوا وجهة نظرهم في مفهوم مُبنيَن (structured) للوقت، تُربط فيها بعناية الأجزاء الزمانية بالأبواب الشرعية الثابتة. وفي حين أدرك كلا الجانبين إمكانية تقسيم الوقت إلى وحدات أساسية، رأى البعض أن الأجزاء الزمانية المبنية شرعيًّا يمكن توحيدها داخليًّا من وجهة أخلاقية. كان شمس الأئمة السرخسي (ت١٠٩٠م)، الفقيه الحنفي من بلاد ما وراء النهر، ممثلًا بارزًا لهذا الاتجاه. إذ تضمن منهجه بَنْينة (structuring) دقيقة للزمان ليتوافق مع أبواب المعايير والواجبات. وقد أوضح -فيما يتعلق بتحديد الزمان- أن الأوامر «نوعان: مطلق عن الوقت ومقيد به»[٤٠]، وهذا يعني أن الأوامر الإلهية بما أنها تفرض الواجبات على وقتنا، إنما تتبع أبواب المقيد والمطلق. ويُنظر إلى النتائج الدنيوية للأوامر الإلهية على أنها منسجمة مع تلك البُنَى الشرعية (legal structures)، على عكس الإطار الأكثر ديناميكية للتجديد المستمر الذي شوهد أعلاه. ويعطي السرخسي مثالًا على هذه البَنْينة في قوله: «وحُجَّتنا في ذلك أن قول القائل لعبدِه: افعل كذا الساعة، يوجب الائتمار على الفور، وهذا أمر مقيد، وقوله افعل مطلق وبين المطلق والمقيد مغايرة على سبيل المنافاة، فلا يجوز أن يكون حكم المطلق ما هو حكم المقيد فيما يثبت التقييد به؛ لأن في ذلك إلغاء صفة الإطلاق وإثبات التقييد من غير دليل»[٤١].

وفي حين أن كلام الله، بالنسبة إلى الجصاص، يفرض واجبات فورية تضع الاستحقاقات فوق كل لحظة من حياتنا، فإن منهج السرخسي يجعل الآثار المعيارية للأمر الإلهي تتناسب مع القوالب الزمانية الفقهية المتمايزة. ومن ثَمَّ فإن الأبواب النظرية القياسية من المقيد والمطلق تساعد في تنظيم مفهوم الوقت من حيثُ صلته بالكلام الإلهي المعياري. حيث يختلف الالتزام بأداء فعل ما في لحظة معينة عن الالتزام بأدائه في أي لحظة، تمامًا مثل الاختلاف بين أن تكون مطالبًا بدفع مبلغ إلى شخص معين وبين أن تكون مضطرًا لدفع مبلغ إلى أي شخص[٤٢]. إن مرور الوقت في نموذج السرخسي لا يغيّر معنى الواجب داخل ذلك الجزء المنظم بالطريقة نفسِها التي يؤثر بها في طبيعة الامتثال بالنسبة إلى الجصاص. فمن دون الحل الضروري لمسألة الانقسام اللانهائي المحتمل للزمان، تبنَّى كل فقيه وجهة نظر مختلفة عن دينامية الزمان وإمكانية تنظيمه في قطع يجري توحيدها من وجهة أخلاقية.

والأهم من ذلك أن فكرة السرخسي عن الأجزاء الزمانية لا تجعل الزمان خلفية خطية ومحايدة أخلاقيًّا للأعمال. وإنما تعني أن الحالة الأخلاقية للامتثال أو عدم الامتثال يمكن تقييمها على امتدادات طويلة نسبيًّا تحددها أبواب فقهية محددة، لا يختلف فيها الوضع الأخلاقي للأداء من لحظة إلى أخرى. ولا ينطوي نموذج السرخسي مفهوميًّا على رفض ما وصفناه حتى الآن بذَرِّيَّة المقاربة «الكلامية» للزمان، وإنما بالأحرى على نهج مختلف لكيفية تنظيم الوقت فيما يتعلق بصنع القرار الأخلاقي، والذي كان هو السؤال الأكثر صوابًا من وجهة نظر فقهية. وتتجلَّى المقاربة المُبنيَنة للسرخسي حول كيفية ظهور الأوامر الإلهية في الزمان بصورة خاصة في معاملته للأوامر التي تتضمَّن إشارة زمانية. فهنا يستخدم مجموعتين أُخريين من الثنائيات المتقابلة التي تساعد في تفسير قدرة الفقيه على التأكيد باستمرار على إمكانية أداء الفعل الواجب في أي لحظة داخل قطعة ممتدَّة من الزمان. حيث يميز بين الحالات التي يكون فيها الوقت وعاءً

(٤٠) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف العثمانية، ١٩٩٣م) ج١، ص٢٧. وقد قدَّم برنارد فايس شرحًا لفكرة المطلق في رأي الآمدي. حيث فسَّر (المطلق) جنبًا إلى جنب اصطلاح (العام) الذي دُرس على نطاق واسع. يقول: «من بين المهام القائمة التي كان على المجتهد التصدي لها، كانت واحدة بالغة الأهمية تتعلق بتحديد نطاق أو مدى تطبيق الأحكام. وقد تطلبت منه التعاطي مع نوعين مهمين من الاصطلاحات: اصطلاح «العام» واصطلاح «المطلق». فمن الأمثلة الجيدة على «العام» لفظة «السارق» في الآية القرآنية ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة: ٣٨] بينما المثل المناسب على «المطلق» هو لفظة «رقبة» (slave) في الآية القرآنية ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ ﴾ [المجادلة: ٣].
Bernard G Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (University of Utah Press, 2010) at 382-83.
ويمكننا أن نعتقد من هذه الأمثلة أن العمومية تميل إلى وصف نطاق الأفراد أو الأفعال التي تفرض الأحكام عليها، في حين أن المقيد أو المطلق يتعلق بنطاق الرُّخَص أو الاحتمالات التي قد يتخذها الشخص أثناء امتثاله لأمر إلهي، الأمر الذي يُدخِل مسألة الزمان في نطاق المطلق/المقيد في مقابل العام/الخاص.

(٤١) السرخسي، أصول السرخسي، ص٢٧.

(٤٢) مرجع سابق.
[يشير الدكتور فرحات هنا إلى قول السرخسي: «فإن من قال لعبده: تصدَّق بهذا الدرهم على أول فقير يدخل، يلزمه أن يتصدَّق على أول من يدخل إذا كان فقيرًا، ولو قال: تصدق بهذا الدرهم، لم يلزمه أن يتصدَّق به على أول فقير يدخل، وكان له أن يتصدَّق به على أي فقير شاء؛ لأن الأمر مطلق، فتعيين المحل فيه يكون زيادة». انظر: أصول السرخسي، ص٢٧. (المترجم)].

أو شرطًا للأداء (الظرف)[٤٣] والحالات التي يكون فيها الوقت دليلًا أو مقياسًا للأداء (المعيار)[٤٤]. والتمييز بين الظرف/المعيار، الذي كان شائعًا في أصول الفقه ببلاد ما وراء النهر، يعكس ما يصفه بيتر آدامسون -في دراسته عن وجود الزمان في أعمال فخر الدين الرازي الفلسفية- بأنه «نظرية كلامية تقليدية عن الزمان». وفي فكرة الزمان هذه، التي ارتأى آدمسون أنها كانت مقبولة لدى الرازي، يعمل الزمان على إنشاء صلة مفقودة بين حدثين، على سبيل المثال من خلال تحديد أننا «سنلتقي عند شروق الشمس»[٤٥].

يعكس هذا التمييز طريقة أخرى يمكن بها دمج البُنَى الزمانية داخل المفاهيم الفقهية. حيث تشتمل الطريقة الأولى التي تفرض فيها الإشارة الزمانية عملية الأداء، على حالات يصبح فيها الشيء واجبًا بحلول وقت معيَّن. على سبيل المثال، تصبح صلاة العصر واجبة، وتنفتح نافذة زمانية محددة (أي شرط)، ومع ذلك يتطلب أداؤها حيزًا زمانيًّا (هذا هو المعيار) أقصر بكثير من النافذة المحددة. والتمييز بين الوقت كوعاء أو شرط وبين الوقت كمعيار، يسمح للسرخسي بتفسير سبب عدم وجوب الأداء الفوري للواجب عند حلول الوقت المحدد؛ لأن هذا التمييز في الطريقة التي يفرض بها الزمان الأبواب المعيارية يتماشى مع تمييز آخر مألوف داخل الفقه الحنفي الكلاسيكي بين الواجب نفسه وأدائه. في هذا الرأي، ينفصل وجود الواجب (الوجوب) عن حتمية أدائه (الأداء)[٤٦]. فقد يطلق حلول ساعة معيَّنة من اليوم الواجب، ولكن دون أن يعني هذا وجوب أدائه في هذا الوقت بالضبط[٤٧].

(٤٣) أوضح التهانوي أن «الظرف» كان يُستخدم للإشارة إلى جملة معانٍ، بما في ذلك «شرط صحة الفعل، سواء في الزمان أو في المكان». انظر: التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ص٩٣٣. وعندما يُستخدم «الظرف» للإشارة إلى مدة زمانية يمكن فيها أداء فعل ما بشكل صحيح، فإنه كان من الممكن تقسيم هذه المدة إلى أجزاء من بدايات ونهايات محددة، إضافة إلى تلك التي تكون غير واضحة أو غامضة. وتدلُّ مناقشة قطعة زمانية كشرط لصحة الفعل على التحول المهم الذي وقع بين المناقشات المتعلقة بالمفهوم المحض للزمان، والتي كانت سائدة في المحاورات الفلسفية، في مقابل المناقشات المتعلقة بالزمان الفقهي، والتي كانت معنية أساسًا بصحة الأفعال ووضعها الأخلاقي. انظر: التهانوي، مرجع سابق، ص٩٣٣-٩٣٦.

(٤٤) السرخسي، أصول السرخسي، ص٣٠.

(45) Adamson, supra note 18 at 67.

[الإشارة هنا إلى عبارة الفخر الرازي التالية: «إن مجيء الرجل مجهول، وطلوع الشمس معلوم، فيقرن هذا المجهول بذلك المعلوم ليصير ذلك المجهول بسبب هذا الاقتران معلومًا». انظر: فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ج٥، ص٤٧. (المترجم)].

(٤٦) ثمة خلفية مهمة لهذا التمييز، هي مناقشة أكثر جوهرية حول ما إذا كانت الواجبات المفروضة إلهيًّا لا يمكن العثور عليها إلا في كلام الله. فبالنسبة إلى بعض علماء بلاد ما وراء النهر، مثل أبي زيد الدبوسي (ت١٠٣٨م)، فإن الحوادث غير المنصوص عليها، مثل دخول وقت الصلاة، تؤدي عمليًّا إلى الوجوب. وقد ناقش آرون زيسوف (Aron Zysow) هذا الجدل أثناء تحقيقه حول الجذور الكلامية لبعض المواقف الفقهية للحنفية، مشيرًا إلى التمييز بين شرط الأداء و«وجوب الأداء» في أصول الفقه لدى حنفية ما وراء النهر. وكان رأي زيسوف، الذي يؤكِّد تحليلي أعلاه، هو أن التمييز في بلاد ما وراء النهر بين الوجوب والأداء قد جرى تطويره استجابةً لبعض أنصار نظرية السبب (occasionalists) الذين جادلوا بأن تكرار الوقت يجلب معه تكرّر الوجوب بطريقة ذرية. لقد اعتقد الحنفية أن «أداء الواجب وحده هو ما يستند إلى خطاب الله. في حين أن وجوب الأداء على النقيض من ذلك، لا يصدر عن خطاب الله، كما هو الحال مع الغزالي. بل هو مبنيٌّ في داخل النظام الطبيعي للزمان والمكان، إذا جاز التعبير، وهذا على الرغم من أن معرفتنا بماهية الأزمنة والأمكنة التي أنشأها الله كأسباب يجب أن تستمدَّ في الحقيقة من مصادر نصيَّة. كان هذا هو جوهر نظرية آسيا الوسطى لأسباب الشرائع، مُجردًا من التفصيلات ودون الرجوع إلى الخلافات الداخلية». Aron Zysow, "Muʿtazilism and Māturīdism in Ḥanafī Legal Theory" in Bernard Weiss, ed, *Studies in Islamic Legal Theory* (Brill, 2001) 235 at 259.

ويمكن معاينة رأي الحنفية في بلاد ما وراء النهر داخل نقاش الدبوسي للمصادر غير النصيَّة للحقوق والواجبات. حيث كانت وجهة نظره أن وجود شروط ملموسة للواجبات، مثل وقت الصلاة ودخول شهر رمضان، تُعَدُّ أسبابًا للواجبات، تؤدي إليها بصورة مستقلة عن الأمر الإلهي. انظر: أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م)، ص٤١٨.

[نظرية السبب: «السبب» في التعريف الذي اعتمدته الأكثرية من الأصوليين، هو «الوصف الظاهر المنضبط الذي دلَّ الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم شرعي». ومن الأمثلة عليه: «حصول النصاب، فإنه سبب في وجوب الزكاة؛ والزوال، فإنه سبب في وجوب الصلاة؛ والسرقة، فإنها سبب في وجوب القطع...إلخ». وقد سعى الحنفية -خصوصًا المنحدرين من بلاد ما وراء النهر- إلى تطبيق نظرية السبب على الزمان، كما تبيَّن من رأي الدبوسي الذي أبرزه الدكتور عمر فرحات في الحاشية السابقة، لاستنباط الحكم الخاص بالأوامر غير المؤقتة. (عن نظرية السبب، انظر الفصل المعقود للتعريفات الخاصة بـ«السبب» والفرق بينه وبين العلة في أصول الفقه، في: عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي الربيعة، السبب عند الأصوليين، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ج١، ص١٦١-١٨٨). (المترجم)].

(٤٧) يمكن أن يُعزى التمييز بين وقت نشوء الواجب وأدائه إلى =

وحقيقة أن الظرف يمكن فهمه باعتباره قطعة زمانية وكذلك كشرط شرعي (أي حدث يؤدي إلى وقوع واجب) توضح بصورة أبعد فكرة السرخسي عن الزمان المُبنيَن. إذ يفيد تبنّي مفهوم الظرف أو القطعة الزمانية كشرط لوجود الواجب، في أن الوقت كان يُفهم في هذا السياق باعتباره فرصة أخلاقية ممتدة نسبيًا؛ إذ إنه مرتبطٌ بمجموعة من الظروف (مثل شروق الشمس، أو رؤية القمر) التي تجعل الامتثال ممكنًا طالما كانت الظروف موجودة. والعاقبة لهذا المفهوم المُبنيَن للزمان هي أنه لا يخلق فارقًا بين ما إذا كان أحدهم سيستغرق وقتًا أكثر أو أقل مما هو مطلوب عادةً طالما أنه يؤدي الفعل بشكل صحيح[٤٨]. بينما ما يشكّل معيارًا هو إتمام الفعل كاملًا في غضون الجزء الزماني المحدد. وباعتباره أداء الفعل بعد الفترة المحددة باطلًا، يصبح الزمان كمقياس للأداء أيضًا معيارًا للصحة (شرط)[٤٩].

= المناقشات التي دارت داخل الفقه الحنفي ببلاد ما وراء النهر، لا سيما من جانب الدبوسي، حول الفرق بين الواجبات التي تفرضها الأحداث الطبيعية، والأوامر التي تفرض ضرورة الفعل. انظر:
Zysow, supra note 49 at 259-60.
ولن يعنينا هنا كثيرًا التمييز بين الأصول النصيَّة وغير النصيَّة للواجبات، على الرغم من أنه تجدر الإشارة إلى تخصيص السمعاني قسمًا مطولًا لدحض رأي الدبوسي القائل إن خطاب الله يفرض ضرورة الفعل، في مقابل الواجب نفسه. انظر: السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ص٢٩٢-٣٠١.

(٤٨) السرخسي، أصول السرخسي، ص٣٠.

(٤٩) يكمُن وراء هذا التمييز بين الأوقات التي تؤدي إلى نشوء الواجبات وتلك التي هي معيار صحته، السؤال الأكبر حول ما إذا كانت المعايير يمكن أن تنشأ من الظروف الطبيعية بدلًا من كلام الله. ويظهر هذا الارتباط بوضوح أكبر لدى الفقيه العثماني الحنفي شمس الدين الفناري (ت١٤٣١م). فبعد التمييز بين الواجبات التي يتم تقييدها بالوقت وتلك التي ليست كذلك، يمضي الفناري للتمييز بين الوقت الذي يُمثل «ظرفًا» والوقت كـ«معيار». فالأول يميل إلى أن يكون أطول من مدَّة الأداء، في حين يتساوى الثاني مع هذه المدَّة بالتمام. انظر: محمد بن حمزة الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م)، ج١، ص٢١٨. وعند هذا الحد، لا يختلف الفناري عن رأي السرخسي. ويكمُن الجدل، بالنسبة إلى الفناري، في مسألة ما إذا كان دخول وقت معيَّن يتسبَّب في وجود الواجب أم لا. ويبدو أن الفناري هنا يتخذ موقفًا أكثر مساومة من سلفه الدبوسي من بلاد ما وراء النهر. حيث يؤكِّد أن «معنى سببته هنا أن الموجب وهو الله تعالى رتب الحكم الاصطلاحي وهو تعلق الإيجاب لا الحقيقي وهو نفسه، فإنه قد تم عليه لظهور تيسيرًا كما رتب الملك على الشراء والإحراق على النار عندنا، ونسبته أن حضور الوقت الشريف والبقاء إليه يصلح داعيًا إلى تعظيم الله بهيئة وضعت له أو دافعة لطغيان النفس بمنع سؤالها أو بذل شقيقها أو بالجمع بينهما» (الفناري، ص٢١٩). إن هذا، بالنسبة إلى الفناري، هو =

لم يكن اجتهاد السرخسي في تنظيم الزمان وفقًا للأبواب الفقهية استجابةً للمفهوم الديناميكي للجصاص فحسب، وإنما أيضًا لبعض المقاربات الأقل بَيْنية داخل المذهب الحنفي. حيث كان بعض الفقهاء الحنفية من الذين واجهوا السؤال عن سبب السماح للمرء بتأجيل أداء فعل يقتضيه الأمر الإلهي، قد قدموا الرأي القائل إن الأداء المبكِّر مستحب فحسب، وإنه يصبح فرضًا قرب نهاية الفترة المحددة. وفي هذه الرؤية، فإن الأداء المبكِّر لفعل مستحب كانت له النتيجة العجيبة المتمثلة في إلغاء الفرض اللاحق[٥٠]. بينما قدَّم آخرون نتيجة أكثر ابتكارًا من خلال الاقتراح بأن أداء الصلاة في أثناء الآنات الأولى من الإطار الزماني هو عمل مستحب ينقلب إلى فرض في النهاية. وبدلًا من افتراض نافذة زمانية مفاهيمية يكون فيها وقت الأداء مَرِنًا، تصوَّر أولئك العلماء الزمان بطريقة تسمح للحالة المعيارية للفعل بالتحول بأثر رجعي مع مرور الوقت. وقد عارض السرخسي بشدَّة مثل هذه المخاتلة في قوله: «هذا غلط بيِّن، فإنه لا تتأدى له هذه الصلاة إلا بنية الظهر، والظهر اسم للفرض دون النفل، ولو نوى النفل كان مؤديًا للصلاة، ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه في آخر الوقت، ولا تتغيَّر صفة المؤدى إلى صفة الفرضية، وهذا لأن باعتبار آخر الوقت يجب الأداء، وليس لوجوب الأداء أثر في المؤدي، فكيف يكون مغيرًا صفة المؤدى»[٥١]. مرة أخرى، يتكئ السرخسي على التمايز القائم بين النَّفْل والفَرْض لرفض فكرة أن الفعل يمكن تغيُّر حالته مع مرور الوقت[٥٢].

كان زمان السرخسي المُبنيَن في الأساس تصورًا مضادًا للمواقف الأخرى داخل مذهب الحنفية، في حين أن الوضع نفسه داخل المذاهب الأخرى قد قُدِّم بصورة مغايرة. كان هذا هو حال الفقيه الشافعي البارز أبي المظفر السمعاني. فبينما واءم السرخسي البُنَى الزمانية مع الأبواب الفقهية، فإن السمعاني فهم الزمان بصرامة

= وسيلة لجعل الامتثال للأوامر الإلهية أيسر. وهذا لا يعني «حرفيًا» أن هذا الوقت هو السبب الفعلي لوجود الواجب. (انظر: الفناري، ص٢١٨-٢١٩).

(٥٠) السرخسي، أصول السرخسي، ص٣١.
[الإشارة هنا إلى قول السرخسي في المصدر المذكور: «ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدِّي في أول الوقت فمنهم من يقول: **هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت**» (التشديد من عندي). (المترجم)].

(٥١) السرخسي، مرجع سابق.

(٥٢) يشير استخدام «الفرض» هنا إلى أن هذا واجب لا لبس فيه، سواء في تفصيلاته المحددة أو في حُجية فرضه. فيما يتعلق بمفهوم «الفرض» في الفقه الحنفي، انظر:
Kevin Reinhart, supra note 39.

من خلال عدسة التحليل السيمانطيقي (الدلالي) لنصوص الوحي. إذ رأى أن الأمر الذي لا يتضمَّن أية إشارة زمانية لا يشير بوضوح إلى أي شيء فيما يتعلق بالوقت. وفي رأي السمعاني، فإن المجال الخاص بلغة الأمر الإلهي مقصور على ما يعلنه بصورة مباشرة. فإذا كان الأمر صامتًا بشأن الوقت، فإن الواجب الناشئ عنه محايد زمانيًّا. والزمان في هذا السياق هو مجرد جانب من العمل قد تعالجه أو لا تعالجه الأوامر[٥٣]. ويُعَدُّ هذا الرأي -من بين العلماء الذين نناقشهم في هذه الدراسة- هو الأكثر وضوحًا في إزالة أنواع المخاوف التي حفزت تحليلات الزمان داخل الجدالات الفلسفية والكلامية. وكان السمعاني مهتمًّا في المقام الأول بالتفكُّر في الزمان كمفهوم ينبع من الوحي الإلهي في سياق تنظيم السلوك البشري، بدلًا منه كمفهوم طبيعي للاهتمامات الفلسفية الحرة.

على المستوى العقدي، ومثل السرخسي، اعتقد السمعاني الرأي السائد بأنه عندما لا تتضمَّن الأوامر أية إشارة زمانية، فإن أداءه يكون «على التراخي»[٥٤]. وهو يبيِّنُ أن هذا ليس معناه التغاضي عن الأداء المتأخر، وإنما فقط أن الأمر «ليس على التعجيل»[٥٥]. وحُجَّة هذا الموقف هي أن الأمر الإلهي وحده لا يحتوي على إشارة لأية تفاصيل سوى الفعل المطلوب. ويشرح السمعاني:

> حُجَّة القائلين بالتراخي وهو الأصح، فدلَّ أولًا أنه ليس في لفظ قوله افعل دليل على صفة الفور والتعجيل، فنقول قوله افعل صيغة موضوعة لطلب الفعل **ولا تقتضي إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة** كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء، فإنها لا تفيد إلا ما وُضِع لها ولا يفيد زيادة عليها، وأقرب ما يعتدّ صيغة طلب الفعل في المستعمل بصيغة الخبر عن الفعل الماضي[٥٦].

يشير السمعاني هنا إلى فكرة «وضع اللغة» (assignment of language)، وهي النظرية القائلة إن المعاني المخصَّصة للكلمات إما تكون «توقيفية» (eternally) أو «اصطلاحية» (habitual). وقد صمّمت إشارته إلى هذه الفكرة لدفع أجندة شبه بنيوية (quasi-structuralist)[٥٧]. فبالنسبة إلى السمعاني، ما نتعامل معه عندما نلاقي أمرًا إلهيًّا هو خصائص اللغة نفسها، ولا شيء آخر. وإن افتراض فورية الفعل يعني فهم لغة النصوص المنزَّلة بأكثر مما تحتمل.

ورغم أن موقف السمعاني كان مدعومًا في الأساس بالنفور من التأويل المفرط، فإنه لا يزال بإمكاننا الوقوف على الفهم الخاص للزمان الذي يكمُن في حجته. فبالنسبة إليه، تعني حيادية الزمان أداء الفعل في أي مرحلة من الوقت دون فارق. وبهذا

---

(٥٣) يمكن معاينة الارتباط الوثيق بين فهم الزمان ولغة الوحي في آراء الفقيه الشافعي المتأخر سيف الدين الآمدي، الذي جادل بأن «المختار أنه مهما فعل، كان مقدمًا أو مؤخرًا، كان ممتثلًا للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير... والدليل على ذلك أن الأمر حقيقة في طلب الفعل لا غير، فمهما أتى بالفعل في أي زمان كان، مقدمًا أو مؤخرًا، كان آتيًا بمدلول الأمر، فيكون ممتثلًا للأمر ولا إثم عليه بالتأخير، لكونه آتيًا بما أُمِرَ به على الوجه الذي أمر به». انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٣٨٨.

(٥٤) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ص٧٨.

(٥٥) مرجع سابق.

(٥٦) مرجع سابق، ص٨١ (التشديد من عندي).

(٥٧) يناقش رومي أحمد (Rumee Ahmed) فكرة «الوضع» في الفقه الحنفي. ويصف الكلمة بشكل صحيح على أنها تعني «المدلول» (referent)، وذلك على الرغم من أنني اخترت لها هنا ترجمة مختلفة (assignment = التخصيص) بما أن السمعاني -على خلاف الفقهاء الحنفية الذين ناقشهم أحمد- كان قد قام بمركزة تحليلاته على الكلمات نفسها وإشاراتها الوضعية، كما فصلها عن أي فكرة محتملة حول النيَّة. انظر:

Ahmed, supra note 15 at 37-38.

كذلك التقط برنارد فايس فكرة التخصيص الوضعي أو الاصطلاحي لمعاني اللغة، مشيرًا إلى «الوضع» باعتباره «اللحظة الأولية في اختراع» المعاني اللسانية (Weiss, supra note 34 at 433). وفي مكان آخر، يستخدم فايس أيضًا مصطلح «التخصيص»، كما فعلت أنا، للإشارة إلى «الوضع». انظر:

ibid at 323.

وفي مقالة عن «الوضع» داخل العلوم الفيلولوجية الإسلامية، يوضِّح فايس أنه في حين أن الطريقة التي تصبح بها اللغة «موضوعة» أو «مخصصة» للمعاني قد نوقشت في هذه العلوم الكلاسيكية، فإن هذه المسألة لم يتم تسويتها أبدًا. انظر:

Bernard G Weiss, "ʿIlm al-waḍʿ: An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science" (1987) 34:3 *Arabica* 339.

وقد أشير إلى هذه المناقشات أحيانًا في الأعمال الفقهية. فعلى سبيل المثال، أوضح السمرقندي بإيجاز أن البعض -خصوصًا من ذوي الميل المعتزلي- قد اعتقدوا أن اللغة هي بنية اجتماعية «أي اصطلاحية»، فيما رأى آخرون أن المعاني كلها قد حُدِّدَت في الأصل من قِبَل الله «أي توقيفية». انظر: السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص٣٨٨-٣٩١.

[يشير الدكتور عمر فرحات بكلامه عن «وضع اللغة» إلى خلاف علماء المسلمين حول أصل اللغات. حيث يقول السمرقندي إن عامَّة المعتزلة وبعض الفقهاء وصفوا اللغات بأنها «اصطلاحية»، أي اصطلاحات وأسماء «مُحدَثة» وضعها البشر للدلالة على كل الأشياء المحسوسة في العالم، وذلك في مقابل عامَّة المتكلمين من أهل الحديث، وعامَّة أهل الحديث من الفقهاء وأهل التفسير، الذين وصفوا اللغات بأنها «توقيفية»، أي «قديمة/أزلية» وضعها الله تعالى قبل الخلق نفسه، وعلَّمها للإنسان فور إنشائه وتكوينه. انظر: السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، ص٣٨٨-٣٨٩. (المترجم)].

المعنى، اعتقد أنه يمكن تحديد هوية الفعل بصورة منفصلة عن الزمان، وأن أداء الفعل في أي لحظة يمكنه أن يُحدِث الأداء للفعل المطلوب. ورغم أن جميع الأفعال بالضرورة يجب أن تقع في الزمان، فإن لحظة الأداء هي مجرد خصيصة واحدة من خصائص عديدة للفعل. وعندما لا يحدِّدها الآمر، يكون الأمر حياديًّا تجاه الزمان. والشيء نفسه ينطبق على اللون، أو الحجم، أو الوزن. وقد استمرَّ تأييد هذا الرأي في الفقه الشافعي اللاحق[٥٨]. فعندما لا يُحدّد الزمان من قبل الأمر، فإن هذا يعني أن المعيار الناتج ببساطة لا يمتدُّ إلى مثل هذه الخصيصة. وعندما لا يُحدّد الأمر لحظة الأداء بالضبط، فإن أي لحظة ستفي بالغرض. وقد نشأ مفهوم الزمان كخصيصة للفعل من الاستدلال المتمحور حول الوحي، والذي اهتمَّ أساسًا بكيفية تعيين الكلام الإلهي للقيم المعيارية للأفعال البشرية. ومن ثَمَّ فإنه ليس مماثلًا لفهم الزمان كوعاء محايد.

وليس من المستغرب -إذن- أن يجد السمعاني الحجة القائلة إن الحالة المعيارية للفعل تختلف باختلاف الوقت حجةً باطلةً تمامًا:

> إنما يؤخر (أداء الفعل) لا لأنه غير واجب، بل يؤخر لأنه واجب موسع عليه في وقته، والواجب على وجهين: واجب موسع على المكلف في وقته، وواجب مضيق على المكلف في وقته. فالمضيق عليه في وقته لا يجوز تأخيره، فأما الموسع عليه في وقته فيجوز تأخيره، وهذا التأخير لا يخلّ بصفة الواجبية؛ لأنه جوّز لنا التأخير عن أول أوقات الإمكان **إلى وقت مثله في الإمكان** وشرط عليه ألّا يخلى كل الوقت عن الفعل ولما أخلا عصى وأثم، فعلى هذا أفاد صفة الواجبية ولم يلتحق بالنافلة[٥٩].

يسلط الجزء المائل من هذه الفقرة الضوء على جوهر آراء السمعاني في الزمان. فبقدر ما تظل الظروف البدنية والعقلية لإمكانية أداء فعل ما كما هي، وبقدر ما تسمح به لغة الوحي، لا يوجد أي فارق على الإطلاق بين أداء الفعل المطلوب في لحظة أو أخرى[٦٠].

٣. الزمان والأوامر الشرعية

رأينا في القسم السابق أن المناقشات حول ما إذا كان ينبغي أداء الواجبات الناشئة عن الأوامر الإلهية على الفور، قد استندت إلى فهم مختلف للزمان من حيثُ صلته بالفعل البشري ولغة الوحي. أما في هذا القسم، فسأناقش انعكاس هذا الفهم المتباين للزمان على المخاوف بخصوص الطريقة التي يجب أن تُنظِّم بها الأوامر الإلهية الجازمة الوقت، والذي أعني به هنا الحياة الأخلاقية للبشر. إذ يثير الامتثال لأوامر إلهية عبر أداء فعل معيَّن في الزمان عددًا من الأسئلة الملغزة. فعلى سبيل المثال، عندما يستغرق الأداء فترة أقصر من المدة المخصَّصة، فهل يعني ذلك توقف وضعيتها كأفعال مطلوبة عقب إتمام الأداء؟ وإذا توقفت عن كونها واجبة عند الأداء، فكيف يمكننا القول إن الأمر يظل معياريًّا

(٥٨) يبدو أن الرأي القائل إن الزمان ليس بالضرورة حاسمًا لطبيعة الفعل، قد ظل باقيًا في الأعمال المتأخرة، كما رأينا في «الإحكام» للآمدي، حيث كتب أن «الزَّمَان وَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْهُ مِنْ ضَرُورَةِ وُقُوعِ الْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا فِي مَدْلُولِ الْأَمْرِ، فَإِنَّ اللَّازِمَ مِنَ الشَّيْءِ أَعَمُّ مِنَ الدَّاخِلِ فِي مَعْنَاهُ وَلَا أَنْ يَكُونَ مُتَعَيِّنًا، كَمَا لَا تَتَعَيَّنُ الْآلَةُ فِي الضَّرْبِ، وَلَا الشَّخْصُ الْمَضْرُوبُ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ ضَرُورَاتِ امْتِثَالِ الْأَمْرِ بِالضَّرْبِ.» (الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٣٨٨). ومن الواضح أن الآمدي قد واصل التمسُّك بمقاربة السمعاني حول إمكانية فهم الزمان من خلال القياس على شروط الفعل الأخرى، مثل الأدوات المستخدمة لأداء الفعل. مع إضافته إلى هذا الرأي فهمًا أكثر تفصيلًا لطبيعة المعايير المفروضة إلهيًّا؛ إذ هي بالضرورة توجيهات عامَّة. ولا يمكن لأي معيار عام أن يُحدد جميع التفصيلات المطلوبة في أداء الفعل. ومن ثَمَّ فإن كل هذه التفاصيل متروكة لاجتهاد المأمور (مرجع سابق). وفكرة أن معظم التفاصيل المحددة للفعل إنما تفلت من الحيز المعياري لأوامر الشرع، قُدمت بصورة أكثر مباشرة من قِبَل بدر الدين الزركشي الذي قدَّم الحجج بأن «مُعْظَمَ الْعِبَادَاتِ فِي الشَّرْعِ عَلَى التَّخْيِيرِ، إلَّا مَا شَذَّ وَنَدَرَ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَتَوَضَّأُ بِأَيِّ مَاءٍ شَاءَ، وَيُصَلِّي فِي أَيِّ مَكَانٍ مَعَ أَيِّ لَبُوسٍ شَاءَ؟ وَمَنْ لَزِمَهُ عِتْقٌ فَهُوَ مُخَيَّرٌ مِنْ أَيِّ الرِّقَابِ الْمُجْزِئَةِ؟ وَمَنْ لَزِمَتْهُ الصَّدَقَةُ فَهُوَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَعْيَانِ الدَّرَاهِمِ». (الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص٢٠٢).

(٥٩) السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ص٨٤ (التشديد من عندي).

(٦٠) لاحظت جانيت واكين (Jeanette Wakin) وجهة نظر مماثلة في عمل الفقيه الحنبلي ابن قدامة: «جادل خصوم ابن قدامة بأن الأمر ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ﴾ [البقرة: ١٨٧] يجب أن يكون قابلًا للتطبيق بشكل عام في جميع الأوقات؛ لأنه مُضاهٍ لاستخدام تعبير جمعي للتطبيق على جميع الأفراد في فئة معينة. ويجيب ابن قدامة أن الأمر لا يقدم إشارة إلى الزمان، وإنما الزمان -على شاكلة المكان- هو إحدى الصفات البدهية للأمر (ضروراته). ومثلما لا يستطيع الإنسان أداء فعل ما في كل الأماكن، فإنه لا يستطيع أن يؤديه في كل الأوقات» (Wakin, supra note 18 at 44). إن التشابه في التعاطي مع الزمان كواحد من بين العديد من الصفات المحتملة للفعل يُعَدُّ أمرًا واضحًا. والأهم من ذلك أن واكين تربط هذه الحجة بالإيمان بـ«تحررنا الأصلي من المسؤولية المجردة»، والتي جادلت بأنها «فكرة مهمة في مذهب الحنابلة» (ibid at 45)، أو بعبارة أخرى، فإن الحنابلة من أمثال ابن قدامة اعتبروا عدم المسؤولية في الزمان ظرفًا إنسانيًّا ضمنيًّا لا يمكن تغييره إلا بصورة استثنائية وبطرق محددة من خلال الوحي الإلهي. انظر:
ibid at 44-45.

لبقية المدة؟ والسؤال الأكثر صعوبة هو: إذا لم نؤدِّ الفعل في اللحظة الأولى التي يصبح فيها واجبًا، فهل يعني ذلك أننا في إثم مستمر حتى نقوم به؟

انسجم الفهم الذَّرِّيُّ للزمان -الموصوف أعلاه- مع نظرة إلى كلام الله اعتبرته طرحًا للأوامر فوق كل لحظة من حياة البشر. ويسمح تعاقب الوحدات الزمانية بالتجديد المستمر للمعيار المنطبق كلما أُهمل الفعل. وقد اقترن مفهوم الزمان عند الجصاص بنظرة المعتزلة للأوامر كتعبير عن إرادة الآمر[٦١]. وهذا يعني عبر دمج الرؤيتين أن البشر يواجَهون في كل لحظة بخيار الطاعة أو العصيان للإرادة الالهية. ويفسر الجصاص ذلك قائلًا: «فَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ **مُرَادٌ فِعْلُهُ** احْتَجْنَا فِي جَوَازِ تَرْكِهِ فِي الْحَالِ إِلَى دَلَالَةٍ (أُخْرَى) كَمَا احْتَجْنَا فِي جَوَازِ تَرْكِهِ (رَأْسًا) إِلَى دَلَالَةٍ، فَمِنْ حَيْثُ دَلَّتْ صُورَةُ الْأَمْرِ عَلَى الْإِيجَابِ فَهِيَ تَدُلُّ عَلَى وُجُوبِهِ عَلَى الْفَوْرِ»[٦٢].

يمكننا في هذه الحجة أن نرى فهمًا لنشوء سلطة الآمر من إرادته الضمنية. فمعنى الأمر بالنسبة إلى الجصاص هو أن الآمر **يريد** تنفيذ الفعل. وأن فرض واجب من قِبَل إرادة ربّ مهيمن يعني فرض هذا الواجب على الفور. أما الحجة التالية التي يقدِّمها الجصاص لدعم فورية الأداء على أساس سلطة الآمر، فهي أقل وضوحًا بكثير. إذ يجادل بأنه «قَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْأَمْرَ عَلَى الْوُجُوبِ بِمَا قَدَّمْنَا، وَالْفِعْلُ مُرَادٌ مِنْ الْمَأْمُورِ فِي الْحَالِ، بِدَلَالَةِ اتِّفَاقِ الْجَمِيعِ عَلَى أَنَّ فَاعِلَهُ فِيهَا مُؤَدٍّ لِلْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ، فَإِذَا كَانَ فِعْلُهُ فِي الْحَالِ مُرَادًا بِالْأَمْرِ صَارَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ: افْعَلْهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِ الْإِمْكَانِ، فَلَزِمَ فِعْلُهُ فِي الْحَالِ»[٦٣]. بعبارة أخرى، فإن هذا الأداء الفوري يجب تقديره كقاعدة عامة، بما أنه في الحالات الشائعة عندما يقوم صاحب سلطان بإصدار أمر، يطيعه الأدنى منه درجة على الفور، ما يعتبر دليلًا على الامتثال.

يبدو الجصاص -في ظاهر الأمر- كأنه يرتكب مغالطة؛ لأن الأداء الفوري كوسيلة للامتثال للأمر لا يعني بالضرورة أنه الطريقة الوحيدة للامتثال. ويمكننا تخمين أن فكرة الجصاص عن الأمر كمؤشر على إرادة الآمر، قد جعلت المرجح هو الرغبة في التنفيذ الفوري للفعل ما لم يتم تحديد خلاف ذلك. وقد جادل بأن الأمر غير المؤقت يعادل قول: ««افْعَلْهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِ الْإِمْكَانِ»، فَلَزِمَ فِعْلُهُ فِي الْحَالِ، وَاحْتَجْنَا فِي جَوَازِ التَّأْخِيرِ إِلَى دَلَالَةٍ»[٦٤]. وأن الأوامر غير المؤقتة أيضًا تعمل بنفس طريقة الأوامر التي إذا فَرَضَت على المأمور أن «افْعَلْهُ فِي هَذَا الْوَقْتِ لَزِمَهُ فِعْلُهُ فِيهِ وَلَمْ يَسَعْهُ التَّأْخِيرُ»[٦٥].

يصبح الأمر غير المؤقت مُحددًا زمانيًّا بقوة إرادة وسلطة الآمر. وهذه الفكرة واضحة في جدل الجصاص بأنه من الشائع النظر إلى أوامر السادة من الناس في الظروف العادية باعتبارها متطلبة للأداء الفوري. ومن ثَمَّ يحقُّ لنا افتراض أن الله تعالى

(٦١) حول الارتباط الوثيق بين المعتزلة وحنفية العراق بشكل عام، انظر: Aron Zysow, supra note 49 at 235-236.
وقد ضمَّ زيسوف الجصاص إلى حنفية العراق الذين كانوا «معتزلة، وإن لم يكونوا من مشاهير المتكلمين الذين حُفظت آراؤهم في علم الكلام داخل التراث المعتزلي» (Zysow, Ibid at 236).

(٦٢) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٨ (التشديد من عندي).
والرأي المعاكس، الذي قدَّمه على سبيل المثال سيف الدين الآمدي، يفترض أن أداء الفعل لا يستلزم في حد ذاته الأداء خلال وقت محدد: «يجوز ورود الأمر بالفعل على الفور وعلى التراخي، ويصح مع ذلك أن يقال بوجود الأمر في الصورتين، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا مشترك بين الصورتين سوى طلب الفعل؛ لأن الأصل عدم ما سواه، فيجب أن يكون هو مدلول الأمر في الصورتين، دون ما به الاقتران من الزمان وغيره نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ». (الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٣٨٨). والآمدي، مثل السمعاني، يلحق الآثار الزمانية لكلام الله بفئات لغوية محددة. والجدير بالذكر أن كلًّا من الآمدي والجصاص قد طورا مواقفهما كإشارة إلى المعنى الضمني. بالنسبة إلى الجصاص، فالمعنى الضمني هو الأداء الفوري، وبالنسبة إلى الآمدي، فهو مجرد أداء بغض النظر عن الوقت. ويبدو أن هذا الاختلاف يعتمد في النهاية على المفاهيم المختلفة للزمان عند كليهما: فواحد كان الزمان لديه سمة من سمات الفعل التي لا تغيّر بالضرورة طبيعته، والآخر كان الأداء في وقت مختلف يعني بالنسبة إليه القيام بعمل مختلف تمامًا. انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٣٨٨. والفكرة القائلة إن مجرد الأمر يشير فقط إلى أداء الفعل نفسه كان قد عبّر عنها أيضًا تاج الدين السبكي. انظر: تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ص٤٢.

(٦٣) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٧. كانت فكرة أن الله يأمرنا بطاعة أوامره راسخة على نطاق واسع في علم كلام المعتزلة وأصول الفقه. انظر: مانكديم، [تعليق على] شرح الأصول الخمسة [للقاضي عبد الجبار]، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥م)، ص٥٣٣. (حُذفت الأجزاء الموضوعة بين معقوفتين من عنوان هذه الطبعة بشكل خاطئ). أما في الفقه المعتزلي، فيمكن العثور على هذا الموقف في أعمال أبي الحسين البصري (ت١٠٤٤). انظر: أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي، (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤م)، ج١، ص٤٩.
[يمكن الاستفادة في هذا الباب من تحليل أبي الحسين البصري للفظة «أمر»، ونقاشه الموسع للفكرة القائلة «إن الله يأمر بالطاعة» ولا «يريدها» في: كتاب المعتمد في أصول الفقه، ج١، ص٥٠-٥٦. (المترجم)].

(٦٤) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٧.

(٦٥) مرجع سابق.

يخاطبنا «بِالْمُتَعَارَفِ مِنْ مُخَاطَبَاتِنَا فِيمَا بَيْنَنَا»[٦٦]. فعند التعامل مع أوامر السادة من الناس، يكون الأفضل للمرء: «اسْتِعْمَال الْحَزْمِ فِي الْمُبَادَرَةِ أَوْلَى مِنْ تَأْخِيرِهِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا فِي دَلَالَةِ وُجُوبِ الْأَمْرِ، مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ لَا يَأْمَنُ اخْتِرَامَ الْمَنِيَّةِ إيَّاهُ فَيَحْصُلُ مُفْرِطًا فِي التَّأْخِيرِ فَوَجَبَ عَلَيْهِ الْمُسَارَعَةُ إلَيْهِ»[٦٧]. ونظرًا لأن الزمان هو سلسلة من حالات الاحتمال التي يتخذ فيها المرء الخيارات باستمرار، فمن الحكمة اختيار الطاعة لمشيئة الله، ما يعني اتخاذ القرار الصحيح منذ اللحظة الأولى[٦٨]. ويعني افتراض الفورية هذا أنه بموجب قوة سلطة الآمر، يجب افتراض وقت محدد للأداء عندما لا يتم تحديده، وهي مجازفة تأويلية سوف يرفضها المجادلون الأكثر سيمانطيقية[٦٩].

كما رأينا أعلاه، كان بعض الحنفية على الرأي القائل إنه عندما تتوافر نافذة زمانية ممتدة، يكون الفعل واجبًا دون الفورية (وجوب موسع) لمعظم تلك الفترة، ثم يصبح واجبًا بصورة قطعية (وجوب مضيق) كلما اقتربنا من نهاية النافذة الزمانية المخصَّصة[٧٠]. والسؤال عندئذ هو: إذا كان الأمر يشترط على المأمور أداء فعل ما عبر إحداث واجب في فترة ممتدة، فلماذا يكون لدى ذلك المأمور خيار الانتظار حتى الحيز الأخير من تلك المدة قبل أن يصبح الفعل واجبًا قطعًا؟ كيف يمكننا أن نلائم هذا الخيار مع تَحَكُّمية الأوامر الإلهية؟ لقد دفعت الصعوبات المتعلقة بالأوامر الجازمة للوحي في حالة الإرجاء فقهاء الحنفية الآخرين إلى الادعاء بأن أداء الفعل في بداية النافذة الزمانية هو عمل جيد أو مستحب ولكنه ليس واجبًا بصرامة[٧١]. ومن هذا المنظور، فإن الإرجاء لا يولد القدر نفسه من التوتر مع سلطة الأوامر، بما أن الأداء المبكّر أو الفوري مستحب فحسب.

ومع ذلك، تثير هذه المقاربة إشكالًا أكبر: إذ لنفترض -على سبيل المثال- أن أداء الصلاة قبل نهاية فترتها مباشرة هو أمر واجب وليس مستحبًا، فهذا يعني أن للصلاة وضعًا معياريًّا أعلى في هذه الدقائق الأخيرة على العكس من الساعات الأبكر. وقد أجاب أولئك العلماء عن هذا بأن الأداء المبكّر سيكون «نَفْلًا يَمْنَعُ لُزُومَ الْفُرُوضِ فِي آخِرِهِ»[٧٢]. في هذه الحالة، لا يشكل الوقت فحسب الوضعية الشرعية للفعل، بل يحدد بفاعلية الآثار المعيارية للأمر الإلهي لبقية الفترة المحددة. وبهذا المعنى، يلعب الوقت دورًا حاسمًا مضاعفًا في تشكيل الطريقة التي تُنَظِّم بها الأوامر الإلهية أفعال البشر في الزمان. إذ يجعل الأمر الإلهي الأداء مستحبًا (نفلًا) في البداية، ثم واجبًا (فرضًا) مع اقترابنا من نهاية المدة[٧٣]. وعلاوة على ذلك، فإن الأداء المبكّر للفعل يجعل الأداء الواجب اللاحق غير ضروري. ولا يمكن فهم هذه المقاربات الملتبسة لتأثير مرور الوقت في الحالة المعيارية للأفعال المطلوبة، إلا إذا رأيناها كمحاولات للتصدي للأسئلة الصعبة المتعلقة بسلطة الكلام الإلهي في تحديد العمل البشري في الزمان. حيث سمحت هذه

(٦٦) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٩.

(٦٧) مرجع سابق.

(٦٨) إحدى الصعوبات في هذه الحُجة، التي تتعامل مع فورية الأمر الأعلى كنوع من الحقيقة الاجتماعية الواضحة، هي أن الروايات الخاصة بما هو صحيح اجتماعيًّا أو عُرفيًّا يمكن أن تختلف من دون إمكانية التحقق. فعلى سبيل المثال، قال سيف الدين الآمدي ببساطة، ردًّا على هذه الحجة، إنه يسلم بـ«صحة ذلك في الأمر المقيد بالقرينة دون المطلق، والأمر فيما نحن فيه مقيد، ثم هو معارض عند مطلق الأمر بصحة عذر العبد بقوله: (إنما أخرت لعدم علمي وظني بدعوى حاجته إليه في الحال)، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر». الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٣٩١. أما ما يتعلق بالادعاء بأنه من «الحكمة» طاعة الأوامر الإلهية على الفور، فإن الآمدي يجيب عنه بطريقة أعادت ترديد آراء السمعاني ضد التأويل المفرط: «قَوْلُهُمْ: الْقَوْلُ بِالتَّعْجِيلِ أَحْوَطُ لِلْمُكَلَّفِ، قُلْنَا: الِاحْتِيَاطُ إنَّمَا هُوَ بِاتِّبَاعِ الْمُكَلَّفِ مَا أَوْجَبَهُ ظَنُّهُ: فَإِنْ ظَنَّ الْفَوْرَ، وَجَبَ عَلَيْهِ اتِّبَاعُهُ، وَإِنْ ظَنَّ التَّرَاخِي، وَجَبَ عَلَيْهِ اتِّبَاعُهُ، وَإِلَّا فَبِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ قَدْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ التَّرَاخِي، فَالْقَوْلُ بِوُجُوبِ التَّعْجِيلِ عَلَى خِلَافِ ظَنِّهِ، يَكُونُ حَرَامًا وَارْتِكَابُ الْمُحَرَّمِ يَكُونُ إضْرَارًا، فَلَا يَكُونُ احْتِيَاطًا». (مرجع سابق).

(٦٩) أي أولئك الذين يؤثرون اتباع الدلالات الظاهرة والمباشرة لألفاظ الوحي القرآني وفقًا للمنهج السيمانطيقي (الدلالي)، على غرار السمعاني في هذه المقالة. (المترجم)

(٧٠) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٢٣. هناك موقف آخر بشأن الواجب المقيد والموسع يتعلق بالفقيه الشافعي المتأخر الزركشي، الذي يرى أنه يمكن تأجيل الأداء خلال النافذة الزمانية المحددة بشرط سلامة الحالة العقلية الداخلية للشخص أو وجود نيته للأداء (العزم) في أثناء اللحظة اللاحقة من الزمان. ويبدو أن هذا = الموقف الذي يظهر بشكل أكثر بروزًا في النصوص المتأخرة، إنما يسعى إلى التوصل لحل وسط بين المعنى الواضح للواجب الممتد والآثار الأخلاقية الذاتية للإرجاء الواعي لفعل أمر به الله. وقد بدا الزركشي مُدركًا انحراف هذا الموقف عن بعض الحجج التي قدمها بنفسه. انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص٢٠٩-٢١٠.

(٧١) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٢٤.

(٧٢) مرجع سابق.

(٧٣) تؤكد الأدبيات الشافعية المتأخرة أن الحجة التي تفيد بأن الفعل لا يصبح واجبًا إلا عندما نقترب من الموعد النهائي، هي أكثر شيوعًا في الفقه الحنفي. فقد عزا الزركشي هذا الرأي في المقام الأول إلى الحنفية، ولكنه لاحظ أيضًا أن هذا هو موقف الفقيه الشافعي/الأشعري البارز إمام الحرمين الجويني (ت١٠٨٥م)، إلى جانب العديد من الفقهاء الذين يحملون آراء المعتزلة. كما أكَّد الزركشي أيضًا -كما سنرى- أن الكرخي والسرخسي والعديد من الشافعية قد رأوا أن الأداء يُستحق طوال الفترة الزمانية بطريقة موسعة. انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ص٢١٤.

المناورات لبعض الفقهاء الحنفية بالدفاع عن مواقف ثلاثة تبدو غير متوافقة في آن واحد: ١- تفرض الأوامر الإلهية عمليًّا أفعالًا لفترة زمنية ممتدة. ٢- الاختيار الواعي لأداء أفعال قرب نهاية هذه المدة لا يمثل فشلًا أخلاقيًّا. ٣- الأداء المبكر (النفل) وإن لم يكن ضروريًّا بصرامة، فإنه ينهي بفاعلية الواجب (الفرض) في المتبقي من الفترة المحددة[٧٤].

يمكن معاينة مجموعة الصعوبات نفسها في فهم السرخسي الأكثر بَيْنية للوقت فيما يتعلق بالأوامر الإلهية. إذ من الممكن النظر إلى فرضيته القائلة إن الزمان يمتدُّ فوق بُنى ثابتة تتوافق مع الأبواب الشرعية، باعتبارها شكلًا من أشكال التوفيق. حيث سمحت لسلطة الواجبات الإلهية المُقدرة بالتمدُّد فوق أجزاء الزمان، بينما أباحت المرونة في وقت الأداء[٧٥]. كما أتاح له هذا التوفيق التمسُّك بتمدُّد الواجبات الإلهية المُقدرة فوق أجزاء الزمان، دون معارضة المرونة في الأداء بمثل هذا الحيز الزماني. لقد حاول السرخسي إنشاء حجته على أساس وسط بين الآراء الأخرى داخل مذهبه من ناحية، وبين بعض عقائد الشافعية من ناحية أخرى. حيث قدَّم أحد الآراء المُغالية، الذي نسبه إلى واحد من أسلافه الحنفية: «كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: مطلق الأمر يُوجب الأداء على الفور، وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله»[٧٦]. رأى الكرخي (ت٩٥١م) أداء الفعل في اللحظة الأولى كشعور أصليّ بالأمر غير المؤقت، ومن ثَمَّ فإن الأداء المُرجأ يمكن السماح به فحسب إذا كان ثمة **دليل** واضح. وهذه الحاجة الفورية لأداء الفعل في حالة وجود أمر إلهي غير مؤقت، إنما تنبع في وضعية الكرخي من افتراضه أن الأوامر الإلهية إنما تشير إلى الوجوب كمعنى أساسي لها[٧٧]. وعلى الطرف المُغالي الآخر، اعتقد البعض داخل مذهب الشافعية وجوب تعليق الحكم حتى يكون هناك ما يشير إلى وجوب الأداء فورًا أو مُرجئًا، «لأنه ليس في الصيغة ما ينبئ عن الوقت فيكون مجملًا»[٧٨]. والسرخسي يصرِّح بأن هذا الموقف «فاسد جدًّا، فإنهم يوافقونا على ثبوت أصل الواجب بمطلق الأمر، وذلك يُوجب الأداء عند الإمكان، ولا إمكان إلَّا بوقت، فثبت بدليل الإشارة إلى الوقت بهذا الطريق»[٧٩].

وفي حين مالت النقاشات حول آثار الأوامر الإلهية نحو التركيز على مبلغ السلطة التي يمارسها الوحي فوق المنطق العملي في الزمان، فإن نوعًا آخر من الهاجس حول السلطة ركَّز على السلطة التأويلية للفقهاء من البشر فوق لغة الوحي. وقد ظهر هذان الهاجسان كمتعارضين: فلتبنّي رؤية شاملة للسلطة في الزمان، يجب على المرء وضع فرضيات كبرى حول معنى كلمات الوحي، وبالعكس. وقد بدا الشاغل الأساسي للسمعاني حول السلطة في التزامه بمعنى لغة الوحي. فإذا كانت هذه اللغة صامتة في تحديد الوقت، فإن المعنى السلطوي السليم لهذه الأوامر هو أن الزمان محايد. ويمكننا معاينة هذه المقاربة في حجته القائلة بأنه «لا يجوز أن يدل اللفظ على ما لا يتعرض له اللفظ وهو دليل على التقييد لا يجوز، كيف وقد جعلوا تقييد المطلق نسخًا له في كثير من المسائل»[٨٠]. وبينما كان الجصاص ورفاقه من الحنفية منشغلين بما إذا كان بإمكاننا السماح ببعض المرونة في وقت أداء الفعل غير الموصى به صراحة، كان السمعاني أكثر اهتمامًا بإمكانية وضع افتراضات محددة زمانيًّا لا مكان لها بين كلمات الوحي الإلهي. وأن يتم التعامل مع عمومية الوقت مثل أي سمة أخرى من سمات الفعل: أي لا يجوز تقييدها تعسُّفيًّا من قبل المؤولين من البشر. وقد تناول السمعاني الاعتراض المحتمل بأن الزمان ليس مثل أي جانب آخر من جوانب الفعل. وجادل ردًّا على ذلك بأنه عندما يذكر الأمر فعلًا خاليًا من الوقت، فإن الأمر يتطلب:

> إيقاع الفعل فحسب، إلا أن الزمان من ضرورته؛ لأن الفعل من العباد لا يصير موقعًا إلا في زمان، فصارت الحاجة ماسة إلى الزمان ليحصل الفعل موقعًا، والزمان الأول والثاني والثالث في هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل واحد، **وإذا استوت الأزمنة** في هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان[٨١].

يرسخ السمعاني نفوره من التأويل المفرط في القواعد الفقهية: فعندما تكون اللغة عامة، فإنها تنطبق على كل خاص داخل تلك العمومية. على سبيل المثال، ينطبق الإلزام بدفع الضرائب على كل الأفراد الذين يتمتعون بالصفة القانونية وثبت استيفاؤهم الحدود المعينة للدخل أو الثروة. ولا يجوز للفقهاء إعفاء جزء من السكان من واجبهم اعتباطًا دون وجود إشارة من الوحي.

(٧٤) يؤكّد الجصاص على أن الأمر هو تعبير عن الإرادة الإلهية التي تخلق ضرورة الفعل في أول لحظات الإمكان، معتبرًا كل هذه الحجج غير كافية. انظر: الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٢٤.

(٧٥) كما رأينا، اعتقد السرخسي أن الواجب موجود بطريقة مستقرة على مدى فترة زمانية محددة: «الذي يصحُّ عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر». (السرخسي، أصول السرخسي، ص٢٦).

(٧٦) مرجع سابق.

(٧٧) مرجع سابق، ص٢٧.

(٧٨) مرجع سابق، ص٢٦.

(٧٩) مرجع سابق.

(٨٠) السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ص٨١.

(٨١) مرجع سابق.

والأمر نفسه ينطبق على الزمان. فإن الأمر بفعل بمعنى غير مقيد (مطلق) يعني أنه يمكن أداؤه في أي وقت، ولا يمكن فرض أية قيود دون إشارة ملائمة من الوحي. وهذا يسمح للسمعاني باتباع نهج معتدل في مستوى الاستدلال الذي يفرضه على لغة الوحي، ومن ثَمَّ البقاء مخلصًا لمهمته في تجنُّب وضع افتراضات غير شرعية[٨٢].

إن كل موقف يتعلق بتطبيق الأوامر في الزمان ينطوي على مستوى معيَّن من المخاطر التأويلية أو الأخلاقية. ويختار السمعاني بوضوح تام تجنُّب المخاطر التأويلية، بتجنُّبه فرض الافتراض دون دعم نصيّ. ويتجلى الاهتمام الوثيق باللغة ومعناها المباشر أيضًا عندما يتناول السمعاني الاعتراض المحتمل بأنه من الحكمة عمومًا افتراض أن الأعمال الصالحة، ومن باب أولى تلك التي يأمر بها الله، من الواجب أداؤها في أقرب وقت ممكن[٨٣]. فهنا يوضِّح السمعاني موافقته على أن المسارعة والمبادرة مطلوبتان، غير أن ذلك «بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه، لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات»[٨٤]. إن السمعاني يميز بين الآثار المترتبة على أمر لا يتضمن مواصفات زمانية، والمعنى القاطع الذي ينبغي فيه القيام بعمل صالح عاجل وليس آجلًا. حيث تنشأ أنواع مختلفة من المعايير من الإشارات اللسانية كما تظل مرتبطة بشكل وثيق بها، دون الكثير من التفكُّر في الوحدات أو الأجزاء الزمانية التي تغطيها.

إن المفتاح لمفهوم السمعاني حول السلطة التأويلية، هو مركزته معنى الأوامر الإلهية في خصائص اللغة بدلًا من إرادة الآمر. حيث سمحت له هذه الخطوة بتجاوز العديد من الاعتراضات الناشئة عن المقارنات مع الوصايا السلطوية الصادرة

(٨٢) يبدو أن برنارد فايس قد فهم أيضًا موقف الآمدي، الذي يتبع فيه السمعاني إلى حد كبير، باعتباره محاولة لقصر معنى الأمر على مجرد أداء الفعل دون وضع الكثير من الافتراضات عليه: «إن صيغة الأمر (افعل) -كما يجادل- هي إشارة ظاهرية على الدعوة إلى فعل ولا شيء آخر. ولما كان الأمر كذلك، فعلينا كلما واجهنا صيغة الأمر (افعل) أن نفترض من حيث المبدأ -في غياب دليل سياقي يناقض ذلك- أن المتكلم لا يقصد أمرًا بَرّانيًا بهذا المعنى البسيط... وعلاوة على ذلك، يجوز تمامًا... أن يستخدم المرء الصيغة (افعل) ليأمر إما بالقيام بعمل ما على الفور أو القيام به في وقت فراغ المأمور. وبما أن السياق هو الذي سيشير إلى أيٍّ من هاتين الحالتين المقصودتين، فيجب علينا أن نعتبر الصيغة (افعل) إشارة في حد ذاتها إلى ما هو مشترك بين هاتين الحالتين فحسب، أي المفهوم البسيط للدعوة إلى فعل بمعزل تام عن مسألة التوقيت».

Weiss, supra note 34 at 370-371.

(٨٣) السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ص٨٢.

(٨٤) مرجع سابق.

في الظروف العادية. فردًّا على الادعاء بأن أمر السيد للعبد سقيه الماء يتطلب الفورية في الأداء، أوضح أن «التعجيل في ذلك الأمر بقرينة دلَّت عليه، وهي علم العبد أن السيد لا يستدعي الماء إلا وهو محتاج إلى شربه، هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا في الأمر، فإنه لا يعقل ذلك»[٨٥]. وعلى غرار الإشارات الخارجية التي تجعل من الإسراع في أداء الأعمال الصالحة أمرًا جديرًا بالثناء بشكل قاطع، فإن بعض الحالات قد تشير أيضًا إلى أن الفورية في أداء الفعل مطلوبة، مثل الأوامر التي يصدرها شخص في محنة أو في الحالات العاجلة. وقد وقفت الحجة اللسانية للسمعاني في وجه هذه الاستثناءات؛ إذ إن الأمر وحده -كمسألة لغوية الشكل- لا يشير إلى الفورية.

٤. الزمان والخيار الأخلاقي

لقد جادلت حتى الآن بأن المناقشات حول الآثار المترتبة على الإشارات الزمانية في الأوامر الإلهية، إنما استندت إلى مفاهيم متباينة للزمان، كما عكست مخاوف بشأن الطريقة التي ينظِّم بها كلام الله السلوك البشري حسب امتداده في الزمان. أما الجانب الآخر من هذه المناقشات حول السلطة، والذي نتحول إليه الآن، فقد كان عن الخيار الأخلاقي، أو كيف ومتى يختار المرء الامتثال للأوامر السلطوية للشرع. ويعني المفهوم الديناميكي للزمان أن كل لحظة توفر فرصًا لاتخاذ خيارات أخلاقية تتماشى مع الإرادة الإلهية، أو للتخلي عن مسار الفعل هذا. فإذا أبلغ آمر ذو سلطة كاسحة رغبته في أن يتم القيام بفعل ما، فإن شعورًا بالفورية في مثل هذه الواقعة من شأنه أن يجعل من الضروري تبرير الاختيار الواعي للامتثال في اللحظة (**و+١**) بدلًا من اللحظة (**و**). فالإرجاء يستدعي تفريطًا في اللحظة الأولى، وسيظل ينظر إليه باعتباره تفريطًا في النهاية بصرف النظر عن الأداء الثانوي اللاحق.

إن الإرجاء بحسب رغبة المرء -بالنسبة إلى الجصاص- هو إرجاء واعٍ للامتثال على الرغم من الإدراك بأن الفعل مطلوب. والإرجاء الواعي لفعل مطلوب عمله هو بالضبط النتيجة التي صُمم منهج الجصاص لتجنُّبها. وإن الدليل على فهم الأداء الفوري باعتباره نتيجة ضرورية للأوامر غير المؤقتة، هو فكرة أن الأمر يقتضي النهي عن إغفاله (**كراهة الترك**)، وأن هذا النهي مقتضى على الفور: «إذَا كَانَ الْأَمْرُ بِهِ (قَدْ) تَضَمَّنَ كَرَاهَةَ التَّرْكِ (وَ) كَانَ مَا كَرِهَ تَرْكَهُ فَهُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ فِي الْمَعْنَى صَارَ كَمَنْ قِيلَ لَهُ لَا تَتْرُكْهُ،

(٨٥) مرجع سابق، ص٨٣. لحجة مشابهة، انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٣٩١.

فَاقْتَضَى ذَلِكَ كَرَاهَةَ تَرْكِهِ عَلَى الْفَوْرِ، فَوَجَبَ أَنْ يَلْزَمَ فِعْلُهُ»[٨٦].

ينظر الجصاص إلى الإرجاء باعتباره امتناعًا عن أداء الفعل في اللحظة الأولى التي يكون فيها هذا الفعل مستحقًّا. فالالتزام بأداء أمر ما يعني النهي عن إغفاله. وتخبرنا هذه الحجَّة عن فهم الجصاص لطبيعة اتخاذ القرارات بأداء الفعل في الزمان. فالتراخي هو حالة طبيعية تنطبق على الفور وبصورة افتراضية[٨٧]. وإذا كان النهي ينطوي على الإمساك عن الفعل، فإن التكاسل يشمل جميع الأوقات الممكنة، بما في ذلك المستقبل، الذي سيكون فيه متحققًا كما كان في الماضي. أما الفعل، على النقيض من ذلك، فيستلزم خيارًا مقصودًا لتعطيل التراخي في المستقبل، وبمجرد القيام به، يكفي القول بأنه كانت هناك مرحلة واحدة من الفعل في الماضي. والعودة إلى التراخي بعد أداء فعل هو أمر مقبول، بما أن المرء يصبح في حالة امتثال بعد ذلك الأداء. أما العودة إلى التراخي عن الفعل بعد ارتكاب فعل منهي عنه فهو أمر مختلف؛ إذ يصبح المرء في حالة عدم امتثال دائمة.

بَيَّنَ الجصاص أن من قال بإمكانية أداء الفعل في أي وقت، إنما «أَثْبَتَ تَخْيِيرًا غَيْرَ مَذْكُورٍ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ، وَغَيْرُ جَائِزٍ إثْبَاتُ التَّخْيِيرِ إلَّا بِدَلَالَةٍ»[٨٨]. وهو يبني هذه الحجة عبر مقابلتها بموقف الشافعية. ويساعدنا هذا التجاور بين الآراء المتعارضة على أن نرى تشاركها في المخاوف بشأن تنظيم الخيارات الأخلاقية في الزمان تلبية لسلطة الوحي. وعلى وجه التحديد، فإن حجة الأداء المُرجأ، التي ترتبط بالجصاص بدقَّة ولكن من ناحية استنكاره لها، إنما تَمُد وقت الأداء الصحيح حتى يخشى المأمور الإغفال بسبب نهاية العمر الوشيكة أو أي شكل آخر من أشكال العجز.

(٨٦) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١١٢.

(٨٧) قدَّم الدبوسي ردًّا مباشرًا على حجَّة الجصاص، دحض خلاله الرأي القائل إن مجرد الأمر الإلهي يستلزم الامتثال الفوري، وموضحًا أن الجصاص كان مخطئًا في اعتقاده أن الواجب يؤدي بشكل قطعي إلى النهي عن الإغفال في جميع الأوقات: «وأما أبو بكر الجصاص فقد ذكر في «أصوله» أن الأمر المطلق على الفور؛ لأن الأمر اقتضى نهيًا عن ضده، والنهي عن مطلق الفعل يوجب موجبه على الفور، فكأنه ذهب إلى أن الفعل إذا وجب الإتيان به حرم تركه ضرورة واقتضاء، والحرمة حكم النهي فيثبت النهي عن ضده اقتضاء. وأما الثالث فوجهه: أن وجوب الفعل يدل على حرمة الترك ضرورة، كما قاله أبو بكر، إلا أن الحرمة التي تثبت ضرورة لا تكون كالتي تثبت بالنص عليها بالتحريم أو النهي... لأن الثابت بالنص يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والثابت بالضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والضرورة ترتفع بكون ضده مكروهًا لقبح في غيره، وإن كان في نفسه حسنًا كالصلاة في أرض مغصوبة، إلا أنا نقول إن الثابت بهذا الطريق يكون بالاقتضاء دون الدلالة». انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص٤٨.

(٨٨) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٨.

فإذا صدر أمر غير مؤقت، فإن بعض العلماء يرى أنه «عَلَى الْمُهْلَةِ، وَلَهُ تَأْخِيرُهُ إلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَخْشَى الْفَوَاتَ بِتَرْكِهِ فِي آخِرِ عُمُرِهِ»[٨٩]. لقد كان الاعتماد على الإحساس الذاتي بالعجز الوشيك شائعًا بين العلماء الذين أقروا بأن البشر يملكون مساحة واسعة لتحديد الوقت الدقيق لأداء الأفعال عندما تسكت الأوامر الإلهية عن المسألة[٩٠].

فعلى سبيل المثال، اتبع السمعاني نهجًا ذاتيًّا إزاء الخيار الأخلاقي في سياق أوامر لا تتضمَّن تخصيصًا زمانيًّا:

> لأن الفعل يجوز أن يكون واجبًا على المكلف وإن كان مخيرًا بين فعله في أول الوقت وفعله فيما بعده، فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعله، فمتى غلب على ظنه فواته إن لم يفعله حرم التأخير، فيكون هذا الأمر مقتضيًا طلب الفعل منه في مدة غيره، بشرط ألَّا يخلو زمان العلم منه فيصير واجبًا عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق[٩١].

يقرّ السمعاني بأن الاحتراس الأخلاقي يتطلب عدم إرجاء فعل واجب، إذا كان المرء يخشى ألَّا يتمكَّن من القيام به في وقت لاحق. ومع ذلك، فإن تفضيل الأداء السابق لا ينبع من الأمر نفسه، ولكن من الشعور العام بالمسؤولية. وبهذه الطريقة، يحاول السمعاني الابتعاد عن الجزم بمعانٍ لم يقصدها كلام الله، ويعزو هذا التقييد بدلًا من ذلك إلى **فائدته**[٩٢]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التقييد -حتى في تلك الحالة- لا يستلزم الأداء الفوري، وإنما فقط الأداء خارج (أي قبل) الوقت الذي يُخشى أن يظهر خلاله العجز. وهذا التقييد استثنائي ويتوافق تمامًا مع سببه: حيث تمثِّل اللحظة الزمانية التي يُخشى فيها العجز بصورة ذاتية نهاية حيز الوقت الذي يجب أن يؤدى فيه الفعل.

ولا يرى السمعاني بالإجمال أية فارق في اتخاذ مثل هذه الخيارات الأخلاقية استجابة للأوامر التي تشير إلى فترة زمانية

(٨٩) الجصّاص، الفصول في الأصول، ص١٠٥.

(٩٠) قدَّم السمرقندي حجَّة لترخيص «التخيير» خلال الوقت المحدد، مُجادلًا بأن الأدلة النصيَّة على فرض الصلوات تُظهر أن الفعل مطلوب طوال الفترة الزمانية، التي تستمر في العادة لعدة ساعات. وبما أن الصلاة تستغرق بضع لحظات، فسيكون لنا ما يبرر اختيار اللحظة المناسبة للأداء في غضون النافذة الزمانية. فيما يصبح الأداء مستحقًّا على الفور قرب نهاية الفترة الزمانية (وليس -كما اعتقد السمعاني- عندما يشعر المرء ذاتيًّا بإمكانية عجزه عن الأداء). انظر: السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص٢١٩-٢٢٠.

(٩١) السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ص٨٢.

(٩٢) مرجع سابق.

ممتدَّة، أو تلك التي تفتقر إلى مثل هذه الإشارة. ففي جميع الحالات، يكون المطلوب هو الاتباع الدقيق لكلام الله قدر الإمكان، حتى يخشى المرء ذاتيًّا عجزه المحتمل عن الامتثال. وقد أوضح أنه «لو قال السيد لغلامه: افعل كذا غدًا، أو قال: افعل في شهر كذا أو سنة كذا، ومراده أن يأتي به في أي وقت يختاره من هذه المدة بشرط ألَّا يخلى المدة منه، فإنه يكون صحيحًا غير مستبعد ولا مستنكر»[٩٣]. ويجادل السمعاني بأن هذا شبيه بالصلوات والعبادات الأخرى، التي يمكن أداؤها في أي لحظة خلال الفترة المحددة دون أن يُحدث ذلك أية فارق في طبيعة الفعل الذي وقع أداؤه. فاختيار الوقت متروك بالكامل لكل فرد. والشيء نفسه ينطبق على الواجبات المفروضة ذاتيًّا، مثل تلك الناشئة عن العهود والأيمان، حيث لا يوجد خلاف على أن الأداء لا يلزم أن يكون فوريًّا[٩٤]. وترتبط المسؤولية الأخلاقية في تلك الحالات بأداء فعل محدَّد، وليس بالوقت الذي يَحدُث فيه الأداء.

وقد اقترح أحد الآراء البارزة التي هدفت إلى مواءمة اعتبارات سلطة الوحي مع الخيار الأخلاقي البشري، أن الأوامر الإلهية إنما تُوَلِّدُ بالضرورة شكلًا من أشكال **المصلحة**، ومن ثَمَّ فإنه من الواجب طاعتها بشيء من الاستعجال. وعلى الرغم من أن النظرية المكتملة للمصلحة كمقصد من مقاصد الشريعة تُعتبر عمومًا تطورًا متأخرًا في الفقه الإسلامي[٩٥]، فإن العلماء المبكرين من أمثال الكرخي أقاموا حُججًا من فكرة المصلحة لإيضاح سبب كون الامتثال الفوري للأوامر الإلهية هو الخيار الصحيح. ففي رواية السرخسي، يُجادل الكرخي بأن «الأمر بالأداء يفيدنا العلم بالمصلحة في الأداء، وتلك المصلحة تختلف باختلاف الأوقات؛ ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي، وبمطلق الأمر يثبت العلم بالمصلحة في الأداء في أول أوقات الإمكان ولا يثبت المتيقن به فيما بعده»[٩٦]. تأخذ حُجج الكرخي مفهوم الجصاص الديناميكي للزمان إلى أعماق جديدة. فكل لحظة محتملة ليست فقط فرصة لأداء فعل جديد، وإنما الآثار المترتبة على الأداء في الزمان تختلف من لحظة إلى أخرى. وقد حاول الكرخي توسعة فكرة الأداء الفوري، ليس فقط لتشمل سلطة كلام الله فوق تنظيم العمل البشري في الزمان، وإنما أيضًا أنواع النتائج التي يمكن أن تنبع من مثل هذه الأفعال[٩٧].

إن توسيع الحُجة القائلة بالاستعجال الأخلاقي لتشمل المُبررات القائمة على المصلحة، أثار أسئلة مهمة في سياقٍ كان الفقهاء يبحثون داخله أوامر إلهية، إما صدرت في الماضي، أو على نحو مؤبد. فإذا كان بإمكاننا فحسب تأكيد المصلحة من الامتثال للشرع في اللحظة المحتملة الأولى، فهل يعني ذلك أن الأمر يفقد فوريته بمجرد إرجائه؟ وماذا يعني ذلك بالنسبة إلى الثقل المعياري لهذا الأمر للأجيال المستقبلية؟ هل لن تعود مفيدة بالنسبة إليهم نتيجة مرور الزمان؟ لقد أبدى السرخسي اعتراضه على هذه الحُجة من المصلحة: «وبهذا تبيَّن فساد ما قال إن المصلحة في الأداء غير معلوم إلَّا في أول أوقات الإمكان، فإن المطالبة بالأداء وامتثال الأمر لا يحصل إلَّا به، ألا ترى أن بعد الانتساخ لا يبقى ذلك، فعرفنا أن بمطلق الأمر يصير معنى المصلحة في الأداء معلومًا له في أي جزء أدَّاه من عمره ما لم يظهر ناسخه»[٩٨].

لقد كانت مقاربة السرخسي المُبنيَة للزمان تعني أنه آمن على عكس أنداده بأن الأوامر الإلهية والمصالح التي تنشأ عنها إنما تنطبق بطريقة متسقة نسبيًّا داخل النافذة الزمانية المحددة. فالخيار الأخلاقي والمصالح الكامنة وراء الأوامر الإلهية هي ثوابت ضمن الأجزاء الزمانية المُبنيَة التي نسقها السرخسي مع الأبواب الفقهية. ومثل السمعاني، ولكن على العكس من الكرخي،

(٩٣) السمعاني، قواطع الأدلّة في الأصول، ص٨٢.

(٩٤) مرجع سابق.

(٩٥) أوضح فيليسيتاس أوبويس (Felicitas Opwis) أنه حتى في زمن الجصاص، كانت «المصلحة» لا تزال مفهومًا مثيرًا للجدل إلى حد كبير، بما في ذلك داخل المناقشات الحنفية. انظر:
Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the purpose of the law: Islamic discourse on legal change from the 4th/10th to 8th/14th century* (Brill, 2010) at 17-18.
وانظر أيضًا في مكان آخر من الكتاب نفسه، خصوصًا الفصل الأول، للحصول على دراسة مستفيضة لتاريخ مفهوم «المصلحة» في علم أصول الفقه. وعن تطوير نظرية «مقاصد» الشريعة في القرن الثامن الهجري، انظر:
Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge University Press, 1997) at 163-203.

(٩٦) السرخسي، أصول السرخسي، ص٢٧.

(٩٧) تجدر الإشارة إلى أن الجصاص جادل أيضًا بأن معظم الواجبات التي يفرضها الله إنما ترتكز على فكرة المصلحة البشرية، على الرغم من أنه لم يُقدم ذلك كعنصر أساسي في مناقشته لضرورة أداء الأوامر على الفور. وفي سياق مناقشته للمعايير المفروضة إلهيًّا والتي يمكن تغييرها أو نسخها، أوضح الجصاص أن بعض الأوامر والنواهي قد لا تتغير بحكم كونها جيدة أو شريرة بصورة قطعية: «كَتَوْحِيدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَصْدِيقِ رُسُلِهِ». وعلى العكس من ذلك، فإن هناك العديد من الأفعال التي يمكن أن يُدرك بالعقل أنها قد تكون مفيدة في بعض الأحيان وألا تكون كذلك في أحايين أخرى. وتندرج معظم الواجبات في هذا الباب؛ ولذا فمن الجائز أن ينسخ الله جميع واجبات العبادة إذا أصبحت -نتيجة أي سياق معين- غير مفيدة للبشرية. انظر: الجصّاص، الفصول في الأصول، ص٢٠٣-٢٠٤.

(٩٨) السرخسي، أصول السرخسي، ص٢٧.

فإن مقاربته لا تفترض نوعًا من الفورية الناشئة بالضرورة من جميع الأوامر الإلهية[٩٩].

٥. الخلاصة

درسنا في هذا المقال بعض المناقشات حول زمانية الأوامر الإلهية والأفعال الناشئة عنها في الفقه الإسلامي الكلاسيكي. وعلى الرغم من اعتراف الدراسات القانونية الحالية بالدور المركزي الذي يلعبه الزمان في تشكيل سلطة القانون، إضافة إلى دوره في تنظيم حياة الإنسان، فإنها لم تقدم سوى القليل جدًّا لدراسة فكرة الزمان في علم أصول الفقه الإسلامي، وهو التقليد القانوني الذي اهتمَّ بالزمان اهتمامًا عميقًا. ركزتُ في هذه الورقة على سؤال فقهي محدَّد هو: كيف يجب أن تكون استجابة البشر عندما يكون الأمر الإلهي خاليًا من الإشارات الزمانية الواضحة؟ لقد جادلت بأن هذا النقاش -بخلاف الاهتمام بالطرائق التأويلية- إنما عكس أيضًا قلقًا بشأن نوع السلطة التي يمارسها كلام الله فوق العمل البشري في الزمان، وفهم الزمان الذي يكمُن وراء هذه السلطة. وقد تجلَّت هذه الشواغل في الأسئلة المتعلقة بتبرير الفعل أو الإرجاء عندما يُعتبر المرء مُلزمًا بواجب ناشئ عن كلام الله. وقد أظهرت المناقشات أيضًا أن شكل الواجب ووجوده وحالته المعيارية غالبًا ما تعتمد على مرور الوقت وكيفية فهم هذا المرور. وفي النهاية، شاركت هذه المناقشات القلق نفسه حول الزمان كمفهوم أخلاقي، أو كمجموعة من الفرص لتشكيل سلوك المرء بطريقة تتفق مع كلام الله.

ومن النتائج الأكثر عمومية لهذه المقالة أن الشريعة الإسلامية كانت معنيَّة بأكثر من مجرد الإفصاح عن طرائق الوصول إلى حقائق الشرع، وهو هاجس تشدّد عليه الدراسات الحديثة في هذا الحقل. فعلى سبيل المثال، فإن تحليل برنارد فايس لموقف الآمدي حول ما إذا كان يجب طاعة الأوامر فورًا أم لا، يسلط الضوء على هذا التركيز على الجانب الإبستيمي-المنهجي في أصول الفقه:

> اعتقد البعض أن [الأمر غير القطعي] يشير إلى أن الفعل المطلوب يجب أن يؤدى على الفور دون تأخير. وطبقًا للآمدي، سعت هذه الآراء -وغيرها مما يشبهها- إلى استخلاص أكثر ما يجوز من المنطوق افعل [أي الأمر]، بعد انتزاعه من سياقه. ويمكن للمرء أن يُقَدِّر بسهولة السبب الذي دفع بعض الفقهاء إلى الميل لاستخلاص أكبر قدر ممكن من هذا المنطوق البالغ الأهمية والمتكرر كثيرًا. فإذا كان من الممكن اعتبار المنطوق مؤشرًا ظاهريًّا، يُسوغ استنادًا إلى أحادية معناه افتراضًا مبدئيًّا *(ab initio)* بخصوص ما يُشكل المعنى الذي يقصده المتكلم، فإنه كلما زادت خصوصية ذلك المعنى كانت مهمة الشخص الذي ينخرط في صنعة تفسير الشريعة أسهل. أما إذا كان المنطوق لا يشير إلى شيء محدد أكثر من الدعوة إلى فعل كمعناه الحرفي الوحيد، فإن المجتهد يكون أكثر اعتمادًا على السياق؛ وبالنظر إلى اتساع السياق، فإنه كلما زاد اعتماده عليه زادت صعوبة مهمته[١٠٠].

من المؤكَّد أن تحليل هذا النقاش على أساس سهولة أو تعقيد المنطق الشرعي الذي ينشأ عن كل موقف فقهي هو أمر صائب. إذ يتناقض التزمُّت الذي يميزه فايس في مواقف مشابهة لتلك التي صرح بها أبو بكر الجصاص مع تبسيط الآمدي، وقبله السمعاني. ويتطلب موقف الأخير درجة أكبر من الانضباط التأويلي والعناية بالسياق من جانب الفقيه في تحديد خصائص الأداء الصحيح في كل حالة. وأنا أؤكد أن وراء هذا الاختلاف خلافًا أعمق يتجاوز الصرامة أو التبسيط: خلافًا حول عمق سلطة كلام الله في تبليغ القرارات الأخلاقية. إن المناقشات حول فورية أو عدم فورية الفعل استجابةً لأمر إلهي، هي في جزء كبير منها حول المنطق العملي. وهذه إحدى مظاهر الحقيقة القائلة إن الشريعة الإسلامية -بعيدًا عن صياغتها للأدوات من أجل استخلاص المعرفة القانونية- كانت تهتمُّ بشكل أساسي أيضًا ببناء مفاهيم قانونية متماسكة تتماشى مع المفاهيم المقبولة للسلطة الإلهية، والمسؤولية الإنسانية، وطبيعة الأعمال البشرية.

(٩٩) استمرت هذه الفكرة القائلة إن الواجب بمعناه الحقيقي يمتدُّ على فترة زمانية كبيرة في رأي الحنفية ببلاد ما وراء النهر. وذلك كما نرى -على سبيل المثال- في كتابات السمرقندي. وتجدر الإشارة بشكل خاص في معالجة الأخير لمسألة الزمان في الأوامر الإلهية إلى رؤيته للزمان كواحد من «أقسام» الأمر. حيث يبدو أن القلق الحنفي العميق بشأن الآثار الأخلاقية للأداء الفوري أو المُرجأ، قد تطور إلى بنية محددة للنقاش حول الأوامر الإلهية التي أدرجت الوقت كقسم مركزي. وعلاوة على ذلك، يؤطر السمرقندي حجته بالكامل تقريبًا باستخدام لغة المسؤولية الأخلاقية: «والصحيح مذهب عامة المشايخ رحمهم الله؛ لأن الأمر مطلق عن الوقت، وليس البعض بأولى من البعض، **فيجب على الفعل في مطلق الوقت**، ولا يجوز التقييد إلا بدليل. ولا يقال: إن التقييد ثبت بدليل، فإن الواجب ما يأثم بتركه ولا يباح تأخيره.» انظر: السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص٢١٠-٢١٣ (التشديد من عندي).

(100) Weiss, supra note 34 at 341-42.

عودة التنوير الراديكالي والتحول ما بعد الأخلاقي

نقد ديكولونيالي عربي إسلامي للإبادة الأخلاقية

رشيد بن بيه

ملخَّص

استندت الدراسة إلى منظور ديكولونيالي تحرري عربي إسلامي لدراسة موضوع ما بعد الأخلاق. وانطلق مؤلِّفها من عصر التنوير لفهم جذوره، وحاجج بأن ما بعد الأخلاق ليس إلا استنباتًا لمنظور التنوير الراديكالي للأخلاق. وقد فسرت الدراسة الظروف المسؤولة عن التحول ما بعد الأخلاقي، وتوقفت بالتحليل عند مواقف مفكرين وصفوا حالة المجتمع ما بعد الأخلاقي بتوصيفات لا ترسم حدودًا واضحة بين الخير والشر، وبيَّنت أن ما بعد الأخلاق لا تعني لدى المفكرين الأخلاقيين العرب والمسلمين إلغاء الأخلاق الدينية، وإنما تعني النظر أبعد من أخلاق الحداثة. وخلصت الدراسة إلى أن النيوليبرالية وفرت ظروفًا ملائمة لانبعاث التنوير الجذري، ليستكمل الإبادة الأخلاقية التي بدأها التنوير المحافظ، واستنتجت أن ما بعد الأخلاق في الفكر العربي والإسلامي المعاصر تعني نقد الأخلاق الحديثة والمستحدثة عبر استعادة المنظور الأخلاقي الإسلامي، الذي أزاحته الحداثة جانبًا.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق - الإيتيقا - الأخلاقيات - الحداثة - ما بعد الحداثة - المجتمع ما بعد الأخلاقي.

مقدمة

في الحقبة الحداثية، ترسخ الاهتمام بـ«ما هو كائن»، واستُبعِد «ما ينبغي أن يكون»، ورُفعت القيود عن رغبات الفرد؛ وترتب عن ذلك تهميش الأخلاق، وإطلاق حريات سلبية[1]، وأخرى قبيحة (Ugly Freedoms)[2]. لكن أعاد تزايد الجرائم المرتكبة ضد الإنسان والطبيعة الاهتمامَ بموضوع «الأخلاق»، وهو اهتمام اتخذ شكل ممارسات تخليقية، تمثَّلت أساسًا في الأخلاقيات التطبيقية المؤطرة لمختلف مجالات الحياة، وفي «أخلاقيات السيرورة» (ethics of process) المتبعة أثناء اتخاذ القرار، أو تنفيذ الخطط، أو تسويق المنتجات... إلخ. لكن لم تُخرج هذه الممارسات التخليقية المُفبركة[3] مجتمعات الغرب من فشلها الأخلاقي، ولم تداوِ عَماها الأخلاقي؛ إذ تحوَّلت بسرعة إثر صعود

(١) لمزيد من التفصيل حول الحريات السلبية والإيجابية والقبيحة، ترجى العودة إلى الأعمال التالية:

John N. Gray, " on négative and positive liberty ", *Political Sludws*, Vol. XXVIII. No. 4, 1980, pp. 507 526.

Charles Taylor, " What's wrong with negative liberty ". In *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University, 1985, pp. 211-229.

آيزايا برلن، «مفهومان للحرية»، في: **الحرية**، إعداد هنري هاردي، ترجمة: معين الإمام، (مسقط: منشورات دار الكتب، ٢٠١٥م)، ص٢٢٧-٢٨٨.

(٢) حسب إليزابيث أنكر، تعني الحرية المؤسسة على إرادة الرجل الأبيض المتسيدة، والمنتجة «للإقصاء والامتياز والضرر». ينظر:

Elisabeth R. Anker, Ugly Freedoms, Duke University Press, Durham and London, 2022.

إليزابيث أنكر، «الحريات القبيحة في السياسة الأمريكية»، **جريدة الشرق الأوسط**، عدد ١٥٨٣٩، بتاريخ ١٠ أبريل ٢٠٢٢م.

(٣) نوظف مصطلح الفبركة للدلالة على الطابع المصطنع لأخلاق الحداثة.

النيوليبرالية وتوسُّع مستويات الاستهلاك إلى مرحلة ما بعد الأخلاق، التي تسود فيها أخلاقيات بلا أخلاق، وُجِدت لدعم اقتصاد السوق النيوليبرالي.

لا تعني ما بعد الأخلاق انبلاج حقبة جديدة تتميَّز بأفول الأخلاق وبروز الأخلاقيات كما يتحدَّث عن ذلك مُنظّرو النيوليبرالية، مثلما لا تعني فحسب نقد ما هو قائم دون اقتراح بديل كما يفعل مُفكّرو ما بعد الحداثة، بل تدلُّ كذلك على النظر أبعد من الحداثة وأنظمتها السياسية والقانونية والأخلاقية ونُظمها الاقتصادية، وإبيستيمها المعرفي، كما هو الشأن بالنسبة إلى المفكرين التحرُّرين والديكولونياليين، وتطمح إلى استعادة النماذج الأخلاقية التي همَّشتها الحداثة وسَخرت منها ما بعد الحداثة، واقتراح بديل يسعف بناء الإنسان الجديد، هدمًا لأسطورة استحالة البديل من خارج الحداثة الغربية. بهذا المعنى الأخير، يتحرَّر المنظور «الما بعدي» الذي نتبنَّاه[٤] من «ماديته»، و«مركزيته»، و«تاريخانيته» و«إنسانويته»، و«إرث التنوير المُدمّر»، بدل أن يكرس هذه النزعات، كما تقوم بذلك ما بعد الكولونيالية، وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، رغم ما تدَّعيه هذه التيارات من نقد وتفكيك للحداثة. وفقًا لمنظورنا النقدي هذا، نقصد بما بعد الأخلاق نقد النظام الأخلاقي الحديث ووريثه ما بعد الحداثي استنادًا إلى قاعدة غير حداثية، واقتراح بديل لتجاوزه؛ لأن عبارة «ما بعد» تتحدَّد في الكتابات الفكرية التحرُّرية بخلاف الحداثة وما بعد الحداثة، وفي مواجهة نقدية لهما، مثلما أن «ما بعد الأخلاق» لدى مفكرين مثل وائل حلاق وطه عبد الرحمن[٥] وآخرين، كما نستنتج ذلك من أعمالهم، تعني نقد التصور الحداثي للأخلاق، وتقديم بديل له لتجاوز الحداثة نفسها، المسؤولة عمَّا آل إليه العالم من مختلف الأزمات. وهكذا تتمثَّل إشكالية الدراسة -**من جهة**- في نقد سردية نهاية الأخلاق[٦]، وما بعد الأخلاق الرائجة، والمسكونة بإرادة تشكيل الواقع العربي الإسلامي تشكيلًا خطابيًّا-أدائيًّا. و**من جهة أخرى**، الانطلاق من هذه السردية عينها لاستئناف نقد الحداثة والتنوير؛ لأننا نفترض أن مجتمعات ما بعد الأخلاق ليست إلا انبعاثًا متجددًا لتصور التنوير الراديكالي للأخلاق؛ انبعاثًا نزعم تفسيره بصعود النيوليبرالية، وتراجع مكانة الدين في المجتمعات الغربية، وتوسُّع نطاق المجتمع الاستهلاكي.

ولاستكشاف ذلك، سنبيِّن في **جزء أول** كيف استنبت التنوير الراديكالي بذرة المجتمع ما بعد الأخلاقي، ونبحث في الجزء ذاته لماذا سهرت ما بعد الحداثة في سياق نيوليبرالي مُعولم على نموِّ هذه البذرة وتكاثرها، ونحلِّل في **جزء ثانٍ** أطروحات بعض المفكرين حول مجتمع ما بعد الأخلاق، ونوضِّح سيرورة الانتقال من التخليق المُعلمن إلى المجتمع ما بعد أخلاقي، الذي تسوده أخلاقيات بلا أخلاق، وننزع في **جزء ثالث** الاستعمار عن سردية المجتمع ما بعد الأخلاقي، استنادًا إلى فكر الفيلسوف الأخلاقي طه عبد الرحمن، ومنظوره الإبستيمولوجي، وأعمال وائل حلاق النقدية للحداثة، قصد إعطاء عبارة «ما بعد» بُعدًا نقديًّا متحررًا من مركزية الغرب وسردياته ومقولاته.

أولًا: التنوير الحداثي الراديكالي واستنبات بذرة المجتمع ما بعد الأخلاقي

زُرِعت بذرة المجتمع ما بعد الأخلاقي منذ عصر التنوير الذي ما زال يشكِّل -حسب تشارلز تايلور (Charles Taylor)- نظرتنا الأخلاقية[٧]؛ زُرِعت تحديدًا من قِبَل ممثلي التنوير

(٤) نحاول منذ مدَّة بناء منظور نقدي يخالف النقد ما بعد الكولونيالي، والديكولونيالي، وما بعد البنيوي، وذلك استنادًا إلى إرث مفكرين من الجنوب انتبهوا منذ مدَّة إلى كولونيالية الحداثة، وعدائية التنوير، مثل: انريك دوسيل، وأنيبال كيخانو، ووالتر مينيولو، وعلي شريعتي، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ووائل حلاق، وسيد فريد العطاس...إلخ. ونطمح إلى استكمال هذه الأعمال وإصدارها في كتاب، وقد نشرنا منها من قبل ثلاث دراسات:

- «الحداثة والكولونيالية والإبادة»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٥٠٣، ٢٠٢١م، ص٧-٢٥.
- «الوجوه المظلمة للحداثة الغربية وخفاياها: نقد ديكولونيالي»، المستقبل العربي، العدد ٥١٧، ٢٠٢٢م، ص٦١-٧٧.
- "L'épistémologie de la partialité des savoirs modernes : Abdelwahab El-Messiri et sa mise pratique de la décolonialité ", *Revue études décoloniales*, N°6, novembre 2021.

(٥) وظَّف طه عبد الرحمن مفهوم ما بعد الأخلاق مقرونًا بعلامات التنصيص في مقاله «ما بعد الأسرة وما بعد الأخلاق: انقلاب في قيم الحداثة»، = المنشور في كتاب جماعي بعنوان «**أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر**»، (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ٢٠٠١م)، ص٣١٣-٣٦٢. ويبدو أنه استعار هذا المفهوم من جيل ليبوفتسكي الذي أحال إليه في مراجع المقال، وقد اقترح طه عبد الرحمن مفهوم «الأخلاق المحدثة» مرادفًا لما بعد الأخلاق، للدلالة على سلوك لا يأخذ بأخلاق الحداثة. انظر: ص٣١٤.

(٦) بعد صدور كتاب فرانسيس فوكوياما، جارى بعض الباحثين سردية النهايات، مفترضين نهاية الأخلاق المفارقة: المعيارية والثيولوجية، وحصول انعطاف حول مبدأ إتيقي محايث للحرية، وفي نظرهم يُعدّ هذا التماهي بين الإتيقا والحرية أساس استقلال الكائن الإنساني الذي لن يعتمد على مرجعية أخرى سوى خاصيته الإنسانية، انظر: عبد العزيز بومسهولي، نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيتيقي المحايث، (القنيطرة: دار الحرف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م)، ص٨٤.

(٧) تشارلز تايلور، منابع الذات: تكون الهوية الحديثة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤م)، ص٥٧٣.

الراديكالي[٨]، أمثال اسبينوزا (Spinoza)، وبايل (Bayle)، وفونتنيل(Fontenelle)[٩]، وديدرو (Diderot)، وهولباخ (Holbach)، الذين عارضوا اتصال الأخلاق بالدين، ودافعوا -في المقابل- عن الأصل العقلي أو الطبيعي للأخلاق. لا يعني تركيزنا على التنوير الجذري لفهم تحول مجتمعات الغرب إلى ما بعد الأخلاق أننا نبرئ التنوير المحافظ من إبادة الأخلاق الدينية لأن كلا التيارين يصدران من بنية فكرية واحدة تقوم على التمييز بين الواقع والقيمة[١٠]؛ إذ لا يُفسّر الاختلاف بينهما بتضارب وجهات نظرهما الفكرية والفلسفية حول الأخلاق، وإنما بملابسات السياق السياسي والديني والاقتصادي الذي عاش فيها فلاسفة التنوير.

تُعَدُّ الأخلاق في نظر فلاسفة التنوير الراديكالي «عبارة عن منظومة كونية محض علمانية أو دنيوية»[١١]، قائمة على العقل، والمصلحة المشتركة، وتستهدف سعادة الفرد. وقد نظر هؤلاء الفلاسفة إلى سلوك الناس نظرة نفعية، ورأوا أن الأفراد لا يكونون أخلاقيين إلا بقدر ما يجلب لهم السلوك الأخلاقي منفعة ما. لقد أثارت فلسفة التنوير الراديكالي الأخلاقية معارضة رجال الدين المسيحيين، وآباء الكنيسة، وبعض فلاسفة التنوير مثل جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau)، الذي انتقد -**من جهة**- فكرة استناد الإنسان إلى العقل للتمييز بين الخير والشر[١٢]، وكشف -**من جهة أخرى**- تناقضات الأخلاق القائمة على سعادة الفرد؛ لأن الرجل العادل -مثلًا- يأتي ما يضره انسجامًا مع إيمانه بقيمة العدل[١٣]. اعترض آباء الكنيسة على تصور التنوير الراديكالي للأخلاق -العقلي والطبيعي- لأنه يُدمر الأعراف الداعية إلى التقشُّف والتبتُّل والعفَّة[١٤]، وينشر الخلاعة؛ فضلًا عن كونه يخلق اليأس في نفوس العاجزين عن الوصول للمتعة إما لمرض أو عجز صحيًا كان أم عقليًا أم نفسيًا أم اقتصاديًا. وأفضت اعتراضاتهم ضد تصور التنوير الجذري للأخلاق إلى حصر تأثير الفلسفة الأخلاقية في التنوير الجذري، واستمرار أشكال التخليق في مجالات عدَّة مثل المجال الأسري والجنسي، كما تشهد على ذلك قوانين الأسرة، والمحرمات التي تحيط بالحياة الجنسية في بريطانيا في العهد الفيكتوري في القرن التاسع عشر، التي تسربت إلى بلدان أوروبية عدَّة[١٥]. لقد اعتبر تشارلز تايلور الحقبة الفيكتورية «أكثر تقوى وأكثر اهتمامًا بحالة الدين مما كان عليه القرن الثامن عشر»[١٦]. لكن تمكَّنت فلسفة التنوير الراديكالي الأخلاقية من العودة بعد عقود، بسبب تراجع الدين المسيحي، وتوسع مستويات الاستهلاك، وصعود النيوليبرلية بدءًا من سبعينيات القرن العشرين، ما أدى إلى انبلاج العصر ما بعد الأخلاقي، الذي لم يكن ممكن الظهور لولا فكر التنوير -الجذري والمحافظ- الذي أزاح الأخلاق من نطاقها المركزي، كما ذهب إلى ذلك وائل حلاق، وزرع الاضطراب والفوضى في تصور الأخلاق، وبرَّر الأساس الحديث للأخلاق -العقلي أو الطبيعي- بالفوائد المادية التي تحققها الحداثة.

١. إحداث الاضطراب في النظر إلى الأخلاق

إن «النظر الفلسفي الحديث في الأخلاق يبدو كأنه فوضى فكرية لا مطمع في الحدّ من توسّعها»[١٧]، وقد ورثت الفلسفة الأخلاقية الغربية المعاصرة النظرةَ المضطربة للأخلاق من عصر التنوير، ويتجلَّى هذا الاضطراب في أربعة مستويات: يتصل **الأول** بلفظ الأخلاق نفسه، ويتعلق **الثاني** بأصل الأخلاق، ويطال **الثالث** تعريف السلوك الخلقي، ويرتبط **الرابع** بالفوضى المترتبة عن إزالة فكر التنوير الأخلاقي للتمييز بين الواجب والمصلحة، وإحلال الالتزامات الاجتماعية مكان الأخلاق.

يُستعمل مفهومان مختلفان لفظًا، لكنهما متداخلان معنًى للحديث عن الأخلاق، وهما: (l'éthique)، و(La moral). وحسب طه عبد الرحمن، فقد استعمل القدماء اللفظين بمعنى

(٨) للاستزادة بخصوص التمييز بين التنوير الراديكالي والمحافظ الذي لم يحظَ لموافقة غالبية مؤرخي الفكر، ينظر: جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعًا فيه: الفلسفة والحداثة وانعتاق الإنسان (١٦٧٠-١٧٥٢م)، ترجمة: محمد زاهي المغيربي، ونجيب الحصادي، (البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠٢٠م).

(٩) جوناثان آي. إزرايل، مرجع سابق، ص٨٨.

(١٠) لقد تهافت في الإبيستيمولوجيا الحديثة التمييزُ بين القيمة والواقع، لكن ما زال الفكر الغربي يتصرف تجاه الطبيعة والإنسان غير الغربي باعتبارهما دون قيمة، للمزيد عن اتصال القيمة بالواقع يراجع: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م)، ص٣٥-٣٦.

(١١) جوناثان إسرائيل، ثورة العقل: التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة، ترجمة: حمد الريّس، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م)، ص١٥٣.

(١٢) ينظر: جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م)، ص٧٨.

(١٣) المرجع نفسه، ص٧٥.

(١٤) جوناثان إسرائيل، ثورة العقل: التنوير الجذري، مرجع سابق، ص١٦٣.

(١٥) ينظر الفصل الأول الموسوم: نحن الفيكتوريين في كتاب مشيل فوكو، تاريخ الجنسانية I: إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م)، ص٢٦.

(١٦) تشارلز تايلور، مرجع سابق، ص٥٧٩.

(١٧) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م)، ص١٦.

واحد قبل أن يفرق المُحدَثون بين معنيهما، من دون أن ينجحوا في ذلك؛ إذ ظلت معاني أحد الألفاظ -(l'éthique) على سبيل المثال- توظف للدلالة على معنى اللفظ الآخر، أي (la morale)، وانتهى بهم الأمر إلى توظيف لفظ الإتيقا للدلالة على اللفظين معًا. وقد فسَّر طه عبد الرحمن الاضطراب المفهومي بكون «الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها [المفاهيم الأخلاقية] من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه... وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم وتثبت ولا تتمكن إلا مجال الدينيات»[١٨]. ونضيف إلى ما أورده طه عبد الرحمن أن ترشيح فلاسفة الأخلاق الغربيين استعمال لفظ الإتيقا (l'éthique) بدل الأخلاق (la morale) يُعزى إلى رغبتهم في إيجاد لفظ متحرر من أي دلالة دينية؛ ولهذا اختاروا مفهوم الإتيقا للتشديد على انفصال الأخلاق عن الدين، دون أن يتوصلوا إلى إصطلاح واضح لكل لفظ.

لقد رفض فلاسفة التنوير الأصل الديني للأخلاق، وأسند غالبيتهم الأخلاق إلى العقل مثل كانط، أو الطبيعة مثل روسو وهيوم. وفي المقابل، ساوى آخرون مثل دي لاميتري (De La Mettrie) بين الأخلاق والالتزامات الاجتماعية والسياسية، فقد كتب أن الأخلاق «لا تتعلق إطلاقًا بالطبيعة، لكنها في الواقع مجرد قصة متخيلة لا غنى عنها. إنها ثمرة اعتباطية للسياسة... اختلقت لأسباب اجتماعية صرف وبطريقة اعتباطية كما أنها مفروضة بالقوة من المجتمع»[١٩]، وهي الفكرة ذاتها التي حدَّدت أفق التفكير الغربي في الأخلاق منذ صعود النيوليبرالية.

يطال الاضطراب كذلك معنى السلوك الأخلاقي؛ إذ ذهب فلاسفة الأخلاق المُحدَثون في ذلك مذاهب شتَّى، فمنهم من قرر أن الخلق واقع موضوعي، ومنهم من نفى ذلك، واعتبرت طائفة السلوك الأخلاقي تعبيرًا عن رغبة ذاتية، ورأت طائفة أخرى أن صفة السلوك الأخلاقي صفة موضوعية تدركها الذات بفضل شعورها الأخلاقي، وذهب غير هؤلاء إلى أن السلوك الأخلاقي هو ما نحكم عليه بأنه كذلك، قد يحتمل الخطأ والصواب، ومن فلاسفة الأخلاق المُحدَثين من يعتبر هذا السلوك مقيدًا بضوابط مطلقة، خلافًا لمن يعتبر السلوك الأخلاقي نسبيًّا ومتغيرًا حسب الظروف الثقافية والاجتماعية[٢٠].

لقد انتبه علي عزت بيغوفيتش منذ سنوات عدَّة قبل طه عبد الرحمن إلى اضطراب المفاهيم الأخلاقية الغربية، ومن أمثلة ذلك حذف فلاسفة التنوير التقابل بين المصلحة والواجب[٢١]، واختزالهم الواجب في المنفعة، واختصارهم الخير في اللذَّة والشرّ في الألم. إن تصورهم يحصر الأخلاق في حدود ما تمنحه الطبيعة من لذَّات ومُتع، ما يفضي إلى إبادة نظام الأخلاق الذي يسمو على الطبيعة الحيوانية والأنانية الفردية؛ لأن الأخلاق النفعية في نظر عزت بيغوفيتش «ليست أخلاقًا حقيقية، وإنما تنتمي إلى السياسة أكثر من انتمائها لعلم الأخلاق»[٢٢].

وضع فكر التنوير الغربي تصورين مختلفين للأخلاق، وأشكال تخليق عملية متعارضة: يعلي **التصور المحافظ** من فكرة الواجب، ونكران الذات كما نجد لدى روسو وكانط، ويؤمن بإمكانية استئصال الشرّ والوصول إلى الإنسان الكامل. وقد أفضى تأليه الواجب على هذا النحو، الذي دعمته المسيحية تجاه الأسرة والوطن، إلى سحقِ الذات، كما تجلَّى ذلك في العصر الفيكتوري، وفي قوانين الأسرة للقرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين. و**تصور راديكالي** يُعرِّفُ الأخلاق «بأنها ما يجب أن ينيرنا الطريق للوصول إلى السعادة. من هيلفيتيوس إلى هولباخ، ومن بنتام إلى ستيوارت ميل، ينحصر الخير في المتعة»[٢٣]، ويشهد على ذلك شيوع البحث عن المُتع والتخلُّص من الواجبات الدينية منذ القرن الثامن عشر، وقد أدى تراجع التدين المسيحي منذ أواسط القرن العشرين -فضلًا عن صعود المجتمع الاستهلاكي- إلى هيمنة هذا التصور الأخلاقي المُتعوي، الذي دشَّن بروز عصر ما بعد الأخلاق في مجتمعات الغرب.

وعلى الرغم من ادعاء مفكري التنوير الأصل العقلاني أو الطبيعي أو الاجتماعي للأخلاق، فإن تصوراتهم للواجب الأخلاقي والإلزام والمسؤولية لم تكن إلا علمنة للقيم المسحية. على سبيل المثال، بيَّنت إليزابيث انسكومب (Elisabeth Anscombe)، المشهورة بنقدها للنفعية والكانطية[٢٤]، أن فكرة الواجب «عند

(١٨) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص٢٥.

(١٩) جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعًا فيه، ص٨٨٨.

(٢٠) انظر عرضًا مفصلًا لهذه الاتجاهات في كتاب طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص١٥-١٦.

(٢١) علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: عبد الوهاب المسيري، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٩م، ص١٩٦.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٢٠٣.

(٢٣) جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، سلسلة ترجمات ٣٢، ٢٠١٨م)، ص٣٩.

(24) Voir Elisabeth Anscombe, " La philosophie morale moderne ", Traduit de l'anglais par Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, Introduit par Patrick Ducray, KLESIS – Revue philosophique / actualité de la philosophie analytique, n° 9, 2008, p. 10.

كانط ليست إلا هجومًا مسيحيًّا متلحفًا بعباءة عصر التنوير»[٢٥]. وقد دعم مثل هذا الموقف تشارلز تايلور، الذي رأى أن «فكرة مصدر الأخلاق هي ذواتنا، [كما نجد لدى روسو] ليست إلا استعادة لاجتهاد القديس أوغسطين (Augustin) الذي يعتقد أن الطريق نحو الله يمرّ عبر وعينا الداخلي بذواتنا»[٢٦].

استمرَّ الاضطراب في تصور الأخلاق من عصر التنوير إلى الآن، فقد لاحظ مثلًا تشارلز تايلور أن موقع المنابع الأخلاقية يحتلُّ موقعًا غريبًا في فكر التنوير الذي دمَّر جميع صياغات الخير، من دون وضع بديل لها، وتوقف ألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) بدوره عند التسويغ العقلي للأخلاق لدى كانط وهيوم وديدرو، مبينًا قصوره، ما يوضِّح أن الاستناد إلى التصور الحداثي للأخلاق لتدشين منعطف أخلاقي جديد يَحُدُّ من تدمير الطبيعة واستغلال الإنسان، كما إن اتجاه الأخلاقية المعاصرة البيئية والنسوية غير مجدٍ لكونه يحمل تناقضات عصر التنوير، وبسبب ذلك، لا يملك الغربيون إلا الاستنجاد بتراث أخلاقي ما قبل حداثي، غير غربي لتخليق مجتمعاتهم، وهذا ما بدأ بعض العلماء يقومون به بالفعل، من قبيل الاستناد إلى اليوغا والتأمل[٢٧] لإيجاد حلول لبعض المشكلات الجسدية والروحية للذوات الغربية المعاصرة مثل الإجهاد النفسي، غير أن المركزية الغربية، والخوف من الإسلام تحديدًا يستبعد الحل الأخلاقي، أو الاستناد إلى نظام أخلاقي إسلامي لحل مأزق الحداثة الأخلاقي.

لقد تأسست الأخلاق الحديثة وفق «ميتافيزيقا من الحرية والعقلانية الفردية التي تتجذر بدورها في نظام قيم سياسي ورأسمالي يحدِّد سمات الحرية والعقلانية»[٢٨]. لكن أفضى كشف مساوئ الحرية والعقلانية والفردانية إلى تفكُّك ميتافيزيقا الأخلاق الحداثية التي دعمتها الدولة والمؤسسات الحديثة، فقد أسَّست الليبرالية لحريات قبيحة مُدمرة، أعلت من شأن الرغبات، ومن شهوة السلطة، مثلما أدى إعلاء الحداثة من مكانة العقل إلى تسييد العقل الأداتي. ولم يعُد بإمكان تلك الميتافيزيقا أن تخفي تناقضاتها وعدوانيتها، وتُبرر مجددًا الفصل بين القيمة والواقع على النحو الذي عبَّر عنه وائل حلاق، عندما بيَّن أن «الفوائد التي نزعم اشتقاقها من العالم الحديث هي التي تعمل على تبرئة الأساس الأخلاقي الذي منح المشروع عقلانيته ومُبرّره»[٢٩]؛ إذ سرعان ما طغت النتائج الكارثية للمشروع الحديث على منافعه، ووقع الأساس الأخلاقي في أزمة، لكن بدل أن يقبل الغرب بالتقويم الأخلاقي الحضاري، استمرَّ في شنِّ الحرب عن كل معيار أخلاقي، وبدأ يسوغ المجتمع ما بعد الأخلاقي.

٢. ما بعد الحداثة وتدشين عصر ما بعد الأخلاق

سعى منظرو ما بعد الحداثة إلى تجاوز الأخلاق الكانطية، باعتبارها نظام الحداثة الأخلاقي. لكنهم سعوا في الوقت ذاته إلى رعاية بذرة التنوير الراديكالي، خصوصًا تصور هذا التنوير للأخلاق. يمكن القول مع فتحي المسكيني إن نيتشه -مدشن فكر ما بعد الحداثة- لا يقوض التنوير، بل «إنه فقط يمارس أنوارًا جديدة يدفع بها بعيدًا عن أي أنوار سابقة»[٣٠]، لكن خلافًا لذلك لا يتجاوز نيتشه الأنوار «التي سُميت راهنًا باسم الأنوار الجذرية»[٣١]؛ لأن اعتبار الأخلاق مجرَّد أعراف وعادات كان فكرة تنويرية، كما بيَّنَّا ذلك لدى بعض ممثلي التنوير الراديكالي مثل دي لاميتري.

لقد رأى نيتشه أن ثنائية الارتباط بالأعراف التقليدية أو التنصُّل منها هي التي حدَّدت تمييز الناس لما هو أخلاقي وما هو لا أخلاقي[٣٢]، وحصر غاية الأخلاق في الحفاظ على الجماعة البشرية، وتصوَّر الشر تصورًا إيجابيًّا، فهو في نظر نيتشه يُقترف إما بدافع غريزة البقاء أو إرادة المتعة، وتجنُّب الأحاسيس الكريهة[٣٣].

وفقًا لتأويل فتحي المسكيني[٣٤]، يكشف نيتشه أننا نعيش في عصر غير أخلاقي؛ لأن عصرنا خالٍ من العادات والتقاليد، إذ ليس هناك في نظر هذا الفيلسوف فرقٌ بين سلطة العادات والأعراف وبين الشعور الخلقي، فهو يؤكد أن «أخلاق العادات والتقاليد... أقدم وأرسخ أصلًا من جميع الأنواع الأخرى»[٣٥]. وقد

(٢٥) وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م)، ص١٥٧.

(26) Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Trad. Charlotte Melançon, " Humanités ", Paris, Les éditions du CERFP, 2008, p. 34.

(27) Voir Jon Kabat-Zinn, *Au cœur de la tourmante, la plaine conscience*, éditeur J'ai lu, Paris, 2012.

(٢٨) وائل حلاق، مرجع سابق، ص٣٥٣.

(٢٩) وائل حلاق، مرجع سابق، ص٣٥٢.

(٣٠) انظر مقدمة فتحي المسكيني لكتاب فريدريتش نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: محمد محجوب، (تونس: دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م)، ص١٠.

(٣١) المرجع نفسه.

(٣٢) فريدريتش نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ترجمة: علي مصباح، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٤م)، ص٩٧.

(٣٣) المرجع نفسه، ص١٠٠.

(٣٤) فتحي المسكيني، مقدمة كتاب فريدريتش نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق.

(٣٥) المرجع نفسه، ص١٨.

استلهم كثير من مُنظّري ما بعد الحداثة التصور النيتشوي للأخلاق، مثل ميشيل مافيزولي، بينما لم يتخلَّص آخرون مثل فرنسوا ليوطار (François Lyotard) -حسب أكسيل هونيث (Axel Honneth)- من التصور الكانطي للأخلاق[٣٦]، ولم يسائلوا معنى الأخلاق خارج نظام القواعد والمعايير كما فعل جاك دريدا (Jacques Derrida).

إن الفكر «الما بعدي» -في بعض صوره ما بعد الحداثية الأشد تأثرًا بفكر نيتشه، خلافًا لباقي «المابعديات»- لا يستلزم القطع مع الماضي؛ لأن في القطيعة تأكيدًا على مفهوم التقدُّم «الأنواري» الذي تتزعم ما بعد الحداثة نقده. يمكن «لما بعد» أن يشهد عودة للنماذج الماضية على نحو ما بيَّن ميشيل مافيزولي، مُنظر المجتمعات ما بعد الحداثية، الذي يرى أن البنية المجتمعية ما بعد الحداثية تتسم بعودة القبليات والطقوس والوثنيات[٣٧]، والروح الديونيزوسية[٣٨]، وكل أشكال المعتقدات التي قاومتها الأنظمة الأخلاقية التقليدية والدينية، بهذا المعنى نفهم كيف عادت في الفترة ما بعد الحداثية تصوراتٌ تدميرية لجوهر الأخلاق، هي عينها تصور التنوير الراديكالي للأخلاق.

خلافًا لما بعد الحداثة التي تذهب إلى أن ما بعد الأخلاق ليست شيئًا آخر سوى عودة لبعض النماذج الأخلاقية الغابرة الديونيزوسية، نعتبر التصور ما بعد الحداثي للأخلاق إحياءً لبذرة أخلاق التنوير الراديكالي، الذي استوعب فلسفات يونانية مثل الأبيقورية[٣٩]، هذه التي اعتبرها مونيسكيو سبب فساد الرومان أواخر العهد الجمهوري[٤٠]. إن ما بعد الحداثة، رغم كل انتقادها للحداثة، ليست إلا استكمالًا للسيرورة التاريخية الحداثية في صيغها الأكثر راديكالية. ونستدلُّ على ذلك بالتقاطعات الجليَّة بين منظور التنوير الراديكالي للأخلاق والشر. فبينما آمنت الأديان بالأخلاق للقضاء على الشرّ، دمّرت ما بعد الحداثة وما بعد الأخلاق الحدودَ بين الخير والشر، ناسفةً بذلك موضوع البحث الأخلاقي. وعلى خلاف التنوير المحافظ، الذي يرى إمكانية القضاء على الشرّ عن طريق التربية، ويؤمن بتحقيق الإنسان الكامل، ينظر التنوير الراديكالي وما بعد الحداثة إلى الشرّ نظرة إيجابية. حيث تدعو ما بعد الحداثة إلى «الإقرار بوجود حصة الشيطان في كل شيء»[٤١]؛ لأن في قبول ذلك إقرارًا بالحياة. وتعِدنا ما بعد الحداثة -كما نظر لها مافيزولي- بأن «قبول الشر وتقبُّله، بأوجهه الوافرة، سيجعلنا أكثر رغبةً في العيش، وسيضخّ في حياتنا أقساطًا معتبرة من الفرح والابتهاج»[٤٢]. وفقًا لهذا المنظور، تعوق الأخلاق توسُّع المجتمع الاستهلاكي، بينما يُسهم الشرُّ في توسُّعه، ولهذا نصبت الحداثة مبدأ الحياد القيمي لبعث الشرّ، وبرَّرت السلوكيات الشيطانية -بالمعنى المجازي- بالمنافع الاقتصادية التي يحققها.

ثانيًا: حالة مجتمع ما بعد الأخلاق

اختلف المفكرون حول توصيف حالة المجتمعات المعاصرة، فمن بين هؤلاء مَن يقول بمرور هذه المجتمعات إلى مرحلة التخليق، ومنهم كذلك مَن يتحدَّث عن المجتمع ما بعد الأخلاقي، غير أن هؤلاء رغم اختلاف مقارباتهم للموضوع قد اتفقوا على دور التحوُّل النيوليبرالي العولمي وتوسُّع مجتمعات الاستهلاك في التحول إلى «نظام أخلاقي جديد»، بلا أخلاق.

١. المجتمع ما بعد التخليقي

يرى جيل ليبوفتسكي (Gilles Libovetskyk) أن التحولات القيمية التي تشهدها المجتمعات الغربية منذ عقود تؤشر على تحوُّل هذه المجتمعات إلى مرحلة ما بعد التخليق. ويعني بما بعد الأخلاقية اصطناع بعض الممنوعات، وإعادة الاعتبار لبعض القيم. وفقًا لهذا المفكر، يتميز المجتمع ما بعد التخليقي بسيادة نوع «ثالث من الأخلاق»، لا يستمدُّ نموذجه «الأعلى من القيم الدينية التقليدية، ولا من تلك الأخلاق الحديثة المأخوذة من الواجب العلماني القطعي والمتشدد»[٤٣]. وفي الواقع، تتمثَّل ممارسات التخليق، التي تُنعت كذلك بـ«الأخلاق الجديدة»، بإطلاق المزيد من الحريات الفردية السلبية المدعمة لتوسع

(36) Claire Pagès, " Les postmodernismes philosophiques en question ", *Tumultes* 2010/1 (n° 34), p.133.

(٣٧) ميشيل مافيزولي، نظام الأشياء: التفكير في ما بعد الحداثة، ترجمة: سعود المولى، ورنا دياب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠م)، ص١١٩.

(٣٨) حسب مافيزولي، يُعد ديونيزوس (Dionysos) إله الخمر عند الإغريق، الأمير السري لهذا العصر الذي يعرف إقبالًا محمومًا على المتع وإطلاقًا لقيود الغرائز.

(٣٩) نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣٤١-٢٧٠ق.م) الذي رأى أن اللذّة هي «الخير الأعظم أو الغاية القصوى لمعظم الأفعال البشرية»، ودعا «إلى تفضيل اللذات التي يمكن أن تدوم»، و«أعلى من شأن اللذات الروحية»، مثل الصداقة والحكمة والجمال. ينظر: زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مشكلات فلسفية ٦، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت)، ص١١٦.

(٤٠) مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط، ترجمة: عبد الله العروي، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م)، ص٩٥.

(٤١) ميشيل مافيزولي، حصة الشيطان: الشر المحتوم وتجلياته، ترجمة: عبد الله زارو، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٢٠م)، ص١٦.

(٤٢) المرجع نفسه، ص٢٢.

(٤٣) جيل ليبوفتسكي، مرجع سابق، ص١٣.

الإنتاج والاستهلاك، أي الاستمرار في النمط الحداثي نفسه لتشكيل الذوات تشكيلًا ماديًّا نفعيًّا، بينما ينعدم الاهتمام ببناء الذات الأخلاقية الفاضلة كما شهدته مجتمعات ما قبل الحداثة. لقد اختصرت المجتمعات الغربية المعاصرة التخليق بمدونات «قواعد إجرائية» لتنظيم نشاط إنتاجي معيَّن أو قيادة فعل من الأفعال، كما تبيِّن ذلك الأخلاقيات التطبيقية وأخلاقيات السيرورة.

تعني **أخلاق السيرورة** (ethics of process) «مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع ما»[٤٤]، سواء وافقت هذه الإجراءات الأخلاق أم انزاحت عنها. وتهتمُّ أخلاق السيرورة بالنتائج أكثر من اهتمامها بالمبادئ الأخلاقية والمُثُل العليا؛ لأن هدف هذه الأخلاق هو الحفاظ على سُمعة المنشآت الربحية وتدبير النزاع تدبيرًا محكمًا يحُدُّ من توقف الإنتاج، وتراجع الاستهلاك، ومراكمة الثورة. يخدم هذا النوع من الأخلاق النفعية المادية الرأسمالية التي تحولت إلى نطاق مركزي، تعمل باقي القطاعات على دعمه، بل إن فاعلية تلك القطاعات الفرعية تُقاس بما تقدِّمه من دعم لهذا النطاق المركزي على نحو ما بيَّن وائل حلاق[٤٥].

وتدلُّ **الأخلاقيات التطبيقية** على «مجموعة من القواعد الأخلاقية العملية النوعية، التي تسعى لتنظيم الممارسة داخل مختلف ميادين العلم والتكنولوجيا، وما يرتبط بها من أنشطة اجتماعية واقتصادية ومهنية، كما تحاول أن تحلَّ المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تلك الميادين، لا انطلاقًا من معايير أخلاقية جاهزة ومطبقة، بل اعتمادًا على ما يتم التوصل إليه بواسطة التداول والتوافق، وعلى المعالجة الأخلاقية للحالات الخاصة والمعقدة أو المستعصية»[٤٦]. إن هذه الأخلاقيات، مثلها مثل أخلاق السيرورة، لا تُسهم في تخليق المجتمع، وإن كانت توظف في خطابها مفاهيم مثل الواجب والمسؤولية والكرامة؛ لأن «المنطق الناظم لهذه الأخلاقيات هو منطق الصيانة (maintenance) وليس العدالة أو الأخلاق»[٤٧]. وخلافًا لتصور ليبوفتسكي، نحاجج بأن الحداثة لم تنتج ممارسات الأخلاقية بدافع أخلاقي، بل بهدف تعزيز الرأسمالية، أما الممارسات الأخلاقية التي كانت مؤثرة في الغرب فقد قادتها تيارات دينية. ففي أوروبا -على سبيل المثال- كانت القوة المُحرّكة للحركة البريطانية المضادة للعبودية ومذهب الإبطال أو الإلغاء الأمريكي قوة دينية»[٤٨]، إلا أن تراجع الدين في الغرب قد أنهى تأثير الأخلاق ذات الأصل الديني، وعوَّضها بأخلاقيات علمانية.

لقد أنتجت الحداثة -دون شكّ- ممارسات تخليقية علمانية، تؤمن بمعالجة المشكلات الأخلاقية دون إيمان، ودون تربية دينية، وبرز هذا النوع من الأخلاق في مجال التربية والعمل الإحساني لصالح الفقراء، وتمدَّد إلى مجالات أخرى بيئية واقتصادية...إلخ. لكن تلك الممارسات التخليقية لا تحرّكها دوافع الفضيلة، وإنما ضرورات الإنتاج والسوق، فضلًا عن كونها لا تبتغي بناء الإنسان الأخلاقي، الذي يتعارض مع نموذج الإنسان الاقتصادي (Homo Economicus) الذي تنشده الرأسمالية، ما أفضى إلى ولادة المجتمع ما بعد الأخلاقي.

٢. المجتمع ما بعد الأخلاقي

بخلاف المجتمع التخليقي الذي تسوده قواعد متفق عليها، ومحرمات مصطنعة لا صلة لها بالأخلاق، يرفض المجتمع ما بعد الأخلاقي «بلاغة الواجب المتزمت والمتكامل والمانوي[٤٩]، وبموازاة ذلك يرفع من قيمة الحقوق الفردية في الاستقلالية والرغبة والسعادة. إنه مجتمع متخلّص في عمقه من المواعظ المتطرفة، ولا يعتني إلا بالمعايير غير المؤلمة للحياة الأخلاقية»[٥٠]. ويتسم مجتمع ما بعد الأخلاق بـ«أفول الواجب»، وانهيار التمييز بين الخير والشر، وطغيان البحث عن سعادة الذات، والانشغال بإشباع رغباتها التي لا يكفّ التسويق التجاري عن خلقها. وحسب ليبوفتسكي، الذي نستند إلى بعض من أفكاره لتوصيف المجتمع ما بعد الأخلاقي، فقد «أذاب منطق الاستهلاك الجماهيري عالم المواعظ التخليقية، وقضى على الإلزامات المتشدِّدة، وأنجب ثقافة تتغلب فيها السعادة على الأوامر الأخلاقية، والمُتع على الممنوع،

(٤٤) ترجم عبد الوهاب المسيري مصطلح (Process) بالصيرورة التي تفيد التحول من حالة أخرى، بينما فضلت ترجمته بالسيرورة؛ لأن هدف هذا النمط المصطنع من الأخلاق هو إخضاع كل مرحلة أو عملية من عمليات التدبير أو العمل إلى أخلاقيات متفاوض حولها. ينظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م)، ص١٨٣.

(٤٥) وائل حلاق، مرجع سابق، ص٧٣.

(٤٦) أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق النظرية والتطبيقية، (القاهرة: دفاتر فلسفية، ٢٠١٦م)، ص٢٧٥.

(٤٧) وائل حلاق، «سجالات الدولة المستحيلة: ردود وتعقيبات»، حاوره عثمان أمكور، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م، على الرابط: https://urlz.fr/kqhb

(٤٨) تشارلز تايلور، مرجع سابق، ص٥٨٠.

(٤٩) نسبة إلى مذهب المانوية الذي أسَّسه ماني بن فتق بابك بن أبي برزام (٢١٦-٢٧٧م)، وبشَّر به ابتداءً من عام ٢٤٠م. يرى هذا المذهب أن العالم كونان: أحدهما نور والآخر ظلمة، كل واحد منهما منفصل عن الآخر. وقد أثَّرت المانوية لمدة طويلة في عدة مناطق في الشرق الأوسط وإفريقيا وغيرها. أُعدم ماني سنة ٢٧٧م، وتعرض أتباع ديانته للاضطهاد من قِبَل الزراداشتية. ينظر: ابن النديم، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص٤٥٦.

(٥٠) جيل ليبوفتسكي، مرجع سابق، ص١٥.

والإغراء على الإلزام»[٥١]. إذ لم يعد الإنسان الغربي قادرًا على الالتزام بالمُثُل العليا، والقيم الفاضلة. اجتهد المفكرون لتفسير هذا التحول، وركّز بعضهم مثل زيغمونت باومان (Zygmunt Bauman) وجيل ليبوفتسكي على تحولات الرأسمالية، وتوسع حضارة الاستهلاك، بينما فسَّر مافيزولي هذا التحوُّل بعودة النماذج الأخلاقية الغابرة. وقد قدَّم هؤلاء توصيفًا لمجتمع ما بعد الأخلاق كما يلي:

أ. **عصر ما بعد الأخلاق هو عصر سيادة الأخلاق السائلة** في نظر زيغمونت باومان؛ لأن الحداثة السائلة استنزفت القوة الإقناعية لحجتين أخلاقيتين حداثيتين: حجة هوبز وفرويد ودركايم المسوغة للضوابط والمعايير الأخلاقية، لتشييد الحضارة، وتفادي حرب الكل ضد الكل، وتجنُّب الأنوميا الاجتماعية. وحجة إمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas) حول التحدي الأخلاقي الذي يتعرض له البشر نتيجةً لوجود الآخرين ذاته[٥٢]. ونتج عن إبعاد هاتين الحجتين ظهور صورة الشيطان المجازية «لتدمير السلطة الشرعية وهدم الأنظمة الاجتماعية والأخلاقية السائدة»[٥٣]، وتحرّر السلوك الإنساني على نحو سلبي، وانبعثت الغرائز؛ إذ «حلَّت الإثارة محلَّ القسر، والإغراء محلَّ الفرض العنيف للأنماط السلوكية»[٥٤]. حُرِّرت غرائز اللذة من عقائلها لكونها تَعِدُ بفوائد تجارية لا مثيل لها، وعوّض الرعب النفسي الذي يحسّ به مرتكب الذنب بقلق الإحساس بالعجز الأشد إيلامًا للذات، والمسبب للاكتئاب؛ لأن الحداثة السائلة فوّضت الفرد واجب تحمّل مسؤولية ذاته لوحده، وأخضعت إياه لمنطق حساب المخاطر، وولّد ذلك في نفسه الشعور الدائم بالحيرة والإحساس بالإهانة الذاتية اللذين يقيدان الفرد لمجتمع الاستهلاك، ومؤسسات التأمين، وأجهزة المراقبة...إلخ.

ب. **عصر ما بعد الأخلاق هو عصر سيادة أخلاقيات (Ethics) بلا أخلاق (Morals)**[٥٥]، كما يصرح بذلك ميشيل مافيزولي، الذي رأى أن الأخلاقيات مجردة من جميع معاني الأخلاق المتداولة، وتتسم بالنسبية، لكنها قادرة على تأسيس الجماعات؛ إذ تنطلق الأخلاقيات في أوساط جماعة، وتتسم ببعض الخصوصيات. في عصر ما بعد الحداثة، تُجسِّد الأخلاقيات الخروج عن المُثُل العليا، ليس الأخلاقية فقط، مثل الخير والفضيلة، وإنما المُثُل الأيديولوجية من قبيل الاشتراكية والديمقراطية، مثلما تفقد كلمات المعنى والغاية والقيمة معانيها؛ لأن الأخلاقيات لا تهتمُّ إلا بإنتاج الإنسان المُتعوي، والإنسان الجمالي. تنزع الجماليات التي حلت محلَّ الأخلاق الكلاسيكية نحو المُتع، والتجارب الوجودية الممزوجة بالأفراح التي لا يحدُّ منها أي واجب أخلاقي. وباختصار، «إن النزوع الجمالي -على النقيض من النزعة الأخلاقية المستهلكة- يحيل رأسًا على عقب فكرة القبول بالواقع والرضا بالحياة كما هي، لا كما ينبغي أن تكون»[٥٦]، أي القبول بالشر، وتحرير الغريزة، في مقابل نكران الفضيلة... إلخ.

ج. **عصر ما بعد الأخلاق حسب ليبوفتسكي هو عصر إعياء أخلاق التنوير** في صيغتها الروسوية (نسبة إلى روسو) والكانطية التي استثارت نقمةً وسخطًا أدَّيا إلى الانقلاب عليهما. إنه كذلك عصر أفول الواجب، وسيادة أخلاق لا تكرس نفسها لغايات، ولا تقيم تمييزًا بين الخير والشر. لقد دمرت حضارة الاستهلاك الواجب والإلزام الأخلاقي، وظهرت في أعقاب ذلك أخلاق المتعة الواعدة بمنافع تجارية عظيمة، وانتقلنا من حضارة الواجب إلى ثقافة السعادة الذاتية؛ المدعمة لاقتصاد السوق النيوليبرالي. لا يؤدي انهيار أخلاق الواجب حسب ليبوفتسكي إلى انهيار المجتمعات، وسقوطها في فوضى مُعممة؛ لأن هناك اصطناعًا دائمًا لبعض الممنوعات، وتشديدًا على بعض القيم التي يتطلبها اقتصاد السوق الرأسمالي، وتُقبل عليها مجتمعات الاستهلاك.

إن التفكير في عصر ما بعد الأخلاق في الغرب هو توصيف للفشل الأخلاقي الغربي، دون اقتراح بديل أو تدشين فكري لمنعطف أخلاقي واضح المعالم. ويمكن لهذا التوصيف أن يفضي

(٥١) جيل ليبوفتسكي، مرجع سابق، ص٥٧.

(٥٢) زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازغي وبثينة الإبراهيم، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ٢٠١٦م)، ص٧٢-٧٣.

(٥٣) زيغمونت باومان، وليونيداس دونسكيس، الشر السائل: العيش مع اللابديل، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م)، ص٤٩.

(٥٤) زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، مرجع سابق، ٧٥.

(٥٥) تعني الأخلاق مبادئ كونية عامة مُلزِمة ومطلقة حول الخير والشر، = بينما تدلُّ الأخلاقيات على معايير متفق عليها بين أعضاء جماعات معينة، وتتصف بالنسبية والتعدُّد وضعف الإلزام وتلاشي الحدود بين الخير والشر.

(٥٦) ميشيل مافيزولي، دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية، ترجمة: عبد الله زارو، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٧م)، ص٤٦.

إلى إدانة العمى الأخلاقي الغربي[٥٧]، كما فعل زيغمونت باومان، لكنه يحمل -في حالات أخرى- دعوى تقبل العيش في مجتمعات بلا أخلاق، كما نستنتج من أعمال مافيزولي وليبوفتسكي. وفي المقابل، يدشن التفكير ما بعد الأخلاقي في المنطقة العربية الإسلامية منعطفًا أخلاقيًّا، ويعرض سُبل الخروج من مأزق الحداثة الأخلاقي، كما نجد ذلك مكرسًا في أعمال طه عبد الرحمن ووائل حلاق.

ثالثًا: ما بعد الأخلاق باعتبارها تجاوزًا لأخلاق الحداثة

تكتسي ما بعد الأخلاق في السياق العربي الإسلامي دلالة نقدية؛ لأنها تستهدف نقد الرؤية الحضارية المادية التي أفضت إلى تدمير الأخلاق، وتقييم الفكر الغربي وفقًا لمآلاته الأخلاقية. إن ما بعد الأخلاق تُعبّر عن مشكلة الحضارة الغربية المادية، ولا يمكن لعبارة «ما بعد» في السياق العربي الإسلامي إلا أن تكون نقدًا للمنظور الحداثي وما بعد الحداثي للأخلاق، استنادًا إلى ذخيرة أخلاق إسلامية، وذلك بهدف إعادة بناء الإنسان الجديد.

١. الأخلاق الإسلامية: ذخيرة نقدية

لم تتعرض الأخلاق الإسلامية للاضطراب مثلما تعرضت له الأخلاق في الغرب منذ عصر التنوير إلى الآن. وتتمثَّل قوة النموذج الأخلاقي الإسلامي في كونه يمثِّل ذخيرة نقدية للتراث الفكري الغربي. ويسوغ هذا الطرح كَون الأخلاق في الإسلام لم تكن مصدرًا للأزمات المدمرة التي عرفها العالم المعاصر، كما كشفت ذلك المشكلات الأخلاقية التي عرفتها أوروبا من قبيل إجراء التجارب الصحية المميتة. فحسب تشارلز تايلور، تقف وراء العقل الأداتي الغربي المدمر منظومةٌ قيميةٌ تعلي من قيمة الفعالية، والتحكُّم في الطبيعة واستغلالها.

لا يزال التراث الإسلامي يكشف عن حيويته؛ لأنه يزخر بقيمٍ فُضلى وأخلاق اقتصادية وبيئية ومالية...تؤطر -ولو نظريًّا- سلوكيات المسلمين، قبل أن يفبرك الغرب الأخلاقيات التطبيقية بقرون، ما يبيِّن أهمية التفكير الأخلاقي ما قبل الحداثي، وتزداد هذه الأهمية إذا علمنا كذلك أن الفلسفات الغربية النقدية للحداثة لم تنجح في تدشين منعطف أخلاقي. إن أخلاق التواصل لهابرماس -على سبيل المثال- لم تتخلَّص من فكرة الواجب الكانطية الموروثة عن المسيحية.

(٥٧) ينظر: زيغمونت باومان، وليونيداس دونسكيس، العمى الأخلاقي: فقدان الحساسية في الحداثة السائلة، ترجمة: محمود أحمد عبد الله، (البصرة: دار شهريار للنشر والترجمة، ٢٠٢٢م).

لا يمكن تجاوز اضطراب التصور الغربي للأخلاق بإصلاحاتٍ يستمدها الفكر الحداثي الأخلاقي من داخله، بل باستناده إلى تراث أخلاقي آخر، لا سيما أن الحداثة دمرت جميع تصورات الأخلاق. ولذلك يُرشَّح التراث الأخلاقي الإسلامي للنهوض بإصلاح آفات النظام الأخلاقي المعاصر. فحسب وائل حلاق، يلزم «هذا النظام الأخلاقي، وهو رأس مال لا يُقدَّر بثمن، أن يدعم وجهتين للعمل على الأقل: إحداهما داخلية، والأخرى خارجية»[٥٨]، غير أن انتشار سرديات الحداثة الضاغطة يمنع الانخراط في مثل هذا المجهود النقدي، ما يستلزم تصور إبيستيمولوجيا نقدية تمكِّن من إنزال الأخلاق منزلة النطاق المركزي؛ لأن التفكير في الأخلاق من داخل الإبستيم الحداثي يمنع رؤية البديل الأخلاقي ويجعلها مستحيلة.

٢. ما بعد الأخلاق: إبستيمولوجيا نقدية

لقد أرسى الفكر النقدي العربي -ممثلًا بأعمال طه عبد الرحمن- إبستيمولوجيا مغايرة، تمكِّن من النظر إلى ما بعد الأخلاق نظرة معرفية جديدة. وتقوم هذه النظرة أساسًا على نقد مفهومي العقل والحرية اللذين يستند إليهما الفكر الأخلاقي المعاصر.

إن العقل الأداتي السائد لا يمكن أن يكون أساس الأخلاق، بل إن طبيعة العقل الحديث الأداتية هي التي قادت إلى مجتمع ما بعد الأخلاق. إن هذا العقل مثلًا يقبل باللامساواة في الدَّخْل والفرص، ويبرِّرها بالنمو الاقتصادي[٥٩]، ويتجاهل دعوات حماية الطبيعة لأسباب اقتصادية تتعلق بالحفاظ على مستويات مرتفعة من الإنتاجية، كما يتمثَّل ذلك في موقف الولايات المتحدة الأمريكية الرافض للتوقيع على اتفاقية كيوطو بشأن تغيُّر المناخ. ويبيِّن هذان المثالان محدودية الفضيلة المستندة إلى العقل الأداتي، ويكشفان أهمية استبدال الإبستيمولوجيا الحداثية التي تعلي من مكانة العقل، بإبستيمولوجيا مغايرة تشيد بالإنسان الفاضل. وتتمثَّل معالم التفكير الإبستيمولوجي المؤسس للأخلاق ما بعد الحداثية، كما هو مستخلص من بعض أعمال طه عبد الرحمن، في تعريف الإنسان بأنه كائن أخلاقي، خلافًا للتصور الهيوماني، الذي يعتبر الإنسان ذاتًا حُرة عاقلة؛ لأن «الإنسانية والأخلاق متلازمان»[٦٠]. وسيترتب عن هذا الاعتبار إعطاء الأولوية للأخلاقية

(٥٨) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م)، ص٢٩٣.

(59) Charles Taylor, Op.cit. p. 13.

(٦٠) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص٢٩٢.

بدل العقلانية الأداتية التي كشفت الوقائع خطورتها. ولذلك يدافع طه عبد الرحمن عن عقلانية مُسدَّدة بالأخلاقية[٦١]؛ لأن الإنسان -في نظره- يختصُّ دون غيره من المخلوقات بالعقلانية المُسدَّدة، أما العقلانية المجردة من الأخلاقية فيشترك فيها الإنسان مع البهيمة[٦٢].

يقوم فقه المعرفة أو الإبستيمولوجيا بالمعنى المستحدث لطه عبد الرحمن على نقد مفهوم الحرية، الذي يقع في صلب الجدالات الحداثية حول الأخلاق، فباسم تصوُّر مُعيَّن للحرية أزيلت الأخلاق إلى الهامش. لقد حلَّل طه عبد الرحمن تصور التيارات الكبرى للحرية: الليبرالية والديمقراطية والجمهورية والاشتراكية، وبعد أن بيَّن أن تعريف هذه التيارات للحرية يكون إما بالسلب (عدم التدخل، وعدم التسلُّط) أو بالإيجاب (وجود المشاركة السياسية والقدرة على المشاركة السياسية)، لاحظ أن تصوراتها للحرية منقوصة ومبتورة ومتوهمة[٦٣]، كما أن التصورات السياسية للحرية لم تهتمّ إلا بالتحرّر من الاستعباد الظاهر، الذي لا يَقي من الاستعباد الداخلي، أو استعمار الكينونة الذي يهتم نقَّاد ديكولونياليون من أمريكا اللاتينية بدراسته[٦٤]؛ لأن الأفراد يخضعون في النظام الرأسمالي لمؤثرات إعلامية وتجارية خارجة عن إرادتهم. لقد دمرت الحداثة الليبرالية الحريةَ، وفرضت بآلياتها المتعدِّدة العبوديةَ للسوق، مثلما أبادت الأخلاق لمَّا استبدلت التنافس لتحصيل القيم بالتنافس على القيم المادية. ولن يكون من الممكن التخلُّص من الاستعباد الداخلي -حسب طه عبد الرحمن- سوى بالعمل التزكوي والاجتهاد في التعبُّد لله[٦٥].

خلافًا للأسطورة الحداثية التي سوغت زمنًا طويلًا تهميش الأخلاق باسم الدفاع عن الحرية، وتصورت الأخلاق خارج الدين، رأى طه عبد الرحمن أن الحريات الحديثة منقوصة ومبتورة ومتوهمة، فلا أخلاق ولا حرية في نظره بدون دين، بل إنه فسَّر سبب اضطراب النظرية الحداثية حول الأخلاق وانحراف الحريات الحديثة برفض الدين. لقد وافقت الحداثة على الأخلاق المُعَلمنة المفصولة عن الدين، وعززت حريات سلبية، مُستَعبدة للذوات المعاصرة، ما أبقى الحداثة بمنأى عن كل نقدٍ يكشف أساطيرها.

تعيد هذه الإبستيمولوجيا الأخلاق إلى نطاقها المركزي، وتعرّف الإنسان تعريفًا مناقضًا للتعريف الإنسانوي القائم على منظور ليبرالي للحرية وعلى عقلانية أداتية، ويعلن فقه المعرفة هذا أن مفاهيم الأخلاق لا تستقرّ إلا في المجال الديني، ولا تزدهر إلا بالتخلّص من المنظور الحداثي لسيادة الذات، والعقلانية الأداتية، والحرية السلبية...إلخ.

إن ما بعد الأخلاق -وفقا للمنظور الحضاري العربي الإسلامي، كما نستشفه من أعمال طه عبد الرحمن ووائل حلاق- هي النظر أبعد من الأخلاق الحداثية المضطربة، نظر إبستيمولوجيّ يقلب التراتبيات التي أسَّستها الحداثة، نظر يقوم على نقد جذري لمفاهيم الحداثة: العقل والحرية والذات والدولة؛ إذ لا يمكن في نظرنا تجاوز مأزق الحداثة الغربية الأخلاقي إلا بإبستيمولوجيا مغايرة تمامًا تمكِّننا من تصور البديل خارج الشرط الحداثي.

خاتمة

بعثت النيوليبرالية من جديد تصوُّر التنوير الراديكالي للأخلاق، نظرًا لما يعد به من فوائد لا مثيل لها للنظام الرأسمالي المُعولم. وفضلًا عن ذلك، ساعد التراجع المهول للتدين في الغرب من جهة، وتوسُّع حضارة الاستهلاك من جهة أخرى على إزالة التمييز بين الخير والشر، وبين الأخلاق والالتزامات الاجتماعية، وترتَّب عن ذلك التحوُّل مرور المجتمعات الغربية إلى مرحلة ما بعد الأخلاق التي تعود أصولها إلى فكر التنوير الراديكالي، الذي استوعب فلسفات أخلاق قديمة مثل الأبيقورية. لقد عجزت المجتمعات الغربية عن تصور سياسات أخلاقية، على الرغم من مسؤولية «نظامها الأخلاقي» الحديث في تدمير الطبيعة واستغلال الشعوب؛ إذ لم تتمكَّن الأخلاقيات المُفبركة وأشكال التخليق المُطبقة من وقف مآسي الحداثة التي لم يعُد ممكنًا إخفاؤها بالمنافع المادية والتقنية التي يخلقها النظام الحديث.

ولم تُسفر انتقادات مفكرين مثل باومان ومافيزولي وليبوفتسكي الذين حلَّلوا مجتمع ما بعد الأخلاق عن بديل أخلاقي، بل إنهم شرعنوا هذا التحوُّل إما ضمنيًّا أو بشكل صريح. لقد اعتبر ليبوفتسكي مثلًا أن أفول الواجب وانهيار القواعد الأخلاقية لا يستتبعه سقوط المجتمعات في الفوضى، كما كانت تتوقَّع ذلك النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وبالمثل رأى باومان أن انبعاث الشرّ السائل استنزف القوة الإقناعية للحجج الحداثية

(٦١) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص١٣.

(٦٢) للتوسع في هذه الفكرة، أحيل القارئ على كتاب طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م)، ص٨٢ وما بعدها.

(٦٣) المرجع السابق، ص١٦٨.

(64) Voir Nelson Maldonado-Torres, " Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto ", in : Falcón, Luis Nieves, et al., Antología Del Pensamiento Crítico Puertorriqueño Contemporáneo. Edited by Anayra Santory Jorge and Mareia Quintero Rivera, CLACSO, 2018, pp. pp.565-610, https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jr5. Accessed 19/1/2023.

(٦٥) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص١٦٠.

التي تؤمن بدور القيم والقواعد الاجتماعية في استقرار المجتمعات، دون أن تنهار المجتمعات الغربية. أما مافيزولي فقد صرح أن الأخلاقيات البعيدة عن الأخلاق بمعناها المتعارف عليه قد أضحت تحقِّق إرادة العيش في المجتمعات ما بعد الحداثية.

في مقابل ذلك، انشغل بعض المفكرين العرب مثل طه عبد الرحمن ووائل حلاق بالبديل الأخلاقي، وهذا ما أضفى على التفكير في ما بعد الأخلاق في السياق العربي الإسلامي بعدًا نقديًّا إيجابيًّا؛ إذ لا تعني ما بعد الأخلاق -حسب هذين المفكرين- الانتقال من الأخلاق الكلاسيكية إلى نموذج أخلاقي آخر، أو تفكيك نظام الأخلاق السائد، وإنما تعني نقد الأخلاق الحديثة، عبر استعادة المنظور الأخلاقي الإسلامي الذي أزاحته الحداثة جانبًا، واستثماره لتقويض الحداثة، ونقد نزعتها العقلانية، وتصورها الإنسانوي العلماني، واختراق إبستيمولوجيا الحداثة العقلانية التي تمنع انبثاق البديل من خارج نطاق الحداثة.

المراجع

ابن النديم، الفهرست، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق النظرية والتطبيقية، القاهرة: دفاتر فلسفية، ٢٠١٦م.

ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: هيثم غالب الناهي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٣م.

آيزايا برلن، الحرية، إعداد: هنري هاردي، ترجمة: معين الإمام، مسقط: منشورات دار الكتب، ٢٠١٥م.

تشارلز تايلور، منابع الذات: تكون الهوية الحديثة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤م.

جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.

جوناثان إسرائيل، ثورة العقل: التنوير الجذري والأصول الفكرية للديمقراطية الحديثة، ترجمة: حمد الريّس، الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م.

جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعًا فيه: الفلسفة والحداثة وانعتاق الإنسان (١٦٧٠-١٧٥٢م)، ترجمة: محمد زاهي المغيربي، ونجيب الحصادي، البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠٢٠م.

جيل ليبوفتسكي، أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: البشير عصام المراكشي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م.

رشيد بن بيه، «الحداثة والكولونيالية والإبادة»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٥٠٣، ٢٠٢١م، الصفحات ٧-٢٥.

ـــــــ «الوجوه المظلمة للحداثة الغربية وخفاياها: نقد ديكولونيالي»، مجلة المستقبل العربي، العدد ٥١٧، ٢٠٢٢م، الصفحات ٦١-٧٧.

زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.

زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازغي وبثينة الإبراهيم، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع «كلمة»، ٢٠١٦م.

ـــــــ وليونيداس دونسكيس، الشر السائل: العيش مع اللابديل، ترجمة: حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رؤوف عزت، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨م.

زيغمونت باومان، وليونيداس دونسكيس، العمى الأخلاقي: فقدان الحساسية في الحداثة السائلة، ترجمة: محمود أحمد عبد الله، البصرة: دار شهريار للنشر والترجمة، ٢٠٢٢م.

طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

ـــــــ سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

ـــــــ سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م.

عبد العزيز بومسهولي، نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيتيقي المحايث، القنيطرة: دار الحرف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.

عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م.

علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم: عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٩م.

فريدريتش نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ترجمة: علي مصباح، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٤م.

فريدريتش نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي

المسكيني، مراجعة: محمد محجوب، تونس: دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م.

مشيل فوكو، تاريخ الجنسانية I: إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، ترجمة ومراجعة وتقديم: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م.

مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط، ترجمة: عبد الله العروي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م.

ميشيل مافيزولي، حصة الشيطان: الشر المحتوم وتجلياته، ترجمة: عبد الله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٢٠م.

ـــــــ دنيا المظاهر وحياة الأقنعة: لأجل أخلاقيات جمالية، ترجمة: عبد الله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠١٧م.

ـــــــ نظام الأشياء: التفكير في مابعد الحداثة، ترجمة: سعود المولى، ورنا دياب، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠م.

وائل حلاق، «سجالات الدولة المستحيلة: ردود وتعقيبات»، حاوره عثمان أمكور، مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م، على الرابط: https://urlz.fr/kqhb

ـــــــ الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤م.

ـــــــ قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م.

Charles Taylor, “ What’s wrong with negative liberty “. In Philosophical Papers, Cambridge : Cambridge University, 1985, pp. 211-229.

Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Trad. Charlotte Melançon, “ Humanités “, Paris, Les éditions du CERFP, 2008.

Claire Pagès, “ Les postmodernismes philosophiques en question “, Tumultes 2010/1 (n° 34), pp.115 à 134

Elisabeth R. Anker, *Ugly Freedoms*, Duke University Press, Durham and London, 2022.

Falcón, Luis Nieves, et al., Antología Del Pensamiento Crítico Puertorriqueño Contemporáneo. Edited by Anayra Santory Jorge and Mareia Quintero Rivera, CLACSO, 2018

John N. Gray, “ on négative and positive liberty “, *Political Sludws*, Vol. XXVIII. No. 4, 1980, pp. 507 526.

Jon Kabat-Zinn, *Au cœur de la tourmente : la plaine conscience*, J’ai lu, Paris, 2012.

Rachid Benbih, “ L’épistémologie de la partialité des savoirs modernes : Abdelwahab El-Messiri et sa mise pratique de la décolonialité “, Revue études décoloniales, N°5, novembre 2021.

Elisabeth Anscombe, “ La philosophie morale moderne “, Traduit de l’anglais par Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, Introduit par Patrick Ducray, KLESIS – Revue philosophique / actualité de la philosophie analytique, n° 9, 2008, pp. 9-31.

الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق

رؤية التقليدية الجديدة أو ما بعد الديكولونيالية

المولدي بن عليّه

مقدمة

إن الوضعية الأخلاقية التي تعيشها الإنسانية في العالم الغربي منذ ستينيات القرن الماضي، وخاصةً في مرحلة ما بعد حركة الحقوق المدنية التي ظهرت في الولايات المتحدة سنة ١٩٦٤م، هي وضعية أزمة من منظور غربي. لكن من منظور الأخلاق الإسلامية التقليدية لا يمكن الاكتفاء بهذا التوصيف؛ ذلك لأن الأزمة كظاهرة حديثة -كما يعبِّر عنها بول ريكور- «تشير إلى انقطاع بين توازن ناشئ وتوازن سابق آخذ في الانهيار. وعلى هذا النحو، يجري الحديث عن أزمة المراهقة»[١]، فقد أوضحت دراسات وائل حلاق (حول الشريعة الإسلامية) العلاقة التباينية بنيويًّا بين الإسلام ومنظومته القيمية وبين الأخلاق الحديثة وما سيتجسَّد عن هذا من مُشكِل إذا حاولنا أسلمة (islamisation) الدولة الحديثة ومؤسساتها. وقد كان وائل حلاق وفيًّا للموقف الفلسفي الذي سبقه فيه رينيه غينون وسيّد حسين نصر اللذان عارضا بشدَّة المواقف القائلة بالتطابق والتناظر بين الروح الحديثة والروح التقليدية. ولذلك لا يمكن أن نعدَّ المنظومة الأخلاقية الغربية مجرَّد أزمة تمرُّ بها البشرية، بل هي تجسيد لرؤية للعالم أو طريقة ما للسكن فيه تختلف عن رؤية الإسلام (التقليدي) للإنسان والمجتمع والنظام السياسي. فما يحدث من أزمة داخل المنظومة الأخلاقية الغربية اليوم مع صعود أشكال اجتماعية مُفرطة في الفردانية (hyper-individualiste)[٢] كما يقول إيمانويل تود (حركات الدفاع عن المثلية، وحركات الدفاع عن العنصرية القائمة على اللون والعِرق، وحركات المدافعة عن قضايا البيئة، وحركات LGBTQ)، هي التي تدافع عن كل ما له علاقة بالمشكلات الثقافية التي يمرُّ بها إنسان المشروع الثقافي الغربي في القرن الحادي والعشرين. كما أن هذه الأزمة جاءت في إطار البحث عن حلول لاستئناف حالة من التوازن المجتمعي قد تكون طفرة الحريات الجديدة أحد أهم أسبابها[٣].

إن المصطلح الأكثر دقةً الذي يمكن أن يعبِّر عن زاوية نظر الأخلاق الإسلامية للوضعية الأخلاقية في الغرب حسب تقديرنا هو مصطلح المأزق، ليس فقط لكون الحالة التي وصل إليها

(1) Paul Ricoeur, *La Crise: UN Phénomène Spécifiquement Moderne ?* (Paris, France, Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série, Vol. 120, No. 1 (1988)), pp. 1-19.

(2) Emmanuel Todd, *Aprés l'empire; essai sur la décomposition du systéme amércain* (Paris, France, Éditions Gallimard, 2002) p. 48.

(٣) لا يمكن أن تُتناول هذه الأزمة ضمن أفق الدين في إطار البحث عن شكل معيَّن لقبول هذه الحريات التي وُلدت خارج أفق الدين، والتي لا يمكن أن تولد من داخله، فالأخلاق الإسلامية من منظور «ما بعد رينيه غينون» ورؤيته التفصيلية للاختلافات البنيوية بين الحضارة الحديثة والروح الإسلامية كما سنوضح ذلك في الحضارة التقليدية على المستوى الأخلاقي، لا يمكن أن تخلق مقاربات لحلحلة هذه الأزمة وإيجاد حلٍّ يعيد التوازن بين هذه الحريات الجديدة وحالة التوازن التي وُجدت ما قبل صعود الحركات الاجتماعية ما بعد الحديثة.

الغرب هي حالة عطالة في المنظومة الأخلاقية وضعف قدرتها على تحريك الفرد، بل لأن الارتفاع الضخم لحجم الحريات الفردية جعل العالم الغربي يعيد تنظيم بيته الأخلاقي بطريقة تخدم الأخلاق الجديدة ذات الطابع البراجماتي الأنجلوسكسوني. وهي الطريقة المغايرة منهجيًّا مع الطريقة الكلاسيكية التأسيسية التي صاغ مشروعيتها الفلسفية الأولى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، **والتي جعلت الأخلاق خاضعة للحريات المرتبطة بعالم المادة وليس العكس.** فمنذ اللحظة التأسيسية الكانطية للأخلاق تحوَّل موضوع الحاجة الأصلية للبشر إلى الدين إلى موضوعٍ يجري تناوله بشروط قبلية في العقل البشري وليس له أدنى صلة بأصل ميتافيزيقي متعالٍ على العالم والكون. وهو ما يجعل من قيمة فكرة الأخلاق في حد ذاتها ضعيفةً من الناحية الميتافيزيقية، التي انتهت بقبول إمكانية أن يكون الواقع هو الذي يحدِّد الأخلاق (خاصةً مع المنعطف البراجماتي)، وهي وضعية جديدة من وضعيات الفراغ الأخلاقي الذي يمرُّ به العالم. ومن هذا المنطلق نجوّز لأنفسنا استعمال مفهوم «ما بعد الأخلاق» من زاوية نظر نقدية، كمصطلح يعبِّر وبدقَّة عن الوضعية الحرجة التي وصل إليها الغرب. كيف يمكن أن تقترح الأخلاق الإسلامية اليوم نظامًا أخلاقيًّا كونيًّا على العالم في عصر «ما بعد الأخلاق»؟ وما الذي نقصده بالرؤية التقليدية الجديدة أو ما بعد الديكولونيالية؟

المحور الأول: المفاهيم الأساسية

١- الرؤية التقليدية الجديدة ما بعد الديكولونيالية

أ- مدخل عام للبراديغم

لقد أثَّرت الدراسات الديكولونيالية (كتابات كلٍّ من والتر مينيولووانريكي دوسيل على وجه الخصوص) في تفكير الدراسات النقدية في العلوم الإنسانية في الحداثة، وأتاحت إمكانية معرفية للنظر إلى الحداثة من داخل جينيالوجية خاصة من موقع الدول والحضارة المُستعمرَة. «فمنذ البداية كان للحداثة أبعاد متعدِّدة، وهنا بيت القصيد، أما متى بدأ مشروع الحداثة؟ فالجواب يكون مختلفًا باختلاف تموقع السؤال. ومن خلاله يتمُّ رسم جينيالوجيا متعدِّدة لأصل الحداثة. فلو أنك -مثلًا- بصدد الحديث مع فرنسي أو مع مَن مرجعيته عن الحداثة فرنسية، فأكيد أنه سيُرجع أصلها إلى سنة ١٧٨٩م، أي إلى الثورة الفرنسية على النظام القديم. ولو تحدَّثت مع بريطاني، فسيُخبرك أنها بدأت مع ثورة ١٦٤٨م غداة صلح وستفاليا (peace of westphalia)، وجميع هذه السرديات تعتبر سرديات لتجميل الحداثة»[٤]. فقد كشفت الدراسات الديكولونيالية -من خلال فهمها لتاريخ الهيمنة الاستعمارية على الشرق- الكيفية التي حوَّلت دول الشرق ونُخَبه إلى عناصر تابعة لمصالح الدول الاستعمارية وغاياتها. فهي تؤكّد لنا أن «**الأجندة الخفية للحداثة هي الكولونيالية**، وليس العقل الأداتي كما تقول ذلك مدرسة فرانكفورت»[٥]. فالدرسات الديكولونيالية تقدِّم سردية أخرى للحداثة على اعتبار أن الاستعمار والسيطرة والهيمنة على مقدرات الشرق كانت خدمةً للمشروع الأوروبي، وذلك لتمكينه من الأدوات المعنوية والمادية لبناء حضارته. كما أن الدراسات الديكولونيالية تقدِّم بشكل آخر مواطن الكولونيالية في مؤسسات الدولة والمجتمع في العالم الثالث. ومن ثَمَّ فهي تقدِّم لنا خارطة الهيمنة الكولونيالية على دول الشرق، وتوضِّح بشكل آخر الكيفية التي تجري من خلالها عملية إزالة الكولونيالية وتصفيتها من الناحية الاقتصادية والثقافية والسياسية، لكنها لم تقدِّم ما يكفي للنقاش حول الطريقة والكيفية التي يمكن من خلالها **تصفية وإزالة هيمنة الحضارة الحديثة أو الحداثة بوصفها حضارةً تفرض نفسها على كل أنماط التفكير في كل مناحي حياة الإنسان وأبعادها**[٦].

إن ما نقصده بـ«ما بعد الديكولونيالية» هو البديل الحضاري ما بعد عملية تصفية الكولونيالية، والذي لا يقف -كما نراه- في حدود تناوله للمسألة الأخلاقية عند حدود الأبعاد الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية (أبعاد الحياة الحديثة أو حياة الحضارة الحديثة)، بل يصل إلى موضوع الحضارة التي يمكن أن ينطلق منها الشرق (وهنا سنتناول في مقالنا هذا الإسلام على وجه الخصوص)، والتي ستكون بشكل صريح وواضح حضارة مغايرة للحضارة الحديثة. وسنعتمد هنا دراسات كلٍّ من سيد حسين نصر ورينيه غينون لتوضيح **ملامح الحضارة التي يمكن أن يقدِّم فيها الإسلام نفسه بديلًا عن الحضارة الحديثة** (رغم أن الدراسات الديكولونيالية قامت بعد كتابات غينون وسيد

---

(٤) حوار مع رامون غروسفوغل، أدار الحوار فرانسيسكو فريناندیز، «عن استحالة فصل الحداثة الأورو-مركزية عن الاستعمار»، ترجمة: البشير عبد السلام، الجزائر: مجلة حكمة، ٢٠١٧م.

(5) Walter D. Mignolo, *The Darker Side Of Western Modernity Global Futures, Decolonial Options* (Durham and London- UK, Duke of university press, 2011), p. 2.

(٦) هي دراسات تركِّز على إزالة الكولونيالية بوصفها نسقًا ثقافيًّا لا بوصفها رؤية حضارية شاملة، رغم أن الكتابات الأخيرة لوالتر مينيولو تقترب وتحتكُّ بالنقد الموجَّه لرؤية حضارية شاملة للحداثة.

حسين نصر، فإن كليهما يتمِّم بعضه بعضًا منهجيًّا)، حيث إن هذه الحضارة هي التي ستكون الأرضية الصلبة التي يمكن أن يبني عليها الإسلام منظومته الأخلاقية. ولهذا فإن الإجابة عن سؤال ماهية الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق تقتضي منَّا -في مرحلة أولى- الكشف عن شكل الحضارة البديلة عن الحضارة الحديثة، وفي مرحلة ثانية الكشف عن ملامح المنظومة الأخلاقية الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق. فما هو إذن شكل الحضارة الذي يتناسب مع الأخلاق الإسلامية البديلة عن الحضارة الحديثة؟

ب- الحضارة البديلة: التقليدية أو المنظور الحِكمي التقليدي

ميَّز سيد حسين نصر في كتابه «**المعرفة والمُقدَّس**» بين مفهوم التقليد في الدراسات الثقافية (Cultural Studies) التي تنظر إلى التقاليد كجملة من العادات والأعراف والفلكلور التي صارت جزءًا من تراث مجتمع أو أي مجموعة بشرية ما، وبين مفهوم التقليد في الأنطولوجية التي يقوم عليها الدين، حيث يعتبر التقاليد «مرتبطة بعمق بالحكمة الدائمة أو صوفيا (sophia)... وهو ليس ارتباطًا مؤقتًا»[٧]. فالحكمة الدائمة المطلقة التي تربط الإنسان بالذكاء المطلق المتعالي المتجاوز لضرورات عالم المادة وقوانينه هي التي تنبثق منها المعرفة الحقيقية التي تربط بدورها الإنسان باستمرار بالحكمة المطلقة. فالحداثة بالنسبة إلى حسين نصر هي ضربٌ من نسيان الحكمة البدائية (la sagesse primordiale) أو الحكمة المتعالية (sapientiel)، وهنا يورد كلامه كإجابة ضمنية لكلام مارتن هيدغر الذي يعتبر أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان الوجود أو الكينونة (l'être). فنسيان الله أو الأصل -وهي سمة الحضارة المادية التي تسعى بكل الأشكال الممكنة إلى تحويل الوجود إلى وحدات كميَّة (كما يقول رينيه غينون في كتابه «هيمنة الكم»)- «جعل من فكرة الله مرتبطة بالقوة وليس بالحكمة»[٨]. وهذه الحقيقة البدائية (primordiale) النابعة من المعرفة المقدَّسة هي «حقيقة بمعزل عن التاريخ»[٩]. فهو لا يرى أن هذه الحقيقة النابعة من المعرفة المقدَّسة يمكن أن يطرأ عليها أنواع من التحوُّل والتغيُّر فتلبس لبوس الواقع المحسوس، أو أنها تتغيَّر بتغيُّر أنماط تفكير البشرية وصورتها عن العالم (sa vision du monde) ورؤيتها التي يمكن أن يطرأ عليها التغيير في فهمها لقيمتي الخير والشرّ، بل إن الحقيقة في ارتباطها بالذكاء المطلق الإلهي لا يمكن لها إلا أن تكون مفارقةً للتاريخ وعالم الحدث. والإنسان الذي يبحث عن الحكمة مدفوعٌ إلى أن يفهم ويتجاوز قوانين العالم الدنيوي (profane)، فهو يقول: «لهذا السبب، بدلًا من تعريف الإنسان حصريًّا على أنه «حيوان عقلاني»، يمكننا تعريفه بطريقة أكثر مبدئيةً على أنه كائن يتمتَّع بذكاء كامل يتمحور حول المطلق ومخلوق لمعرفة المطلق. أن تكون إنسانًا هو أن تعرف وتتجاوز أيضًا. إن معرفة ذلك تعني -في النهاية- معرفة الجوهر المتسامي الذي هو مصدر الكون الموضوعي بأكمله والذات السامية التي تكمُن في مركز الوعي البشري، والتي ترتبط بالذكاء كما ترتبط الشمس بأشعتها»[١٠].

إن مفهوم التقليد -كما هو واضح- لا يُقتصر على كونه مجرَّد موروث خاص بجماعة بشرية أو روحية (أُمَّة) كما تريد أن تحصره بشكل ضمني **الرؤية التراثوية** التي تحمل تصورًا تاريخانيًّا للتراث بشكل صامت، ولا هو مجرَّد نمط من العيش أو شكل من التنظيم الجماعوي الذي يقع على هامش أنماط العيش الحديثة (والذي تدافع الدراسات ما بعد الكولونيالية والديكولونيالية على احترامه وتحرّر البشرية من رؤيته داخل ثنائية التخلُّف/التقدُّم التي فرضتها المعرفة الاستعمارية والاستشراق)، والذي يبحث عن شكل ما من الوجود المُريح داخل الحضارة الحديثة. إنما التقليد هو منظور فلسفي أو حِكمي (perspective sapientielle) الذي لم يصل إلى حالة النسيان في العصر الحديث إلا لأسباب تاريخية وإبستيمولوجية، وقد حاول سيد حسين نصر أن يعرض في كتابه أبرز محطات هذا النسيان. فمن الناحية الإبستيمولوجية، وضَّح حسين نصر كيف كانت العلوم المصاحبة للحكمة المطلقة كالرياضيات الفيثاغورية (وقد كانت آخر المحاولات الجادة لإعطاء روحانية للرياضيات في العصر الحديث هي محاولة الفيلسوف الألماني فيلهم لايبنتز بنزوعه لما هو كيفيّ عن الكميّ)، والفلسفة الأولى البارمينيدية (نسبة إلى بارمينيدس الذي يُعَدُّ أول من وضع ملامح الأنطولوجية في الفلسفة اليونانية كفلسفة وفيَّة للواحدية ضد التشتُّت والكثرة والتغيُّر في مفهوم الحقيقة) ولكن تم الفصل بينها وبين المعرفة المقدَّسة، فـ«نتيجة فقدان المنظور الحِكمي (sapientielle) ونزع القداسة (désacralisation) عن المعرفة لم يكن فقط الحطّ من قيمة اللاهوت الطبيعي (le theologie de la nature)، ولكن أيضًا نتيجة وقوع طلاقٍ (divorce) بين المنطق والرياضيات مع العلم المقدَّس، بحيث أصبحت هذه التخصُّصات هي الأدوات الرئيسة

(7) Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred* (New York, USA, State University Of New York Press, 1989), p. 66.

(8) Ibid, p. 69.

(9) Ibid, p. 67.

(10) Ibid, p. 16.

للعلمنة ولرفع القداسة (profane) عن فعل المعرفة في حد ذاته»[11].

أما من الناحية التاريخية، فسنوضِّح ذلك من خلال المقارنة مع السردية التاريخية الحداثية في إطار الحديث عن العلاقة الجدلية بين المقدَّس والدنيوي. وقد وقع اختيارنا على كتاب «**المقدَّس والدنيوي**» لميرسيا إلياد لعقد هذه المقارنة. يُعَدُّ كتاب ميرسيا إلياد من ضمن الكتب التأسيسية في فهم العلاقة بين المقدَّس والدنيوي من منظور حداثي. حيث يرى إلياد أن الإنسان الذي يعيش في أفق المقدس الديني هو إنسان يعيش في حالة من عدم التجانس مع المكان والزمان، بمعنى أن المكان عنده يكتسب قيمة حسب قيمة المكان بالنسبة إلى صورة العالم عنده (مركز العالم هي الأماكن المقدَّسة: الكعبة وبيت المقدس مثلًا، ويسميه المكان المفتوح نحو الأعلى الذي مكَّنه من الاتصال بالعالم الآخر المتسامي[12]، والباقي هي أمكنة غير مقدَّسة فلا قيمة لها لديه)، والزمان مرتبط بالمناسبات الدينية والشعائرية التي تُذكِّره بالأصل الأسطوري لخلق العالم أو لقصة تأسيس الحضارة التقليدية. فالأعياد الدينية هي مناسبات لإدخاله في الزمن المقدَّس الأسطوري وإخراجه من الزمان الدنيوي (profane) الخاضع لقوانين التاريخ البشري. ولذلك، حسب ميرسيا إلياد، يُعَدُّ الإنسان المقدَّس إنسانًا غير متجانس مع فكرة الفضاء (espace) بالمعنى الحديث -المفارِقة لما يقع خارج الطبيعة- الذي يقاس بالرياضيات الكمية والهندسة الحديثة، فهو ينتظر هذه الأعياد والمناسبات المقدَّسة للحاق بالزمان المقدَّس، فهو (الإنسان الديني) «يرفض أن يحيا فيما يُسمَّى بألفاظ حديثة باسم الحاضر التاريخي»[13]، «الإنسان اللاديني يرى أن اتّصاف الزمان الشعائري المتجاوز للبشرية (trans-humaine) أمر لا يُنال. فالإنسان اللاديني يعتبر أن من المُتعذّر أن ينطوي الزمان على انفصام و«سِرّ»، بل إنه يؤلِّف أعمق بُعْد وجودي للإنسان، إنه متصل بوجوده الخاص؛ ولذا فإن له بدءًا وغاية، هو الموت، تُبدّد الوجود. ومهما بلغت كثرة الإيقاعات الزمنية التي يشعر بها الإنسان اللامتديّن وتفاوت اشتدادها، فإنه يعرف أنها دومًا تجربة إنسانية ليس لأي حضور إلهي من سبيل إليها»[14]. إن هذا الموقف من الإنسان الديني أو إنسان المجتمعات التقليدية -كما رأى ميرسيا إلياد أن يسميه- هو موقف نابع من منظور الرؤية الحداثية لما هو مفارق للمادة وينتمي لعالم الروحانيات الما بعد الطبيعي أو الميتافيزيقي. أما سيد حسين نصر، فقد قامت أطروحته الرئيسة في كتابه «**المعرفة والمقدَّس**» على أنقاض هذه الأطروحة. فهو لم يناقش مضمون أطروحة ميرسيا إلياد على نحو يقترح فيه إمكانية تنسيب صورة العالم للإنسان الديني (بحيث يقترح إمكانية وجود شكل من التدين يحمل صورة للعالم متجانسة مع فكرة الزمان والمكان أو الفضاء الحديثين كما يفعل بعض الإسلاميين الذي لم يفهموا بشكل عميق الحضارة الحديثة)، بل إن حسين نصر بنى أطروحته وفقًا لبراديغم وأرضية مغايرة (ولهذا ارتأينا تسمية نقاشه للأخلاق والمعرفة والحضارة ضمن براديغم خاص)، وهي إعادة قراءة التحولات الكبرى الشاملة التي طرأت على الفلسفة الحديثة منذ قيامها مع ديكارت.

لقد قامت الفلسفية الحديثة -حسب سيد حسين نصر- على تقديم العقل العملي أو الاستدلالي -الذي ينصُّ عليه بكلمة (Reason)- على العقل الفيَّاض أو الخالق (Intellect) (أو العقل الرباني في بعض الترجمات)، فالفلسفة الحديثة قامت على استقلالية العقل الاستدلالي عن العقل الفيَّاض (فصل العقل الاستدلالي Reason عن جذوره الأنطولوجية)[15]، ولم يَعُد العقل الاستدلالي انعكاسًا له. فالعقل الاستدلالي هو عقل أقرب للواقع المحض الدنيوي (profane) وغير قادر على تجاوز الواقع وحدوده إلا بالرجوع والاتصال بالعقل الفيَّاض[16]. وهذا الفصل والقطيعة هي التي جعلت الفلسفة الحديثة غير قادرة على الوصول إلى الحكمة الثابتة والعابرة للتاريخ، وللسبب ذاته سقطت في النسبية وإعلانها عدم قدرتها على الوصول إلى الحقيقة الثابتة والنهائية، بعد أن حوَّلت مضمون مفهوم كلٍّ من الحقيقة الاسمية والفلسفة التي تركِّز على الموضوعية (التخلُّص من الذاتية وتشييء موضوع البحث والمعرفة) والشكلانية والظاهراتية[17]، وجعلته رهينًا للمعرفة المضادّة للباطنية (anti-gnosis).

---

(11) Ibid, pp. 13-14.

(١٢) انظر:
Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1965)", pp. 81-81.

(13) Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1965), p. 104.

(14) Ibid, p. 105.

(١٥) انظر:
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred* (New York, USA, State University Of New York Press, 1989), p. 30.

(١٦) هي نظرية شبيهة بنظرية الفيض عند الفارابي، لكن هذا الأخير وضع شروطًا قريبة من الشروط المادية الدنيوية؛ لأن الاتصال بين العقل الدنيوي مع العقل الفعَّال أو العقل المستفاد يتم حينما يصل الفيلسوف إلى أسمى درجات الذكاء الإنساني، وهي الحالة الوجودية التي تتيح له الاتصال بالذكاء الذي يقع ما وراءه، وهي وجهة نظر لا يختلف فيها مع ابن رشد.

(١٧) المنعطف الفينومولوجي: حوَّل مهمة العلوم الإنسانية من مهمة التفسير إلى مهمة الفهم، وهذا الفهم يرتكز على التأويل، ولكن هذا التأويل حصر إجرائيًّا أفق العمل في العلوم الإنسانية في البحث عن معانٍ إضافية =

لقد قامت الفلسفة الحديثة -بحثًا عن الحقيقة داخل الصورة الدنيوية للعالم- بإضعاف العلاقة التي تربط الأديان بالمعرفة المقدَّسة (والتي يسميها سيد حسين نصر باللوغوس في بعض الأحيان) التي تمكِّنها من ترسيخ فكر صلب ومتماسك حول ما ينبغي أن يكون. فهذه المعرفة هي التي تحفظ تماسك العلاقة بين العقل والإيمان والتصوف والعرفان والفلسفة والثيولوجيا. فالمنظور الحِكمي الأعلى هو الذي جرى إضعاف وجوده في التعاليم المسيحية الكنسية، إلى أن جاء عصر النهضة الذي جلب معه معارضة قوية لهذه التعاليم الحِكمية وبرزت البروتستانتية بوصفها مذهبًا مدافعًا عن فصل الكنيسة عن الحياة السياسية، ومن ثَمَّ شكلت رؤية دنيوية للدين اسم الخطاب الديني (رضاء الله بالعمل ومراكمة المال). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجذور الأولية لهذا المنزع راجعة بالأساس إلى عملية تحوُّل داخل الفلسفة اليونانية. إن بروز الفلسفة الأيونية الطبيعية -حسب سيد حسين نصر- وإفراغ الكون من محتواه المقدَّس في الديانة الأولمبية، وصعود السفسطائية والأبيقورية والبيرونية[١٨] قد أسهم في إضعاف الحكمة البدائية (primordiale). لقد كسَفت -أو حاولت- هذه المدارس الوظيفة الأسرارية للمعرفة بالكامل، واختزلت المعرفة إلى استدلالات ذهنية بسيطة، ما جعل التمييز بين الحكمة والمعرفة أمرًا لازمًا، وحتَّم ردَّة الفعل المسيحية القاسية ضد الفلسفة اليونانية. إن ما سُمي في حقبة ما بعد عصر الأنوار بـ«المعجزة اليونانية» لهو -من وجهة نظر تقليدية- معجزةٌ معكوسةٌ؛ لأنها استبدلت العقل الفياض (intellect) بالعقل الاستدلالي (Reason) والاستنارة الباطنيَّة بالمعرفة الحسيَّة»[١٩]. وعقبت هذه المحاولات من إفراغ الطابع الثيو-صوفي أو الأسراري الغنوصي المرتبط بالحكمة السامية المطلقة، محاولات مثلها داخل الفلسفة، ولعل أبرزها حركة الإصلاح البروتستانتية، وأتبع ذلك بروز نظريات فلسفية شمولية داخل الفلسفة كعلم، والتي تمثلت في البداية في فلسفة رينيه ديكارت أبي الفلسفة الحديثة، حيث «جسَّد هو أيضًا روح الفلسفة الحديثة، بل والعلم الحديث، أي اختزال المعرفة إلى وظيفية العقل الاستدلالي الفردي المعزول عن العقل الفيَّاض في وجهيه الميكرو-كوني (microcosmic) والماكرو-كوني»[٢٠]. وهذه كانت الخطوة الأولى في الدخول في الفلسفة الدنيوية المحضة التي تعكس روح الحضارة الغربية الحديثة، فهو يقول:

«في حالتي ديكارت وكانط، كانت وظيفة العقل الاستدلالي مقبولة، والمعرفة التي تنتج عنه لها ثبات المعرفة العقلية النسقية، فرغم عدم اعتراف هذين الفيلسوفين بالطابع المقدَّس للمقولات المنطقية التي تمكِّن الإنسان من المعرفة العادية، فقد حافظا على رؤية ثابتة وصلبة لهذه المقولات التي ومع عدم وعيهم بحقيقة طبيعتها، تظلّ من وجهة نظر الميتافيزيقا انعكاسًا للمقدَّس، وهو أزليٌّ وغير متحوّل في ذاته وفي انعكاساته على عالم الفساد والكون. ومع تطور عملية العلمنة، اختفى هذا الانعكاس في فلسفات القرن التاسع عشر مثل الهيجلية والماركسية اللتين أسّستا الواقع على الصيرورة الجدلية والتحوّل نفسه واستبدلتا الرؤية الثابتة للأشياء برؤية -مادية كانت روحية- دائمة التغيير»[٢١]. هذا النزوع نحو الجدلية والصيرورة هو الذي كان يسميه رينيه غينون بفلسفة الصيرورة (la philosphie de devenir)، وهي التي مهَّدت لتيار ما بعد النسقية، قبل أن توقع النسبوية العالم في دوامة من الفوضى وغياب البوصلة الثابتة الموصولة إلى معنى ثابت ومطلق وكلي للوجود، فأدَّت هذه الأخيرة إلى حالة من التضاد للفلسفة (anti-philosophie) لا سابق لها.

إن هذه الحضارة التقليدية تقدِّم لنا من خلال كتابات رينيه غينون وسيد حسين نصر أصلًا ومبدأً ثابتًا نميّز به بين الحضارة التقليدية والحضارة الحديثة، بعيدًا عن أي قراءة توفيقية لا تبذل جهدًا حقيقيًّا لفهم ما يميز الحضارة الحديثة عن التقليدية، بحيث لا يمكن أن نعتبر أن الحضارة الحديثة هي حضارة قامت بمحْوِ الحضارات التي قبلها وجعلتها خارج التاريخ أو فاقدة لأيِّ صلاحية تاريخية، أو الادعاء الثاني القائل بأن الحضارة الحديثة هي في استمرارية وتكامل مع الحضارة التقليدية. بل هي حضارة مستقلة بذاتها لها **مفهومها الخاص عن حقيقة الإنسان المتكوّن من روح وجسد ونفس ومفهومها الخاص عن حقيقة الطبيعة وما وراء الطبيعة**، وذلك عبر المعرفة المقدَّسة التي تعتبر أداة ربط بين اللوغوس البشري (أو الغنوص egnos الذي هو انعكاس وتعبير وصورة عن حقيقة اللوغوس الإلهي) واللوغوس الإلهي

= وجزئية بالنسبة إلى الظاهرة الإنسانية (في الفلسفة) والظاهرة التاريخية (في علم التاريخ) والظاهرة الاجتماعية (في العلوم الاجتماعية). وقد فرض هذا المنعطف حدودًا وعتبات للتفلسف داخل العلوم الإنسانية بالشكل الذي لم يعُد مسموحًا بتجاوز عتبة التأويل والانتقال بجدية إلى المعاني الكبرى والشاملة (macro-sens où des sens toale) للظواهر الإنسانية التي تُبنى على أساسها النماذج التفسيرية.

(١٨) انظر:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred* (New York, USA, State University Of New York Press, 1989), p. 29.

(19) Ibid, p. 29.

(20) Ibid, p. 34.

(21) Ibid, p. 35.

الذي تكمُن فيه الحقائق من طبيعة إلهية؛ **لأن العلم أو المعرفة المقدَّسة تعتبر أن الأساس المطلق للوجود يقع فيما وراء الطبيعة أو ما وراء الكون لا في داخلها** (سواء كان الأفق الدنيوي يدَّعي أن الأساس المطلق للوجود من طبيعة مادية أو قائم على المعرفة الما قبلية المتعالية الموجودة في النومان nomene كما هو عند كانط، أو معرفة الكينونة حينما أراد ميشيل أونري أن يقدِّم منوال المعرفة الجديرة بفهم ومعرفة حقيقة الروح l'âme في مقاله)[٢٢]، **فهي -إذن- حضارة روحانية بامتياز تعتمد على التجديد العمودي المتسامي/المتصاعد بشكل منتظم ودائري لا يستقرّ صعودًا أو نزولًا ومستمر (أفقيًّا) للحفاظ على انتظامية واستمرارية تقليدها، وهو ما يمكن اعتباره الأرضية الأنطولوجية الوحيدة التي يمكن أن تحقق السكن الملائم لمفهوم الحقيقة داخل الجماعة الروحية المؤمنة بهذه المعرفة المقدَّسة.**[٢٣]

لقد حاولنا في هذا العنصر توضيح نقطة فلسفية مهمة، وذلك بإبراز الملامح الأساسية للحضارة التقليدية بالنسبة إلى الحضارة الحديثة، وسنحاول الآن الكشف عن المنظومة الأخلاقية الإسلامية التي يمكن لها أن تعيش داخل هذا النمط من الحضارة الذي شرحناه توًّا.

المحور الثاني: المنظومة القيمية الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق

١- في معنى الأخلاق

يرتكز النقد الديكولونيالي مع دوسيل على تشكيل الأخلاق الحديثة، بالشكلانية التي تهرب دائمًا من تقديم إجابة فلسفية واضحة يمكن من خلالها تحديد المبادئ المادية للأخلاق وتكتفي في صياغتها للحلِّ (بالنسبة إلى المشكل الأخلاقي) برسم المبادئ الأخلاقية بطريقةٍ تقوم على أشكالٍ مختلفةٍ من الشكلية المخاتلة التي لا تناقش المضمون والمحتوى المادي للأخلاق (المبادئ العملية للأخلاق). يعتمد كلٌّ من إينريكي دوسيل ووالتر مينيولو في نقدهم للأخلاق الحديثة على كتابات الفيلسوف الألماني إيمانيول كانط؛ لأن مَن قبل كانط (مالبرانش وديكارت وسبينوزا وغيرهم) لم يكن نقاشهم للأخلاق تأسيسيًّا وواضح المبادئ ومكتمل الصورة كما هو الحال في كتاب «**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**» الذي كتبه سنة ١٧٨٥م، فقد كان تركيزهم في النقاش حول المنظومة الأخلاقية الحديثة ومعايير ما هو كوني في المبادئ الأخلاقية. فالكوني يناقش ضمن تصوّر نقدي يوجّه سهامه صوب الخلفية الجيو-سياسية للمعرفة الحداثية القائمة على التمييز المناطقي (مركز وأطراف وَفق تقسيم تراتبي يضع أوروبا في المركز، أي في مركز الحضارة، ومعيارًا لها) والعِرقي (حسب ترتيبٍ للأعراق يضع الأعراق الأوروبية في المقدمة كادعاء ضمني بأنها متفوقة على باقي الأعراق الأخرى بشكل طبيعي). إن المشكل الأساسي الذي قامت عليه فلسفة الأخلاق الكانطية هو تحديد ما يتعلَّق بمفهوم الصلاحية الكونية للأخلاق، أي تحديد ما هي المبادئ أو القوانين الأخلاقية الصالحة للبشرية من الناحية الشكلية ولا يهمّ المحتوى المادي للأخلاق، أي المحتوى الذي يجيب عن سؤال ما هو خيّر؟ فالأخلاق الكانطية لا تهتمّ بتحديد نوعية الفعل الذي يتعيّن القيام به في المستقبل، أي «ما الذي يتم اقتراحه حين يتمّ التفكير حول الكيفية التي يجب على المرء أن يتصرّف بها»[٢٤]، بل تحديد شروط إمكان المبادئ والقوانين الأخلاقية التي تضمن صلاحية هذه المبادئ أو القوانين في كل الحالات وعدم تعارضها وتناقضها مع الأفق الأخلاقي المرسوم لها، وبهذا «فإنها تحقِّق القبول المحتمل للبشرية جمعاء، المسمَّاة كونية مع الأخذ في الاعتبار كل ما هو «جيّد» ماديًّا لكل واحد»[٢٥]. هنا يعرّج دوسيل قائلًا: «سيصبح تطبيق المبدأ مستحيلًا. إذا لم يتمّ تشكيل القواعد التوجيهية للفعل (maximes of the action) بحيث يمكنه الصمود أمام الاختبار فيما يتعلّق بشكل قانون الطبيعة بشكل عام، فعندئذ يكون ذلك مستحيلًا من الناحية الأخلاقية».[٢٦]

لقد حقَّق كلٌّ من سيد حسين نصر ورينيه غينون إضافةً فلسفيةً بالنسبة إلى ما وصل إليه التناول النقدي الديكولونيالي على مستوين اثنين، حيث سجّلا من ناحية أولى اعتراضهما على الفلسفة الأخلاقية من زاوية مصادرها التي لا تقف عند حدود

(٢٢) انظر:
Michel Henry, *Le concept de l'âme a t-il un sens* (Paris, France, Revue Philosophique de Louvain, 1966) pp. 5-33.

(٢٣) يشير غينون إلى أن علوم الباطن يصعب حصرها في الظاهر والشكل والتعبير عنها ظاهريًّا؛ ولذلك وللسبب ذاته يصعب أن تتحقَّق إمكانية التعبير عنها وتحصيلها لدى جميع البشر؛ ولذلك ستبقى معرفة عند خاصة الخاصة المخفيين الذين لا يريدون إخفاء هذه المعرفة الأسرارية، ولعل هذا هو العصر الحيوي الذي يجعلها حيَّة حتى وإن قامت روح الحضارة المعاصرة على الضدّ أو مناهضة لهذا التقليد.

(24) Enrique Dussel, *"Ethics of Liberation in the Age of Globalization And Exclusion"*, Translated by Eduardo Mendieta, camilo Pérez Bustillo, Yolanda Angulo, And Nelson Maldonado-Torres, translation edited by Alejandro A. Vallega, Duke University Press, 2013, Durham And London, p. 114.

(25) Ibid.

(26) Ibid, p. 115.

العقل الاستدلالي غير القادرة على نيل الحكمة المتعالية والبدائية (Primordiale)؛ لأن العقل لا يمكن وحده أن يكتفي بنفسه لتحقيق أخلاق متسامية وثابتة، بعيدًا عن **السيولة** التي يحاول باستمرار أن يجرّها إليه عالمُ المحسوس[٢٧]. ومن ناحية ثانية، فإن الاعتراض النقدي لكلٍّ من غينون وحسين نصر على الأخلاق الحديثة لا يتوقف عند حدود تفكيك التمركز الإثنو-ثقافي القائم على تقسيم جيو-سياسي للمعرفة (توزيع المعرفة قائم على تفاضل جيو-سياسي منحاز للغرب، حيث يتم التمييز بين الأشخاص والمناطق وفق تقسيم قائم على أساس عِرقي وإثنو-ثقافي) والذي وإن كان يحمل عمقًا نقديًا فإنه يناقش زاوية نظر أخرى حول طريقة تقسيم الثقافات وترتيبها داخل الحضارة الحديثة دون أن يقترح حضارة بديلة. وهذا ما سنحاول شرحه في هذا الفصل.

يقول سيد حسين نصر: «الحياة الروحية للإنسان ليست سوى التطور التدريجي لقوى الروح لفهم الذكاء الروحي للكتاب المقدّس الذي مثل المسيح نفسه، يغذّي الروح، إنه حضور اللوغوس في قلب الإنسان»[٢٨]. فالاعتراض الأوّلي الذي يمارسه سيد حسين نصر في هذا النص يتعلّق بالكيفية التي يجري من خلالها تطوير الإنسان أخلاقيًا، فالأخلاق لا تقتصر على كونها مجرّد قواعد تنظّم العلاقة الخارجية بين الأفراد داخل المجتمع الواحد بحيث تصبح مجموعة سلوكيات تنظم مصالح الأفراد وميولهم لحفظ المجتمع الكلي من الانهيار، بل هي مجموعة القيم الروحية التي تقاوم الفراغ الروحي الذي تسبّبه حالة الانغماس الكلي في عالم المحسوس (وهي حالة اليبوسة كما يسميها ابن عربي). فهي أخلاق لا تقف عند حدود البناء الشكلاني للمبادئ؛ لأنها تستهدف وتُعنى بالحياة الروحية للإنسان، وهي في الوقت ذاته تستجدي منظومة قيم تنظّم من خلالها العلاقة بين الأفراد داخل المجتمع الواحد كمنظومة تحمل شكلًا من التعالي والتسامي على الواقع القابل للتبديل. وهنا يجرّنا التناول الفلسفي لموضوع الأخلاق إلى مستويين من النقاش: **الأول** حول مصدر الأخلاق المطابقة لجوهر الإنسان، **والثاني** هو النقاش حول منظومة القيم الأخلاقية والكيفية التي يمكن لها أن تتجسّد على أرض الواقع والتي ستخلق نموذجًا لمجتمع محدّد.

(٢٧) سواء كان ذلك -كما يقول باومان- داخل الحياة المتمركزة حول دور المنتج: معايير وضوابط صارمة لحفظ العملية الانتاجية الكبرى، أو الحياة المتمركزة حول دور الاستهلاك: غياب المعايير والضوابط بحكم سيولة الرغبة التي يقوم عليها الاستهلاك، وهي وضعية غالبًا ما تُسمَّى بوضعية ما بعد الحداثة.

(28) Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred* (New York, USA, State University Of New York Press, 1989), p. 17.

٢- المصدر الروحي للأخلاق الإسلامية

إن الحديث عن الأخلاق ومصدرها الروحي سيدفعنا بالضرورة للنقاش حول مفهوم السعادة، فالسعادة بالنسبة إلى المنظور التقليدي هي سعادة قصوى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحياة الآخرة؛ ذلك أن الوجود بالنسبة إلى إنسان المجتمعات التقليدية هو وجود دنيويٌّ وأخرويٌّ وغير منفصل بينهما بحيث تستقلُّ مصادر النفس البشرية في تحصيل سعادتها الدنيوية بمعزِلٍ عن المآل الأخروي، ولا هي شكل من التوفيق بينهما بحيث يجري تأويل السعادة الأخروية ضمن المنظور الدنيوي (مثل ما يسميه باتريك هايني بلاهوت الازدهار في كتابه «**إسلام السوق**»)[٢٩]، بل هي سعادة لا تطلب مقابلًا دنيويًا خاضعًا للتغيُّر والتبدُّل، وهي كما يقول الفارابي: «الخير المطلوب بذاته وليست تطلب أصلًا ولا في وقتٍ من الأوقاتِ ليُنال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها». وهذا الخير المطلوب لذاته يستوجب اتصالًا بأعلى درجات التسامي والإطلاقية، لكي يوجد الإنسان في حالة من السعادة الكاملة. فالعلوم الخاضعة للتغيُّر والتقلُّب لا يمكن لها أن تحصِّل السعادة. كما أن الحكمة المتعالية هي حكمة قائمة على معرفة بالأسباب البعيدة المسامية لكل الموجودات الأدنى منها، والتي تحمل في طياتها معنًى للوجود وغاياته. وقد كان محيي الدين ابن عربي يرى قوة هذه السعادة تكمُن في التطور التدريجي في قوى الروح وفي درجات الفناء الثلاث[٣٠]، وهي درجات متفاوتة من الترفُّع والتغلُّب على عالم المادة والتحرُّر من هيمنته وسيطرته على السلوك (ابن عربي يسمي هذه الدرجات بالمعاريج)، وذلك حينما يبلغ الإنسان في مراحل مقاومته وجهاده النفسي لعالم المادة مرحلة تحصيلِ حق اليقين (بمنحه البصيرة) ومن ثَمَّ عين اليقين (بالكشف) الذي يحمله إلى السعادة الأبدية، وهنا نكتة الاختلاف الأنطولوجي بين اثنين من الفلاسفة المسلمين هما: ابن عربي والفارابي، فعلى خلاف ابن عربي يرى الفارابي أن العلم المدني الذي يجمع كل العلوم العقلية هو الملاذ لتحقيق السعادة داخل المدينة، ففي هذا المضمار بالتحديد كان الفارابي وفيًا لأستاذه أفلاطون. يقول الفارابي: «ثم بعد ذلك يشرع في العلم الإنسان، ويفحص عن الغرض الذي لأجله كُوّن الإنسان؛ وهو الكمال الذي يلزم أن

(٢٩) انظر:

Patrick Haenni, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice* (Paris :éditions du seuil et La République des idées, octobre 2005), p. 64.

(٣٠) محيي الدين ابن عربي، ماهية القلب، تحقيق: قاسم محمد عباس، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م)، ص٥٤-٦٨.

يبلغه الإنسان؛ ماذا وكيف هو. ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال، إذ ينتفع في بلوغها؛ وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال؛ وهي الشرور والنقائص والسيئات. ويعرف ماذا وكيف كل واحد منها، وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا هو، إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة، متميزة بعضها عن بعض؛ وهذا هو العلم المدني. وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعدَّ بالفطرة. ويتبيَّن له أن الاجتماع المدني، والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن، شبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم، ويتبيَّن له أيضًا في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم»[٣١].

إن الفارابي يرى أن الفلسفة هي منبع الحكمة في عصر ما بعد النبي من خلال تحصيل العلم المدني. يقول: «إذ يوجد قوتان يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتصل بالعقل الفعَّال: المتخيّلة والعقل. فعندما يتصل به بواسطة الخيال، يكون نبيًّا منذرًا بما سيكون ومخبّرًا بما هو الآن. وعندما يتصل به بواسطة ملكته العقلية، يكون حكيمًا فيلسوفًا متعقّلًا على التمام»[٣٢]. وهذا يعني أن الفارابي قد ألغى الولاية والتصوف الذي يوصل إلى الحكمة الثيو-صوفية البدائية (primordiale) في مرحلة ما بعد النبيّ. ومن ثَمَّ فمرحلة ما بعد النبيّ هي مرحلة الفلسفة كصناعة تتوسّل بتحقيقها لشرط المدينة الفاضلة، وهذه الفلسفة متجسّدة في العلم المدني لا الحكمة الإلهية. فإن كان الفارابي -كما يقول عبد الرحمن بدوي- يناقض تصوفه في عرضه للعلم المدني (يقول بدوي: «الفارابي عندما يهتمُّ بالسياسة، فإنه يتغافل عن صوفيته أو إنه لا يحاول أن يكون منطقيًّا»)[٣٣]، إلا أنه في الحقيقة يحمل رؤية توفيقية صامتة مهيمنة على فلسفته، وهي النزوع نحو التوفيق بين الحكمة والفلسفة على اعتبار أن هذه الأخيرة «هي السلطة الأخيرة والقوة الحاكمة»[٣٤]. لكن بالنسبة إلى غينون الوفيّ للحكمة الثيو-صوفية الغنوصية، فإن الفلسفة ليست إلا شوطًا أوَّليًّا يمارسه الإنسان لتحصيل الاستعداد للدخول في عالم الحكمة السامية، «فليست الفلسفة -إذن- إلا مرحلة أولية تحضيرية، طريقًا إلى الحكمة فهي دون الحكمة في المرتبة، وما كان الانحراف الذي حدث بعد ذلك إلا من إنزال الوسيلة منزلة الغاية، بإحلال الفلسفة محل الحكمة، مع ما في ذلك من نسيان للطبيعة الحقيقية لهذه الأخيرة، أو عدم العلم بها. وهكذا برز إلى الوجود ما يمكن أن نطلق عليه الفلسفة الدنيوية، وهي تلك الحكمة المزعومة ذات الطبيعة الإنسانية المحضة، التي تصدر عن المنظومة العقلية، والتي حلَّت محلَّ الحكمة الحقيقية البدائية، تلك التي تسمو على العقل، ولا تُعزى إلى عالم البشر»[٣٥]. فالسعادة -إذن- داخل العلوم التقليدية المقدسة (كما بيَّنَّاها في المحور الأول) تتمّ من خلال ضرب من التعالي الذي يتصل بالحكمة الأصيلة السامية ومنبعها يقع فيما وراء كل عقل، ويتعالى على كل قدرة تحاول إدراكه بالعقل الاستدلالي (وهذا الاتصال يسميه ابن عربي بالنبوة الثانية أو الصغرى). فهذا الاتصال يربطه بالحكمة السامية التي تساعده على بلوغ مرحلة الكمال التي تحقق له بدورها السعادة، وهنا تكمل عندنا صورة الأخلاق الإسلامية كما يمكن وينبغي لها أن تكون، وكأخلاق لا يمكن أن تجد مصادر قوتها وحيويتها الروحية إلا داخل الحضارة التقليدية كما حاولنا توضيح ذلك في المحور الأول من هذه الدراسة.

إذن، يمكننا القول بأن الأخلاق التقليدية في الإسلام هي أخلاق لا تتطابق مع الأخلاق الحديثة كما أسَّسها كانط؛ لأنها لا تقوم على الفصل بين العقل الاستدلالي والعقل الفيَّاض، ولكنها تحتاج إلى منظومة قيمٍ متعالية لكي تنظِّم بها أفراد الحضارة الواحدة والجماعة الروحية (الأُمَّة).

إن الشرق والعالم الإسلامي لا يختلف مع الغرب فقط في طرق التفكير التي تعكس نمطَيْن من الحضارة (حضارة تقليدية وحضارة حديثة)، بل حتى في تعريفهما للإنسان، فالغرب يعرّف الإنسان بكونه جسمًا أو **جسدًا يفكِّر**[٣٦] (هذا تعريف الإنسان لدى سبينوزا وهو التعريف المهيمن)، بينما يُعرَّف في ثقافات الشرق (الذي يجد هالته في فلسفة التصوّف) في العموم بكونه جسدًا يفكِّر وله روح، والإنسان هنا هو روح ومادة، وهو برزخٌ بين الوجود الدنيوي والغيب (كما يقول ابن عربي). والنفس تعلُّقها أكثر بعالم الحياة الدنيوية وحقائقها، بينما الروح مرتبطة بعالم الحقائق العلوية (وهذا ما ذهب إليه كلٌّ من إخوان الصفا وابن عربي والسهروردي).

(٣١) أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، قدَّم له وشرحه وبوَّبه: علي أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م)، ص٤٦-٤٧.

(٣٢) محسن مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية ، ترجمة: وداد الحاج حسن، (بيروت: دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م)، ص١٨٧.

(33) Abderahmen Badawi, *Histoire de la philosophie en islam* (Paris-France, Librairie philosophique J.Vrin, 1972), p. 556.

(٣٤) المرجع نفسه، ص٣١٨.

(35) René Guénon, *La Crise Du Monde Moderne* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1946) , p. 23.

(36)

والإنسان (anthropos) (وهو اللفظ اليوناني باعتباره التسمية الغربية النموذجية للإنسان بما هو إنسان) هو كائن يعتقد أن الخلاص يتم بالقوى البشرية وحدها (يقول بروتاغوراس: الإنسان مقياس لكلِّ شيء)، وهذا الاعتقاد هو ما جرى على تسميته في عصر النهضة الأوروبية بالنزعة الإنسانوية (humanisme). والاختلاف بين الشرق والعالم الإسلامي مع الغرب العلماني (يعني: اليونان والرومان حينما تَرْوْمنَت المسيحية والحداثة) لا يقف عند حدود التعريف فقط، بل يصل إلى حد الاختلاف في نظرتهما للإنسان المثالي أو للإنسان الكامل كما يُسمَّى لدى المتصوّفة، فالغرب يرى كماليّة (anthropos) من خلال التجربة الدنيوية وعالم الحقائق الدنيوية ومعايير الخير والشرّ التي توجد داخل التجربة البشرية المحضة فقط، بينما الإنسان الكامل لدى المتصوّفة يوجد في عملية الفصل بين النفس والروح (وهو شكل من التناظر المميز في تفريق سيد حسين نصر بين العقل الاستدلالي والعقل الفيَّاض)، أي فصل الإنسان وعدم تعلُّقه بعالم الحقائق السفلية وتعلُّقه بعالم الحقائق العلوية. لقد حقَّقت كل المحاولات الما بعد حداثية -حسب تقديرنا- إفادة معرفية في الجانب الأنثروبولوجي والثقافي في البحث عن خصوصية هذا الإنسان (الدراسات الثقافية cultures studies مثالًا)، لكن على المستوى الوجودي الأنطولوجي لم تتعدَّ الحدود التي رسمها النموذج الكمالي لإنسان النزعة الإنسانوية أو إنسان المشروع الثقافي الغربي كما يقول مطاع صفدي، والخطاب الما بعد حداثي هو نوع من «التشويش الأنطولوجي» على أنطولوجيا الإنسان الكامل الشرقي والصوفي، وذلك حينما تدَّعي دراسات ما بعد الحداثة أنها ستستوعب كل تناقضات الإنسان وتقابلاته وثنائياته، لكنها في الحقيقة تسعى إلى حتواء تناقضات الإنسان الغربي. ولكن كيف يمكن لهذه الأنطولوجية التي تحمل ضربًا من التعالي لا مثيل له على عالم المادة بأن تصمد مع عالم غارق في المادة متخطيًا لأشواط هائلة في التطوّر المادي حيث أصبحت الحياة فيه متمركزة على الاستهلاك بعد أن كانت متمركزة حول دور المنتج كما يقول زيجمونت باومان؟

٣- نموذج المجتمع الإسلامي في عصر ما بعد الأخلاق

إن النظرية الاجتماعية المبنية على نموذج المجتمع المفتوح -الذي يقدّم كل أشكال الحريات الفردية على كل إمكانية لبناء ضوابط وقواعد للمجتمع، وهو النموذج الذي دشنه كارل بوبر في كتابه «**المجتمع المفتوح وأعداؤه**»- قد بنتْ أطروحتها على تصوُّر محدَّد في العلاقة بين الحرية والوجود، فهي تقدِّم الحرية مهما كانت تداعياتها على الآخر وعلى المجتمع الكلي بالرغم من أنها نابعة من المصدر نفسِه، وهو العقل الاستدلالي الذي يمثل علامة من العلامات الدالة على الحضارة المادية، الحضارة المادية الحديثة تقيس عالم الأشياء بالكمّ وتحاول جاهدة -كما يقول غينون- تحويل كل عنصر كيفي في هذا الكون إلى وحدات كمية[٣٧]. ومن ثَمَّ هذا التشتُّت في الكثرة (la dispersion dans la diversité) سببه الانغماس في المادة، ونتيجته ما يعبّر عنه غينون بالفوضى الاجتماعية.

إن المادية ليست فقط دورة وجودية أو حضارية وصل إليها الغرب، بل هي أيضًا حالة من التفكير (un état d'esprit) تتقاطع جوهريًّا مع الرؤية العلموية (scientisme) التي لا ترى أي إمكانية لتحصيل المعرفة خارج العلوم الحديثة[٣٨]. فجميع ما لا يمكن تمثله هو غير قابل للتصور (inconcevable) أو لا مفكّر فيه (impensable). لقد بيّن غينون كيف أنّ المادة هي أصل الانقسام ومعدن الكثرة الصرفة في كتابه «**هيمنة الكمّ و رموز الأزمنة**»، ولكن ما نبهنا إليه في كتابه «**أزمة العالم الحديث**» هو التطور الخطي للعلوم الحديثة نحو مسار يتجه نحو إضفاء الصفة المادية على كل شيء، فهو يقول: «وفي هذه الأيام يريد المُحدَثون تطبيق القياسات في مجال علم النفس، مع أنه خارج عن حدودها بحكم طبيعته، وقد آلت الأمور إلى أنهم أمسوا لا يعقلون أن إمكانية القياس إنما تستند إلى خصخصة لازمة للمادة، وهي انقسامها اللامتناهي، إلا إذا كانوا يعتقدون أن هذه الخصخصة لازمة لكل ما شمله الوجود»[٣٩]، وقد قدَّم أيضًا أمثلة في العلوم الأخرى كالفيزياء والكيمياء.

لقد حاولت الدراسات الثقافية الرجوع إلى الإتيقا باعتبارها تصورًا قيميًّا محايثًا للفرد ونابعًا من رغباته، لكنها لم تستطع أن تشكِّل من خلال هذه المحايثة نموذجًا متماسكًا يحقِّق التوازن بين البُعْد المادي والبُعْد الروحي للإنسان؛ لأنها لم تستطع الخروج من نموذج الإنسان الكامل الحداثي (المرتبط بفكرة السعادة الدنيوية)، وأعلنت من خلال تقديمها لأشكال من التفرّد (indivualité) (السحاقية، التحول الجنسي، المثلية، النسوية...) الما بعد حديثة انحيازها للعقل الاستدلالي على العقل الفيَّاض؛

(٣٧) انظر كيف ربط غينون إيتيمولوجيا العلاقة بين المادة (materia) والفعل اللاتيني الذي يحيلنا على القياس (Metiri)، انظر:
René Guénon, *Le Régne De La Quantité Et Les Signes Des Temp* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1945), p. 18.

(38) René Guénon, *La Crise Du Monde Moderne* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1946) , p. 96-97.

(39) Ibid, p. 97.

ولذلك ظلت عاجزة لا تستطيع الوصول إلى الحكمة التي تمكِّنها من بناء مجتمع قائم على تراتب منطقيّ كيفيّ. فالنزعة المساواتية (egualitaire) التي تجد هالتها في الديمقراطية التمثيلة[٤٠] والدفاع عن الهويات العابرة للجنوسة (trans-sexualité) هي الركيزة التي دمرت -حسب غينون- أيَّ إمكانية لقيام تفاضل هرمي[٤١]، وأدخلت العالم الحديث في الفوضى: «وقد أسلفنا أنه لم يعد أحد -في الحالة الراهنة للعالم الغربي- يشغل المكان الذي يلائمه وفقًا لطبيعته عادة»[٤٢]. فالنزعة الفردية هي التي أنهت فكرة المجتمع. وهنا يعلِّق غينون فيقول إن الصراع بين النزعة الفردية وبين ممثلي الدولة الحديثة (من أجل الحفاظ على فكرة المجتمع أمام محاولات حلحلته من الداخل بالنزاعات التي تفكِّك عناصر التضامن المجتمعي) ليس إلا صراعًا بين شكلين من الفردانية؛ لأن الفرد داخل المجتمع الحديث هو المرحلة الأولى التي هيَّأت للوضعية الحالية التي تتميز بكونها -حسب إيمانيول تود- «الشكل الاجتماعي المفرط في الفردانية (hyper-individualité)؛ وذلك لأن العقل الاستدلالي بوصفه مصدرًا للأخلاق هو عقل أقرب للانغماس في عالم المادة وينزع نحو التكميم (La quantification)".

لقد عبّر عن هذا المأزق الأخلاقي ريتشارد رورتي حينما قال: «الأخلاق المعاصرة عالقة بين كانط وجون ديوي»[٤٣]، أي بين الفلسفة الأخلاقية التأسيسية وبين مذهب البراجماتية الذي يقدّم المنفعة والمصلحة على أي قدرة متعالية في التأسيس للمبادئ والقيم. ولكن حسين نصر وغينون لا يعتبران اختلاف كانط وديوي اختلافًا نسقيًّا بالنسبة لشكل الحضارة التقليدية الذي يريانه الشكل الوحيد الذي يمكن أن تعيش فيه الحكمة الثيو-صوفية والحقيقة البدائية (Primordiale). فقد وصل الأمر بمنظري الأخلاق السياسية -مثل شانتل موف- للقول بعدم فائدة مفهوم الحياة السعيدة والجيدة المثالية في بناء المنظومة الأخلاقية، فهي تقول: «الاختلاف الجوهري يسكن في قبول التعدُّدية، المؤسسة للأخلاق الليبرالية الحديثة، من خلال التعدُّدية، اسمع نهاية مصطلح أساسي وهو الحياة الجيّدة[٤٤]». فحتى ما تبقى من الأفكار المثالية داخل الحداثة لا معنى له ولا فائدة منه، وهذا بالتحديد ما عنيناه **بوضعية ما بعد الأخلاق. فوضعية ما بعد الأخلاق هي حالة تتميز بالخروج من يد الأخلاقيين -الذين يأخذون بزمام الأمور في البحث عن مشروعية أخلاقية لمنظومة قيم جديدة- والذهاب أو الارتماء في يد المنظرين السياسيين بحيث تصبح وضعية ما بعد الأخلاق هي وضعية من النزاعات السياسية والثقافية والأخلاقية التي تستوجب التدخل لوضع سياسات للتفاوض وفضّ النزاع حسب نوعية المطالب والميول الجديدة**. فيتم بناء خارطة طريق أخلاقية للتقليص من حدَّة النزاع[٤٥]، كما يتم وضع استراتيجية فض النزاع من خلال نظرية اجتماعية جديدة، وهي ما سُميت بنظرية التقاطع (النضال من أجل الدفاع عن أشكال المظلومية المختلفة القائمة على العِرق واللون والطبقة والدين).

يقول إيرنيستو لاكلو: «إن أشكال الهوية والتضامن القديمة المرتبطة بالطبقة قد تآكلت، وقد جاء يومٌ شكَّلت فيه نزعة قوية ذاتية الفاعلين التاريخيين من حيث هويتهم الثقافية[٤٦]». فالقرن العشرون هو قرن الهويات الثقافية بامتياز، لكن كما قلنا في المحول الأول، **فإن النموذج البديل عن الحداثة لا يجب أن يقف عند حدود ما هو ثقافي؛ لأن الثقافة دائمًا حدودها دفاعية، ولا تشارك في النقاش الكوني على النحو الذي تقترح فيه نفسها بديلًا حضاريًّا**. وهذا ما فعله كلٌّ من حسين نصر ورينيه غينون، فقد حافظا على تصور الحضارة التقليدية للنموذج المجتمعي وفق تراتبية هرمية؛ لأن التفاضل الهرمي هو الذي يحمي الفضيلة داخل المجتمع، ويحفظ استمرارية الحقيقة المطلقة المتسامية بانتظام، وهو نسخة من تراتبية عالم الحقائق حيث توجد الجواهر المجردة -المطلقة اللانهائية التي لا يشوبها التغيير ولا يحدُّها العدد- في القمَّة، والجواهر المقيدة فيما تحتها أو ما دونها. فإذا

(٤٠) يتفق فرانسيس فوكوياما مع يورغان هابرماس في أن صعود الشعبوية إحدى مشكلات الديمقراطية التمثيلية، بينما من موقع الدول العربية ما بعد الاستعمارية فهي تسبب مشكلة تفكيك استراتيجيات الدولة. ذلك أن مبدأ التداول السلمي على السلطة الذي تنادي به الديمقراطية التمثيلية يُسهم في إضعاف استمرارية استراتيجية الحكومات، ويجعل الدولة غير قادرة على بلورة استراتيجية صلبة. ومن ثَمَّ تفقد الديمقراطية التمثيلية في دول وبلدان العالم الثالث والعربي القدرة على فرض سيادتها.

(41) Ibid, p. 83-85.

(42) Ibid, p. 82.

(43) Richard Rorty, *Entre Kant Et Dewey: La Situation Actuelle de la Philosophie Morale*, traduction par: Pierre Steiner (Paris, France, Revue internationale de Philosophie, 2008), p. 240.

(44) Chantal Mouffe, *la praxis de la démocratie Traduction : Denyse* Beaulieu (Paris, France, Beaux-Arts de Paris, 2018), p. 30.

(٤٥) وهذا ما يفعله كلٌّ من هابرماس واتو آيبل وشانتال موف وجون رولز مع إضافات منهجية لكلٍّ من بريدوتي «ونظرية ما بعد الإنسان» وجوديث باتلر في النظرية التقاطعية.

(46) Ernesto Laclau, *la guerres des identités,* Traduction : Claude Orsoni (Paris, France , Edition La Découverte, 2015) , p. 7.

كانت الحقيقة تفرض شكلًا من التراتب (التراتب القائم على الكيفي وليس القائم على المقياس الكمي) والمعرفة المقدسة تفرض تدرّجًا متصاعدًا وعموديًّا لتطوير الحياة الروحية، فإن منظومة القيم الفاضلة التي تعكس الكمال المجتمعي المطابق لمراد الحكمة الإلهية المطلقة لا يمكن لها أن تكون قائمة على أيّ نوع كميّ ومحض دنيويّ من التفاضل الهرمي، وليس بالضرورة أن تكون نسخة من التراتب الهرمي الأفلاطوني (الحكماء، الجنود، أصحاب الصنائع والباقي)، ولكن تفاضل يحقق التماسك المجتمعي داخل مجتمع لا تجمعه ثقافة (مجموعة قيم ظرفية) ولا عرق ولا انتماء للرقعة الجغرافية، بل مجتمع تربطه رابطة روحية تحمل تصورًا للأخلاق المتسامية النابعة من الحكمة الصوفية الحقيقية (لا النابع من الفلسفة العقلانية)، والذي قد يُصطلح على تسميته بمفهوم الأُمّة (وهي ليست خاضعة للتاريخ؛ لأن الحقائق التي تعيش بها داخل الحضارة هي حقائق لا يشوبها التقلُّب، وليست طبقة سياسية ولا اقتصادية؛ لأن معيار انتمائها هو الإيمان والعرفان).

المحور الثالث: الأخلاق الإسلامية والاجتماع السياسي

١- مفهوم الوحدة والتماثل المطرد: وفكرة الأمة أو المجتمع ذي طابع التفاضل الكيفي

يميّز النقاش ما بعد الحداثي بين مفهومي التفرّد (individuation) (حيث يتمثل المجتمع على أنه كيان متماسك كما يقول دوركايم، أو نسق وبنية كما تراه المدرسة الوظيفية) وبين مفهوم الفردانية (individualisation)، حيث تمثل الذات فرادة (singularité) موجودة بذاتها بمعزلٍ عن التمثّل الاجتماعي لها، وتوجد نفسها كذات فاعلة وقادرة على تغيير محيطها الاجتماعي وعلى مفاوضة الإلزامات، معلنة بذلك مرحلة جديدة من تقديس الفرد خارج كل حسابات المشروع المجتمعي الحداثي. كلا النموذجين يحملان تصورًا حول مفهوم الوحدة الإنسانية، فنموذج الحداثة الأولى يرى أن وحدة الإنسانية تتمثّل في وحدة المجتمع الحديث ونجاحه وتماسكه، وهو ضامن لبناء تجربة كونية عن المجتمع الإنساني العالمي، بينما تنظر الرؤية الثانية للوحدة الإنسانية الكونية على أنها وحدة تقوم على الاختلاف ونفي كل أشكال السلطة (جندر، طبقة، عرق، لون البشرة) التي تحدُّ وتهدِّد الاختلاف والتعدُّد الذي يضمن وحدة البشرية (تقول بريدوتي بأن حالة التشتُّت العالمية الناتجة عن تدفق كبير وسريع من الهجرات واللجوء ما بعد الحروب هي حالة ظرفية يجب أن تمرَّ بها الإنسانية؛ لأنها في حد ذاتها تبحث عن نوع من التجانس والوحدة)[٤٧]، بينما يرى رينيه غينون في تمييزه بين التماثل المُطّرد (uniformité) وبين الوحدة (unité) بأن التماثل المُطّرد هو نتاج للتشتُّت داخل الكثرة (la dispersion dans la multiplicité)، فهي وحدة وهمية وشكلية (تحت عنوان الإلغاء التام للفروق)، «ولكن الذي هو أجدر بالملاحظة أيضًا هو أن البعض -بوهم غريب- يأخذون بطيبة خاطر ساذجة هذا التماثل المطرد على أنه توحيد (unification)، بيد أنه في الواقع يمثل العكس تمامًا؛ إذ فضلًا عن ذلك يبدو بديهيًّا أن ذلك التماثل يستلزم إبرازًا متزايدًا للانفصالية (Séparativité)، إننا نلحّ على أن الكمّ لا يمكنه إلا أن يفصل لا أن يوحّد؛ وأن كل ما يصدر عن المادة لا ينتج بأشكال مختلفة، إلا تضاربًا بين الوحدات الجزئية الواقعة عند الحدّ الأقصى المعاكس للوحدة الحقيقية»[٤٨].

إن التماثل المطّرد هو نتاج الحضارة المادية التي تسعى إلى تحويل كل ما هو كيفيّ إلى كميّ، وحتى إذا تنبّهت هذه الحضارة لسقوطها في وَحْلِ المادة -بالاستمرارية المتواصلة في تطوير العلوم ومناحي الحياة داخل المنهج الكمي- وتتنبه إلى نقصها فيما هو كيفي، فهي تقوم بتجاوز ذلك بالزيادة في ضبط الكيفيّ وتقييده بالكميّ من خلال محاولة قياس الكيفي بالقياس العددي. ويشير غينون إلى ارتباط وثيق بين كلمة (matière) وكلمة (metiria) اللاتينية التي تعني القياس، وربما حتى كلمة متر (métre) راجعة لهذا الاشتقاق اللغوي والدلالي. بينما مفهوم الوحدة هو مفهوم يعكس التماثل الكيفي، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يتم التماثل بين أجناس مختلفة أو أنواع مختلفة داخل الجنس الواحد (le même espèce) لها تمايزات كيفية تميّز بينها، ومن ثَمَّ يصبح الكيفي هو المؤشّر والعلامة المميزة على نحو جذري بين البشرية. وهو ما يجعلنا نقرّ بأنّ كل مجتمع يقوم بنيويًّا على التفاضل الكيفي هو القادر على حفظ كل وحدة متماثلة كيفيًّا داخل كل مجتمع ويحميها من التشتُّت والذوبان أمام متطلبات الواقع المحسوس.

نحن نعيش كباقي الشعوب في ظلّ نظام عالمي يحكمه الاقتصاد والشركات العابرة للقوميات. فهذا العابر وإن كان يسعى لتفكيك الأسواق الداخلية وتحقيق فرص إضافية لهذه الأسواق

(٤٧) انظر:
Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden, USA, Polity Press, 2013), pp. 184-185.

(48) René Guénon, *Le Régne De La Quantité Et Les Signes Des Temps* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1945), p. 35.

للتفاوض ولتوزيع بضائعها، إلا أن هذا الانفتاح الذي يرافقه نزعة لإزالة الأقلمة لا يرتكز على غاية ورسالة بالمعنى الأخلاقي النوعي بقدر ما هو تراكمات كميَّة يقودها دافع الربح والسيطرة على زمان ومكان الحركة بطرق انتقائية للغاية، ومحوّلًا أيضًا بشكل سريّ الإنسان إلى إنسان اقتصادي تزداد حاجياته باستمرار وبصفة غير متحكم فيها (لم يعُد يتحكم في رغباته في الاستهلاك، فالاستهلاك هو الذي يتحكَّم؛ ولذلك هو كائن استهلاكي بامتياز)، فيصبح هذا الانسان غارقًا في وَحْلِ المادة؛ لأنه «كلما زادت حاجات الإنسان، زاد خطر عدم توفّر بعض الأشياء، وأفضى ذلك إلى تعاسة»[٤٩]. فتعاسة الإنسان مرتبطة بحاجيات هذا الإنسان الاقتصادي-الاستهلاكي، وكلما زادت حاجاته أصبحت كماليات الأمس ضروريات اليوم، وتصبح السعادة تقاس بحجم الاستهلاك، فتنتفي هنا القدرة على استعادة الإنسان أو بنائه على قاعدة التفاضل الكيفي بلا رجعة. وهو ما جعل البعض يقول بعدم القدرة على التحرّر من عصر الاستهلاك بشكل جذري. فهل يمكن قيام مجتمع يبني هرميته على التفاضل الكيفي من خلال أفراد صاروا سمة **فعلية للحياة المتمركزة على الاستهلاك**؟ خاصةً أن مجتمعات الشرق لم تعُد كما يظنّ غينون شاهدة على تفرّد الحضارات التقليدية الشرقية ومتمايزة عن الحضارة الغربية، ففي عصر السرعة والتدفّق السريع للمعلومات والرسائل الرقمية، صار العالم ينحو نحو هذا التماثل المُطّرد مع شعوب الشرق، والشرق لم يعُد محافظًا على قِيمه كما كان[٥٠].

لا يرى غينون أن المجال الاجتماعي هو الأرضية الملائمة التي يبدأ منها إصلاح العالم الحديث؛ «لأن هذا الإصلاح لو جرى -معكوسًا- على هذا النحو، أي انطلاقًا من النتائج بدلًا من المبادئ، فإنه سينعدم الأساس المتين ضرورة، ولن يعدو أن يكون وهمًا محضًا: «لا يثمر البتّة شيئًا ثابتًا يُعوّل عليه، وستتجدَّد الحاجة دومًا إلى بدء كل شيء من جديد؛ لأننا أغفلنا الاتفاق -قبل كل شيء- على الحقائق الأساسية»[٥١]. فالمنظومة الاجتماعية الحديثة لا تصدر عن سلطة روحية، وهي بإيمانها بالديمقراطية جعلت مَن هم في الأسفل المحدد لمن هم في الأعلى (وهنا يحتجّ غينون بحجة منطقية ورياضية، هي أن الأكثر لا يمكن أن يصدر عن الأقل، كما أن الأعلى لا يمكن أن يصدر من الأدنى)[٥٢]. فهيمنة النزعة المساواتية على المستوى الاجتماعي وهيمنة الديمقراطية على المستوى السياسي هو الذي جعل من إمكانيات قيام مجتمع التفاضل الكيفي معدومة وغير قابلة للإصلاح من الأسفل؛ **لأن ما هو تحت غارق في التشتُّت في الكثرة، ولا يمكن تجميعه وتحريره من التشتُّت إلا من خلال سلطة متعالية كليَّة بلا رجعة**، فهو يقول: «وأن نجعل تلقاء أعيننا تلك الحقيقة المقرّرة التي تقول بأنه إذا كان هناك جماعة من الناس، فإن مجموعة ردود الأفعال العقلية بين أفراد هذه الجماعة تنتهي إلى تكوين نتيجة لا تبلغ رتبة أوساطهم، بل تنحط إلى مستوى أدناهم»[٥٣]. فالحضارة الحديثة في الحقيقة هي ما يمكن تسميته بحضارة كميَّة، التي هي مجرد طريقة أخرى للقول بأنها حضارة مادية[٥٤].

٢- السياسة في عصر ما بعد الأخلاق

سنحاول في هذا المبحث أن نتناول الكيفية التي يمكن أن تكون عليها العلاقة بين الأخلاق والسياسة أو الدولة في عصر ما بعد الأخلاق.

إن العلاقة الحقيقية بين الأخلاق والسياسة هي علاقة تتم -حسب مقاربة رينيه غينون وسيد حسين نصر- على أرضية المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم على أسس الحضارة التقليدية والحاملة لتصوّر قيمي عمودي متعالية على التقلُّب والتغيُّر. إن الأخلاق باعتبارها جملة من المبادئ والقيم الموجّهة للسلوك لا يمكن لها -حسب تقدير حسين نصر- أن تُنزَّل إلا بعد منحها مشروعية الحكمة المتعالية. وهي تنظّم من الناحية الاجتماعية العلاقة مع الآخر داخل المجتمع الواحد؛ لأن الأخلاق لا تُعنى فقط بالفرد بل هي أيضًا في جانبها الآخر سياسة معيّنة للفعل وللممارسة داخل الدولة أو المدينة أو أي اجتماع بشري ما، يقول فتحي المسكيني في هذا الصدد: «إن القصد هو تبرير الحرية مع الغير باعتبارها جزءًا لا يتجزّأ من هويتها الأصيلة. وحدها حرية مشتركة يحقُّ لها أن تدَّعي فضيلة التعايش»[٥٥]. فمفهوما الحرية والتعايش أو العيش المشترك هما المفهومان المرآويان اللذان يمكن من خلالهما فهم نموذج المجتمع في المستوى الأكثر عمقًا، فهذا المستوى من النقاش الفلسفي نفهم من خلاله سياسات المجتمع وشكل النظام السياسي الذي يمكن أن تكشف عنها سياسات التعايش هذه.

(49) René Guénon, *La Crise Du Monde Moderne* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1946), p. 150.

(٥٠) انظر: الفيلسوف الإيراني حسين نصر، «العلمنة حولت الغرب إلى حضارة بلا روح»، أجرى الحوار حامد زارع، بيروت: مجلة الاستغراب، خريف ٢٠١٥م، ص٤٥-٤٦.

(51) Ibid, p. 81.

(52) Ibid, p. 85.

(53) Ibid, p. 87.

(54) Ibid, pp. 99-100.

(٥٥) فتحي المسكيني، الهجرة إلى الإنسانية، (تونس: دار كلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م)، ص٣٨-٣٩.

يستعرض فتحي المسكيني في الجزء الخامس من الفصل الأول من كتابه «**الهجرة إلى الإنسانية**» طرق التعايش ونماذجه التي قدَّمها الفلاسفة المُحدَثون من نيتشه إلى جوديث باتلر مرورًا بكلٍّ من هيدغر وحنة أرندت وجاك داريدا وليفيناس. وهي كلها تنطلق في جانبها المخفي وغير المعلنمن بتشكيل معنى ما حول مفهوم الحرية ورؤية الذات الحديثة للآخر المختلف. يرى حسين نصر في كتابه «**حياة الإسلام وفكره**» (في الفصل الأول وعنوانه: القانون والمجتمع law and society) أن مفهوم القانون في الإسلام لا يمكن فهمه دون فهم فكرة الحرية، **فالحرية في الإسلام -حسب حسين نصر- هي حرية روحية، حيث يمثِّل المتصوفة التيار الفلسفي الأقدر على تقديم تعريف يمثل روح الحضارة الإسلامية الحكمية على نحو عميق. «فالحرية عند المتصوفة هي ضرب من الانفصال الداخلي الروحي عن العوامل الخارجية، وهي نوع من الخلاص أو النجاة من كل أشكال العبودية، وهي تجربة فريدة في العالم حيث توجد الحرية بمعناها الكبير»**[٥٦]. ويضيف في السياق نفسه: «**كان الاختبار الأكثر أهمية للإدراك الفعلي لوسائل الوصول إلى الحرية في الإسلام هو الدرجة التي تمكَّنت من الحفاظ عليها في أحضان طرق الإدراك الروحي المؤدية إلى الحرية الداخلية**»[٥٧].

يمكننا أن نستنتج إذن من خلال منظور سيد حسين نصر ورينيه غينون أن نماذج الفلاسفة المُحدَثين ونظرياتهم حول العيش المشترك لا تتجاوز في عمقها الفلسفي **أنطولوجيا الروح الحداثية العقلانية**، التي لا تتحمل أي إمكانية للتعالي فوق رغبات الإنسان الحديث الذي يطوق إلى الكمال ذي الطابع المادي، فهو إنسان تحركه الرغبات والحاجيات المادية بدرجة أولى، وهي وإن حاولت الإقدام على ضرب من التعالي والتسامي -لتشكيل المفهمة (conceptualisation) القائمة على مبدأ التعميم- فهي لا تُقْدِم على ذلك إلا عرضًا وبصفة وقتيَّة. ففكرة العيش التي انتهى إليها التصور ما بعد الحديث (سواء بالمعنى الذي أعطاها إياها أنطونيو نيغري أو جوديث باتلر) المرتبطة بشكل محايث بأولوية تحمّل الغير ووجوبية التفات الفلسفة لهذا الغير (مهما كانت عوائق هذا الأخذ بعين الاعتبار للغير والتسامح مع موقفه) **هي في جانبها العميق ضربٌ من العمى الأخلاقي (ولهذا أسميناها بوضعية ما بعد الأخلاق) التي تدفعنا إلى قبول أفكار الآخر ومواقفه مهما كانت تداعياتها ونتائجها** (سواء كانت الحينية أو طويلة المدى) على المجتمع أو الأُمَّة بالمعنى الشامل. وفكرة باتلر هي في الحقيقة فكرة مخاتلة، والقبول بها يفرض علينا العيش داخل وضعية مفرغة من الأخلاق ولا توجد فيها المبادئ إلا عرضًا. فهي تريد أن توضّح بأن الأخلاق التي تقوم على تحديد مسبق لما هو سويّ هي أخلاق قائمة على الخضوع والإكراه (وقد سبقها ميشيل فوكو في هذا الموقف)، ويجب التخلي عن هذه الأخلاق لتحقيق العيش المشترك بشكل قائم على احترام الغير. وهذه القضية الأخلاقية المعاصرة في غاية الأهمية؛ لأن كل قبول إسلامي من منظور حِكمي لهذا الشكل من العيش المشترك سيؤدّي بنا إلى نتيجة لا مفرّ منها، وهي أن نصبح إزاء إسلام بلا مضمون أخلاقي (وهو ما أراد أن يوضّحه باتريك هايني في جزء من تحليله لظاهرة إسلام السوق في كتابه)[٥٨].

يقدِّم رينيه غينون منوالًا محددًا في تنظيم العلاقة مع الآخر المختلف حضاريًّا، ولا يقوم إلا على ضربٍ من التعالي الذي لا يمكن له أن يتحقق على أرض الواقع إلا تحت مظلَّة مبادئ متعالية تسمو فوق الكل. لأن الأسمى هو الذي يفرض من الناحية الأنطولوجية حقيقته. وهو الثابت، وما هو في الأسفل أو المنبثق من الأسفل هو القابل في كل لحظة للزوال، وإذا تمسّكت البشرية بما هو ظرفي تصبح قابلية الحروب والصراعات ممكنة وبحظوظ وفيرة[٥٩]. فهو يقول: «ويجري الأمر على خلاف ذلك إذا ما وُجدت حضارة لا تعترف بأيّ مبدأ أعلى بل لا تقوم -في الحقيقة- إلا على إنكار المبادئ، فتنعدم -بسبب ذلك- جميع وسائل الوفاق (entente) مع الحضارات الأخرى؛ لأن هذا الوفاق لا يكون عميقًا ذا أثر إلا إذا تحقق من أعلى، وليس من الأسفل، أي من الجهة التي تفتقر إليها هذه الحضارة المنحرفة الشاذة (anormale dérivée). والحاصل أن لدينا -في العصر الحالي- حضارات ظلت وفيَّة للروح التقليدية، وهي الحضارات الشرقية، وحضارة خاصمت هذه الروح، وهي الحضارة الغربية»[٦٠].

(56) Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life And Thought* (New York, USA, State University Of New York Press Albany, 1981) p. 22.

(57) Ibid, p. 22.

(58) Patrick Haenni, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice* (Paris : éditions du seuil et La République des idées, octobre 2005).

(٥٩) كما تمسكت البشرية بنموذج الدولة-الأمة الأوروبية وأسفرت عنه النازية والفاشية، كما أن غينون يرى أن نموذج العولمة هذا سينتهي بالنتائج نفسها؛ لأنه إعلان عن حالة الصلابة (solidification du monde) والانغماس الكلي في المادية، وهو مؤشر على إعلان نهاية الدورة الوجودية للحضارة الحديثة.

(60) René Guénon, *La Crise Du Monde Moderne* (Paris, France, Éditions Gallimard, 1946), pp. 31-32.

ترى باتلر أن سؤال «مَن أنا؟» سؤال لا يمكن له الوجود دون أن يكون هناك آخر يطرحه، وتاريخ الأخلاق الحديثة بالنسبة إليها هو تاريخ «الأنا» بوصفها متجنبة الوقوع في الانحلال والتماس مع «الأنت»[٦١]. و«هذه الأخلاق الغيرية لا تدَّعي التقمُّص، أو التماهي، أو الخلط، إنها بالأحرى أخلاق ترغب في 'أنت' يكون آخرَ بالفعل، في تفرّده وتميّزه»[٦٢]. وفي معرض توضيحها لمفهوم التفرّد تقول: «فكرة التفرّد ترتبط في الغالب الأعم مع الرومانتيكية الوجودية ومع ادعاء الأصالة، **لكني أرى أن تفرّدي -لأنه بدون محتوى تحديدًا-** يمتلك بعض الخواص المشتركة مع تفرّدك، وهو **لذلك مصطلح قابل للاستبدال** إلى حدٍّ ما». فتحت عنوان عدم اختزال الآخر يتم إفراغ الذوات والأشخاص من أيّ محتوى أخلاقيّ كيفيّ، **يصبح الأفراد ماهية أخلاقية مُؤجّلة ومحكومة بالمكوث وانتظار ما يمكن أن يقوله حولها هذا المختلف، وقد تحوّل هذه الاستراتيجية العالم إلى «قاعة انتظار أخلاقية» يفقد فيها الإنسان قدرته -المتجاوزة للواقع والمتأصّلة في طبيعته- على تعريف نفسه على نحو كليّ**. فالإنسان بدأ بتعريف نفسه بكونه «حيوانًا عقلانيًّا» فيصبح بعدها حيوانًا يميل إلى تحقيق حريته على حساب الأخلاق، وإذا كان الإنسان الحديث يعيش على وقع هيمنه المجال الاقتصادي واكتساحه معياريًّا لجلِّ مناحي الحياة، فإن النتيجة الحتمية لهذا الإنسان هو أن يتحوَّل إلى «حيوان اقتصادي» بامتياز، كائن تحكمه وتشكِّله قِيَمُ السوق كما تريد.

إذن، نستنتج من خلال النقاش الفلسفي الذي دفعنا إليه رونيه غينون حول المبادئ التي تنظم العلاقة بين البشرية، وهي مبادئ متعالية، أن مفهوم العيش المشترك في مقاربة هذا البحث هو مفهوم متسامٍ وغير دنيوي؛ لأن المبادئ الدنيوية هي مبادئ مادية وخاضعة للتبديل والتغيُّر، وأيضًا للتشتُّت في الكثرة. لكن كيف يمكن أن تكون العلاقة بين الأخلاق المنبثقة من الحكمة المتعالية وبين الدولة بمفهومها الحديث؟

٣- الأخلاق والدولة

إن السياسة -كما وضحنا- علاقة بين الأفراد داخل المجتمع الواحد التي تنظمها الحكمة المتعالية ومنظومة التشريع التي تنبثق منها، بينما مع أفراد الحضارات الأخرى التي لا تنتمي إلى الحضارة ذات الطابع الحِكمي ولا تمتلك منظورًا حكميًّا في رؤيتها للقانون والقواعد المجتمعية (التي تنظم العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد والتي تتحول بدورها إلى منظومة حكم سياسي) يصبح الأمر في غاية من الصعوبة؛ لأن هذه الوضعية تستوجب من الحضارة التي سمَّاها غينون باللاطبيعية (anormale) بأن تستأنف الدخول إلى دورة تاريخية ووجودية جديدة. ولكن إذا كان نموذج الدولة الحديث المنبثق من هذه الحضارة اللاطبيعية هو النموذج المهيمن والمسيطر على العالم، فكيف يمكن التعامل معه في هذه الحالة؟

في الحقيقة، لا يمكننا أن نتجاوز ما كتبه وائل حلاق في هذا المستوى من النقاش حول العلاقة بين الأخلاق الإسلامية وبين الدولة الحديثة، ففي كتابه «**الدولة المستحيلة**» يردُّ وائل حلاق على الإسلاميين الذين يظنون أن الدولة الحديثة هي كيان فارغ يمكن ملؤه بأي محتوى كان: «تفترض الخطابات الإسلامية أن الدولة الحديثة أداة للحكم محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معيَّنة طبقًا لخيارات قادتها وقراراتهم. كما تفترض أن بمقدور القادة أن يحوّلوا آلة حكم الدولة، حين لا تستخدم للقمع، إلى ممثل إرادة الشعب، محددين بذلك ما ستكون عليه الدولة»[٦٣]. وهو يعقد مقارنة بين الإسلاميين وبين رؤية أرسطو وأرسطوطاليس للمنطق اللذين يريانه أداة وتقنية محايدة توجه العقل البشري إلى التفكير السليم مهما كانت طبيعة الموضوع، بينما يرى وائل حلاق أن «الدولة الحديثة تصوغ نظمًا معرفية معينة، تحدِّد بدورها وتشكِّل المشهد الذي تبدو عليه الذاتية الفردية والجماعية، وبذلك تحدد قدرًا كبيرًا من معنى حياة رعاياها»[٦٤]. وبالرغم من أن الدولة الحديثة تتعرض لتغييرات (كحال الدولة مع العولمة اليوم)، فإن «أيًّا من هذه التغييرات في الأبنية الحديثة لم يثبت توافقه حتى مع المتطلبات الأساسية للحكم الإسلامي»[٦٥]. وهذا التباين ناتج عن طبيعة إدارة الواجب الأخلاقي داخل الدولة الحديثة الذي يرجع بالأساس إلى سلطة المؤسسات السياسية للدولة، بينما في المجتمعات التقليدية «أي التكوينات الاجتماعية السابقة على الدولة والموجودة خارج أوروبا مستقلة ذاتيًّا، تنظم شؤونها الاجتماعية بنفسها ولم تكن مخترقة بيروقراطيًّا إلا بصورة نادرة وخفيفة. وكانت هذه المجتمعات تنظم ذاتها بذاتها باستثناء حضور الحاكم البعيد

(٦١) انظر: جوديث باتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحيم، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٤م)، ص٨٠-٨١.

(٦٢) المرجع نفسه، ص٨١-٨٢.

(٦٣) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م)، ص٢٧٦-٢٧٥.

(٦٤) المرجع نفسه، ص٢٧٦.

(٦٥) المرجع نفسه، ص٢٧٧.

ومحاولاته غير المنهجية فرض الضرائب عليها»[٦٦]. فالدول الحديثة تختلف مع الدولة الإسلامية في شكل الضبط الذي تدمج من خلاله الأفراد داخل بنية المجتمع، وأيضًا في النظام الذي يتعلق بكيفية إدارة وتطبيق الواجب الأخلاقي والقانوني (وهو اختلاف ماكرو-سوسيولوجي يتعلق بأركان الاجتماع السياسي ومرتكزاته)، ناهيك عن الاختلاف في مضمون هذا الواجب (وهو اختلاف ميكرو-سوسيولوجي). كما أن تصور رونيه غينون للحضارة المادية وارتباطها بمفهوم القياس وكل ما ينجرّ عنه من دلالات كميَّة يجعلنا نفهم المنهج الذي تتخطاه الدولة الحديثة في حلِّ مشكلاتها، فهي تعتمد على الزيادة في حلِّ المشاكل عبر صياغة قوانين جديدة تضبط وتنظم الظواهر الجديدة (سواء كانت انحرافات فتحدّ منها، أو كانت ممارسات جديدة لا تستطيع أن تضعها في خانة الجريمة فهي تحاول أن تستوعبها). فهي حلول تنتمي لعالم المادة المنغمس في التشتُّت داخل الكثرة، والانقسام داخل التماثل الموهوم بأنه وحدة، **فلا حلّ تقدّمه الحضارة المادية إلا الانغماس النازل والعمودي في التقسيم**، فعقل الدولة الحديثة متجه نحو تقسيم السلطات وتقسيم العملية السياسية بإنشاء مؤسسات جديدة، ومن ثَمَّ تقسيم المهام والمسؤولية بين العديد من الأطراف الفاعلة داخل السلطة، وكل محاولة للرجوع إلى الوراء والاعتراض على هذا التقسيم والتشتُّت داخل الكثرة سيعتبر استبدادًا ويصل حتى إلى نعته بشتَّى النعوت التي تحيل للفاشية والنازية. هذا ما وصلت إليه الدراسات التي سُميت «ما بعد الإنسان» التي تسعى بكل الوسائل إلى مناهضة كل أشكال السلطة: الجندر (الأبوية)، والدين (الخطاب الديني)، وغيره. هذه الحالة من التشتُّت التي تجد هالتها في عدم التزامن (non synchronisation) بين مجالات الحياة (الثقافة، الاقتصاد، السياسة، الاجتماع)، أي عدم تجانس مسارات تقدّم هذه المجالات، فتجد المجال الاقتصادي يتطور بالنسبة إلى المجال الثقافي دون أن يراعي تأثيرات ذلك (وهو ما آلت إليه الأوضاع العولمية الآن). هذه الحالة من اللاتزامن هي التي فجَّرت مشكلات الهوية والبحث عن الاعتراف في سياق معاصر منذ بدايات القرن العشرين، كما يؤكد هارتموت روزا (Hartmut Rosa) في كتاباته.

إذن، يمكننا استنتاج أن الإسلام في المنظور التقليدي ومنظور الحكمة المتعالية يحمل تصورًا خاصًّا لمنظومة الحكم التي تقوم على التفاضل النوعي أو الكيفي بين الأفراد. وهو تفاضل يقوم على مدى استعدادهم الروحي للاتصال بالحكمة المتعالية[٦٧]، وأن هذه المبادئ لا ترتبط بجماعةٍ ما هي التي تقرّر هذه القوانين وحدها دون أن يكون لها استعداد روحيٌّ لذلك. وما يميز بين مسار تطور نظام الحكم الحديث والنظام الذي يرجو الاتصال بالحكمة المتعالية هو كون الأول يتخذ مسار تطوره نحو التقسيم الأفقي النازل بحثًا من خلال هذا التقسيم على وحدة أوسع (la recherche d'une entité plus vaste) كما يقول مافيزولي[٦٨]، والذي أدى في نهاية المطاف إلى تشتّت وتصدّع لا مفرّ منه (والبحث يتواصل بشكل مستمر عن الأشكال الديمقراطية البديلة والمغايرة لحل مشكلة السيولة والليونة التي تمرّ بها الذات ما بعد الحديثة)، وهذا ما جعل من القانون الحديث يُتمثّل بكونه ترسانة معقَّدة من الأوامر دون أن يملك القدرة على الإمساك بمنطق واحد يوحّد هذه القوانين[٦٩]، ولا يوحدهم إلا داخل التماثل المطّرد (l'uniformité) وليس داخل الوحدة كما سبق أن بيَّنَّا ذلك. أما الإسلام الروحي الحِكمي فهو يقدّم منظومة قيمٍ تقوم على تربية روحية[٧٠]، تلعب دورًا كبيرًا في تمرير التراث الحِكمي وحفظه دون انتظار ما ستقدّمه سياسات الدولة الحديثة التي لن تكون في الغالب سوى سياسات متحفيَّة. فاحترام هذا التراث من قبل هذه الأجيال يبدأ بتقديم تعليمٍ يُبجّل الحكمة المتعالية ويقدّمها على الوجه الذي يثبت تماسكها وصلابتها واستمرارية حقيقتها، أي أزليتها بالمقارنة مع المنظومات الدنيوية.

(٦٦) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص١٩٠.

(٦٧) يقدِّم الفارابي من خلال نظرية الفيض نموذجًا مهماً حول كيفية الاتصال بالحكمة المتعالية، لكنه يرى أن كيفية الاتصال هذه تتم من خلال = أسمى مستويات الذكاء البشري، وهنا يتفق مع ابن عربي ويتقاطع جوهريًّا مع البرهان الذي نراه تجسيدًا للعقل الاستدلالي لا للعقل الفيَّاض؛ ذلك أن الفارابي -كما قلنا سابقًا- يقيم نوعًا من التوافق بين الفلسفة والحكمة على اعتبار الأخيرة خاضعةً للأولى.

(68) Michel Maffisolli, La Réeanchatement du monde : Une éthique pour notre temps (Paris, France, édition De La Table Ronde, 2007).

(٦٩) مثل بعض البلدان التي تعتمد على المنظومة القانونية الحديثة، مثل تونس التي فيها قوانين نابعة من الشريعة الإسلامية ومنطقها الخاص، وقوانين نابعة من القانون الفرنسي، وأخرى نابعة من التحيينات الجديدة لمنظومة حقوق الإنسان التي تدافع على حق المثليين والمختلفين جنسيًّا إلى حدٍّ ما.

(٧٠) هذا من الناحية الروحية، أما من الناحية العملية فإن أسس التربية الروحية تتجسَّد في الدور الذي تلعبه الهياكل والبنى التقليدية في تهذيب سلوك الفرد، ولكن البنى التقليدية لا تتماثل مع مؤسسات الدولة الحديثة، فالبنى التقليدية تتميَّز بكونها تهتمُّ بالجانب الروحي لا تقف عند الجانب الخارجي السلوكي كما تفعل ذلك قوانين تنظيم السلوك في الدولة الحديثة، بحكم تقسيمها للفضاء بين الفضاء العام والفضاء الخاص، لكن النموذج الإسلامي التقليدي الحِكمي لا يعترف بهذا التقسيم ويعدُّه تقسيمًا قابلًا للانفصال والتفكك (كما نرى ذلك في مجتمعات ما بعد الحداثة والسياق الأمريكي).

وهذا ما يجسّد الدلالة المركزية **لفكرة الشهادة** لله بالنسبة إلى حسين نصر[٧١].

إن المجتمع الإسلامي لا يُصلح الفرد من خلال الزيادة في القوانين وادعاء أن تطبيق هذه القوانين هو الذي يضمن تحقيق إنسان وفرد مُتخلّق، إنما من خلال الحفاظ على هياكل وبنى اجتماعية تلعب دورًا حيويًّا في حفظ الحقيقة والحكمة المطلقة المعطاة هبةً من الله: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾. إن مجتمع الإسلام الحِكمي هو مجتمع الأمة الروحية، ولا يمكن أن يكون شعبًا بأي حالٍ من الأحوال؛ لأن الشعب تنظمه مؤسسات الدولة -وحدها ولا تنافسها في ذلك أي حكمة ميتافيزيقية- التي تسهر على بنائه وجعله مجتمعًا حديثًا، ولأن الأمة الروحية هي أمة مسؤولة أمام الله (أي أمام الرسالة الروحية الخالدة للإسلام). ولا يمكن بأي حال من الأحوال التفريط في ثبات هذه الرسالة تحت أي ظرف حتى وإن ادعى البعض أن هذا التفريط هو اجتهاد ومحاولة لمواكبة العصر، يقول حسين نصر في هذا الصدد: «إن محاولة صياغة القانون الإلهي حسب «الأزمنة» لا تقلّ عن الانتحار الروحي؛ لأنه يزيل المعايير ذاتها من خلال الحكم الموضوعي على القيمة الحقيقية للحياة البشرية والعمل الذي يمكن الحكم عليه بموضوعية، ومن ثَمَّ تسليم الإنسان إلى أكثر الدوافع الجهنمية له إلى طبيعة أقل»[٧٢].

تواجه المنظومة الأخلاقية الإسلامية تحديات جديدة معقَّدة جدًّا فرضتها العولمة والأطروحات المصاحبة لها والمتمركزة أساسًا حول الفردانية، فكيف يمكن أن تواجه الأخلاق الإسلامية من منظور تقليدي (حِكمي) هذه التحديات والصعوبات على المستوى النظري؟

المحور الرابع: في راهنية الأخلاق الإسلامية وأطروحات العولمة

لقد فرضت العولمة على كل الثقافات التقليدية منوالًا معينًا من التفكير، وهو بالأساس تفكير دفاعيّ، تدافع فيه الثقافات عن خصوصيتها أمام برامج الإصلاح والتنمية التي فرضتها الهياكل التابعة لمنظومة العولمة على العالم من خلال مؤسساتها التابعة للأمم المتحدة. ولكن التصور الدفاعي لا يتلاءم مع ما يقدِّمه رينيه غينون وحسين نصر من أطروحات تتجاوز الطور الدفاعي وتقدِّم نموذجًا حضاريًّا شاملًا لا يقف عند حدود الدفاع والانكفاء. فالحضارة تقدِّم أنموذجًا ما عمَّا هو كوني، وتقدِّم بديلًا وحلًّا لمشكل الحضارة المعاصرة ومأزقها. فهي توسُّعية على نحو جذري بلا استئذان. والمجال الذي يعكس قدرتها على أن تتجاوز الطور الدفاعي هو بناها الاجتماعية التي تضطلع بدور المحافظة على قيم الحضارة الشاملة، فالهيكل والبنية الاجتماعية التي من شأنها أن تُكلّف بمهمة أبدية -وهي الحفاظ على استمرارية التقليد- هو العائلة وليست الأسرة؛ لأن الأسرة النووية بالمعنى الحديث هي شكل أوروبي هجين، ولا يتناسب إلا مع شكل الدولة الحديث؛ لأن توسُّع نفوذ مؤسسات الدولة الحديثة أفقيًّا لا يتحمَّل وجود شكل اجتماعي صلب وواسع أفقيًّا وقادر على مواجهة سلطة الدولة. ومن ثَمَّ تعمل الدولة الحديثة على إضعاف هذه البنى الاجتماعية ما قبل الحديثة[٧٣]. فالعائلة النووية المسماة حديثًا بالأسرة هي عائلة ضيقة لا تربطها روابطُ وثيقة بالأصول، ومن ثَمَّ سينجر عن هذه العملية ضعف الروابط مع الفروع (لأن الفروع بدورهم سيتخففون من عبء المسؤولية تجاه أصولهم ما عدا الأصول المباشرة الأب والأم)، بينما العائلة الموسعة هي أكثر متانة وصلابة؛ لأنها ستكون دائمًا مسؤولة بدرجة أولى عن حفظ قيم المجموعة، كما أن هذه العائلة لا تنحصر ولا تتجسَّد في القبيلة والعشيرة حيث تقوم العلاقة بين القبائل الأخرى على ثنائية الانصهار والانشطار (الانصهار في قبيلة كبرى زمن التهديد من طرف خارج القبائل، والانشطار زمن الرخاء، وذلك لأنهم سيلتفتون إلى مصالحهم، وهي نظرية قال بها ايفانز بيتشارد).

إن شكل العائلة الذي تقدِّمه الأمة الروحية في الإسلام هو العائلة الكبرى ممتدة الجذور في التاريخ -أفقيًّا وعموديًّا- التي تقوم أسس التربية والأخلاق فيها على التربية الروحية كما بيَّنَّا ذلك، وعلى التشريعات التي تحفظ للإنسان التوازن بين العوامل الداخلية/الروحية والخارجية/المادية؛ لأن كل خلل في التوازن بين هذين العاملين سيؤدي إلى التدهور، والإسلام الروحي يقدم توازنًا تكون فيه العوامل الباطنية هي النقطة المركزية؛ لأن الحقيقة الباطنية المتصلة بالحكمة المتسامية هي وحدها مصدر

(٧١) انظر:
Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life And Thought* (New York, USA, State University Of New York Press Albany, 1981), pp. 22-23.

(72) Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life And Thought* (New York, USA, State University Of New York Press Albany, 1981) , p. 26.

(٧٣) انظر: برتران بادي، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، نقله إلى العربية: لطيف فرج، مراجعة: عومرية سلطاني، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م)، ص١١٧-١٤٣.

الثبات الأخلاقي، وهي التي تمنح لهذا التوازن استمراريته، طالما أن العامل الروحي هو المحدد للتجديد والتطور العموديَّيْن (على الضدّ من التقدم والتطور الخطي للحداثة وهو تطور أفقي). **إن هذا التوازن هو الذي يجعل من العائلة -التي هي جزء من الأمة الروحية والتي تقع في قلب النظام الاجتماعي- مختلفةً على نحو جذري عن القبائل والعشائر التي تهيمن عليها النزعة الغنائمية**. وهي حصن ضد كل النزعات الفردية التي تسعى إلى تجريد الفرد من كل منابع الحماية التي يمكن أن يستخدمها أمام تغييرات السياسة (سياسات الثقافة والتعليم) والاقتصاد (هيمنة السوق وفرضه أذواقًا وموضة معينة من شأنها أن تفرض تحولات سوسيو-ثقافية)، والتي تعتمد في الغالب على الخطابات الفلسفية التي تتخفى وراء منظومة حقوق الإنسان، حيث تقودها حركات تحمل تصورات ما بعد حديثة نقدية حول الجندر والعائلة (والتي ترى أن تركيبتها الأبوية هي تركيبة تحافظ على الهيمنة والإخضاع والإكراه). كما أن أفق هذا المنظور النقدي يتجه نحو إشباع الذات الحديثة بكل أنواع الحريات الفردية المضادة للروح (كما وضَّحنا تصور حسين نصر والمتصوفة لفكرة الحرية الروحية) دون التنبُّه لمآلات هذا الإشباع على المستوى الأخلاقي والمجتمعي (الذي سيؤدي إلى التشتُّت والانهيار والتفكُّك). وهو ما أعلن عنه آلان توران بشكلٍ ما في كتابه «**نهاية المجتمع**» في تعبيره عن هذه الحركات بكونها **حركات ما بعد مجتمعية**. كما تسميها بريدوتي بحالة «ما بعد الإنسانية»[٧٤].

إن الأمة بالمفهوم الروحي ليست مجرَّد تراث، الأمة هي ما يجعل هذا التراث حيًّا في الذاكرة، والأمة هي التي تحافظ على التراث وتكسر الحواجز التي تضعها المتاحف، وهي الحصن الأول أمام كل رؤية متحفية تريد أن تحصر امتداد تراث ما في حقبة تاريخية بعينها. الأمة التي تكوّنت داخل الحضارة العربية الإسلامية ليست معطًى من معطيات برنامج الدول القومية الأوروبية، فهي ليست أمة بالمعنى العِرقي أو الإثنو-ثقافي؛ لذلك فإن مناهج العلوم الحديثة الإنسانية في العموم (ما عدا بعض المحاولات) غير قادرة على رؤية الأمة العربية الإسلامية إلا كمجموعة قبائل تنحدر من أعراق (الرؤية الإثنولوجية المهيمنة على دراسة الثقافات)، وهذا القصور لا يرجع فقط لكونِ تكوّن الأمة العربية الإسلامية جاء بشكل مغاير عن الأمة القومية الأوروبية التي انحدرت من الأعراق الغربية المهيمنة، بل لأن الأمة العربية الإسلامية لم تكن وليدة برنامج أيّ دولة من الدول القُطرية المناطقية/الحدودية، ولم تكن تشاركها رهاناتها إلا عرضًا. وكل حضور ضعيف لمفهوم الأمة في شعب ما إلَّا ويقابله قطيعة أو تواصل شكلي وضعيف مع تاريخه العميق (وهذا معطى مهم لارتباط السياسة بالحضارة)، وهذا التاريخ العميق هو تاريخ دخول ذلك الشعب في الحضارة، وهذا الدخول في الحضارة هو الذي سجَّل انخراط أفراد الأمة الروحية في التاريخ الكوني، وكل شعب لا يستطيع أن يتحوَّل إلى أمة هو مجرد جماهير (foule/masse/multitude) بلا روح.

إن نظرية ما بعد الإنسانية لدى بريدوتي تعني فضح التسلسلات الهرمية للسلطة التي استبعدت الآخرين (باسم الدين أو باسم القومية الحديثة nationalisme) وحرمتهم من الانتماء والاندماج في مفهوم الإنسانية الحديث. ومن ثَمَّ فإن نظرية ما بعد الإنسان بالنسبة إلى روزي بريدوتي هي نظرية داخل سياق ما بعد الحداثة الذي تبحث فيه الذات الحديثة عن وحدة أوسع من الوحدة التي هندستها نُظُم الدولة القومية الأوروبية. لكنّ حدود هذا الطرح تقف على العتبة نفسِها التي وقفت فيها كتابات جوديث باتلر، والتي أنتجت وضعية إيتيقية مفرغة من كل معطى أخلاقي ما فوق ذاتي/بشري (supra-profane)، وأفضت إلى شكلٍ من المحايثة للجانب المادي للفرد والذي لن يكون سوى انصياعٍ غير مباشر للمنظومة الحسية والشعورية للإنسان والتركيز على تقنيات الجسد (وتحويل هذه التقنيات الجسدية التلقائية والمنفصلة عن الأخلاق الروحية الباطنية الأخلاق الروحية التي تتحاشى الانغماس في عالم الشهوات إلى استراتيجية للسلوك الما بعد إنساني المتحرر من كل أخلاق خارجة عن تقنيات الجسد التلقائية)، التي تتبع الرغبة المنفصلة عن الروح وعن التربية التي تركز على صلابة نور الباطن الذي في الإنسان أمام سياسة الرغبة والجسد الذي يتحكم فيها الواقع الملموس القابل للتغيّر بلا توقّف (وتسعى هذه التربية إلى تهذيب السلوك الخارجي بما يتناسب ويتطابق مع صلابة نور الباطن الذي تم الاعتناء به أصالةً). ما بعد الإنسانية هي «الإنسانية العبورية» المتحولة وفق صيرورة غير محددة بشكل مسبق، وهي تمرّدية[٧٥] وتحوّلية لا تقبل الثبات، والتحوّل عندها هو مؤشر

(٧٤) أي حالة ما بعد الإنسان المتمركز على ثقافته (antropocentrique) حتى وإن كانت باسم ثقافة تدَّعي أنها الأفضل، كما تفعل ذلك أغلب خطابات فلاسفة الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

(٧٥) إن التمرُّد الحقيقي على المنظومة العالمية يبدأ حسب تقديري بالخروج من منطق التموضع (la logique de positionnement) داخل ثنائية الهامش/المركز أو المركز/الأطراف، وعدم تسمية الشعوب العربية الإسلامية بالهامشية (كما تعرّفه فلسفة ميشيل فوكو) أو النوماد (les nomades) (nomadisme) (وهو مفهوم لجيل دولوز ويقصد به الرُّحَّل المقصيين من الروايات الرسمية للتاريخ) والبحث عن مصطلح أو مفهوم آخر =

على ديناميكية الذات، والحركة هو المعطى الثابت، **إلا أن الحركة لدى الإنسانية العبورية لا تتعدى حدود العالم الخارجي عالم المادة والكم الذي يسير -حسب رينيه غينون- وفق اطراد عكسي مع حركة التطور الكيفي**. يمكن اعتبار المنجز النظري الذي حققته الإنسانية العبورية أمرًا مهمًّا على مستوى العقبات التي كانت تعترض الذات الحديثة الحاملة لتصوّر محدّد لكمالية الإنسان (وفق تصور مادي طبعًا)، لكنها لم تستطع تجاوز حدود الحضارة الحديثة؛ لأنها لم تتحرّر من التصور الكمالي للإنسان النابع من الروح الحديثة، ولم تستطع تجاوز المسار الذي دخلت فيه الإنسانية الغربية ولم تستطع الخروج منه، وهو مسار تطوري للإنسان وفق منوال هيمن عليه البُعْد الكميّ إلى الحد الذي اختفت فيه معايير التقييم الكيفيّ من الوجود داخل مصادر القرار في العالم، ولم تعُد هناك أطراف حاملة للسلطة تدافع عنها.

= يُعبّر عن نموذج العيش الخاص بنا. نحن لسنا رُحّلًا أو مجرّد عابري طريق كما تريد أن تقدّمه الرواية غير الرسمية للمنظومة العالمية التي تؤسس منذ مدة لشتات (diaspora) جديد عابر للقوميات، نحن لسنا هوامش على أطراف المنظومة العالمية، والمنظومة العالمية هي التي تريدنا أن نوصّف أنفسنا بالهوامش ونكتفي بالتوقُّف عند هذا المستوى من التوصيف ونحوِّله -من ثَمَّ- إلى فلسفة حياة ونظلّ نعتبر هذا التوصيف هو الحجة الأساسية التي يمكن أن نعترض بها على النظام العالمي وندافع من خلالها عن أحقيتنا في الوجود داخل هذا العالم؛ لأن النظام العالمي يريد -بشكل ضمني وغير معلن- أن يرسّخ في أذهان الشعوب غير الأوروبية بأنها غير مندمجة أو مندمجة اندماجًا سلبيًّا في المنظومة، سعيًا منه إلى أن تتحوّل شعوب الشرق إلى كتلة من البشر غاية وجودهم الثقافي والاجتماعي هي البحث عن مكان أفضل داخل النظام العالمي، فيتحوّل نمط العيش الأورو-أمريكي إلى حلم كوني يسعى إليه كلُّ فرد يسكن هذا الكوكب، فيغدو نمط وجوده محددًا بـ«سياسات الاعتراف» الغربية (les politiques de reconnaissance occidentales)، يعني يظلّ ساعيًا باستمرار وبشكل غير واعٍ أحيانًا إلى أن يعترف به العالم الغربي ويقبل به كإنسان، لكن إنسان وفق الشروط التي يضعها الغرب ويدَّعي أنها الشروط الكونية الوحيدة. والإسلام يملك تجربة روحية طويلة الأمد بالمقارنة مع تاريخ الحضارات تمكّنه من بناء منوال حضاري متى سمحت الفرصة، والحضارة العولمية هي شكل من أشكال الحضارة الممكنة وليست الشكل الممكن الوحيد للحضارة أو النهاية المنطقية لتاريخ الحضارة البشرية (وهي الأطروحة الضمنية لكتاب «**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**» لفرنسيس فوكوياما). وبالطبع هذا العمل النظري لا يمكن أن تقدّمه النُّخَب التي جرى تثبيتها في منظومة الدول ما بعد الاستعمارية، بل هي مهمة لأشخاص آخرين يقعون على الهامش وعلى التخوم لكنهم لا يرون أنهم مطالبون بتقديم أنفسهم بالمقارنة مع المركز أو كردّ فعل عن خطابات المركز وسردياته، كما لا يقف فهمهم للعالم عند حدود ما تقدّمه المقاربات الجيو-سياسية للمصالح الرسمية بين الدول (وهو المفهوم الإجرائي للدولة بالنسبة إلى الفلاسفة الليبراليين: بينتام وجون ستيوارت ميل)؛ لأنهم يعلمون جيدًا أن المعرفة في حدّ ذاتها تخضع إلى تقسيم جيوسياسي قائم على تمييز عِرقي ومناطقي/جغرافي وثقافي بين الأشخاص.

لم تقتصر التحديات التي تواجه منظومة الأخلاق التقليدية على مجالات تطبيق الأخلاق فيما صار يُعرف بـ«الأزمنة الحديثة»، أو على إحلال منظومات أخرى محلّها، بل بات التحدي يمسُّ الأُسس والتصورات العميقة التي يقوم عليها البنيان الأخلاقي نفسه. إذ لا يستطيع المتأمِّل في أسئلة الأخلاق المعاصرة أن يتجاهل ما تنادي به المساعي العلمية من إعادة تشكيل الطبيعة البشرية تشكيلًا جديدًا. ولذلك فإن كل نقاش حول طبيعة الإنسان أو طبيعة الجنس البشري -ضمن المنظور الذي أعلنا عنه في بداية هذه الورقة وبيّنّاه في العناصر السابقة- لا يراعي فيه طبيعة **الحقيقة الحكمية المتعالية** لن يكون سوى سجالات حداثية وسقوطٍ في فخاخ الحضارة الحديثة وذهابٍ إليها بلا رجعة. لأن مفهوم الطبيعة البشرية الذي سيحدّد بنية الإنسان الثابتة لن يكون -إذا نوقش ضمن الأفق الحداثي- سوى موقف فلسفي قابل للمراجعة على نحو جذري ولا يمكن حسمه طالما أنه متشبّث بالتصور الدنيوي في تحديد هذه الطبيعة ومنحاز بشكل خفيّ لأحكام «الواقع» على حساب أحكام «القيمة» (ولا ينحاز لأحكام القيمة إلَّا بشكل هشّ وعرضيّ وغير قادر على الصمود أمام انسيابية الواقع وسرعة التغييرات؛ لأنه غير قادر بدوره على التعالي والاتصال بالحقيقة الثابتة). فانفصالُ الأخلاق ما بعد الحديثة عن الأخلاق الدينية وتصورها للوجود والإنسان مؤدٍّ بالضرورة -وفق المنظور الحِكمي- إلى هذه المآلات التي توصف بأنها ما بعد إنسانية أو ما بعد حديثة.

إن الطبيعة الحقيقية للإسلام تكمُن في كونه روحيًّا بامتياز، ولا تقبل أي مجال للمحايثة الفردية الإيتيقية سوى المحايثة الروحية/الباطنية. كما أن تصور الإسلام للعالم الخارجي أو ما يُسمَّى في التقليد اليوناني بالطبيعة هو تصور مقدَّس، حيث يعدُّ الإسلام الطبيعةَ هبةَ الله، وليست أداة أو تقنية يحقق من خلالها الإنسان غاياته. ولذلك يرى حسين نصر أن التناول الحقيقي للمشكل الإيكولوجي أو البيئي -الذي اجتمعت حوله حملات وحركات اجتماعية منذ ستينيات القرن الماضي في الغرب- لا يتم عبر الأرضية الحداثية نفسها التي لا تتناول العلاقة بين الإنسان والطبيعة من خلال المعرفة غير المقدسة التي لا تعدُّ الطبيعة شيئًا مقدسًا إلا على نحو عرضيّ، فقد جلعت الحداثة من الطبيعة كائنًا ميتًا بلا روح، وهي ليست كائنًا إلا مجازًا، بينما التصور الديني ينظر إلى الطبيعة على أنها مخلوق إلهي قدَّمها الله للبشر. والبشر هم جزء من هذه الطبيعة باعتبارهم مخلوقين مثلها، ولكن الله فضلهم عليها وعلى جميع الخلائق؛ لأنهم يمتلكون العقل الذي يمكّنهم من حسن التصرف (المطابقة لتمام الآية القرآنية: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ

فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾). وهذه المسؤولية تجاه المخلوقات والطبيعة داخل التصور المقدَّس للعالم هي التي تحقق التوازن العميق بين كل عناصر الوجود (الله، الطبيعة، الإنسان) ويجسد نموذج الإنسان -في المنظور التقليدي الحِكمي- في كماليته وفرادته.

إن المنظور الحِكمي-التقليدي يقدّم بدوره تصورًا شموليًّا بالنسبة إلى القضايا البيئية التي طُرحت منذ ستينيات القرن الماضي، وذلك على أرضية البحث عن مفهوم الطبيعة الذي سينجر عنه تصورات ورؤى ستتوزع على كامل مجالات العلوم التي تسطّر بدورها نظامًا للحياة وتشكّل علاقة خاصة بين الإنسان والطبيعة. فمفهوم الطبيعة بالنسبة إلى النموذج الحداثي قائمٌ على ثنائية الطبيعة والثقافة. والمقصود بالثقافة في هذا السياق هي الثقافة الأوروبية الحديثة وفق تراتبية هرمية قائمة على تفاضل دنيوي، وهذا التفاضل الدنيوي هو تفاضل يجعل من الطبيعة «شيئًا يمكن استخدامه والتمتُّع به إلى أقصى حد ممكن»[٧٦]، والذي شبهه حسين نصر بالمرأة البغيّ التي يستغلها ويستفيد منها المرء دون أي معنى من الالتزام والمسؤولية. أما بالنسبة إلى مفهوم الطبيعة داخل الكتابات الما بعد حداثية، فهي تقوم على «مطلب انهيار الفجوة بين الطبيعة والثقافة»[٧٧]، وهو ما يعني نفي كل أشكال الهرمية بين الإنسان والطبيعة والحيوانات. هذا الاقتراح النموذجي هو بمثابة النموذج التفسيري الذي تنظر عبره الكتابات ما بعد الحداثية إلى المشكلات البيئية حلولًا لها، وهي تنظر إلى الوجود والعلاقات الإنسانية من خلال التراتبية الهرمية التي لا تنظر إليها إلا من زاوية علاقات الهيمنة والقوة المفضية بالضرورة إلى الإخضاع والإكراه. وهذا القصور ناتج عن محدودية هذه النزعة في عدم قدرة رؤية التراتبية إلا من زاوية نظر مادية وليس من زاوية نظر التفاضل الكيفي أو النوعي الذي يحافظ على توازن الكون واستمراريته. يقول حسين نصر: «النظرة المقيّدة للغاية المرتبطة بالعلم الحديث تجعل معرفة علم الكونيات بالمعنى الحقيقي مستحيلةً في مصفوفة وجهة نظر العالم العلمي الحديث. علم الكونيات هو علم يتعامل مع جميع أنظمة الواقع الرسمي، حيث لا يُعدّ النظام المادي سوى جانب واحد»[٧٨].

(76) Sayyed Hossein Nasr, *Man And Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man* (London, UK, Unwin Paperbacks, 1990), p. 18.

(77) Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden, USA, Polity Press, 2013), p. 82.

(78) Ibid , p. 22.

لقد صرّحت بريدوتي في كتابها باعتراضها على سيادة الإنسان للكون[٧٩]، وهي تعي ما تقول من موقع ما بعد حداثي، فهي ترى أن جشع الإنسان الحديث هو الذي أفضى إلى هذه الكوارث البيئية والطبيعية. لكن حسين نصر يرى أن العلوم الحديثة هي التي حوّلت الطبيعة إلى «شيء» وهي المسؤولة بدرجة أولى على خلق منظومة حوّلت الطبيعة إلى مجرّد أداة أفرغتها من دلالاتها المقدسة[٨٠]. كما أن التصور الأنطولوجي للكتابات ما بعد الحداثية سينجرّ عنه شكل من العلاقة بين **الإنسان والطبيعة والله** لا يختلف عن التصور الأنطولوجي للحداثة، حيث اختارت روزي بريدوتي نموذج تأليه الطبيعة لسبينوزا[٨١] (جعل عملية فهمنا للإله مرتبطة بالعلوم الطبيعية، فحجَّة سبينوزا المعروفة في كتابه «**رسالة في اللاهوت والسياسة**» هي أن حركة الظواهر الطبيعية نابعة من تصرفات الإله، ففهم الطبيعة يعني فهم الإله حسب سبينوزا)[٨٢] للتعبير عن رفضها للرجوع إلى النظريات الشمولية التي تحمل مفهومًا مقدسًا عن الأرض[٨٣]، حيث تعتقد أن هذه النظرة تحافظ على ثنائية الطبيعة والثقافة، ولم تشرح ذلك[٨٤] (والقضاء على الثنائيات هو ادعاء وسمة الكتابات الما بعد حداثية). إن الزاوية النقدية التي تركها لنا سيد حسين نصر تتيح لنا فرصة الفهم بشكل عميق نظرة بريدوتي الاختزالية تجاه الرؤية الشمولية الحاملة لقدسية الفضاء أو المكان والطبيعة خصوصًا.

إن قراءتنا لبريدوتي كانت مناسبة فلسفية حاسمة **لفهم**

(٧٩) انظر:
Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden, USA, Polity Press, 2013), p. 78.

(٨٠) انظر:
Sayyed Hossein Nasr, *Man And Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man* (London, UK, Unwin Paperbacks, 1990), pp. 21-23.

(81) Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden, USA, Polity Press, 2013), pp. 85-86.

(٨٢) عن نزعة تأليه الطبيعة لدى سبينوزا وتأثُّر فولتير بهذه النزعة، انظر: ف. فولفين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبوري، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر)، ص٢٥-٢٨. انظر خاصةً في صفحة ٢٦ من المرجع نفسه، حيث يوصّف الكاتب إله سبينوزا بالإله البارد الذي يأبى التدخل في شؤون البشر ويصف نزعته هذه بالحلولية.

(٨٣) انظر:
Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Malden, USA, Polity Press, 2013), pp. 84-85.

(84) Ibid, p. 85.

قصور دراسات ما بعد الحداثة في فهم الفرق الأنطولوجي والمنهجي بين نموذج الحداثة الذي يحمل بدوره هذه الثنائية وبين الرؤية القدسية عن الطبيعة[٨٥]. إن عملية المصالحة بين الطبيعة والثقافة التي تدعو إليها بريدوتي، وسدّ الفجوة بينهما لا يرتبط بمشروع يجمع بينهما على نحو مطلق ومرتبط بالحكمة المتعالية على أساس المعرفة المقدسة. إنما هي شكل من أشكال الجمع الذي يضاف إلى التماثل المطّرد الذي يجرّد الكائنات من التراتبية الهرمية القائمة على أساس التفاضل النوعي أو الكيفي، ولا تمنح الإنسان صفته السيادية على المخلوقات التي تمكنه من التصرّف بأمانة ومسؤولية تجاه المخلوقات؛ لأن نظام الكون لا يمكن أن يحقق توازنه إلا داخل تسلسل هرمي تفاضلي وحده الإنسان العاقل (sapientiel) القادر على تحقيقه وحفظه (مثلًا لا يمكن أن نترك الحيوانات السامة كالثعابين تنتشر دون سياسة للحدّ من انتشارها على نحو عشوائي وإلا أضرّت الأرض والنسل). كما أن هذه المسؤولية تجاه الطبيعة بالنسبة إلى الدراسات الما بعد حداثية لن تكون على أرضية أنطولوجية متعالية بالشكل الذي تغطي به وتستوعب ثنائيات الكون على نحو ميتافيزيقي قادر على الجمع بين عناصر الكون بشكل يفضي إلى الوحدة؛ لأنها تدافع عن القضاء على كل أشكال التراتبية الهرمية بين الكائنات، والقضاء على كل الفروق النوعية. يقول حسين نصر: «يرجع اختفاء علم الكونيات الحقيقي في الغرب بشكل عام إلى إهمال الميتافيزيقيا، وخاصةً إلى عدم تذكّر التسلسل الهرمي للوجود والمعرفة. يجري تقليل المستويات المتعددة للواقع إلى مجال نفسي فيزيائي واحد، كما لو أن البُعد الثالث جرى إخراجه فجأةً من رؤيتنا للمناظر الطبيعية. ونتيجةً لذلك، لم يُختزل علم الكونيات في العلوم الخاصة بالمواد المادية فحسب، ولكن بمعنى أكثر عمومية، فقد أصبح الميل إلى تقليل المستوى الأعلى إلى الأدنى، وعلى العكس من ذلك محاولة جعل الأكبر يخرج من الأقل أكثر انتشارًا على نطاق واسع. ومع تدمير كل مفهوم التسلسل الهرمي في الواقع، اختفت العلاقة بين درجات المعرفة والتوافق بين مستويات الواقع المختلفة التي كانت تستند إليها العلوم القديمة والوسطى، مما تسبَّب في ظهور هذه العلوم كخرافات (بالمعنى الاشتقاقي من هذه الكلمة) وكشيء تم تدمير أو نسيان مبدئه أو أساسه»[٨٦].

خاتمة

في مقاله «**نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**»، حاول هيدغر قرن نهاية الفلسفة بنهاية الميتافيزيقا الحداثية وتحقيقها لعتبة الكمال: «تتحدَّد نهاية الفلسفة على أنها المكان الذي يجتمع فيه تاريخها في أقصى إمكانياتها، وبهذا فإن نهايتها كتحقُّق أو كمال يعني هذا الاجتماع»[٨٧]. فنهاية الفلسفة تعني نهاية تحكُّم الميتافيزيقا في تاريخ الفلسفة واستقلالية العلوم التي تهتمُّ بالإنسان عن الميتافيزيقا، وتتحوَّل هذه العلوم التجريبية إلى موضوع للتقانة قابل للتجربة: «عبر هذه التقنية يكون الإنسان مقيمًا في العالم»[٨٨]. ونهاية الفلسفة هي إعلان ضمنيٌّ عن نهاية دور الفلسفة في تشكيل أفراد وذوات حديثة كما سطّرها فلاسفة التنوير الذين بنوا حجر الأساس النظري للحضارة الحديثة: «تظهر نهاية الفلسفة على أنها نجاح التنظيم الموجّه للعالم العلمي-التقني ونجاح ترتيب هذا العالم الحضاري في التفكير الأوروبي-الغربي»[٨٩]. لكن هيدغر يعتقد أن مهمة التفكير لا تزال متواصلة وهي تتعلق عنده بموضوع الفلسفة بعد نهايتها/اكتمالها، وهو التفكير في الذاتية[٩٠]. فلئن كان سؤال الوجود وحقيقته هو السؤال المركزي الذي يبني عليه هيدغر فلسفته، فإنه يعقد علاقة وثيقة بين الوجود والتفكير بالإنارة أو التنوير، التنوير أو الإضاءة التي تضيء لنا حقيقة الوجود فتوجّه تفكيرنا نحوه، فإذا كانت مهمة التفكير تتجه نحو نداء للموضوع اللامُفكّر فيه، فإن هذه المهمة تمرّ عبر ضرب من إضاءة المكان الذي بقي تحت حجب الظلام. وحده نور أصيل تنجلي من خلاله حقيقة الوجود اللانهائية

(٨٥) كما نجد أيضًا في السياق ذاته العمل النقدي المهم الذي قام به طلال أسد، والذي كشف فيه عن قصور ترجمة الخطاب الديني في الخطاب العلماني وحتمية اللايقين في الترجمة والتأويل ضمن الأفق العلماني؛ لأن الترجمات العلمانية تعتمد على فصل الأفكار عن التجارب الشعورية والروحانية. وقد كشف طلال أسد عن هذا القصور انطلاقًا من كتابات يورغان هابرماس، وذلك من خلال المغالطة التي يرتكز عليها هابرماس في موقفه الفلسفي في اعتباره أن العلمنة تنطوي على تصوُّر للغة باعتبارها نظامًا محايدًا للوصف والحِجاج وليس جانبًا من الطريقة التي نسكن بها العالم. انظر: طلال أسد، ترجمات علمانية: الأمة-الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م)، ص٦٠-١١٩.

(86) Sayyed Hossein Nasr, *Man And Nature: The Spiritual Crisis In Modern Man* (London, UK, Unwin Paperbacks, 1990), p. 23.

(٨٧) مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة: وعد علي رحية، تقديم ومراجعة: علي محمد إسبر، (دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م)، ص٥٣.

(٨٨) المرجع نفسه، ص٥٥.

(٨٩) المرجع نفسه، ص٥٧.

(٩٠) المرجع نفسه، ص٦٥.

ويُحوّل لنا المكان إلى مكانٍ حُرّ وفسيح ورحب يسع الجميع دون أن يترك مجالًا لحضور الظلام على نحو مستمرّ.

بالرغم من قدرة فلسفة هيدغر على مصاحبة موضوعات المنظور الحِكمي، وهي: التنوير المتعالي على العقل الاستدلالي والنابع من مصدر متعالٍ، فإن هيدغر اكتفى بطرح الأسئلة الكبرى المتعلقة بسؤال الوجود ضمن أفق الفلسفة الحديثة التي لا تستطيع الذهاب بعيدًا في عملية التسامي والتعالي والتجريد، وسقطت في فخ الزمنية والتاريخانية. وربما ادعاؤه في قوله بأنه «ربما هناك تفكير خارج الاختلاف بين العقلي واللاعقلي، وهو أشد يقظة من التقنية العملية»[٩١]، **هو نوع من البحث عن تجاوز العقل الاستدلالي، ومحاولة منه للبحث عن حقيقة الوجود في أفق متجاوز لأفق الفلسفة الحداثية**، أو ضرب من النقد الجذري لأنطولوجيا الحداثة قبل دخولها لمنعرج الفلسفة الأخلاقية ذات التصور الأنجلو-سكسوني التي تعتبر «الفصل الكانطي للإمبريقي وغير الإمبريقي هو بقايا التمييز الأفلاطوني بين المادي واللامادي، ومن ثَمَّ التمييز اللاهوتي-الميتافيزيقي للإنسان الإلهي»[٩٢]. هذا الموقف الفلسفي لم يكن مستغربًا، بل هو المآل الطبيعي لمسار التخلي التدريجي عن المعرفة الحِكمية المقدَّسة كما وضحنا ذلك في المحور الأول. يُعَدُّ الفيلسوف اليوناني بارمينيدس (حوالي ٥٠٠ ق.م) المنتمي للمدرسة الإيلية في مقدمة الفلاسفة الذين اعتقدوا أن الوجود ثابت وواحد، وأن الحواس ليست هي مصدر المعرفة الحقيقية. فرجوع هيدغر لمحاورة برمينيدس وحديثه عن إيثيليا وهي اللاتحجّب والقدرة على اليقين بالكشف[٩٣] هو رجوع إلى المعاجم ذاتها التي تنتمي للمعرفة الحكمية المتمركزة حول الحياة الروحية وحول اليقين الداخلي والباطني الذي لا يؤتى إلا بالكشف. لكن هيدغر يعتبر أن التعرّف على خاصية الوجود لا تتم خارج الصورة الدنيوية للعالم (حينما يعرض دلالة التفسير الهيرونيتيقي وما يمكن أن تقدمه هذه المعرفة حول الظواهر داخل العالم)[٩٤]، فهو يقول: «لذلك فمن حسم الأمور أن نرفع اليوم إلى مبدأ التحليل، على نحو يصبح معه مرئيًّا بعدُ، شيء من قبيل خاصية الوجود، فإنه يتعيّن على هذه الخاصية أن تصبح شفافة وأن تُنقل -بما هي تلك- ضمن دائرة الظاهرة الحدثية»[٩٥].

ولذلك فإن مهمة التفكير الحقيقية ضمن المنظور الحِكمي لا ينبغي لها أن تقف عند حدود المعرفة التي يتوسل إليها هيدغر بحثًا عن خاصية الوجود وحقيقته. ففلسفة هيدغر تنطوي على نوع من القصور الميتافيزيقي حينما يريد أن يصل إلى حقائق ميتافيزيقية حول الوجود (باستعماله لمفاهيم الأليثيا التي تنتمي للمعرفة الحكمية الميتافيزيقية لبارمينيدس) بلا ميتافيزيقا، **بالرغم من أنه تدشين لطيف للتحدي الما بعد ميتافيزيقي في البحث عن أسئلة الوجود والتفكير في الذاتية كقضية فلسفية مركزية.** إن التعارض القائم بين المعرفة الميتافيزيقية وما يروم إليه هيدغر في البحث عن حقيقة الوجود داخل الهيرمنيوطيقيا الحديثة إنما هو ضربٌ من التوفيقية المعقدة المتخفية وراء لغة طريفة تتطلب قرّاء مختصين بهذا الفن. ولذلك يُعَدُّ هيدغر من ضمن الفلاسفة الوجوديين الأكثر عنادًا والأكثر تعقيدًا؛ لأن فلسفته تروم نوعًا من إعادة السحر (Réanchantement) الذكي، لكنَّ ذكاءه لا يتجاوز ذكاء «الحيوان العقلاني» الفاقد لمضمون المعرفة المقدَّسة التي تتعلق بالباطن وتذهب إليه (ولا تتوجه نحو المشاعر أو العقل الاستدلالي أو العقل الحسابي أو موجهة إلى الجانب الغريزي للإنسان) أو شكل من أشكال البحث عن إطار ووحدة أوسع لرؤية حقيقة الوجود وخاصيته، لكن هذا الاتساع هو اتساع أفقيٌّ لا يستمدُّ منابع تجديده من الأعلى (فهو يقول في نقاشه حول الإضاءة والبحث عن سؤال الوجود من خلال هذه الإضاءة بأنه «تصوّف بدون أساس»)[٩٦]، وكل عملية تجديد تتأسس من التوسعة الأفقية إلا واستفاضت من المعاني والدلالات لكن على نحو مستنفد (عاجلًا أم آجلًا)؛ لأن ما هو دنيوي محض هو قابل للنفاذ والزوال والتحوّل، وما هو خاضع للكميّ حدوده مضبوطة وقصيرة (وهما العنصران الأساسيان للحقيقة الدنيوية المحضة التي ارتبطت بالحضارة الحديثة: الزوال والتقلُّب، والقياس الكميّ). لكن التجديد العمودي الذي يرتكز على المعرفة المقدسة وتطوير الحياة الروحية عمليًّا إنما هو استفاضة واستزادة في المعاني والدلالات بشكل لا ينفد: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾.

لا تزال الأنطولوجيا الحديثة حاملة لإبستيمية تلاحقها مهما تطورت تتمثَّل في التخاصم مع الدين على اعتبار أن الحداثة حينما علمنت الوعي في الغرب حرّرت الوجود من سيطرة الدين،

(٩١) مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ص٧٨.

(92) Richard Rorty, *Entre Kant Et Dewey: La Situation Actuelle de la Philosophie Morale*, traduction par: Pierre Steiner (Paris, France, Revue internationale de Philosophie, 2008), p. 240.

(٩٣) انظر: مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ص٧٢.

(٩٤) انظر: مارتن هيدغر، تأويليات حداثية، ترجمة: محمد محجوب، (بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م)، ص١٤٢.

(٩٥) انظر: مارتن هيدغر، تأويليات حداثية، ص١٤٣.

(٩٦) المرجع نفسه، ص٧٧.

مما جعل الغرب والفلسفة الحديثة يدّعيان بشكل ضمني التفوق الأخلاقي على الدين. ولذلك فإن الدين داخل المقاربات الحديثة هو المحاور الغائب، وهو كما يقول فتحي المسكيني -في رده النقدي على كتاب عزمي بشارة- هو دين بلا رؤية شاملة وموضوع بلا رؤية يقدمها حول نفسه[٩٧]. وهذه من خصائص العلمنة، فمن خصائص العلمنة تجريد الدين من أسلحته الأنطولوجية التي تمكّنه من القدرة على أن يقول شيئًا مهمًّا معرفيًّا حول نفسه وحول ما يَعِدُ به البشرية. وكأن الوحدة البشرية من مهام الأنظمة العلمانية وحدها. إن الإسلام من أكثر الأديان المنخرطة في النقاش حول الأخلاق، وهذا راجع بالأساس إلى أنه من الأكثر الأديان التي جلبت معها ترسانة فقهية اجتهادية عجز العالم عن حصرها إلى يوم الناس هذا، فالعمق الذي يحمله الإسلام في تصوره للحكمة الإلهية يتجسَّد في قدرته الهائلة على الذهاب إلى أقصى درجات التجريد الكلي (مع المتصوفة)، ومن ثَمَّ الرجوع إلى الواقع الملموس لا بحثًا على درجة تطابق الحقائق مع صورة العالم الدنيوية[٩٨]، «فهو موقف غير إسلامي في شموليته»[٩٩]، وإنما لإصلاحه. فمحاولة مقارنة الإسلام بمدى تطابقه مع الواقع هي بمثابة عملية إفراغ للإسلام من رؤيته الشمولية الأخلاقية في العمق.

يميل جزء مهم من النُّخَب في العالم العربي إلى اعتبار الانحياز إلى الحريات التي تنادي بها منظومة حقوق الإنسان أو أن تكون يساريًّا (بشتَّى أشكال اليسار وعلى اختلاف ألوانه) هي الأفكار الأكثر طرافةً في هذا العالم، والموقف الكبير المريح أخلاقيًّا، وقد لا يرى البعض حرجًا في استعمال أدوات ماركسية (مثلًا) للانحياز طبقيًّا وحتى ثقافيًّا للشعوب بوصفها جزءًا لا يتجزَّأ من الأمة (يعني البحث عن شكل من الأشكال المغايرة لليسار أو شكل عالم ثالثي لليسار)، لكن من منظور ديكولونيالي -وما بعده- تتضح لنا الرؤية بأن فكرة اليسار في حد ذاتها هي فكرة أورو-مركزية (eurocentric)، والسبب في ذلك لا يقتصر على عدم قدرة الطرح اليساري على تحرير الأمة العربية أو شعوب العالم الثالث من التبعية للغرب، بل لأنَّ ليس هناك أي تصور ماركسي أو يساري إلا ويقوم على جملة من الاهتمامات والأهداف والقضايا المُقدَّمة على قضية تحرُّر الأمة من الحداثة الأوروبية كحضارة تبسط نفوذها على العالم. والتحرّر الحقيقي من المركزية الأوروبية يعني التحرّر من علاقة التبعية للحضارة الأوروبية ومنظومة قيمها الأخلاقية -المنحصرة بين كانط وبراجماتية جون ديوي (كما يقول ريتشارد رورتي)- التي تقترحها على العالم من خلال منظومة حقوق الإنسان. كما أن الاتجاه القويم في إعادة البناء/الاستئناف (le Rétablissement) يتم عبر الشروع في بلورة نموذج حضاري خاص بمصادر تفكيرنا، بحيث يتم اعتبار النتاج الأوروبي نتاجًا معرفيًّا مثله مثل باقي المعارف الأخرى، والذي يحمل في جزء كبير من قيمه الأخلاقية **طُعْمًا كولونياليًّا يريد أن يضع كل الناس على الخط نفسِه من مستويات الوعي، فهي وحدة إنسانية نازلة أو هابطة لا ترتقي بالبشرية؛ لأن متوسط خط الوعي لا ينتمي إلى المستويات العليا، فتنتهي هذه الوحدة إلى تحجيم مستويات الوعي المتميزة كيفيًّا**. وهي كونية اختزالية اختزلت الإنسان في أبعاد مادية تُقاس بالكمّ وبالحاجيات غير الروحية. فالبديل الحضاري لا يوجد فيما تركته الممكنات الفلسفية الغربية، إنما في كل فلسفة تسعى إلى التوسل بالمعرفة المقدَّسة للوصول إلى الحكمة المتعالية، وهي التي تضمن تحقيق وحدة إنسانية على نحو جذري؛ لأن السمات العليا للأنطولوجيا التي تتأسس عليها الحضارة (كما وضحنا ذلك في المحور الثاني) هي التي تملك في ذاتها القدرة على توحيد البشرية وحماية الأفراد من التشتُّت والتصدُّع في الكثرة.

إن الهدف الذي ترمي إليه هذه الورقة البحثية لا يقف عند العنوان فقط، بل يرمي أيضًا إلى توسيع دائرة النقاش الفلسفي حول الدين وحول سؤال الحضارة والحضارة البديلة على نحو أكثر جدية وعمقًا، بعيدًا عن الرؤى والمواقف المتسرّعة حول الدين والميتافيزيقا التي صاحبتها من ناحية رؤى اختزالية لا ترى من صلاحية للعبور للكونية إلا خارج أفق الدين والميتافيزيقا، والكوني الممكن الوحيد هو كوني ما بعد ديني، والتي عاضدتها من ناحية أخرى ثقةٌ مُفرطة

(٩٧) انظر: فتحي المسكيني، حدود العلمانية: ملاحظات على كتاب عزمي بشارة «الدين والعلمانية في السياق التاريخي»، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسيات، ٢٠١٦م)، ص١١-١٨.

(٩٨) بل بحثًا عن طرق تنزيل الحكمة الإلهية في الواقع في أدق تفاصيله اليومية. وهذا الامتياز الروحي والأخلاقي العملي في منظومة الإسلام بالمقارنة مع الحضارات التقليدية الأخرى.

(99) Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life And Thought* (New York, USA, State University Of New York Press Albany, 1981) , p. 29.

تدَّعي أن تجاوز الميتافزيقا والدين أمر حتميٌّ وضروريٌّ لتطور البشرية.

إن كتابات رينيه غينون وسيّد حسين نصر ليست مجرَّد محاولات استئنافية للمعجم الصوفي بلا أفق فلسفي، بل إن التصوّف مع غينون وحسين نصر يقدِّم نظرية حول الذكاء تحمل درجة ومستوى لافتَيْن للانتباه من الندِيَّة مع النظريات الغربية. فالذكاء الحِكمي (intellegence sapientielle) لدى غينون وحسين نصر هو ذكاء يتجاوز حدود المعرفة الإمبريقية التي تحاول أن توسّع دائرة التجارب بأكثر عدد ممكن لبناء أكثر ما يمكن من فرضيات ومن ثمَّ امتصاص الواقع نظريًّا لتحسين قدرة الفرد على السيطرة على حدوده. بينما صوفيّة غينون وحسين نصر تقدّم شكلًا آخر من الذكاء البشري لفهم الحكمة وحقيقة الوجود. وذلك حينما تعتبر أن الذكاء الحقيقي يكمُن في الارتقاء التدريجي الروحي عموديًّا ويتوسّل بالمعرفة المقدسة للاتصال بالذكاء المطلق النابع من مصدره الإلهي. فبقدر ما حاولت المعرفة الإمبيريقية أن تتوسّع وأن تنوّع من الفرضيات والتجارب وزوايا النظر، إلا أنها لم تبلغ هذا الذكاء المطلق (لأنها حسب نظرية التصوف لم تستطع الوصول إلى مرحلة الكشف والإنارة التي يستدعيها هيدغر في مقاله «**نهاية الفلسفة ومهمة التفكير**»)، وانتهت إلى السقوط في النسبيَّة بالرغم من ادعائها قدرتها على معرفة كل ما ينتمي إلى عالم الوجود.

لقد حاولنا أن نبيِّن الأرضية النظرية التي من خلالها يمكن للتصوّف أن يغادر جداره الأخلاقي المريح -الذي لم يراوحه منذ مدَّة كبيرة- لينافس أعتى النظريات المعاصرة في البسيكولوجيا والفلسفة الوجودية، فيقدّم نفسه بديلًا فلسفيًّا وحضاريًّا لا مجرّد طقم مفاهيمي متاح لكل من عجز عن إيجاد معجم روحي يستعمله لمقاومة أزمة ما بعد الأخلاق بشكل سطحي (كما تفعل ذلك حركة «العصر الروحي الجديد» New Spiritual Age). فالمهام التي يمكن أن يضطلع بها التصوف ضمن هذه الأرضية هي مهمة بسيكولوجية في البحث عن حقيقة الوجود الإنساني المرتبطة بفكرة الروح، ومن ثَمَّ تقديم نموذج نظري علاجي لأزمة إنسان القرن الحادي والعشرين، ومهمة فلسفية وهي التي تتعلق بالتشريع الروحي-الحضاري (على عكس التشريع الروحي-الثقافي الذي ينتج عن حقائق وقيم زمنية مؤقتة) للأمة التي فَقَدت بوصلتها الحضارية ولم تعثر بعدُ على وجهة وقبلة واضحة تتجه إليها.

إن الامتياز الفلسفي الكبير في طرح هيدغر يتمثّل بالنسبة إلينا في فهم الطريقة التي آلت إليها الميتافيزيقا وانتهت قدراتها في بلورة مشروعيةٍ ما للقول الفلسفي حول ما يتعلق بالإنسان ومصيره وطبيعته، حتى انفصلت عنها العلوم الإنسانية، فأعلن هايدغر نهايتها، وانغلقت معها أبواب العودة إليها ما عدا بعض النوافذ التي تُترك بحثًا عن جرعات من الميتافيزيقا لإضفاء معنى ما للحياة يتجاوز المعاني والدلالات التي تمنحها المنظومة الحساسية. فبالرغم من أن هيدغر مثَّل لحظة فارقة في إعلانه عن نهاية الميتافيزيقا الغربية (ولذلك يمكن أن نعُدّ الفلاسفة ما بعد هيدغر فلاسفة ما بعد الغرب)، فإن كل محاولة تميل إلى مناقشة كتاباته لهي فرصة في غاية الأهمية، فهي تمكِّننا من فهم المنعطفات الكبرى للفلسفة الحديثة والمنعرجات التي أصابت الميتافيزيقا الحديثة في مراحلها ما بعد الكانطية (لأن الميتافيزيقا الحداثية أسَّسها كانط في كتابه «**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**»)، وأيضًا البحث عن أسباب تراجع هذه الميتافيزيقا الحداثية وضعفها وعدم قدرتها على الصمود ومواصلة الحياة في الثقافة الغربية، كما حاولنا شرحه في هذه المقالة (حيث نعتبر سبب ذلك من منظور حِكمي هو الفصل والقطيعة التي صارت بين العقل الاستدلالي والعقل الفياض).

هناك تقاطع جوهريّ وخفيّ بين الذكاء الحِكمي المطلق غير المنغمس في عالم المادة وغير الخاضع لغلبة الكميّ على الكيفيّ مع ما يمكن تسميته بالذكاء الحضاري. إن الذكاء الحضاري هو ذكاء يجدّد ذاته بمعاييره المطلقة الحِكمية، من خلال منطقه العمودي المتصاعد بحثًا عن مصدر الذكاء أو عن الذكاء المطلق. وهو ذكاء يعتمد على مقاربات لا تخضع لاستراتيجيات الحداثة التي أسلفنا الحديث عن اختلافاتها الجوهرية مع المنظور الحِكمي التقليدي وحدود تصاعدها وتفلسفها داخل الميتافيزيقا. لقد لاحظ الكثير من المنظرين والفلاسفة المعاصرين الحاجة الماسة للدين، فالعالم الحديث يحتاج إلى جرعات من الدين في كل مرحلة من مراحل التاريخ لتحقيق الاندماج والتماسك الاجتماعيَّيْن (يرى دوركايم أن الدين المسيحي هو أقرب للدين اليهودي

في تحقيق الاندماج الاجتماعي في تحليله لظاهرة الانتحار في كتابه «**الانتحار**»). كما أن الرجوع العولمي للدين وإصراره في البحث عن مقاربات جديدة مع التصوف، وذلك في تناوله لراهنية كتابات محيي الدين ابن عربي على سبيل المثال (تيار العصر الجديد New Age)، لهو شكلٌ من أشكال البحث عن جرعات جديدة من الدين لتحقيق نوعٍ من التماسك الأخلاقي الذي أثبت الدين قدرته الفائقة فيه. والذكاء الحضاري يتميّز بعدم تقديم الدين بالشكل الذي تريده الحضارة المهيمنة التي تسعى بدورها -بشكل خفيّ ومخاتل- لنزع الطابع الشمولي للدين وتطويعه لمقارباتها المنسجمة مع روح حضارة العصر غير الحِكمية والمادية على نحو جذري. فالذكاء الحضاري يتميّز بقدرة متجدّدة على إثبات نفسه كبديل عن حضارة العصر والمصاحبة للحِكمة المتعالية النابعة من الذكاء المطلق-الإلهي، والقادر على طرح نفسه كأنموذج يحمل تعريفًا خاصًّا للإنسان وللمجتمع وللسياسة كنظام حكم، وأيضًا كطريقة شاملة في التعامل مع الطبيعة والكون.

إن الذكاء الحضاري والذكاء الحِكمي المطلق يحملان قدرة فائقة وإمكانات فلسفية وروحية وأخلاقية لا مثيل لها، مما يجعلهما قادرين على نسج تجربة ذوقيَّة خاصَّة وثريَّة في البحث عن حقيقة الوجود تتجاوز حدود تيارات الحداثة وامتداداتها، كما أنهما عنوانان للمقاومة الفلسفية في سياق ما بعد ميتافيزيقي على نحو جذري.

المحور الثاني

في أخلاق الذات والتواصل

- النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق
- المأزق الحداثي وفقدان البوصلة الأخلاقية
- في الحاجة إلى أخلاق إحسانية

النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق

عبد الرحمن العضراوي

ملخَّص

تتلخص فكرة هذه الدراسة في اتخاذ منهج المقاربة التحليلية للنقد الأخلاقي المتعلق بنظرية الأخلاق التواصلية الهبرماسية، وبنظرية الأخلاق التعارفية القائمة على الميثاقية التكاملية الإشهادية والاستئمانية والإرسالية. فالأولى تتجاوز النظرية النقدية الأخلاقية عند إيمانويل كانط، التي مكَّنت من خلال فلسفة الوعي بالذات من التمييز بين المبادئ التي تحدد الذات، من الناحية النظرية، بالواقعية الزمانية والمكانية. ومن الناحية العملية، بوضع قوانين أخلاقية تتوافق مع إرادة الآخرين العقلانية. وتشكِّل الناحيتان آلية للدفاع عن الفكر النقدي والعقل والحرية. وتأتي نظرية الأخلاق التواصلية في سياق نقدي يعمل على تجاوز فلسفة كانط الأنوارية والحداثية، وذلك بإخراج النقد الأخلاقي من بُعده الذاتي إلى بُعده الاجتماعي، وجعله في قضايا الثقافة والعلم والمجتمع. فالذات القادرة على التواصل تمتلك فهمًا أخلاقيًّا محققًا لمبدأ الكونية باعتباره شرطًا يتوجب على المعايير والقوانين أن تستوفيه. وتمثِّل النظرية النقدية التواصلية نموذجًا لما بعد الأخلاقية بكونها تجاوزًا للأخلاق المعيارية والعناية بالتحليل للغة الأخلاقية، وعنوانًا عن أزمة القيم في الفكر الغربي التي لها تجليات في لا محدودية الحرية والعقلانية، والخوف من الحرب، وتهاوي مبادئ السلم العالمي، والعنصرية الهوياتية، والذات الأنانية الاستهلاكية.

وتقترح هذه الدراسة النظرية النقدية الأخلاقية التعارفية، باعتبارها مشروعًا لتجاوز النظريتين الكانطية والهبرماسية، وأزمة ما بعد الأخلاقية. وبكونها تستوفي شروط التنظير الأخلاقي والنقد الأخلاقي في التواصل والتحاور والتعارف، والتفكير المصلحي والقيمي للفرد والمجتمع والكون. إذ تركِّز النظرية النقدية التعارفية على إدخال الفكر الإنساني في عقلنة الدين وروحيته وعالميته ورؤيته للعالم. فهي نظرية معرفية تكاملية متجدِّدة في إصلاح الإنسان ومحيطه، وبناء إنسانيته الأقومية، للخروج من مسببات الحياة الضنكية والتيهية إلى الحياة الأكرمية والمطمئنة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الأخلاق - نظرية النقد - النقد الأخلاقي - ما بعد الأخلاقية - نظرية التواصل - نظرية التعارف...

مدخل

ستتم مقاربة هذا الموضوع برؤية منهجية تبحث عن المؤتلف والمختلف في السؤال النقدي الأخلاقي، أولًا لدى النظرية الأخلاقية التواصلية عند هابرماس ومحاولته تجاوز النقد الأخلاقي الكانطي في التداولية الغربية، وثانيًا لدى النظرية الأخلاقية التعارفية المستمدة من المرجعية المعرفية القرآنية ونقدها للتصورات الأخلاقية الموضوعة من العقل الإنساني الأداتي المجرد. إنه بحث في الفكرة النقدية الأخلاقية التي تكشف صيرورة النهضة المعاصرة لعلم الأخلاق، والتي لها تعلُّقات بجهود عدد من المفكرين الذين نشطوا في منظور الفلسفة العملية، نحو ماكس شيلر مؤسس الشخصانية الحديثة وصاحب فلسفة القيم الحازمة والمستكشف لأنماط المشاركة

الوجدانية وطبيعة أشكال التعاطف، ونحو مارتن بوبر الذي أوضح أن مسؤولية كل إنسان قائمة في التعامل بالمثل مع الآخر، ونحو حنة أرندت التي أثبتت أهمية الولادة باعتبارها ظهورًا لفرد إنساني حُر وسط تاريخ غير متوقع بطبيعته، ونحو مشروع أخلاقي عالمي لهانس كينغ وما يثير من قضايا أهمها التصادم بين القيم الكونية والقيم الخصوصية، وإشكالية تحديد الخصوصي والكوني بين الأخلاقية الدينية والأخلاقية العقلانية[1].

إن من أفق هذا البحث الكشف أولًا أن النظرية الأخلاقية التواصلية الهبرماسية لها صلة بتطور فلسفة اللغة وإنجاز الأفعال كما قدَّمها فينغنشتاين وتوظيفها في الخروج من فلسفة الوعي الذاتي إلى فلسفة التواصل التي لا تبقى في حدود الصورية لتهتم بمصالح الأفراد ومنافعهم، ولتصل إلى أهمية الحوار في صنع السلام الدائم، وهو صنع أخلاقي لا يتعب المتتبع في كشف أزمته الفردية والمجتمعية والعالمية. والكشف ثانيًا عن أن نقد النظرية الأخلاقية التعارفية يتجه لجهتين: للعقل الأخلاقي التاريخي الذي برز في التراث الأخلاقي الإسلامي، وللنظرية الأخلاقية في اتجاهاتها العقلانية المعاصرة.

إنه أفق بحثيٌّ يقصد كشف الفكر النقدي الأخلاقي في ما بعد الأخلاقية، ليس في مستوى التحليل اللساني المنطقي للقضايا الأخلاقية، بل باعتباره سؤالًا ما بعد حداثي، يبحث في الأسس الأخلاقية التي تسمو على الواقع الأخلاقي الوضعي، لتتجاوزه نحو أفق الاعتراف بتكاملية الذات الفاعلة مع الآخر، في سبيل تجاوز أخلاق المنفعة الفردية واللذة والسعادة والرفاهية... إلى إنتاج كائن إنساني فاعل تواصلي تعارفي، مفكِّر في أخلاق التضحية والعدالة والعناية والكرامة. وفي منظور هذا الأفق سيتم تحليل ثلاثة محاور:

الأول: في أهمية السؤال النقدي الأخلاقي من كانط إلى مدرسة فرانكفورت ومآلاته الفكرية في إنضاج السؤال الما بعد أخلاقي.

الثاني: قراءة في نظرية التواصل الهبرماسية ونقد الإرث النقدي الأخلاقي الكانطي: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل.

الثالث: نظرية التعارف الأخلاقي والتأسيس الائتماني لأخلاق الكائن الفاعل.

(١) المقصود من عرض هذه النماذج بيان تعدُّد الرؤى في تطور الفكر النقدي الأخلاقي، التي من شأنها أن تكشف السياق العام الذي يتم فيه تحليل عنوان هذه الدراسة في موضوع: النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق.

المحور الأول: في أهمية السؤال النقدي الأخلاقي من كانط إلى مدرسة فرانكفورت ومآلاته الفكرية في إنضاج السؤال الما بعد أخلاقي

لا يخرج السؤال النقدي الأخلاقي عن تطور الجدل العقلي الحاد، الذي عرفه السياق الفلسفي الغربي، بمنطق التجاوز للمفاهيم والتصورات المعرفية التي أنتجت في متوالية تاريخية، تمثِّل عصور النهضة والحداثة وما بعدها في أوروبا، فقد تأسست اتجاهات عقلانية اتخذت من المنهج النقدي آلية عقلانية للتأمُّل في مسارات التأسيس العلمي للفلسفة، وجعلت منه قاعدة معرفية، لمراجعة الأسس المعرفية والمبادئ المرجعية التي قام عليها فكر النهضة والحداثة وما بعدها.

ولعل التعريف الذي أعطاه إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) للفلسفة بمعناها الكوني، أي علم العلاقات بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري[2]، يكشف عن أبعاد أهمية السؤال النقدي الأخلاقي، بكونه مندرجًا في منزع نقدي من جهة أولى، للتجريبية التي جعلت من التجربة الحسيَّة المصدر الأساسي للمعرفة والقيم ولم تعط قيمة للذات العارفة، ومن جهة أخرى للعقلانية الدوغمائية التي اعتبرت أن مصدر المعرفة اليقينية هو العقل لا التجربة الحسيَّة. فاتجه المنزع النقدي في استكشاف الذات التي تجمع بين الإدراك العقلاني والتجريبي، ليصير بديلًا عن الميتافيزيقية التقليدية. ويتجلَّى هذا البديل في نقده لنظرية المعرفة، ونقد ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد الحكم الجمالي، متأملًا فلسفيًّا بتحليل تركيبي لأربعة أسئلة هي: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا يجب عليَّ أن أفعل؟ أي أمل أستطيع أن آمله؟ ما هو الإنسان؟

لا يقف كانط في تحديد شروط المعرفة من خلال الأحكام التحليلية للصفات المعروفة مسبقًا في الموضوع، أو من خلال الأحكام التركيبية؛ لأنها تضيف إلى الموضوع صفاتٍ لم تكن موجودة فيه، بل يكشف أهمية المكان والزمان في رسمهما الشكل القبلي لحساسية الذات، على الرغم من كونهما ليسا واقعًا موضوعيًّا. ويضيف أن هذا المعطى يتم توضيحه بوساطة مقولات «هي مفاهيم تفيد حصرًا في تنظيم التجربة وضبطها، وهذه المفاهيم بمفردها وبعيدًا عن كل ملء بمادة توفرها حساسيتنا (التي ربما تظل عمياء من دون هذه المفاهيم) هي فارغة ولا يمكن أن

(٢) إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م)، مقدمة المترجم، ص١٩.

يكون لها إذن أي استخدام نظري»[٣]، وبهذا فالإنسان هو الذي يبرز ضرورة المعرفة التجريبية. لكن هذه المقولات لما كانت شكلًا من أشكال الربط، «وجب أن يكون هناك أيضًا فعل للربط يكون واحدًا، يسبق هذا الفعل ولا ينجم عنه، إن ذاتًا واحدة يمكن أن تلبي هذا المطلب، ذاتًا لا تكون هي نفسها موضوع تجربة، بما أنها الشرط الأخير لها، وهي الذات الاستعلائية»[٤]، التي لاحظ كانط أن ديكارت خلطها بالذات التجريبية في تجربة الكوجيتو «أنا أفكر». وهي في نظر كانط تقتضي الاستقلال في إثبات المعرفة، و«لما كان مستحيلًا غضّ النظر عن شروط المعرفة، فإنه لا يستطاع أن تعرف إلا الأشياء كما تظهر في الظاهر وليس الأشياء كما هي في ذاتها، إذن المعرفة النظرية مستحيلة»[٥]. فالإدراك بفاعلية الذات الاستعلائية يسهل على العلم عدم البقاء في وضع قوانين للمعرفة العلمية للظاهر، ليخرج من مجاله وإلقاء نظرة على حقائق الأشياء التي ليست في حدِّ ذاتها ظواهر، ولكن إذا كان الذهن المشدود إلى الظواهر لا يستطيع معرفة الأشياء في ذاتها، إلا أن بإمكان العقل التفكير فيها، وبهذا الإمكان يتم تعويض التأملات النظرية التي لا توصل إلى المعرفة النقدية، بالعقل العملي التجريبي الحسي المحدد للسلوك بداعي الواجب. وليس هذا العقل إلا «مَلَكة إدراك الحقيقة فيما يتعلق بما ينبغي أداؤه، أو بما لا بدَّ من عمله»[٦]، فالعقل العملي ينتشر في الدائرة المحددة للسلوك التي تجمع كل ما هو ممكن بوساطة الحرية، والسلوك له ارتباط بفكرة الواجب، فلا سلوك دون تمسُّك بالواجب أو بمبادئ الأمانة. إذ فكرة الواجب هي الأساس، وليس المنفعة أو الفائدة من العمل الأخلاقي. فإذا عمل الإنسان عملًا طيبًا كالإحسان، فيتوجب أن يكون بعيدًا عن المنفعة، فحيثما استطاع فعله فهو الواجب.

فكانت فكرة الواجب العقلي، أو نظرية الواجب، مدخلًا لنقد الأخلاق اليونانية والمسيحية، فأخذ بتجاوز الآراء الفلسفية التي ترد الأخلاق إلى الطبيعة أو الفطرة أو الدين المسيحي، فقد أوضح في كتابه «**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**»[٧] أنه يوجِّه عنايته إلى حكمة الأخلاق، وإعداد فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاءً تامًّا من كل ما يمكن أن يكون تجريبيًّا، ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان بسبب، ومن الفكرة المعتادة عن الواجب وعن القوانين الأخلاقية وقاعدة الإلزام وقاعدة السلوك العملي، وهذه الفلسفة الأخلاقية الخالصة أو ميتافيزيقا الأخلاق ضرورة لا غنى عنها، لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب يستهدف البحث في مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة في عقلنا وجودًا قبليًّا، بل لأن الأخلاق نفسها لا تفتأ تتعرض لألوان من الفساد لا حصر لها، ما بقيت مفتقرة إلى ذلك المقياس والمعيار الأعلى الذي لا بدَّ له أن يكون خيرًا من الناحية الأخلاقية، لا يكفي فيه أن يكون مطابقًا للقانون الخلقي، بل لا بدَّ له كذلك أن يحدث من أجله، وإلا كان هذا التطابق من قبيل الصدفة وكان تطابقًا فاسدًا. ذلك لأن القاعدة غير الأخلاقية قد تتولد عنها من حين إلى آخر أفعال مطابقة للقانون، ولكنها لا تنتج في أغلب الأحيان غير أفعال منافية للقانون الخلقي. أما والقانون الخلقي في نقائه وأصالته (وعلى هذين يعول في السلوك العملي) لا يمكن البحث عنه في غير فلسفة نقية خالصة، فلا بدَّ لهذه الميتافيزيقا أن تسبقه وتتقدَّم عليه، وبغيرها لن يقوم لفلسفة أخلاقية وجود، بل إن الفلسفة لا تستحقُّ أن تُسمَّى فلسفة (ذلك أن الفلسفة تتميز من المعرفة العقلية الشائعة بأنها تعرض ما تتصوره هذه مختلطًا على هيئة علم مستقل بذاته) ولا تستحقُّ حتى أن تُسمَّى فلسفة أخلاقية؛ لأنها بهذا الخلط إنما تفسد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذي تريد هي نفسها تحقيقه[٨]. فيتبينَّ أنه يقصد من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق البحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق، وتثبيت دعائمه، متوسلًا بمنهج تحليلي وتركيبي للمعرفة الفلسفية، وبنقدٍ للعقل العملي الخالص. فالبحث عن مبدأ الإلزام لا يكمُن في الطبيعة الإنسانية أو الملابسات التي تكتنفها في التاريخ، بل يبحث عنه أولًا في تصورات العقل الخالص ذاتها، وكل ما يؤسس على مبادئ من محض التجربة لا يمكن أن يُسمَّى قانونًا أخلاقيًّا. إذ مجال المبادئ الأخلاقية هو الفلسفة الخالصة التي بدونها لن تتأسس ميتافيزيقا فلسفة الأخلاق. فالميتافيزيقا أساس الفلسفة الأخلاقية، باعتبارها منبع التصورات الخالصة التي لا صلة لها بالتجربة، وهي وحدها الملائمة للفلسفة الأخلاقية، وهذا يبدو مخالفًا للعقل في المجال النظري أو العقل الخالص الذي لا يعرف إلا ظواهر الأشياء لا ذاتيتها. ولهذا فميتافيزيقا الأخلاق لا تستند على دعائم خارجية، بل تستند على مبادئ قبلية غير خاضعة للتجربة والحِس. بل هي كامنة في الذات الإنسانية بمنطق إرادة الواجب. إن الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى العقل العملي الخالص يقوم على كون تصور الحرية مفتاحًا لتفسير الاستقلال الذاتي للإرادة.

(٣) دومينيك فولشيد، المذاهب الفلسفية الكبرى، ترجمة: مروان بطش، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م)، ص٩٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٩١.

(٥) المرجع نفسه، ص٩١.

(٦) زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، (القاهرة: دار مصر للطباعة)، ص١٨٠.

(٧) ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، (بيروت: منشورات الجمل، ١٩٦٣م).

(٨) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص٢٨.

ويشكِّل مفهوم الحرية «حجر الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها، حتى التأملي، وكافة المفاهيم الأخرى (مفهوم الله والخلود) التي تبقى فيها مجرد أفكار من دون قوام، أما الآن فهي تتصل به وتنال معه وبه قوامًا وحقيقة موضوعية، أي إن إمكانيتها قد حصلت على برهان بأن الحرية هي حقيقية لأن الفكرة تتجلَّى عبر القانون الأخلاقي. لكن الحرية هي أيضًا الوحيدة من بين جميع أفكار العقل التأملي التي نعرف قبليًّا بإمكانيتها، ولكن من دون أن ندركها؛ لأنها شرط القانون الأخلاقي الذي لنا معرفة به. في حين أن فكرة الله والخلود ليست شروطًا للقانون الأخلاقي، بل هي شرط للموضوع العملي لعقلنا المحض، ومن هنا نحن لا نستطيع أن نؤكِّد بخصوص هذه الأفكار أننا نعرف وندرك، لست لأقول حقيقتها فحسب، بل حتى إمكانيتها أيضًا. إلا أنها مع ذلك شروط لتطبيق الإرادة المعينة أخلاقيًّا على موضوعها المعطى لها قبليًّا (الخير الأسمى). وينتج عن ذلك أنه يمكن أن تقبل إمكانيتها من الناحية العملية هذه من دون أن نعرفها وندركها نظريًّا»[٩].

إن ربط الحرية بالإرادة في المبادئ العملية لأنها «قضايا تحتوي على تعيين عام للإرادة، تنضوي تحتها قواعد علمية كثيرة هي ذاتية أو مُسلَّمات، إذا اعتبر أن الشرط الذي هو من جانب الذات يصلح بالنسبة إلى إرادتها فقط، إلا أنها تكون موضوعية أو قوانين عملية إذا تمت معرفة ذلك الشرط على أنه صالح لإرادة كل كائن عامل»[١٠]، ويحتوي العقل المحض في ذاته على مبدأ عملي، أي كافٍ لتعيين الإرادة، وعندئذ توجد قوانين أخلاقية عملية. وعليه، ينظر إلى القانون الأخلاقي أنه المبدأ الوحيد الذي يجعل الخير الأسمى وتحقيقه والإعلاء من شأنه موضوعًا للإرادة. وربط الحرية بالإرادة يستتبعه ربط الإرادة بفكرة الواجب أو الفعل الأخلاقي، فالإنسان حين ينجز الفعل الأخلاقي فهو ينجز الواجب لذاته، من حيث هو كائن إنساني يراعي الإنسانية في ذاته، فيكون الإلزام مطلقًا وضروريًّا وقائمًا على الحرية. وهذا هو السبب الذي يجعل المعاملة الإنسانية غاية ومقصدًا وليست وسيلة، فالإنسان قيمة قطعية في ذاته. ولما كان مبدأ الواجب يستبعد كل خضوع لمعيار خارجي، فإن النيَّة لا تخضع إلا لقانونها الخاص، إنها مستقلة، «ولما كانت كل الكائنات العاملة تتبع نفس القانون الذي يلزم بمعاملة الكائن كغاية، فهي مرتبطة فيما بينها بقوانين موضوعية مشتركة، مما يؤسس لعهد الغايات. إذن، إن فكرة نيَّة كل كائن عاقل تسنُّ تشريعًا عامًّا، إن مملكة الغايات هي المثل الأعلى الذي يجب تحقيقه بوساطة الحرية»[١١].

إن السؤال النقدي لدى كانط في تأسيسه لنظرية المعرفة وتأسيسه لميتافيزيقا الأخلاق قد أبرز أن الجمع بينهما جمع بين الوسيلة والغاية بقصد إمكانية الكشف عن عالم يمكن أن تُطبَّق فيه المبادئ الأخلاقية والدينية أيضًا، هذه الإمكانية التي غلق بابها العلم بقوانين الطبيعة وما يحكمها من البحث في العِلية والحتمية، أو ميتافيزيقا الطبيعة التي تقوم على التجربة، فلم يترك لحرية الفعل البشري أو الإرادة الإلهية وقانونها الأخلاقي مكانًا. فكان النقد الكانطي العقلاني العملي مؤسسًا لنظرية في الأخلاق على أنقاض العقل الخالص المجرد، وموضحًا أن المشكلة الأخلاقية هي مشكلة البدهيات العقلية التي هي تركيبية وقبلية شأنها شأن النظريات الرياضية والفيزيائية، وبالوصل بينهما وصل الجمع بين المعرفي والأخلاقي مداه في التأمل الفلسفي الخالص.

لقد كان السؤال النقدي لدى كانط ملهمًا لبروز اتجاهات نقدية للتطورات الأخلاقية في مسار سياق حداثي استفحلت فيه أنسنة ذات بُعْد أناني، وعقلنة مادية خاضعة لقوانين طبيعية حتمية، وتقنية أبعدت الإنسان عن إنسانيته، سياق معقَّد عرف تجاوزات وصلت إلى حالة من النسبية المفرطة التي ذابت في ظلها المعاني، وانتعشت فيها العبثية، وتفكَّكت الروابط الاجتماعية، وتوحَّشت الرأسمالية والليبرالية، وتضخَّمت المركزية، وتحوَّل وعد الأمان والحرية التي قطعته الحداثة الصلبة -بتعبير زيغمونت باومان- على نفسها بعيد المنال، بل تحوَّل إلى أسطورة تخفي وراءها السيطرة والهيمنة، ولم تعد قادرة على تحرير الإنسان. ولقد كان اتجاه مدرسة فرانكفورت مؤسسًا لنظرية نقدية، نشأت ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، فأنتج إنتاجات نقدية عديدة لما اعتقد أنه استغلال وقمع واغتراب تنطوي عليه الحضارة الغربية، وإليه يرجع فساد القانون الأخلاقي الذي حمله مفهوم الحرية وفكرة التقدُّم في المشروع التنويري في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

يمكن الحديث «حول بداية المشروع العلمي لمدرسة فرانكفورت مع نشأة معهد البحوث الاجتماعية الذي مارس نشاطه في بداية فبراير ١٩٢٣م وافتتح رسميًّا في يونيو ١٩٢٤م، وتكون حلقة فكرية أو حركة طلائعية عبر المنافسات الجماعية لمؤسسيه، ممن شكلوا إحدى فصائل الموجة الراديكالية، وعايشوا صعود اليسار الألماني وانتكاسته، وتشاركوا في همٍّ رفض المشروع

(٩) نقد العقل العملي، ص٤٤.

(١٠) المرجع نفسه، ص٦٦.

(١١) نقد العقل العملي، ص٩٤.

الثقافي الغربي، ورغبوا في القيام بنقد جذري لعصرهم»[١٢]. لقد جعلت تلك المنافسة من المدرسة ظاهرة مركَّبة، أخذت تسميات عديدة: «من مثل النظرية النقدية إشارة إلى مجموع أعضائها من المثقفين الألمان الذين اتخذوا من الفلسفة النقدية رؤية لهم، والماركسية الأوروبية تمييزًا لفكرها من التفسيرات التي قدمها منظرو الأممية الثانية والثالثة للماركسية، وفكرة الهجرة، ومدرسة فرانكفورت وهو الاسم الذي خلعوه عليها بعد عودتها من المهجر، إضافة إلى فندق الهاوية الكبير كما أطلق عليه جورج لوكاتش دلالة على تعدُّد الأُطر النظرية والمنهجية لدى مفكريها، ناهيك عن توالي أكثر من جيل بالمعنى الكرونولوجي، لممثليها، أهمهم من الجيل المؤسس: ماكس هوركايمر، وتيودور أدرنو، وفردريك بولوك، وهربرت ماركيوز، وإريك فروم، وفالتر بنيامين. ومن الجيل الثاني: ألفريد شميت، وكلاوس أوفي، ويورغان هابرماس، وأولبرخت فيلمر»[١٣]. وما قدَّمته المدرسة من أعمال تطرح اهتمامًا مشتركًا «تجسد في محاولة صوغ فلسفة نقدية بديلة، تقف بإزاء التيارات النظرية البورجوازية التي مارست ولم تزل صنوفًا من السلطة الفكرية، وهدفت إلى تقويض الفصل بين النظرية والممارسة»[١٤]. فارتسمت تلك الفلسفة النقدية نظرية نقدية غايتها التنظيم العقلاني للنشاط البشري الذي يتولى مهمة التنوير، واتجهت «إلى محاولة البرهنة على أن عقلانية المشروع الثقافي الغربي في جوانبه الثلاثة: كنتاج فلسفي نظري علمي، ونظم اجتماعية تاريخية، ونسق قيمي سلوكي، تؤلف جميعها أيديولوجيا شمولية متكاملة ومتماسكة تهدف إلى تبرير التسلُّط، وجعله عقيدة وحيدة تعطي أواليات القمع المتحققة كواقع مستمر يجمع مختلف فعاليات هذا المشروع»[١٥]. واقتضت مواجهة هذه الأيديولوجية منهجية حدَّدها المنظر الأول لمدرسة فرانكفورت هوركايمر من منطلق أن العقلانية كأيديولوجيا تستند إلى يقين معرفي محدَّد يجب التصدي له واكتشاف تهافته وتسلُّطه، وهو ما دعاه إلى اقتراح أربعة أسس للفلسفة النقدية: **أولا:** الكشف في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التي ولدتها، عن طريق استخدام التحليل الناقد، من أجل النفاذ إلى أعماقها، في العلاقات الاجتماعية التي تتضمنها. **وثانيًا:** تأسيس فهم جدلي للذات الإنسانية. **وثالثًا:** أن تظل نظرية النقد على وعيٍ بكونها لا تمثِّل مذهبًا خارج التطور الاجتماعي التاريخي. **ورابعًا:** التصدي لمختلف الأشكال اللاعقلانية التي حاولت الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل، وأن تؤسس اليقين على اعتبار أنها هي التي تجسده.

إن التحليل النقدي للعقل قد تأسَّس على أن العقل ذاته كان قد صاغ في ماضي قانونًا أخلاقيًّا، تمثَّل في نحو صياغة مفاهيم لها تجليات سلوكية في المجتمع، نحو العدالة والحرية والديمقراطية، لكن هذه المفاهيم في الفاعلية التاريخية الغربية، حلَّ بها الفساد في ظل هيمنة البورجوازية التي أدت إلى تحلُّل حقيقي للعقل. فكان ذلك التأسيس تعقلًا لاغتراب العقل بالذات، ونقدًا بليغًا للنزعة العلمية المغالية، نحو الوضعية التي أسَّسها أوغست كونت، وذهبت إلى أن «مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها، وادعاء الحياد وعدم التحيز، إضافة إلى وضع العلوم الاجتماعية على نفس مستوى العلوم الطبيعية في أساسها، واعتبارها تهدف إلى صوغ قوانين عليَّة عامَّة، وتقيم ادعاءاتها على المعرفة الصادقة، وعلى تحليل الواقع الإمبريقي، وليس على الحدس الفلسفي»[١٦]، فتوجَّه النقد لهذه التصورات الوضعية، حيث انتقدها أدورنو «لعجزها عن اكتشاف المصلحة الذاتية التي قد تُسهم في تحقيق تقدُّم موضوعي، بسبب القصور الكامن في أسسها المنهجية، وفشلها في إقامة صلة قوية بين المعرفة من ناحية والعمليات الاجتماعية الحقيقية من ناحية أخرى»[١٧]. ولعل الأهم في سؤال الأخلاق أن مهاجمة مفكري فرانكفورت كشفت «سعي الوضعية إلى تحقيق المعرفة العلمية وتكميم الحقائق، بما يؤدي إلى ضياع المعنى الجوهري للظواهر الاجتماعية، وأنه ارتباطًا بذلك فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع إلى فصل المعرفة عن بعدها الأخلاقي، وهو ما يعني استبعاد الموقف الأخلاقي للباحث، عن طريق الادعاء بأن علم الاجتماع هو علم متحرر من القيمة، وهو ما يعني أيضًا أن هذا العلم يمكن أن يكون أداتيًّا بالنسبة للقوى الاجتماعية المتسلطة، أو هو وسيلة للتحكُّم والهيمنة كما حدث في الرأسمالية المتقدمة»[١٨].

إن معارضة مدرسة النظرية النقدية للاتجاه الوضعي الذي رسخ في الاجتماع الغربي الحداثي وما بعده نمطًا من التفكير العقلاني الأداتي المشتغل على الإيمان بالعلم نزعة نهائية، شكَّلت مسوغًا معرفيًّا لتأسيس سؤال النقد الأخلاقي من أجل الابتعاد عن الفكر المعياري الصوري الذي يختزل العقلية العلمية في معايير منطقية صمَّاء صارت بها الأخلاق مجرَّد علم من علوم الطبيعة أو الاجتماع. ولعل النقدية الأخلاقية عند مدرسة

(١٢) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، (ليبيا: دار الكتب الوطنية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م)، ص١٦.

(١٣) المرجع نفسه، ص١٤.

(١٤) المرجع نفسه، ص١٧.

(١٥) المرجع نفسه، ص٢٠.

(١٦) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص٢١٢.

(١٧) المرجع نفسه، ص٢١٢.

(١٨) المرجع نفسه، ص٢١٢.

فرانكفورت لم تبقَ في حدود تحليل قصور الوضعية عن فهم العلاقة بين علم الاجتماع والتاريخ، انطلاقًا من أن علم الاجتماع الوضعي لا يأخذ في اعتباره التحولات التاريخية في تشكيل المجتمعات، بل ستعرف مع هابرماس منطلقات أخرى تبرز أهمية الفعل التواصلي باعتبار الإنسان كائنًا تاريخيًّا (سنتناوله في المحور القادم).

لقد كان الانطلاق من مقولة الكائن الظاهرة مقابل طغيان الوضعية التي آلت فيها الأخلاق إلى خاصية طبيعية، رؤية للاتجاه الظاهراتي الذي عرف مع إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) منهجًا جديدًا للفلسفة يدرس بنى الوعي والظواهر كما تتبدى للوعي، ويعود إلى الواقع لإدراك الظواهر كما هي في جوهرها، عودة إلى المباشر، لكنه مباشر مُتحرّر من مفاهيم ونظريات يعتقد أنها طبيعية. فكان التحليل النقدي الظاهراتي للوضعية منطلقًا لنهضة في علم الأخلاق فتحت أبعادًا جديدة أبان عنها من منظور الفلسفة العملية مفكرون أخلاقيون منهم:

ماكس شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨م) مؤسس مذهب الشخصانية الحديثة وصاحب فلسفة القيم الحازمة وأنماط المشاركة الوجدانية. ومارتن بوبر (١٨٧٨-١٩٦٥م) الذي أوضح مسؤولية كل إنسان في التعامل مع الآخر. وحنة أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥م) التي أثبتت أهمية الولادة بمثابة ظهور فردي إنساني حُر وسط تاريخ غير متوقع بطبيعته. وهانز جوناس (١٩٠٣-١٩٩٣م) الذي جعل من المسؤولية مبدأ، وطوَّر علم أخلاق المستقبل، ردًّا على البروميثيوسية الثائرة التي تمثل الشكل الأكثر تهديدًا لمذهب التحسينية (méliorisme) الذي يتلخص باستبدال الخير الأخلاقي بالأفضل من الخير مما يتطلب تغييرًا في الإنسان. وإيمانويل ليفانيس (١٩٠٦-١٩٩٥م) الذي انطلق من الكشف عمَّا اعتبره غموض قانون الأخلاق لدى كانط، فابتدأ بتفحص للأخلاقيات الصافية- الخالصة البدائية، المرتجلة، والخارجة عن النطاق، لم تلوثها المنتجات الاجتماعية المعاد تدويرها ولم تدنسها الخلطات غير الشرعية، غير المتجانسة العرضية، والتي يمكن التخلُّص منها، وكذلك للدلالة الصافية للأخلاق (القصدية كما لا بدَّ أن تكون كل الدلالات الصافية لدى هوسرل) التي تجعل كل الدلالات المنسوبة قابلة للتصور بينما تسائلها وتطالبها بالتبرير، هذه الرحلة الاستكشافية قادت لفيناس في تعارض صارخ مع هوسرل ليس إلى ذاتية متعالية، وإنما إلى الآخرية المتعالية للآخر، الآخرية التي لا يمكن قهرها أو اختراقها[١٩].

(١٩) زيغمونت باومان، الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة: سعد البازعي وبثينة الإبراهيم، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، ٢٠١٦م)، ص٦٤.

عمل ليفي بروهل (١٨٥٧-١٩٣٩م) على فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا بردها إلى تجربة خليقة بإعطاء قواعد موضوعية للسلوك، فيرى أن الأخلاق لدى البدائيين والمتمدنين طبيعية، كما هي في الاتجاه الوضعي، وتخضع لفعل التطور بتغيُّر العوامل الاجتماعية، وفائدة علم الأخلاق أنه يسمح لنا بتكوين فن خُلقي، أي جملة من القواعد المتبعة التي ليس لها صفة الإلزام ودون أن يكون للفعل الإنساني قيمة ذاتية يعبّر عنها بالخير والشر. كما أن جزءًا من هذا الفن الخلقي يطلق عليه ليفي بروهل ما بعد الأخلاق (méta- éthique)[٢٠]، ويتضمَّن البحث في كل متعالٍ عن الحقيقة الأخلاقية الواقعية، وفي كل ما هو ضروري لاتصاف هذه الحقيقة بالمعقولية. فما بعد الأخلاق جزء من علم الأخلاق يُعنى بالمُثُل والمبادئ العامة التي تسمو على الأفعال الأخلاقية الوضعية تشبيهًا لها بالميتافيزيقا.

إن ما بعد الأخلاقية لا ترتبط بالوضعية في شكلها المنطقي الصوري، بل بالوضعية المنطقية الجديدة التي تعتمد الفلسفة التحليلية، ومن مفكريها لودفيغ فيتجنشتاين (الرسالة المنطقية الفلسفية) وفلاسفة حلقة فيينا ومنهم ألفرد آير ورودولف كارناب وتشارلز موريس، فهي -أي ما بعد الأخلاقية- مندرجة ضمن الوضعية الجديدة، التي تعتمد التحليل اللغوي للغة الأخلاقية ومنطقية اللغة الأخلاقية، أو فهم الأخلاق الماورائي التحليلي من منطلق رفض القضايا الميتافيزيقية؛ لأنها خارج القضايا التحليلية القبلية (كقضايا العلوم الرياضية) والقضايا التركيبية (العلوم الطبيعية والتجريبية). وقد انتشرت في إنجلترا وأمريكا، متجاوزة البحث في الأخلاق المعيارية والأخلاق التطبيقية إلى الاهتمام باللغة الأخلاقية، أي من جهة الاهتمام مثلًا بمدلول كلمة الأحسن ولا تهتمُّ بما هو أحسن، وكذلك بالنسبة للخير والعدل والصدق... فهي تُعنى بتحليل المفردات الأخلاقية والعلاقة المنطقية بينها وبين الأخلاق المعيارية، لتقدِّم التحليل اللغوي على المضمون الأخلاقي المعياري، بقصد إظهار الفرق بين المعنى واللامعنى، المعاني بنية لغوية فارغة من القيمة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي، ليتسنَّى نقد المعايير والمفاهيم الأخلاقية كما أبرزها عصر التنوير أو مشروع كانط فيما يخص مثلًا الواجب والحرية

(٢٠) ما بعد الأخلاق لها صله من حيث المفهوم بـ(post éthique) و(méta éthique)، فمعنى ما بعد الأخلاق وما وراء الأخلاق قد يأخذ المدلول نفسه الذي يتجه نحو مرحلة زمنية جديدة متميزة عن العناية بالأخلاق المعيارية، ويتضمَّن دراسة المصطلحات الأخلاقية واللغة الأخلاقية، وقد يرجح (post éthique) بكونه متعلقًا بثقافة ما بعد الأخلاق من حيث التجليات التي تجلَّت في هيمنة الحقوق الذاتية والفردانية والاستهلاك المادي المفرط، والاستغلال السياسي البشع دون إلزام أخلاقي. انظر كتاب بيتر باوفو (beyond ethics to post- ethics).

والإرادة. وهو ما يبدو تغليب الرؤية الوضعية التجريبية التي أسهمت في إدخال العقلانية إلى مآزق قيمية أبرزها نقد ما بعد الحداثة.

لقد كان في فلسفة النهضة والحداثة -كما يرى تودوروف- طموحٌ نحو العقلانية الكونية والكرم الإنساني والعطاء والوفاق بين الشعوب، وكان هذا الطموح أو هذه الرغبة شيئًا عظيمًا بالفعل، ولكنه للأسف لم يبلغ مداه ولم يدُم طويلًا؛ إذ سرعان ما انكشفت هذه العقلانية الكونية عن عرقية مركزية أوروبية، ثم بدت عمياء ولا مبالية إزاء انتقادات كثيرة جادة وقوية كانت قد صيغت في القرن التاسع عشر ضد أوهام عصر التنوير من قِبَل مفكرين كبار، هؤلاء المفكرون يُسمون ماركس ونيتشه...[٢١]. يشير هذا إلى سؤال النقد عمومًا والنقد الأخلاقي الذي اتجه إلى تبيين ضرورة معالجة مشكلة العقلانية الغربية، وغياب معرفة التواصل في الأخلاقية الذاتية الاستعلائية، ولعل من أقوى نماذج البحث في هذه المعرفة التواصلية النقدية يورغان هابرماس.

المحور الثاني: قراءة في نظرية التواصل الهبرماسية ونقد الإرث النقدي الأخلاقي الكانطي: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل

يتحدَّد سؤال النقد الأخلاقي عند هابرماس في خروجه من فلسفة الوعي، التي تهتمُّ بالفعل الغائي إلى العناية بقضايا الفعل التواصلي بين الذوات، فعمل على تأسيس نظرية الفعل التواصلي من أجل الانتقال من عقل متمركز على الذات، إلى عقل تواصلي يسهل عملية تجاوز فلسفة الذات التي لها صلة بالعقلانية الأداتية، إلى قيام مجتمع على مفهوم جديد للعقلانية التواصلية. والجدَّة تتوضح من إرادته تجاوز الفلسفة الكانطية ونقدها للعقل، الذي يراه قد أخذ شكل تحديد ذاتي بشكل صارم، ولذا يقول: «لا بدَّ من أجل منحه درجة تكاليف تكوين العقل الذي يضع بنفسه حدوده الخاصة وينفصل عن الميتافيزيقا، لا بدَّ من حيازة مفهوم عقل يتجاوز أفقه الحدود التي وضعها كانط، مفهوم يمكن للقول المتعالي الذي يزعم وضع هذه الدرجة الاعتزاز به. كيما يكون نقد العقل أكثر جذريةً عليه وضع مفهوم أوسع مفهوم شامل للعقل»[٢٢].

ويقصد بالعقلانية «الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ»[٢٣]. وما دامت مقولات فلسفة الوعي تفرض المعرفة، بوصفها حصرًا معرفة تخصُّ أمرًا ما موجودًا في العالم الموضوعي، فإن العقلانية تقيس نفسها بأسلوب الذات المنعزلة، وهي تتوجه وفقًا لمضمون أفكارها وعباراتها، يعثر العقل المتمركز على الذات على معاييره العقلانية انطلاقًا من محكي الحقيقة والنجاح بوصفهما ينظمان العلاقات، التي تعقدها ذاتٌ عارفة وعاملة مع عالم أشياء ممكنة أو محتملة، أو أحوال شيء وفقًا لغاية ما. وفي المقابل، منذ اللحظة التي نتصور فيها المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل، توجههم وفقًا لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذوات. يحدِّد العقل التواصلي محكات العقلانية وفقًا لإجراءات قائمة على الحجة ترمي إلى تكريم مباشر أو غير مباشر، للتطلُّع إلى الحقيقة القائمة على الحكم، والدقة المعيارية، والصدق الذاتي وأخيرًا التماسك الجمالي[٢٤]، ويستخلص أن مفهوم العقلانية التي يقدمها الحجاج التواصلي لا يقتصر على دمج البُعْد العلمي والأخلاقي، بل أيضًا على البُعْد الجمالي والتعبيري، وأنه أغنى من المفهوم الذي تقدمه العقلانية الغائية المفصلة على البعد الأداتي والمعرفي. مؤكدًا هذا الغنى بتناوله تحليل عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية ثم نقد العقل الوظيفي[٢٥]. فهي نظرية إلى بناء نموذج للتفاهم بين الفاعلين للتواصل بواسطة التحليل اللغوي الدلالي والتركيبي والتداولي، فاللغة محور العقلانية التواصلية التي تتشكَّل من ثلاث علاقات: علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع، وعلاقة الذات بعالم اجتماعي متميز بالفاعلية، وعلاقة الذات الفاعلة للتواصل مع الذوات الأخرى. فبهذه العلاقات يتأسس نموذج التفاهم الذي تعود الذات العارفة إلى أدائها كما تعود إلى الأشياء المادية الموجودة في العالم. ويبرز هابرماس نموذج التفاهم بكونه اتجاهًا أدائيًّا يتبناه الذين «يشتركون في تعامل، الذين ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم. أنا (Ego) بقيامي بالكلام، والآخر (Alter) -الذي يتخذ موقفًا إزاء هذا

(٢١) تودروف يراجع تودوروف، مجلة الفكر العربي المعاصر، لقاء خاص أجراه هاشم صالح، العدد ٤٠، ١٩٨٦م، ص٢٦.

(٢٢) يورغان هابرماس، المرجع القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة = الجيوشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٥م)، ص٤٦٣.

(٢٣) المرجع نفسه، ص٤٥١.

(٢٤) المرجع نفسه، ص٤٨٢.

(٢٥) صدر كتاب «نظرية الفعل التواصلي» عن سلسلة ترجمان في المركز العربي ودراسة السياسات، من ترجمة فتحي المسكيني، في مجلدين، الأول بعنوان: عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية، والثاني بعنوان: في نقد العقل الوظيفي.

العمل الكلامي- يعقدان الواحد مع الآخر علاقة بين شخصية (relation interpersonnel) تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله، في تلاقيهما المتبادل منظورات المتحدثين، والمستمعين والأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا في عملية التبادل، يقابل هذا النظام، النظام القائم على قواعد ضمير الفاعل. إن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وكيف يحولها الواحدة ضمن الأخرى في اتجاه ذاتي»[٢٦]. وهذا التبادل يتوسطه اللسان «فالتفكر الذي يتم انطلاقًا من منظور المشارك يفلت من نمط الموضعة الذي يمتنع تجنبه انطلاقًا من منظور الملاحظ المقلوب بالتفكُّر، وتحت نظرة الشخص الثالث، أكانت هذه النظرة متجهة إلى الخارج أو إلى الداخل، يتجمد كل شيء في موضوع، الشخص الأول في ضمير المتكلم الذي في موقف أدائي، يخضع لنظرته الخاصة باتخاذه مكان الشخص الثاني المخاطَب، يمكنه من جراء ذلك إعادة بناء زاوية أخرى لأسلوب أفعاله التي تم أداؤها بشكل مباشر، وهكذا نحصل مكان معرفة مموضعة بالتفكُّر -بتعبير آخر مكان وعي الذات- على بنيان يسمح بإعادة بناء معرفة ما برحت قيد الاستعمال من زوايا أخرى»[٢٧]. وبهذا ما كان راجعًا إلى الفلسفة المتعالية أو إلى التحليل الحدسي لوعي الذات، يتم إدماجه في دائرة العلوم التي تعمل على إعادة بناء العلوم بتعبير آخر، مما يسمح بدمج إعادة البناء والنقد الذاتي بنظرية واحدة، وهي نظرية التواصل، والفاعلية التواصلية هي إتيقا المناقشة التي تصور الممارسة العقلانية بمثابة عقل صار عيانيًّا داخل التاريخ والمجتمع في البدن وفي اللسان. يقول هابرماس إنها «تقوم بشرح المضمون المعرفي الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف؛ لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة، فالعقل العملي في النهاية هو مَلَكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات. هكذا، وانطلاقًا من تصور مقالي للحقيقة، فقد كان من اليسر بمكان تأويل صحة المعايير والأحكام الأخلاقية وكأنها معرفة مماثلة لكن دون أدنى تبني للتدخلات الواقعية التي عادة ما تكون ملازمة للمعرفة الحقيقية هذا من جهة، من جهة أخرى أعتقد أن الانطلاق أيضًا من تصور إبستيمي للحقيقة شعاره لنكن على توافق دائم مع الوقائع، مع ذلك فإنه ومن منطلق مراجعتي للمفهوم المقالي للحقيقة، توصلت إلى ضرورة أن أهتم مرة أخرى بمشكلة الحقيقة الأخلاقية»[٢٨]. وذلك من خلال تأكيده أن التداولية الكانطية تعود إلى واقعية دون تمثلات، وهو ما يبيِّن اللاتناسق بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي الذي يفسره بالصيغة الإبيستيمية للتربية المثالية، وبين المفهوم غير الإبستيمي للحقيقة الذي بقي مرتبطًا بالافتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي. ليستخلص أن المعايير الصالحة لا توجد أصلًا، وما يوجد فقط هو ذلك الشكل الذي يمكن من خلاله القول إنها تتميز بالصلاحية، من حيث إنها «معيار من المعايير الأخلاقية، يفيد بأن هذه الأخيرة تستحق اعترافًا شاملًا، وذلك لجهة قدرتها على ربط المشمولين بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعًا لصفتنا الأخلاقية يمتلك دلالة بنائية. لهذا السبب بالذات فإن أي إسقاط لعالم اجتماعي متضمن ومكون من علاقات بين شخصية منظمة تنظيمًا جيدًا، فاسمها المشترك الحرية والمساواة -ترجمة لمملكة الغايات كما تصورها كانط- يمكن استخدامه كبديل للمرجعية الأنطولوجية للعالم الموضوعي»[٢٩]. وفي هذا إيضاح لضرورة التفاهم والتواصل في جانبه العملي الإجرائي التاريخي، لكي لا تعرف الأحكام الأخلاقية والمعايير الأخلاقية إخفاقًا أو اعتراضًا، فتصير إتيقا المناقشة متنفسًا للاعتراض، وبها يمكن «للأطراف المتنازعة الوصول إلى زحزحة ذواتهم الخاصة عن مراكزها -أو إلى آفاق خلاصتها تمركز إثني أو عرقي (ethnocentrique)- بطريقة تجعلهم ينضوون تباعًا في عملية بناء مشتركة لعالم موسع من العلاقات البين شخصية المشروعة، فإتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها»[٣٠].

إن محور إتيقا المناقشة هو الأفعال التواصلية، التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة إلى الفاعلين المشاركين في العملية التوصلية غير مرتبطة بحاجيات تخصُّ السلطة السياسية وحاجياتها، وغير متعلقة بالبحث عن الوسائل التي تمكِّن من التأثير في الغير، بل القصدية فيها متجهة للبحث عن كيفية التوصل إلى تفاهم وتوافق متبادل دونما إكراه، ولا تفاهم إلا بإدراك الوسيط وهو اللغة من أجل

(٢٦) القول الفلسفي للحداثة، ص٤٥٥.

(٢٧) المرجع نفسه، ص٤٥٦.

(٢٨) يورغان هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، (الجزائر: منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م)، ص٦٢.

(٢٩) المرجع نفسه، ص٦٤.

(٣٠) المرجع نفسه، ص٦٤.

فهم العلاقات التواصلية، وهنا كان لدى هابرماس حضور التداولية في اللغة لفتنجشتين وأوستين، حضورًا حقق به إنجاز نظرية التواصل. وقد اتخذ ذلك الإدراك عناية فائقة بالرؤى التأويلية القائمة على الدراسات اللغوية التحليلية، القائمة على فهم عميق لفلسفة اللغة، وأفعال الكلام، وللأبعاد الاجتماعية والحضارية، وللقيم والأخلاق والمصالح التي لها صلة ببناء التاريخ للأعراف والثقافات. فهذه الرؤى التأويلية هي -في الواقع- سبب يجعل التفكير الذاتي مهما تكن ميزاته فكرًا متفتحًا على البدهيات المساعدة على تحقيق ما يسميه هابرماس مبدأ الإجماع، الذي في غيابه يفشل التفاهم ويتقوى سوء الفهم. فالإجماع العقلاني لا يتحقق إلا بتحاجج وتناظر موصل لفعل تواصلي كامل وقوي، وتفاهم عملي واقعي بين أفراد الجماعة التواصلية بخصوص قضايا معينة. ويشكِّل هذا أحد تجليات الفعل الكلامي.

لقد كانت إتيقا المناقشة سؤالًا نقديًّا في الأخلاق لا في بُعده الذاتي المعياري والميتافيزيقي، بل في بُعده التواصلي الذي يبحث في المناهج الإجرائية التي تمكِّن الذوات المتفاعلة فيما بينها من التواصل عبر صياغة معايير أخلاقية من أجل التفاهم في القضايا السياسية والاجتماعية، فليس المراد حصرها في تأسيس مجتمع مدني يستوعب التعدُّد، بل في مجتمع إجماعي كوني. وتكفل هذه المعايير الأخلاقية توليد توازن دولي يدعم تحقيق مصالح المجتمعات وتنميتها. فتتحدَّد أخلاقيات النقاش بكونها أخلاق المسؤولية التي في نظر هابرماس تكون بديلًا للأخلاقيات التقليدية، فإذا كان الفعل الكلامي التواصلي يحقق التواصل والتفاهم، فإن أخلاق المسؤولية تفتح أفق المشاركة للجميع ليتحمل مسؤوليته التاريخية في تجاوز تحديات العالم ومشكلات الإنسان المعاصر.

تبدو أخلاقيات التواصل في نظرية التواصل الهبرماسي مكتملة الأركان في مقاربة أزمة التداولية الكانطية وأزمة الوضعية القديمة والوضعية المنطقية الجديدة[٣١]، لكن التحليل العميق لها قد يجدها تصورًا مثاليًّا لمجتمع يسود فيه نظر لغوي سديد، يستبعد النقص المعتبر في أي عملية لإنتاج المعنى في التاريخ، كما يدفع التمايز الواقعي والمثالي في عملية التواصل. وهذا مدخل لنقد أخلاقيات التواصل، يمكن الإشارة فيه إلى الآتي:

انتقد فرنسوا ليوطار مفهوم الإجماع الذي جعله هابرماس مفهومًا أساسيًّا في النظرية التواصلية، بناءً على أن جوهر الأمور هو الاختلاف والنزاع، ولا إبداع دونهما، وملاحظًا أن هابرماس يدافع عن مشروع الحداثة الذي أسَّسه الفكر الحداثي وقبله فكر النهضة. ويرى ليوطار -باعتباره متكلمًا عما بعد الحداثة- أن الحداثة خطاب متجاوز؛ ولذا فإن كل محاولة لرد الاعتبار إليه محاولة غير موفقة، ومذكرًا بكون الاختلاف والتعدُّد محركًا للتطور والإبداع، وليس الإجماع الذي لا توجد شروط تحققه في السياسة والاجتماع.

كيف يشكل مبدأ الكونية معيارًا في أخلاقيات التواصل، دون تحقيق مرجعية موحدة تضمن استيفاء المعايير والقوانين شروط تحققها في الواقع التاريخي الزاخر بالتناقضات العقدية والمصلحية؟

لقد اجتهد هابرماس في بناء أصول معرفية لنظرية التواصل قائمة على فلسفة للغة، وعلى نقد فلسفة الوعي الذاتي لدى الاتجاهات الفلسفية في الحداثة، لكن ذلك البناء لم يصل إلى التكاملية المعرفية عندما وقف في إتيقا المناقشة على الحالة المثالية للكلام. وهذا ما يجعله في اعتقاد المعترضين بناءً مثاليًّا، باعتبار الإطار النظري متضمنًا لشروط بعيدة كل البُعْد عن التفاعل اللغوي بين الذوات. ولهذا فليس بوسع مبادئ إتيقا الأخلاق إيجاد تعليل منطقي لصلاحية المعايير عبر طريق البرهان، بحيث يتم العمل على فحص صحة فاعلية أخلاقيات المناقشة بإخضاع قدرتها على التعليل للتمحيص.

وعلى الرغم من الاعتراضات القوية على نظرية التواصل الهبرماسية، فإنها تبقى محافظة على قوة سؤال النقدي الأخلاقي -أولًا- في علاقة الوعي الأخلاقي بالفعل التواصلي والخطاب الفلسفي للحداثة والمعرفة والمصلحة، وثانيًا: في نقد النزعة الوضعانية العلموية ثم الفلسفة المطلقة والأخلاق المعيارية العقلانية، وأن هذه القوة النقدية التي تمتلكها نظرية التواصل تمكِّننا من البحث في تداخلات وتقاطعات منهجية وإجرائية مع ما نقصد بيانه في نظرية التعارف الأخلاقي والتأسيس المقاصدي الائتماني لها، في أفق مقاربة إنسانية لأخلاق كونية تفاعلية وتواصلية وتقصيدية لتحقيق السلام العالمي، القائم على مبدأ تحاور الحضارات وتفاعلها، لا على فلسفة الصراع وتصادم الحضارات ونهاية التاريخ، وعلى مبدأ منطق الأخلاق العملية المنشئ لثقافة التكامل المعرفي وتعايش الثقافات لإدارة التعارف العالمي والاعتراف الإنساني، وعلى مبدأ عقلانية تواصلية نقدية إجرائية مندمجة في العالم المعيش، تعمل على تحرير الإنسان وتحرير محيطه من كل تقنية غايتها تشييء الإنسان وإفراغه من المعنى الأخلاقي القويم.

(٣١) نقد هربرت ماركوز الوضعية القديمة في كتابه «العقل والثورة»، وخصَّص كتاب «الإنسان ذو البعد الواحد» لنقد التقنية والعلمويين.

المحور الثالث: نظرية التعارف الأخلاقي والتأسيس الائتماني لأخلاق الكائن الفاعل

لعله من النظر العلمي أن يتحدَّد مفهوم النظرية قبل ربطها بالتعارف والأخلاق؛ ولهذا سيتم اعتماد كونها نسقًا فكريًّا استنباطيًّا متسقًا حول ظاهرة أو مجموعة من الظاهرات المتجانسة، ويضمُّ هذا النسق إطارًا تصوريًّا ومفهومات وقضايا نظرية، توضح العلاقات بين الوقائع وتنظيمها، بطريقة دالَّة وذات معنى، كما أنها ذات بُعْد إمبريقي، بمعنى اعتمادها على الواقع ومعطياته، وذات توجيه تنبؤي يساعد على تفهم مستقبل الظاهرة ولو من خلال تعميمات احتمالية[٣٢]. ومن شأن اعتماد هذا التحديد أن يكشف هوية التعارفية الأخلاقية، ويساعد على تحديد أبعادها وعلاقاتها وتنظيم معطياتها وما يجمعها من ارتباطات وتداخلات.

إن قضية التأسيس للتعارفية الأخلاقية لا تقف عند حدود مرجعية الفلسفة المطلقة أو الوضعانية بكل تشكلاتها، التي مركزها وجوهرها العقلانية المجردة الأداتية، ووصف ما عدا ما اعتبرته علمًا بالميتافيزيقا غير القابلة للتحليل العلمي أو قطعية العلم التجريبي، وأسطرة كل التصورات التي تخالفها وخصوصًا الدينية، واعتبار هيمنة السببية والحتمية، وإلغاء كل مذهب للعقل ومنتج للفكر والمعرفة، يعتبر منطقيًّا في إمكان الوقوع والحدوث في العالم...، بل إن قضية التعارفية الأخلاقية ظاهرة متعدِّدة التشكُّل من عقل الدين ودين العقل، وعليه لا يمكن القول إن الدين لا عقل فيه والعقل لا وحي فيه[٣٣]، وهذا ما نستكشفه في خطابية الوحي القرآني ونصيته، التي يحكمها التناسب البرهاني في متعلقات الكائن الإنساني الوجودية، باعتباره ظاهرة وجودية تستدعي الملاحظة والاستقراء والتحليل، وينتظمها الفعل الأخلاقي عبر مسارات مختلفة، ملؤها الروح والعقل والحس، بعيدًا عن مغالاة نزعات العقل والحس في انغلاقها الكلي على ذاتها من جهة، أو انفتاحها المشروط على الروح والغيب من جهة أخرى. وبعيدًا أيضًا عن المساءلة الإبستيمولوجية النقدية التي لم تعُد تكتفي من البحث في ماهية كل من العلم والمعرفة أو البحث في الأسس الاجتماعية أو الثقافية للعلوم، بل صارت تعتني بنظرية المعرفة والبحث الميثودولوجي والبنية المنطقية للعلوم[٣٤].

(٣٢) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٤٤، ١٩٨١م)، ص١٣.

(٣٣) طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م)، ص١٦٠-١٦٤.

(٣٤) وذلك بناءً على أنه ليس من مهام العلوم الاجتماعية تعيين القيم = والمبادئ المُثلى للناس التي هي من اختصاص علم الأخلاق، بل الكشف عن سُبل تحرر الباحثين في العلوم الإنسانية من عبء الأيديولوجيات والتحيزات الثقافية والحضارية. لكن العناية بالبحث المنطقي للعلوم دون ملاحظة علم اجتماع المعرفة من شأنها أن تدفع نحو غلبة منطق النمذجة والمعيارية التي ستفضي إلى حصر العلم في أبعاد ضيقة وعضينية.

(٣٥) يقول طه عبد الرحمن: «لقد استعمل فلاسفة الغرب المتقدمون لفظ الأخلاق والقيم باعتبارهما مترادفين، وإن كنا نجد بينهم من يؤثر استعمال هذا اللفظ أو ذاك، أما المعاصرون منهم فأبوا إلا أن يفرقوا بينهما... لكن لا يبدو أن الأخلاقيين المعاصرين استوفوا شروط الوضوح الاصطلاحي في لجوئهم إلى التفريق بين (Morals) أو (Morale) وبين (Ethics) أو (Ethique) ليس ذلك لأن الوجه الذي فرق به الواحد منهم بين المصطلحين المذكورين يختلف عن الوجه الذي فرق به الآخر بينهما فقط، بل أيضا لأنه يجوز أن يتردد هذا الواحد بين وجهين فأكثر من وجوه التفرقة أو ينساق إلى استعمال أحد اللفظين في معنى الآخر أو يورده في المواضع التي ينبغي أن يورد فيها هذا اللفظ الثاني». انظر: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م)، ص١٧.

(٣٦) تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، (بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠١١م)، ص٢٥٦.

(٣٧) المرجع نفسه، ص٢٥٧.

(٣٨) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج٣، ص٥٧.

وبتحديد الأخلاقية في المركَّب الإضافي التعارفية الأخلاقية، سيتشكَّل إطار معرفي للتعارفية أيضًا. وسيتم هذا التحديد من منظورين تأسيسيَّيْن: المنظور الفلسفي والمنظور القرآني.

ففي المنظور الأول، ارتبط الخلق بإيتوس الإغريقية ومعناه العادة، والعادة لها صلة بالطبع[٣٥]، وعلى هذا جاء تعريف الخلق عند ابن مسكويه، فقال: «الخلق حال النفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيًّا من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب... ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولًا فأولًا حتى يصير ملكة وخلقًا»[٣٦]، ويستدل على هذا برأي الرواقيين وجالينوس وأرسطو[٣٧]. وقد تابعه في هذا التعريف أبو حامد الغزالي، فقال: «هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويُسْر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلًا وشرعًا سُميت تلك الهيئة خلقًا حسنًا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سُميت الهيئة التي هي المصدر خلقًا سيئًا»[٣٨].

فالخلق بحسبهما ليس عبارة عن الفعل أو القدرة عليه أو المعرفة به، بل هو الهيئة التي بها تستعدُّ النفس لأن يصدر منها الخلق الحسن أو السيئ. وعلى الرغم من ربط الخلق بقوة العلم

وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل تحت إشارة العقل والشرع، ومن هذه القوى تستخلص أمهات الأخلاق وأصولها أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل[٣٩]، فإنه يظهر في التعريفين نقل معنى الخلق في الفلسفة اليونانية، باعتباره قضية طبع أو عادة تصدر عنها أفعال الخير أو الشر[٤٠]. وهو معنى عقلاني مؤسَّس على الممارسة الاستدلالية عند اليونان، فيكون التعريف للخلق متعلقًا بطريقة الفلاسفة التي تتبع استنباط الأحكام من المقدمات إلى النتائج بمقتضى قواعد عقلية محضة، فالمنطلق هو العقل والنتيجة هي ذاتها، وهي طريقة إن اعتمدت في تحديد التعارفية فسيتم توجيهها نحو التعارفية العقلانية الاستدلالية في بُعدها الحسي المادي الذي سيعرف مع الفلسفة المطلقة الغربية تطورات مذهبية في إقصاء أي متعلق له صلة بالدين، الذي صار بدوره محددًا بالسوسيولوجيا الوضعية والإبستيمولوجيا المؤسسة عليها في النظر لمفهوم العلم والمعرفة[٤١]. وستؤول هذه التعارفية إلى أزمة أخلاق إنسان الداروينية الذي يجد أخلاقه في تطور التغيرات البيولوجية، وإنسان إرادة القوة الذي لا يعرف إلا القوة الطاغية وتمجيد الجسد والشكلانية الفنية، وإنسان الدوافع اللاواعية المترسبة في بنية عقلية منشطرة، وإنسان الثقافة السائلة الذي تشيأ فيها الإنسان وصار قيمة استهلاكية ومتعة نرجسية.

ولعل مجهود محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن يندرج ضمن المهتمين بالأخلاق من المنظور الفلسفي، لكن الأول بقي محافظًا على الاستشكال الفلسفي في بناء العقل الأخلاقي، بينما الثاني عمل على تصحيحه فجعل الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول. فنجد الجابري قد عمل على تحليل المسألة الأخلاقية في التراث العربي معيدًا سؤال: أيهما أساس الأخلاق العقل أم النقل؟ ثم على تحليل نظم القيم في الثقافة العربية، فبيَّن نظام الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة، ونظام الموروث اليوناني وأخلاق السعادة، ونظام الموروث الصوفي وأخلاق الفناء وفناء الأخلاق، ونظام الموروث الإسلامي من أجل أخلاق إسلامية، مثبتًا فرضية شبه فارغة في مجال التأريخ للفكر الأخلاقي في الإسلام[٤٢]. بينما طه عبد الرحمن يحلل في كتبه -وخصوصًا «**سؤال الأخلاق**»- أن مجال علم الأخلاق ليس العلوم الإنسانية التي لم تنضبط مفاهيمها كما انضبطت مفاهيم العلوم الطبيعية[٤٣]، بكونها مجالًا معنويًا لا يمكن ضبطه بالملاحظة والتجريب، بل مجاله هو الدين الذي يؤطرها بالتكامل بين عناصر الإنسان والغيب والمعنى، فجعل الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول لسؤال الأخلاق النقدي للحداثة الغربية وما بعدها، مبينًا حدود العقلانية المجردة، وكشف أهمية العقلانية المسدَّدة والمؤيدة في تحقيق المقاصد النافعة والوسائل الناجعة، وتحديد نمط المعرفة الحديث وكيفية معالجة أزماته الأخلاقية، وكيفية تقويم النظام العلمي التقني في انفصاله عن الأخلاق الدينية، ودعوته إلى العودة لأخلاق الإسلام من المنظور الاستئماني ومحوره الأساسي ماهية الإنسان الأخلاقية والقيمية، فلا إنسان بلا أخلاق، ولا أخلاق بغير دين[٤٤]. وقد اجتهد في كشف علم الأخلاق انطلاقًا من التأسيس الائتماني للمقاصد باعتبارها قيمًا أخلاقية، وكاشفًا مقدمات التقريب الإسلامي للأخلاق النظرية اليونانية ومدى تأثيرها في تحديدات مفاهيم مقاصدية وأخلاقية أبعدتها عن الخطاب الميثاقي الائتماني. ولذا عمل على إثبات التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، كاشفًا -من جهة أولى- مقومات استقلال الفلسفة الإسلامية في البناء المقاصدي، ثم مؤسسًا -من جهة ثانية- مشروعية علم المقاصد وثلاثية التأسيس: تأسيس الفطرة على ميثاق الإشهاد، وتأسيس الإرادة على ميثاق الاستئمان، وتأسيس التزكية على ميثاق الإرسال[٤٥]، يقول: «فكان لهذا العمل التأسيسي جانبان اثنان متكاملان: أحدهما جانب نقدي اقتضى أن نبيّن آثار نسيان حال المواثقة في المسائل والنتائج التي توصل إليها المقاصديون، والجانب الثاني جانب بنّاء اقتضى أن نضع بعض المعالم لتقويم مسار علم

(٣٩) المرجع نفسه، ج٣، ص٥٨. قال الغزالي: «ولم يبلغ كمال الاعتدال في هذه الأربع إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، والناس بعده متفاوتون في القرب والبعد منه»، ص٦٠.

(٤٠) وهذا لا يفيد ما ذهب إليه البعض بأن حظَّ مجال الأخلاق من اهتمام علماء الإسلام ومفكريه ضئيل إذا ما قورن بغيره من مجالات المعرفة العلمية والفلسفية. إذ إن استمداد نظرية التعرف الأخلاقية من المنظور القرآني كفيلٌ بأن يثبت أن المقصد الكلي في حفظ الإنسان يكمُن في حفظ الكليات الأخلاقية التي قرر الوحي الالتزام بها وجوبًا من أجل الصلاح الإنساني. فدعوى ضآلة الأخلاق الإسلامية إيذان بعدم الاطلاع على الرؤية الأخلاقية في الوحي القرآني، وكيف أسهمت في بناء العلوم العقلية والنقلية على أساسها قلة وكثرة. فابن مسكويه والغزالي، وإن استفادا من المنهج الفلسفي اليوناني، فإنهما أبرزا الخاصية الإسلامية في كشف معاني الأخلاق الإسلامية. انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م).

(٤١) دان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، ص١٧٣.

(٤٢) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م)، ص١٧.

(٤٣) سؤال الأخلاق، ص٢٤.

(٤٤) المرجع نفسه، ص١٤.

(٤٥) يبدو أن المشروع الائتماني لدى طه عبد الرحمن مشروع كُلّي غير منحصر في علم المقاصد، بل هو روح كلية تبرز في كل مؤلفاته نحو «دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني»، وكتابه «شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق»، وكتابه «روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية.

المقاصد، وأن نقترح حلولًا لبعض الإشكالات التي أثارها هذا العلم»[٤٦].

المنظور القرآني للأخلاق: وهو متعلق بالمواثيق الإلهية في جعل الإنسان كائنًا أخلاقيًّا منذ خلقه، وباعتباره كذلك فالخلق القرآني فوق التعقل الاستدلالي لإثبات الخلق في النفس كونها حالة أو طبعًا، وإنما الخلق صفة خِلقية بالجعل الإلهي تتجه بحسب إلهام النفس للتقوى أو الفجور، بتوضيح طرقهما، وفاعلية الكائن الإنساني في تمثُّل ذاتي للطريقين، اللذين يدلان على الواقعية التاريخية للكائن الإنساني، وبهذا فالتعارفية المؤسسة على ما تقدَّم ستتوجه اتجاهات عديدة لها ارتباط بالتعقل والتزكية والفعل التاريخي التعميري والاستخلافي. وهو أمر من شأنه تأسيس إبستيمولوجيا جديدة تقوم على استنباط نموذج معرفي من كونية القرآن وقرآنية الكون، وإنسانية القرآن والكون[٤٧]، وهي مقدمات نظرية وواقعية، تقوي الفاعلية الذاتية الحية في تحقيق تعارفية إنسانية الإنسان المتجهة نحو الخير في سياق العلم بالشر وليس معرفته فقط.

إن المراد من التعارفية الميثاقية هو إرادة الله تعالى الجاعلة الصلة الرحيمية في روحية الإنسان، والرحيمية هي اشتقاق من الرحم التي شقَّ لها الله تعالى من اسمه الرحمن. وبهذا تكون الإرادة الإنسانية منوطةً بالحرية في معرفة المصالح والمفاسد المترتبة عن الحفاظ وعدمه لميثاق التعارف الإنساني، فيتأسس بهذا مرجع لنقد الأخلاق الإنسانية المتعلقة بالذات الإنسانية المفردة، أو بالذوات في ضرورة العيش الاجتماعي والتعاون على حاجياته وتحسينياته. وهو مرجع موثوق في كلياته وجزئياته، ليطمئن بحث الإنسان عن الحرية والكرامة والسعادة. فالميثاقية هنا ميثاقية مستمدَّة من النص القرآني، حيث فيه تظهر كل المواثيق الربانية، سواء كانت ائتمانية أم تبليغية أم تكريمية؛ إذ لا فرق بين النص والخطاب في الوحي القرآني، فلا معرفة للخطاب الميثاقي إلا بالنص التبليغي، ولا تبليغ دون خطاب[٤٨]. فالميثاقية في هذا السياق ميثاقية تكاملية بين النص والخطاب.

فالتعارف ليس تعريفًا لغويًّا واصطلاحيًّا كما ورد في المعاجم اللغوية والاصطلاحية[٤٩]، إنه روح يسري في الإنسان قبل الفطرة والنية والسلوك؛ لأنه ميثاق خطابي من الإرادة الربانية مندرج في نسق كلي من الجعليات الإلهية التي تتحقق بها تقويمية الخَلق الإنساني، فالجعل الإلهي هو الذي بيَّن كون الفطرة أكمل الاستعدادات الخلقية والقيمية التي خُلق بها الكائن الإنساني. وتلك التقويمية الخلقية تقابلها تقويمية خُلُقية. إذ لا يمكنه الحديث أن أحسن تقويم في الظاهر دون الباطن، وفي الشكل دون الجوهر. فلا مطمع للتأكُّد من جمالية الظاهر دون التحقُّق من جمالية الباطن والعكس منطق صحيح. وصفة الجمال في الظاهر والباطن لم تلغ في الضرورة التاريخية من حدوث ما يعكره من الفعل الإنساني، حيث دفاع الناس بعضهم ببعض، والدفاع يقتضي التنافس على المصالح، والبحث عن وسائل تحقيقها، وحيث لا توجد في الدنيا من جهة مواقع الوجود، المصالح المحضة أو المفاسد المحضة[٥٠]، فيكون الجمال وما يثبته القبح من جانب العدم في السياسة العقلية من الظلم والطغيان والهيمنة وادعاء الأعظمية. ويظهر هذا التقابل بين الجمال والقبح في سورة الحجرات التي وردت فيها مفردة التعارف، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ [الحجرات: ١٣]، فهو خطاب جعليّ في سياق أخذ الإنسانية إلى أفق مستقبلي سامٍ ووضيء، من الآداب النفسية والاجتماعية، وإقامة السياجات الأخلاقية السلوكية القوية منهجًا مستقيمًا لإدراك مقصد الوحي من كرامة التقوى، وهو مقصد الحرية الذي يثير في روح النفس

---

(٤٦) التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص٥٠٤-٥٠٥.

(٤٧) عبد الرحمن العضراوي، آليات التداخل المعرفي وتجديد البراديغم في العلوم الإسلامية، (الجزائر: مكتبة الجامعة، تلمسان، ٢٠١٦م).

(٤٨) وهذه ملحوظة على أستاذنا طه عبد الرحمن في تمييزه بين الخطاب القرآني والنص القرآني، وذلك أن التمييز بين الخطاب والنص إشكالية معرفية قد تصل لإلغاء النص، واعتبار أن التواصل مع الله قد يتم دون تبليغ. ولذا فالمشروعية المستمدة من الوحي الإلهي المتصف بصفات الكمال والإحسان والحق والعدل، ليست مصادرة على المطلوب، بل تأكيد على تكاملية الوحي نصًّا وخطابًا، وباعث قوي على الإخلاص في النيَّة والعزم على نظر تدبُّري للوحي، لا تتناهى دلالاته المعنوية والمادية. وفي إقرار الاعتماد على الخطاب وحده، فتح ذريعة لما يعتقده البعض = إمكانية الوصول إلى سِر العلم وسِر الإخلاص، الذي يفوق ما جاء به التبليغ النبوي، من مصالح كفيلة بتدبير الوجود الإنساني. وفي اعتبار أن النص قضية تاريخية متعلقة بواقع معين، وهو ما يؤسس لتناهي معانيه. ومعلوم أن معاني الوحي لا متناهية في الربط بين الثوابت والمتغيرات وبين القطعيات والظنيات. ولهذا فالنص القرآني خطاب، وخطابه نص، وهما مفهومان يحكمهما قانون الوحدة البنائية وقانون التكامل. وهذان القانونان لا يوجدان فيما حصل في الدرس اللساني والبلاغي، من التمييز بينهما، باعتبار أن الخطاب كل ملفوظ يندرج تحته نظام اللغة وقوانينها، فهو نصّ. وإذا ما خرج ليندرج تحت السياقات الاجتماعية سُمي خطابًا، فالخطاب إذن يضطلع بمهمة توصيل رسالة. فهناك الخطاب في ذاته، ومنتج الخطاب؛ ولذا تعدَّدت المداخل إلى الخطاب من جهة جدلية النص والمبدع والمتلقي، وهي ثلاثية ينفذ من خلالها لتأويل الخطاب.

(٤٩) جاء في «مقاييس اللغة» لابن فارس: العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدها على تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض والآخر على السكينة والطمأنينة، وفي «لسان العرب» لابن منظور: عرفه يعرفه عرفة وعرفانًا ومعرفة، ورجل عروف عارف: يعرف الأمور ولا ينكر أحدًا رآه مرة، والعريف والعارف بمعنى، مثل عليم وعالم...

(٥٠) الشاطبي، الموافقات، (بيروت: دار المعرفة)، ج٢، ص٢٥.

البشرية التطلُّع إلى معرفة الله وتقواه، ولا تُفقد هذه الحرية إلا بالخضوع الكلي لمنطق العقل واعتبار تحسيناته هي نهاية التعقل. فليس التعارف مقصدًا جزئيًّا أو قيمة مفردة، إنه نسق أخلاقي ومشترك في بناء مفهوم الذات الإنسانية والوقع الاجتماعي الموضوعي. وتبرز قيمة كونه مشتركًا في خطاب المختلفين أجناسًا وألوانًا والمتفرقين شعوبًا وقبائل، بألا يختلفوا فيما حقّه الردّ إلى أصل واحد وميزان واحد، تتحدد به القيم، ويُعرف به فضل الناس، فتسقط الفوارق وتتوارى أسباب النزاع والصراع.

ومن تلك السياجات الأخلاقية التي جاء في سياقها التعارف، خطاب المؤمنين بالتبيُّن في خبر الفاسق، والإصلاح بالعدل بين الطائفتين المتقاتلتين، والتأكيد على الأخوة بين المؤمنين، والنهي عن السخرية، والنهي عن التنابز بالألقاب، واجتناب كثرة الظن، واجتناب التجسُّس، واجتناب الغيبة. وهي كلها أخلاق عامَّة وليست أخلاقًا خاصَّة، يوجب الإسلام التحلي بها من أجل بناء مجتمع قادر على أداء أمانة الاستخلاف وأمانة التعمير. وروح العمل فيها يخرجها من التجريد العقلي إلى الفاعلية الذاتية التاريخية.

إن التعارفية الأخلاقية في المنظور القرآني قاعدة مقاصدية من المصالح الكلية، التي لا منهج لها إلا جماع من الأخلاق القرآنية الناظمة للميزان الموضوعي للفعل الإنساني في التاريخ، وهذه القاعدة هي التي يقوم عليها علم الاجتماع وقواعد الفهم السوسيولوجي والنقد المعرفي، فتدفع كل التخييلات العقلية التي تقصد شيئًا من تلك القاعدة المقاصدية فتخفق، فتحدد معالم الثقافات والحضارات في النجاح والإخفاق في جعل مقصد التعارف ميزانًا لتصحيح التفاعلات والتأثيرات وتجاوز ادعاءات الصراعات بينها. ومن هنا يمكن استنتاج:

أن التعارف بناء على القومية، تحاور عِرقي، والتعارف على مستوى إقصاء الدين الحق تحاور إقصائي، والتعارف على مستوى العقلانية والعلمية تحاور وضعاني يقصي الإنسان، والتعارف على مستوى المنظور القرآني تحاور أخلاقي جامع لاحترام القومية والدين، والحق والعقلانية والعلمية، في بوتقة النقد الإنساني المتجدد في الوصول إلى الاطمئنان وليس إلى السعادة أو اللذّة ودفع الألم، بل البحث عن طمأنينة أكرمية التقوى.

وهكذا تتحقَّق هوية النظرية التعارفية الأخلاقية من خلال المفاهيم والأبعاد الآتية:

أما المفاهيم فقد وردت في خطابات ميثاقية متعدِّدة، نذكر منها: عهد الربوبية في عالم الأرواح، ووحدة الأصل والرحِم الإنسانية، والجعل الاستخلافي الذي يدفع سفك الدماء والإفساد، وعرض الأمانة بوضع قواعد تحملها من حيث الأصول المعرفية والإيمانية، والتعمير بالوسطية الأخلاقية والكلمة السواء، ووصف النبي الأمين بمفهوم الخلق العظيم. وهي مفاهيم تكشف أن مقاصد الوحي القرآني هي قيم وأخلاق للتخلُّق في السلوك الفعلي، لا تمثلات تجريدية وميتافيزيقا بعيدة عن تغيير الواقع للأنفع الإنساني. وبهذه المفاهيم وأمثالها يمكن مثلًا نقد النقدية الكانطية كما تقدَّم، في تمييزها بين مذهب الأخلاق الذي يقوم على الواجبات العامة، ومذهب السعادة الذي يقوم على النصائح الخاصة التي ترشد إلى الحياة المُثلى، وأن الأول أخلاقي والثاني قيمي[٥١]. وذلك بما يفتح ترابط مكونات النسق المقاصدي الأخلاقية والقيمية، بحيث لا ترى مقاصد الوحي إلا قيمًا أخلاقية لتزكية الإنسان في منتدي تفاعلية الذوات الاجتماعية نحو الصلاح والإصلاح والمصلحة الشرعية.

وأما أبعاد النظرية التعارفية الأخلاقية فتتكشف من سؤالها النقدي عن حقيقة الفعل الإنساني ومقاصده في الوجود، وأنه مهما تطور في عقلانيته سيبقى متصفًا بالهلع والجزع، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ۝٢١ ﴾ [المعارج: ١٩-٢١]. ولذا تساءلت الاتجاهات الأخلاقية عن عدم وصول الإنسانية إلى مرحلة النضج المعرفي في التأسيس العلمي لعلم الأخلاق، وخصوصًا في العالم المعاصر، حيث يقف على حافة المخاطر والخوف من مآلات المخترعات الإنسانية في عدم المحافظة على صلاح الإنسان وصلاح المجال البيئي، فصارت ما بعد الأخلاقية في الزمن الما بعد حداثي عنوانًا لأزمة الأخلاق، وعلم الأخلاق، في السرديات الأخلاقية المعاصرة التي تبحث عن عودة الأخلاق الدينية ووجود معايير قيمية كونية. فصار النظر الأخلاقي متجهًا نحو تحليل القضايا الآتية:

- الفعل الأخلاقي وقضايا العدالة الاجتماعية لدى الأفراد والمجتمعات ومنظومة الجيل الجديد من حقوق الإنسان المتعلقة بالأسرة والبيئة والمهن...
- القيم الكونية الجامعة لتنوع الثقافات واختلاف الحضارات، لتدخل مناهج التحاور والتواصل بدل التناحر والتصارع والتكالب.
- العناية بالأخلاق التطبيقية، لكن في غياب المرجعية المؤسسة الناظمة لرؤية العالم، تبقى خاضعة للمنظور الوضعاني، الذي لا يشفي غليل البحث في حقيقة الإنسان الوجودية.

(٥١) سؤال الأخلاق، ص١٧.

وفي هذا المقام السياقي يمكن تحديد أبعاد النظرية التعارفية الأخلاقية:

- بُعْد التأسيس الأخلاقي القائم على مقاصد الإرادة الربانية في تغيير الإنسان من إصابة الخسران إلى خلق الإيمان الناقل من عقلانية التيه والشكّ الهادم إلى عقلانية البحث المتجدد عن عمل الصالحات النافعة لعيال الله من منطلق السُّنن الاجتماعية التي تراعي المصلحة الإنسانية لا المصلحة الفردية، فهيمنة هذه الأخيرة أدت إلى فلسفة ذاتية في الأخلاق أنتجت ثقافة التحيز والتمركز المفتقرة للحس الأخلاقي، والبعيدة منهجيًّا عن تحقيق ثقافة التواصل والتعارف ومن معالمها:

- طغيان الهوس الاقتصادي بسبب الهوامش التي أتاحها التقدُّم التكنولوجي لهيمنة علاقات اقتصادية غير أخلاقية تبتدئ من المتاجرة في الأسلحة وإثارة الحروب والاتجار في إذلال البشرية.

- تسويغ تصنيف الإنسانية إلى مجموعات غنية وأخرى فقيرة، والأولى تستعلي على الثانية وتعاملها من خلال الضعف الاقتصادي لا من منظور التعارفية الأخلاقية التي تفرض تأسيس أخلاق التعاون والتراحم ودفع أخلاق الغاب.

- الاعتناء بالعلم بمفهومه الوضعي الذي لم يعطِ لعلم الأخلاق أيَّ مسلك في بناء العلاقات التواصلية، بحيث كانت الأيديولوجيات المعاصرة كالليبرالية والماركسية منطلقًا لزعزعة المفاهيم الأخلاقية المؤسسة لكرامة الإنسان، وفتح المسالك لانتشار اللامعنى والعدمية والفوضى وعدم الثقة بالعقل أصلًا.

إن نظرية الأخلاق التعارفية تؤسِّس لمعالجة هذه المعالم، ووضعها أمام الدراسة العلمية على الوحدة الإنسانية ومقاصدها، في بناء اجتماعي يحقِّق الوظيفة التعميرية، ويكفل للبشرية تحقيق التواصل الأخلاقي عبر التواصل اللساني، والتعارف الروحي لا الشكلي، وذلك لتجاوز ما يفرضه الواقع من قواعد يفرضها قانون التصارع.

- بُعْد التواصل الأخلاقي، فالتواصل في نظرية التعارف لا يقف عند نظرية التواصل لهابرماس، ولا نظرية الاعتراف لبول ريكور، ولا نظرية العدالة والإنصاف لجون رولز، ولا مذهب الرغبة والسعادة لجيل دولوز، ولا أخلاق المسؤولية لهانز يوناس...؛ وإنما تواصلية تعتقد في علم الإيمان وإيمان العلم، وهذا ما يجعلها تتجاوز المرجعيات الفلسفية التي جعلت الإيمان مسألة إنتاج سوسيولوجي وليس قضية وجودية متعلقة بالإنسان في علاقته بالبحث عن الله باعتباره الخالق الهادي للعلم في مفهومه المادي والروحي، الحسي والغيبي، وليس مفهومًا مقدسًا[٥٢] سحريًّا أو مثاليًّا لا علاقة له بالواقع. فالتواصلية التعارفية أداة منهجية برهانية للنظر في الصلاح البشري من منطلق أخلاق دينية موضوعية غير متأثرة بالنظريات العقلانية المادية المتحيزة لإنسانية متعبة.

- بُعْد التحاور الأخلاقي بين الحضارات والثقافات والأديان، فنظرية التعارفية الأخلاقية من الناحية القيمية تجمع بين الثقافة والحضارة باعتبارهما مكوِّنًا ومكوِّنًا في الزمن الأخلاقي الإنساني، فتنوع الثقافات والحضارات في العالم ليس مدعاةً للتصارع، وإنما يكون كذلك حين تغلب نظرة الصراع والمواجهة، وهو ما تدفعه الأخلاق القرآنية. فمنطق التعارف منطق تواصليّ، يرفض منطق نهاية التاريخ لفوكوياما[٥٣]، كما يرفض منطق صراع الحضارات أو الثقافات، كما ذهب إلى ذلك هنتنجتون، حينما تحدَّث في كتابه «**صدام الحضارات**»[٥٤] عن الحدود الدامية للإسلام، وعن تهويل سيناريو الرعب تجاه التحالف الإسلامي الكونفوشيوسي، دون تمييز بين التعاون الاقتصادي وبين التباعد في العقائد الدينية والمنظورات الثقافية. وقد حدَّد الحضارة بكونها نُظُم القيم فجعل الدين معيارًا حاسمًا دون أن يوظفه في التقارب بين آسيا واليابان والغرب، لكن وظفه في مقاربة علاقة المسلمين بالغرب. وبهذا قد يستخلص الباحث أن الكتاب لم يستحضر مفهوم الأخلاقية وما يقتضيه من تحليل ضرورة التعايش بين الثقافات والحضارات[٥٥]، وضرورة حوار الحضارات كما في أطروحة روجيه جارودي[٥٦]، ورفض نظرية التعارف لمنطق التصارع وتقديم التواصل؛ لأنها ترتكز على تفاعلية الكلمة السواء واعتماد المشترك

(٥٢) المقدَّس الحقيقي المثبت صحَّة لله تعالى لا علاقة له بالعنف ولا بالتطرف؛ لأنه كشف عن الميثاق الذي عاهد عليه الإنسان روحًا في التزكية الباطنية، وعملًا في التزكية الظاهرية. وإنما ارتبط المفهوم السلبي للمقدَّس البعيد عن العلم، من خلال التجربة الدينية في الغرب الحداثي، فتم البحث في إخضاع المقدَّس للعقلنة، بدل خضوع العقل له.

(٥٣) نهاية التاريخ والإنسان الأخير، أشرف على ترجمته: مطاع صفدي، (بيروت: مركز الإنماء العربي، ١٩٩٣م).

(٥٤) صمويل هنتنجتون، صراع الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ص٦٩، وانظر أيضًا ص٨٨.

(٥٥) انظر: هارالد موللر، تعايش الثقافات: مشروع مضاد لهنتنجتون، ترجمة: إبراهيم أبو هشهش، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٤م).

(٥٦) في كتابه «من أجل حوار بين الحضارات» الصادر عام ١٩٩٧م، وقد بيَّن فيه كيف أن الغرب في حاجة إلى تقويم مساراته، بعد أن وصل إلى وضعية مأزومة، لا يمكن تجاوزها إلا بحواره مع الثقافات والحضارات الإنسانية، وذلك لاستكشاف النقائص الأخلاقية التي أصابته في زمن الحداثة، ومنها طغيان النزعة العقلانية وتضخم فلسفة الكمّ، ورجحان نزعة العمل على نزعة النظر، وهو ما أنتج تشييئية الإنسان والإفراط في الاستهلاكية.

الإنساني القائم على إرادات تحقيق حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فهي قيم مشتركة للحفاظ على الوجود الإنساني والصلاح البيئي، سواء كانت الكلمة السواء هي المشترك الإنساني، أم هي أصلية الوحدة الإلهية، التي تؤسِّس القيم الموضوعية الراشدة إلى البحث عن المنفعة واللذَّة في أفق مراعاة الكينونة الإنسانية، وعدم اعتماد التفكيك اللانهائي للثوابت الجوهرية. فإن من شأن اتباع النقد من أجل النقد ترسيخ منطق الفلسفة الوضعية، وتغييب المعنى وتحقير المشترك الإنساني الحافظ للبشرية من الجنوح نحو هدمها. فنظرية التعارف بناء متواصل يقرُّ بأن الثقافات لا تعرف الركود والجمود، بل هي في حالة تدفُّق مستمر، وهي تتغيَّر وتتطوَّر بشكل تدريجي، وأحيانًا على شكل قفزات، وما يطبعها بعلامتها الفارقة هو إمكان فهمها بصفتها بنية وبصفتها عملية. وانطلاقًا من هذا الأساس ترى نظرية التعارف أنه لا شرعية ولا مشروعية أخلاقية وقيمية أن تقف الحضارات ضد بعضها البعض في مواجهة متصلبة، حيث إن المطلوب هو جعل الأخلاق محور التحول الثقافي والمعرفي، لإنتاج التواصلية التقاربية التي تدفع الشكوك المعارضة للتكامل والتعايش، والاندماج في بوتقة عالم أفضل يراعي حقَّ الله وحقَّ العباد. وهنا تبرز القيمة العلمية في تأسيس التعارفية الأخلاقية على المقاصدية القرآنية، التي تُحدّد بمعايير روحية وعلمية المصلحة الموضوعية أساسًا لتحقيق خلق التكريم الممزوج بخلق التقوى والتعقُّل والتذكُّر.

لعل الأبعاد الثلاثة تظهر ترابطها العميق مع هوية نظرية التعارف الأخلاقية، حيث إن من أهم وظائف هذه النظرية أن تكشف الهوية الأخلاقية في النص القرآني، وتكون مرجعية للسياق العلمي للبحث في التعارفية الأخلاقية، ولامتلاك القدرة على السؤال النقدي لتأويل الواقع الأخلاقي لدى جميع الاتجاهات العقلية قصد بناء أخلاق التغيُّر في جميع الأفعال السياسية والاجتماعية والعلمية للمحافظة على إنسانية الإنسان وعدم الذهاب بها إلى مسالك إنتاج اللاإنسان.

إن نظرية التعارف الأخلاقية بارتباطها بفلسفة الدين، من حيثُ إن الدين ليس قضية تفسير مادي وإنما قضية إيمان برهاني، من شأنها إخراج التنظيرات الفلسفية من الرؤية التجزيئية للإنسان الأخلاقي، بإقصاء الإنسان، والتنظير لأفعاله، إلى التنظير للإنسان في ذاته باعتباره كائنًا أخلاقيًّا قبل وَسْمِه بالعقلانية، فسوف يكون التنظير من خلال الأفعال دون المرجعية النظرية استمرارًا متجددًا في ألوان نظريات عقلية لأزمة الأخلاق، المتميزة بالخواء والفراغ، من المعنى الأصيل في المرجعية الكلية التي تبحث في حقيقة الإنسان الوجودية. وبهذا فنظرية التعارف الأخلاقية لها أسس معرفية وعلمية، تعمل على تعميق النظر في مفهوم الأخلاق العالمية، الذي صاغه هانز كونغ في مشروعه عن الأخلاق العالمية والقيم المشتركة بين أديان العالم والتحديات التي تواجهها، ومن معالمه: أنه لن يكون هناك سلام عالمي دون سلام بين الأديان، وأنه لا يمكن للإنسانية العيش دون أخلاق عالمية، وأنه لن يكون هناك سلام بين الأديان دون حوار بينها[٥٧].

وتظهر فائدة النظرية التعارفية الأخلاقية هنا في الارتكاز على أهمية التعارف الذي يقوي تفهم الاختلاف والتنوع، فالوعي المعرفي بأبعاد المختلف فيه في الشرائع الدينية والقوانين من شأنه الدفع نحو الابتكار والإبداع في احترام المختلفات والعمل بالمتفقات. وبهذا تدفع النظرية إلى التفهم المعرفي لمقومات التعارفية ومقاصدها المصلحية الكلية: الحرية، والكرامة، والعدل، والعمل على دفع الظلم، باعتباره قاعدة مخربة للعمران الخاص والعام. ومن تلك المقومات سؤال الإيمان والعمل[٥٨]، وهما شرطان أساسيان لتحقيق إنسانية الصالحات والمصالح والصلاح، فمن شأنهما صياغة قصدية للتسامح تؤسِّس قواعد للتعامل لإزالة الصور النمطية والاستعلائية والعِرقية بين أطراف التعارف، وهم الآخر الفرد أو المجتمعات أو الدول أو الحضارات أو الثقافات.

خاتمة

من خلال المحاور الثلاثة، يظهر أن سؤال النقد الأخلاقي التواصلي والتعارفي في عصر ما بعد الأخلاق قد كشف بعض آفات العقل المجرد، وهي التجزيئية لظاهرة الكائن، أو الظاهرة الإنسانية، وأن ملامح الخروج من العقلانية المجردة التي أوصلت الإنسان الغربي إلى أزمة أخلاق في التنظير والعمل في زمن الحداثة وما بعدها، ملمح النظر العلمي الجاد لنظرية الأخلاق التعارفية المؤسسة على الميثاقية التكاملية، الإشهادية والاستئمانية والإرسالية. وذلك بكونها أخلاقًا كونية توجه الإنسانية نحو مستقبل عالمي أفضل، محوره التعارف والتحاور وأفضلية التقوى التكريمية الجامعة لسنن تغليب أخلاق الخير والحرية والحق والعدل والجمال في سياق الواقع الموضوعي المتحول، الذي لا يختفي

(٥٧) انظر على سبيل النموذج كتابه «القيم الأخلاقية المشتركة للأديان: الإسلام رمز الأمل».

(٥٨) انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م).

فيه وجود قيم الطغيان والاستبداد والظلم. فسؤال أخلاق التعارف يجعل العقل في صلب أخلاق الدين من أجل إنضاج المقاصد المصلحية المحافظة على الدين الحق والإنسان الإنسان، من أجل ترشيد علوم الوحي والإنسان والكون لتجنُّب مآزق الوضعية القديمة والجديدة التي لا ترى إلا الحس والشكل، فيأخذ العلم مفهومه الكلي لا التجزيئي.

لقد توصل هابرماس من تعميق بحثه الفلسفي في نظرية كانط الأخلاقية إلى أنها ذات أفق غائي وذاتي متأصل في فلسفة الوعي، وحصرت رؤيتها في التمركز على العقل واستخلاصه للحكم الأخلاقي النظري الكلي، دون النظر إلى الواقع السوسيولوجي لإقامة أخلاق الحياة، والانتصار للنظرية الاجتماعية في مقابل فلسفة الوعي. فسعى إلى الخروج من هذا الحصر إلى تأسيس وعي أخلاقي يعتمد -من جهة أولى- على العقل التواصلي والفعل التواصلي وعلى صلة المعرفة بالمصلحة، من منطلق أن كل شيء خاضع للنقد والتداول، ومن جهة ثانية أن تكون أخلاقًا منخرطة في سياق الحياة السوسيولوجية من خلال فاعلية الحوار وإتيقا المناقشة والحوار، من منظور الفاعل للتواصل، فالحداثة لا يمكن أن تخرج من أزمتها العلموية والأخلاقية إلا بالتفكير في فاعلية التواصل الأخلاقي، بوصفها إنتاج عملية تبادل لأفعال الكلام القائمة على تقديم البراهين والحجج لتجاوز المشكلات الاجتماعية والسياسية والحضارية. لكن هذا المسعى الهبرماسي بقي محافظًا على المنزع الكانطي في النظر لأحكام الوجوب وأحكام الواقع وأحكام الوجود، لبناء شرعية كونية تشكِّل معيارًا أساسيًّا لأي قانون أخلاقي. والشرعية الكونية لا تتحقَّق بالإلزام التواصلي، وخصوصًا بين الحضارات والثقافات، فكان لا بدَّ من التفكير في أن مشروعية الأخلاق الكونية لا تحتاج للتأسيس فقط على مبدأ التواصل، بل هي تفتقر للتأسيس على مرجعية مبدأ التعارفية. ولهذا كان محور السؤال النقدي في هذه الدراسة البحث عن التواصلية التعارفية في عصر ما بعد الأخلاق، حيث إنه لا المكان ولا الزمان استطاعا توسيع المخيلة الإنسانية للاتفاق على أخلاق قائمة على المشترك الإنسان تتقدَّم في التنظير والفعل للحدِّ من آفات الأخلاقية الحداثية على العالم، فقد صار الحديث عن أخلاق العقلانية والتقنية معاني إخفاقية ثقيلة على العيش الإنساني ومساره التعميري المستقبلي.

ولن ينتهي سؤال النقد لأخلاق الحداثة وقيمها، ولأخلاق وقيم ما بعد الحداثة، وللتحولات المعولمة وآثارها المستقبلية؛ إذ يبقى السؤال النقدي التعارفي لإشكالية الأخلاق والقيم في الفكر الفلسفي والديني العالمي الراهن مطلبًا استراتيجيًّا، وفكرًا حيًّا من أجل الإبداع والاجتهاد في الواقع التاريخي الإنساني الحديث والمتجدد. فليست الأخلاق والقيم هي ما يعوز عالمنا، بل إن الفاعلين هم الذين تعوزهم الأخلاق والقيم، ومن هنا حُقَّ لنظرية التعارف الأخلاقية أن تعرف مزيدًا من تعميق النظر الفلسفي والمقاصدي من لدن العقلاء والنُّخَب العلمية.

المأزق الحداثي وفقدان البوصلة الأخلاقية

في الحاجة إلى أخلاق إحسانية

عبد الرحيم الدقون

ملخَّص

تحاول هذه المقالة الخوض في بعض المسائل الأخلاقية المعاصرة من منظور مقارن، حيث تتوقف عند النقد الفلسفي الغربي لبعض ملامح التوعكات التي أصابت الحداثة في عمقها الأخلاقي، وفي مقدمتها الفردانية والإذلال الذي ما برح يتعرض له الفرد في المجتمعات المعاصرة. وفي هذا الإطار تقترح المقالة الانفتاح على البُعْد الإحساني الحاضر في الأخلاقيات الإسلامية متجليًا في أخلاق الإحسان مثلما بلورها العز بن عبد السلام.

الكلمات المفتاحية: أخلاق - فلسفة أخلاقية غربية - فلسفة إسلامية - فردانية - حفظ ماء الوجه - إحسان - تشارلز تايلور - أفيخاي مرغليت - العز بن عبد السلام .

توطئة

إن النقاش الأخلاقي في الغرب حيويٌّ وقويٌّ؛ ولذلك فهو يكشف عن هاجس ما فتئ يلازم الحداثة في مختلف أطوار تشكُّلها وتطورها. لكن ذلك النقاش نفسه يعبّر -في المقابل- عن أزمة ما برحت تواجه تلك الحداثة؛ نقصد الأزمة الأخلاقية. فالحداثة أصيبت بمرض عضال؛ مرض أصابها بالوهن وجعلها تفقد بريقها وتبدو في لحظات كثيرة بمظهر شاحب، وتبعًا لذلك فَقَد وعدها لإنسان الحداثة بالتحرُّر صدقيته.

لكنَّ كلامًا عامًّا كهذا يحتاج إلى إثبات؛ فما حقيقة أن الحداثة مرضت أو أنها لم تفِ بوعودها، خاصةً وعد تحرير الإنسان وجعله يتمتع بإنسانيته كاملة في هذا العالم؟ ربما يأتي الجواب سريعًا من نقاد الحداثة أنفسهم الذين ما انفكوا ينادون بضرورة الانتباه إلى تلك الأعطاب التي طالت الحداثة أو قُل طالت نظرة الإنسان الحديث لذاته ولطبيعة علاقته بالآخر وبالعالم من حوله.

تحاول هذه الدراسة الوقوف على شيء من معالم تلك الدعوى القائلة بأزمة الحداثة الأخلاقية من خلال التأمُّل في بعض المحاولات الفلسفية في الفلسفة الغربية المعاصرة التي اشتغلت بالحداثة وأعطابها، فقدَّمت نظريات وأطروحات نقدية أسهمت في تسليط الضوء على وضع الإنسان المعاصر الهشّ وعالمه الممزق (على حدِّ تعبير أكسيل هونيث ومن قبله جورج لوكاتش).

وفي خطوة ثانية، سوف تحاول هذه المقالة التنقيب عن بعض المقترحات والحلول العلاجية لتجاوز الأزمة الأخلاقية التي تعصف بالعصر الحداثي مثل محاولات تشارلز تايلور[1] وأفيخاي مرغليت[2]. وفي الأخير، سوف تعمل المقالة على فتح أفق جديد

(١) تشارلز تايلور (١٩٣١-...): فيلسوف كندي، أستاذ زائر بعدة جامعات عالمية، ومحاضر بجامعة ماك جيل بكندا. حاز عدة جوائز بفضل إسهاماته الفكرية والسياسية. مفكر متعدِّد المشارب من الفلسفة التحليلية والفينومينولوجيا إلى السوسيولوجيا والأنثربولوجيا جعلت كتاباته غنية ومنفتحة على حقول معرفية متعدِّدة، وقد تُرجمت أعماله إلى أزيد من عشرين لغةً. وسيأتي معنا عرض أوفى لسيرة الرجل الفكرية.

(٢) أفيخاي مرغليت (١٩٣٩-...): فيلسوف وأكاديمي يهودي، ولد في فلسطين المحتلة، ودرس بجامعة القدس، حيث حصل على الدكتوراه سنة ١٩٧٠م. اشتغل على موضوعات الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية والاقتصاد، ودرَّس بعدة جامعات عالمية من بينها أكسفورد وهارفارد والجامعة =

للتفكير في المأزق الأخلاقي الحديث مثلما وصفه أهلوه، لكن هذه المرة من وجهة نظر مغايرة؛ نقصد الوجهة الأخلاقية الإسلامية.

لا شكَّ أن التطرق لموضوعة الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية يتطلب اليوم إقامة ورشات بحثية متعدِّدة وليس الاكتفاء بكتابات متفرقة هنا وهناك. ولا غرو أن المكتبة العربية لا تعدم اليوم من جهود فكرية رصينة تسعى نحو استعادة العمق الأخلاقي للفلسفة العربية الإسلامية. وفي هذا الإطار سوف نحاول تسليط الضوء على العز بن عبد السلام، أحد رموز الفكر الأخلاقي الإسلامي، لِما تحمله أفكاره من راهنية أمام التحديات الأخلاقية العالمية اليوم. لقد قارب العز بن عبد السلام المجال الأخلاقي مقاربةً سبقت عصره حين فهم أن مجال الأخلاق إنما هو مجال الاعتناء بمصالح العباد، وأن هذا الاعتناء إنما يجد أساسه في مبدأ الإحسان.

أولًا: عطب الحداثة: تشارلز تايلور والحاجة إلى البوصلة الأخلاقية

لعل أهم ما يميز المجتمعات الغربية المعاصرة أنها تعيش على وقع الكثير من القلق، رغم ما حقَّقته من تقدُّم علمي وتقني غير مسبوق في تاريخ البشر؛ ذلك أن الغرب الحديث يعيش أزمة قيم وأزمة معنى غير مسبوقين. وليس هذا ادعاءً ولا اتهامًا، بل هي حقيقة تفرض نفسها وباعتراف المعنيين بالأمر أولًا وأخيرًا. فالمفكرون المنتمون لهذه المجتمعات أنفسهم يؤكدون منذ زمن بعيد أن هنالك خطبًا ما، وأن ما وعدت به الحداثة وقبلها النهضة ونزعتها الإنسانية وبعدهما الأنوار لم يتحقق، خاصةً فيما يتعلق بتحرُّر الإنسان وانتزاعه لكرامته الإنسانية. في هذا الإطار، حاول الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور التبصُّر بأسباب القلق الذي يعرض للمجتمعات الغربية المعاصرة، ووجد أنها تنحصر في ثلاثة مستويات أو كما يقول هو: «ثلاثة ملامح للثقافة والمجتمع المعاصر يعتبرها الناس تراجعًا أو انحطاطًا على الرغم من التقدُّم الذي سجلته حضارتنا»[٣]. ورغم أن ملامح القلق أو التوعك تلك قد أثيرت من طرف عدَّة مفكرين، فإن تايلور يزعم أن قراءته لها قراءة أكثر بنائية.

= الحرة ببرلين. عُرِف عنه معارضته لسياسات دولة الاحتلال الصهيوني إزاء الشعب الفلسطيني، ويُعَدُّ كتابه «**مجتمع الكرامة**» (The Decent Society) أهم إسهاماته في مجال الفلسفة السياسية، حيث حاور فيه كبار الفلاسفة المعاصرين وفي مقدمتهم جون رولز ونظريته في العدالة، وروبرت نوزيك ونظريته في الفوضى.

(3) Taylor, *Grandeur et misère de la modernité,* Montréal : Bellarmin, 1992, p. 11.

أول التوعكات التي أصابت الحداثة هو نفسه أول إنجازاتها العظيمة؛ إنها «الفردانية» (L'individualisme) التي وإن كانت مصدر فخر الإنسان الحديث بنفسه، فإنها في الوقت عينه أمست منبعًا مهمًّا للقلق بالنسبة إلى العديدين. لقد مكَّنت الفردانية الإنسان الحديث من أن يكون سيّد نفسه واختياراته وأن يحيا حياته كما يحلو له أن يحياها، متجاوزًا بفضلها الكثير من القيود التي طالما كانت مقيدة له. لكن ذلك -للأسف- لم يكن كل شيء؛ إذ أجمع نقاد الحداثة ولم يجمعوا على شيء أكثر من إجماعهم على أن إنسان الحداثة يعيش اليوم واقعًا مقفرًا ومستقبلًا غامضًا و«انكماشًا للحياة» يطبعه الانسحاب وفقدان المعنى بالنسبة إلى العالم وإلى الحياة الاجتماعية. وفي هذا يشير تايلور إلى أن: «الشعور بأن الحياة قد سُويت بالأرض حتى ضاقت هذه بما رحبت بسبب قلق ذاتي هائل عاد إلى الظهور بأشكال نوعية في الثقافة المعاصرة»[٤]. لقد اعترى الكثيرين انطباع بأن الفرد ينسحب أكثر فأكثر من الحياة الاجتماعية لينشغل فقط بعالمه الخاص الذي لا يدخر جهدًا في حمايته من أي تدخل أجنبي، كيفما كان، من شأنه أن يهدِّد شعور الفرد براحته في هذا العالم.

ويتمثل **التوعك الثاني** الذي أصاب الحداثة في هيمنة العقل الأداتي على الفكر الحداثي. ويحدِّد تايلور هذا العقل بأنه: «تلك العقلانية التي نعتمد عليها عندما نقيم أيسر الطرق التي تمكِّننا من تحقيق غاية ما. ويتحدَّد نجاحها من خلال النجاعة القصوى والإنتاجية الكبرى»[٥]. وإذا صحَّ أن العقل الأداتي مكَّن من تسهيل الحياة بأشكال مختلفة، كما أنه ساعد الإنسان الحديث على تحقيق قفزات هائلة في مجالات شتَّى خاصة في القرون الثلاثة الأخيرة ولا يمكن لأحد أن يجحد ذلك، فإنه قد صحَّ أيضًا أن المشكل اليوم يكمُن في المبادئ التي توجه هذا العقل. لقد أمست تلك المبادئ محلَّ نقاش، بل موضوع إدانة بسبب النتائج التي جناها الإنسان من إعمالها دون اعتبار لوضع هذا الإنسان داخل منظومة بيئية هو فقط جزء منها وليس متعاليًا ومستغنيًا عنها.

أما **التوعك الثالث**، فإن تايلور يعتبره مرتبطًا بالآثار السياسية للتوعكين الأوَّلين: الفردانية والعقل الأداتي. وهي النتائج التي تقود أساسًا إلى تراجع الحرية؛ حيث إن تذرية الفرد الناجمة عن النزعات المادية والنظريات الطبيعانية الاختزالية التي رافقت الانتصارات الكبيرة التي حققها العلم الطبيعي في القرن العشرين، ومحاولة تطبيق البراديغم العقلاني التفسيري التابع لها في علوم الإنسان، قادت كلها إلى جعله مكشوفًا أمام ذاته الضعيفة من

(4) Ibid, p. 15.

(5) Ibidem.

جهة، ومعزولًا أكثر أمام الدولة التي أصبحت أكثر تغولًا وأكثر بيروقراطية من جهة أخرى. لم تقف نزعة التذرية في المستوى الفردي بل تجاوزته إلى المستوى الاجتماعي؛ حيث جرى الفصل بين الإيتيقي والسياسي. وكما تشير حنة أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥م)، فإن: «تطور العلوم السياسية والاجتماعية في القرنين التاسع عشر والعشرين عمَّق الهوة الفاصلة بين الحرية والسياسة. فالحكومة تحولت إلى حارس لا للحرية، بل لنظام الحياة ومصالح الأفراد والمجتمع. فالأمن بات الهاجس المركزي»[٦].

ما يهمنا في هذه الدراسة هو بالأساس العطب الأول؛ إذ إنه يعبّر أكثر من العطبين الآخرين عن مدى الانتكاسة التي تعيشها الأخلاق في العالم المعاصر. ولذلك فإننا بحاجة إلى الوقوف عند أهم المخاطر التي تتهدد الذات الأخلاقية المعاصرة مثلما ناقشها تايلور ببراعة، ثم ننطلق فيما بعد في بحث مخارج لتلافي مثل تلك الانتكاسة الأخلاقية.

نقد الفردانية الحديثة

اقترنت الحداثة بمقولة «الذات»، بل إن الحداثة هي انبجاس الفرد؛ ذلك أنها: «استعادت ثقة الإنسان في فكره وعقله وفعله وحقه وملكه ومسؤوليته، ورضاه بفعله وعقله وخياله»[٧]. لقد أعلن عصر الحداثة عن أنه عصر الإنسان الذي أضحى مركز الكون ونقطة الارتكاز فيه. يشير الدكتور محمد سبيلا إلى ذلك بقوله: «لقد كانت مقولة الذات هي منطلق فكر العصور الحديثة. وشكَّلت إلى حد كبير الفاصل بين العصور الوسطى والعصور الحديثة. وهناك إجماع في تاريخ الفكر الأوربي على اعتبار فكرة «الذات الواعية» بذاتها والمدركة لوجودها كما جسدها الكوجيتو الديكارتي، بمثابة نقطة الانطلاق لكل الفكر الحديث؛ لأنها تجسد اتجاه النهضة الأوربية إلى الإقرار باستقلالية الإنسان وبوعيه لذاته ثم اتجاهه من ثم إلى غزو العالم وكشف مجاهله وأسراره في ثقة كاملة بالذات»[٨].

يثير مصطلح الفردانية العديد من المفارقات؛ ذلك أنه يحيل إلى دلالات متعدِّدة وملتبسة تصل حدَّ التعارض أحيانًا. في هذا السياق، يرى لوك فيري أن مصطلح «الفردانية» الذي استُعمل أول مرة سنة ١٨٢٠م من طرف جوزيف دي ماستر (Joseph-Marie de Maistre (١٧٢٣-١٨٢١م) كان مشحونًا بدلالات سلبية خالصة، حيث كان يشير إلى أيديولوجيا الصفحة البيضاء لعصر الأنوار... التي تعني أن يتخلص الفرد نهائيًّا من ثقل الماضي... وأن يتجلى كقيمة مستقلة عن الانتماء الجماعي»[٩]. وهذه الدلالة وإن كانت الأقوى بالنسبة إلى عصر الأنوار، فإنها وجدت دلالة مناوئة لها ولا تقلّ عنها قوة؛ فمقابل أيديولوجيا الصفحة البيضاء التي كانت توصف بالثورية، كانت هناك الأيديولوجيا الرومانسية الموصوفة بالمحافظة التي تنافح عن قيم الماضي والانتماء الجماعي، مناهضةً بذلك دعاوى الفردانية التحرُّرية التي كانت ترمي إلى فكِّ الفرد عن أي ارتباط كان.

لكن تناول تايلور لإشكالية الفردانية لن يكون تناولًا حديًّا؛ ذلك أنه لا يحاول نقد النزعة الفردانية في الثقافة الغربية من منظور رفضها، كما لا يحاول الانتصار لها، وإنما يحاول الذهاب أعمق من خلال الخوض في الأسس التي تنبني عليها من أجل الكشف -من جهة- عن إيجابيات الأيديولوجيا الفردانية، ومن جهة ثانية من أجل تقليص مساحة الخلاف بين أنصارها وبين مناوئيها. فمظاهر قلق الحداثة الثلاثة وعلى رأسها إشكالية الفردانية لم تعالج معالجة وافية، ولم يتوصل بشأنها إلى توافق نهائي، حيث إن النقاش ما زال دائرًا بشأنها[١٠].

أكثر ما يقلق في الفردانية الحديثة -حسب تايلور- هو نزوعها الشديد نحو نوع من النسبوية العامة التي تعبّر عن الادعاء التالي: كل فرد يتوفر على قيمه الخاصة التي ليس لأحد أن يناقشه فيها، وهذا موقف أخلاقي يفيد أنه لا يمكننا مصادرة حق الغير في اختيار قيمه؛ لأنها مسألة احترام متبادل. بالنسبة إلى تايلور، فإن هذه النسبوية مردها إلى الاعتقاد بأن: «لكل شخص الحق في تنظيم حياته الخاصة وفقًا لما يعتبره هو حقًّا ذا أهمية وصالحًا. ينبغي علينا أن نكون صادقين مع ذواتنا والبحث في ذواتنا عن ازدهارنا الخاص. في ماذا يتحدَّد هذا الازدهار؟ في نهاية التحليل، إنه لكل واحد منا أن يحدِّده لذاته. ليس لأي شخص آخر أن يملي علينا أي شيء»[١١].

كان هذا التوجه هو السائد في ستينيات القرن الماضي تحت ما سمَّاه تايلور: «أيديولوجية ازدهار الذات»[١٢]. وهو يرى أن

(6) Hannah Arendt, *Crise de la culture.* Paris : Gallimard, 1972, p .194-195.

(٧) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م)، ص٢٦.

(٨) محمد سبيلا، في الشرط الفلسفي المعاصر، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٧م)، ص١٥.

(9) Luc ferry, *le concept d'individualisme,* In L'individu au Maghreb, colloque international de Carthage, 1991, Tunis : Ed TS, 1993, p. 8.

(10) Taylor, *Le malaise de la modernité*, op, cit., p. 18.

(11) Ibid, p. 22.

(١٢) كانت هذه الأيديولوجية محلَّ نقد لاذع من قِبَل كثيرين =

هذه الأفكار ومثيلاتها تجمع على فكرة مفادها أن: «هذه الأيديولوجية تفضي إلى نوع من الانطواء على الذات وإلى إقصاء أو إلى لاوعي بالمشاكل الكبرى أو الانشغالات التي تتعالى عن الأنا، سواء كانت دينية أو سياسية أو تاريخية. يفضي ذلك إلى تسطيح أو انكماش للحياة (rétrécissement de la vie)»[١٣]؛ ذلك أن التطلُّع إلى الفردانية دفع بالناس إلى فَقْد البوصلة وحبسهم داخل عزلة خاصة. وبذلك يمكن القول إن الفردانية التي عاشها الإنسان الحديث فردانية بوجهين: أحدهما مشرق والآخر مظلم تجلَّى في نوع من الانكفاء على الذات أدى إلى فَقْد المعنى وإبعادنا عن الآخرين الذين يقتسمون معنا الوجود الاجتماعي.

يتفق تايلور مع التوصيف الذي يقدِّمه هؤلاء النقاد للوضع الحداثي؛ حيث يعتقد هو أيضًا أن هذه النسبوية التي أضحت متفشية اليوم في ثقافة الغرب المعاصرة «خطأ عميق بل عبثية من نواحٍ معينة»[١٤]، إلا أنه يعترض على نتائج ذلك التوصيف ويحاول تجاوزها؛ نظرًا لأنه يعتبر أن هؤلاء المفكرين لم يعيروا انتباهًا للمثال الأخلاقي الحاكم لهذه الأيديولوجية، حيث إنهم اكتفوا بالحديث عن مظهر التوعك والتوتر الذي يعيشه الإنسان الحديث، ولم يعترفوا بالموجه الرئيس للنزعة الفردية الذي يتمثَّل في مثال الصدقية تجاه الذات نفسها، أو مثال «الأصالة» (l'authenticité). وهذا هو ما يحتاج إلى نقد.

لكن مثال الأصالة هذا تعرض لتشوهات في الثقافة الحديثة نتجت معها أزمات عدَّة من أزمة الهوية أو قُل أزمة تحديد هذه الهوية من غير نقطة ارتكاز أخلاقية معينة[١٥]، ومرورًا بأزمة الدنونة[١٦]، حيث أصبح الفرد والمجتمع يعيشان من غير ارتباط بأي «نقاط عليا»[١٧]، وصولًا إلى الأزمة الإيكولوجية ونكباتها[١٨]. ولنقل إن مثال الأصالة هذا كتعبير عن الوفاء للذات ومسلك لتأسيس هوية الأنا المتحرر اعتبارًا لمركزية الذات في الوجود وليس مركزية الوجود بالنسبة إلى الذات، يعبّر عن «صورة عما يكون وجودًا أفضل أو أعلى، حيث إن «أفضل» أو «أعلى» هنا لا يتحددان بالنظر إلى رغباتنا أو حاجاتنا، إنما بالنسبة إلى المثال الذي نصبو إليه»[١٩]. ويعني تايلور بذلك أن التأصيل الذاتي لم يعُد يعتبر القيم إسقاطات خارجية، بل أصواتًا داخلية تنبع من داخل الذات وباستقلال تام عن كل القوى الموضوعية. وفي هذا يقول: «يوجد نبع (الحقيقة) من هنا فصاعدًا في أعماقنا. يندرج هذا (الإقرار) ضمن التحول الذاتي الشامل للثقافة الحديثة: فالشكل الجديد للاستبطان يدفعنا إلى تمثُّل ذواتنا كموجودات تتمتَّع بأعماق حميمية»[٢٠]. لكن هذا المثال انحرف عن المسار المرسوم له ليصبح موضةً للدفاع عن نزعة فردانية منخلعة من كل السياقات، منزلقة في فخِّ «النسبوية الناعمة»، مُنكرة لأي أفق دلالي، ومُكرسة «للشعور بعدم وجود أي إطار يشترك فيه الجميع»[٢١]، حيث أمست «سيادة حالة انعدام المعنى سمةَ عصرنا»[٢٢].

هناك عامل آخر أسهم في تبلور سوء الفهم الكبير لمثال الأصالة باعتباره مثالًا أخلاقيًّا يتمثَّل في هيمنة التفسيرات العلموية في مجال العلوم الاجتماعية لظواهر المجتمع الحديث؛ ومنها الفردانية. ذلك أن تلك التفسيرات حاولت ما أمكن الابتعاد عن أي تأويل أخلاقي لتلك الظواهر، معتمدة بالأساس على وقائع ملموسة. ويضرب تايلور لذلك بعض الأمثلة من قبيل ظاهرة التمدين (l'urbanisme) أو ظاهرة التصنيع (l'industrialisation) اللتين غالبًا ما يتم الابتعاد عن إقحام أي تفسير يقول بوجود مُثُل أخلاقية ثاوية في التغيرات الثقافية التي أنتجتهما[٢٣]. فبالنسبة إلى تايلور، فإن اللافت في التغيرات التي طالت الحداثة الغربية أنها تغيرات تشمل الثقافة بمعناها الواسع ومجالاتها المختلفة[٢٤].

= أمثال «دانييل بيل» في: The cultural contradictions of capitalism، وكريستروفر لاش في مؤلَّفه: The culture of narcissism، وجيل ليبوفتسكي في: L'ère de vide، وفولكمان في: Les tyrannies de l'intimité، وغيرها كثير.

(13) Taylor, *le Malaise de la modernité,* op, cit., p. 12. Voir aussi : Taylor, *Grandeur et misère de la modernité,* op, cit., p. 26.

(14) Taylor, *le Malaise de la modernité,* op, cit., p. 23.

(15) Taylor, *Les sources du Moi,* op, cit., p. 48.

(١٦) اخترت لفظة «الدنونة» كمقابل للفظة الفرنسية والإنجليزية التي يستعملها تايلور (sécularisation) في جُلّ أعماله. إلا أن هناك من يترجم الكلمة إلى «الدنيوية» أو «الدهرنة». من جهة أخرى، سأقابل كلمة علمانية بكلمة (Laicité) التي يستعملها تايلور في سياق سياسي.

(١٧) تشارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م)، ص١٨١.

(18) Taylor, *Les Sources du Moi,* op, cit., p. 640.

(19) Taylor, *Le Malaise de la Modernité,* op, cit., p. 24 et 28.

(20) Ibid, p. 34.

(21) Taylor, *Les Sources du Moi,* op, cit., p. 33.

(22) Ibid, p. 34.

(23) Ibid, p. 28-30.

(24) Taylor, *Les Sources du Moi,* op, cit., p. 365.

أحد الأسئلة الثلاثة التي أعلن تايلور عن ضرورة الإجابة عنها لنقد الفردانية الحديثة من جهة، ولتحرير مثال الأصالة من التشوهات التي لحقته من جهة أخرى، كان الآتي: هل يمكن الدفاع عن مثال الأصالة دفاعًا عقلانيًّا؟ بمعنى: أنَّى لنا أن نقنع أولئك الذين يتبنَّون نسبوية أخلاقية أو «نسبوية ليّنة» (relativisme doux) ويدَّعون أنهم بذلك يدافعون عن فردانيتهم وأصالتهم؛ بأن أصالتهم تلك لا تكون إلا بوجود مثال أخلاقي ما يشكِّل عمقها وأساسها؟

لا بدَّ من التذكير بأن تايلور يتبنَّى موقفًا تفاؤليًّا من الحداثة رغم الأعطاب التي أصابتها، وهو يسعى -بناءً على هذا الموقف- إلى تجاوز تلك الأعطاب، معتمدًا على أطروحة مركزية تقول بألَّا حداثة من دون وجود عمق أخلاقي لها. ولا يستقيم الحديث عن هذا العمق الأخلاقي إلا بالحديث عن تجلياته الجوهرية في الثقافة الغربية وفي تشكُّل هوية الذات الحديثة. ولعل أحد أبرز تلك التجليات البعد الحواري لتلك الهوية (la dimension dialogique). يقول تايلور: «الخاصية العامة للوجود البشري... هي الخاصية الحوارية الأساسية. نصبح فاعلين بشريين بشكل كامل، قادرين على فهم ذواتنا، ومن ثَمَّ على تشكيل هوية، بفضل تحصيل اللغات البشرية الكبرى للتعبير»[٢٥]. فمن المزالق الكبرى التي وقعت فيها الحداثة بسبب طغيان النزعة الفردانية فصلُ الهوية عن مجتمع مُعرِّفٍ لها؛ وذلك بسبب الضغط القوي الذي فرضه المطمح الحديث للحرية والاستقلالية. لكن ذلك لا يستقيم إذا ما اعترفنا بأن وصف الذات أو بعبارة أخرى سؤال من أكون؟ لا معنى له ولا يجد جوابًا له إلا من خلال «الإشارة لما يحيط بها والرجوع إليه»؛ أي إلا من خلال «تعريف المكان الذي أتكلم منه». ولا سبيل إلى ذلك إلا بتلقي اللغة ووجود «شبكات محادثة»[٢٦]، أو «الآخرين المهمين لنا» كما يقول «جورج هربرت ميد (George Herbert Mead) (١٨٦٣-١٩٣١م)[٢٧].

ويواصل تايلور تعريته وتفكيكه لمفهوم «الأصالة» من خلال الكشف عن متطلباته. وللقيام بذلك يطرح السؤال التالي: ما معنى أن أكون أصيلًا بالنسبة إلى ذاتي؟ وفيًّا لذاتي؟ الإجابة ليست بديهية واضحة، بل إن الإجابة المتسرعة عن هذا السؤال هي التي جعلت النزعة الفردانية في الحداثة الغربية تعاني خطرًا كبيرًا أمسى يهدِّد هوية الإنسان الغربي تهديدًا مباشرًا ويفاقم أزمة المعنى لديه.

يعني أن أكون أصيلًا- على نحو ما- أن أكون مختلفًا، أو بتعبير أدق أن يكون اختلافي عن الآخرين ذا معنى بالنسبة إليّ. لكن ما معنى أن أكون مختلفًا؟ يؤكد تايلور ألَّا معنى للاختلاف إلا إذا كان ذا معنى بشري ما[٢٨]؛ أي أن يكون هناك تفسير ما لهذا الاختلاف، لكن ليس أي تفسير. ومن المزالق التي يقع فيها أنصار «النسبوية الليّنة» اعتبارهم أن ما يشكّل معنى بالنسبة إلى الفرد يعتمد على رغبته الخاصة وما يعتبره هو فقط كذلك. لكن الأمر ليس كذلك؛ فمن العبث -يقول تايلور- أن نعتبر أن الأشياء لا معنى لها في ذاتها، إنما الناس هم من يمنحونها معنى ما بحسب إرادتهم. بالنسبة إلى تايلور: «أحاسيسنا -بشكل ما- ليست أبدًا مبدأ كافيًا لدفع الناس إلى احترام موقفنا؛ لأنها لا تستطيع تحديد ما هو ذو معنى. فالنسبوية الليّنة تدمر ذاتها»[٢٩]. وفي المقابل، يؤكد تايلور أن ما يكون ذا معنى حقيقةً يتحدَّد بمعيار مختلف تمامًا عن معيار الأحاسيس والأذواق الذاتية؛ فالأشياء تكون ذات أهمية فعلًا إذا كانت متموضعة بالنسبة إلى «خلفية للمعقولية» (arrière-plan d'intelligibilité) أو ما يسميه «أفقًا» (horizon). وكما أُشير قبل قليل، فإن من أخطر وأسوأ المزالق التي سقطت فيها النزعة الفردانية في الثقافة الغربية رغبتها في إقصاء هذه الآفاق التي تأخذ من خلالها الأشياء معنى بالنسبة إلينا. يقول تايلور: «إنه نوع من التصرف التدميري للذات المنتشر بكثرة في مجتمعنا الذاتوي»[٣٠]؛ إذ في غياب الآفاق المانحة للمعنى لا يمكننا الدفاع عن الأصالة، وهذا ما ينطبق على حالة أصالة الحديثين المؤسسة على الحرية المحددة ذاتيًّا[٣١].

يتبيَّن مما سبق أن تايلور يتبنَّى موقفًا نقديًّا من ثقافة الأصالة المعاصرة باعتبارها «ثقافة نرجسية». وكما أشرت سابقًا، فإن ذلك ليس مرده إلى مثال الأصالة كمثال أخلاقي في ذاته، وإنما مرده إلى مظهره الحديث الذي يُعد انزلاقًا أصاب الحداثة في بُعدها الفرداني بالعطب. وبذلك فإن ما هو محلّ نقد ليس مثال الأصالة، وإنما الأنماط المركزية والنرجسية التي ترجم إليها في الثقافة المعاصرة. وهي أنماط شاذة وعقيمة على حدِّ تعبير تايلور. فكيف نفسر هذا الانزلاق؟

(25) Ibid, p. 40.

(26) Taylor, Les *sources du Moi,* op, cit., p. 55-56.

(27) Taylor, Le *malaise de la modernité,* op, cit., p. 41.
نهل تايلور الكثير من جورج هربرت ميد حول هذه الأطروحة، بل إن الجماعاتيين عمومًا (أي المدافعين عن أولوية الجماعة بالنسبة إلى الإنسان) يجدون في أفكار ميد عمقها الفلسفي، حيث إنه طوَّر ما سماه نوعًا من السيكولوجيا الاجتماعية (psychologie sociale).

(28) Ibid, p. 44.

(29) Ibid, p. 45.

(30) Ibidem.

(31) Ibid, p. 48.

في الواقع، يكمُن جزء من التفسير في التحولات الاجتماعية التي عاشها الغرب؛ حيث ظهرت أولى الأفكار عن الفردانية في القرن السابع عشر، ونجحت في فرض نفسها في ثقافة الغرب المعاصرة. لكن تلك الثقافة التي طالما تباهت بانتصار النزعة الفردانية التي هي تكريس للفرد الحُر وللذات، لم تسر فيها الأمور دائمًا وفق ما كان مأمولًا، بل تاهت فيها هذه الذات وسط التحولات التي خضعت لما يسميه آلان تورين بـ«حضارة للاستهلاك الفرداني» و«إواليات الحساب العقلاني للمصلحة». لقد أصبحت الثقافة الغربية المعاصرة مسرحًا «لتدمير الفردانية»[٣٢]. يمكن شرح ذلك -بوجه ما- بالانحرافات التي أصابت ثقافة الأصالة التي دفعت -كما سبق أن رأينا- الفرد إلى الانسحاب أكثر فأكثر نحو ذاته. في هذا السياق، أصبح الآخر منظورًا إليه بوصفه مجرد أداة قادرة على مساعدة الأنا على تحقيق ازدهاره الذاتي. وستأخذ تنمية الأنا المكان أكثر فأكثر، على حساب المتطلبات التي تعلو على الفرد. يتحدَّث تايلور عن «مركزية بشرية جذرية» (anthropocentrisme)[٣٣].

لم تُخلق هذه المركزية من فراغ؛ ذلك أن هناك مظاهرَ طبعت تطور المجتمعات الحديثة، من أبرزها تحوُّلها إلى مجتمعات صناعية. يعدِّد تايلور مظهرين رئيسين أسهما في إذكاء النزعة المركزية: تمثَّل الأول في الدينامية التي عرفتها التكتلات البشرية الجغرافية والتي تجلت في الهجرة من القرى نحو المدن، ثم الهجرة من أوروبا نحو الأراضي حديثة الاكتشاف، ثم أيضًا الهجرة من مدينة إلى أخرى طلبًا للعمل. لقد فرضت هذه الدينامية على المُحدَثين وضعًا سكنيًّا جديدًا أضحت معه العلاقات البشرية غير شخصية بل عابرة، كما أنها فرضت وضعًا جديدًا للعلاقات الاجتماعية، حتى غدت «المدينة مستوطنة بشرية يلتقي فيها الغرباء... بصفتهم غرباء»[٣٤]. وقد أذكى ذلك -بطبيعة الحال- ثقافة تطبعها التذرية الاجتماعية أكثر فأكثر[٣٥]؛ حيث تعبّر هذه التذرية عند تايلور عن تصور للطبيعة البشرية وللوضع البشري يقدّم الحقوق الفردية على أي شيء عداها، وهو يتعارض مع تصور الإنسان كفرد اجتماعي كما تحدَّث عنه أرسطو قديمًا.

من جهة ثانية، أصبحت المجتمعات الحديثة مجتمعاتٍ بيروقراطية وخاضعة لهيمنة التقنية (التقنوقراطية) بسبب إيلائها أهمية قصوى للعقل الأداتي؛ الشيء الذي أدى إلى تشييء العالم برمته بما في ذلك الأبعاد العاطفية والروحية في حياة الأفراد. ومن تجليات هيمنة العقل الأداتي الذي ينظر إلى ازدهار الذات كهدف رئيس، ابتكارُ ما يسميه تايلور بتقنيات تدَّعي أنها علمية تهدف إلى المساعدة في الرفع من الراحة النفسية للإنسان من خلال ترويج حلم إيجاد حلول لحظية من أجل تحرُّر الأنا[٣٦]، ومن خلال توفير نوعٍ من «الراحة التافهة» في مجتمع نفعي استهلاكي بامتياز تتخندق فيه نظرة القيمة النفعية ويميل فيه «الإنسان الأخير» -على حدِّ تعبير نيتشه- إلى «إفراغ الحياة من غناها، عمقها أو معناها»[٣٧].

أخيرًا، وكنتيجة للنزعة الفردانية وللعقل الأداتي الذي ميزها، طفت نزعة التذرية في المجال السياسي. وقد ارتبطت هذه النزعة تاريخيًّا بالمذاهب السياسية التي قامت على نظرية العقد الاجتماعي والتي ازدهرت منذ القرن السابع عشر، والقائلة بأن المجتمعات نشأت -بمعنى ما- من خلال الأفراد، بغرض تحقيق غايات فردية بالأساس. يتماهى هذا التصور -إذن- مع المذاهب القائلة «بأولوية الفرد وحقوقه على المجتمع»؛ حيث يصبح تصور المجتمع في مثل هذه المذاهب تصورًا أداتيًّا بالأساس[٣٨]. فالتذرية تقود إلى ما هو أبعد من النقاش عن الحرية وعن الحقوق الفردية في المستوى السياسي؛ إنها تؤدي إلى استشكال الأساس الأنطولوجي والأخلاقي لتلك الحرية وتلك الحقوق من خلال التساؤل عن طبيعة الذات البشرية وكيف أنها ذاتٌ اجتماعية. فتشكُّل هوية الذات متعلِّق بقدرتها على تحقيق استقلاليتها، ومتعلِّق -تبعًا لذلك- بالشروط الاجتماعية الضرورية والكفيلة بتحقيق تلك الاستقلالية. وقد بلغ التفكير في هذه المآزق مداه مع فلاسفة مثل جون رولز وأفيخاي مرغليت اللذين سعيا إلى بناء نظريات في الحق والعدالة تحافظ على مكتسبات الحداثة.

ثانيًا: التحدي الأخلاقي الحداثي: أفيخاي مرغليت والحاجة إلى مجتمع حفظ ماء الوجه

هناك سؤال يطرحه اليوم المفكرون والفاعلون الاجتماعيون على أنفسهم باستمرار: ما الذي علينا إيلاؤه الأولوية؟ تحقيق العدالة أم تجنُّب الإذلال والإهانة والتحقير؟ قد يبدو السؤال غريبًا أو هناك خطأ ما في صياغته، لكن التفكير في الموضوع قليلًا سيؤكد أنه سؤال مشروع تمامًا وسليم تمامًا، بل راهني تمامًا. لقد عاش الإنسان منذ تاريخ طويل مهتجسًا بهذا السؤال، ومرت لحظات كثيرة لم يكن فيها البشر -كثير من البشر- يتمنَّون أكثر

(٣٢) آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص٢٣٢.

(33) Taylor, *Le malaise de la modernité,* op, cit., p. 66.

(٣٤) سيغمونت باومان، الحداثة السائلة، مرجع سابق، ص١٥٣.

(35) Taylor, *Le malaise de la modernité,* op, cit., p. 66-67.

(36) Ibidem.

(37) Taylor, *Les Sources du Moi,* op, cit., p. 623.

(38) Taylor, *La liberté des modernes,* op, cit., p. 223.

من أن يبقوا بشرًا ويعاملوا معاملة لائقة لا تسقط عنهم إنسانيتهم، أفلا يكون هذا الحال أيضًا في المجتمعات المعاصرة اليوم؟ صحيح تمامًا أننا نعيش اليوم في عالم حقَّق نتائج مبهرة في صيانة حقوق البشر وضمان ازدهارهم وحماية أمنهم واستقرارهم، لكن هذا العالم نفسه هو الذي دارت فيه حروب وصراعات دامية وأُهينت فيه البشرية في حالات كثيرة حتى عجز اللسان عن وصف ما كان.

خلال السنتين الأخيرتين، مرَّ العالم بأسوأ أزمة صحية في تاريخه المعاصر (منذ الأنفلونزا الإسبانية سنة ١٩١٨م) بسبب تفشي جائحة كورونا (كوفيد-١٩) التي لم تسلم منها جميع قارات العالم، وأوقعت ملايين المصابين ومئات الآلاف من الضحايا. وضعت جائحة كورونا العالم في مواجهة سؤال واحد: ماذا تساوي حياة البشر فعلًا عندنا؛ تحديدًا عند الدول والحكومات؟ هل نستطيع بالفعل ضمان حياة أفضل للناس؟ ما الحياة الفضلى أساسًا في غياب أنظمة صحية قادرة على حماية صحة المواطنين؟ هذا ناهيك عمَّا نتج عن الأزمة من خسائر مادية بسبب الحجر الصحي كان ضحاياها الأوائل فئات عريضة من الأفراد فَقَدوا وظائفهم وفَقَدوا القدرة على ضمان أمنهم الغذائي والصحي. أعادت أزمة كورونا سؤال نوع الحياة التي نستحقُّ أن نحياها والمجتمع الذي يحفظ ماء الوجه ويمكن أن نكون من أعضائه.

يمكن تفسير حدوث مثل هذه الوقائع بطرق مختلفة، لكن يهمنا هنا أن نركِّز على تفسير محدَّد: إما أن هناك تصنيفًا ما يصنِّف البشر إلى مَن هم بشر ومَن هم ليسوا بشرًا، ومن ثَمَّ لا مشكلة في التخلي عن حفظ حياتهم في أي وقت كان وفي أي ظروف كانت؛ وقد بيَّنت الأزمة الصحية والفروق الكبيرة في إمكانيات فئات واسعة من المجتمع الواحد في الاستفادة من الخدمات الصحية ذلك. وهذا يعني أن هناك مَن منح نفسه حقَّ تصنيف البشر بين من هم بشر صالحون وآخرون ليسوا كذلك، ومن ثَمَّ وجب منح أولئك حقوقًا وحرمان هؤلاء منها. وفي هذه الحالة هناك إذلال ما يحدث.

قد يبدو هذا سببًا كافيًا لبعض الباحثين في النظرية الأخلاقية لإعادة طرح السؤال: أي معايير تصلح لتنظيم مجتمع بشري؟ هل نحن في حاجة فقط لبراديغم حقوقي وقانوني مثل براديغم العدالة أم إنه لا يفي بالغرض في ظل التراجعات المستمرة لإنسانيتنا ولعمقها الأخلاقي، وللوعود التي قطعتها المجتمعات الحديثة في ظل الديمقراطية ونُظُم الدولة الوطنية ودولة الرعاية الاجتماعية ودولة الرفاه وما إلى ذلك؟ هل يكفي أن نعتبر مجتمعاتنا متحضرةً أم نحن في حاجة إلى مجتمعات لائقة وخليقة بنا كبشر؟ يزداد السؤال أهمية بالطبع عند الحديث عن المجتمعات التي لم تستطع بعدُ ولوج عهد الديمقراطية أو التي تسير في اتجاهها ببطء وتلكؤ.

ما هو مجتمع حفظ ماء الوجه؟ هذا السؤال طرحه المفكِّر أفيخاي مرغليت في كتابه (The Decent society) ليكشف عن محاولته إيجاد براديغم جديد للنظرية الأخلاقية. وهو براديغم قد نجد صعوبةً في وضع مقابل عربي له؛ فكلمة (decent) تحيل في اللغة العربية إلى اللباقة أو اللياقة، لذلك يمكن ترجمة عنوان الكتاب بالمجتمع اللائق. لكن من الصعب الحديث عن براديغم للياقة يكفي ليكون معيارًا لنظرية أخلاقية. لذلك، وإذا كان المفكر قد اعتمد في تحديده لذلك المفهوم على التعريف بالسلب، حيث اعتبره يؤشر على غياب الإذلال أو التحقير، فإننا أيضًا سنسلك المسلك نفسَه ونحدِّد المقابل اللغوي لهذا البراديغم بالسلب، فنعتبره يؤشر على غياب الإذلال والامتهان وليس فقط حضور اللياقة. ولمَّا بحثنا عن العبارة العربية الملائمة لهذا المعنى، لم نجد خيرًا من عبارة «حفظ ماء الوجه». المجتمع اللائق هو مجتمع يحفظ ماء وجه أفراده فيحميهم من الإذلال والامتهان.

يتحدَّد مفهوم مجتمع حفظ ماء الوجه (decent society) -إذن- بالتقابل مع براديغمات أخرى، حيث يمكن الحديث عن المجتمع المتحضر (civilized society) والمجتمع السليم (a proper society) والمجتمع المحترم (a respectable society)، لكن أيضًا وبالأساس مع المجتمع العادل (Just society). لذلك سيكون على الباحث بذلُ مجهود مضاعف لتوضيح ذلك التقابل والدفاع عن أولوية الأخذ بمعيار أخلاقي جديد يصلح ليعوّض النقص ويسدّ الخلل الذي خلفته هيمنة براديغم العدالة[٣٩].

سيكون الانطلاق -إذن- في تحديد مجتمع حفظ ماء الوجه أولًا من خلال طرح السؤال التالي: ما معنى الإذلال والإهانة والتحقير؟ وهو سؤال مشروع بالنظر إلى أن غاية صاحب الكتاب التفكير في المعايير الأخلاقية التي تقود إلى مجتمع تغيب فيه تلك الممارسات. لم يرد مرغليت الجري وراء معيار هلامي أو على الأقل مثالي يضاهي في مثاليته مثال العدالة من قبيل معيار الكرامة أو اللياقة أو الاحترام. كان مقتنعًا بأن السير في الاتجاه الآخر سيفي بالغرض؛ لذلك سنجده قد خصَّص جهدًا معتبرًا للحديث عن الإذلال (L'humiliation)، لكن ذلك في أفق تحديد الممارسات التي من شأنها الحدّ من الممارسات المؤسسية التي تعرّض أعضاء مجتمع ما للإذلال والامتهان وتجاوزها.

(39) Avishai Margalit, *The Decent Society*. Translated by Naomt Goldblum. USA : Harvard Uneversity Press , 1996. Introduction.

تدخل هذه المحاولة في إطار ما يعتبر استراتيجية سالبة في الأخلاق أو ما يُسمَّى الإتيقا السالبة (Ethiques négatives)، وهي الاستراتيجية التي تقوم على التفكير في إمكانيات غياب الإذلال أو الإهانة عوض التنظير لحضور العدالة، وعلى إبعاد الشر وليس تحقيق الخير. يمكن أن نعتبر الإيتيقا السالبة نوعًا من التفكيك الذي يهدف إلى الكشف عن الأعطاب ومحاولة إصلاحها بدل البحث عن معايير جاهزة (قبلية a priori). وهذا ما يعتبره داعمو هذا الاتجاه أنجع؛ لأنه يقدِّم أدواتٍ وحلولًا متناسقة. لكن ذلك لا يعني تغييب المعايير؛ إذ ما من نظرية أخلاقية جديرة بهذا الاسم من دون معايير، وهذا ما سوف نلاحظه مع مرغليت الذي بلور معيار حفظ ماء الوجه (Décence) إلى جانب معيار الاحترام (respect).

الحديث عن مجتمع حفظ ماء الوجه بالسلب أي باعتباره مجتمعًا يغيب فيه الإذلال ولا تحدث فيه الإهانة له ما يبرره على ثلاثة مستويات: أخلاقيًّا ومنطقيًّا ومعرفيًّا. فيما يخص المستوى الأول، يعتبر الفعل الأخلاقي الأَوْلَى والأساس ذاك الفعل الذي يحول دون امتهان كرامة الإنسان، بمعنى أن دفع المضرة أَوْلَى من جلب المصلحة أو دفع الشر أسبق من جلب الخير، والكفاح ضد الامتهان أسبق وأَوْلَى من تطبيق سلوكيات عادلة أو محترمة. ومنطقيًّا، يمكن تحديد السلوكيات الممتهنة للآخرين بشكل مباشر باعتبارها سلوكيات ناجمة عن نيات مبيتة، في حين أن سلوكيات الاحترام غالبًا ما تأتي بشكل عفوي أو تكون جانبية وليست مقصودة لذاتها. ومعرفيًّا، فإن تحديد السلوك الإذلالي والتحقيري أسهل من تعيين السلوك المحترم والعادل[٤٠]. ولا شكَّ أن المفكر يرتكز في التصريح بهذه المنطلقات على وقائع عايشها ولامسها على أرض الواقع[٤١].

يبتدئ مرغليت مشروعه -إذن- بتحديد سلبي لمجتمع حفظ ماء الوجه، فيعمل على تحديد معنى الإذلال أو الامتهان؛ إذ يشير بداية إلى أنه نوع من السلوك الموجه نحو شخص ما يجعله يشعر بأن احترامه الذاتي قد أُلحِق به الضرر[٤٢]. يرتبط هذا الشعور ببُعْد سيكولوجي إلى جانب آخر معياري؛ ذلك أننا يمكن أن نلاحظ أن الفعل المهين أو المذلَّ يشكل مسًّا مباشرًا باحترام الشخص لذاته، وأن هذا الاحترام يصبح على المحكّ.

لفهم حقيقة كيف يمكن أن يحدث ذلك لا بدَّ من الوقوف على حقيقة الاحترام الذاتي. يؤكِّد مرغليت أن هذا الاحترام -شأنه شأن التقدير الذاتي- لا ينفكُّ عن الوعي بالانتماء إلى جماعة بشرية. لا يمكن اعتبار احترام الذات نابعًا فقط من حقيقة الوجود الإنساني. وحتى وإن افترضنا ذلك، فإن السؤال المطروح -إذن- هو لماذا يذلُّ الناس بعضهم بعضًا؟ ألا يدرك من يذلُّ الآخرين أنهم بشر؟ يبدو أن السؤال مشروع بالقدر الذي تكون به الإجابة عن السؤال صعبة وغير بديهية.

يمكن التدليل على ذلك عبر ثلاثة مسارات يمكن أن يسلكها تبرير الاحترام الذاتي: إيجابيّ وشكيّ وسلبيّ. أما المسار الإيجابي فيرى أن كل الناس من دون استثناء يستحقون احتراما أساسيًّا، وهو الاتجاه الذي يدعمه بقوة التفسير الديني القائل بأن الله خلق الإنسان على صورته ومنحه بذلك شرفًا غير مشروط وغير مُقدَّر بثمن. إن الإنسان بهذا المعنى هو خليفة الله في أرضه، والذي يحقق مجده (glory) فيها. وأما المسار الشكيّ فيعتبر أن الجري وراء دليل يبرّر احترامنا لذواتنا جري خلف السراب؛ إذ لا وجود لما يثبت ذلك ما دام الأمر نسبيًّا بحكم أنه ذاتيّ. وأما النهج السالب فيعتبر أن الطريق الصحيح لا يكمُن في البحث عن أسباب للاحترام، بل في البحث فيما يجعل إذلال البشر حطًّا من احترامهم الذاتي[٤٣]. وقد يكون هذا المسار الأخير صعبًا، إلا أنه الأفضل للكشف عن حقيقة الإذلال. لكن لنركّز اهتمامنا الآن على الإذلال الأخطر؛ نقصد الإذلال السياسي.

كيف يمكن لمؤسسات المجتمع (السياسية) أن تذلَّ أعضاء ذلك المجتمع؟ يمكن القول إن هذا السؤال شكَّل الهاجس الرئيس لمرغليت في نظريته حول مجتمع حفظ ماء الوجه. وللإجابة عن هذا السؤال-الهاجس، حاول الباحث تبيان العلاقة الممكنة بين مفاهيم الإذلال والسياسة والهوية والجماعة. لنتذكَّر أن صاحبنا يعتبر أن المجتمع يكون مهينًا أو مُذلًّا لأفراده إذا كانت مؤسساته تتسبَّب في دفع الأعضاء (فرادى أو جماعات) للشعور بالخزي.

وإذا كانت الفوضوية تدَّعي أن المؤسسات الاجتماعية تمسُّ باحترام الأفراد ولا تحفظ ماء وجوههم، فإن مرغليت يؤكد أن ذلك غير صحيح؛ ذلك أن واقع أن الكائنات البشرية تحيا داخل مجتمع لا ينبغي النظر إليه على أنه إذلال، رغم أن الشرط الضروري لمثل هذه الحياة ولوجود مثل هذا المجتمع هو وجود

(40) Ibid, p. 14.

(٤١) تتمثَّل هذه الوقائع أساسًا في حجم الإذلال الذي يتعرض له الفلسطينيون على أرضهم من قِبَل سلطات الاحتلال الإسرائيلي التي عايش أفيخاي جزءًا منها باعتباره مواطنًا في دولة الاحتلال. ليس هذا فقط، بل إن الإذلال يتعرض له أيضًا العرب الإسرائيليون المفترض أنهم مواطنون في هذه الدولة. ومؤخرًا تحرك عدد غير يسير من الأقليات -في مقدمتهم اليهود الإثيوبيون- للمطالبة بحقوقهم في ظل تعامل إسرائيل المزدوج معهم باعتبارهم مواطنين من درجة ثانية.

(42) Ibid, p. 17.

(43) Ibid, p. 49.

المؤسسات، ومن ثَمَّ فإن وجود المؤسسات يعتبر من طبيعة الأشياء واعتبارها مذلَّة يعني اعتبار الإذلال من طبيعة الأشياء أيضًا فيما يخص الإنسان وهذا ما لا يُعقل.

تلعب الفوضوية في النظرية السياسية الدور الذي تلعبه الريبية في النظرية المعرفية؛ لا تؤمن هذه بإمكانية حصول معرفة، ولا تؤمن تلك بأن مؤسسات للحكم يمكنها أن تكون مُعلّلة. كلاهما يرتكزان على مفهوم «الفرضية الصفرية» (null hypothesis) التي تدَّعي ألا شيء يمكن تعليله. فإذا كان السؤال المركزي في الفلسفة السياسية يقول: ما مصدر التبرير الذي ترتكز عليه السلطة السياسية القائمة؟ فإن الفوضويين يصرّون على أنه ما من إجابة ممكنة لهذا السؤال؛ لأن كل سلطة تقوم على الإكراه، ولا مجال لتبرير الإكراه. النتيجة: لا وجود لمجتمع يضمُّ مؤسسات ثابتة يمكنه أن يكون مجتمعًا يحفظ ماء وجه أفراده. تعتبر النظرية الفوضوية مجتمع حفظ ماء الوجه فرضية صفرية[٤٤]. لذلك اعتبر مرغليت أن هذا التحدي البارز الذي سيكون على أطروحته في مجموعها مواجهته.

أول اعتراض تواجهه الفوضوية أنه إذا كان المجتمع كما نعرفه يعرض أفراده للإذلال، فإنها لا تخبرنا أي مجتمع لا يمكنه فعل ذلك؛ لأنه غير موجود. إنها لا تقدِّم بديلًا. وجود البشر وجود اجتماعيٌّ، ووجود المؤسسات فيه شأن ضروريٌّ، ولا يمكن أن نعتبرها مذلة؛ لأنها تدخل في طبيعة الأشياء. أو يمكن القول إن اعتبار المؤسسات الاجتماعية مذلة يقود إلى اعتبار حاجة البشر لبعضهم البعض مذلًّا. لكن الفوضويين يردون أن الوجود الاجتماعي يتضمَّن أيضًا مؤسسات صناعية يمكنها أن تكون مُذِلَّة. أضف إلى ذلك أن التصور الفوضوي لا يعبّر هنا عن تصور طوباوي (utopian) لمجتمع تغيب فيه الحاجة إلى المؤسسات؛ إنه يثير إشكالية (الإذلال) ينبغي حلُّها أكثر من أنه يضع عائقًا أمام ذلك[٤٥].

ما تصور الفوضوية للإذلال الذي يدعم فكرتهم بوجود هذا الإذلال في المجتمع؟ يعني الإذلال هنا الحيلولة دون تحقيق الشخص لاستقلاله الذاتي/الفردي بفعل الضغط والإكراه الممارس من طرف مؤسسات الدولة. حتى مفهوم دولة الحياد أو الحد الأدنى الليبرالية يرفضونه؛ لأنهم مثل الماركسية يعتبرون أن كل دولة هي بالضرورة لاعب نشط ورئيس. ليس هذا فقط، إنما يعتبرون أن تصور الشخص لاستقلاليته يأخذ شكلًا محددًا، ومجرَّد التدخل فيه -مهما كان ضعيفًا- لتعديل أو تشويه ذلك الشكل يعتبر إذلالًا. أكثر من ذلك حتى الأنظمة الديمقراطية الغربية لا تخرج عن هذا المعنى؛ لأن الديمقراطية التمثيلية فيها لا تعدو أن تكون إذلالية عندما تهدِّد سيادة الفرد (individual sovereignty). وبذلك فإن المجتمع اللائق كما تتصوره الفوضوية مجتمع أرستقراطي يتمتع فيه الأفراد بسيادة ذاتية كاملة[٤٦].

هناك نوعان من المجتمعات التي يمكن أن تقبل الفوضوية داخلها: الفوضوية الجماعية (communal anarchism) وفوضوية اتحاد الأفراد الأنانيين (union of egoists). وكلاهما لا يمكنان في نظر مرغليت من صياغة تصور واضح لمفهوم الإذلال ومن ثَمَّ لغيابه، ومن ثَمَّ أيضًا من بناء تصور قوي لمجتمع حفظ ماء الوجه.

يعبّر عن النوع الأول تصور المجتمع المعافى (healthy society) كما تحدَّث عنه أفلاطون في **الجمهورية**، وهو المجتمع الذي يكون أفراده (المحدودون أصلًا) في علاقة تناغم أو انصهار تام[٤٧]. وهذا لم يعُد ممكنًا في مجتمعات اليوم بسبب التغيرات التي عرفتها من تقسيم للشغل وتطور للعلاقات الاجتماعية وتعقدها. وحتى لو أمكن ذلك، فإن الحديث عن غياب الإذلال يبقى بعيدًا؛ ذلك أن مثل هذه المجتمعات تبقى بعيدة عن تحقيق شروط عيش كريمة (أقله بالمعنى الاقتصادي) تجعل الأفراد بمنأى عن الإذلال.

أما النوع الثاني فهو مجتمع السوق (market society)، وهو المجتمع المعتمد الذي يجعل أفراده أولويتهم الأساسية في إرضاء رغباتهم، ويكون المجتمع فضاءً لضمان تحقيق مصالحهم بشكل عقلاني وَفق منطق السوق القائم على تبادل المنافع وعلى قانون العرض والطلب. ينظم السوق نفسه بمنطقه الخاص وينتظم المجتمع بانتظام السوق؛ فالسوق هو المؤسسة الوحيدة المقبولة بالنسبة إلى هذا التصور الفوضوي؛ لأنه المؤسسة الوحيدة التي لا يقع فيها إذلال للأفراد بحكم أنهم يتمتعون فيه بكامل استقلاليتهم وسيادتهم. وفيما يخص مسائل التنظيم التقنية، فإنها تسند مؤسسات ذات طابع تقني محض ولا حاجة لمؤسسات بحمولة سياسية.

(44) Ibid, p. 19.

(45) Ibid, p. 20-24.

(46) Ibid, p. 22.

(٤٧) تحدَّث دوركايم أيضًا عن الفروق بين المجتمعات، حيث ميَّز بين المجتمعات التقليدية التي تعتمد على نوع من التضامن العضوي بين أفرادها بحيث ينصهر الكل في الجماعة وتكون العلاقات الاجتماعية محددة بشكل عفوي. أما المجتمعات التقليدية فقد تميزت بنوع من التنظيم (المتطور) القائم على التضامن الآلي، حيث لكل عضو دور محدد مستقل نسبيًّا عن باقي الأعضاء بفعل تقسيم العمل.

يقع التصور الثاني في تناقض ظاهر عندما يرفض ويقبل في آنٍ وجود المؤسسات؛ إذ رغم أنه يربط وجودها بتنظيم لوجستي فقط للسوق، فإن هذا التنظيم يحتاج بدوره للسلطة، الشيء الذي لا يجعله بعيدًا عن مجتمع تسود فيه المؤسسات السياسية.

تناقض آخر يبدو جليًّا في مجتمع السوق، ألَا وهو أن الاقتصاد إذا كان مُحرّك الجماعات والأفراد فإنه أيضًا مُحرّك كل الصراعات التي تنشأ بين الأفراد والجماعات مثلما أنه سبب ظهور كل أشكال الإذلال بسبب الفقر والمعاناة واختلال شروط العمل الكريم وشروط التبادل المنصف التي يجد أفراد كثيرون أنفسهم فيها بسبب اختلال توزيع المنافع. يصبح مجتمع السوق بهذا المعنى مشكلة وعقبة في وجه حفظ ماء الوجه عوض أن يكون حلًّا يقود إليه[٤٨].

سواء تعلَّق الأمر بالنوع الأول أو الثاني من المجتمعات، فإن ما ينبغي أن يسعى إليه كلُّ مجتمع هو ضمان أقصى حدٍّ من الحقوق لأفراده. لذلك كان هاجس الفلاسفة والمفكرين السياسيين والأخلاقيين على الدوام البحث في معايير ملائمة تجعل الحياة الاجتماعية حياةً عادلةً للجميع بإنصاف. لكن التفكير في الحقوق كان هو أيضًا محلَّ نقاش وأخذ وردّ؛ لأننا قد نتفق حول أهمية الحقوق في الحياة الاجتماعية، لكننا سنختلف بالتأكيد حول ماهية تلك الحقوق. أكثر من ذلك سنختلف بالتأكيد حول ما إذا كان ادعاء التشبُّث بالحقوق يقود بالفعل إلى حفظ ماء وجه البشر.

لقد سعى أفيخاي في كتابه العمدة إلى تبيان أن مؤسسات الدولة يمكن -في كثير من الأحيان- عدم حفظ ماء وجه مواطنيها حينما تتسبَّب في ممارسات ظالمة على مستوى مؤسسات ضمان العدالة أو مؤسسات الثقافة أو حتى ممارسات بيروقراطية. ويمكن أن نضرب لذلك مثالًا بقطاعَيْن اجتماعيَّيْن حيويَّيْن: الصحة والتعليم. لم يعُد خافيًا اليوم أن جُلَّ المجتمعات الغربية تعتمد معايير قد تبدو أخلاقيًّا عادلة لكنها بعيدة -في كثير من الأحايين- عن أن تكون إنسانية. يميّز مرغليت هنا بين الأخلاق (Ethics) وأدب المعاملة (Etiquette)[٤٩]، ويؤكد على أن المجتمعات البشرية كثيرًا ما تسقط في فخ ابتعاد العدالة عن التراحم والإحسان، بل أحيانًا تحولها إلى نوع من الانتقام. ربما ليس من المستغرب كثيرًا التساؤل عن سبب وجود فقراء ما دامت الكعكة تكفي الجميع أو يُفترض أن تكفي الجميع. كما أنه ليس من نافل القول بأن ما يحدث في العالم من مجاعات وكوارث إنسانية، يحدث في ظل تحدُّث الجميع عن أولوية العدالة وأهمية العدالة الإجرائية، وتُسهم البيروقراطية في مثل هذا الانحدار الأخلاقي إسهامًا مباشرًا مثلما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

يبدو أن الحديث عن مجتمع حفظ ماء الوجه في سياق الحديث عن مفهوم العدالة وعن المجتمع العادل قد يُفهم على أننا نجعل من حفظ ماء الوجه معيارًا لتحقُّق العدالة. قد يبدو أكثر من ذلك أن بلوغ مثال المجتمع العادل قد يحتاج منا المرور عبر إجراءات تكون أقلَّ إذلالًا للأفراد وأكثر حفظًا لماء وجوههم. قد يكون هذا صحيحًا، لكن في حدود معينة. لذلك يدعونا مرغليت هنا إلى سلك طريق آخر. إننا يجب أن ننظر لمفهومي العدالة وحفظ ماء الوجه باعتبارهما مثالين اجتماعيَّيْن مستقلين من جهة، وضروريَّيْن معًا من جهة أخرى. كما يدعونا إلى اعتبارهما فكرتين ناظمتين (regulative ideas) بدل اعتبارهما مفهومين معياريَّيْن أو تقييميَّيْن (evaluative concepts). في هذا السياق، يدعو الباحث إلى تجنُّب نوع من الاستراتيجية المثالية (idealistic strategy) التي غالبًا ما تتبناها المجتمعات والأفراد، والتي تتحرك دائمًا في أفق مثال ما تجعله دائمًا غاية بعيدة المنال. يجب في المقابل أن تعمل الاستراتيجيات السياسية على جعل مثالي حفظ ماء الوجه والعدالة قابلين للتحقُّق داخل المجتمعات، وأكثر من ذلك ليس علينا انتظار تحقُّق مثال المجتمع العادل لنقول إنه مجتمع يحفظ ماء الوجه. بل ينبغي القول إن بإمكاننا أن نحفظ ماء وجه أعضاء المجتمع في انتظار تحقيق العدالة لهم.

هكذا إذن تصل محاولة أفيخاي مرغليت إلى منتهاها؛ حيث يصبح المطلب الملحّ الآن في المجتمعات المعاصرة حفظ ماء وجه أفرادها دون التعويل كثيرًا على خطابات السياسيين حول حقوق الإنسان وإشاعة الحريات بين المواطنين. فمع توالي الأزمات الأخلاقية إلى جانب الأزمات الاقتصادية والهزات السياسية التي تفضح يومًا بعد يوم ممارسات الدول المعتبرة ديمقراطية، لم يعُد هناك مجال للاختباء خلف تلك الخطابات الزائفة التي تخفي وراءها معاناة الآلاف بل الملايين من المنبوذين والممتهنين في حياتهم اليومية والفاقدين إلى جانب ذلك لأي إطار أخلاقي يجعلهم قادرين على التحلّي بالأمل في غد أفضل وفي مصير أفضل.

ثالثًا: أخلاق الإسلام: العز بن عبد السلام والحاجة إلى مجتمع الإحسان

يدفعنا ما سبق إلى الإقرار بأن المجتمعات البشرية لطالما كانت في حاجة إلى تبنّي معايير أخلاقية تجعل العيش المشترك فيها ممكنًا بل جيدًا. وإذا كنا قد وقفنا في المحور الأول على

(48) Ibid, p. 25.
(49) Ibidem.

المخاطر التي باتت تتهدَّد الإنسان الحديث في ظل طغيان النزعة الفردانية ونزعة التذرية في المجتمع، وما آل إليه حال إنسان هذا العصر من فقدان للبوصلة الأخلاقية أو لأفق خير مشترك، ووقفنا في المحور الثاني على الآلية الأخلاقية السالبة التي تجلَّت في مبدأ حفظ ماء وجه الإنسان وتجنُّب امتهانه وإيقاع الظلم به، طمعًا في تحقيق العدالة في المجتمعات المعاصرة، فإننا هنا سنتقدَّم خطوةً إلى الإمام من خلال البحث عن معيار ملائم أكثر لضمان حياة أخلاقية للإنسان المعاصر. ونعتقد أننا قد نجد ضالتنا في معيار الإحسان مثلما تجلَّى في الثقافة الأخلاقية الإسلامية، وصاغه أبلغ صياغة العز بن عبد السلام.

قد يتساءل متسائل، بل يتجاوز التساؤل إلى الاعتراض: وما دخل التراث الإسلامي في هذا الموضوع؟ ألسنا كنا نتحدَّث عن الحداثة وأعطابها وعن فلاسفة الحداثة وتشريحهم لنظامها القيمي واقتراحهم حلولًا لمآزقها الأخلاقية من داخلها لا من خارجها؟ فما شأننا هنا بعلماء الإسلام وما قالوه حتى ولو كان تنظيرًا في الأخلاق؟

يمكن أن يكون الجواب عن هذا الاعتراض، ولا بدَّ أنه موجود، من عدَّة مداخل؛ الأول أننا نعيش اليوم في عالم معولم بكل ما تحمله كلمة عولمة من معنى. فعالم اليوم هو قرية صغيرة كما يقال، والتقاء الثقافات فيه واقع لا يرتفع؛ الشيء الذي يدفع إلى الإقرار بأن مشكلات الغرب الأخلاقية اليوم هي مشكلاتنا نحن أيضًا ولو اختلفت في بعض جزئياتها وتفصيلاتها. أضف إلى ذلك، وهذا هو المدخل الثاني، أن مجتمعاتنا الإسلامية اليوم تعيش ربما أزمة أعمق وأقسى؛ فديننا وتاريخنا يزخران بأدبيات متنوعة وغاية في الإبداع والأصالة فيما يتعلق بمنظومة القيم. لكننا مع ذلك نتخبط في أزمات قيمية وأخلاقية لا تقلُّ حدَّة -كما أشرنا- عن تلك التي يعيشها الغرب، ونحن أيضًا بحاجة إلى إعادة قراءة تراثنا لننظر فيما يمكننا الإفادة منه لمواجهة التحديات الأخلاقية التي نواجهها. أما المدخل الثالث فيذهب إلى الإشارة إلى أن ما يهمنا هنا ليس مجرَّد تسليط الضوء على مكامن العطب في الحداثة الغربية وفي غيرها، بل التأمُّل في نموذجٍ قيميٍّ قد يساعد اليوم وهنا في هذا العالم على إيجاد منظومة قيمٍ إنسانية بأفق كوني، رغم انتمائه لمجال تداولي مخصوص.

اعتراض آخر قد يرد في هذا الصدد يقول بأن الفكر الأخلاقي الإسلامي لم يصل يومًا إلى صياغة تصورات أخلاقية تتجاوز مستوى الآداب إلى مستوى المعايير أو القيم. إلا أن هذا الاعتراض غير سليم هذه المرة؛ ذلك أن علماء الإسلام ومُفكّريه قديمًا كما حديثًا سعوا إلى التمييز الدقيق بين الأخلاق كمجموعة من التوجيهات العملية ذات الطابع الوسائلي، والقيم باعتبارها مبادئ ناظمة للحياة من خلال غايات عامَّة[٥٠].

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنه ليس من اليسير الحديث عن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية في دراسة ولا حتى كتاب أو بضعة كتب؛ ذلك أن التراث الفلسفي الإسلامي يزخر بمئات الإسهامات في مبحث الأخلاق منذ أن أشعل نزول الوحي القرآني فتيلَ الفكر والتفكُّر في هذه الأُمَّة، وبلغ الإبداع مداه فيها بعده طيلة خمسة قرون. وقد لا يخفى النقاش حول طبيعة الفكر الأخلاقي الإسلامي وهل هو فلسفي أم ديني أم مزيج بينهما[٥١]؟ وإذا كان دينيًّا فمن هيمن فيه هل الفقهاء والأصوليون أم المتكلمون أم المتصوفة؟ لكننا لن نتتبع هذا النقاش بتفاصيله هنا، مثلما لن نخوض في مسائل أخلاقية بعينها شغلت بال علماء الإسلام وفلاسفته.

ذلك أن ما يهمنا هنا -خدمة لهدف الدراسة- هو الكشف عن مكامن الخلل في أخلاقيات الحداثة الغربية، وما العودة إلى الفكر الأخلاقي الإسلامي إلا نافذة نفتح من خلالها النقاش للبحث عن سُبل للإنسان المعاصر للخروج من مآزقه الأخلاقية. وفي هذا دعوة ضمنية إلى فتح آفاق النقاش بين الغرب والشرق، وجعل قضية الأخلاق قضية إنسانية كونية مثلما تستحقُّ أن تكون. لذلك فإننا سنقتصر على أحد الإسهامات البارزة في ميدان الفكر الأخلاقي الإسلامي رغم تأخره الزمني، نظرًا لما قد نجده فيه من معالم مساعدة على تسليط الضوء على أحد معالم الأخلاقيات الإسلامية. ونقصد إسهام العز بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠هـ.

صاغ سلطان العلماء -كما عُرِفَ- رؤيتَهُ الأخلاقية للمجتمع الإسلامي في عدَّة مؤلفات على رأسها كتاباه الشهيران: «**قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**» (القواعد الكبرى) و«**شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**». وقد يشاع عن هذين الكتابين أن أولهما يختصُّ بالفقه والأحكام الشرعية، في حين أن الثاني يختصُّ بما يعرف بعلم السلوك وأخلاق التزكية ذات الطابع الصوفي. لكن في الواقع يجد المتأمل فيما كتبه العز بين دفتي الكتابين أنهما يكملان بعضهما ويشكلان معًا رؤية أخلاقية جديرة

(٥٠) انظر في هذا الصدد دراسة إسماعيل العبودي، مقاربات القيم في الإسلام: مراجعة نقدية، مقال منشور في:
https://atharah.com/wp-content/uploads/2020/03/pdf-1-4.pdf. تاريخ الزيارة ٣ ديسمبر ٢٠٢٢م.

(٥١) انظر في هذا الصدد: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١م).

بالاعتبار والتأمُّل. أكثر من ذلك تجدر الإشارة إلى أن الكتابين معًا يحكمهما مبدأ أخلاقي واحد تفنَّن الشيخ في تسليط الضوء عليه، بل جعله أساس كل أخلاق؛ إنه معيار الإحسان المُفضي إلى المصلحة.

يشير الدكتور الجابري إلى أن الباحثين غالبًا ما يصنفون كتاب الرجل (خاصةً **قواعد الأحكام**) ضمن مجال الفقه، لكنه يرفض هذا التصنيف ويرى أن كتابات العز تدخل ضمن ما يمكن اعتباره علم مقاصد. يقول في هذا الصدد: «صُنِّف الكتابان من طرف محققيهما -مع الأسف- تصنيفًا غير صحيح. وذلك اعتمادًا على عنوانهما فقط. ولربما أيضًا بسبب غياب التفكير في «الأخلاق» كمجال من مجالات الفكر الإسلامي. هذا في حين أن موضوعهما بالتحديد، وبتعبير المؤلف داخل المتن، هو «أخلاق القرآن». وقد بناها على مبدأ المصلحة»[٥٢].

لقد استرعى انتباه الجابري أن العز كان أولَ من لجأ إلى القرآن -والقرآن وحده- ليجعل منه أساسًا لمنظومة الأخلاق الموجِّهة لسلوك المسلم في جميع تفاصيله. فلم يتأثَّر العز بأخلاق الموروث اليوناني أو الفارسي، ولم يحاول إيجاد أسس عقلية أو واقعية أو أدبية تحاول عقلنة أو أسلمة الحِكم والآداب المتوارثة، على غرار ما فعله الماوردي أو المحاسبي أو الأصفهاني أو الغزالي أو غيرهم. إلا أن ذلك لم يكن ليعني أن العز لم يكن مجددًا ولا مجتهدًا، بل على العكس من ذلك، لقد كان على وعيٍ شديدٍ بأن الحديث عن الأخلاق يستدعي استحضار متغيرات كثيرة من الواقع والانفتاح على مصالح العباد والبلاد العاجلة في الدنيا إلى جانب استحضار مصالحهم الآجلة في الآخرة. ويهمنا أن نستحضر هنا قاعدة مقاصدية مهمة بدأ بها اشتغاله على قواعد الأحكام حين تحدَّث عن أن جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما مبنيٌّ على حسن الظن والتقدير والاجتهاد[٥٣]. وفي هذا دليل على وعي الشيخ بأن موضوع الأخلاق يحتاج من الفقيه الوعي بالوضع المعقَّد الذي يعيشه الإنسان في هذا العالم. وقد أكَّد ذلك بصريح العبارة حينما قال إن: «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل -قبل ورود الشرع- أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... واتفق الحكماء على ذلك»[٥٤]. ويضيف: «أما مصالح الآخرة وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فلا تُعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طُلب من أدلة الشرع، وهي: الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها، مفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم يخرج عن ذلك إلا ما تعبَّد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»[٥٥].

إن المتفحص لكتابات العز يلحظ حِسه المقاصدي والاجتهادي العالي ووعيه بضرورة وأهمية التجديد في مسائل الفقه لحفظ مصالح العباد، لكن ما يثير الانتباه أكثر هو حضور الهاجس الأخلاقي في كل ما صنَّفه؛ حيث وافق انشغاله الحديث النبوي الشريف: «إنما بُعثت لأتمِّم مكارم الأخلاق»[٥٦]. وقد ربط التشريع الفقهي بالقاعدة الأخلاقية المتمثلة في الإحسان. هكذا نجده في مقدمة «**شجرة المعارف والأحوال**» يعلن أن: «من لطف الرحمن أنه لم يأمر إلا بما فيه مصلحة في الدارين أو في إحداهما، ولم ينهَ إلا عما فيه مفسدة فيهما أو في إحداهما... فانحصر الإحسان في جلب المصالح الخالصة أو الراجحة، وفي دفع المفاسد الخالصة، وانحصرت الإساءة في جلب المفاسد الخالصة أو الراجحة، وفي دفع المصالح الخالصة والراجحة»[٥٧]. ويضيف في قاعدة في بيان الحقوق الخالصة والمركبة من كتاب «**قواعد الأحكام**» أن: «جلب المصالح ودرء المفاسد ضربان: أحدهما ما يتعلق بحقوق الخالق، كالطاعة والإيمان وترك الكفر والعصيان... والضرب الثاني ما يتعلق بحقوق المخلوقين من جلب مصالحهم ودرء مفاسدهم. وهو ثلاثة أقسام: حقوق المكلف على نفسه، وحقوق بعض المكلفين على بعض... وحقوق البهائم والحيوان على الإنسان. ويدلُّ على جميعها قوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ وهذا أمر بالتسبب إلى تحصيل المصالح، ﴿ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ ﴾ وهذا نهي عن التسبب إلى المفاسد. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴾ وهذا أمر بالمصالح وأسبابها، ﴿ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾ وهذا نهي عن المفاسد وأسبابها»[٥٨].

(٥٢) المرجع السابق، ص٥٩٥.

(٥٣) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه حماد وعثمان ضميرية، (دمشق: دار القلم، د.ت)، ج١، ص٦.

(٥٤) المرجع نفسه، ص٧-٨.

(٥٥) المرجع نفسه، ص١٣-١٤.

(٥٦) حديث صحيح رواه أبو هريرة وورد في صحيح البخاري في الأدب المفرد برقم ٢٧٣، وأخرجه الإمام أحمد برقم ٨٩٣٩.

(٥٧) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م)، ص١٢-١٣.

(٥٨) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ص٢١٩-٢٣٨.

إن المتفحص لفصول الكتابَيْن يلحظ الهاجس الذي يصاحب العز بن عبد السلام باستمرار؛ ذلك أنه فطن إلى أن حياة الناس في هذه الدنيا لا تتقوَّم إلا بمراعاة مصالحهم العاجلة والآجلة، وأن الشريعة إنما جاءت لتحقيق تلك المصالح وتجنيب الناس ما يضرهم في دنياهم وآخرتهم. لكن ما يلفت الانتباه حقيقةً -وخاصةً في كتاب «**شجرة المعارف**»- ذلك الحضور القوي لمقصد الإحسان في كل الأحكام والتوجيهات التي ترعى مصالح الناس. وإن هذا الإحسان بوصفه قيمة أخلاقية قبل أن يكون ممارسة عملية يتجلَّى أكمل التجلي في الإنسان وفي قلبه؛ إذ لا فائدة من وضع تشريعات وقوانين ما لم تكن هناك إرادة للإنسان لاحترامها والسير على هداها. وإذا كان الفيلسوف الألماني الأشهر إمانويل كانط قد فطن في القرن الثامن عشر إلى أن مصدر الشعور بالواجب الأخلاقي القطعي هو تلك الإرادة الخيّرة النابعة من أعماق الذات والسابقة عن كل تجربة أخلاقية مرتبطة بالقوانين الخارجية، فإن العز بن بعد السلام سبقه في الانتصار لتلك الإرادة بقوله: «فنبدأ بإصلاح القلوب، فإنها منبع كل إحسان وكل إثم وعدوان، فإن القلب إذا صلح بالمعرفة والإيمان صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان، وإذا فسد القلب بالجهل والكفران فسد الجسد كله بالمعاصي والطغيان»[٥٩]. وإذا كان التخلُّق بصفة الإحسان تخلُّقًا بصفة من صفات الله، فإن ذلك التخلُّق يتجلَّى في معرفة الإنسان لخالقه وعدم نسيانه له، مثلما أنه يتكشف ويظهر جليًّا في ممارسة الإنسان لسلوك الإحسان في كل شيء، في علاقته بربِّه وفي علاقته بذاته وفي علاقته بالآخرين، بل حتى في علاقته بالعالم من حوله (حيوانًا وغيره).

قد يطول بنا الحديث عن مبدأ الإحسان وحضوره في متن الشيخ من بدايته إلى نهايته، مثلما قد يطول بنا تتبُّع معالم ذلك الحضور في تفاصيل أحكام فقهية وتوجيهات سلوكية في الكتابين معًا. لكن ما يبدو مثيرًا في أخلاقيات الإحسان عند العز بن عبد السلام، بالنسبة إلى موضوعنا، هو تصوره للإحسان العام؛ حيث يعقد له بابًا خاصًّا في كتاب «**شجرة المعارف**» (الكتاب السابع). فما الذي يعنيه العز بالإحسان العام؟

سنجد الجواب في قوله: «كل من أطاع الله فهو محسن إلى نفسه بطاعته، فإن كان في طاعته نفع لغيره فهو محسن إلى نفسه وإلى غيره، وإحسانه إلى غيره قد يكون عامًّا وقد يكون خاصًّا، والإحسان عبارة عن جلب مصالح الدارين أو إحداهما، ودفع مفاسدهما أو مفاسد إحداهما». ثم يضيف في موضع غير بعيد: «والإحسان ينقسم إلى: خفيّ وجليّ، وقليل وكثير، ونبيل وحقير، وكل معروف صدقة، وفي كل كبد رطب أجر»[٦٠].

(٥٩) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، ص١٢.

(٦٠) المرجع السابق، ص١١٢.

إن الإحسان العام هنا ليس شيئًا آخر غير جلب لمصلحة الناس ودفع الضرّ عنهم، وهي ممارسة تنبع من إيمان المرء أولًا ثم اقتناعه ثانيًا بأن أولى الأولويات في هذه الدنيا الإتيان بكل ما فيه خير وإحسان للذات وللآخرين. وإذا تقرَّر ذلك، فإن العز ابن عبد السلام سوف يؤصل لهذا المبدأ عبر أحكام تشمل مؤسسات الدولة ومواطنيها في المستويات كافَّة وعلى جميع الأصعدة.

ففي الباب الأول من كتاب «**شجرة المعارف**»، يحرص العز على التشديد على أن من يتولى مسؤولية حكم الناس لا بدَّ له أن يتخلق بآداب القرآن وفي مقدمتها الإحسان. يقول: «فإنه محسن أمر بالإحسان، مفضل أمر بالإفضال... فمن تخلَّق بصفات ذاته صلح لولايته ورضوانه»[٦١]. ثم يضيف في الباب الثاني مباشرةً في فصل خاص في تخلُّق الملوك: «الملك من له الملك، والملك تصرف عام مقيد بالعدل والإحسان في كل عطاء وحرمان، ونصر وخذلان، وضرّ ونفع، وخفض ورفع، وإعزاز وإذلال»[٦٢]. وفي الباب التاسع نجده يؤكِّد على أن: «الإصلاح يجري في كل ما يقع التنازع فيه، وفيه إحسان إلى المظلوم بدفع الظلم عنه، وإلى الظالم بدفع مأثم الظلم»[٦٣].

لقد حمل المفكرون والفلاسفة في الغرب همَّ التأمُّل في أنماط الحكم وأساليبه التي يمكن أن يمارس من خلالها الإنسان السلطة ويحقِّق عبرها العدل. ومنذ أرسطو إلى جون رولز ونظريته في العدالة باعتبارها إنصافًا، لم يدخر أولئك جهدًا في اقتراح حلول لمعضلة تدبير العيش المشترك والشأن السياسي بين البشر. ومن بين الإشكالات التي أثيرت وما زالت تُثار إلى اليوم قضية المعيار المُفضي للتوافق بين البشر. فإذا كانت الأدبيات الفلسفية السياسية الحديثة قد مالت إلى تفضيل معيار الاتفاق أو التعاقد العقلاني (le contrat)، فإنها مع ذلك اختلفت في أساس ذلك المعيار: أهو المنفعة أم الضرورة الطبيعية أو الصناعية أم هي الخيرية في أنفس البشر وحرية الإرادة لديهم أم غير ذلك؟

وقد لاحظنا أن العز بن عبد السلام نبَّه إلى أن الإحسان مبدأ أخلاقيٌّ يشمل المجالين معًا الخاص والعام. ويؤشر على وجود نزعة في الإنسان يمكن أن نعتبرها عقلانية وخيرية وتعبّر عن إرادة حُرة إلى جانب وجود وازعٍ قويٍّ يتمثَّل في تعاليم الشريعة السمحة وتوجيهات الوحي السماوي. لذلك فإن ما نحتاج إليه نحن اليوم هو التفكير في سُبل ممارسة السلطة التي تلائم أوضاعنا الحالية من خلال مؤسسات متطورة ومنفتحة لكنها تحترم مبدأ الإحسان في قوانينها وتجسده في رعايتها لمصالح الناس.

(٦١) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، ص٢٢.

(٦٢) المرجع نفسه، ص٣١.

(٦٣) المرجع نفسه، ص١٤٠.

أعاد العز بن السلام صياغة أغلب المسائل المتعلقة بالأحكام الفقهية، والواردة في كتاب «**قواعد الأحكام**»، كما في كتاب «**شجرة المعارف**» (الباب الثامن)، وَفق مبدأ واحد هو مبدأ الإحسان. فمن الإحسان في توحيد الخالق ومعرفته، إلى الإحسان في العبادات من قراءة للقرآن أو صلاة أو غيرهما، إلى الإحسان في حقوق العباد والحيوان والبلاد، نجده يعتبر أن الإحسان يوجِّه كل عمل الإنسان، سواء تعلَّق بالآخرة أو بالدنيا أو بهما معًا. إن هذا الإنسان الذي يتعلَّق بقلبه وعمله بمبدأ الإحسان هو إنسان عرف ربَّه وعرف أن حقيقة وجوده في هذا العالم إنما هي التخلُّق بخلق الإحسان لما فيه نفعه ونفع غيره.

مثل هذا العمق الأخلاقي الممتد من السماء إلى الأرض والممتد أفقيًّا نحو كل ما يوجد على الأرض هو ما افتقده الإنسان الحديث، إنسان الحداثة. وإذا كانت الفردانية جعلت من هذا الإنسان فردًا مستقلًّا داخل مجتمع ازداد تعقيدًا وتشعبت فيه السلطات وتوسعت، فإنها في المقابل جعلته مفتقرًا لأي أساسٍ يضع عليه رجليه، فصار إنسانًا بلا ميزة (homme sans qualité)[٦٤]، وفَقَد القدرة على أن يكون محسنًا لنفسه أو لغيره. وإذا كانت المجتمعات المعاصرة اليوم -وخاصةً في الغرب- بلغت من التنظيم والترشيد العقلانيَّيْن مستوياتٍ عاليةً عبر مؤسسات عدالة وأجهزة بيروقراطية، فإنها مع ذلك لم تستطع أن تضمن لكثيرٍ من مواطنيها العيش الكريم أو الحياة الجيدة (well bieng) بتعبير الفلاسفة القدماء. لذلك ولذلك كله، فإن التفكير في قضايا الأخلاق والعدالة والحق والمواطنة والتنمية يحتلُّ موقع الصدارة اليوم في أعمال الفلاسفة كما في نقاشات الساسة وصنَّاع القرار. ونحن اليوم نتحمَّل مسؤولية الإسهام في إيجاد حلولٍ لأزماتنا الأخلاقية التي تزيد حدَّة يومًا بعد يوم.

(٦٤) كان هذا عنوان رواية للأديب النمساوي روبرت موزيل (Robert Musil) صدر جزؤها الأول سنة ١٩٣٠م. وتحكي واقع حال الإنسان في مجتمع رأسمالي وشمولي في الوقت نفسه.

المحور الثالث

الأخلاق الاجتماعية والسياسية

- علمنة التجربة الأخلاقية الإسلامية: بين الإمكان والاستحالة

  قراءة في مقاربة وائل حلاق

- لا أخلاقية عقوبة السجن في الفكر الإسلامي

  مقاربة بين المفكر الباكستاني جواد غامدي والحقوقية الأمريكية أنجيلا ديفيس

- قيمة «إفشاء السلام» في التحول الذهني للإنسان المعاصر

- نحو أخلاق عالمية لِعالم العولمة

- التأريخ كرهان أخلاقي

  علم التاريخ وإنتاج الذوات الأخلاقية

علمنة التجربة الأخلاقية الإسلامية: بين الإمكان والاستحالة

قراءة في مقاربة وائل حلاق

نزهة بوعزة

مقدمة

يُعَدُّ النموذج الحداثي الغربي نموذجنا الإرشادي في تحقيق نهضة إسلامية، وهي تبعية ولَّدتها الحركات الاستعمارية، ومن ثَمَّ استوطن في فكرنا ضرورة استلهام الحداثة الغربية، متناسين مسألة السياق التاريخي الحداثي الغربي، وكذا خصوصية التجربة الإسلامية، لكن الأزمنة الحداثية التي كانت مشعلًا لتحقيق نهضتنا تعيش اليوم على وقع تراجع مهول في القيم الأخلاقية[1]؛ إذ عملية تهميش الجانب الديني وإرجاع الوازع الأخلاقي للإنسان أنتجت فراغًا قيميًّا: «إن أعمَّ ما يميز الدولة الغربية الحديثة في نظره هو أنها أنزلت الأخلاق إلى منزلة النطاق الثانوي»[2]، هذه الصورة تلخص أهمية عودة القيم الأخلاقية في الفكر المعاصر، وهي مسألة تناولها العديد من الفلاسفة المعاصرين، ويُعَدُّ وائل حلاق أبرز مفكِّر استطاع أن يعيد ما جرى تهميشه إلى الصدارة، بل واعتبار هذا المهمَّش النموذج الإرشادي الأجدى بالاقتداء والاستلهام، وهي مقاربة تبنَّت الشريعة الإسلامية في شقها الأخلاقي بوصفها نطاقًا مركزيًّا يتجاوز المطبات التي آلت إليها الحداثة، فالنهضة الإسلامية رهينة بالصيرورة الذاتية دون استلهام لمفاهيم غربية تعكس سياقًا تاريخيًّا وفكريًّا مغايرًا للسياق الإسلامي؛ لأن آثار هذه التبعية التي أفرزها الغزو الكولونيالي «غالبًا ما تم تجاهلها أو تضمينها في المنطق الحتمي للتحديث والرأسمالية العالمية، بل الأدهى من ذلك أنه لم يتم الاعتراف بالقدر الكافي بأن الكولونيالية كانت في الوقت نفسِه معينًا للغزو ومنتجًا له»[3].

وهو منظور قد يكون وائل حلاق استقاه من القراءة التي قدَّمها جيلُ المفكّرين المشكّكين في تقدُّمية الأزمنة الحداثية، ونعتمد هنا على تجارب كلٍّ من ماكس فيبر، وكارل شميث، وكارل لوفيث، وإريك فوجيلين، وراينهارت كوزيليك، وآخرين...[4]، هذا الجيل الذي لم يذهب مع المتعارف عليه، بأن الحداثة همشت الدين، إذ «من الخطأ أن يُتصور أن الحداثة في أصولها وجوهرها إلحادية ومعادية للدين أو حتى ربوبية»[5]، ومن ثَمَّ فإن الحداثة هي نموذج لعلمنة التصورات اليهودية المسيحية، فجُلّ المفاهيم الحداثية تستمدّ معجمها الأساسي من المعجم الإنجيلي، لقد تحوَّل الخلاص الموعود إلى خلاص يتحقق «هنا والآن»، حيث «كان الهدف الضمني الذي يكمُن في كل أعمالهم

(١) «إن الحداثة التي بدت على أعتاب تأمين الأمان العالمي وتحرير البشر من كل أشكال الطغيان وصنع ازدهار غير مسبوق، انتهت في الحقيقة إلى بربرية لم تعهد في التجربة البشرية السابقة»، مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة: فيصل أحمد الفرهود، (بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م)، ص٣٦٠.

(٢) محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقاربة وائل حلاق، تبين، العدد ٢٢/٦، خريف ٢٠١٧م، ص٧١.

(٣) وائل حلاق، ما هي الشريعة، ترجمة: طاهرة عامر، طارق عثمان، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٦م)، ص١٠٢ .

(٤) وهو ما أشار إليه بالقول: «ثمة مُبّرر للاعتقاد بأن البذور الأولى لفكرة السيطرة على الطبيعة كانت في الاعتقاد المسيحي الأوروبي الذي حولته الحداثة -كما هو دأبها- إلى اشكال معلمنة».

(٥) مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، مرجع سابق، ص١٠.

هو إدراك عالم عقلاني علماني بشكل كامل، كجنة أرضية»[٦]، فهل يجوز لنا القول إن العالم الغربي أمكنه تحقيق الحداثة بما هي علمنة ثيولوجية لطبيعة الدين المسيحي[٧]، في حين فشل العالم الإسلامي لغلبة الجانب التشريعي على الروحي؟ ألَا تمثِّل هذه الغلبة ترجيحًا للجانب الدنيوي مما يسهل بالمقابل تحقيق علمنة إسلامية، وهو ما نبَّه إليه وائل حلاق؟

يصعب الفصل في التشريع الإسلامي بين الحياة الدنيوية والأخروية، فإحداهما تحيل إلى الأخرى، ما دام أن النص الديني قد تكفل بتشريع أمورنا الدنيوية والأخروية على حدٍّ سواء، وربما من هنا صعوبة نجاح استلهام النموذج الغربي في كليته أو في بعضه، وهي المحاولة التي امتدت إلى أكثر من قرنين بدون أن تُكلَّل بالنجاح، قد يعتبر البعض أن هذه الخصوصية عائق يجب التخلي عنها وتجاوزها لتحقيق إمكانية الاستلهام الكامل لنموذج الغربي، غير أن وائل حلاق سيعلي بالمقابل من هذه الخصوصية الإسلامية ويثمّنها عبر إعادة إحياء البُعْد الأخلاقي الإسلامي، وهو ما يعوز التصور المسيحي، وربما هذا العوز هو سبب فشلها الأخلاقي ونجاحها في باقي المجالات؛ لهذا وجب أن يكون المطلب التشريعي نطاقًا مركزيًا، باعتبار أن «المطلب الأخلاقي أساسي عنده؛ لأنه أساس إنسانية الإنسان، وهو مطلب إذ يرفض ذلك الانغلاق ويعرّيه، يقترح بديله في تأسيس مختلف للإنسانية يجد أداته في نموذج الحكم الإسلامي»[٨].

سنتناول هذه المقاربة من خلال مفهومين وما يتولد عنهما من إشكالات: الشريعة بما هي تجربة تاريخية تعكس سياقًا معينًا، وواقع تجربتنا الراهنة، **الأول** نتناول فيه التجربة الإسلامية (التي امتدت إلى اثني عشر قرنًا)، هل هي تجربة تعكس رؤية واقعية تلائم سياق راهننا، ومن ثَمَّ بالإمكان استلهامها أو العمل على إعادة إحيائها، أم أنها مقاربة أقرب إلى الرؤية المثالية التي نحملها عن هذا الماضي الأخلاقي والتي لا يمكن إسقاطها بشكل أمين على تجربتنا الراهنة؟ ثم عن أي شريعة نتكلم، هل هناك نموذج جاهز قادر على تجاوز مطبات المآلات الحداثية؟ هل يجري إحياء الشريعة كتجربة تاريخية في شموليتها أم يجب مراعاة الراهن والعمل على تكيفها وفق ما نحن عليه اليوم، وما نحن عليه لا يتلاءم وغير قابل للتلاؤم مع الشريعة (حسب حلاق)؟ ألا يمكن الإشارة إلى أن وائل حلاق استلهم البناء الحداثي الغربي وحاول إعادة إحيائه بناءً على ما يعوزه، وهو الشق الأخلاقي، وهو ما تمَّ استعارته من الشريعة الإسلامية، ومن هنا يكون قد سقط فيما اعتبره سببًا في نكوصنا؟

والثاني «سياق راهننا» وما يفرضه من أولويات، فراهننا اليوم هو انعكاس للإنسان الغربي مع هوية إسلامية شبه صورية؛ إذ لم تعد المجتمعات الإسلامية تُعبّر عن واقع إسلامي قيمي، وقد أذهب حد القول إن الإسلام لا يستحضر المعطى التشريعي إلا في مجالات ضئيلة لا تمثل أي تأثير في مستوى المجتمع، ففي المغرب مثلًا لا تُستلهم الشريعة إلا في جزء من «مدونة الأسرة»، فحتمية الحضور الحداثي للقيم الغربية صارت قيمًا إنسانية مشتركة، لنقل إن هناك نوعًا من غلبة التيار العلماني في سياقه العربي همَّش الجانب الديني بشكل كبير، فكيف السبيل لإعادة إحياء المنظومة الأخلاقية الإسلامية في ظل هذا الراهن؟ أليست إعادة الإحياء تستوجب أن يتوافق السياق الحاضر والتجربة التاريخية بما هي بديل عن هذا الواقع، وليس العكس؟

١- علمنة الشريعة

رفعت تجربة وائل حلاق من دور الدين في شقه الأخلاقي كضرورة لقيام الاجتماع البشري، فحتى في شموخ الحداثة وترفعها ظلت حداثة يعوزها الجانب الأخلاقي[٩]، وهو ما توفره الشريعة الإسلامية، في اتجاه إحياء القيم الإنسانوية وفق الوازع الديني: «إن صميم المقاربة التي اشتغل عليها وائل حلاق في الرؤية التي يقيمها لفهم الشريعة الإسلامية، إذ يعتبرها مستودعًا معرفيًا يمتلك منطقًا داخليًا وقدرة وإمكانيات تتيح له المساهمة في حل أزمة الحداثة التي تعاني من إشكالات أخلاقية عميقة»[١٠]، لكن أليست إعادة إحياء الوازع الديني لتجاوز أزمة قيمية غربية نوعًا من علمنة الشريعة لاستكمال العلمنة الحداثية التي يعوزها الشق الأخلاقي؟ إن كانت العلمنة الغربية عملت على تغليب كفَّة الدنيوي على الديني، فإن علمنة الشريعة -كما قدَّمها وائل حلاق- تغلِّب الديني على الدنيوي، أو علمنة الدنيوي بمنظور

(٦) مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ص٣٦٠.

(٧) «الانتقال الهائل للسمات الإلهية إلى البشر (إرادة بشرية غير متناهية)، والعالم الطبيعي (السببية الآلية الكلية)، والقوى الاجتماعية (الإرادة العامة، اليد الخفية)، والتاريخ (فكرة التقدُّم، التطور الديالكتيكي، براعة العقل)».

(٨) أنس الطرفي، من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة، مؤمنون بلا حدود، ٢٩ أبريل ٢٠١٦م، تاريخ المشاهدة ١٢ ديسمبر ٢٠٢٢م، على الرابط: www.mominoun.com

(٩) لا تحيل كلمة العوز هنا إلى غياب الجانب الأخلاقي في البناء الحداثي، فالعوز في إبراز فعاليته الإلزامية؛ لأنه نطاق هامشي في منظومة الأزمنة الحداثية، العوز هنا يحيل إلى المآل المعاصر للتشريع الأخلاقي الحداثي المرتبط بالوازع الأخلاقي البشري.

(١٠) احميدة النيفر، الشريعة والتاريخ والأخلاق: المراجعات التجديدية للداخل الثقافي: نموذجًا إقبال وحلاق، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م، ص١١.

ديني، أيمكن القول إن الأمر ناتج عن اعتبار العلمنة الغربية هي ترجمة للتصورات الدينية، مما يجعل الأمر بالمقابل ممكنًا لعلمنة الشريعة؟

نخصُّ هنا مفهوم العلمنة[١١] بدلالة أوسع مما هو متعارف عليه، فـ«لقد كان علم التاريخ منذ بداياته الأولى عملية علمنة، إذ إن اعتبار الموضوعات كلها قابلة للتاريخ البشري الدنيوي يُعدّ علمنة»[١٢]. إذ نزعم أن ما يقوم به وائل حلاق نوع من العلمنة، فهي تُعبّر في جوهرها عن نمطٍ تأويليٍّ في مسألة تعاطي الإنسان مع العالم «هنا» قبل «الهناك»، تأويل يغلب عليه الاجتهاد النصي/التشريعي، حيث «تعرف العلمنة بصفة عامة، كصيرورة تحويلية أو عملية نقل الجانب الديني للجانب الدنيوي»[١٣]، فإن كانت العلمنة الغربية تنطلق نحو تحرير الدنيوي من الديني، أو تهميش الديني على حساب الدنيوي، وتحجيمه في نطاق خارج المشترك العام، فإن العلمنة التي يدعو إليها حلاق علمنةٌ تسير في الاتجاه المعاكس من الدنيوي الفاقد لبوصلته الأخلاقية إلى الديني المسيج بالقوانين الإلهية الراعية لإلزاميته الروحية والعملية؛ إذ «كانت واقعية النظرة للعالم هي اعتبار دائم، بيد أنه تمَّ تسكينها في سياق ميتافيزيقي، تمامًا كما كانت هذه الميتافيزيقا تشتقّ -باستمرار- من الوجود الإنساني الفعلي»[١٤].

هي إذن علمنة واعية بنقطة انطلاقها وغاية وصولها[١٥]، على عكس العلمنة الحداثية التي ترسم غايتها الدنيوية بأفق مستقبلي مفتوح نحو الإبداع البشري اللامحدود مما أفقده المكتسبات القيمية، فالشريعة قادرة على التفوق على النموذج الحداثي؛ لأنها تأسست وفق وعبر النظام الاجتماعي، يقول: «إنها قد نبعت وترعرعت في قلب النظام الاجتماعي الذي أتت لكي تخدمه في المقام الأول»[١٦]، فهل يعني ذلك أن علمنة النموذج الحداثي الغربي علمنة فوقية (بنية الدولة الحداثية) لا تخدم النظام الاجتماعي؟

شهد منتصف القرن العشرين سجالًا فكريًّا اعتبر في جذوره سجالًا نيتشويًّا؛ إذ عمل على غربلة مفهوم العلمنة الحداثية[١٧] وألحقها بالجذر اللاهوتي المسيحي، فالعلمنة في أصلها تدين بانتمائها للفئة الكنسية[١٨]، هذا الخروج أو ربط الحداثة الغربية بالجذور اللاهوتية بدأت بوادره مع نيتشه ليستمر مع جيل ما بعد النيتشوية: ماكس فيبر[١٩]، وكارل شميت[٢٠]، وإريك فوجلين، وكارل لوفيث، وراينهارت كوزيليك... قراءة نبهت لدور الواقعة

(١١) العلمنة هنا تحمل توجهًا معاكسًا لما قدمته العلمنة الحداثية؛ لأن هذه الأخيرة ترنو إلى التحرُّر من المعطى الديني وتغليب كفة الإنساني، فأفق انتظارها هو التخلُّص من الإطلاقية الدينية رغم أن جوهرها أو أصلها قائم على استلهام آليات ومفاهيم المبحث الديني، في حين أن العلمنة عند وائل حلاق تسير في الاتجاه المعاكس، هي أقرب إلى دنيوة تنطلق من الديني وتنتهي إليه، لا وجود لها بدون التشريع الديني، علمنة تهدف إلى الرفع من منسوب الوازع الديني لتأطير الوجود الدنيوي، أو خلق توالف تفاعلي مركزه التشريع الأخلاقي الديني، كأننا في دائرة قطرها دنيوي ومركزها ديني/تشريعي.

(١٢) مصطفى آيت خرواش، نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية، (بيروت: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م)، ص٩٢.

(13) Michael Foessel, " Le modèle de la sécularisation :quel concept de monde ? ", Modernité et sécularisation ;Hans Blumenberg, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007, p. 59.

(١٤) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٤٠.

(١٥) فإن كانت العلمنة الحداثية قد رسمت غايتها بمسار تقدمي يسير نحو الأفضل، فإن العلمنة التي يقدمها وائل حلاق علمنة تنطلق من علمنة حداثية يعوزها المنطق الأخلاقي نحو علمنة = يكملها المنطق الأخلاقي، في إطار رسم غاية أخلاقية نموذجية. إن العلمنة التي تقدمها الشريعة هي علمنة خرجت من جوهر الدين الإسلامي، ولم يتم إسقاطها من خارجه، كما هو الأمر في العلمنة الحداثية، حيث تم استلهامها من النظام الكنسي والعمل بها خارج سياقها المسيحي.

(١٦) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٣٢.

(١٧) العلاقة ما بين العلمنة والحداثة «هي علاقة ارتباط واتصال، فكل واحد منهما يحيل إلى الآخر، بل يمكننا تعريف أحدهما عن طريق معرفة الآخر».

(١٨) مرت العلمنة من عملية نزع ممتلكات الكنيسة إلى رفع طموح التحرُّر من الثقل الثيولوجي، ومن هنا فإن «الدين لا يندثر في صيرورة العلمنة، بل يبقى وشرط استمرار العلمنة مرهون بتوافر الدين ومؤسساته ونماذجه المعرفية وحامليه والداعمين إليه. إنه يتطور مع سياقاته السياسية والاجتماعية، ويحتلّ وظائف جديدة في سياق عملية العلمنة، وأحيانًا يرسمها هو لنفسه على أنها عملية إعادة الانتشار والتمركز».
مصطفى آيت خرواش، نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية، مرجع سابق، ص١٠٢.

(١٩) كان ماكس فيبر أول من أثار دور الواقعة الدينية في تأسيس الروح الرأسمالية الغربية، إذ «اعتبر أن المصالح الاقتصادية هي الموجهة لمصالح الناس الجماعية، لكنه أضاف إليها مصالح أخرى معنوية تسعى الجماعة للوصول إليها وتحقيقها كالقوة والسيطرة، من دون أن يغفل دور الثقافة الدينية في التأثير في الجماعة، خصوصًا في تكيفها مع المصالح الاقتصادية».

(٢٠) كان كارل شميث أول من أثار صلة السياسة بالجذر اللاهوتي، وقد حمل كتابه الرئيس عنوان «**اللاهوت السياسي**»، وهو ما أكَّده من خلال الفصل الثالث من هذا الكتاب، يقول: «إن مفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات الدلالة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة»، ومعلوم أن وائل حلاق تأثَّر بأعمال كارل شميث واستمدَّ آليات عمله منه، ومنها مفهوم «النطاق المركزي». انظر: كارل شميث، اللاهوت السياسي، ترجمة: رانية الساحلي، ياسر الصاروط، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م)، ص١٤.

الدينية في تشييد الفكر الغربي الحداثي، كأن الأمر لم يكن انفصالًا عن الدين، بل كان نوعًا من علمنة المفاهيم الدينية دنيويًّا، أو لنستعير مقولة كارل لوفيث ترجمة أمينة للتصورات الثيولوجية، حيث «الإنسان الحديث صاغ فلسفة التاريخ عبر علمنة المبادئ الثيولوجية، في ارتباط بمعنى مفهوم التقدم الذي يقود نحو الاكتمال»[٢١].

ويمكن القول إن وائل حلاق قد نبَّه بدوره إلى ما يحمله مفهوم التقدُّم من دوغمائية ترفض أي تصور لمسار التاريخ خارج التصور التصاعدي: «تنبني نظرية التقدُّم، الدوغمائية والمفتقدة للارتباط بالواقع، على افتراض أن للزمن بنية غائية متجانسة، وأن هذه البنية حتمية، وأن أطوار التاريخ الباكرة كانت إذن تمهيدًا للأطوار اللاحقة التي تعتبر بدورها وببساطة طريقة الوصول إلى قمة الارتقاء الإنساني المرجوة: ألا وهي الحداثة الغربية»[٢٢]. وركَّز حلاق على ما يعوز الحداثة الغربية، على اعتبار أنها علمنة لتصورات المسيحية التي لا تشمل الجانب الشريعي؛ لأن الغاية كانت بالدرجة الأولى تحويل الانتظار الأخروي إلى خلاص دنيوي، ومن هنا «تستمر محاولة الخلاص في الحداثة وإن كانت في أشكال معلمنة»[٢٣].

وهو أمر نبَّه إليه كارل شميث، الذي حاول «أن يثبت العلاقة الوثيقة بين علم اللاهوت وعلم التشريع. ويصف تطور اللاهوت الحديث في نظرته إلى المسائل السياسية والقانونية والسوسيولوجية»[٢٤]. لقد قرأ وائل حلاق الشريعة بعيون أخلاقية سوسيولوجية/نفسية/صوفية، وفقهية/قانونية/اقتصادية/سياسية، وخطابية/شعرية، وإبستيمولوجية/ثقافية/تأويلية، وعلى أنها شريعة مكتملة الأركان بإمكانها أن تحقِّق أبعد مما حققته الحداثة الغربية، إنها نموذج لعلمنة القيم الأخلاقية الإسلامية وجعلها النطاق المركزي لإعادة تشييد حداثة إسلامية، من الإنسان بوصفه مُشرّعًا للقانون الأخلاقي إلى الشريعة بوصفها مُحدّدة لمنظومة القيم الأخلاقية، إذ لم تكن الشريعة «مجرد نظام قضائي أو مذهب فقهي تنحصر وظيفته في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتسوية النزاعات بين الناس، وإنما كانت ممارسة خطابية ربطت نفسها بنيويًّا وعضويًّا بالعالم من حولها بطرق عمودية وأفقية، بنيوية وخطية، اقتصادية واجتماعية، أخلاقية وقيمية، فكرية وروحية، إبستيمولوجية وثقافية، نصية وشعرية»[٢٥]. ويبدو أنه يعمل على استكمال الحداثة بما ينقصها، وبما أننا مبدئيًّا نسلم أن الحداثة هي نموذج معلمن، فإن استكمالها هو جزء تكميلي أيضًا لمشروع العلمنة الحداثية في نسختها الإسلامية، «أما الهدف الأيديولوجي الضمني، فهو أن هذا الكتاب يعرض مشروعًا لتخليق الدولة الحديثة الناقصة بالدين، باعتبار هذا المشروع حلًّا بديلًا عن الدولة الحديثة لمشكلة السلطة بالنسبة للمسلمين الذين صاروا يعيشون بها منذ القرن التاسع عشر، ففي هذا السياق يدخل قوله إن الاستقلال الأخلاقي يمثل أكبر المطالب المرجوة»[٢٦].

ما نقصده هنا بمفهوم العلمنة عند حلاق هو الخصوصية التي أوكلها للشريعة بربطها بما يخص الكائن هنا، أي بهذا العالم، وتسليط الضوء على طابعها الدنيوي، وقد استخدم المفكر مصطلحات من قبيل: «شعبنة الفقه»، و«أسلوب حياة»، و«الأخلاقية الاجتماعية»، و«الاقتصاد الأخلاقي الإسلامي»، وحركة تنويرية لجميع الفئات دون استثناء، يقول: «ولقد كان أئمة الإحياء الذين يتحدثون في المسائل الدينية، ويلقون خطب الجمعة بمثابة الفاعلين الذين عملوا على شعبنة الفقه»[٢٧]؛ لأن التصور المعرفي الذي تقدِّمه الشريعة يتم «تأطيره داخل تصور أخلاقي للعالم الذي صور بدوره بوصفه مصنوعًا من نسيج أخلاقي»[٢٨]. ومنطوق هذا التصور أن الإنسان يعيش في قلب العالم وليس خارجه يسخره لأغراضه، أي عملية ربط الشريعة بالمنظومة المؤطرة للمجتمع ككل، في إطار التزام أخلاقي يحمل الإنسان أمانة عمارة الأرض والحفاظ عليها: «تُعد الشريعة إذن قانونًا أخلاقيًّا، وهي تعبير دنيوي عن الإرادة الإلهية الأخلاقية المصممة لكي تناسب السياق الاجتماعي»[٢٩]، حيث المشورة الفقهية متاحة للجميع في الحواضر والمدن على حدٍّ سواء بدون مقابل مادي[٣٠]، فالقيم الأخلاقية ليست حركة فوقية إلزامية

(21) Karl lowith, histoire et salut ; les présupposés théologique de la philosophie de l'histoire ; traduit de l'allemand par marie, Christine chalhol, Gillet, Sylvie Hurstel et jean, François Kerjean , présentation d.kervégan, Gallimard, p. 14.

(٢٢) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإنسان والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م)، ص٥٣، ٢٨٨.

(٢٣) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٢٤) كارل شميث، اللاهوت السياسي، مرجع سابق، ص١٤.

(٢٥) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢٦) أنس الطريفي، من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة، مرجع سابق.

(٢٧) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢٨) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٢٩) المرجع نفسه، ص١٣٩. الإشارة هنا تخصُّ الإشادة بمرونة الأرضية التي تقوم عليها الشريعة لتوافق السياق الاجتماعي، وهي إشادة تزيح عنها تهمة الماضوية المنتهية صلاحيتها بانتهاء سياق تجربتها التاريخية.

(٣٠) تذكرنا هذه الإشارة بشيوع الفلسفة عند اليونان، كأنها نوع من =

بالقانون، بل هي سلوك اجتماعي، «إن العدالة والثقة -وهما أساسا الشهادة- يبنيان الرأسمال الأخلاقي الذي يستثمر فيه الشخص لتكوين روابط اجتماعية قوية، فلأن يكذب المرء يعني أن يخسر هذه الروابط، وبالتبع يفقد وجاهته (مكانته) الاجتماعية واحترامه وكل الثمرات المعيشية لشبكة الوجبات الاجتماعية»[٣١].

إن عملية التشريع بمختلف تجلياتها تنبثق من المشاركة الاجتماعية، فمجال العدالة مجال مُحكَم التنظيم والتنفيذ: «لم يكن ثمة هوة بين المحكمة كمؤسسة قانونية وبين المتقاضين مهما كانوا معوزين ماديًّا أو درجة تعليمهم متدنِّية»[٣٢]، على خلاف المجتمع الغربي الحديث من حيث البنية التشاركية المنظمة للمجتمع، «كان المجتمع المسلم التقليدي منغمسًا في منظومة القيم التشريعية-القانونية التي أرستها الشريعة»[٣٣]، إنه نوع من ترجمة القيم الدينية/التشريعية دنيويًّا، حيث المجال الديني يولد سياق الدنيوي والعكس، وهي عملية توليدية تفاعلية بين الشريعة ومختلف البنيات الفاعلة في المجتمع الإسلامي، وليس المقصود الصبغة الاجتماعية للشريعة، بل المقصود أن الشريعة تستجيب للأرضية الاجتماعية وتتفاعل معها؛ «إذ من أهم السمات البارزة لهذا المجتمع أنه كان يعايش الآداب والأخلاق الشرعية، التي شكَّلت الأسس الدينية والعرفية للممارسة الاجتماعية»[٣٤].

إن القراءة التي نرمي لجعلها نوعًا من العلمنة عند وائل حلاق هي القراءة التي تعكس واقعية المفهوم داخل البنيات الإجتماعية، في أفق درء الفجوة -قدر الإمكان- ما بين النص الديني والشأن الدنيوي، أي القدرة على تبيئة الشريعة وفق البنية الاجتماعية بما هي فعل ممارسة واقعي يستمدُّ آلية الزاميته من الشريعة، ويمكن وصفه بأنه علمنة تجعل الشريعة قادرة على التوطين الإجتماعي، ما دام أن «المنطومة التشريعية في الإسلام، أو علم أصول الفقه بالاصطلاح الأصولي الدقيق، ليس بناءً مجردًا جاهزًا معزولًا عن التاريخ، كما يذهب إليه أغلب المستشرقين، إنما هو علم متأثر بالواقع، ومؤثر فيه على نحو من الأنحاء. وهذا التوجه في النظر نادر في الفكر النقدي المعاصر الباحث في تاريخ علم أصول الفقه الإسلامي»[٣٥]. وهي علمنة نابعة من فعل التشريع ذاته، ولا تُستلهم من حقل خارج هذا الإطار، كما هو بالنسبة إلى العلمنة الحداثية، مما خلق صراعًا وتنافرًا بين الديني والدنيوي[٣٦]. إن المقصود الأول من علمنة الشق الأخلاقي هو البرهنة على واقعيتها وأفقها الإنساني، ومن هنا فرادة هذه العلمنة؛ إذ «اتساقًا مع كونها مؤسسة اجتماعيًّا، ومع جذورها الجماعاتية والأخلاقية طورت الشريعة ضربًا فريدًا من التعامل النصوصي مع العالم»[٣٧]، وهو تعامل لا ينحصر على المنتمين للدين الإسلامي، بل يتعداه لغير المنتمين. وقد قدَّم نماذج توضيحية لذلك.

لا ترنو العلمنة هنا لإنكار النص الديني في التعامل مع العالم، بل النص التشريعي هو الذي يؤسس هذا النمط التعاملي مع العالم، حيث يحضر الوازع الديني لتأطير الدنيوي، إنها علمنة متصالحة مع الواقعة الدينية بشكل متناغم، تحقق وحدة اجتماعية نموذجية مفقودة في الحداثة الغربية، لقد كانت منظومة أصول الفقه «آلية ومحكًا لتعقل ضرورات الوجود الاجتماعي الدنيوية والأخروية»[٣٨]. فإن كانت العلمنة الحداثية تسعى إلى تحقيق الخلاص الأخروي دنيويًّا، فإن العلمنة التي تقدمها الشريعة تحقق المطالب الدنيوية قبل الأخروية بآليات دينية/تشريعية؛ لأنها ولدت من رحِم البنيات الاجتماعية، «إن تعددية الفقه هذه لم تكن مجرد تمظهر هرمنيوطيقي (تأويلي) لإرادة إلهية، وإنما كانت منظومة وآلية عمل وعملية خلقت من أجل النظام الاجتماعي ومن صلبه»[٣٩].

وما دام أن عمل التشريع لا يعمل بشكل مفارق، بل إنه منغرس بشكل جنيني في صلب المجتمع، فهو يمثل رابطة بين الميتافيزيقا والعالم وما بين القيم الأخلاقية والقانونية، محققًا انسجامًا وتناغمًا، فلم تنفصل الشريعة عن الممارسة الاجتماعية، بل كانت امتدادًا وتعبيرًا عن هذا الواقع، على خلاف القانون الحديث، حيث «الجانب الأخلاقي في فلسفة التشريع هو ما يتم تجاهله بإصرار في الدراسات الحديثة للقانون، فالقانون يقوم على الإكراه، والزجر، والحق في احتكار العقاب، أما الشريعة

= ديمقراطية المعرفة الفقهية أو دمقرطة الشريعة على غرار ديمقراطية الثقافة اليونانية التي لم تكن تفرق بين المدن والقرى.

(٣١) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق ص٢٥.

(٣٢) المرجع نفسه، ص٤٠.

(٣٣) المرجع نفسه، ص٣٨.

(٣٤) المرجع نفسه، ص٣٨.

(٣٥) رياض الميلادي، المفكر الفلسطيني وائل حلاق نحو آفاق جديدة في التأريخ للفقه الإسلامي، مؤمنون بلا حدود، ٢١ ديسمبر ٢٠٢٢م.

(٣٦) إذ وجب حسب بعض الدراسات الغربية المعاصرة إحداث نوع من التصالح بين المطلبين الديني والدنيوي؛ لأن اللاهوت المسيحي ظل في قلب المشاريع الحداثية وإن كان ركنًا إلى موقع العدو؛ لهذا وجب «التصالح مع الالتزامات اللاهوتية/الميتافيزيقية المضمنة التي تميز تراثنا الكامن في غالبه». مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، مرجع سابق، ص٣٦٦.

(٣٧) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣٨) المرجع نفسه، ص٤٥.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٤٦.

فتقوم على الحرية والانصياع الطوعي، والمشاركة في الضبط الاجتماعي، انطلاقًا من مبدأ الواجب الأخلاقي»[٤٠].

إن الشريعة حسب وائل حلاق ممارسة خطابية، «حيث لا شريعة بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا عبادات، في رفض واضح للفصل بينهما... في أفق تشكيل عالم إنساني قائم على العدل بوصفه مفهومًا كونيًّا تأسيسيًّا ومطلبًا غائيًّا للقانون الأخلاقي في الإسلام، على خلاف التصور الليبرالي للعدالة الذي تحدث عنه رولز وانتقده لانبنائه على إرادة القوة وهيمنة الدولة»[٤١]. إنه نوع من تفاعل النص الديني مع الضرورات الاجتماعية وفق سياقاتها المستجدة، وقد فرضت الجدة أيضًا نوعًا من المرونة والحنكة الواقعية التي ميزت المشرعين الإسلاميين، فالشريعة لا تعكس تنزيلًا فوقيًّا بل تفاعلًا بين التنزيل والاجتهاد الفقهي المسيج بضرورة المنطومة الأخلاقية بما هي نطاق مركزي نسقي يضمن التماسك المجتمعي.

لقد كان هدف وائل حلاق من ربط فعالية الشريعة بالبنية المجتمعية المعاشة هو الإقرار بواقعية الشريعة وإمكانية إعادة تطبيقها، ما دامت في الأصل ترنو إلى تحقيق الغايات الأخلاقية الدنيوية، فما هي ملامح هذه التجربة الأخلاقية الإسلامية الواجب استعادتها؟

٢- ملامح التجربة الأخلاقية الإسلامية عند وائل حلاق[٤٢]

يتفق الجميع على أن الوضع العربي[٤٣] وضع إشكالي مرتبط بما كان عليه وفَقَده وما يمثله الآن وهو غائب عنه، هذا الغياب عن الآنية هو مربط الفرس. نتفق بالطبع على أن الحاضر هو الأجدى بالاشتغال؛ إذ نعيش اليوم تشظيًا فَقَدنا معه بوصلة وغاية وجودنا، فتارة نعيد غاية السلف (التراث) وتارة نرتبط بسياقات الآخر (الحداثة الغربية)، بين رغبة دفينة لتأصيل الإبداع ذاتيًّا، وهو ما أغرانا بتجربة وائل حلاق، وأكسبها نوعًا من الأهمية في وجداننا قبل عقولنا، فواقعنا منصاع لحتمية حدثية لا مفر منها إلا بالإضافة أو المشاركة الإبداعية، فهل قدم لنا فعلًا وائل حلاق ملامح واضحة لنموذج أخلاقي قادر على تجاوز مطبات الحداثة؟ أم أنه اكتفى باعادة الإحياء نظريًّا دون تقديم آلية تحقيق هذا الإحياء، مما يجعل مقاربته تعكس مشروعًا غير مكتمل الأركان؟

لقد تتبع حلاق تاريخ الشريعة منذ القرن السابع الميلادي، مرورًا بتطورها وصولًا إلى وضعها الما قبل كولونيالي، وهو مجهود محمود أزال الكثير من الغموض عن هذه التجربة الإسلامية، وهي شوائب ارتبطت بالدرجة الأولى بالكتابات الاستشراقية، الغربية والعربية على حد سواء؛ إذ «تنامي الاهتمام الأكاديمي الغربي بالشريعة مؤخرًا، يعكس ببساطة تلك الصحوة السياسية المفاجئة والمؤثرة في ربوع البلدان الإسلامية، والتي يتمحور برنامجها الأيديولوجي حول الرغبة الدينية والتشريعية لاستعادة الشريعة»[٤٤]، وهو اهتمام لا ينحصر على الغرب فقط، بل إن العرب أنفسهم ما زالوا يؤمنون بإمكانية استرجاع الشريعة كأساس مؤطر لوجودهم، وهو أمر لا يمكن إنكاره، فهل تحمل الشريعة وجهة عملية قابلة لإعادة الإحياء؟

بما أن الدراسة ترنو للتأكيد على علمنة المنظومة الأخلاقية الإسلامية، فإننا سوف نركز على ملامح التجربة الأخلاقية في ترابطها بالبنية الاجتماعية الواقعية، وهذا الترابط لا ينفي جوهرها الصوفي، بل يعبّر عن صوفية عملية تعبّر عن نمط معاش، «لقد كانت الشريعة (في محتلف تجلياتها) مختلطة بالأعراف والممارسات المحلية، لقد كانت أسلوب حياة»[٤٥]، والإشارة هنا المقصود منها رصد منظور حلاق للأخلاق باعتبارها آلية عملية قابلة للتطبيق، مستبعدًا عنها شبهة المثالية والطوباوية التي طالتها، بوصف ذلك «واحدًا من الأسباب التي صيرت الشريعة

(٤٠) عبد السلام المنصوري، من نقد الاستشراق إلى سوسيولوجيا الإسلام: جدلية الشريعة والاجتماع في مشروع وائل حلاق، مؤمنون بلا حدود، ٥ ديسمبر ٢٠١٩م، ص١٣.

(٤١) أحمد الفراك، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة: قراءة تحليلية نقدية، مركز نهوض للدراسات والابحاث، ٢٠٢٠م، ص١٢.

(٤٢) هناك من يذهب للقول إن وائل حلاق «يستلهم إلى حد بعيد المشروع الأخلاقي التخليقي للدولة الحديثة الذي صاغه من بين الفلاسفة الأخلاقيين ما بعد الحداثيين، أمثال ألادير ماكنتاير وشارل لارمور، وشارل تايلور». انظر: أنس الطريفي، من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة، مرجع سابق.

(٤٣) "التحولات الاجتماعية والثقافية التي شهدها القرن التاسع عشر أنتجت تقلبات سريعة وممتدة -باختلاف جغرافي واجتماعي كما هي الحال في التغيرات التاريخية- تفرض على المرء تحفظًا وحذرًا شديدين في محاولة اقتراح اتصال بالبيئات العقلية للشعوب العربية في القرون الوسطى، فضلًا عن محاولة إطلاق الحكم والجزم به. وما يجب أيضًا الاستهلال به هو أن التيارات الثقافية العلمانية المهيمنة قد عملت، حتى عصر الإحيائية الدينية للعقدين الأخيرين، على إزاحة الفكر الديني وتمثيلاته ووضعه جانبًا. وبوصفها ذات أسلوب علماني ضمني، لم تحاول النزعة الحداثوية للعالم العربي مقارعة التمثيلات الدينية، بل قامت ببساطة باستبدالها = أو تهميشها». عزيز العظمة، أزمنة التاريخ: مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي، ترجمة: علي الرضا خليل رزق، مراجعة: محمود محمد الحرثاني، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م)، ص١٨٩.

(٤٤) وائل حلاق، ما هي الشريعة، ص٢٥.

(٤٥) المرجع نفسه، ص٣٣.

غير كفؤة وجامدة، بحجة أن تلك الأخلاقوية الكامنة بقوة في الشريعة تفصح عن بنية مثالية، تجعلها في منأى عن فوضوية الواقع الاجتماعي والسياسي واضطراباته»[٤٦].

لهذا كان هاجس حلاق في كتاباته إثبات فعاليتها الدنيوية، من خلال إدراج جملة من الأمثلة التي تبرز معالم هذه التجربة التي امتدت لقرون، وهو امتداد لا يعبّر عن نمطية فقهية جامدة، بل عن نمط اجتهادي استطاع تخليق الأرضية التي أنزل فيها، وحقق تطورًا مشهودًا له في التاريخ، حيث الصبغة الدينية لا تعكس قدسية جامدة تابثة، بل مجالًا لاجتهاد فقهي يحكمه منظور أخلاقي/دنيوي ذو أبعاد متعددة.

يقوم مشروع وائل حلاق على إعادة قراءة الشريعة انطلاقًا من البنية الاجتماعية التي أسست التجربة الإسلامية التاريخية، فالشريعة هي اللبنة التي توافقت والبنية الاجتماعية للإسلام، إنها تعبّر عن تحالف الجانب الإيماني والعملي، هي بمثابة القانون الملزم للحياة الاجتماعية للمسلم، ومن ثم فإن قوة المنظومة الأخلاقية هو جذرها الاجتماعي، كأننا أمام حياة قانونية مركزها القيم الأخلاقية: «لم تخترع الشريعة الأخلاق الاجتماعية تاريخيًّا، بل جندتها لخدمتها ونظمتها مستفيدة من سلطتها وقوتها لدعم مبادئها وممارساتها وبنيتها ومؤسساتها الأخلاقية الخاصة»[٤٧]، مما جعل الشريعة ابنة المجتمع وراعيته، كما لو أننا أمام أغورا اليونانية بمنظور إسلامي[٤٨]، إنه مجتمع «عايش أخلاقيات الشريعة والأخلاق الشرعية، التي شكلت الأسس والأعراف الدينية للأداء الاجتماعي»[٤٩].

ولتوضيح إمكانية علمنة الشريعة، اشتغل وائل حلاق على مثال المحكمة بما هي مؤسسة تجمع في التشريع الإسلامي بين الثقة الاجتماعية والفقهية، أو بلسان الفكر الحديث بين القانون والأخلاق، يقول: «إن محكمة المجتمع المسلم هي من بين أشياء أخرى وحدة اجتماعية معينة ومتخصصة مستلة من المجتمع ككل»[٥٠]. فلم يكن الفقة بنية مغلقة أو جامدة، بل مثّل في كثير من المناسبات اجتهاداتٍ رائدة جعلته يعبّر عن مرونة تتوافق وما يعيشه المجتمع الإسلامي، «لقد كان الفقه في واقع الأمر عملية اجتهادية، تمرينًا هرمينوطيقيًّا مستمرًّا ومتجددًّا، جهدًا يتوخى تجميع المبادئ/الأصول بوصفها متموقعة في مواقف الحياة، مهمة تتطلب من المتشرع فعل ما يكون صوابًا في لحظة معينة من الوجود الإنساني»[٥١]، غير أن عملية فصل الشريعة عن المجتمع التي قامت بها الحركات الاستعمارية هي التي أوقفت استمرار هذا النموذج المجتمعي، لكن ما موقع الجانب التعبدي وطقوسه في رقعة هذه العلمنة المفترضة؟

لم يعمل وائل حلاق على تقديم شريعة منتقاة، بل عمل على تقديم صورة لشريعة بكامل هياكلها التعبدية والتعاملية والصوفية، فبالعودة لأعمال وائل حلاق نجد أنه شكّل مفهوم المنظومة الأخلاقية انطلاقًا من عدة مصادر، إذ «ترجع أصول الأخلاق-القانونية والاجتماعية وغيرها بدرجة كبيرة إلى القوة العملية للأركان الخمسة، إذ تؤسس هذه الأعمال الأدائية الأخلاق التي تفعل الخضوع الطوعي لسلطة القانون»[٥٢]، وهي أركان تدمج الجانب العملي والمتافيزيقي، مما يؤهل الذات لتتوحد في المقاصد الدنيوية والأخروية، «هكذا يكون السلوك الأخلاقي مكتسبًا بالكامل ومسألة تدرب، ولو لم يكن كذلك لما كان هناك معنى على الإطلاق للموعظة الأخلاقية والمشورة والتوجيه التربوي»[٥٣]. فالتدرب يخلق نوعًا من السلوك الأخلاقي الاجتماعي الاعتيادي، فتصير الأخلاق بنية مجتمعة، فحتى المسائل القانونية -إن جاز لنا القول- حملت طابعًا أخلاقيًّا اجتماعيًّا: «لقد كان الفقه والأخلاقية الاجتماعية لو أمكن فصلهما عن بعض أصلًا وجهين لعملة واحدة، كان كل منهما يتقوى من الآخر ويقويه في الوقت نفسه»[٥٤].

لم يكن النص القرآني بعيدًا عن هذا التوجيه السلوكي المجتمعي، بل هو المرشد العام لهذه المنظومة الأخلاقية: «وفي الواقع، يبدأ اكتساب السلوك الأخلاقي بإنصات القلب وإرادته إلى سردية المشورة المتوافرة بكثرة في القرآن وسنة الرسول»[٥٥]، لكن لم يعنِ الأمر الارتكان للنص القرآني، بل إن النص نفسه قد أُخضع لدرجات من قراءة النص، «لقد كان النص المؤسس في كل المعارف الإسلامية -بفروعها المختلفة- هو بالطبع القرآن (وقد اعتبر رسالة أخلاقية خالدة). بيد أنه بعد جيل أو اثنين من جمعه، بدأ علماء الإسلام في التعمق في دلالة لغة القرآن بطرق متعددة أنتجت كل حقول العلم التي ذكرتها آنفًا، بما في ذلك العلوم الطبيعية»[٥٦].

(٤٦) وائل حلاق، ما هي الشريعة، ص١٧.

(٤٧) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٢١٣.

(٤٨) «وفرت إذن المحكمة الإسلامية (أو مجلس الحكم الشرعي) نوعًا من الساحة العمومية المتاحة لأي شخص يريد أن يستخدم هذه الساحة وفقهها في الدفاع عن حقه». وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٥٦.

(٤٩) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٥٠) المرجع نفسه، ص٥١.

(٥١) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٧١.

(٥٢) المرجع نفسه، ص٢٢٠.

(٥٣) المرجع نفسه، ص٢٣٩.

(٥٤) المرجع نفسه، ص٤٠.

(٥٥) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق،ص ١٣٩.

(٥٦) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٢٩.

إذن، الشريعة الإسلامية تحمل ازدواجية ما بين الأحكام والقوانين والرؤية العلمية، فهي تؤسس لمبادئ أخلاقية تشرع في الوقت نفسِه للحياة العامة والخاصة، «هكذا ترتد الشريعة إلى معنيين مترابطين عضويًّا لكنهما غير متساويي الأهمية: أحدهما هو الأحكام الفقهية التقنية المالية والاجتماعية وغيرها، وهو المكون الثانوي للشريعة، وخاصيته أنه ذو طابع إجرائي محدود، والآخر هو القانون الأخلاقي الكلي الذي تهدف تلك الأحكام إلى تحقيقه وتجسيده»[٥٧]. لقد قدم حلاق صورة شاملة للشريعة الإسلامية عكس من خلالها كل جوانب إمكاناتها الدنيوية، فهي تمثل بالإضافة «إلى صبغتها القانونية-الأخلاقية، مجالًا للتصوف العملي، وهي لذلك مندمجة بالكامل في الطرق الصوفية السائدة في الإسلام»[٥٨]. فالشريعة تصل لمرتبة الصوفية المجتمعية، صوفية لا تمثل تعاليًا عن المجتمع بل هي صوفية عملية تولدت وترعرعت من خلال وعبر المجتمع نفسه، صوفية تحقق توازنًا نفسيًّا وروحيًّا، وكل هذه الجوانب ترسم شبكة عنكبوتية مركزها الأخلاق وأطرافها باقي المجالات المشكلة لهيكل مجتمع الشريعة، فإذا كانت «كانت الشريعة أيضًا مشروعًا نفسيًّا-صوفيًّا، وإذا كانت تشكل السلطة التشريعية النموذجية والراسخة للحكم الإسلامي، فإن هذا الحكم لا يختص أيضًا وبالمثل بنظرة صوفية إلى العالم، نظرة راسخة بشدة في مجتمع تمثله طبقة من المتصوفة-الفقهاء، لا يفرق -في ممارسة العيش- بين معاني القانوني والأخلاقي والصوفي»[٥٩].

إن المنظومة الأخلاقية الإسلامية نمت من الأسفل نحو الأعلى، هذا الأسفل الذي يعج بصور التعايش والتفاعل المحكوم بمركزية أخلاقية متجسدة بقوة في سلوكيات القائمين على شؤون المجتمع، «فقد كانت الغاية -أي تنشئة الفرد ليصبح ذاتًا أخلاقية- هي العامل المشترك، ولم تكن هذه التنشئة قطّ نظامًا خارجيًّا مفروضًا لـ«تدريب الذات»، وإنما صُممت لكي تعمل داخليًّا عبر سلوكيات واعتقادات اختارت الذات المستقلة أن تمارسها -بوعي- على الجسد والروح»[٦٠]. فالبنية الفوقية لا تتدخل في باقي النطاقات إلا بالمشاركة والتعاون، إذ كان هناك نوع من فصل السلطات، الأمر الذي يعكس حركة تنويرية يقودها النسيج المجتمعي المتخلق بقيم إنسانية قلَّ نظيرها، إذ «كانت الشريعة دائمًا النظام المعياري وقانون البلاد، واستمرت خطاباتها النموذجية وممارساتها في إعادة إنتاج نظام معين وذات معينة بصورة مستمرة»[٦١]. وهي قيم تشكلت في صلب المجتمع الذي عكس إجراءاتها الواقعية، ثم امتدت نحو البنية الفوقية للمجتمع الإسلامي، بالنهاية فإن «الشريعة باعتبارها معرفة اجتماعية، ما هي إلا تمثلات للعلاقات الاجتماعية المتعارف عليها «الأخلاقيات»، فلا تعيد تصميم المجتمع من الأعلى، بل توجهه من الأسفل من ذات نسيجه»[٦٢].

ألم يسقط حلاق في خلط بين أفق انتظار مأمول (حداثة مكتملة الأركان) وواقع الصيرورة التاريخية غير القابلة للتسطير بشكل مسبق؟

٣- دلالة مفهومي «التجربة التاريخية» وأفق الانتظار» في مقاربة وائل حلاق[٦٣]

لإيضاح رؤية وائل حلاق الذي يتجوَّل داخل المسار التاريخي بين الحاضر والماضي بكل أريحية[٦٤]، رأيت اعتماد مفهومي **حقل التجربة وأفق الانتظار**، اعتمادًا على مقاربة المؤرخ والفيلسوف الألماني راينهايت كوزيليك[٦٥]، والهدف من اعتماد هذا المدخل

(٥٧) محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقاربة وائل حلاق، مرجع سابق، ص٧٥.

(٥٨) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق،ص ٢٤٧.

(٥٩) المرجع نفسه، ص٢٤٧.

(٦٠) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٢٩.

(٦١) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٦٢) سوسن العتيبي، مراجعة كتاب «الشريعة: النظرية والممارسةو والتحولات» تأليف: وائل حلاق، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، منصة إدراك المعرفية، تاريخ النشر ٨ مارس ٢٠٢٢م.

(٦٣) لقد أشار حلاق إلى هذا التمييز من خلال تساؤله «هل هناك من مخرج؟»، حيث ميَّز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، باعتباره المنبع الذي جعل الأخلاق الحداثية ترتبط بما ينبغي أن يكون وتغافل عن ما هو كائن، وهو في الحقيقة إرث كانطي ظلَّ يحمل بريقه رغم الانتقادات التي طالته، يقول: «يفسر هذا إصرار الفلسفة الأخلاقية الحديثة الذي لا يتزعزع على أن الأخلاق يجب تبريرها بواسطة العقل المستقل وذاتي التشريع، وهو العمود الفقري للنظرة الكانطية التي تهيمن على النموذج الأخلاقي الحديث». وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٢٨٨.

(٦٤) حاول وائل حلاق اتخاذ اتجاه معاكس لما هو متعارف عليه في الصيرورة التاريخية، فليس بالضرورة أن نتخذ من الحاضر بوصلة لتوجيه المستقبل، بل بالإمكان الحفر الجينيالوجي أبعد من الآن، عملية تنقيبية في الأصول لاستعادة البداية الأولى قبل تلطيخها ببراثن الفكر الغربي، وهو تصور يرفض اعتماد منطوق الفكر التاريخي الذي يعتمد مفهوم التقدُّم أو تراتبية العتبات التاريخية في إطار تحقُّق الأفضل.

(٦٥) تتأسس التجربة التاريخية -حسب كوزيليك- على ثلاث: الأولى تشير بصيغة المفرد لما سيأتي، المبني على فعل المفاجأة الناتجة عن اللامتوقع، أما الثانية فهي الطريقة المتولدة عن نمطية التكرار أو عملية التراكم التي تتضمَّن كل الحياة بصفة عامة، وترتبط في الغالب بالجماعة، وكذا الأجيال وجماعات الفعل كيفما كان، والتي تدمج الفرد داخل الجماعة، ثم أخيرًا الثالثة التي تتميز بالتنقل والتغيُّر فيما يخص أسلوب التحولات التي تحدث بشكل عميق، مؤثرة بذلك في مجرى التاريخ.

هو مقاربة القراءات التي تسمح لنا بإعادة إحياء حقل تجربة تاريخية «الشريعة» في واقعنا اليوم، ما دام أن مفهومي كل من حقل التجربة وأفق الانتظار هما في قلب فهم التجارب التاريخية الإنسانية؛ لأنهما يؤطران نمطَ تعاطينا مع الماضي، الذي من خلاله نتوجه نحو المستقبل. وفي خضم حقل التجربة الخاصة بالحاضر، يتأطر أفق انتظارنا وكذا قراءتنا للماضي، فهل كان وائل حلاق واعيا بمنطوق التجارب التاريخية؟ ألا يمكن القول إن التغاضي عن واقع حقل تجربتنا الممتدة لقرنين نوع من قراءة التاريخ من خارجه؟

يبدو أن وائل حلاق يعي جيدًا منطق الصيرورة التاريخية، وهو أمر لمسناه من خلال مؤلفاته؛ إذ يشير إلى هذا الحرج بشكل جليّ: «لا يمكن لنموذج الدولة الحديثة وقدرتها المتأصلة على إنتاج الرعايا أن يجدا أي أرضية مشتركة مع نموذج الحكم الإسلامي، فالبون بين الاثنين يبقى شاسعًا، وأحد أبعاد المقارنة الأساسية هنا هو ظاهرة التجربة التاريخية الناظمة»[٦٦]، فالتجربتان تختلفان من حيث **التجربة التاريخية وأفق الانتظار**، ومن هنا استحالة تحقيق تبيئة للنموذج الحداثي الغربي في سياق إسلامي. لكن ألم يفعل حلاق الشيء نفسه؟ فإعادة إحياء المنظومة الأخلاقية الإسلامية لتجاوز المأزق الحداثي هو نوع من إسقاط أفق انتظار غربي على واقع إسلامي، ما دام أن الشرط الأخلاقي مرتبط بالسياق الما بعد حداثي، وهو ما يؤكده حلاق بنفسه؛ إذ يقول: «وهو يعكس ورطة جوهرية في الحداثة والشرط الحداثي، فهو سؤال لم يسأله التراث الإسلامي السائد في أيٍّ من أشكاله قبل الحداثية، أو على الأقل، لم يسأله بالطريقة التي طرحه بها الخطاب الحديث»[٦٧]؟ ألا يجعل من التجربة الإسلامية قبل الحركات الاستعمارية تجربة لا زمنية تجيب عن متطلبات التجربة التاريخية للفكر الغربي المعاصر، وتغفل بالمقابل واقع التجربة التاريخية الممتدة لقرنين؟

يجوز لنا القول إن وائل حلاق ينطلق من تشخيص المآلات الحداثية في شقها الأخلاقي بالدرجة الأولى، «لذا ما لاحظه حلاق في أمر الحداثة هو إقصاؤها الجذري لأمر الأخلاقية، ما جعلها تبدو مشروعًا اقتصاديًّا وسياسيًّا ذا خلفية معرفية مفصولة عن القيمة من مظاهرها»[٦٨]، إنه يعكس تقييمًا لصيرورة تاريخية غربية لم تترجم أفقها الانتظاري كما سطرته الأزمنة الحديثة، على اعتبار أن مفهوم «حقل التجربة» هو الماضي الراهن، حيث الأحداث جرى دمجها (في السياق الحاضر)، والتي يمكن تذكرها أو التأريخ لها[٦٩]. كل مسار تاريخي يحمل تجاربنا التاريخية السابقة، نعيش الحاضر بحمولة تستحضر تجاربنا السابقة، غير أن هذا الاستحضار يتحكَّم فيه راهننا، مما يعني أن التجربة التاريخية الإسلامية لم تغب عن حاضرنا ولو ظلت مستترة وراء النموذج الغربي، وهو ما لمح إليه حلاق. ومن هنا يمكن القول إن هناك تجربتين تاريخيتين في مقاربة حلاق: تجربة الواقع الغربي المعاصر المحاصر بأزمة قيم أخلاقية تسائل الأسس الحداثية، وتجربة إسلامية/عربية غريبة عن حقل تجربتنا الأصلية؛ ولهذا دعا إلى تهميشها وإزاحتها عن التاريخ، فما هو واقع تجربتنا الراهنة؟

قدَّم وائل حلاق تشخيصًا عامًّا لواقع عربي حكم عليه بالفشل ما دام أنه يرتبط بالنموذج الغربي الفاقد للوازع الأخلاقي، إذ اعتبر قرنين من الاجتهادات العربية يعكسان العديد من المغالطات، لذلك وجب استبعاد هذه القراءات، والعودة لما قبل الحركات الاستعمارية، حيث التجربة الإسلامية بمركزيتها الأخلاقية الأجدى بأن تكون أفقًا انتظاريًّا، يقول: «فإننا سنحسن صنعًا إذا غضضنا الطرف عن التجربة الإسلامية وشريعتها للمسلمين وأخرجناها من الاعتبار وركزنا بدلًا من ذلك على ما عنته الشريعة للمسلمين على مدار اثني عشر قرنًا قبل الحقبة الاستعمارية عندما كانت ظاهرة نموذجية»[٧٠].

التشديد النقدي هنا يخص المفكرين الذين لم ينسلخوا عن ضبابية النطاق المركزي الذي تمثله الحداثة في أذهانهم؛ لأنها تجارب وليدة البنى الحداثية الغربية نفسها، مما جعل حقل تجربتنا نموذجًا مشوهًا، فلا هو احتفظ بتجربته التاريخية التي برع في ممارستها لقرون، ولا هو استطاع استلهام النموذج الغربي الذي اتخذه أفقه الانتظاري لقرنين، ولا هو استطاع أيضًا الجمع بينهما والخروج بنموذج يُقتدى به، يصف وائل حلاق حقل تجاربنا الراهنة فيقول: «فمهما تم تبجيل الفقه المتبقي ضمن القانون المدني في دول المسلمين الحديثة، فهو ليس سوى نسخة مقموعة ومثبطة من سلفه، مجرد محاكاة مشوهة له محرومة من الحياة الفقهية، من التعقل (التدبر) ومن هيرمنيوطيقا باطنية

(٦٦) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٦٧) المرجع نفسه، ص٢١٠.

(٦٨) حيدر العايب، وائل حلاق.. الأخلاق من الهامش إلى المركز، الأنطولوجيا، مشاهدة يوم ٢٤ ديسمبر ٢٠٢٢م، على الرابط: www.alantologia.com

(69) Reinhart Koselleck, Le futur passé ; contribution a lq semantique des temps historiques, traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, édition de l'école des Hautes en sciences Sociales, Paris, p. 311.

(٧٠) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص٣٢.

وعضوية، من المرونة المتحققة عبر التعددية والنسبية التشريعية، من الصلة -لا بل العلاقة- بهذا الضرب من المجتمع الأخلاقي الذي لم يعد له وجود»[٧١]. إن واقعنا وإن كان ما زال يحمل ملامح المنظومة التشريعية الإسلامية، فإنها ملامح مزيفة فَقَدت صلتها بماضيها الأصيل، وجرى إخراجها من سياقها الأخلاقي الذي تبرع فيه، فـ«التاريخ التشريعي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي للفقه قد دُفن تحت طبقات متعددة من الأيديولوجيات الحداثية التي تدفع في الاتجاه المعاكس تمامًا لروح الفقه»[٧٢]، لأن النموذجين مختلفان شكلًا ومضمونًا، «إن الحداثة بوصفها «دولة عقل وطريقة حياة» انتشرت في العالم، وبسطت سلطانها المعرفي والتقني والسياسي والثقافي والاقتصادي، ولا يمكن أن تختفي من تفكير الناس وحياتهم في الأمد القريب على الأقل، ويتعذر اليوم تأسيس نموذج خاص بشكل منغلق وأحادي»[٧٣]. فكيف السبيل لمسح قرنين من التجربة التاريخية العاكسة لهويتنا؟ هل يمكن أن نتعامل بالفعل بانتقائية أمام تجاربنا التاريخية؟

يبدو إذن أن وائل حلاق عكس فعليًّا وضعنا الراهن الذي يملك زمام أمره القائمون على حقل التجربة الغربية، يقول: «والوضع الحالي مختلف إلى حد كبير: فالحداثة إنتاج غربي، وهي حقيقة واضحة للجميع. وعلى المستويين الشعبي والرسمي يعي المسلمون أنفسهم اليوم باعتبارهم أشخاصًا مستعمرين وخاضعين، فما يتبنونه من أفكار ومؤسسات غربية هو ليس ملكهم ولن يكون كذلك إطلاقًا، وتوازن القوى الذي يحدد مشروعية الاستملاك الثقافي وغيره هو ببساطة ليس في صالحهم»[٧٤]، وضعنا الراهن وضع تبعية لنموذج يفرض امتدادًا لثقافته على حساب مسح ثقافتنا بذريعة التفوق الثقافي الغربي، إن السبيل لتجاوز هذا الراهن هو العودة إلى الوراء، فكيف يمكن إعادة هذه التجربة الإسلامية الماضية؟

لقد حفر حلاق عن تاريخ مميز داخل التاريخ الإسلامي، تجربة عكست واقعًا معاشًا لمنظومة أخلاقية وازعها تشريعي، اكتشاف يخدم بالدرجة الأولى راهنية الحاضر المنطلق من الأزمة الأخلاقية، محددًا لاسترجاع التجربة التاريخية الإسلامية بما هي ماضٍ، فليست التجربة التاريخية في ذاتها غاية، «وإنما بنياتها في الزمن، اندثار معانيها وانبعاثها، وليس الماضي، كما حصل، ولكن إعادة توظيفه الدائم والتخلي عنه، ومدى الضغط الذي يمارسه على أزمنة الحاضر»[٧٥]. إعادة توظيف التجربة الأخلاقية الإسلامية من منظور ما بعد حداثي، منظور يسعى لتجاوز أزمة أخلاقية بنيوية[٧٦] متعلقة بالأسس الحداثية، فما مدلول ذلك؟

إن مفهوم **أفق الانتظار** يتعلق بما لم يحصل بعدُ، إنه نسيج من التنبؤات، والترقبات، والتمنيات، والآمال، والمخاوف، وأنواع أخرى من القلق التي تحرك الحياة الإنسانية[٧٧]. إنه يكتمل عبر حاضر ومستقبل يُحين، يتعلق بما لم يوجد بعدُ، بما لا ينتمي لحقل التجربة[٧٨]. فأفق الانتظار الخاص بالمقاربة التي يقدمها حلاق مزدوج، إعادة إحياء الشريعة بمركزية أخلاقها، وإعادة استكمال الحداثة الغربية بما يعوزها، ويحقق المطلبان معًا حداثة ثانية قادرة على تحقيق مجتمع إنساني أخلاقي نموذجي، فما السبيل للجمع بينهما رغم تناقضهما؟

لقد حاول حلاق تشخيص المآلات الحداثية بنوع من التبخيس لمفهوم الصيرورة التاريخية التي لخصها مفهوم التقدم الغربي، فالمنطق الحداثي علَّمنا أن مسار التاريخ مسار تقدمي، وأن أي رجوع للوراء هو نوع من الماضوية والتراثية التي لا طائل منها، لكن استحضار التقدم لا يعني تحققه بالضرورة؛ لأن إثارة المفهوم تحيل إلى طبيعة التجربة التاريخية الحداثية، بغض النظر عن وجهة هذه التجربة، فالتجربة التاريخية الحداثية رفعت سقف أفق انتظارها بمحاولة رسم المسار التقدمي في أبعد مما كان عليه واقعها، وهو ما سبَّب «المشكلة الأولى فيما تشهده أوروبا الحديثة من صعود التمييز أو الفصل في الواقع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون»[٧٩]، وأن هذه الفجوة هي سبب فشل الأزمنة الحديثة، ما دام أن أفق الانتظار الذي رسمه مفهوم التقدم عكس الانتظارات وليس واقع الحال، حيث «تمثل ثنائية ما هو كائن/ما ينبغي أن

(٧١) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق،ص١٠٣.

(٧٢) المرجع نفسه، ص١٠٤.

(٧٣) أحمد الفراك، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة: قراءة تحليلية نقدية، قراءات، مرجع سابق، ص١٦.

(٧٤) وائل حلاق، هل يمكن إعادة تطبيق الشريعة، ترجمة: سامي الرياحي، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩م، ص٢٩.

(٧٥) خالد طحطاح، عودة الحدث التاريخي، (دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م)، ص١٠٨.

(٧٦) الأزمة هنا ناتجة عن جعل الأخلاق نطاقًا هامشيًّا يسير وفق رؤية يحددها النطاق المركزي، يقول: «لا يهدف هذا الطرح إلى نفي أي أنشطة جمالية أصيلة وصادقة عن الحداثة، ولكنه يهدف إلى التأكيد على أن النطاقات المركزية تبدل بنية النطاقات الهامشية ومعناها، بل ومظهرها». وائل حلاق، قصور الاستشراق، ص٧٥.

(77) Hervé Mazurel, Présence du passé, présence du futur ; Reinhart Koselleck, le futur passé. Contribution a la semantique des temps historique (rééd., (2000 open Édition Journal, 15mai 2013, consulté le 23 decembre2022, p. 2.

(78) Reinhart Koselleck, Le futur passé, op.cit., p. 311.

(٧٩) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص١٤٨.

يكون، الصراعَ بين التجليات الأداتية للعقل وبقايا تراث الأخلاق والفضائل المسيحية»[٨٠]، مما سهل اعتبار مفهوم التقدم الحداثي مفهومًا يعكس تصورًا لاهوتيًّا ساعيًا نحو تحقيق الخلاص الإسكاتولوجي، مسار لم يدخل في معجم تجربته التاريخية مفهوم الأزمة، لأن صيغة أزمة بما هي تعبير عن تشخيص وتكهن، هي مؤشر لعلم جديد[٨١]، هذا المؤشر المعاصر لقراءة الأزمنة الحديثة هو ما انطلق منه وائل حلاق في تشخيص التجربة الغربية المعاصرة، باعتبارها تعيش أزمة أخلاقية ناتجة عن الأسس الحداثية ذاتها، ومن هنا وجب إعادة تدعيم هذه الأسس بما يزيح عنها الأزمة أو يعمل على تجاوزها.

يتساءل وائل حلاق: «ما الذي سيكون عليه عالمنا لو استطاعت السلطة التشريعية في الدول الحديثة، بلا منازعة وبصورة حصرية، تحديد قانون البلد، ذلك القانون الذي تحترمه السلطتان القضائية والتنفيذية أشد الاحترام في حدود السكان المدنيين؟»[٨٢]، وقد خصَّص ملامح[٨٣] هذا الإمكان من خلال رصد تسعة شروط تشمل الملامح والسياق العام لنموذج هذا المجتمع الأخلاقي المفترض، هذا **الأفق المأمول** من وراء تحقيق الشريعة على واقع يعيش على التبعية الحداثية، إذ شرط الإعادة يستلزم أن «الشريعة لا يمكن فهمها ولا يمكن أن تعمل في أي سياق اجتماعي من دون تبعاتها الأخلاقية، فالشريعة من دون مجتمع أخلاقي ليست شريعة»[٨٤]. وقد أقرَّ وائل حلاق بإشكالية إيجاد حلٍّ واقعيٍّ لتفعيل إمكانية إعادة إحياء الشريعة في ظل واقعنا اليوم، يقول: «وإذا كانت النظرية الأصولية غير قادرة على توفير حلّ. فماذا يمكن أن نفعل؟ كنت قد ناقشت بتفصيل فيه هذه المجالات بعض مقترحات الإصلاحيين من أجل صياغة نظرة جديدة للتشريع، وخلصت إلى أنه لا يوجد بديل واضح، حتى الآن، يستجيب لمطالب العصر»[٨٥]. هناك مطالب يفرضها واقع عصرنا يجب أن تتلاءم وإعادة إحياء الشريعة، يدرك وائل حلاق الخيط الناظم للتجارب التاريخية، لذلك لا يذهب حد القول بالاستعادة الأمينة للنموذج الأخلاقي الإسلامي؛ لأنه نموذج يترجم السياق العام لتجربة تاريخية تعكس بنيتها المفهومية الخاصة بها، ومن ثم «فإن إثارتنا لاستعادتنا الأساس الأخلاقي التاريخي لا ترقى إلى أن تكون محاولة لاستعادة ممارسات ومؤسسات ما قبل حديثة، بل تعني البناء على تصور للعالم يؤكد على قيم الإرشاد الأخلاقي وعلى فاعليته»[٨٦]. إذ لا يمكن نفي ما نحن عليه اليوم، وإسقاط نموذج جاهز من الماضي على هذا الواقع، كأنه واقع ساكن غير فاعل ولا منفعل، فحتى هذه التجربة التاريخية المأمول استعادتها هي أقرب لفعل التمنّي منها للواقع الفعلي لهذه التجربة التاريخية، ما دام أنه «لا يوجد اليوم رواية (سردية) كاملة واحدة تصف ماهية هذه الشريعة وما يجب أن تبدو عليه»[٨٧].

يبدو أن وائل حلاق كان بارعًا في تشخيص الوضع الغربي المعاصر في رصد نقائصه دون الإشارة إلى مميزاته، إلا أنه لم يذهب أبعد من ذلك، فوائل حلاق لا يرفض الحداثة، بل يفضل أن تتحقق الحداثة في ظل احتلال الشريعة النطاق المركزي داخلها، محاولة إصلاح داخلية لهياكل المنظومة الإسلامية، ألا يتطلب هذا التحديث تفاعلًا بين **واقع تجربتنا** اليوم على نقائصها **وأفق انتظارنا** باستعادة هويتنا التشريعية؟

يمكن القول بضرورة مراعاة راهنية التجربة التاريخية التي تختلط فيها مخلفات التراث ومستجدات التحديث، فواقع التجربة التاريخية الراهنة يفرض أن «الحل الواقعي هو تغيير ما يمكن تغييره: ففي مطلق الأحوال، كان علم أصول الفقه في الرف الخلفي مدة قرن ونصف، ومن الأفضل بكثير واقعيًّا وعمليًّا إعادة صياغته بدل إزاحة الحداثة -بكل قواها القيمية ومؤسساتها ومعرفتها- جانبًا»[٨٨]، صحيح أن مفهوم التقدم يحمل الكثير من المغالطات، إذ «أصبح الحاضر -بناءً على هذا المعيار المطلق للحكم على التاريخ- حركة مقدرة سلفًا تسير نحو التقدم الذي يصل إلى أوجه في ما تؤول إليه الأمور في الحاضر»[٨٩]، مما سهل رمي التراث بالتخلف والتجاوز، من حيث إن «عقيدة التقدم وعاء للأيديولوجيا، فإنها تخلق أتباعًا أوفياء يؤمنون بأنهم على صواب مطلق، ويجدون أنفسهم دائمًا في مواجهة آخرين يعتبرونهم على خطأ مطلق»[٩٠]. لكن الاستدعاء ذاته يفترض أن التجارب التاريخية منفصلة عن المسار التاريخي، فكل استدعاء لا يتم إلا وفق سياق حاضرنا، ربما غالت عقيدة التقدم في منظورها التفاؤلي

(٨٠) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص١٥٩.

(81) R. Koselleck, le règne de la critique, traduit de l'allemand, Hans Hildebrand, édition Minuit, Paris 1979, p. 134.

(٨٢) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٢٤٧.

(٨٣) رصد وائل حلاق في الصفحة (٢٥٠) من كتاب «الدولة المستحيلة» هذه الملامح لما يفترض أن يكون عليه واقعنا في حالة أعيد تطبيق الشريعة.

(٨٤) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٢٢٠.

(٨٥) وائل حلاق، هل يمكن إعادة تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص٣٠.

(٨٦) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٥٠.

(٨٧) وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص٢٣.

(٨٨) وائل حلاق، هل يمكن إعادة تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص٣٠.

(٨٩) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص١٨٤.

(٩٠) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص٥٦.

وألغت مفهوم الأزمة من معجمها خلال سياق الأزمنة الحديثة، مما جعلها ترفع من سقف توقعاتها؛ لأن الحداثيين توجهوا نحو أفق التاريخ، ووضعوا أولوية للمستقبل، وتغذوا على فكرة أن التقدم هي عملية استقراء للمستقبل انطلاقًا من أفعالهم الخاصة[٩١]، في حين أن المسار التاريخي غير قابل للتنبؤ والتسطير القبلي لمجريات سريانه، لأننا «نبني التاريخ في راهنيته، ومنها نطلق الأحكام على اتجاهين ازاء ما نتركه وراءنا (الماضي)، وما نتوعد أنفسنا باستقباله في إطار ممكنات التحقق واللاتحقق (المستقبل)»[٩٢]، وغالبًا ما يباغتنا التاريخ بما ليس متوقعًا. «وبما أن التقدم المقدس ليس له غاية، فإن الفرد تم تشكيله بالكامل بحيث يظل في كدٍّ مستمرٍّ ولا يرضى أبدًا بالحاضر. فالتقدم هو سعي دائم لا ينقطع لما هو -في نهاية الأمر- غير معروف»[٩٣]. إن الأفق الممتد لهذا المسار التاريخي، غالبًا ما يأتي عكس تطلعاتنا التنبؤية، كما رسمها مفهوم التقدم الحداثي.

ومن هنا فإن الراهن يفرض إمكانية الاجتهاد في إطار ما يمكننا تغييره؛ إذ توليد سياق زمني جديد رهينٌ بالمسافة ما بين حقل التجربة المعاشة وأفق انتظار المأمول تحققه، فما هي ممكنات المقاربة الأخلاقية في مجتمع يتفاعل وفق تجربتين تاريخيتين؟

٤- الأفق الأخلاقي الإسلامي بين الإمكان والاستحالة

تمثل مقاربة وائل حلاق مقاربة متميزة من حيثُ الطرح وكذا التناول، يمكن اعتبارها خلاصة للنموذج الحداثي والقراءة الما بعد حداثية والما قبل حداثية لحضارتين مختلفتين، كأننا أمام موسوعة فكرية متعددة المشارب، حاولت أن تشيد صرحًا إنسانيًّا متعدد الثقافات يلمُّ شتات النماذج الصالحة ويستبعد الطالحة، من منطلق أفق إنساني صرف، وهو في الحقيقة أمر يعكس رؤية تنظيرية تستحق الإشادة، غير أن المشروع يطرح فعالية الإمكان، إذ «سيكون بالضرورة مشروطًا بمراجعة فلسفة الأنوار التي تمثل أساس التصور الأخلاقي في الحداثة، وبتغيير نمط عيشنا بأسره. وهذا لعمري مشروع معرفي ومجتمعي ضخم لم يخط عند حلاق وعند غيره إلا بقدر ضئيل حد النيات وإبانة مشاعر الامتعاض، إلى شعاب التفكير والإنجاز»[٩٤]. فما هي الصعوبات التي تطرحها إعادة إحياء الشريعة الإسلامية في شقها الأخلاقي؟

(٩١) نزهة بوعزة، التجربة التاريخية الحداثية عند راينهايت كوزيليك، مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢١م، ص١٦.

(٩٢) المرجع نفسه، ص١٠.

(٩٣) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص٢٣٧.

(٩٤) محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي مقاربة وائل حلاق، مرجع سابق، ص٧١.

يمكن القول إن:

- التجربة الإسلامية في شقها الأخلاقي كما طرحها وائل حلاق يلفها بعض الغموض؛ إذ من خلال كتاباته تعرفنا أكثر على الجانب الروحي لهذه القيم، إذ هناك نوع من التغاضي عن النقاط التي يطالها الخلاف[٩٥]. صحيح أن مقاربته أثارت إشكالية العوز البحثي لما يمكن أن نطلق عليه «تجربة الشريعة الإسلامية» كواقع متحقق بالفعل في سياق زمني معين، عوز وجب تغذيته بالتنقيب والبحث المكثف، إذ «إنه تتوفر لدينا مصادر تندُّ عن الحصر متخصِّصة في عرض تفاصيل أحكام الشريعة وشرح قواعدها المنهجية... أما فيما يتعلق بتطبيقات الشريعة والتزام أفراد المجتمع بمعانيها الأخلاقية كما بينها حلاق، فلا يعدو الشذرات والأخبار والحوادث المبثوثة في مصادر متعددة تاريخية وأدبية وصوفية وغيرها»[٩٦]. لكن مع ذلك، فإن مشروع وائل حلاق يندرج في إطار الوعي العربي والعالمي الخاص بضرورة مراجعة مجموعة من المنطلقات، من بينها تساوي التجارب التاريخية في أحقية التناول، دون تمركز أحدها على حساب الآخر، وبعيدًا عن آلية الإعلاء والتبخيس التي قد تطال بعض التجارب الإنسانية، وهي العملية التي يتم تصنيفها وفق مفهوم التقدم.

- تغافلنا عن إشكالات الحداثة، كما أشار وائل حلاق، هو تغافل يرتبط بسياق ضعف سوسيو-سياسي، مما سهل على الغرب حمل لواء الوصاية التنويرية، لإعلاء واستدامة مركزيته الأحادية[٩٧]،

(٩٥) «فقد بنى جزءًا من الحلول المقترحة على استنتاجات تبدو غامضة مثل استقلالية التشريع الإسلامي الفقهي والقضائي عن تدخل السلطة السياسية (وهي الأطروحة المركزية للكاتب في كتابيه الأخيرين الدولة المستحيلة والشريعة) وتحتاج إلى مزيد من الاستدلالات التاريخية الدقيقة في ظل وجود أطروحات أخرى مختلفة، مثلما نجده عند كل من عبد المجيد الشرفي (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، وحمادي الذويب (جدل الأصول والواقع)، وناجية الوريمي (المؤسسة الدينية والسلطة السياسية: من الولاء إلى المواجهة)، وكذلك رؤى كل من سعيد بنسعيد العلوي (الفقه والسياسة) ومحمد عابد الجابري (الدين والدولة وتطبيق الشريعة)، فضلًا عن المعالجة الأنثروبولوجية لمحمد أركون في سياق مقولة التحالف بين الدولة والكتابة (معارك من أجل الأنسنة). وائل حلاق، هل يمكن إعادة تطبيق الشريعة، مرجع سابق، من مقدمة المترجم، ص٤.

(٩٦) محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقاربة وائل حلاق، مرجع سابق، ص٧٨.

(٩٧) الأمر شبيه بالوصاية التي مارستها الكنيسة الكاثوليكية عبر محاكم التفتيش على مدى ستة قرون، غير أن هذه الوصاية هي وصاية مدنية تمارسها الدولة الإمبريالية بغرض تحقيق الامتداد السلطوي والثقافي لمركزيتها، وصاية على باقي العالم، وربما هو ما يعكس منظورها في التعاطي مع الشعوب المستعمرة، فلا وجود لنموذج معرفي خارج النموذج الإرشادي الغربي. يقول حلاق: «تكمُن المشكلة الأصلية في فرض المعرفة الغربية والرؤى الغربية عن العالم على الآخرين تحت ذريعة خدمة الحضارة =

مما أفرز رؤية تقزيمية تلخص لا جدوى الاجتهاد التراثي، أمام نموذج استطاع البرهنة على تفوقه، فالبنية المجتمعية الإسلامية في راهننا ما زالت تترجم واقعها وكذا أفقها الانتظاري وفق معجم حداثي يسعى لتحقيق نهضة إسلامية، على اعتبار مفهوم النهضة جزءًا من التعبير عن مفهوم التقدم الغربي، فقد «لعب تأسيس عقيدة التقدم كمعيار طبيعي الدور الأكثر فاعلية في كتابة تاريخ العالم، بما في ذلك تاريخ الشرق»[٩٨]. ورغم ذلك، فإن النموذج الغربي ما زال في صميم بنيتنا السوسيو-سياسية، نموذجًا مأمولًا يعكس رؤيتنا التفاؤلية لاستشراف المستقبل[٩٩]، ألا يدعو الأمر لإثارة المعجم المفهومي لسياق هذا الراهن في إطار قراءة نقدية تؤسس لهوية المفاهيم الخاصة بحقل تجاربنا التاريخية[١٠٠]؟

- صحيح أننا تغافلنا خلال قرنين من الزمن عن قراءة هويتنا بعيوننا ولبسنا بدل ذلك نظارات حداثية غربية تعبّر عن وضعنا وفق سياقهم وأسلوبهم، وأن تفاعلنا كان تفاعلًا سلبيًّا يرنو للهدم لتحقيق البناء، أو الانغلاق مخافة الهدم، إذ «مهما يكن من أمر، تظل أهم الحقائق التي أنتجها البُعد المكاني هنا هي طبيعة الشرق الصامتة التي تدفع المستشرقين إلى التعبير عنه بأسلوبهم»[١٠١]، ورغم ذلك يستوجب الأمر التعاطي مع راهننا القائم على مآلات هذا التغافل، وهو راهن لا يستطيع محو تأثير هذه القراءات التي امتدت لقرنين، وإن حملناها مسؤولية هذا التغافل.

- التجارب الزمنية عادة ما ترتبط بسياق راهنها، أو هكذا تعلمنا من منطق الصيرورة التاريخية، فإن استطعنا تقديم تشخيص بسيط لراهننا، سنجد أن الحداثة الغربية توغلت لدرجة يستحيل معها الانفلات من قبضتها أو التراجع إلى الوراء لإعادة إحياء منظومة القيم، وأن أمر الانفلات -كان جزئيًّا أو كليًّا- يتطلب أرضًا بكرًا من أي تصورات مسبقة، أو تجارب تاريخية مغايرة، غير أن هذه الأرضية المفترضة غير ممكنة؛ إذ إزالة التأثير الحداثي يحتاج بدوره لبديل فعّال.

- مفهوم التقدم الحداثي مفهوم يحمل نيَّات ثيولوجية[١٠٢]؛ لأنه يرسم مسارًا للتاريخ بما هو تاريخ تصاعدي نحو الأفضل، وهو «فهم لا يعتمد الفرضية المعرفية التي تتبنَّى معنى محددًا للتاريخ الإنساني فترى فيه بناءً يقيم تحسينات متواصلة في وضع الإنسان»[١٠٣]. لكن بالمقابل، لا يمكن اعتبار التاريخ مسارًا قابلًا لإعادة ترتيب قطعه وفق انتظاراتنا الراهنة، التي لم نتصالح بعدُ في التعبير عنها، فغالبًا ما نبطن تمنّي الشريعة، ونمارس الحياة الحداثية، فتصير عملية الترتيب هذه عملية تنغمس «فيما هو مأمول»، مما يقلل من فعالية واقعيتها، لكن رغم ذلك تحمل مقاربة وائل حلاق نوعًا من الفعالية في تشكيل قراءة يقظة تجاه مسلمات الوعي التاريخي الحداثي.

- إن القراءة التي قدمها وائل حلاق تنطلق من ثلاث تجارب تاريخية: تجربة راهننا، والتجربة الغربية المعاصرة، ثم التجربة الإسلامية. فالأولى تمثل أرضية الإنزال والإحياء، أما الثالثة فهي من أجل تجاوز الثانية لتمركزها المعرفي ولاأخلاقيتها، كأننا أمام لعبة تاريخية تتساوى فيها العتبات التاريخية، وتقبل بعملية الدمج لتوليد تجربة جديدة، كما أن القراءة ذاتها تستلهم الآليات والمفاهيم المعاصرة في تفكيك التجارب الثلاث.

- إن سلمنا بإمكانية إحياء الشريعة، وتغاضينا عن أي شريعة نتكلم، فإن التغاضي قد نقبله نحن، بدعوى أنه أفقنا المأمول، لكن هل سيقبله ذلك الآخر الذي ظل لعقود وصيًّا على الإنسانية راعيًا لقيمها الحداثية، ألن نخلق انغلاقًا هوياتيًّا؟ وهل بالإمكان أن نفكر بمعزل عن الآخر، فرغم لاأخلاقيته التمركزية فإنه يظل المتمسك بدفة التوجيه الإنساني؟

- إعادة إحياء القيم الأخلاقية الإسلامية يستوجب إرادة مجتمعية وسياسية، في حين أن واقعنا العربي لا يملك زمام واقعه، إذ منذ الأزل لا يمكن لحضارة أو تجربة بشرية أن تعيش بمعزل عن التجارب التاريخية الأخرى، فحتى التجربة الإسلامية عبرت في كثير من تشريعاتها عن تثاقف مع الحضارات الأخرى، «فإن الدولة وحدها هي التي يمكن أن تحقق التجدد في التشريع الإسلامي، لكن لا يكون ذلك بمعزل عن المساهمة الكاملة للمفكرين المسلمين، والأهم من ذلك هو ألا يكون في ظل الأنظمة

= التي تفرق بين الغزو المعتاد في التاريخ والغزو الأوروبي الحديث». وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص٢٤٨.

(٩٨) المرجع نفسه، ص١٨٤.

(٩٩) إن المعجم الحداثي معجم طاغٍ على وضعنا الثقافي، وأثير هنا المعجم المفهومي المحدد لحاضرنا (استشراف/مستقبل) الذي يحمل رتبة (الأفضل/التقدم).

(١٠٠) تتعلق الدعوة هنا بتخصيص دراسات تعمل على رسم مفهوم التجارب التاريخية وفق دلالة المفاهيم المؤسسة لهذا الحقل، بناءً على تحقيب لظهور المفهوم ومختلف الدلالات التي اكتسبها أو دلَّ عليها في إطار حقل التجربة قيد البحث.

(١٠١) وائل حلاق، قصور الاستشراق، مرجع سابق، ص٩٥.

(١٠٢) أو ما سمَّاه وائل حلاق بثيولوجيا التقدُّم، وأظن أنه استقى المفهوم من التيار التشكيكي الذي أعاد قراءة فلسفة التاريخ الحداثية، وخلص إلى أنها فلسفة ثيولوجية يتساوى من خلالها مفهوم التقدُّم بمفهوم الخلاص المسيحي، وأبرز من قدم دراسة وافية حول الموضوع هو الفيلسوف الألماني كارل لوفيث من خلال كتابه «التاريخ والخلاص».

(١٠٣) احميدة النيفر، الشريعة والتاريخ والأخلاق: المراجعات التجديدية للداخل الثقافي: نموذجا إقبال وحلاق، مرجع سابق، ص١٣.

الحالية في السلطة»[١٠٤]. وربما وعي حلاق بهذه المسألة جعله يركِّز في مقاربته على البنية الاجتماعية باعتبارها البنية التي عكست الشريعة وترجمتها واقعًا (عملت على دنيوتها).

- واقع تجربتنا اليوم يعكس إلحاحية عدة مطالب أخرى، قد تكون القيم الأخلاقية مطلبًا لكنها لا ترتَّب في مصاف الأولويات، في حين أن مطلب القيم الأخلاقية مطلب ملحّ في السياق الغربي، إنه المطلب الذي يعوز الحداثة الغربية، وبهذا تكون قراءة وائل حلاق قراءةً تراعي المآلات الحداثية الغربية، لأننا نتموضع بمكان لم يؤسس راهنه بعدُ، إذ لإيضاح معالم هذا الراهن وجب تشخيصه وفق بنيته المفهومية التي تعكس من ثَمَّ أفقه الانتظاري، وتمثل رؤية حلاق بوابة مهمة لتعزيز هذا النوع من الاجتهاد. إن العمل على تشخيص وضعنا وتفكيك بنيته المركَّبة عملية حفرية تستوجب نوعًا من انخراط الباحثين بشكل جديّ.

- قد نتفق مع وائل حلاق أن بعض التجارب العربية قد نحت منحى التصورات الخطابية، ومع ذلك لا يمكن أن نبخس تجارب عمرت أكثر من قرنين؛ لأنها استطاعت أن تتوغل في عمق بنيتنا التأملية، لكن تظل العملية النقدية لهذه القراءات مجالًا لتوليد اجتهادات قد تُسهم في زعزعة معتقداتنا الغربية التي أسهمنا في زرعها وتنميتها.

- الأقرب لعكس تجربتنا الراهنة هو التصالح مع هويتنا الأخلاقية بشكل جدي؛ إذ نملك تراثًا لاهوتيًّا مهمًّا يعمل على تسييج سلوكياتنا وعلاقاتنا الاجتماعية، والدعوة هنا لا تخص الإعادة الاستنساخية للتجربة الإسلامية برمتها؛ لأنها تجربة تستجيب لسياق زمني مغاير، بقدر ما هي دعوة لاستحضار روح الضرورة الأخلاقية[١٠٥] التي يمكن أن نستوحيها من الشريعة، ولا نثير هنا الروح بمعناها المجرد، بل العملي المتجلي في واقع الحياتي.

- ضرورة تفعيل الحوار بين التجربتين الغربية والإسلامية معًا، يقول ألين جيلسبي: «لن نتعامل مع الإسلام بشكل جدي إلا إذا أدركنا الطرق التي تكون فيها رؤى المسلمين متوازية ومتقاطعة ومنحرفة عن رؤانا»[١٠٦]، أي القبول بالاختلاف لخلق تفاعل وازن عوض الإقصاء والاستعلاء الذي لا ينتج إلا العنف والتطرف والإرهاب، هذا التفاعل هو ضرورة إسلامية أكثر منها غربية؛ لأن راهننا استوطن فيه الفكر الحداثي على عِلاته، ولتجاوزه يجب نزع قدسيته الخطابية، أو لنقل رفع السحر عن الفكر الحداثي بأذهاننا وواقعنا.

خاتمة

يمكن القول إن مقاربة وائل حلاق مقاربة متميزة جدًّا؛ إذ استطاعت في الحقيقة أن تجمع مجمل القراءات المعاصرة والحديثة والتراثية، حيث انطلقت من الوضع المعاصر الذي رغم حداثته التقنية والعلمية، فإنها حداثة عرجاء ينقصها تراجع الشق الأخلاقي القادر على تأطير العيش المشترك، وبما أن الحداثة في جوهرها علمنة للمفاهيم المسيحية اليهودية إلى مفاهيم تخص هذا العالم، فإن المطلب هو الانفتاح على الذات، وتحقيق علمنة معاكسة للعلمنة الحداثية ما دام أن هذه الأخيرة تبيّن فشلها. وهو ما قد يمنح الشق الأخلاقي الذي بُنيت عليه الشريعة مرتبة كونية، على غرار الحداثة الغربية، هذا الرفع رغم صعوبة تحققه لعدة أسباب، فإنه يعبّر عن مقاربة تستحق التنويه، أولًا لأنها أعادت الثقة في قدرة تراثنا على الإسهام في تحقيق نهضة كونية، وخلق تجاوزات تاريخية تتعالى حتى عمن اعتبرناهم نموذجَنا النهضوي، ثم إنها نبهت لضرورة تجاوز مقياس التبخيس والإعلاء بناءً على مفاهيم حداثية تبيّن لاجدواها وكذا تمركزها الاستعلائي، كما أنه أفرز مشاريع جديدة تستلهم مشعل القيم الإسلامية الأخلاقية في بناء الحاضر الإنساني، هذا الحاضر الذي يعيش على وقع تراجع القيم الأخلاقية التي رفعتها المشاريع الحداثية.

في حين أن حاضرنا الإسلامي يعيش على واقعين: واقع هذا التراجع القيمي الذي تُسهم العولمة في تشاركه على قدم المساواة مع الغرب، وواقع تختلط فيه القيم التشريعية والقيم الحداثية؛ إذ ما زال هناك بذور للشريعة الإسلامية، وإن كانت ترتبط بالتشريعات الأسرية دون أن يمس الإطار العام لدولة، التي تسير على خطى المرشد الغربي منذ الحركات الإمبريالية. فالواقع الإسلامي لم ينسلخ تمامًا عن أصله؛ إذ خلال العقود الأخيرة حاولت بعض الأحزاب التي ترفع شعار الأرضية الإسلامية في ديباجتها مقاومة التيار الحداثي الجارف عبر تبني الشق الأخلاقي الإسلامي في السلوكيات أو المعاملات التي لا تخلق تصادمًا مع البنية الفوقية للدولة، مثل حزب العدالة والتنمية بالمغرب، وحزب النهضة بتونس، وحزب العدالة والتنمية بتركيا، إن هذه التجارب تعكس نمطًا من إعادة بناء المعنى المستلهم من الماضي وفق

(١٠٤) وائل حلاق، هل يمكن إعادة تطبيق الشريعة، مرجع سابق، ص٣٢.

(١٠٥) قد يبدو الأمر أشبه بالقراءة التي قدَّمها ماكس فيبر عبر استلهام الروح البروتستانتية أو القيم الدينية للمذهب البروتستانتي (العمل - التقشف - الواجب - الكسب...) في النظام الرأسمالي، فَلِمَ لا يتم بالمثل استلهام الروح الأخلاقية الإسلامية في بلورة مجتمع حداثي؟

(١٠٦) مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية، مرجع سابق، ص٣٦٦.

تكهنات الحاضر وانتظاراته، ومن ثم التوجه نحو أفق مستقبلي انطلاقًا من ممكنات الراهن الذي يستحضر في ثناياه الماضي الحاضر، وهنا لا نعتمد على المسار التاريخي التصاعدي، بل على منطوق التجارب التاريخية التي تستجيب لأفق انتظارنا.

إن راهننا لا يعي ضرورة الشق الأخلاقي بالحدة نفسها التي يطرحها الواقع الغربي، ومرد ذلك إلى أن الواقع العربي يركز تطلعاته على المطلب الاقتصادي والتنموي أكثر منه الأخلاقي، ومن هنا جوهر ارتباطه بالنموذج الحداثي؛ إذ غالبًا ما تأتي القيم الأخلاقية بوصفها مطلبًا تكميليًّا وليس مركزيًّا، لكن من المفيد دقّ ناقوس الضرورة الأخلاقية في تطلعات الشعوب، هذه الضرورة التي يجب أن تشخص هذا الواقع الأخلاقي الراهن الذي ما زال في جزء منه يحمل المشعل القيمي الإسلامي: التضامن الاجتماعي، والبنية الأسرية، وبر الوالدين، وهو واقع يجب تثمينه والعمل على تعزيز وجوده داخل البنية المجتمعية؛ إذ أفق الانتظار الذي يرسمه وائل حلاق ليس أفقًا طوباويًّا بالكامل، بل ينطلق من حقل تجربة ما زالت تعيش على وقع الأصول، تعمل على تحيّنه كذكرى أو استرجاعه في ثنايا حاضرها المغلف بحضور تجربة إنسانية أخرى.

إذن، يظل الطرح الأخلاقي الإسلامي طرحًا متميزًا يجب أخذه بعين الاعتبار، بوصفه استشعارًا بأهمية استثمار البُعْد الأخلاقي الإسلامي في بنيتنا النهضوية المنشودة، واستشعارًا يدق ناقوس تبعات الرؤية التفاؤلية التمجيدية التي نلصقها بالفكر الحداثي. قد يكون العمل من خلال البنيات المجتمعية السفلى أجدى الطرق لتحقيق ذلك، وليس المطلوب التنزيل القيمي الجامد؛ لأن الأمر غير قابل للتحقق ويتطلب أرضية فارغة تمامًا من أي عنصر خارجي، وإنما الإحياء المثمن لهوية أخلاقية إسلامية في بعدها الإنساني، لأنه طرح لا يمكن أن يوجد بمعزلٍ عن القيم الأخلاقية التي استجدت وما زالت تستجد، ومن هنا لا يمكن إخراجه عن السياق العالمي الراهن؛ إذ يظل مشروع حلاق مشروعًا واعدًا، لكنه بالمقابل مشروع لم يكتمل بعدُ.

المراجع

أحمد الفراك، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة: قراءة تحليلية نقدية، مركز نهوض للدراسات والابحاث، ٢٠٢٠م.

احميدة النيفر، الشريعة والتاريخ والأخلاق: المراجعات التجديدية للداخل الثقافي: نموذجا إقبال وحلاق، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م.

أنس الطرفي، من المطلب الأخلاقي إلى تكريس دولة الشريعة، مؤمنون بلا حدود، ٢٩ أبريل ٢٠١٦م، مشاهدة يوم ١٢ ديسمبر ٢٠٢٢م، www.mominoun.com.

حيدر العايب، وائل حلاق.. الأخلاق من الهامش إلى المركز، الأنطولوجيا، مشاهدة يوم ٢٤ ديسمبر ٢٠٢٢م، www.alantologia.com .

خالد طحطاح، عودة الحدث التاريخي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

رياض الميلادي، المفكر الفلسطيني وائل حلاق نحو آفاق جديدة في التأريخ للفقه الإسلامي، مؤمنون بلا حدود، ٢١ ديسمبر ٢٠٢٢م.

سوسن العتيبي، مراجعة كتاب «الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات»، تأليف: وائل حلاق، ترجمة: كيان أحمد حازم يحى، منصة إدراك المعرفية، تاريخ النشر ٨ مارس ٢٠٢٢م.

عبد السلام المنصوري، من نقد الاستشراق إلى سوسيولوجيا الإسلام: جدلية الشريعة والاجتماع في مشروع وائل حلاق، مؤمنون بلا حدود، ٥ ديسمبر ٢٠١٩م.

عزيز العظمة، أزمنة التاريخ: مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي، ترجمة: علي الرضا خليل رزق، مراجعة: محمود محمد الحرثاني، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

كارل شميث، اللاهوت السياسي، ترجمة: رانية الساحلي، ياسر الصاروط، بيروت: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

مايكل ألين جيلسبي، الجذور اللاهوتية للحداثة، ترجمة: فيصل أحمد الفرهود، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقاربة وائل حلاق، تبين، العدد ٢٢/٦، خريف ٢٠١٧م.

مصطفى آيت خرواش، نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

نزهة بوعزة، التجربة التاريخية الحداثية عند راينهايت كوزيليك، مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢١م.

وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإنسان والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

ـــــــ، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.

ـــــــ، ما هي الشريعة، ترجمة: طاهرة عامر، طارق عثمان، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

ـــــــ، هل يمكن إعادة تطبيق الشريعة، ترجمة: سامي الرياحي، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩م.

Hervé Mazurel, *Présence du passé, présence du futur ; Reinhart Koselleck, le futur passé. Contribution a la semantique des temps historique* (rééd.,2000), open Édition Journal, 15mai 2013, consulté le 23 decembre2022.

Karl lowith, histoire et salut ; les présupposés théologique de la philosophie de l'histoire ; traduit de l'allemand par marie, Christine chalhol, Gillet, Sylvie Hurstel et jean, François Kerjean , présentation d.kervégan, Gallimard.

Michael Foessel, " *Le modèle de la sécularisation :quel concept de monde ?* ", Modernité et sécularisation ;Hans Blumenber, Karl Lowith, Leo Strauss, CNRS Editions2007.

R. Koselleck, le règne de la critique, traduit de l'allemand, Hans Hildebrand, édition minuit, paris 1979.

Reinhart Koselleck, Le futur passé ; contribution a lq semantique des temps historiques, traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, édition de l'école des Hautes en sciences Sociales, Paris.

Rémie Brague, " *La sécularisation est-elle moderne ?* ", Modernité et sécularisation, Hans Blumenberg ; Karl Lowith, Carl Schmitt, Leo Strauss, Modernité et sécularisation, CNRS éditions, 2007.

لا أخلاقية عقوبة السجن في الفكر الإسلامي

مقاربة بين المفكر الباكستاني جواد غامدي والحقوقية الأمريكية أنجيلا ديفيس

عدنان ذو الفقار ترجمة: جابر محمد

ملخَّص

أضحت الطبيعةُ الخاصةُ للسجون في النظام الجنائي الأمريكي محلَّ نقاشٍ حادٍّ خلال السنوات القليلة الماضية، والتي طالت السجون خلالها سُمعة سيئة للغاية. ولذا لقيت حُجَّةُ إلغاءِ السجون ترحابًا واسعًا، وأصبحت موضوعًا للنقاش في العديد من الحوارات العامَّة، والكثير من المقالات العلمية. وتركِّز معظم هذه المناقشات على تشخيص أسباب الاعتماد المبالغ فيه على عقوبة السجن. حاججت الدراساتُ التجريبيةُ والتاريخيةُ بأنَّ الدورَ المتفشي للعداء والتمييز العنصريَّيْن يقف وراء ارتفاع معدل استخدام عقوبة السجن، والتي بدورها أنتجت دعوات إلغاء السجون كعلاج لنظام قاصر. في الوقت ذاته -وبعيدًا عن النموذج العنصري الأمريكي- أنتجت سياقاتٌ ثقافيةٌ أخرى انتقاداتٍ رصينةً لمنظومة السجن. فقد قُوبل إدخال السجون من قِبَل القوى الاستعمارية الأوروبية بمقاومةٍ محليةٍ في دول الجنوب. ومنذ ذلك الحين، استمرت مجموعةٌ من الكتابات العلمية في مقاومة منظومة السجون. ومن أبرزِ النماذج المؤيدة لإلغاء منظومةِ السجن في دول الجنوب، تلك التي تزعَّمها علماءُ الشريعة الإسلامية. فقدَّم هؤلاء الفقهاء انتقاداتٍ قويةً تقوم على التناقض العقدي بين منظومة السجن وأحكام الفقه الإسلامي، فضلًا عن النبذ الأخلاقي لمنظومة السجن في الشريعة الإسلامية. تحاولُ هذه الورقةُ البحثيةُ أن تستكشفَ أحدَ هذه الانتقادات التي تمثل مسارًا في التفكير الداعي إلى إلغاءِ منظومة السجن في الفقه الإسلامي. فإذا كان الخطاب الأمريكي منشغلًا بحملة إلغاء السجون كعلاج لتضخم منظومة السجن، فإنَّ الخطابَ الإسلامي لم ينشغل بهذا المقصد، بل انتقدَ مؤسسةَ السجنِ لذاتها. وتهدفُ الورقةُ البحثيةُ إلى إظهار كيف يمكنُ للتصورات القادمة من دول الجنوب -أعني الشريعةَ الإسلاميةَ- أن تطرحَ أُطُرًا جديدةً لإلغاء منظومة السجن من منظور مختلف. وفي سبيل ذلك، تعتمدُ الورقةُ فكرَ الفقيه والمفكر المسلم جواد أحمد غامدي، عن أفكاره حول السجن ورؤيته عن علاقة القانون بالأخلاق. بعدها، تقومُ الورقةُ بمطارحة هذا الفكر الإسلامي مع الأفكار الرئيسة في عمل الباحثة والناشطة الأمريكية أنجيلا ديفيس. يركِّز البحثُ على الحجج الأخلاقية لدعم إلغاء منظومة السجن، وكيف تقدِّم أفكارُ جواد غامدي -ومن خلفه الشريعة الإسلامية- منظورًا فريدًا لهذه المسألة الراهنة.

مقدمة

كتب نيلسون مانديلا، في فبراير ١٩٦٩م، خطابًا من داخل سجنه لاثنين من أطفاله: زيندزي وزيناني، مشيرًا إلى مراسلة سابقة من طفلته زيندزي، التي وصفت قلبَها بأنَّه يعتصرُ ألمًا لغياب أبيها، ثم سألت عن موعد رجوعه إلى بيته. أجاب مانديلا في رسالته بعدم علمه بموعد رجوعه إلى المنزل، وطمأنَ أطفالَه الصغار بأنَّه يمتلأُ قوةً وأملًا، ويتوقُ بشدَّة لأنْ يكونَ معهم[1].

(١) «الأملُ سلاحٌ فعَّال»، خطابات غير منشورة لمانديلا من محبسه، صحيفة النيويورك تايمز، ٦ يوليو ٢٠١٨م.

أمَّا في يوليو ١٩٦٩م، فقد واجه مانديلا تذكيرًا مؤلمًا بقطيعة السجن وغربته، حينما رفضت إدارةُ السجن أنْ تأذنَ له بحضور جنازة ابنه الأكبر ثيمبي، الذي مات على إثر حادث سيارة مفجع[٢]. وبعد مرور سنة، في أغسطس ١٩٧٠م، عندما علم مانديلا بالمضايقات التي تقوم بها السلطةُ تجاه أسرته، وصفَ معاناته بأنَّها «غارقةٌ في المرارة، كلُّ جزء في جسدي: لحمي، دمي، عظامي، روحي؛ ولذا أشعرُ بالمرارة لعجزي التام عن تقديم العون في المحن القاسية والعنيفة التي تمرون بها»[٣].

تُصوّر هذه المقتطفات من مراسلات مانديلا في سجنه تجاربَ مشتركة بين المسجونين، بصرف النظر عن مكانتهم المجتمعية. فأنْ تكونَ سجينًا لمدة طويلة هو أمرٌ ينطوي على سمات ثابته ومتلازمة، منها القطيعة مع الأهل، فهي سمةٌ ملازمةٌ لمنظومة السجن أينما كان[٤]. إنَّ الصدمةَ النفسيةَ والعاطفية والجسدية المقترنة بالسجن مُسلَّمٌ ضمنًا -أو صراحة- بأنها مضنيةٌ وشاقةٌ، لكنها جزاءٌ حتميٌّ ولزوميٌّ لكل جريمة معاقب عليها بالسجن[٥]. أضحت السجونُ الحديثة -في القرون التالية لتأسيسها- رائجةَ الانتشار في كل مكان ومقرونةً بالجزاء الجنائي، ويُروَّجُ لها -ليس فقط على أساس أنها بديلٌ أكثر إنسانية من العقوبات البدنية- بل على أنها البديلُ الوحيد. ويُعَدُّ المقصدُ الأساسي للسجن -المستقي جذوره من جماعة الكويكرز- باعتباره مؤسسة إصلاحية، هدفًا عفا عليه الزمنُ في وقتنا الحالي، وهو المقصدُ الذي يُراد به تأهيلُ السجين ليعود مرةً أخرى إلى المجتمع، وهو هدفٌ متوقع الحدوث -على الرغم من السجن- وليس نتيجته[٦]. ومنذ نشأتها، تعرضت السجونُ الحديثة لانتقادات واسعة، بما فيها تسجيل الكاتب الإنجليزي تشارلز ديكنز نفوره وبغضه للسجن، بعد زيارته عام ١٨٤٢م لما عُرف لاحقًا بسجن الولاية الشرقية في فيلادلفيا، واصفًا «الحبس الانفرادي الصارم والمشدَّد بالقسوة والخطأ»[٧]. في الآونة الأخيرة -على إثر الوعي المتزايد بمشاكل العدالة الاجتماعية الأمريكية- بدت اهتمامات متجدِّدة حول العقوبة الجنائية كرؤية مستقبلية لعالم بلا سجون[٨].

واليوم، يميلُ غالبية النقد الموجَّه لمنظومة السجون إلى أن يكون متمركزًا على الولايات المتحدة؛ حيث تبدو السجون كحالة استمرارية لتاريخ الولايات المتحدة الاستثنائي مع العنف العرقي. وتُعَدُّ العواملُ المنهجيةُ المرتبطةُ بأزمة السجون الأمريكية هي الباعث الأساسي وراء الحجج التي تُساق ضد منظومة السجون، ويندرُ أنْ يُحتجَّ بهذا الباعث في الانتقادات الواردة من مناطق أخرى حول العالم[٩]. وتُشير الافتراضاتُ العامة إلى أنَّ

http://www.nytimes.com/2018/07/06/opinion/sunday/nelson-mandela-unpublished-prison-letters-excerpts.html.

(٢) توفيت والدة مانديلا في سبتمبر عام ١٩٦٨م، ورفضت سلطةُ السجن أنْ تمنحَه تصريحًا لحضور الجنازة.
Peter Hain, Mandela: His Essential Life 91–92 (2018).

(٣) مراسلات نيلسون مانديلا تكشف الغطاء عن معاناة السجن في جنوب إفريقيا، أخبار البي بي سي، ١٠ أكتوبر ٢٠١٠م.
http://www.bbc.com/news/world-africa-11509771.

(٤) يشير أحدُ الباحثين إلى أنَّ هذا ضربٌ من العنف تُحدثُه عزلةُ السجن، مؤكدًا على أنَّ السجينَ مسلوبٌ من أهله. تيري جونس، ماذا فقدَ نيلسوم مانديلا، صحيفة النيويورك تايمز، ٦ يوليو ٢٠١٨م. وفي أولى سنوات سجنه، لم يُسمح لمانديلا إلَّا بزائر واحد، ومراسلة واحدة لا تتجاوز ٦٠٠ كلمة كل ستة أشهر.
Peter Limb, Nelson Mandela: A Biography, 86, (2008).

(٥) تشير إحصائياتُ وزارة العدل الأمريكية عن تقرير صدر عام ٢٠٠٧م إلى أنَّ واحدًا من بين عشرين سجينًا يشكو من تحرش جنسي، أو اعتداء بالاغتصاب، أي أكثر من ٧٠ ألف سجين في العام.
Allen J. Beck and Paige M. Harrison, Sexual Victimization in State and Federal Prisons Reported by Inmates, 2007, Bureau of Justice Statistics Special Report (Apr. 9, 2008), available at: http://bjs.ojp.gov/content/pub/pdf/svsfpri07.pdf.

(٦) قد يحاججُ البعضُ بأنَّ التبريرَ الجزائي للسجن طويل الأمد معيب أيضًا؛ لأنَّ النتائجَ التبعيةَ للسجن تقوضُ مسألةَ الجزاء المعنوي. بالتأكيد، لا يُعَدُّ هذا موقفًا لجميع مفكري النزعة الجزائية، الذين يحاججُ بعضُهم بأنَّ هناك العديد من «الأسباب القائمة على الجزاء لحجب المسؤولية وتخفيف العقوبة». راجع:
Doug Husak, Retributivism and Over-Punishment, 41 L. & Phil. 169–73 (2022).

(7) Charles Dickens, American Notes for General Circulation 1:238 (reissue ed. 2009).
وصفَ ديكينز عقوبةَ السجن -باعتبارها عذابًا وألمًا ومعاناةً- قائلًا بأنَّ الألمَ الناتجَ جراء العبث اليومي بكوامن العقل والفكر أشدُّ فتكًا بالفرد من أي ألمٍ آخر في الجسد. (المرجع السابق، ص٢٣٩).

(٨) يوجدُ ما يقرب من ٢,٢ مليون مواطن أمريكي في السجون -ناهيك عن الأمريكيين في سجون غير أمريكية- وهذا يعني زيادة أعداد نزلاء السجون بنسبة ٩٤٣٪ على مدار نصف القرن الماضي. معدل ارتفاع عدد المسجونين أعلى من خمسة إلى عشرة أضعاف مقارنةً بالدول المناظرة، بمعنى أنَّ سجناءَ الولايات المتحدة يمثلون ٢٥٪ من نسبة المسجونين حول العالم. راجع:
Elizabeth Hinton, From the War on Poverty to the War on Crime: The Making of Mass Incarceration in America 5 (2016).

(٩) أثَّرت الانتقاداتُ الأوسعُ نطاقًا لمنظومة السجن -كالتي قدَّمها ميشيل فوكو- في الفكر الداعي لإلغاء العقوبة، ولكنَّها =

الولايات المتحدة وأوروبا هما ميلادُ الأفكار المناهضة لمنظومة السجون، وأنَّ الشعوبَ الأخرى أقلُّ نقدًا، أو مجرد متصالحة مع حتمية منظومة السجون[١٠]. وفي الحقيقة، فإنَّ دولَ الجنوب تمتلكُ خطابًا خاصًّا بها، ومستقلًّا كليةً عن التأثير الأنجلو-أوروبي، ومقدمًا لأفكار أكثر عمقًا وقيمةً في الفكر النقدي لمنظومة السجن عمومًا. ويرتكز هذا الخطاب على الاعتقاد بأنَّ عقوبةَ السجن طويلةَ الأمد هي أمرٌ غير أخلاقي، وأنَّ منظومةَ السجون هي مؤسساتٌ غير أخلاقية، ولا يكترثُ هذا الخطاب كثيرًا بمسألة القصور العامة لأي نظام عدالة جنائية بعينه[١١]. ومن بين أبرز الأصوات انتقادًا لمنظومة السجون في دول الجنوب هم علماءُ الشريعة الإسلامية، ودائمًا ما ترتكز حججُهم المنتقدةُ للسجن طويل الأمد إمَّا على النص الديني مباشرةً، أو على قيم مستقاة من هذا النص. ويُعَدُّ هذا النقدُ أخلاقيًّا وقانونيًّا معًا؛ بسبب الارتباط الوثيق بين الفضاء الأخلاقي/الديني والفضاء القانوني في الشريعة الإسلامية، فالقانونُ الإسلامي مستنبطٌ من نصوص دينية، بواسطة فقهاء متبحرين في علوم الشريعة. وباختصار، يصعب أنْ تجتمعَ اللاأخلاقيةُ والقانونيةُ في نظام يُعاقب على الجريمة كما يعاقب على الخطيئة[١٢].

وبالوصف السابق والشرح اللاحق، وعلى الرغم من ندرة دراسة هذين النقدين الأخلاقيَّيْن جنبًا إلى جنب، فإنَّهما يشتملان -نظريًّا واستنتاجيًّا- على حجج راسخة تبيِّن مدى إشكالية منظومة السجن كعقوبة جنائية. ويتتبع هذا المقال الآراءَ المناهضةَ لمنظومة السجن عند المفكر الإسلامي المعاصر جواد أحمد غامدي، ثم مناقشتها في ضوء الحجج والنقاشات المطروحة في السياق الأمريكي، وبالأخص عند الناشطة والباحثة الأمريكية أنجيلا ديفيس[١٣]. وعلى عكس ديفيس، فلا تُعد قضية إلغاء السجون محورًا رئيسًا عند غامدي، فهي عبارة عن هوامش نادرة وجانبية ضمن كتاباته الأساسية التي تتناولُ العناوينَ التقليديةَ في الشريعة الإسلامية. وفي الحقيقة، فإنَّ دافعَهُ للكتابة في هذا الموضوع يعكسُ الأهميةَ القانونيةَ التي يعلقها على القصور الأخلاقي في استخدام السجن طويل الأمد كعقوبة جنائية.

وقبل النظر في موضوع النقد الأخلاقي للسجن، من الأهمية أن نقدم مدخلًا وجيزًا عن تاريخ السجن. فكما أشرنا سابقًا، بدت منظومةُ السجن الحديثة كبديل أكثر حضاريًّا -ولو نظريًّا- عن النظام العقابي البدني الموجود في أوروبا آنذاك. وكانت صرامةُ العقوبات البدنية وشدتُها ضربًا من التعذيب، وفي الفترة

= مستمدَّة بشكل أساسي من السياق الأنجلو-أوروبي. طالع:
Michel Foucault, Discipline and Punish: The Birth of the Prison (trans. Alan Sheridan, 1977).
وعلى سبيل المثال ، ذكرت أنجيلا ديفيس في الكثير من أعمالها العديدَ من المفكرين المناهضين لعقوبة السجن، مثل: فوكو، وتوماس ماتيسون، ووليم دي هان، وهيرمان بيانكي، ونيلز كريستي، وغيرهم، مع غياب تام لأي طرح أو رؤية من دول الجنوب. راجع:
Angela Y. Davis, The Angela Y. Davis Reader, 102, (1998).

(١٠) من الجيد أن ندركَ أنَّ مفهومَ التصالح مع حتمية السجن له علاقة بالغة بحقيقة أنَّ السجن له سجيتان: **الأولى** باعتباره وسيلة لعقاب المذنبين في العصر الحديث، **والثانية** باعتباره بقية من بقايا الكولونيالية التي رسمت طرقَ الحكم وأنظمتَهُ في دول الجنوب. راجع:
Frank Dikötter and Ian Brown, eds., Cultures of Confinement: A History of Prison in Africa, Asia and Latin America (2007); Babacar Bâ, La Prison Coloniale au Sénégal, 1790–1960: Carcéral de Conquête et Défiances Locales, 8 French Colonial Hist. 81 (2007).

(١١) يعكس هذا الأمر -أحيانًا- تمييزًا مقاربًا في الغرب الحديث، وبالأخص في الولايات المتحدة وأوروبا بشأن «فكرتين متناقضتين حول كيفية بناء نظام راشد للعدالة الجنائية».
James Q. Whitman, Presumption of Innocence or Presumption of Mercy? Weighing Two Western Modes of Justice," 94 Tex. L. Rev. 933 (2016).
يذهب ويتمان إلى أنَّ كلا النهجين ينشدان نظام عدالة جنائية أكثر إنسانية، مع اختلاف في مراحل التطبيق، فيرتكز النهج الأمريكي على «الخوف التحرري» الذي يعتبر الجهات الحكومية بمثابة التهديد الأساسي للعدالة، حيث «يستهدفُ رجالُ الدولة الفاسدون الكثيرَ من الأبرياء» (المصدر السابق، ص٩٨١). ولذا، فالنظام الأمريكي ينصُّ على ضمانات إجرائية قوية تصلُ حدَّ تبرئة المذنبين، مع ضمانات قوية للحيلولة دون معاقبة الأبرياء، وهو نهجٌ لا يكترث بالألم الذي يصيبُ المرءَ لمجرد إدانته. أمَّا النهج الأوروبي فهو أكثر إذعانًا للسلطة، مع إصرار على تطبيق العقوبة في إطار حضاري لائق (المصدر السابق). ويتمثَّل التوجهُ الأوروبي في المناداة بعقوبة شديدة صارمة من أجل الإدانة العامة: «تصريح بالعقوبة بصورة صارمة»، كنوع من الإدانة الرسمية، يعقبها مساحة يمكن أن ينشدَ خلالها المذنبُ تنفيذًا أكثر رأفة. (المصدر السابق، ص٩٨٠).

(١٢) ظهرت دعواتٌ لا أخلاقية السجون في الفكر الغربي، ولكنَّها ركزت على الظروف التي تؤدي إلى سجن الأفراد، فالدوافعُ غيرُ الأخلاقية وراء بزوغ منظومة السجون جنبًا إلى جنب البيئة المردية داخل السجون؛ هي التي تجعلُ من السجن مؤسسةً غير أخلاقية في عين المفكر الغربي المنادي بإلغاء تلك العقوبة. أمَّا بالنسبة إلى المفكر المسلم، فإنَّ السجنَ طويل الأمد أمرٌ غير أخلاقي في جوهره بغض النظر عن أي عامل آخر.

(١٣) بعد قضائها فترة من حياتها داخل السجون بسبب نشاطها السياسي، قدَّمت ديفيس من خلال أبحاثها وكتاباتها عدةَ دراسات متعدِّدة الجوانب لمنظومة السجون لتحاجج فيها بضرورة إلغاء هذه العقوبة، وانظر على سبيل المثال كتابها (Are Prisons Obsolete?) الذي يقدم دراسةً استثنائيةً مهمةً حول حجتها بضرورة إلغاء السجون. لمعرفة المزيد حول فترة اعتقالها، طالع:
Angela Y. Davis, Angela Davis: An Autobiography 15–30 (1988).

ما بين عامي ١٧٨٠-١٨٢٠م، طورت أوروبا والعالمُ الحديثُ مؤسسات إصلاحية تقوم على فكرة الانضباط الصارم لتأهيل المذنبين وإصلاحهم[١٤]. وعُرف السجنُ كمؤسسة للعقوبة والإصلاح، ولأول مرة يظهر هذا الطرحُ الجديدُ لمنظومة السجن في الولايات المتحدة في وقت قريب من الثورة الأمريكية[١٥]. فقبل هذه الفترة، كانت السجون بصفة أساسية عبارةً عن أماكن مخصَّصة للأفراد الذين هم في انتظار أنْ تُطبَّقَ عليهم العقوبةُ البدنية؛ فالسجون لم تكن عقوبةً في حد ذاتها[١٦]. وبحلول القرن الثامن عشر في أوروبا والقرن التاسع عشر في أمريكا، تغيَّر مفهومُ السجن ليصبحَ النموذجَ الأساسي للجزاء والمعاقبة[١٧]. وفي الولايات المتحدة، أدَّت عقوبةُ السجن طويلة الأمد إلى تفاقم عدد المسجونين داخل المؤسسات العقابية، وهي الظاهر المعروفة حاليًّا بظاهرة ارتفاع عدد السجناء (Mass Incarceration)[١٨].

وفي أماكن أخرى كإفريقيا وآسيا، أقحمَ الحكمُ الكولونيالي نظامَ العدالة الجنائية المقترنَ بمنظومة السجون وسيلةً للجزاء والمعاقبة[١٩]. فقبل ذلك، كان للسجون دورٌ أقلُّ نطاقًا، ولم تُعرف كنموذج للعقوبة. وفي السياق الما قبل الحداثي للفقه الإسلامي، كان الحبسُ محدودًا جدًّا، ولم يسمح به فقهاءُ الشريعة إلَّا كوسيلة للحجز المؤقت[٢٠]. وبشكل عام، يقرِّر الفقه الإسلامي جزاءات جنائية وغير جنائية على الجرائم. فترتكز الجزاءات الجنائية بشكل عام على العقوبات البدنية، وهي ثلاثةُ أقسام: الحدود (وهي العقوباتُ المنصوصُ عليها في المصادر الإسلامية الرئيسة)، والقصاصُ، والتعزيراتُ. وأمّا الجزاءاتُ غير الجنائية فمنها الدية، وهي التعويضُ المالي الذي يُدفَعُ إلى المجني عليه أو أوليائه[٢١].

(14) Roger-Pol Droit, Michel Foucault, on the Role of Prisons, N.Y. Times, Aug. 5, 1975, http://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/12/17/specials/

(١٥) ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٢٦.

(١٦) المرجع السابق، ص٢٦. ترى ماري جيبسون أنَّ «النموذج»، الذي طوَّره في الأصل فوكو وآخرون، تولَّد عنه اعتقادٌ بأنَّ نشأةَ السجون حدثت «بين عامي ١٧٦٠- ١٨٤٠م، بعدما ألغت الطبقةُ الوسطى الصاعدة الطقوسَ العلانية للعقاب البدني باعتبارها غير متوافقة مع تطلعاتها الجديدة لبناء مجتمع صناعي ليبرالي حديث».
Mary Gibson, Review Essay: Global Perspectives on the Birth of Prison, 116 no. 4 Am. Hist. Rev. 1040 (2011).

(١٧) ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٤٢. جرى تطوير نموذجين للسجن في هذه الفترة المبكرة: نظام أوبورن وبنسلفانيا، ولم يكن الفرقُ بينهما كبيرًا؛ لأنَّ كليهما ينبعان من فلسفة واحدة، فسجنُ الولاية الشرقية -المذكورُ أعلاه- مثالٌ على نموذج بنسلفانيا، الذي اتَّسمَ «بالعزلة الكاملة والصمت والوحدة» (المرجع السابق، ص٤٧). وكان هذا امتدادًا لأول سجن في تاريخ الولايات المتحدة، سجن شارع وولنات (Jen Manion, Liberty's Prisoners: Carceral Culture in Early America 34 (2015))، واتَّسمَ هذا السجنُ بالعزلة التامَّة للسجناء في زنازين فردية، حيث كانوا يعيشون ويأكلون ويعملون ويصلون ويتأملون ويتعبدون (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٤٧). اتَّسم نموذجُ سجن أوبورن بالعزلة والوحدة نفسيهما، لكن أُضيف إليه العمل كجزء أساسي في نظامه الداخلي (المرجع السابق).

(١٨) أفاد المكتبُ الفيدرالي للسجون في عام ٢٠١٩م، عن إجمالي ٢٠٦٨٨٠٠ سجين، بمعدل ٦٢٩ سجينًا لكل مئة ألف نسمة، وعن ٤٤٥٥ سجنًا في جميع أنحاء البلاد بمعدل إشغال ٩٥,٦٪. وبالمقارنة، فقد بلغ عدد السجناء في عام ١٩٤٠م حوالي ٢٦٤٨٣٤ سجينًا، وعام ١٩٧٠م حوالي ٣٢٨٠٢٠ سجينًا، وتضاعف في = عام ١٩٨٥م إلى ٧٤٤٢٠٨ سجينًا. ثم تضاعف العدد مرةً أخرى في العقد التالي، بحيث أصبح عدد السجناء عام ١٩٩٥م حوالي ١٥٨٥٥٨٦، ووصل العدد في عام ٢٠٠٠م إلى أكثر من ٢ مليون سجين.
United States of America, World Prison Brief, (last visited Feb. 12, 2022). http://www.prisonstudies.org/country/
على مدار ثلاثين عامًا، ارتفع عددُ نزلاء السجون في الولايات المتحدة بمقدار مذهل ليبلغ ١,٧ مليون. التفسير السطحي لهذا الارتفاع في عدد نزلاء السجون يُرجع الأمرَ إلى ارتفاع معدل الجريمة خلال هذه الفترة. ولكن تشير الإحصاءاتُ إلى خلاف ذلك، فوفقًا لبيانات مكتب التحقيقات الفيدرالي، انخفضت جرائمُ العنف بنسبة ٥٠٪ تقريبًا، وجرائمُ الممتلكات بنسبة ٥٥٪ ما بين عامي ١٩٩٣-٢٠١٩م، بينما سجَّل مكتبُ إحصاءات العدل انخفاضًا إجماليًّا بنسبة ٧٤٪ في جرائم العنف وجرائم الممتلكات في الفترة نفسِها.
John Gramlich, What the Data Says (And Doesn't Say) about Crime in the United States, Pew Research Centre (Nov. 20, 2020), http://www.pewresearch.org/facttank/2020/11/20/factsabout-crime-in-the-u-s/

(١٩) بدأت المجتمعاتُ غير الغربية تجربتها مع السجون متأخرة عن أوروبا والولايات المتحدة بحوالي مئة عام، وليس هذا بالغريب، فالسجنُ مشروعٌ كولونياليٌّ، صدَّره الغربُ في أواخر القرن التاسع عشر، ليستخدمه الحكَّام المحليون -فيما بعد- لخدمة مصالحهم (جيبسون، مرجع سابق، هامش ١٦، ص١٠٥٧). وعلى سبيل المثال، عرفت الهندُ نظامَ السجون الإنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر في كلٍّ من كلكتا ومدراس (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٤٢).

(٢٠) راجع على سبيل المثال:
Irene Schneider, "Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law," 2 Isl. L. & Soc. no. 2 (1995) at 157.
وحول السجون في عصر سلاجقة العراق وفارس في القرنين الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، طالع:
Christian Lange, *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination* 89–94 (2008).

(٢١) للمزيد حول هذه العقوبات، طالع: =

وتاريخيًّا، تكشفُ نصوصُ الفقه الإسلامي التراثي مدى عزوف الفقهاء عن فكرة استخدام السجن وسيلةً للعقاب بأي شكل من الأشكال[٢٢]. وعلى عكس السياق الأمريكي، لم يكن نقدُ الفقه الإسلامي لعقوبة السجن طويلة الأمد نتيجةً لظروف اجتماعية معينة تؤثر بشكل مجحف في فئات محدَّدة. ولمَّا كان السجنُ غيرَ مألوف، فلم يكن موضوعًا مهمًّا بدرجة كافية لينال الكثير من العناية والدراسة في أدبيات الشريعة الإسلامية التقليدية. ودائمًا ما كان النقاشُ حول السجون محلَّ نقد، مع التمييز بين الاحتجاز المؤقت المباح من جهة، والسجن طويل الأمد محل النقد من جهة أخرى.

النقد الأخلاقي النظري: جواد أحمد غامدي

انطلاقًا من المدخل السابق، يمكننا أن نقسِّم موقفَ فقهاء الشريعة الإسلامية حولَ موضوع السجن طويل الأمد إلى ثلاثة آراء. **فالرأي الأول** يقولُ بجواز عقوبة السجن طويل الأمد كعقوبة تعزيرية، وعلى الرغم من أنَّ أصحابَ هذا الرأي يُسلِّمون بعدم وجود نصٍّ يجيز عقوبةَ السجن طويل الأمد، فإنهم يقدمون طرحًا فقهيًّا لتخويل النظام السياسي سلطةً تقديريةً لتقنين السجن كعقوبة جزائية[٢٣]. أمَّا **الرأي الثاني** فيرى حرمةَ عقوبة السجن لتعارضها مع الشريعة الإسلامية؛ باعتبار أنَّها بديلٌ للعقوبات البدنية المنصوص عليها في مصادر الشريعة الإسلامية، وهذا الرأي لا ينتقدُ السجنَ لذاته؛ بل يقومُ على مقاربة أنَّ السجونَ طويلةَ الأمد هي نوعٌ من المجاوزة والتعدي على الشريعة التي نصَّت على عقوبات محددة[٢٤]. أمَّا **الرأي الثالث** فيعترضُ كليةً على منظومة السجون طويلة الأمد كوسيلة للعقاب، لتنافيها كليةً مع المنظومة الأخلاقية. إذن، فلا أخلاقية السجون هي السبب الرئيس للتحريم عند أصحاب الرأي الأخير. وفي الواقع، هذا هو الرأيُ المعتبرُ من عقوبة السجن في الخطاب الفقهي الإسلامي، وأهم من يمثِّل هذا الموقف في الوقت المعاصر هو العالم الديني والمفكر الباكستاني البارز جواد أحمد غامدي.

وُلِدَ غامدي لأسرة ريفية في منطقة بنجاب، شرق باكستان، وتلقَّى العلومَ الإسلاميةَ التقليديةَ بجانب دراسته النظامية؛ فدرس العربيةَ والفارسيةَ، ومناهجَ الدرس النظامي الإسلامي (١٩٥٩-١٩٦٦م)[٢٥]، ثم درسَ الفلسفةَ والأدبَ الإنجليزي والدراسات الإسلامية في الجامعة الحكومية بلاهور (١٩٦٨-١٩٧٣م). وفي تلك الفترة، بدأت علاقةُ غامدي برجل الدين المعروف والمنظر السياسي أبي الأعلى المودودي (ت١٩٧٩م)، وبعدها بفترة وجيزة التحقَ بالجماعة الإسلامية. وفي الفترة ما بين ١٩٧٣-١٩٨٣م، تتلمذ على أستاذه -الأكثر تأثيرًا فيه- أمين إحسان إصلاحي (ت١٩٩٧م)[٢٦]. ألَّف غامدي العديدَ من الكتب، ومن بينها كتاب **الميزان** -تأليفه الأهم- وكتب في العقيدة والشريعة والأصول والأخلاق والفقه[٢٧]. وتقع أفكارُه الرئيسةُ الناقدةُ لمنظومة السجن في مقال صغير باللغة الأردية، بعنوان «**السجن كعقوبة جنائية**»، ونُشر في يوليو ١٩٨٩م[٢٨]. كذلك، يمكنُ مطالعةُ

= Intisar A. Rabb, Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law 30–37 (2014). See also: Rudolph Peters, Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century 30–38, 53–68 (2005).

(٢٢) ولا يعني هذا أنَّ الفقهاءَ لم تكن لديهم فكرة مطلقًا حول السجون طويلة الأمد. ففي واقع الأمر، أجازَ بعضُهم -تعزيرًا- حبسَ الجاني حتى وفاته. طالع: عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى، الجزء الأول، ص١٦١، (٢٠٠٠م). ورغم القول بإباحة هذا النوع من السجن طويل الأمد، فإنَّ العز بن عبد السلام أعربَ عن تحفُّظه الشخصي حيال هذه العقوبة (المصدر السابق، ص١٦٠). خالص امتناني لمريم شيباني لدعمي بهذا المصدر.

(٢٣) طالع مثلًا: حسن عبد الغني أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء، ص٣٤-٣٥، (١٩٨٦م). شاهد أيضًا: عبد الحي يوسف، حكم السجن في الإسلام، مكتبة فتاوى الشيخ عبد الحي يوسف، فيديو على اليوتيوب، بتاريخ ١٥ يونيو ٢٠٢٠م، على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=miRj3Hn5T

(٢٤) شاهد مثلًا: أحمد النقيب، هل عقوبة السجن لها أصل في الدين الإسلامي؟ قناة البصيرة نت، فيديو على اليوتيوب، بتاريخ ٣ نوفمبر ٢٠١٠م، على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=yXEtAynZljo.

(25) Muhammad Khalid Masud, Rethinking Sharīʿa: Jāvēd Aḥmad Ghāmidī, 47 Die Welt des Islams 357–60 (2007).

(٢٦) تأثرت أفكارُ غامدي كثيرًا بشيخه أمين إحسان إصلاحي (١٩٠٤-١٩٩٧م)، صاحب تفسير القرآن، المسمى **بتدبر القرآن**، والمطبوع في تسع مجلدات، ٢٠٠٤م. راجع:
Mustansir Mir, Coherence in the Qurʾān (1986).

(٢٧) جاويد أحمد غامدي، الميزان، (الطبعة الحادية عشر، ٢٠١٨م). ونُشرت الطبعةُ الأولى من الكتاب عام ١٩٨٥م. وله أيضًا تفسير في خمس مجلدات، يُعرفُ باسم **البيان** (٢٠١٨م). ونَشَر كذلك العديدَ من القصائد الشعرية، ومجموعة مقالات، ويكتبُ بصفة منتظمة في دورية **إشراق** الشهرية الناطقة باللغة الأوردية.

(٢٨) جاويد أحمد غامدي، السجن كعقوبة جنائية، دورية إشراق، العدد ١١، ص٣٧-٤٢، (يوليو ١٩٨٩م).

المزيد حول نقده لمنظومة السجن من خلال ورقة بحثية أخرى نشرها عام ١٩٩٣م بعنوان «**الحدود والتعزيرات: نقاط موجزة مهمة**»[٢٩].

ولتحديد موقف غامدي في مقالته الأولى «**السجن كعقوبة جنائية**»، من المهم أن نعي سياقَ كتابة هذه المقالة. ففيما يبدو سياقُ أعمال الكاتبة الأمريكية ديفيس ناتجًا عن ممارسات العنف العنصرية والتمييزية، فإنَّ مقالةَ غامدي تبدو كأنَّها تستفيدُ من لحظة معينة في تاريخ باكستان القانوني؛ لطرح نقد نظري لمنظومة السجن. فعندما كتبَ غامدي مقالتَه، كانت باكستان تعاني سجالًا -دامَ عقدًا من الزمن- حولَ الإصلاح الإسلامي في البلاد بما فيه إصلاح نظامها القانوني[٣٠]. ولم يكن السجنُ الموضوعَ الوحيدَ المرتبط بالعملية الإصلاحية التي طرحها غامدي في مقالته، ولكن يبدو أنَّه الموضوع الأكثر إثارة للجدل؛ فقد لقيت الأفكارُ المناهضةُ لمنظومة السجون قبولًا عند أصحاب الرؤية التقليدية للعقوبة في الفقه الإسلامية[٣١].

وتبدو مسألةُ اللاأخلاقية أمرًا جوهريًّا في حجاج غامدي المناهض تمامًا لعقوبة السجن. وبينما يكتبُ غامدي في سياق دولة لا تزال تتصارع مع إرث الاستعمار، فإنَّ تسبيبَهُ لمناهضة عقوبة السجن يركِّز على السجن بصورة تجريدية، وليس مجرَّد نتاج لذلك التاريخ الإمبريالي. وبمعنى آخر، لا يقوم حجاجُ غامدي ضد السجون على أساس لا أخلاقية الظروف التي تُنتج السجون، ولكنَّه يهاجمُ المبدأَ الأساسي للسجن في حد ذاته. وبخلاف ديفيس، فنقدُ غامدي يمكن وصفُه بأنَّه نقدٌ أخلاقيٌّ فكريٌّ. فكانت خطوته الأولى -على الفور- أن يستدعي مسألةَ الأخلاقية من خلال فكِّ الترابط ما بين السجن والمقدَّس، ليحاججَ بأنَّ منظومةَ السجن صناعةٌ بشريةٌ، ولا دخل لتدبير المقدَّس فيها. ونظرًا لأنَّ منظومةَ السجن ليست تشريعًا سماويًّا، فلا يمكن التذرعُ بحرمة السجن أو قدسيته، ويصبح نقدُ العقوبة -بالدعوة لإلغائها- أمرًا غير منافٍ للشعائر الدينية. واستطاعَ غامدي -بتنحية السجن خارج دائرة المقدَّس- أن يقدِّم نقدًا لاذعًا للسجن، واعتباره أحد الأهوال والشرور التي أنتجها الإنسانُ لتمثِّل أبشعَ أنواع الظلم[٣٢]. بل ويذهبُ أبعدَ من ذلك، ليضعَ السجنَ ضمن أبشع الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية[٣٣]. ومع تسليمه للوجود التاريخي للسجن عبر القرون الماضية، فإنَّ غامدي يميّز ما بين الطبيعة المؤقتة للحبس في الماضي مقارنةً بما هي عليه في الحاضر[٣٤]. ويعتقدُ أنَّ عقوبةَ السجن طويلة الأمد هي إرثُ العالم الغربي النابعُ من سطوته على بقية العالم[٣٥]. ويُعَدُّ هذا بمثابة الحلقة الأخيرة في تأطيره؛ فوضعُ غامدي لمنظومة السجون خارج إطار المقدَّس يؤكِّد على أنَّ العقوبةَ دخيلةٌ على سياقه وبيئته. وسمحت هذه الخطوةُ -بالغةُ الأهمية- بجعلِ النقد الأخلاقي للسجون محلَّ ترحيب بالغ، باعتبار أنَّه نقدٌ لا يمثِّل تهديدًا للدين أو للهوية الوطنية.

وبالانطلاق من هذا الإطار المعرفي، شيَّد غامدي قضيةَ لا أخلاقية السجون على ثلاث أفكار رئيسة: أنَّ السجنَ مفسدةٌ للفرد، وتدميرٌ للمجتمع، وأنَّ الإصلاحَ المنشودَ من وراء السجون مقصدٌ موهومٌ.

أولًا: السجنُ مفسدةٌ للفرد

بدأ غامدي نقدَهُ محاججًا بأنَّ السجنَ سببٌ للأذى النفسي والعاطفي للفرد، ويتعيَّن أن يتسمَ باللاأخلاقية لأسباب عدَّة، أهمها الضرر الدائم المقترن بالعقوبة. وببساطة، فإنَّ فكرةَ الضرر الدائم تعود إلى أنَّ السجنَ يمتدُّ إلى فترة طويلة من الزمن، وأنَّ أذاها يتجدَّد يومًا بعد يوم[٣٦]. وكما ينوّه غامدي، فإنَّ العذابَ المستمرَّ يتسلطُ على مكنون النفس[٣٧]، وتصبحُ طبيعةُ السجن ذاتها مصدرًا لهذا العذاب، لا سيما أنَّ الفردَ يفقدُ سيطرتَهُ على جسده، ويخضعُ كليةً لرحمة الآخرين. ويأسفُ غامدي من حقيقة أنَّ أكلَ الفرد وشرابَه وقيامَه وجلوسَه ونومَه ويقظتَه وحتى قضاءَ حاجته هي أمورٌ خارجةٌ عن سيطرته. ويعتقدُ

(٢٩) جاويد أحمد غامدي، الحدودُ والتعزيرات؛ نقاطٌ موجزةٌ هامةٌ، البرهان، ١٤٣-٤٦ (الإصدار السابع، ٢٠٠٩).

(٣٠) صدر مرسوم بجرائم الحدود عام ١٩٧٩م، ثم مرسوم آخر بجرائم القصاص والديات عام ١٩٩٠م. لمدخل تاريخي موجز، طالع:
Moeen H. Cheema, Beyond Beliefs: Deconstructing the Dominant Narratives of the Islamization of Pakistan's Law, 60 Am. J. Comp. L. 875, 878–900 (2012).
وكان لهذه العملية الإصلاحية صدى حول العالم، للمزيد طالع مثلًا:
Rudolph Peters, The Islamization of Criminal Law: A Comparative Analysis, 34 Die Welts des Islams no. 2 (1994).

(٣١) حوار تليفوني مع غامدي، ٩ سبتمبر ٢٠٢٠م. وينعكس هذا في مقالة غامدي، باعتبارها موجهةً للنخبة العلمانية الباكستانية، التي اعتبرت السجنَ علامةً مهمةً على كونها تسير في ركب الحداثة.

(٣٢) غامدي، السجن، مرجع سابق، هامش ٢٨، ص٣٧.

(٣٣) المرجع السابق، ص٣٨.

(٣٤) المرجع السابق، ص٣٧. فالناس إمَّا محبوسون على ذمَّة محاكمة، وإمَّا في انتظار تنفيذ العقوبة.

(٣٥) المرجع السابق.

(٣٦) المرجع السابق، ص٣٨. يقاربُ بهذا مع العقوبة البدينة التي يصفُها بأنَّها لحظيةٌ، وليس لها آثارٌ مؤذية، كالعقوبات المستمرة.

(٣٧) المرجع السابق، ص٣٨.

غامدي أنَّ هذه الحالةَ الوجودية تؤدي إلى فقدان الكرامة أو عزة النَّفْس، التي تليها حاجة ماسة للفرد لإيجاد طريقة لتحرير نفسه واستعادة ذاته[٣٨].

وبالإضافة إلى الأثر النفسي للسجن، يؤكِّد غامدي أنَّ السجنَ يُوقع أذًى عاطفيًّا بالغًا بالمسجونين من خلال تجريدهم من أي وسيلة للتواصل مع ذويهم. وهذا استشهاد آخر على أنَّ السجنَ يتركُ الفردَ خاويًا، ويجرِّده من منابع المودَّة والمحبَّة، ويعتبره منزوعَ المشاعر خاليًا من العواطف. وباستحضار مقتطفات مانديلا في مراسلاته من داخل سجنه، يرى غامدي أنَّ السجنَ يجبرُ الفردَ على قمع رغبته الفطرية من أنْ يتواصلَ عاطفيًّا مع ذويه، وهي مشقةٌ لم يرضها اللهُ أبدًا من عباده[٣٩]. والمعنى الضمني واضحٌ تمامًا بأنَّ منظومةَ السجن التي أنتجها الإنسانُ ليست معدومةَ الإنسانية فقط، بل هي منظومةٌ فاجرةٌ ومناهضةٌ للدين. ويصفُ غامدي الأذى الذي يُحدثه السجنُ بالفرد من خلال الاستشهاد بالآية القرآنية التي تصورُ حياةَ أهل النار: ﴿ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴿١٣﴾ ﴾[٤٠]. ويبدو أنَّ غامدي يحاولُ القولَ بأنَّ أذى السجن النفسي ينفي الذاتَ الفردية، وأنَّ الأذى العاطفي ينفي النفسَ الترابطية.

ثانيًا: السجنُ مفسدةٌ للمجتمع

أمَّا عن السبب الثاني وراء لا أخلاقية السجون، فلكون العقوبة مفسدةً وأذًى لسائر المجتمع، فالضررُ الحاصلُ على المجتمع بمثابة عقوبة أخرى تبعيَّة للسجن[٤١]. فالسجنُ -كما أشار غامدي- ليس عقوبة للجاني فقط، بل هو عقوبةٌ لدوائره القريبة التي لم تقترف أيَّ خطيئة أو ذنب. ويقعُ هذا الأذى بشكل مدمر على عائلة السجين، وبالأخص شريكه، الذي يعاني نفسيًّا وعاطفيًّا وماليًّا وأخلاقيًّا في ظل الغياب الطويل للشريك الآخر داخل السجن[٤٢]. والأمر ذاته ينطبقُ على الأطفال الذين يعانون هذا الأذى، إمَّا بالقطيعة -التي يُحدثُها السجنُ- مع آبائهم، أو بالأزمة النفسية التي تصيبُهم عند زيارتهم أحد الوالدين في محبسه. يستنكرُ غامدي كلا الأمرين: القطيعة والزيارة؛ ليؤكِّد فكرتَهُ عن الأذى الدائم الذي يصيبُ الأطفالَ جرَّاء تجدُّد الأزمة النفسية مع كل زيارة، الأمر الذي يترتب عليه تدمير كامل لشخصية الطفل[٤٣]. ويتساءلُ غامدي كيف يمكن لمجتمع أن ينتظرَ -على نحو معقول- من طفل أن يمتلكَ شخصيةً متزنةً غيرَ أسيرة للمشاعر القاسية التي تُحدثها هذه الصدمة المستمرة[٤٤]. وكذلك يتساءلُ غامدي متعجبًا عمَّا يمكن أن تقدِّمه النظرية الأخلاقيةُ الكلاسيكية -كتبرير مُقنِع- يشرحُ لهؤلاء الأطفال سببَ معاقبتهم بهذه القطيعة؟ ويبدو أنَّ غامدي يطرح نقدًا فلسفيًّا أكثر عمقًا -حولَ تطبيق نظرياتنا العقابية الحديثة- بعيدًا عن الفرد وأقرب للمجتمع. وعلى هذا النحو، يضع غامدي السجينَ في منظومة بيئية أكبر من الروابط البشرية، متحديًا فكرة أنَّ السجنَ طويل الأمد محدودُ التأثير. وقد أعربت ديفيس عن الشعور نفسِه بعباراتها الشخصية، وهي تحكي عن انشغالها بالتفكير من داخل سجنها في أبيها وأُمها، وأملها أن يجتازا هذه المعاناة[٤٥].

---

(٣٨) المرجع السابق، ص٣٨. وبينما يقدِّم غامدي نقدًا لاذعًا حتى للضوابط الطبيعية على جسد السجين، فإنَّ ديفيس تتناولُ الضررَ الجسيمَ الناجمَ عن الاعتداء البدني، وخاصةً الاعتداء الجنسي، الذي يقع على السجين. تقولُ ديفيس: «السجنُ مكانٌ يخضع فيه النزيل للتهديد بالاعتداء الجنسي، الذي يلوحُ في الأفق في باقي المجتمع، باعتباره نمطًا روتينيًّا لتنفيذ العقوبة داخل السجون» (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٧٧-٧٨). وتشير ديفيس إلى الدراسات التي تظهر كيف أنَّ الاعتداءَ الجنسي في سجون النساء هو «لازم... كشكل من أشكال العقاب»، وتضيفُ أنَّ «الأفكار والممارسات المنبوذة في بقية المجتمع تحتفظُ بكل حيويتها الشنيعة خلف جدران السجن» (المرجع السابق، ص٨٠). تسرد ديفيس صورةً أخرى مؤلمةً عن سلب السجن لكرامة نزلائه، عن السجينة الحامل التي ترقدُ على عربة مستشفى، وعلى وشك الولادة، وأُهملت -دون رعاية ومتابعة- في إحدى زوايا الغرفة (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٢١-٢٢).

(٣٩) وينوّه بشهر رمضان خاصَّة، كنموذج على أنَّ اللهَ فرضَ على عباده أن يحكموا رغباتهم عن الأكل والشرب والجماع، لكن لم يكلفهم الحكم نفسه بالنسبة إلى الجوانب العاطفية (غامدي، مرجع سابق، هامش ٢٨، ص٣٨).

(٤٠) المرجع السابق.

(٤١) يمكن الإشارةُ إلى هذا على أنَّهم «ضحايا غائبون» في النقاش = القانوني الجنائي الأمريكي، وهم أفرادٌ من عائلات المسجونين، وقلَّما يعتبرهم النظام. طالع:

Eric Martin, Hidden Consequences: The Impact of Incarceration on Dependent Children, Nat'l Inst. Just. J. no. 278 (May 2017), available at: http://nij.ojp.gov/topics/articles/hidden-consequences-impact-incarceration-dependent-children.

(٤٢) غامدي، السجن، مرجع سابق، هامش ٢٨، ص٣٨.

(٤٣) المرجع السابق.

(٤٤) المرجع السابق. تُشير الدراساتُ إلى أنَّ التأثيرَ يكون بالغًا على أبناء السجناء؛ حيث يبدو على الكثير منهم «عدم الثقة بالنفس، والاكتئاب، والتغيُّر العاطفي مع الأصدقاء والعائلة، والسلوك التخريبي في المنزل والمدرسة». ما يقرب من نصف السجناء في أمريكا آباء، فهناك حوالي ١,٧ مليون من الأطفال القصر لديهم آباء مسجونون.

Lois M. Davis et al., Understanding the Public Health Implications of Prisoner Reentry in California: State-of-the-State Report, RAND Corp. 117–18 (2011).

(٤٥) ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٢٣. في دراسة أخرى، تصفُ السجنَ بأنَّه مكانٌ شنيعٌ «مُصمَّمٌ لفصل السجناء عن مجتمعاتهم وعائلاتهم» (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص١٠).

ثالثًا: السجن: إصلاح موهوم

بدأ غامدي نقدَهُ الأول لمنظومة السجون بتشكيكه في الأهداف النفعية التي تنشد هذه العقوبةُ تحقيقَها. وغالبًا ما يشار إلى الردع والعزل عن المجتمع كهدفين منشودين لعقوبة السجن. ورغم تراجعه قليلًا في الآونة الأخيرة، يظل هدفُ تأهيل السجين وإصلاحه المقصدَ الأساسي للعقوبة[٤٦]. فمنذ أنْ كانت السجون مشروعًا للخلاص الفردي عند الكويكرز، من خلال عملية التأمل الذاتي، ووصولًا إلى دورها في مسألة العفو الشَّرطي عن السجين؛ فدائمًا ما استُخدم التأهيلُ أداةً لتسويغ عقوبة السجن[٤٧]. ويسهلُ أن نحتجَّ بأنَّ غيابَ مقصد التأهيل عن مؤسسة السجن ينزعُ عنها أيَّ وصف إنساني، حتى لو اتَّسم هذا الغرض بالظنية وعدم المنطقية. ومن جانبه، يرى غامدي أنَّ الهدفَ الإصلاحي للسجين هو أمر طبيعي لأي مجتمع أخلاقي وراشد. فكما يوضِّح غامدي، فإنَّه بجانب هدفي الضبط/التأديب والردع، فإنَّه يتحتم على أي مجتمع راشد أن ينشدَ الإصلاح والتأهيل للجناة والمذنبين. وإذا كان إصلاحُ المذنبين هو الهدف الذي ينبغي أن يسعى إليه أي مجتمع، فإنَّ الاعتمادَ على السجن كوسيلة لإصلاح الجناة هو محض سخف بسبب طبيعة السجن ذاته[٤٨].

ويذهب غامدي إلى أنَّ أي إصلاح وتأهيل فعَّال للمذنب يخضعُ لتأثير بالغ من الصحبة المحيطة به. ولذا فهو يرتابُ من هذه المؤسسة العقابية التي تنشدُ إصلاحَ الجناة من خلال عزلهم أو بإحداث القطيعة بينهم وبين منابع التغيير الإيجابي والإصلاحي لهم، كعائلاتهم أو مجتمعاتهم أو ذويهم[٤٩]. ويتساءلُ -مشككًا- عن طبيعة الإصلاح والتأهيل الذي ننشُدُه من الفرد جرَّاء سجنه في صحبة جناة آخرين؟ ويؤكِّد غامدي على أنَّ الفطرةَ السليمةَ تحتمُ على أي مجتمع صادق في سعيه نحو تغيير الجناة أن يوجدَ إمكانيات وفرصًا أكثر ثباتًا واستمرارًا من أجل أفراد أكثر نفعًا وإنتاجًا للمجتمع[٥٠]. إذن، فهي دعوة من غامدي إلى تبنّي مسؤولية أخلاقية أكبر لمواجهة العوامل المجتمعية المنتجة للسلوك الإجرامي.

أختم كلامي عن موقف غامدي من إلغاء عقوبة السجن، بعرض موجز لبعض أفكاره الرئيسة. **أولًا**: تمثِّل هذه الأفكارُ نموذجًا استثنائيًّا لفقيه مسلم يحاججُ خارج الإطار الديني، ويقدِّم نقدًا أخلاقيًّا بصفته مفكرًا عامًّا[٥١]. كما يركِّز غامدي على قضية التزييف الأخلاقي المبرر لمنظومة السجون، وقصورها الفلسفي، وعدم اتساق أهدافها مع الواقع والحقيقة. ولا يعني هذا أنَّ غامدي تجنبَ الموقفَ الديني؛ فدائمًا ما كان الإسلامُ مرجعيتَه، كمصدر رئيس، يرتكزُ عليه نقدُه الأخلاقي. وعلى الرغم من أنَّه يصدرُ حكمًا على السجون بألفاظ دينية أو عبارات فقهية مثل التحريم والتجريم، فإنه يشير إلى ذلك -ضمنًا- بعبارات صريحة لا لبس فيها مثل: «لا يوجد أصلٌ في مصادر التشريع الإسلامي يبرِّر وضعَ الناس في السجون لسنوات متتالية»[٥٢]. ويُفهَم من هذا أنَّه لا يجدر بحكومة تصفُ نظامَها بالإسلامي أنْ تتخذَ السجون وسيلةً للعقاب والجزاء.

ثانيًا: على النقيض من الآخرين الذين يحاولون تقبُّل منظومة السجن، أو الدفع بأنَّ ثمةَ طرقًا ومقاربات إصلاحية يمكنها تأهيل منظومة السجون إلى رتبة أخلاقية، فإنَّ غامدي يرى أنَّ المؤسسةَ السجنية غيرُ قابلة للإصلاح. وبرأيه، فإنَّ

(46) Michael M. O'Hear, Beyond Rehabilitation: A New Theory of Indeterminate Sentencing, 47 Am. Crim. L. Rev. 1247, 1249–50 (2011).
وتلاحظ أوهير أنَّ ثمة عودة لموضوع الإفراج الشرطي، فمنذ عام ٢٠٠٠م، قنَّنت ٣٦ دولة تقريبًا فرصَ الإفراج الشرطي عن نزلاء السجون (المرجع السابق، ص١٢٤٨).

(47) Ashley T. Rubin, The Deviant Prison: Philadelphia's Eastern State Penitentiary and the Origins of America's Modern Penal System 1829–1913, 180, 353 (2021).

(٤٨) غامدي، السجن، مرجع سابق، هامش٢٨، ص٣٩.

(٤٩) المرجع السابق. طبيعي أنْ يُعترَض على مدى إيجابية هؤلاء، لكن يؤكِّد غامدي على دورهم البنَّاء في معظم الأحيان.

(٥٠) المرجع السابق. ترى ديفيس أنَّ العكسَ هو الأقربُ إلى الصحَّة؛ حيث تفتقر السجونُ -بشكل متزايد- إلى الفرص التعليمية التي كانت موجودة سابقًا، وهذا مؤشرٌ على «التجاهل الرسمي لخطط الإصلاح»، خاصةً تلك التي تشجِّع على «استقلالية العقل وحرية الفكر» (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص٥٧). وتعتقدُ ديفيس أنَّ دخولَ الشركات إلى قطاع السجون جعل من إعاقة وتعجيز السجين عن الإصلاح مقصدًا رئيسًا لمنظومة السجن (المرجع السابق، ص٧٣).

(٥١) يقدِّم بعضُ العلماء -أحيانًا- نقدًا أخلاقيًّا بمرجعية دينية، لكنَّهم -على عكس غامدي- لا يدعون إلى إلغاء السجن على أساس هذا النقد، فهم إمَّا يشيرون إلى عيوب عقوبة السجن، أو يقدمون رؤية إصلاحية. شاهد مثلًا: عبد العزيز الطريفي، لا توجد عقوبة السجن في الإسلام، قناة كلمة حق، فيديو على اليوتيوب، بتاريخ ٢٨ ديسمبر ٢٠١٧م، على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=gK1dCoBLkMI. انظر مثال الدعوة لإصلاح السجن: زاهد الراشدي، الحاجة إلى إصلاح منظومة السجون، ترجمان الإسلام، ١٢ نوفمبر ١٩٧٦م، على الرابط: http://zahidrashdi.org/1267

(٥٢) غامدي، السجن، مرجع سابق، هامش ٢٨، ص٣٩.

السجونَ تُوقع أذًى مفرطًا لا يتكافأُ وأي فعل إجرامي، ويستحيل أن تُحدث إصلاحًا أو تنتجَ تأهيلًا. ينبغي أن نشير إلى أنَّ غامدي لا يعارضُ المعاقبةَ على الفعل المجرم، وإنَّما يعادي هذا النوع من العقوبة[٥٣]. **وأخيرًا:** فإنَّ غامدي سجَّل موقفَهُ هذا من السجون في وقتٍ كان فيه الشعارُ الأمريكي «الحرب على الجريمة» قد بلغَ ذروتَه، إلى أن تُوّجَ في نهاية المطاف بقانون سيئ السُّمعة، وهو ما يُعرف بقانون جرائم العنف وإنفاذ القانون لسنة ١٩٩٤م. ولا غرابة أنَّ غامدي لم يُشر في مقالته إلى هذا الأمر أو غيره من الخطابات الغربية آنذاك. وذكرَ تحديات مشابهة في نطاق بيئته، لكنَّه ساقَ دفوعات أخلاقية ذات تطبيقات عالمية. وهذا تأكيدٌ لحقيقة أنَّ لدول الجنوب خطابًا خاصًّا بها، ضمن مجالات ذات اهتمام مشترك، كما أنَّها تمتلك رؤيةً فريدةً يمكنُ أن تعودَ بالنفع خارج إطار حدودها.

النقد الأخلاقي التطبيقي: أنجيلا ديفيس

بعد الانتهاء من تحليل أفكار غامدي، ننتقلُ الآن لمقاربتها مع رؤية أنجيلا ديفيس، التي تُعَدُّ إحدى أبرز المفكرين في حقل إلغاء عقوبة السجن في النطاق الأنجلو-أمريكي[٥٤]. دائمًا ما كانَ السجنُ نقطةً محوريةً في كتابات ديفيس، مستهديةً بكلٍّ من: تجربتها الخاصة كسجينة، وبتخصُّصها المعرفي كباحثة بارزة. ووفقًا لتقديراتها، فإنَّ خطورةَ نمو عدد السجناء في الولايات المتحدة تبدو أكثرَ وضوحًا إذا علمنا أنَّ عددَ سكان الولايات المتحدة أقل من ٥٪ من عدد سكان العالم، لكن تمثِّل نسبةُ السجناء فيها بأكثر من ٢٠٪ من عدد السجناء حول العالم[٥٥]. ويعتقد بعضُ منتقدي نظام العدالة الجنائية الأمريكي أنَّ ظاهرةَ تفاقم عدد المسجونين مردُّها إلى حالة التجريم المفرط، وتزايد القوانين الجنائية الجديدة من قِبَل سياسيين وصنَّاع قرار لا يهمهم سوى تلميع أوراق اعتمادهم لدى جمهور الناخبين بسياسة فرض الأمن والنظام[٥٦]. وتذهبُ ديفيس -بطبيعة تخصُّصها المعرفي- إلى القول بأنَّ كلًّا من العنصرية التاريخية ومجمع السجن الصناعي هما السببان الخفيان وراء ظاهرة التفاقم الهائل لعدد المساجين في الولايات المتحدة. وهي تسلِّم أيضًا لما سبق من مواقف مُدينة ومُتَّهِمة لنظام العدالة الجنائي الأمريكي، وبراهين دالَّة على لا أخلاقية منظومة السجن. وهذه الأسباب الكامنة وراء ظاهرة نمو عدد السجناء هي ما أعنيه بالنقد الأخلاقي التطبيقي لمنظومة السجون عند ديفيس[٥٧].

أولًا: العنصرية التاريخية

تذهب ديفيس إلى أنَّ ثمةَ ارتباطًا واضحًا بين التجربة التاريخية للعنصرية في أمريكا، والأزمة الحالية في السجون

(٥٣) يختلفُ هذا أحيانًا عماً تراه ديفيس، فيجب القيام بذلك لدعم فكرة الإلغاء، وتقولُ بأنَّ «التحدي النظري والعملي الرئيس لإلغاء عقوبة السجن يكمنُ في فصل الجريمة عن العقاب» (ديفيس، مرجع سابق، هامش ٩، ص١٠٣).

(٥٤) وُلدت ديفيس في مدينة برمنغهام، بولاية ألاباما الأمريكية، وحصلت على شهادة في الأدب الفرنسي من جامعة براندیز، وواصلت الدراسةَ في جامعة كاليفورنيا سان دييغو، وحصلت على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هومبولت في ألمانيا. ولها أدوارٌ قياديةٌ في الحزب الشيوعي، ولجنة التنسيق الطلابية اللاعنفية (SNCC)، والمقاومة النقدية، وعملت أستاذة جامعية في UCLA، وجامعة ولاية سان فرانسيسكو، وجامعة كاليفورنيا سانتا كروز (Sharon Lynette Jones, ed., Conversations with Angela Davis (2021) at ix). في أوائل السبعينيات، اكتسبت ديفيس شهرةً بالغةً عندما اتُّهمت بارتكاب ثلاث جرائم يُعاقَب عليها بالإعدام: جريمة شروع في تهريب نزيل من سجن سوليداد، ووضعت ضمن قائمة الهاربين المطلوبين في مكتب التحقيقات الفيدرالي (نيلسون جورج، أنجلا ديفيس، النيويورك تايمز، ١٩ أكتوبر ٢٠٢٠م: http://www.nytimes.com/interactive/2020/10/19/t-magazine/angela-davis.html). بعد إلقاء القبض عليها، أمضت ثمانية عشر شهرًا في السجن قبل أن تحصل على البراءة في عام ١٩٧٢م، وتعودُ تهمُ ديفيس إلى أنَّ أحدَ أشقاء النزيل، جوناثان جاكسون، استخدمَ أسلحةً ناريةً مسجلةً لديفيس في الهجوم على محكمة مقاطعة مارين، ممَّا أدَّى إلى وفاة أربعة أشخاص. = قبل محاكمتها كانت «عالمةً بارزةً» ثم أصبحت «رمزًا دوليًّا للمقاومة»، وصورتها الأيقونية تزين الملصقات الثورية في جميع أنحاء العالم (المرجع السابق).

(٥٥) ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص١١.

(56) See generally Anthony B. Bradley, Ending Overcriminalization and Mass Incarceration: Hope from Civil Society (2018); see also Charles G. Koch and Mark V. Holden, The Danger of Putting So Many People in Prison, Chi. Trib., Jan. 28, 2015, http://www.chicagotribune.com/opinion/commentary/ct-overcriminalization-koch-congress-laws-perspec-01286-20150127-story.html

(٥٧) تقول ديفيس صراحةً بأنَّها أصبحت ناشطةً مناهضةً لمنظومة السجن في أواخر الستينيات؛ ممَّا يعني أنَّ أفكارَها المتعلقة بإلغاء السجن كانت نتاجًا ثانويًّا لهذا النشاط. وليس من المستغرب أن تكونَ رؤيتها ضد السجون متجذرةً بقوة في العواقب الفعلية لمنظومة السجن، والظروف البالغة المحيطة بكل من يمرُّ بهذه التجربة (ديفيس، مرجع سابق، هامش ١٣، ص١١).

الأمريكية. فتشير الإحصائياتُ إلى أنَّه بحلول عام ٢٠١١م، كان معدلُ السجناء الذكور من الأفارقة الأمريكيين ٦,٣ أضعاف الذكور البيض[٥٨]. وهذا الارتباطُ ليس بالظاهرة الحديثة؛ حيث ترى ديفيس أنَّ ثمةَ تلازمًا أو توالِيًا ما بين تجريم العبودية، وتقنينها لكي تكونَ وسيلةً للعقاب الجنائي. أدَّت حركةُ تحرير العبيد، وتقنين عقوبة السجن مع الأشغال الشاقَّة إلى وجود عدد هائل من السجناء السود في مراكز الاعتقال بجنوب الولايات المتحدة، وتحوَّل السجنُ بشكل رئيس ليكون مقرًّا لإدارة العبيد السابقين[٥٩]. وتحقيقًا لذلك، تشير ديفيس إلى تطور «قوانين الرقّ» «والقوانين الخاصة بالسود» اللتين أُريد بهما مراقبة السكان السود وضبطهم بشأن تصرفات بسيطة نسبيًّا كالتشرد، والإخلال بعقود العمل، والتغيُّب عن العمل، وحيازة أسلحة نارية، والسبّ بالألفاظ والإشارات المهينة[٦٠]. وتعتقد ديفيس أنَّ حركةَ تحرير العبيد نقلت الأمريكيين السود من حالة وجود السيد كوسيطٍ بينهم وبين الدولة، إلى حالة انعدام هذا الوسيط، فانتقلوا من دائرة العبيد إلى دائرة الجناة والمذنبين[٦١]. ولذا فمبعثُ اهتمامها -على وجه التحديد- هو الطريقةُ التي انتهجتها السجون الأمريكية والمدعومة بأشكال تاريخية من الممارسات العنصرية، مع استمرار تلك السجون في أداء دور بالغ في ترسيخ عنصرية العقوبة[٦٢]. وبهذا المعنى، ترى ديفيس أنَّ السجونَ حلَّت مكان ممارسات العبودية والإعدامات الميدانية، فهي نظامٌ عنصريٌّ يسهل على الكثير منَّا -إن لم يكن معظمنا- أن يتنبأ بزواله[٦٣]. تقولُ ديفيس: «فإذا كنَّا مقتنعين -حقيقةً- بألَّا مكان للعنصرية في بناء مستقبل عالمنا، وطالما يمكن أن نؤكِّد بالحجج الدامغة على عنصرية منظومة السجون؛ فهذا حتمًا يقودُنا إلى ضرورة أن نتعامل بجدية مع فكرة إلغاء السجون»[٦٤].

وعليه، فلا أخلاقية السجون -عند ديفيس- مقترنةٌ بلا أخلاقية العنصرية. فالسجنُ مؤسسةٌ غارقةٌ في العنصرية، من أول نشأتها حتى الطريقة التي تُدار بها وتقومُ عليها في وقتنا الحاضر؛ ومن ثَمَّ فهي مؤسسة لا أخلاقية.

ثانيًا: مجمع السجن الصناعي

تُعَدُّ مساءلةُ ديفيس لعقوبة السجن كمنتج لمجمع السجن الصناعي المكونَ الثاني في نقدها الأخلاقي لهذه المؤسسة العقابية. وهنا، تنتقل ديفيس من مسألة العنصرية إلى الطبقية؛ لتطرحَ تحليلًا ماركسيًّا مميزًا عن العلاقة ما بين السجون ودوافع الشركات لصناعة مزيدٍ من الأرباح. فتشير ديفيس إلى أنَّ الحاجةَ إلى تشييد مزيد من السجون، وتعبئتها بالمساجين بدأت في ثمانينيات القرن الماضي تحت الشعار السياسي الشهير بـ«الحرب على الجريمة». تعمل السجون على عزل العناصر الأكثر إجرامية بعيدًا، من أجل مجتمعات أكثر أمانًا، لكن ديفيس تؤكِّد على أنَّ ممارسات تعبئة السجون بالكثير من السجناء أثناء هذه الفترة كان لها تأثيرٌ بسيطٌ جدًّا أو منعدمٌ في المعدل الرسمي للجريمة، ولم تكن العاقبة مجتمعات آمنة، بل سجونًا حاشدة بالنزلاء[٦٥].

ومن ثَمَّ أصبح السجناءُ -وأغلبيتهم من ذوي البشرة السوداء- مصدرًا لمزيد من الربح، يلتهمُ الخزانةَ العامة، التي كان من الممكن أن توجَّه إلى برامج التأهيل الاجتماعي[٦٦]. وكما تبيِّن ديفيس، فإنَّ ظاهرةَ التربُّح من السجناء ليست بالأمر الجديد؛ فسبقَ لمجمع السجن الصناعي أن أخضع السجناء لأبحاث طبية لصالح شركات القطاع الخاص[٦٧]. وذكرت على سبيل المثال كاريير ألبيرت كليجمان، الطبيبَ المتخصِّص في الأمراض الجلدية بجامعة بنسلفانيا، الذي أجرى المئات من التجارب الطبية على السجناء، فيما عُرف مؤخرًا بأنَّها طرقٌ بحث غير أخلاقية[٦٨]. ولعلَّ صعودَ ظاهرة خصخصة السجون مؤشرٌ على النمو المتزايد لشركات القطاع الخاص، فيما يُعرف باقتصاد السجون[٦٩].

وترى ديفيس أنَّ إعطاءَ أولوية للربح على الإنسان هو

(58) Joshua Dressler and Stephen Garvey, Criminal Law: Cases and Materials 32 (7th ed., 2016).

(٥٩) ديفيس، مرجع سابق، هامش ٩، ص٩٩.

(٦٠) المرجع السابق، ص١٠٠. لمعرفة أكثر حول قوانين العبودية، راجع:
Sally E. Hadden, Slave Patrols: Law and Violence in Virginia and the Carolinas (2003).

(٦١) ديفيس، مرجع سابق، هامش ٩، ص١٠٠.

(٦٢) المرجع السابق، ص١٠٥.

(٦٣) المرجع السابق، ص٢٤.

(٦٤) المرجع السابق، ص٢٥.

(٦٥) ديفيس، مرجع سابق، ص١١.

(٦٦) المرجع السابق، ص٨٨.

(٦٧) المرجع السابق، ص٨٩.

(٦٨) المرجع السابق.

(٦٩) المرجع السابق، ص٩٢-٩٣.

مؤشرٌ على الإفلاس الأخلاقي للرأسمالية العالمية. إنَّ المعالجةَ الرأسماليةَ التي تغذي مجمعَ السجن الصناعي، هي مصدرٌ لخراب المجتمعات المفرزة للجناة والمذنبين. ودائمًا ما تجولُ الشركاتُ حول العالم بحثًا عن عمالة رخيصة، وعادةً ما يؤدي رحيل هذه الشركات إلى إضعاف الأساس الاقتصادي للمجتمعات، مما يؤثر في البرامج والخدمات الاجتماعية الأخرى، وتتضرر المجتمعات فتصبح مفرزةً للكثير من السجناء[٧٠]. وتشير ديفيس إلى أنَّ ظاهرةَ ارتفاع عدد السجناء تدرُّ ربحًا كبيرًا، وتلتهم الثروةَ الاجتماعية، وتوفر الظروف نفسَها التي تنتجُ المذنبين والجناة، ومن ثَمَّ إلى السجن مرة أخرى[٧١]. وبهذا الشكل، ينكشفُ جانب آخر من لا أخلاقية السجن.

خاتمة

يقدِّم لنا الطرحُ السابقُ فرصةً لتوسيع أفكارنا حول قضية إلغاء السجون، من خلال التفاعل مع خطابات ورؤى معرفية خارج السياق الأنجلو-أمريكي. أصبحت الأفكارُ الداعيةُ إلى إلغاء السجون ضمنَ الأفكار الأكثر انتشارًا، بسبب الصعود الهائل لأعداد السجناء في الولايات المتحدة، وبالأخص في وقتنا الحالي، الذي يشهد ظاهرةَ ارتفاع عدد السجناء (Mass Incarceration). وفي الوقت نفسِه، فإنَّ الحججَ والأفكارَ المناهضةَ لمنظومة السجون تخضعُ لتأثير شديد من قِبَل الحالة التي يعيشُها مجتمعنا ونظام عدالته الجنائية. ورغم أهميته الثانوية، فإنَّ النقدَ الأخلاقي دائمُ الوجود وباقٍ في الظل. أمَّا خارج السياق الغربي، وفي عالم لم يُثقَل بعدُ بظاهرة تضخُّم السجون بأعداد نزلائها، فغالبًا ما يكون نقد منظومة السجون مرتكزًا على البُعْد الأخلاقي بصورة مطلقة. وينطبقُ هذا -بشكل خاص- على التراث الديني للفقه الإسلامي المتأثر بطبيعته بالنزعة الأخلاقية. إنَّ وضعَ الحجج والرؤى الإسلامية المناهضة لمنظومة السجون جنبًا إلى جنب الأفكار الأمريكية، يتيح الفرصةَ لبحث وتحرّي نقاط التوافق وسُبل التعلُّم من الاختلافات. ولا شكَّ أنَّ رؤيةَ كلٍّ من ديفيس وغامدي تؤدي هذا الغرضَ؛ فمقاربتهما عن لا أخلاقية السجون مختلفةٌ ومتميزةٌ، فبينما تصيغُ ديفيس موقفَها من تجربة شخصية مع السجن، وصداه الأليم لمظالم تاريخية جسيمة، فإنَّ غامدي يرى أنَّ منظومةَ السجن معيبةٌ بشكل جوهري وبصرف النظر عن أي سياق. إنَّ هذين النقدين الأخلاقيَّيْن بشقيهما النظري والتطبيقي لا يبرهنان فقط على لا أخلاقية منظومة السجون، وإنَّما يؤكِّدان أيضًا على الشعور العام المشترك بين التقاليد المتنوعة والنطاقات الجغرافية المختلفة.

(٧٠) المرجع السابق، ص١٦.

(٧١) المرجع السابق، ص١٧.

قيمة «إفشاء السلام» في التحول الذهني للإنسان المعاصر

عبد الحكيم السلماني بوعيون

ملخَّص

قد يبدو لبعض الباحثين في العلوم الإنسانية أن إدراج الأخلاق في تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية أمرٌ أقرب للفكر الطوباوي منه للبحث العلمي، وذلك راجع لكون العلوم الإنسانية ما زالت في بداية المطاف ولم تتشكَّل بعدُ نظريات تؤسِّس لوضع البواعث الإنسانية الأخلاقية على مسار الظواهر الاجتماعية. ولهذا يسعى هذا المقال إلى تأصيل الصياغة العلمية لقيمة «إفشاء السلام» (كفعل نفسي واجتماعي) وأثرها في التحول الذهني للإنسان، حيث يعيش الإنسان المعاصر تحت وابلٍ من القصف الدعائي لأحادية تفسير الفعل الاجتماعي المبني على آليات تدبير الصراع والعقلانية المقتصرة على إشباع الرغبات المادية. ويعتمد هذا المقال على مفاهيم مثل: «المسافة الاجتماعية»، و«الحاجات الأساسية غير المادية» (كما قرَّرها الخبير التربوي بوب سولو)، و«هرم ماسلو»، و«الخلايا العصبية (المرآة)».

ويركز التحليل على حاجتين أساسيتَيْن: الرغبة في التنافس والرغبة في التعاون، ثم يتطرق للتصرفات النفسية-الاجتماعية من حيثُ كونها استراتيجيات مختلفة لتلبية الرغبات الأساسية، ومدى تأثير المناخ الثقافي العام في التحول الذهني للفرد لتحديد اختياراته وتفاعلاته الاجتماعية. ومن جهة ثانية، يعمد المقال إلى مقاربة أفعال الإنسان وردود أفعاله على الصعيد الاجتماعي بحسب هذا المناخ الثقافي العام، ومن ثَمَّ التعريج على «إفشاء السلام» ليس كطقس اجتماعي، ولكن كقيمة نفسية اجتماعية دافعة نحو اعتماد استراتيجيات فردية اجتماعية لتلبية رغبتي التنافس والتعاون. ويجري التنبيه إلى أهمية حاجة أساسية ثالثة هي: الحاجة للحرية، حيث إن إبداع المجتمعات في احترام هامش الحرية الفردي أو «الخصوصية» يقدِّم فرصًا كبيرة لنجاح تنظيمات اجتماعية قائمة على وحدة الجماعة والأخلاق المساندة لها.

مقدمة

إذا سمعت أحدًا يحكي عن مساعدة أخيه له -حين كان صغيرًا- حتى أنهى دراسته وحصل على عمل مناسب، فإنك حتمًا ستشعر بشعور جيد، لكنك لن تستغرب ذلك. وفي المقابل، لو سمعته يتحدَّث عن بنك تجاري ساعده منذ الصبا حتى تمكَّن من إنهاء دراسته وحصل على عمل، فإنك حتمًا ستستغرب الأمر وستبحث بجديَّة أولًا عن مصداقية الخبر، ثم عن البواعث المادية التي تجعل هذا البنك التجاري يتصرف على هذا المنحى!

وفي مقابل هذه الصورة، إذا سمعت أحدًا يحكي أنه أودع مبلغًا من المال لدى أخيه ولم يؤدِّه إليه، فإنك حتمًا ستشعر بشعور سيئ، لكنك لن تستغرب حدوث ذلك، حيث تفشى في مجتمعاتنا ضعف الأمانة. وفي المقابل، إذا سمعته يتحدَّث عن إيداعه مبلغًا من المال لدى بنك تجاري ولم يؤدِّه إليه، فإنك حتمًا ستستغرب الأمر وستبحث بجديَّة أولًا عن مصداقية الخبر، ثم

عن الظروف التي تجعل هذا البنك التجاري يتصرف على هذا النحو، هل هي أزمة مالية أم ظروف حرب أم شيء من هذا القبيل؟

وفي مقابلة هاتين الصورتين، نجد أن «النظام الأسري» الذي يحدِّد العلاقة بين الأخوين كان فعالًا في الصورة الأولى بينما فشل فشلًا ذريعًا في أن يضمن حقَّ المودع في الصورة الثانية. ولنا أن نتساءل كيف للإنسان المعاصر أن يكون لديه استعداد بالتضحية بهامش من حريته الشخصية ومن ماله ومن وقته في سبيل أن يحقِّق التضامن وسط الأسرة، لكنه في المقابل قد تطاوعه نفسه على كَسْرِ «السلام الأسري» بالعدوان على مال أخيه، سواء بعدم ردِّ دين أو حيف في تقسيم إرث أو غير ذلك. ولعلنا نجد في هذا المقال تحليلًا يساعدنا في فهم هذا الارتباك في «التوازن العلاقاتي» من مدخل قيمة «إفشاء السلام»، التي تحولُ دون عدوان الإنسان على أخيه الإنسان في دمه وماله وعرضه.

أما بخصوص مسألة التحوُّل الذهني، فلعل أحسن مدخل لتبيانها هي القاعدة الفقهية التي أبدعها العلماء المسلمون حين أرادوا وضع التفصيلات الفقهية للعلاقات المادية التي تنشأ في ظل عقود النكاح، حيث قالوا: «الأصل في المناكحات هو المكارمة عكس الأصل في البيوع الذي هو المشاحة». وبعبارة أخرى، فإن البنية الذهنية التي ينشأ عنها سلوك الإنسان تختلف من حيثُ تعامل الإنسان داخل أسرته أو في الحياة العامة. فبينما يسعى الإنسان في الحياة العامة إلى انتزاع أكبر هامش ربح ممكن في إطار ما تعارف عليه الناس، سواء تعلَّق الأمر بالربح التجاري أو بالمكانة الاجتماعية أو بالتموقع السياسي، يكون سلوكه في حياته الأسرية -في المقابل - محكومًا بتوجيه رغبة التنافس نحو إكرام أهله وأبنائه والأقربين. فبالرغم من أن الوازع الذاتي في الحالتين هو الرغبة في التنافس، فإن الإنسان يوجهها بحسب البنية الذهنية التي يتقمَّصها في أسرته تارة، وفي الحياة العامة تارة أخرى. وهذا التحول الذهني يؤثر بشكل كبير في بناء العلاقات الإنسانية وفي توازنها، ويُعَدُّ مدخلًا لفهم بعض التناقض السلوكي مثل المذكور أعلاه.

تحديد المفاهيم الأساسية

يبدو أننا في حاجة لتحديد بعض المفاهيم المستعملة في التحليل، خصوصًا فيما يتعلق بعناصر التواصل وتمييز الحوافز البشرية والحاجات الإنسانية غير المادية.

بناء العلاقة ومضمون الحوار

كل تواصل يشتمل على محورين: العلاقة، ومضمون التواصل (Watzlawick). فإذا تتبعنا عناصر التواصل بين البشر، سنلاحظ هيمنة محور بناء العلاقة وأثره في فعالية الحوار.

محور بناء العلاقة

سنركِّز في هذا المحور على مفهومين أساسيَّيْن: التمثُّل، والتموقع.

التمثُّل: أي كيف يرى الإنسان نفسه في هذا الوجود، وكيف يعتقد أن الآخرين ينظرون إليه، ثم كيف يرى الآخرين. وهذه أبعاد مرتبطة ببعضها. فكلما كانت نظرة الإنسان لنفسه إيجابية، كان أقدر على التعامل الإيجابي مع مختلف الرسائل التي يتلقاها من الغير.

ومن أهم الكنوز التي يتوفر عليها المسلمون في هذا السياق الآية الكريمة: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ التي تعطينا تمثلًا إيجابيًّا عن الوجود، حيث يعلمنا الله عز وجل أنه تولى قيادة الكون بنفسه، وخاصةً باسمه «الرحمن»، وفيه رسالة طمأنينة وجواب عن السؤال الوجودي حول علاقتنا بالكون، الذي عبَّرت عنه الجنُّ بقولها: ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا ۝١٠﴾.

التموقع: تحدَّثنا في التقديم عن التمييز بين «العلاقات الداخلية» التي يكون أصل التعامل فيها مبنيًّا على التعاطف، و«العلاقات الخارجية» المبنية أساسًا على التنافس. فتموقع الإنسان في علاقته مع أُمه مثلًا يختلف جذريًّا عن تموقعه في علاقته مع شريك تجاري يستورد منه البضائع. فبحسب مجموعة من العوامل أهمها القرابة والعيش المشترك، يحدِّد الإنسان مقامَهُ من حيثُ المسافة الاجتماعية التي تفصله عن الطرف الآخر.

محور الحوار

التأويل: ننبه هنا أن الإنسان لا يقتصر في حواراته على منطوق الرسالة التي يتلقاها، بل يتعدى ذلك إلى «ما تعنيه الرسالة»، وهذا مسلك فطريٌّ لدى كل الناس منذ طفولتهم، فلنتصور طفلًا ذا سنتين جالسًا في بيته في إحدى الليالي، وفجأة انقطع التيار الكهربائي. لن نعجب إذا سمعنا الطفل وهو يصيح خائفًا: «الغول!». فمع العلم أن الرسالة التي وصلته من محيطه هي «حلّ الظلام»، لكنه يقرؤها: «جاء الغول!». ذلك راجع إلى أن الإنسان بطبعه يؤول الرسائل التواصلية التي يتلقاها، فمنذ أيامنا

الأولى نكتسب مَلَكَة تأويل منطوق الخطاب بحثًا عن القصد المضمر وراءه. وهذا التأويل أحد أخطر أسباب النزاعات بين الناس. وبالعكس نلاحظ ألّا أحد يعنِّف الأطفال الرضع؛ لأن تأويل أعمالهم يكون دائمًا إيجابيًّا، حيث يستحيل أن يكون قصدهم سلبيًّا علينا، ومن ثَمَّ فإن التأويل الحسن يُحدث تموقعًا مسالمًا في رحابة الرحمة والأمل.

القصد: غالبًا ما يكون مضمرًا، وهو ما يريده الشخص الذي قدَّم الرسالة التواصلية في الحقيقة. وقد أبدع جاك سالومي (Jaque Salome) في هذا المجال بتعبير «الطلب المُقنَّع بالعطاء» لتفسير كثيرٍ من حالات الإحباط التي تؤزم العلاقات، وسببها سوء تقدير أحد الطرفين لمراد الآخر من التصرفات، مثل تقديم الهدايا والأعطيات أو حتى المديح التي في ظاهرها عطاء لكنها في حقيقتها طلب لتقدير أو حبّ أو غير ذلك. ومن الصور التي توضِّح مفهوم «الطلب المُقنَّع بالعطاء» حالة الشخص الذي تلتقيه على حين غفلة وهو ثمل سكران، فتكون ردة فعله أن يشبعك مديحًا. فهو بذلك يطلب منك ألّا تهتزَّ صورته في عينك، إلا أن كبرياءه لا يسمح له بطلب ذلك بشكل مباشر، بل بشكل مُقنَّع عبر إغداق المديح عليك، راجيًا أن تتعامل معه بالمثل.

الخلايا العصبية (المرآة)

حياتنا اليومية مليئة بالمحاكاة والمقارنات، وهي حوافز للعلم وتطوير الأداء الإنساني، بدءًا بقصة الغراب مع ابن آدم إلى مؤشرات التنمية بين الدول في عصرنا الحالي ودورها في توجيه سياسات الدول. ونحن ميَّالون للتعامل بالمثل والمحاكاة، فإذا تبسم شخص لنا فذلك مدعاة للتبسُّم، وإذا صرخ شخص في وجهنا فإنه أدعى لنصرخ في وجهه.

يفسر علماء النفس هذه الظاهرة بوجود خلايا عصبية في دماغنا مسؤولة عن محاكاة ما نشاهده أمامنا بحيث قد لا تستطيع منعَ نفسك من الضحك إذا ضحك شخص أمامك لفترة طويلة، وكذلك قد تبكي لبكاء شخص أمامك أو قد تتثاءب لتثاؤبه. ويلاحظ أن الأمهات يستعملن قدرات هذه الخلايا ليدفعن أبناءهن الرضع إلى فتح أفواههم لتناول الطعام، فتقوم الأُم بفتح فمها ليفعل ابنها مثلها.

وهذا أحد أهم مداخل أثر إفشاء السلام في تعميم السلوك الإيجابي داخل المجتمع، ومن ذلك ما أمرنا الله عز وجل به من الامتناع عن سبِّ آلهة المشركين حتى لا يكون ذلك مدعاة لهم ليسبوا إلهنا.

هرم ماسلو للحوافز

نأخذ من هرم ماسلو المعطى الإجمالي حول تراتبية الحوافز، وأنه لا يمكن تحفيز شخص على الإنتاج مثلًا وهو خائف أو جائع. فالإنسان كائنٌ حيٌّ وله حاجات أوَّليَّة (الحاجات الأساسية والأمان) ثم الحاجات الاجتماعية، وعليه أن يلبيها قبل الانتقال إلى الحاجة العليا التي يتميز بها الإنسان عن باقي الخلوقات، وهي الحاجة للإنجاز، وهي ترتكز أولًا على التقدير الذاتي.

لن ندخل في تدقيق هذه التراتبية وتفاصيلها، لكن سنعتمدها في مجملها الذي يقرّه أغلب الخبراء، حيث إن بحث الإنسان عن مكانة اجتماعية أو تقدير الناس يأتي في مرحلة لاحقة بعد الحصول على ما يحتاج إليه من طعام وأمن. وقد جعل القرآن الكريم هذه الحاجات الأساسية مقدمةً لتحقيق عبادة الله عز وجل في الأرض، حيث قال: ﴿ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۢ ۝٤ ﴾.

فإذا درسنا هرم ماسلو بميزان كتاب الله عز وجل وخصوصًا في ضوء الآية الكريمة: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ۝٩ ﴾، سنجدها تتحدَّث عن تمييز ثلاثة مستويات من الحوافز الإنسانية تشكِّل القصد المضمر من عملية التواصل أو التعارف. فإن الفعل الاجتماعي الإيجابي المتمثل في الإكرام والذي يأخذ شكل الإطعام في هذه الآية، قد يُفهَم منه ثلاثة أغراض مختلفة، وهي متراتبة بحسب طبيعة العلاقة بين الناس:

الغرض الأول: الجزاء، وهذه الحالة تهمُّ شخصين يتموقعان في المستوى الحافزي نفسه، وهما على مسافة اجتماعية بعيدة، حيث لا صلة قرابة بينهما. ويمكن ملاحظة هذه الحالة في مواطن البيع والشراء، حيث يقدِّم أحدهما سلعة مقابل مال في الأسواق الحالية أو خلال المقايضة قديمًا. وهذه الحالة تتطور شيئًا فشيئًا مع التعارف بين الناس ليصير الغرض المضمر من تقديم السلعة أو المال (كفعل اجتماعي إيجابي) يشمل شيئًا آخر (غير الجزاء) كنتيجة لتقلُّص المسافة الاجتماعية إثر التعارف.

الغرض الثاني: الشكور، وهذه الحالة هي التي يقدِّم فيها شخص ذو مكانة اجتماعية شيئًا من أجل الحفاظ على مكانته الاجتماعية أو تحسينها. وفي هذه الحالة (الإطعام) مقابل الشكور، نحن أمام شخصين لا يتموقعان في المستوى الحافزي نفسه.

الغرض الثالث: من أجل قيمة عليا مثل الحق والعدل التي هي من أسماء الله الحسنى، فمن عرفها من المسلمين يقول: فعلت ذلك ابتغاء وجه الله، ومن لم يعرف هذه الأسماء يقول: فعلت ذلك من أجل قناعاتي. هذه الحالة نادرة في حياتنا اليومية،

وكثيرًا ما يلتبس علينا الأمر -خصوصًا في بلداننا العربية- بفعل ثقافتنا الإسلامية، وندعي أننا نفعل شيئًا لوجه الله لكن في الحقيقة يكون لنا غرض من المستويين الأدنى، وكثيرًا ما نشاهد في حياتنا من يقول: فعلت خيرًا لوجه الله وانقلب عليَّ شرًّا، وذلك غير صحيح؛ لأن مقام من يعطي ابتغاء وجه الله هو مقام تتساوى فيه الحسنة والسيئة، فكلٌّ من عند الله.

الحاجات الأساسية غير المادية

منذ طفولتنا المبكِّرة نسعى في طلب حاجات أساسية مادية وأخرى غير مادية، فكما أن الطفل الرضيع يبكي حين يحتاج للطعام وحين يحسّ بالمغص، فإنه يبكي كذلك إذا فشل في الحصول على شيء لدى المحيطين به، مثل هاتف أبيه أو لعبة صديقه، كما أن طفلًا صغيرًا قد يبكي لأنه لم يتمكَّن من التغلُّب على زملائه في لعبة ما، وهذا ما يعبّر عنه بوب سولو بـ«الرغبة في السيطرة أو التنافس»، ويجعلها إحدى أربع حاجات أساسية غير مادية.

ويضيف إليها رغبة أساسية ثانية هي الرغبة في التعاون، وهي التي تجعل الطفل يتألم لبكاء أُمه أو يتعاطف مع شخصية كرتونية تتعرض للأذى وغير ذلك. وسأركِّز على هاتين الحاجتين الأساسيتين كمحركين للفعل الإنساني في اتجاه بناء علاقات إنسانية فعالة أو محطمة، سواء في الحياة الأسرية أو الحياة العامة.

وبالإضافة إلى هاتين الحاجتين يضيف بوب سولو «الحاجة للحرية» و«الحاجة للمرح»، ويعتمدها كآليات لتقوية الرغبة في التعلُّم لدى الأطفال والشباب. وتتجلَّى أهمية اقتباس هذه المنهجية في مجالنا لكون «بناء العلاقة» مسلسلًا تعلميًّا بامتياز، وأن بناء العلاقة أو تحطيمها يتأرجح بين التموقع في الذهنية الآدمية المخلوقة للعمارة التي دعمها الله بأداة التعلُّم: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، وبين الذهنية الشيطانية الانتقامية التي تنتشي بالتدمير: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝١٦﴾.

استراتيجات الخوف واستراتيجيات السلم

تلك التحية التي نتلفظ بها «السلام عليكم» ليست مجرد كلمات، بل هي فلسفة حياة تؤثر في بناء علاقاتنا وطبيعة خطابنا، ويظل التحدي هو الإبقاء على تمثُّل جيد عن نفسك وعن محيطك حتى في حالات التعرض للظلم. لكن الإنسان كثيرًا ما يلتبس عليه الأمر، حيث طوَّرت البشرية آليات من الذكاء الاجتماعي تتضمَّن آليات معقَّدة من تشفير الخطاب وفكّ شيفراته التواصلية، وهذا يربك الناس خلال اختيار استراتيجياتهم التواصلية، حيث يقع تداخل بين مستويات الحوافز المختلفة.

تأرجح استراتيجيات التواصل بين المنطق الداخلي والخارجي

إذا استرجعنا المثال المذكور في التقديم حول الوديعة التي حافظ عليها البنك، نجد في هذه الصورة أن النظام المصرفي يكسب مصداقية كبيرة في الحفاظ على حقوق المودعين؛ نظرًا لاعتماده نظامًا ردعيًّا صارمًا، لكنه لا يستطيع أن يستجيب لحاجة التعاطف مع ذلك الطفل الصغير الذي فَقَد معيله ولم يعُد قادرًا على أداء مصاريف الدراسة، فذلك خارج نطاق أهدافه. وفي هذه الصورة نحن أمام «تعامل خارجي» ليس هدفه الأساسي الإكرام بل الربح التجاري، لكن البنك نفسه قد يقدِّم هدية للعملاء، وهي معاملة تتضمَّن إكرامًا، لكنها في حقيقتها تابعة لمنطق تسويقي بهدف الحفاظ على عدد العملاء أو زيادته، وهو مختلف عن الهدية التي تُقدَّم بين الزوجين -مثلًا- والتي تكون نابعة من «تعامل داخلي»، الأصل فيه المودة والرحمة، تلبيةً لحاجة التعاطف.

وكذلك الأمر في المجال السياسي، فرغم أن منطق التعامل هنا «خارجي»، فإننا نشهد مظاهر إكرام، حيث دأب الملوك منذ قديم الزمن على تقديم الهدايا كرسالة سلام بين الشعوب، بل قد يلجأ الملوك إلى المصاهرة من أجل الحصول على سلام دائم، وهنا يحدث تصادم بين منطقين مختلفين: «المنطق الأسري» القائم على المحبة، و«المنطق السياسي» القائم على المصالح. وعبر التاريخ هناك مَن نجح في التوفيق بين المنطقَيْن، فعاشت الأميرة مع الأمير في حبٍّ ووئام، وهناك مَن غلب منطق المصلحة فخرق السلام الأسري وتحوَّلت حياة العائلة الحاكمة إلى تعاسة وإحساس بالأَسْر بدل الإكرام.

ومن جهة ثانية، فإن الأصل في العلاقة «الداخلية» أن يكون القصد فيها تعاطفًا، ويتجسَّد ذلك بين الأقارب في شكل تزاور وتعاون وغيرها، لكن منطوق الخطاب بين الأقارب قد يتسم بالحدَّة لكسب الوقت، حيث إن مسلسل الإقناع يحتاج إلى وقت لبناء الحجة، فيلجأ الناس عادةً مع ذويهم إلى الشدَّة للحصول على نتائج سريعة. لهذا نجد قليل الخبرة في الحياة قد يلتبس عليه الأمر، فيتذمر من كثرة انتقاد أقربائه له، كما قد ينبهر بلينِ الكلام من التجار أو السياسيين وغيرهم، وهكذا قد يخطئ من حيثُ التموقع في العلاقة، فتحدث اصطدامات بين أفراد العائلة الواحدة. والخبرة في الحياة تتشكَّل من خلال «مسلسل التعلُّم» الذي يتلقاه الإنسان خلال تجاربه الحياتية، والذي يؤهله لبناء علاقة منسجمة، ويمكن التمييز بين ثلاثة مستويات على غرار التقسيم السابق وَفْقَ هرم ماسلو.

بناء العلاقة وفق مستوى الحافز

إذا اعتبرنا عنصر «الثقة» مثلًا، وهو عنصر أساسي في بناء العلاقات الإنسانية واستمرارها في شتَّى الميادين، فإن استراتيجيات تحقيقه تختلف حسب الوسط الذي تنشأ فيه العلاقة وما تعلَّمه الإنسان خلال مسيرة حياته. ولتبيان هذا الاختلاف نذكر مثالًا متطرفًا من عصابات المافيا، حيث تلجأ إلى التصفية الجسدية كعقاب لكل من يخرق عنصر الثقة، ومن ثَمَّ يتعلم الإنسان الذي يعيش في هذا الوسط كيف ينتج «الثقة» تبعًا لاستراتيجية قائمة على وازعٍ بدائيٍّ قويٍّ متجذرٍ في البنية الذهنية للإنسان، وهو «الخوف» الذي يجتمع فيه الإنسان مع الحيوان.

وفي مستوى أعلى، يندرج مسلسل التعلُّم هذا في مجال بناء الثقة في السوق التجاري مثلًا على حافز أعلى، وهو تقدير الآخرين والحرص على السُّمعة داخل السوق. وهنا يتعلَّم الإنسان أن إخلاله بعنصر الثقة لن يعرضه للقتل، بل قد يعرضه لخسارة زبنائه وتجارته ومورد رزقه. وفي هذه الحالة نلاحظ أمرين: أن الإنسان يحتاج إلى وعي أكبر ليتفاعل مع الحافز حتى يكسب التجار، وأن التجار في هذه الحالة يتحملون خطرًا قد ينتج عن إمكانية إخلالهم بالثقة، مقارنةً مع المثال الأول لعصابة المافيا التي لا تتحمَّل أي إمكانية لخرق الثقة. فالاستراتيجية الأولى كانت قائمة على وازع الخوف كليًّا، أما في هذه الحالة فالاستراتيجية في موقف وسط بين الخوف والسلم، وهي مرتبطة بمستوى وعي الطرف الآخر.

وإذا ازداد رقي العلاقة، ارتفع مستوى الحافز حسب هرم ماسلو، إلى أن نجد مثلًا شخصًا صالحًا في منصب حساس لا يُقدم على خرق ثقة الشعب وينفق وقته في تغليب مصلحة المواطنين ولو على مصلحة نفسه -رغم أنه لن يتعرض للعقوبة فليس أحد مؤهلًا للاطلاع على نيته- لكن احترامه لنفسه يجعله يحافظ على عنصر الثقة، فالحافز هنا مرتبط بتقدير الذات.

وحين يصل مسلسل التعلُّم بالإنسان إلى مرحلة النضج يتشكَّل لديه وعيٌ بأن علاقاته لا تنطلق من الصفر، أي «لا له ولا عليه»، بل يبدأ حياته وهو مَدين لوالديه أولًا ثم لكثير من الناس الذين لهم الفضل عليه من خلال إسهامهم في تربيته. ويتجلَّى هذا الأثر النفسي في سلوك الإنسان عبر استعداده لتخصيص جزء من إنفاقه لتلبية حاجيات هؤلاء الذين لهم حقٌّ عليه. وهنا تتشكَّل تركيبة نفسية-اجتماعية معقَّدة تحدِّد نظامًا للضمان الاجتماعي استطاع أن يؤدي دورًا وظيفيًّا في كثير من المجتمعات (حتى الجاهلية كما شأن العاقلة في دفع دية المقتول خطأ وكفالة الآباء والأمهات الذين تقدَّم بهم العمر وغير ذلك). وتُعَدُّ قدرة الشعوب على تفعيل هذا الضمان الاجتماعي مؤشرًا على تماسكها.

ولمَّا كانت حياتنا في هذه الدنيا رحلةً من الحالة الطينية الحيوانية إلى الحالة الإنسانية الموعودة بالجنة: ﴿وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ﴾، شُرع الصيام ليشكِّل تدريبًا للنفس البشرية على تذوُّق حلاوة الحاجات العليا، فتزداد رغبته بها عبر التحرُّر من العادة التي تأسره من خلال تلبية الحاجات الدنيا، وهكذا يزداد الإنسان تحررًا من وطأتها. وبهذا فإن التحوُّل الاجتماعي القائم على الوعي (لا على القهر) يقتضي تعاونًا بين أفراد المجتمع على التذكير بتحديات الحياة الحقيقية التي ترمي إلى رقي الإنسان وتخلّصه من وطأة الحوافز الدنيا، وهذا أحد معاني الدعوة إلى الله. ومعلوم أن الواقعية تقتضي ألا نسعى إلى إلغاء الحاجات الدنيا، بل إلى ترشيدها، سواء تعلَّق الأمر بالحاجات المادية مثل الأكل والشرب والجنس، أو بالحاجات الأساسية غير المادية.

أَثَر إفشاء السلام في بناء العلاقات الإنسانية

نخلص إلى أن رقي الإنسان مرتبطٌ بتخليه عن آليات التواصل المبنية على استراتيجيات الخوف، واعتماده على آليات تواصلٍ مبنية على استراتيجيات السلم. كما أن البنيان الحضاري الحالي -رغم توحشه- قابل لأن يتشرب الرحمة بين البشر من مدخل السلام. فرغم أنه مبنيٌّ على صناعة الحروب وتدمير العقول بالمخدرات وعدم توقير حرمة الإنسان، سواء في ماله بتفشي الربا والتلاعب بالعملات والمبادلات الفاسدة أو عرضه بتفشي تجارة الجنس والتغرير بالشباب، وكل ذلك منافٍ لروح السلام بين البشر، فإن وعي الناس بحاجتهم ليتعارفوا وتأطير هذا التعارف بأعراف تشجِّع التنافس على التقوى وعدم الاعتداء يُعَدُّ مدخلًا إلى إعادة التوازن في مجتمعنا الدولي والإسهام في بناء حضاري أكثر تراحمًا بين الناس.

وكم أعجب لأناس يسعون لإصلاح أحوال المجتمع وتجدهم يدعون إلى التجديد عبر الطعن في العلماء الأقدمين وكأنهم لا يعلمون أن هذه الحالة، أي ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾، إنما هي صفة أهل النار والعياذ بالله. وأن الله عز وجل أرشدنا إلى بناء علاقة على أساس السلم الاجتماعي وتقدير الآخر عبر العرفان بالجميل، حيث مدح علاقة الخلف بسلفهم المفلحين: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٠﴾.

وأتساءل: ألَّا يدرك هؤلاء أنهم عبر خطاب التسفيه هذا يُسهمون في ترسيخ هذا البناء الحضاري المتوحش؟ إنهم كمن يصبُّ الزيت على النار. وأعتبر أن الوعي بأهمية إفشاء السلام في أي حركة إصلاحية أمر أساسي في نجاحها، كما أشيد بكل حركة

سياسية تعرضت للظلم والتنكيل ولم تجنح للعنف وأصرت على الخط السلمي، فذلك ناتج عن فقه للواقع.

غير أن عملية إفشاء السلام هذه ليست بالأمر الهيّن؛ نظرًا لتداخل التفاعلات الإنسانية، فالصورة المثالية التي نتصورها بأن إرسال رسائل سلمية ستحدث أثرًا إيجابيًّا في بنية الآخر الذهنية، مما يدفعه عبر «المحاكاة» إلى الرد بالمثل، وهذه الصورة البسيطة قد تلاحظ مثلًا في تصرف إنسان غريب عن مدينة وقعت في حرج ثم وجد من بين أهل المدينة من ساعده على حل مشكلة، عند ذلك ينشأ لدى هذا الغريب رغبة كبيرة في رد الجميل واستعداد للإنفاق. غير أن العلاقة بين الطرفين في هذه الصورة بسيطة جدًّا، فهما لا يعرف بعضهما بعضًا، فكلاهما ينطلق من حالة الصفر، أي «لا له ولا عليه»، وفي نهاية المعاملة صار الغريب مدينًا والشخص الذي أكرمه دائنًا. أما في الحياة الواقعية، ونظرًا لتراكم العديد من التفاعلات الإنسانية، فإن العلاقات تكون أكثر تعقيدًا يصعب تحديد ما له وما عليه، ويختلف تقدير ذلك بشكل كبير بين الأطراف.

ومن أجل تقريب هذه الصورة، سأقدِّم مثالين من وسطين مختلفين: الأول في مجال العلاقة العائلية التي في أصلها مبنيَّة على المحبة لكنها قد تهتزُّ وتتغيَّر نظرًا لفقدان توازن العلاقة. والمثال الثاني يتعلَّق بمجال التنظيمات الأهلية، وهو أقرب إلى المنطق التجاري القائم على المصلحة الشخصية، ورغم ذلك فإن احترام أفراد الجماعة واحترام حاجاتهم يُسهم في بناء حركة اقتصادية تسودها المودة والرحمة.

تطبيق في قصة ابني آدم

تعالوا بنا نطبق هذه المفاهيم أعلاه لمحاولة تفسير أول جريمة قتل في البشرية، حيث قتل أحد ابني آدم أخاه. فالعلاقة بينهما هي علاقة أخوة، والأصل فيها التعاون. لكن تقديم القربان الذي تُقبّل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر حفز رغبة التنافس لديهما، فصار كلٌّ منهما يريد أن يحظى بمكانة (إما عند الله أو في المجتمع)، وأفضت النتيجة إلى أن أحدهما أفضل مكانةً من الآخر، وهذه الصورة سيشهدها بنو آدم في جميع الأزمنة وفي جميع مناحي الحياة التي تشهد تفاوتات بين الناس في جميع أنواع الرزق (الصحة والمال والجمال والعقل والوجاهة وغيرها). فالرغبة في التنافس تدفع الإنسان إلى محاولة السيطرة التي قد تفضي إلى إلغاء الآخر عبر قمعه أو سجنه أو نفيه أو حتى قتله. وفي المقابل، فإن الوعي بالاختلاف وبضرورة العيش المشترك مع المخالف وإفشاء السلام يُسهم في توجيه رغبة التنافس إلى مجالات أخرى مثل اكتساب صفة الإكرام أو التسامح أو غيرها.

إلا أننا في صورة ابني آدم لم تفِ رسالة السلام بهذا الغرض، فرغم أن المقتول قال: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٨﴾، وهي رسالة إيجابية، فإن النتيجة كانت سيئة.

وذلك لأن الإنسان لا يقف عند منطوق الخطاب، بل يؤوله تلقائيًّا بحثًا عن القصد المضمر وراءه، وهذه الآية الكريمة تبيِّن القصد المضمر للمقتول الذي لا ينبني على رغبة التعاطف، بل يُذكي مَلَكَة التنافس ويوجِّهها نحو إلغاء الآخر، وذلك ظاهر في قوله: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٩﴾، وهذه رسالة تتنافى مع رسالة السلام اللازم لبناء وحدة أسرية قائمة على المودة والرحمة وحب الخير للآخر. فكانت النتيجة أن تموقع الأخ الذي اهتزت صورته الاجتماعية (وهو ابن نبيّ) بعدم تقبّل قربانه، ثم اهتزت صورته عن نفسه كمنبوذ من الجماعة (لأن أخاه لا يرغب في نجاته من النار ويريده أن يكون من الظالمين)، وهكذا صار تمثُّله عن نفسه سلبيًّا. وصارت النتيجة لهذه الحالة النفسية الاجتماعية أن: ﴿فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ قَتۡلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٣٠﴾.

ورغم أنه أصبح من الخاسرين، لم يفقد قدرته على التفاعل مع الرسائل الإيجابية الداعمة لوحدة الجماعة والإحسان للآخر ولو بعد وفاته، فبعد أن رأى غرابًا يواري جسد غراب آخر استجاب لرسالة التعاطف هذه التي أرسلها الغراب، ليتحوَّل من صنف «الخاسرين» إلى صنف «النادمين»: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ٣١﴾.

وهنا لفظة «أعجزت» تحيل إلى تحفيز رغبة التنافس، لكن هنا جرى توجيهها إلى الإكرام؛ لأن الرسالة جاءت من الغراب وكان تمثُّل ابن آدم عنه إيجابيًّا (لأنه جزء من هذا الوجود).

ومن هذه القصة نستخلص أن الرسائل السلبية التي تهدم السلام العائلي تكون سببًا في تموقع أحد الإخوة في مقام العدو. لكن في المقابل، سنرى في قصة لاحقة أن احترام حاجات أفراد الجماعة تكون داعمة لنجاح تنظيمات معقَّدة.

تفكُّر في نجاح المخازن الجماعية

ذكرنا سابقًا أن الواقعية تقتضي ألَّا نسعى إلى إلغاء الحاجات الدنيا، بل إلى ترشيدها. وهذه الواقعية تشكِّل سببًا في نجاح التنظيمات القائمة كليًّا أو جزئيًّا على مدى وعي الأفراد وتعاونهم.

ومن الصور الناجحة التي يُستفاد منها في هذا السياق المخازن الجماعية التي نشأت بالمغرب.

كلمة «إيغودار» أمازيغية تعني المخازن الجماعية. وقد لجأ سكان سوس بالمغرب في أوقات انعدام الأمن إلى هذه الطريقة ليؤمنوا غذاءهم ويسهروا على حراسته بشكل جماعي. وهي مبنية على شكل غرف متراصَّة تعرف كلٌّ عائلة مكان تخزين مؤونتها.

لكن تخيَّل أنك تعيش وسط هؤلاء الناس ولديك مخزون من قمح ولوز تخبئه تحسبًا لعقيقة أحد إخوتك، ثم جاءك أخ آخر يسألك هذا المخزون لغرض معيَّن، كيف ستتصرف دون أن تجرح مشاعره أو تزرع البغضاء بين إخوتك؟ مثل هذه الصور واردة كثيرًا في الحياة الاجتماعية، ولهذا فإن المخازن في الصورة العادية تكون معزولة عن الأنظار، أما والحالة في مخازن جماعية تشترك فيها أكثر من أسرة في غرفة واحدة، فما هو الحل؟

لقد أسَّس أصحاب هذه المخازن عرفًا اجتماعيًّا يقضي بأن يتولَّى حارس واحد مفاتيح كل المخازن، وكل من يحتاج إلى شيء يرافقه الحارس إلى الغرفة ثم يفتح الباب ولا يجاوزه ويقف بالخارج ولا يحقُّ له الاطلاع على ما بداخل الغرفة، ثم يدخل صاحب الحاجة إلى الغرفة خافضًا رأسه حتى لا يرى إلا المكان المخصَّص له دون باقي أرجاء الغرفة ثم يأخذ حاجته. والتزم جميع أفراد القبيلة بهذا العرف الذي يعترف للإنسان بحاجته إلى الخصوصية ولو في مكان مشترك. فضمنت واقعية تسيير هذه المخازن استمرار العمل بها.

إن في هذا المثال العملي بيانًا عن أن نجاح تنظيمات اجتماعية قائمة على وحدة الجماعة يتم عبر احترام هامش الحرية للأفراد؛ لأن الإغراق في إشباع رغبة التعاون قد يعرّض الفرد إلى الانصهار في الجماعة عبر احترام أعرافها، مما يضيق مساحة الحرية الفردية.

الخلاصة

نحن نعيش في عالم مشترك، والوعي بهذه الحقيقة يجعل الناس يتصرفون وَفق هذا الوعي. ولقيمة «إفشاء السلام» (كفعل نفسي واجتماعي) أثر كبير في التحوُّل الذهني للإنسان وتموقعه من حيثُ علاقته بأخيه الإنسان. فإذا كان الإنسان منغمسًا في فكر الصراع من أجل إشباع الرغبات المادية، فإنه سيظل عرضةً للحوافز الدنيا التي تدخل البشرية في دائرة قانون الغاب. وكلما ارتقى وعي البشرية بالحوافز العليا مثل التقدير والإنجاز، صار الناس أكثر قابليةً للتعايش وإنجاز المشاريع التي تقوّي لحمة المجتمع.

وهذا الرقي المنشود هو نتاج مسلسل تعلُّم مستمر يستطيع من خلاله الإنسان أن يجد التوازن بين حوافزه الداخلية المتباينة وتفاعلاته الاجتماعية. وهنا يجب التنبيه على أن استراتيجيات الحصول على هذا التوازن تكون قائمةً إما على حافز الخوف أو السلم أو مزيجًا منهما. وكلما رجحت كفَّة الاستراتيجيات القائمة على الحوافز العليا، صار المجتمع أقدر على التعايش السلمي والوفاء بحاجيات جميع شرائح المجتمع.

غير أن قراءة الواقع تبيِّن أن مجتمعاتنا تعاني ارتباكًا في «التوازن العلاقاتي»؛ نظرًا لتعقُّد العلاقات بين البشر وتداخل منطلقات بناء العلاقة التي تتأرجح بين تلبية رغبة التنافس تارة ورغبة التعاطف تارة أخرى، وكذا تعقيد لغة الحوار عبر تفشّي عدم توافق المنطوق مع المقصود.

وأمام تعقُّد العملية التواصلية تُقدّم قيمة «إفشاء السلام» كوصفة مساعدة على ارتقاء المجتمعات عبر ترسيخ نظرة جيدة عن أنفسنا وعن الوجود عامَّة، لينعكس ذلك على سلوكنا بعدم مقابلة الغشّ بغشّ مثله في البيوع، وعدم مقابلة العنف بعنف مثله في الحياة الاجتماعية.

وقد يلتبس الأمر على البعض بلجوئهم للعنف لتحقيق التغيير، لكنهم لا يدركون أن العنف يردع فقط ولا ينتج الوازع الذاتي. بل إن التغيير الذي ينشأ نتيجة القهر يؤسِّس لتعايش الناس مع استراتيجيات الخوف التي ينشأ عنها قابلية الإنسان لتقمُّص أدوار متناقضة، فتراه -تحت وطأة الخوف- ملتزمًا بأعراف جميلة مثل كفالة اليتيم وإكرام الضيف، لكنه في المقابل -حين يتخلَّص من وطأة الخوف- تصدر عنه سلوكيات عنيفة من قبيل أكل أموال الناس بالباطل.

ويتخذ العنف أشكالًا عديدة قد تظهر في شكل تعاملات رضائية ويقبلها المجتمع كشكل من التعايش السلمي، لكنها تحمل في طياتها ضغطًا خفيًّا على الطرف الأضعف، فالبراعة في التفاوض التجاري ودفع العميل لاتخاذ قرارات خاطئة بفعل المهارة الكلامية أو إرغام الأبناء أو المستخدمين أو أحد مكونات المجتمع على قبول قرارات تحت غطاء وجوب الطاعة ومثلها من الممارسات تُسهم في زيادة حالة الإحباط داخل المجتمع الذي يصير شيئًا فشيئًا أكثر قابليةً لإفراز أعراف شكلية لا تؤدي دورها الوظيفي في تماسك المجتمع.

وفي المقابل، فإن أشكال التعامل السلمي التي تظهر في معاملات تحترم حاجات الأفراد النفسية وضمان هامش الحرية لهم في اتخاذ قراراتهم بمعزل عن الضغوطات، ترسِّخ داخل المجتمع ألفة ومودة ونصرة.

المراجع

إبراهيم عبد الله ناصر، علم الاجتماع التربوي، عمان: دار وائل للنشر، ٢٠١١م.

امتثال زين الدين، النظريات الحديثة في التنشئة الاجتماعية والنفسية، بيروت: دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٦م.

أنتوني روبيرز، قدرات غير محدودة، الطبعة السابعة، المملكة العربية السعودية: مكتبة جرير، ٢٠٠٨م.

جان بياجي، علم النفس وفن التربية، ترجمة: محمد بردوزي، المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦م.

بوب سولو، تفعيل الرغبة في التعلم، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م.

ستيفن ر. كوفي، العادات السبع للأسر الأكثر فعالية، المملكة العربية السعودية: مكتبة جرير، ٢٠٠٧م.

عبد الرحمن العيسوي، دراسات في علم النفس الاجتماعي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤م.

عبد الله الشاذلي، السلوك والدوافع والتلقي، القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠٥م.

عبد السلام التونجي، مؤسسة المسؤولية في الشريعة الإسلامية، ليبيا: سلسلة الفكر الإسلامي، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

عبد الحكيم السلماني بوعيون، «بيرحاء: مدخل لبناء نموذج تنموي إسلامي»، دراسة لنيل شهادة الإجازة من جامعة القرويين، ٢٠٠٢م.

فؤاد البهي السيد وسعد عبد الرحمن، علم النفس الاجتماعي: رؤية معاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م.

محمد فتحي فرح الزليتني، أساليب التنشئة الاجتماعية الأسرية ودوافع الإنجاز الدراسية، القاهرة: دار قباء للطباعة، ٢٠٠٧م.

Gregory Bateson & Jurgen Ruesch " Communication & Société", collection "La Couleur des Idées", 2006.

Jean claude martin, " Le guide du face à face ", Ed. Marabout, 2001.

Jacques-Emile Bertrand, psychologie de la communication, théorie et pratique.

Jaque Salomé, Relation d'aide et formation à l'entretien, Presses universitaire de Septentrion, 2003.

نحو أخلاق عالمية لِعالم العولمة[1]

أنيس أحمد ترجمة: حمدي عبد الحميد الشريف

ملخَّص

تعترف الأخلاق الإسلامية بدور الحدس والعقل والعادات والتقاليد، طالما أن الأخيرة تستمدُّ شرعيتها من المبادئ الإلهية، ولعل أهم ما يميّز الأخلاق الإسلامية أنها تدعو -أولًا وقبل كل شيء- إلى مبدأ التماسك والوحدة والتآلف في الحياة. أما المبدأ الأخلاقي التأسيسي الثاني الذي تدعو إليه، فيتمثَّل في الأمر بالعدل، أو القسط والإنصاف والإحسان في الحياة. ثم يأتي احترام الحياة وتعزيزها كمبادئ تالية مرتبطة ومقترنة بالمبادئ السابقة. ولا شكَّ أن دور العقل والحكم العقلاني في صنع القرار البشري يُعَدُّ أمرًا مهمًّا أيضًا. كما أن لحماية النسب والكرامة الإنسانية صلةً أيضًا بشعوب العالم بأسره. ومن هنا تتجاوز المبادئ الأخلاقية الإسلامية التي أوحى بها الله محدودية عقول البشر وخبراتهم. وهذه المبادئ ليست محلية أو إقليمية أو وطنية في أصلها. ومن ثَمَّ فإن طابعها الكُلي يجعلها قابلة للتطبيق عالميًّا، ومطلقة، وصالحة في ظل الظروف والبيئة المتغيرة. إنها أخلاقيات صديقة للإنسان وتقدِّم حلولًا ملموسة لمشكلة الإنسان في عصر العولمة هذا.

مقدمة

يشير الرُّهاب عمومًا إلى عُصاب المخاوف أو الهوس أو الخوف الشديد والمتواصل من شيء أو موقف أو نشاط معيَّن، مثل رُهاب الكلاب، ورُهاب المدرسة، ورُهاب الاحمرار. والرُّهاب هو مرض نفسيٌّ تقريبًا وغالبًا ما يرتبط بحالات مثل اضطراب الهلع أو الوسواس القهري، والتي تؤدي إلى سلوك غريب[2]. ومتى نظرنا إلى الإسلاموفوبيا، وهو مصطلح مجازي، سنجده قد استُخدم بشكل متكرر في حقبة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، وهو يشير إلى ذلك الفهم الرجعي للإسلام والمسلمين على أنهم دوغمائيون (عقائديون متعصبون)، وأصوليون، وفي أدنى درجات سُلَّم التقدُّم الحضاري، ومناهضون للعقل، ومتخلفون، وتخريبيون وإرهابيون. ومن هنا فكثيرًا ما يُنظر إلى الإسلام من منظور الأخبار الصحفية والإعلام على أنه دينٌ يتصف بكل تلك الأشياء التي تتعارض وتنكر نظام القيم الغربية وتشكِّل تهديدًا للحضارة والعقلانية الغربية[3].

إن هذه المشكلة المفاهيمية والسيكولوجية للساسة ورجال الدولة في الغرب، وخبراء الإعلام، ومراكز الفكر والباحثين، ليست ظاهرة حديثة. فلطالما نُظر إلى الإسلام والمسلمين على أنهم خصوم وأعداء ومعارضون للغرب. وخلال القرنين الماضيين، على الأقل، حدث ما يمكن تسميته بالتلاقي السياسي والفكري والثقافي بين

(١) نُشرت هذه الدراسة بالإنجليزية في:
Policy Perspectives, vol. 10, issue 1, 2013, 63-77.

(2) Ley, P.: "Phobia", in: *Encyclopedia of Psychology*, edited by H. J. Eysenck, et al, Vol. III, New York: The Seabury Press, 1972, P. 7.

(3) Said, Edward W.: Covering Islam, How Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World, New York: Panthoos Book, 1981, P. 5.

الغرب والعالم الإسلامي. وفي ظل هذه المواجهة، كان الغرب في حالة هجوم دائم، واتخذ العالم الإسلامي في الغالب نهجًا دفاعيًّا. ومع صعود الاقتصاد الرأسمالي والنظام السياسي العلماني والتقاليد الفكرية الليبرالية في الغرب، توغلت الإمبريالية الغربية في استعمارها السياسي والاقتصادي والثقافي في أعماق العالم الإسلامي. وإحدى العلامات الدالَّة على ذلك هي أن اللغة الرسمية والتجارية للمستعمر حلَّت محلَّ اللغات الأصلية. ومن ثَمَّ ففي بعض البلدان الإسلامية (الجزائر، تونس، المغرب)، أضحت اللغة الفرنسية لغتهم الأولى في حين أصبحت اللغة العربية اللغة الثانوية؛ وفي شبه القارة الباكستانية والسودان وماليزيا وجنوب إفريقيا ونيجيريا عندما كان الاستعمار البريطاني حاكمًا، كانت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية. وبالمثل، انتشرت اللغات الإيطالية والهولندية بين ليبيا وإندونيسيا. ومن هنا كان لاعتماد اللغة الأجنبية آثاره الاجتماعية والثقافية على الشعوب الإسلامية. وفي الوقت نفسِه، فإن العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر فرضت على المستعمِر اتخاذ الإجراءات اللازمة لإبقاء المستعمَر خاضعًا. ومن أجل استيعاب المستعمَر والسيطرة عليه، حاول الإمبرياليون تعلُّم اللغات الأصلية والتعرف على الثقافات الأصلية. وهذا ما أقنع البريطانيين والفرنسيين والإيطاليين والهولنديين بإنشاء مراكز لدراسة الثقافات والحضارات والأديان الشرقية مع التركيز على دراسة لغات السكان الأصليين وثقافاتهم. كما قاموا بتدريب جيل من العلماء المحليين الذين انخرطوا في العقلية الغربية ومنهجية البحث وافتراضاته الأساسية.

إن جميع الحضارات المعروفة تاريخيًّا لها مفاهيمها المتميزة عن الخير والشر، حتى تلك الحضارات التي يعتبرها البعض «غير متحضرة»، ويؤمن الوثنيون بمعايير وقيم معيَّنة. إنهم يحترمون بشكل عام كبار السِّن ويعطفون على الأطفال، ويُعْظِمون قيم الصدق والأمانة والإخلاص، ويستهجنون الغشَّ والخداع. ومن المنظور التقليدي، فإن العادات والتقاليد المحلية، بعد طول ممارسة مستمرة، تتطور إلى قواعد وقوانين. وتحدِّد هذه القواعد والقوانين بالنسبة إليهم ما هو السلوك الجيد أو السيئ. وعندما يتم اعتبار السلوك الأخلاقي التزامًا وواجبًا، فإنه يُسمَّى «أخلاق الواجب» (Deontological Ethics)[٤]. وعلاوة على ذلك، فعند تحديد الصواب أو الخطأ، فقد يتخذ المرء نهجًا موضوعيًّا أو شخصيًّا. فأما أولئك الذين يعتقدون أن الخير والصواب يمكن أن يُعرفوا كأشياء طبيعية، أو أن الصواب والخطأ يمكن التحقُّق منهما تجريبيًّا فيُطلق عليهم «أنصار المذهب الطبيعي في الأخلاق» (Ethical Naturalists)[٥]. في حين أن أولئك الذين يعتقدون أن الصواب أو الخطأ يُعَدُّ مسألة عواطف، أو نابعة من موقف لمجموعة ما، فيُطلق عليهم «أنصار المذهب الانفعالي» (Emotivists)[٦]. أما أولئك الذين يتمسكون بالنزعة اللا إدراكية أو غير المعرفية (Non-cognitivism) ويقولون بأن مواقف المجموعة هي التي تحدِّد مدى أخلاقية أو عدم أخلاقية حكم ما، فيُطلق عليهم «أنصار النسبية الأخلاقية» (Ethical Relativists).

(٤) أخلاق الواجب: هي نوع من المبادئ الأخلاقية المعيارية التي تحكم أخلاقيات السلوك على أساس مدى ملاءمته للقواعد والمعايير الكلية. وفي بعض الأحيان، توصف هذه الأخلاق باعتبارها «واجبًا» أو «التزامًا» أو «قاعدة». وتختلف أخلاق الواجب عن «مذهب النتائج» (Consequentialism)، كما تختلف أيضًا عن الأخلاقيات البراجماتية. ويوجد الكثير من النظريات المتنوعة لأخلاق الواجب، مثل: نظرية = أخلاق الواجب المرتكزة على الفاعل الأخلاقي، ونظرية أخلاق الواجب المرتكزة على المتلقي، ونظرية أخلاق الواجب التعاقدية، ونظرية أخلاق الواجب. فإذا ما نظرنا إلى نظرية «أخلاق الواجب» عند كانط سنجدها تقوم على أساس أن ضمير كل إنسان يُمثِّل إحساسه بالواجب، وتصدر عنه «أوامر مطلقة» (Categorical Imperatives)، وهي قواعد «إلزامية» (Obligatory)، و«مطلقة» (Absolute)، و«كلية» (Universal) تُرشد الإنسان إلى الفعل الذي ينبغي القيام به من المنظور الأخلاقي، لا بوصفه وسيلة للسعادة، أو كسب ثواب، أو تجنُّب عقاب، بل بوصفه غاية في ذاته، وبوصفه كذلك ضروريًّا ضرورة موضوعية باستقلال عن أيّ غاية وهدف، أو عاطفة، أو رغبة، وذلك في مقابل «الأوامر المشروطة» (Conditional Imperatives) التي تربط بين الفعل وتحقيق منفعة، والتي عندها يكون الفعل خيرًا بالقياس إلى نتيجة معينة. للتفصيل حول أخلاق الواجب، انظر: إمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢م)، ص٨١ وما بعدها؛ محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م)، ص١٥٢-١٧٤. (المترجم)

(٥) المذهب الطبيعي: هو مذهب في فلسفة الأخلاق يرى أنصاره أن العبارات والجمل الأخلاقية تُعَدُّ مجرد اقتراحات وليست حقائق، وبعض هذه الاقتراحات صحيحة، وبعضها خاطئ. وتتحقق هذه الاقتراحات من خلال السمات الموضوعية للعالم. كذلك يرى أنصار المذهب الطبيعي في الأخلاق أن الخاصية المتضمنة في الأحكام الأخلاقية تُعد خاصية طبيعية، أو تجريبية، وقد رآها بعضهم خاصية عقلية، فيما رآها آخرون على أنها تمثل خاصية القدرة على إثارة انفعال ما. انظر: رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ١٩٩٨م)، ص٨٣. (المترجم)

(٦) الانفعالية: هي نظرية في فلسفة الأخلاق يعتقد أنصارها أن القيم الأخلاقية لا تحمل إلا معاني انفعالية إن صحَّ أن يكون لها معنى على الإطلاق، ومن أنصارها الفيلسوف الإنجليزي آير. انظر: صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م)، ص٥٦. (المترجم).

إن كلمة «الأخلاق» (Ethics) [في اليونانية: (ēthikós)، وتأتي من كلمة (Ethos) التي تعني العرف أو الاستخدام] كمصطلح تقني تشير أيضًا إلى الآداب العامة والسلوك الشخصي. وقد استعمل شيشرون مصطلح الأخلاق (Moralis)، واعتبره معادلًا للأخلاق (ēthikós) عند أرسطو، حيث يشير كلاهما إلى النشاط أو السلوك العملي[٧]. ومن هنا، فإن السلوك الأخلاقي بشكل عام يعني السلوك الجيد أو الصحيح، والتصرف وفقًا لمفهوم الصواب والخطأ، والجيد والسيئ، والفضيلة والشر. ومن ثَمَّ يصنِّف الفلاسفةُ الأخلاقَ في أقسام مختلفة، على سبيل المثال تتعامل الأخلاق المعيارية مع «أنظمة البناء المصممة لتقديم التوجيه في اتخاذ القرارات المتعلقة بالخير والشر والصواب والخطأ...»[٨].

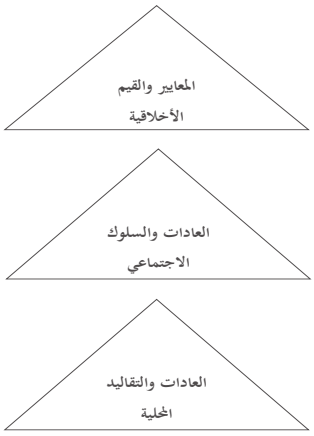
وفي ضوء هذه الملاحظات الأوَّليَّة حول معنى المصطلح، قد ننظر بإيجاز إلى الجوانب الأكسيولوجية والغائية للسلوك الأخلاقي. ويفترض الجانب الأكسيولوجي أو القيمي أن السلوك الأخلاقي يتعيَّن اعتباره خيرًا. وهذا الأخير يعني ببساطة أن الهدف الأسمى والغرض النهائي للفعل يجب أن يستهدف تحقيق ما هو خير. وفي كلتا الحالتين يعتبر الفكرُ الأخلاقي الغربي والشرقي الاتفاقَ الاجتماعي -في وقت معيَّن- بوصفه مصدرًا لشرعية الفعل الأخلاقي. وعلى الرغم من أن بعض القيم الأخلاقية تحمل على ما يبدو سمة الكلية (Universality) (أو العالمية) مثل قيمة الحقيقة، فإن التساؤل عمَّا هي الحقيقة على هذا النحو، وهل تُمارَس الحقيقة من أجل الحقيقة أو لتفادي الأذى الشخصي، أو من أجل المنفعة الجماعية للمجتمع، يمكن تناوله من وجهات نظر مختلفة.

ففي الفكر الغربي، رأى الأسقف جوزيف بتلر (Joseph Butler) (١٦٩٢-١٧٥٢م) أن ضمير الشخص، عندما لا يكون ملوثًا أو فاسدًا أو مشوشًا بِالبَدَاهَة، يصدر أحكامًا أخلاقية سليمة. وقد اشتُهر إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) بأنه اعتبر القانون الكلي أساسًا للأخلاق. ولذلك فإن السلوك الأخلاقي بالنسبة إليه هو أمر مطلق (Categorical Imperative)، واجب وحاسم. أما جيريمي بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢م) فذهب إلى أن أعظم منفعة لأكبر عدد من الناس هو هدف الأخلاق. وقد طوَّر هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م) مفهوم النفعية التطورية (Evolutionary Utilitarianism). وكذلك دافع إدوارد أ. ويسترمارك (Edward A. Westermarck) (١٨٦٢-١٩٣٩م) عن وجهة نظر النسبية الأخلاقية، ومن ثَمَّ اعتبر النُّظُم الأخلاقية انعكاسًا للظروف الاجتماعية. بينما اعتبر وليم الأوكامي (William of Ockham) (١٢٩٠-١٣٤٩م) أن الأخلاق لها أصل ديني متجسِّد في إرادة الله، حيث يعلن الأمر الإلهي ما هو صواب أو خطأ.

وباستثناء قلَّة من المفكرين والفلاسفة الدينيين، فإن معظم المفكرين -سواء في الشرق أو الغرب- يعتبرون أن الحدس أو الخير الجماعي أو الظروف الاجتماعية مسؤولة عن اعتبار الفعل صوابًا وأخلاقيًا، أو خطأً ولا أخلاقيًا. ومع ذلك، فإن مفاهيم معيَّنة مثل العدالة والإحسان وتجنُّب الأفعال المحظورة يتم الاتفاق عليها بشكل عام كمبادئ أخلاقية أساسية في الغرب. وعلى العكس من ذلك، فإن الأخلاق الإسلامية تستمدُّ شرعيتها من الوحي الإلهي. وهنا يأتي القرآن الكريم والسُّنة النبوية فيقدمان مبادئ أخلاقية عامة مع أوامر وإرشادات أساسية محددة حول ما هو خير، ومن ثَمَّ يقدمان لنا ما هو جائز ومسموح به (حلال)، وما هو مستحب (مباح)، وما هو شرّ وغير مسموح به (حرام)، وكذلك ما هو (مكروه).

يغطي هذان المصطلحان الشاملان (الحلال والحرام) جميع المجالات الممكنة للنشاط البشري، حيث يتخذ المرء الحكم الأخلاقي، ومن ثَمَّ يتصرف بشكل أخلاقي أو لا أخلاقي. ويتم ترسيم الحدود الأخلاقية (الحدود) للإشارة إلى تلك المناطق التي يجب تجنُّبها. وتوجد أيضًا مساحة كبيرة من المباح، حيث بموجب المبادئ الإلهية العامة، أعني مقاصد الشريعة أو أهداف القوانين الإلهية، يؤدي الاستدلال المنطقي والقياسي الفردي والجماعي (الاجتهاد) إلى أحكام ومواقف حول القضايا الطبية والمسائل الأخلاقية المستجدَّة. ويمكن توضيح الاختلاف الأساسي بين الفلسفة الأخلاقية الشرقية والغربية والنموذج الأخلاقي الإسلامي في ضوء هذا الرسم التخطيطي البسيط.

تطور القيم الأخلاقية في الشرق والغرب



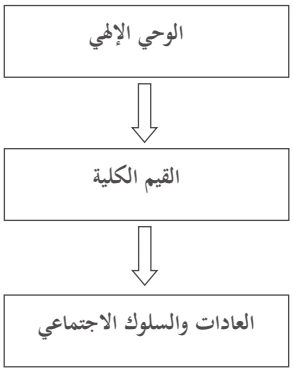
(7) Reese, William: Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought, New Jersey: Huamanties Press, 1980, P. 156.

(8) Ibid, P. 156.

يتتبع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا ومؤرخو الثقافة أصل القيم الأخلاقية في البيئة المادية للبشر. ومع التغيير في المكان والزمان، من المتوقع أيضًا أن تتغيَّر القيم والمعايير. ومن ثَمَّ لا يُتوقع أن تكون معايير وقيم المجتمع ما قبل الصناعي ومجتمع ما بعد الحداثة متشابهة. ومن المفترض أن يتسبَّب التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في إحداث تغييرات أساسية في نظام القيم لدى الأشخاص الذين يمرون بهذه العملية. ومن هنا تكون القيم والمعايير الأخلاقية مرتبطةً بالتغيُّر الاجتماعي والاقتصادي. ومن ثَمَّ ليست الحقيقة والجمال والعدالة قيمًا مطلقة، وفقًا لهذا المنظور، لكنها تخضع للتغيير والتطور البيئي. ومن المفترض أن يضبط الإنسان سلوكه ويتصرف وفقًا لذلك.

لكن ماذا عن النموذج الإسلامي للقيم الأخلاقية؟ يمكننا وضع هذا الرسم البسيط عنه.

النموذج الإسلامي للقيم الأخلاقية



هنا نجد أن الأخلاق الإسلامية تعترف بدور الحدس والعقل والعادات والتقاليد، طالما أن الأخيرة تستمدُّ شرعيتها من المبادئ الإلهية. ولا يمكن لأي عادات أو تقاليد تتعارض مع مبادئ الشريعة أن تكون بمثابة أساس للسياسات والممارسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية والثقافية. فأساس التنمية الاجتماعية والتقدُّم الاجتماعي تابع للشريعة. والتشريع الإلهي (الشريعة، بالمعنى الدقيق للكلمة) ليس نتاجًا للتطور الاجتماعي ولا خاصًّا بمكان أو شعب أو مجتمع أو سياق تاريخي بعينه. فمبادئ الشريعة ملائمة لجميع الأحوال والظروف البشرية المختلفة.

ومن ناحية أخرى، تقوم الأخلاق الإسلامية على المبادئ الإلهية للشريعة (**المقاصد**) التي يمكن تلخيصها على النحو التالي: هناك أولًا وقبل كل شيء مبدأ الوحدة والتآلُف في الحياة (**التوحيد**)، ويعني ببساطة أن السلوك الإنساني يجب أن يكون متماسكًا ومنسجمًا أو غير متناقض ويفتقر إلى عدم التناغم والترابط. وإذا كان احترام الحياة أمرًا أخلاقيًّا، فيجب اتباع المبدأ نفسه عندما يتعامل الشخص مع أصدقائه أو خصومه. ولا ينبغي أن تكون العدالة والحقيقة والشكر أو الاعتراف بالجميل قيمًا انتقائية أو مزدوجة. فإذا كان الإنسان يؤمن حقًّا بأن الله هو السلطة المطلقة في الكون، فيجب اتباع توجيهاته وأوامره ليس فقط في شهر رمضان وفي المسجد أو داخل حدود الكعبة، ولكن حتى عندما يكون الشخص في آخر حدود العالم الممكنة يجب عليه أن يراعي توجيهات الله في حياته الشخصية، وفي الأنشطة الاقتصادية، والمعاملات الاجتماعية، وكذلك في صنع القرار السياسي. ولذلك، فإن مبدأ التماسك والوحدة والتآلُف في الحياة أو التوحيد عند الممارسة يمثِّل قيمة وقاعدة ليست خاصَّة بمكان أو زمان أو أناس بعينهم.

وإذا ما أجرينا مقارنة مع الكونفوشيوسية -على سبيل المثال- فأول ما سنلاحظه أنه في ظل الكونفوشيوسية (التي أسَّسها كونفوشيوس: ٥٥١-٤٧٩ قبل الميلاد)، هناك تركيز كبير على الشخص النبيل (chuntzu). ومن المتوقع أن يحترم الشخص النبيل قيمًا معينة مثل: الإنسانية، والرحمة، والشفقة (jen)، والبر (yi)، وطاعة الوالدين (xiao)، والعمل وفقًا لـ«قواعد اللياقة» أو آداب السلوك بالطريقة الأنسب، أو مراعاة الطقوس والمراسم (li).

إن الشفقة والبِر معًا يبنيان شخصًا ذا سمة أخلاقية عالية[٩]. كما أن البر والشفقة كليهما في الكونفوشيوسية ليسا من أجل أي غاية نفعية. فيجب أن يكون البر من أجل البر. وهذا يذكرنا بالأمر المطلق عند كانط، أو اتباع الأخلاق كالتزام قانوني. ومن هنا لا تقبل الكونفوشيوسية النسبية الأخلاقية. وبعبارة أخرى، فإن السلوك الأخلاقي والشخص البارّ يرمز إلى «الأخلاق المستندة إلى مبادئ».

وغالبًا ما يُترجم المصطلح الكونفوشيوسي «لي» (li) إلى «طقوس» أو «تضحية». وحقيقة الأمر هي أنه يمثل أكثر من القيام بالطقوس بالطريقة المحددة. ولذلك نجد كونفوشيوس -في ردِّه على أحد الطلاب- يقول: «في الجنازات ومراسم الحداد، من الأفضل أن يشعر المعزون بحزن حقيقي، بدلًا من أن يجتهدوا في أن يكونوا على صواب تمامًا في كل تفاصيل المراسم الطقسية»[١٠]. ومن هنا تبدو الأخلاق في ممارساتها العملية على أنها الشغل

(9) Yu-Lan, Fung: The Spirit of Chinese Philosophy, Boston: Beacon Press, 1947, PP. 10-12.

(10) Creel, H. G.: Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung, Chicago: University of Chicago Press, 1953, P. 33.

الشاغل للكونفوشيوسية. وهي تشير إلى أن الوعي الأخلاقي والرغبة في التعاملات والسلوكيات الأخلاقية يمثلان ظاهرة كلية.

المبدأ الأول: التماسك والوحدة والتآلُف في الحياة

وفقًا للنظرة الإسلامية للعالم، فإن السلوك الأخلاقي (التقوى، والعمل الصالح)، وإدراك ما هو خير بطبيعته (المعروف)، والفضيلة (البر) تمثِّل جميعها واجبات أخلاقية. ومن هنا، يمثِّل الحكم الأخلاقي العقلاني أساس علاقة الإنسان بخالقه وأساس العمل والعبادة وعناية الله بخلقه. فكل عمل بشري ينبغي أن يقوم على المعروف والتقوى، وهما مظاهر يمكن قياسها للتوحيد أو الوحدة والتآلُف في الحياة. كما أن الإنسان ليس كيانًا اقتصاديًّا ولا حيوانًا اجتماعيًّا، ولكنه كائن أخلاقيٌّ. وقد أخبر الله ملائكته قبل خلق الزوجين البشريين الأوَّلين أنه سيخلق مُمَثِّله أو نائبه أو خَلِيفَتَه في الأرض. ولم يقل الله إنه سيخلق «حيوانًا اجتماعيًّا» أو «رجلًا اقتصاديًّا» أو «ظلَّ إله» أو «ملكًا» أو شخصًا «مهووسًا بالرغبة الجنسية». وتعني كلمة «خليفة» -من الناحية المفاهيمية- الشخص الذي يتصرف بشكل أخلاقي ومسؤول. لذلك فإن الإنسان في ضوء القرآن يمثل في جوهره كائنًا أخلاقيًّا.

إن هذا المعنى للوحدة والتآلُف في الحياة يمثِّل الشرط الأول للمؤمن في الإسلام، وهذا المبدأ له تطبيق عالمي. ومن ثَمَّ فمن المهم ليس فقط بالنسبة إلى المسلم ولكن أيضًا بالنسبة إلى البوذيين والكونفوشيوسيين والمسيحيين والهندوسيين وغيرهم، التحرُّر من التناقضات في التعاملات والسلوكيات. وعلى نحو أكثر تحديدًا بالنسبة إلى المسلمين، فإن مراعاة المعايير الأخلاقية نفسها هي شرط مسبق للإيمان أو العقيدة الدينية. وهناك حديث نبوي صحيح يقول: عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حتَّى يُحِبَّ لأخِيهِ أو لِجارِهِ ما يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»[11].

ويؤكد القرآن في عدَّة مواضع على الوحدة والتآلُف عند الفعل، والوحدة والتآلُف في السلوك والعمل كأساس للسلوك الأخلاقي. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٣ ﴾ [الصف: ٢-٣]. ومن هنا، فإن الوحدة والتآلُف كأول تعاليم جوهرية للإسلام تكاد تكون أيضًا أساس ما يُسمَّى بأهداف الشريعة (مقاصد الشريعة). وبما أن الوحدة والتآلُف يعنيان القضاء على المعايير المزدوجة للأخلاق والسلوكيات الأخلاقية ولتنمية الطابع الكلي في الشخصية، فإن قابليتها للتطبيق وأهميتها ليست خاصة بالمسلمين وحدهم. وغني عن القول أن هدف الشريعة هو في الأساس أهداف للإنسانية بصفتها ذات طبيعة عالمية حقيقية. وفي هذا الصدد يدعو القرآن الإنسان بصفة عامة إلى ضبط سلوكه وفحص تعاملاته، ومن خلال تطبيق مبادئ التوحيد، وخلق الانسجام والتناغُم والتماسك والاتحاد والأُلفَة في السلوك البشري والسياسة الاجتماعية. ولم يكن هذا المبدأ ممارسة قَبَائِلِيَّة (عَشَائِرِيَّة) أو عربية أو خاصة بمجتمع مكة المكرمة وحدها: فقد أُنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم أن الربَّ أو المُقِيت لكل البشر هو الله وحده؛ ولذلك فهو وحده الخالق الجليل والحافِظ للكون والرزَّاق للبشرية جميعًا. إن المصطلح القرآني «الله» ليس شكلًا متطورًا من كلمة «إله» (ilah)، ولكنه الوصف الملائم والأخصُّ للخالق الجليل للبشر. وبالمثل، لم تكن الشريعة الإسلامية مسألة عادات وتقاليد عربية منحها الإسلامُ السمةَ أو الطابع المعياري. فالإسلام سبب أسلمة العرب وغير العرب. ولم يكن يستهدف ولا يرغب أبدًا في تعريب المجتمع العالمي غير الناطق باللغة العربية.

المبدأ الثاني: الأمر بالعدل أو القسط والإنصاف والإحسان

إذا نظرنا إلى **المبدأ الأخلاقي التأسيسي الثاني**، وهو هدف مهم من أهداف الشريعة، سنجده ممثلًا في الأمر بالعدل أو القسط والإنصاف والإحسان في الحياة. والعدل من صفات الله العليا، فهو العادل والمُقْسِط والرحيم بخلقه. وفي الوقت نفسه، فإن هذا المبدأ ينطبق على عالم النبات، والحيوان، وعالم البحار، وكذلك على العالم البشري ككل. ولذلك يشير القرآن إلى دستور الإنسان فيما يتعلق بهذا المبدأ فيقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ ﴾ [الانفطار: ٦-٧].

وفي الإسلام أيضًا فإن السلوك الأخلاقي والسلوك الفاضل (التقوى) مرتبطان مباشرة بـ«العدل»، ولذلك يقول المولى عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [المائدة: ٨]. ومن هنا، فإن العدل في القرآن الكريم مصطلح شامل. ويتضمَّن معنى الفضيلة والسمو في السلوك الأخلاقي، وكما جاء في القرآن الكريم: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠ ﴾ [النحل: ٩٠].

وعلى الرغم من أن العدل يُنظر إليه بشكل عام على أنه مرادف للحق القانوني للشخص، فإن له دلالات وتَضمِينات أوسع

(١١) صحيح مسلم، الكتاب الأول، الحديث رقم ٧٢.

بكثير. فعلى المستوى الشخصي، يعني تحقيق المرء العدالة تجاه نفسه من خلال الاعتدال والتوازن في السلوك. ولذلك إذا نام الإنسان أكثر من اللازم أو قصَّرَ في عدد ساعات نومه، أو منع الطَّعامَ عن نفسه من أجل أن يصل إلى درجة عالية من الروحانية أو إنقاص وزنه، أو على العكس من ذلك، إذا أكل أكثر من اللازم وزاد وزنه كثيرًا، ففي كلتا الحالتين يرتكب **الظلم** أو عدم العدالة تجاه نفسه. وبالمثل، ينبغي أن نحقق العدل على مستوى الأسرة، وقد جاء في الحديث النبوي: «إن لجسدِك عليك حقًّا، وإن لزَوجِك عليك حقًّا...». والشخص الذي يكون لطيفًا ومحبًّا ورحيمًا وراعيًا لأسرته يعتبره النبي مسلمًا حقيقيًّا. ومن هنا يجب أن يكون العدل هو أساس المجتمع كله. وقد يبقى المجتمع البشري حيًّا وقائمًا على الرغم من قلة الغذاء، ولكن لا يمكن لأي مجتمع أن يبقى بدون «العدل أو القسط». فالعدل في الأمور الاقتصادية يعني نظامًا اقتصاديًّا يقف ضد السيطرة والاحتكار والتوزيع غير العادل للثروة. كما أن العدل يدعو إلى الحرية السياسية، والحق في تكوين الجمعيات واختلاف الآراء والنقد، والحق في انتخاب الشخص الأكثر كفاءة للمناصب العامة. ومن ثَمَّ إذا كان النظام السياسي لا يوفر حرية التعبير واحترام الاختلاف في الرأي وممارسة حقوق الإنسان، فلا يمكن أن يكون نظامًا سياسيًّا عادلًا. وبالمثل، لا يمكن وصف النظام الرأسمالي العالمي -نظرًا لطبيعته القمعية- بأنه نظام عادل، وسيظل نظامًا ظالمًا طالما أنه لا يوفر النصيب العادل والمستحق للعامل.

كذلك فإن العدل في المجال الطبي يعني إظهار التميُّز المهني في مجال اختصاص الفرد وتخصُّصه، لسبب بسيط هو أن «العدل» يعني القيام بالشيء على أفضل نحو. ومن ثَمَّ فالعدل في المجال الطبي يعني تكريس أكبر اهتمام للمريض من أجل فهم طبيعة المرض تمامًا والتوصل إلى أفضل علاج ممكن. كما يعني أيضًا وصف دواء عالي الفعالية بأقل عبء مالي على المريض، وتجنُّب العبء المالي غير الضروري على المريض من خلال وصف الاختبارات المعملية غير ذات الصلة أو الأدوية عالية التكلفة عندما يكون الدواء الأقل تكلفة يمكن أن يشفي من المرض ويؤدي إلى النتيجة ذاتها. ومن ثَمَّ إذا لم نولِ الاهتمام المناسب والكافي في أي مجال من المجالات البشرية، فإن هذا يمثِّل انحرافًا عن مسار العدل.

المبدأ الثالث: احترام الحياة وتعزيزها

أما بالنسبة إلى **المبدأ الأخلاقي العالمي الثالث**، وهو أحد أهداف الشريعة الإسلامية، فيتمثَّل في احترام الحياة وتعزيزها. ولهذا المبدأ أيضًا دلالات أوسع نطاقًا على البشرية جَمْعَاء. والواقع أن هذا المبدأ يستمدُّ دعامته مباشرة من الأمر الإلهي بأن إنقاذ حياة إنسان واحد يماثل إنقاذ حياة البشرية جَمْعَاء، وأن انتهاك حياة إنسان واحد بغير حق يماثل قتل البشرية جَمْعَاء[١٢]. وهذا الأمر الإلهي يلزم كل مسلم مؤمن بتجنُّب إيذاء النفس أو القتل، إلا إذا كان ذلك في مقابل ارتكاب القتل غير العمد أو إحداث الفوضى في المجتمع[١٣].

وبما أن الكلمة المستخدمة في القرآن هي «النَّفْس» التي تعني الذات، والروح، والموجود الإنساني الفرد، فهي ليست خاصة بالمسلمين أو الأشخاص الذين ينتمون إلى دين أو عقيدة أو عِرق بعينه. ومن ثَمَّ لا يجوز العدوان على حياة أي فرد أو مجموعة من البشر أو الإضرار بحياتهم دون مُبرِّر أخلاقي وموضوعي أو سند قانوني لذلك. وهذا يعني أيضًا أن الحياة حتى في مراحل النمو المختلفة جديرة بالاحترام والتقدير على حدٍّ سواء. ومن ثَمَّ فللجنين نفس قدسية واحترام حياة الإنسان الناضج. ولذلك يجب تجنُّب أي أشياء يمكن أن تضرَّ بالجنين من أجل ضمان عدم تهميش نوعية الحياة أو جودتها في المستقبل. وعلى سبيل المثال، إذا كانت الأنثى أثناء الحمل مدمنة على المشروبات الكحولية أو المخدرات أو على أقل تقدير تدخن، فإن كل ذلك من الناحية الطبية سوف يضر بالجنين، ومن ثَمَّ يؤذي الطفل ويؤثر في نوعية حياته في المستقبل منذ ولادته.

ليس هذا فقط، ولكن لهذا المبدأ أيضًا دلالات وآثار خطيرة أخرى حتى على السياسات البيئية. كما أنه ذو صلة مباشرة بتصنيع الأدوية وإنتاجها. فإذا لم يتم التحكُّم في نوعية الأدوية وجودتها، فمن المحتم أن يؤدي استخدامها إلى الإضرار بالحياة.

كذلك يرتبط هذا المبدأ بالسياسة العامة المتعلقة بالسكان. فهو لا يسمح للدولة بالتدخل في غرفة نوم الأشخاص، أو فرض حظر على الولادة أو السماح بالإجهاض. وهذه ليست سوى عدد قليل من القضايا الأخلاقية المهمة المرتبطة مباشرة بمبدأ قيمة الحياة. ومن الواضح أن هذه تمثِّل تطبيقات عالمية لهذا المبدأ وليست مقتصرة على المسلمين وحدهم.

المبدأ الرابع: حفظ العقل ودوره في عملية اتخاذ القرار السليم

يتعلق **المبدأ الأخلاقي الرئيس الرابع** بدور العقل والحكم العقلاني في صنع القرار البشري. فالحقيقة التي مؤداها أن البشر

(١٢) يقول تعالى في كتابه العزيز: ﴿...أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

(١٣) المصدر السابق.

يجب أن يتخذوا أحكامًا تقوم على أساس من المنطق والعقل، وأن يَسمُوا بأنفسهم فوق السلوك العاطفي والرغبات والدوافع العمياء إنما هي الشغل الشاغل للشريعة. ومن ثَمَّ فإن الإسلام لا يسمح بتعليق حرية الحكم. ومثال واضح على ذلك، إذا أصبح الشخص مدمنًا على المخدرات أو مدمنًا على المُسْكِرات، فإن تعاطيها يؤثر في علاقاته الشخصية والاجتماعية، وحرية الإرادة، فضلًا عن النزاهة الشخصية.

ومن هنا ففي الإسلام نجد أن استقلال العقل والحكم العقلاني يمثل شرطًا أساسيًّا لكل المعاملات الشرعية. وقد اعتبر القرآن تعاطي المُسْكِرات أمرًا لا أخلاقيًّا (فاحشة). وهو ليس خطيئة فحسب، بل إنه محظور من الناحية القانونية أو الشرعية أيضًا. وقد أظهرت الأبحاث الطبية الحديثة الآثارَ الضارة للمخدرات والمُسْكِرات على الصحة العقلية للأشخاص بغض النظر عن عِرقهم أو لونهم أو دينهم. لكن اهتمام الإسلام بالسلوك المنطقي والعقلاني في الحياة الشخصية والاجتماعية ليس حكرًا على المسلمين وحدهم. فَقِيَمه الكلية لها صلة عالمية بتصرفات جميع البشر وسلوكياتهم على المستوى العالمي.

المبدأ الخامس: حماية النَّسَب وكرامة الأنساب

أما **المبدأ الخامس**، والمتعلق بحماية النَّسَب وكرامة الأنساب، فله صلة أيضًا بشعوب العالم بأسره، بغض النظر عن دينهم أو عِرقهم أو لونهم أو لغتهم. إنه يقرُّ بأن حماية الأصول الجينية وحماية النَّسَب تمثِّل التزامات أخلاقية وقانونية. ومن هنا يعتبر النظام الاجتماعي والقانوني الإسلامي أن الاختلاط الحر بين الجنسين والعلاقات الزوجية قبل الزواج هو عمل غير أخلاقي وغير شرعي. وهذا من شأنه أن يكون له آثار مهمة وخطيرة كما أظهرت العلوم الصحية والسياسة الاجتماعية والنظام القانوني. ومن هنا يمنع هذا المبدأ الأخلاقي العالمي أي شخص من الاتجار بالجين البشري وأيضًا من اختلاط الجينات (كما في حالة تأجير الأرحام). كما يساعد هذا المبدأ في الحفاظ على مستوى عالٍ من الأخلاق في المجتمع البشري. وعلاوة على ذلك، فهو لا يشجع على إخفاء هوية الجين ويساعد في الحفاظ على تقاليد شجرة تطور السلالات.

وفي ضوء ما سبق، تشير هذه المراجعة الموجزة لأهداف الشريعة الإسلامية إلى أن كل مبدأ من هذه المبادئ الخمسة له صلة عالمية بالسلوك الأخلاقي للأشخاص في أي مجتمع متحضر. أما الغرض من هذه النبذة المختصرة للمبادئ الأخلاقية الإسلامية العالمية والتأسيسية، فيتمثَّل في ثلاثة أهداف:

أولًا: دحض الفكرة التي تقول بأن الأخلاق الإسلامية خاصة بالمسلمين وحدهم.

ثانيًا: الوصول إلى فهم دقيق لأهداف هذه القيم وأصولها في التوجيه أو الهداية الإلهية.

ثالثًا: الكشف عن مدى قابليتها للتطبيق في عالمنا المعاصر.

إن مبادئ الشريعة وأهدافها -كما ذكرنا سابقًا- تمثِّل من المنظور العملي مبادئ للإنسانية كلها. وإذا كانت العديد من الاحتياجات البيولوجية والعاطفية والفكرية والاجتماعية للإنسان في العلوم الاجتماعية الغربية قد جرى تفسيرها على أنها دوافع عمياء وغرائز ورغبات حيوانية، فإن المبادئ الأخلاقية الإسلامية تُميّز بوضوح بين الأحكام التي تقوم على أساس من المنطق والعقل وتلك التي تقوم على ما يُسمَّى بالدوافع العمياء. وعلى سبيل المثال، فقد يكون لبعض الأفعال البشرية تشابهات ظاهرية لكنها قد تكون مختلفة تمامًا وتقف على طرفي نقيض: فإذا كان من الجائز لأي شخص أن يقترض من أحد البنوك بسعر فائدة متفق عليه على نحو متبادل في القيام بنشاط اقتصادي ما، فإن شخصًا آخر قد يقترض أموالًا من أحد البنوك وفقًا للمبادئ الأخلاقية الإسلامية لتقاسم الأرباح، وبدون فائدة على الإطلاق. فكلا الشخصين يتخذ قروضًا صناعية، لكن أحدهما يدعم بشكل أساسي النظام الرأسمالي الاستغلالي، بينما الآخر يشجِّع النمو التجاري والصناعي دون الاشتراك في الفائدة أو الربا، وهو أمر يحرّمه الإسلام تمامًا.

شرعية القيم الأخلاقية

قبل الختام، قد يكون من المناسب الحديث عن شرعية المبادئ الأخلاقية الإسلامية. فقد يتساءل البعض: هل تستمدُّ هذه المبادئ شرعيتها من ممارساتها العرفية، أم تستمدُّ قوتها وسلطتها من مصدر آخر؟

في الحقيقة، إن السلوك الأخلاقي في جميع مناحي الحياة تقريبًا يمثِّل الشغل الشاغل للإسلام. ومع ذلك، فإن الإسلام لا يترك الحكم الأخلاقي يصدر عن الإعجاب الشخصي أو الكراهية الشخصية، أو عن أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس، على الرغم من أن أحد مبادئ الشريعة يشير مباشرة إلى الصالح العام أو المصلحة العامة. لكن أصل القيم وشرعيتها في ضوء الرؤية العالمية الإسلامية يكمُن في الوحي الإلهي. ولا ينبغي هنا الخلط بين الوحي أو كلام الله وبين الإلهام أو الحدس وهو ظاهرة ذاتية. فالوحي أو كلام الله هو علم يأتي من فوق، ومن ثَمَّ فهو ليس ذاتيًّا بل موضوعي. وكونه كلام الله المنطوق، يجعله يتخطى محدودية الزمان والمكان. وعلى الرغم من أنه نزل باللغة العربية، فإنه يخاطب البشرية جَمْعَاء (الناس). وقد نزَلَ الوحي باللغة العربية لأن العربية هي وسيلة التفاهم والتواصل مع القوم الذين أُرسل إليهم الرسول، وبدأت الدعوة في محيطهم قبل أن تبلغ لغيرهم. ومن هنا كان الغرض من الوحي باللغة العربية هو أسلمة العرب وليس تعريب مَن يدخلون الإسلام.

وفي ضوء هذا، فإن القيم الإسلامية بطبيعتها عالمية وقابلة للتطبيق عالميًّا. ولا توجد جذور أو أصول لأيٍّ من المعايير الأخلاقية في العادات والتقاليد المحلية أو العربية. فالقيم الإسلامية ليست قيمًا زمنية محددة تتغيَّر عادةً بمرور الوقت، وإنما هي قيم كلية أو كونية لها جذورها في الوحي الإلهي الشامل. فمبدأ «العدل»، الذي ناقشناه أعلاه، ليس خاصًّا بعِرق أو لون أو مجموعات أو منطقة معينة أو فترة من التاريخ. كما أن احترام الحياة وتعزيزها يمثِّل قيمة عالمية. وبالمثل، فإن الصدق والقسط والإنصاف والحقيقة ليست قيمًا شرقية ولا غربية، فهذه قيم سارية المفعول على نحو معترف به عالميًّا.

إن الغرض من هذه القيم الإسلامية الكونية هو مساعدة البشر على تطوير رؤية مسؤولة للحياة. فاعتبار الحياة مجرد رياضة، أو لحظة متعة، إنما هو استهانة فادحة بالحياة التي ينبغي أن يكون لها معنى، والتي هي في المقام الأول أخلاق يجب أن نعيشها ونشكلها وننظمها.

إن الرؤية العالمية الإسلامية -كما أشرنا إلى معالمها سابقًا- تنظر إلى حياة الإنسان بطريقة تكاملية شمولية. وهي تدعو إلى التكامل والتماسك في الحياة، وتنأى عن التقسيمات والتحيزات. ومن هنا نستطيع أن نشيد التوحيد أو الوحدة والتآلُف في الحياة عندما نتبنَّى معيارًا واحدًا في الحياة الخاصة والعامة، وتكون جميع الأفعال البشرية مدفوعة باهتمام واحد فقط؛ أعني بأن ننال رضى الله عز وجل من خلال مراعاة قواعد الحياة الأخلاقية والمسؤولة.

وتأسيسًا على هذا، يمكن تلخيص الأخلاق الإسلامية في وجهَيْن: **أولًا** وقبل كل شيء، مراعاة حقوق الخالق؛ ممثَّلة في أن نعيش حياة أخلاقية مع ضرورة وجود وعي كامل بالمساءلة في يوم القيامة وكذلك في هذا العالم. **ثانيًا**: الوفاء بالالتزامات تجاه البشر الآخرين من دون انتظار الأجر أو التقدير أو التعويض، ولكن لمجرد أن ذلك يرضي الله. ومن هنا قد تكون خدمة الإنسانية من أجل الإنسانية مبررًا جيدًا، لكن ما يجعل خدمة الإنسانية عبادة عظيمة هو خدمة عباد الله في سبيله، وليس لأي تقدير دنيوي بالحصول على جَزَاء أو أَجْر أو مكافأة.

ومن هنا تؤدي الأخلاق الإسلامية في الممارسة وظيفة مهمة، وتتمثَّل في بناء تلك الشخصية المتوازنة والمسؤولة والمُنفتحة والفاعلة لصاحب العمل أو المهنة. كما تساعد القيم الأخلاقية الإسلامية الأساسية، التي ناقشناها أعلاه بإيجاز، أي شخص يتَّبعها بنصِّها وروحها بالتعبير عن نفسِه كمواطن عالمي، يتخطى حدود التمييز على أساس اللون أو العِرق أو اللغة أو الدين. ومن هنا يدعو القرآن الكريم البشرية جَمْعَاء إلى تبني الطرق والممارسات الأخلاقية، من أجل أن نكون بإزاء مجتمع سليم ومنظَّم ومتجاوب مع احتياجات الأفراد الذين يشكلون المجتمع المحلي. ومن ثَمَّ يُعرَّف المجتمع الإسلامي في القرآن بأنه مجتمع من الأشخاص ذوي الدوافع الأخلاقية ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ أو مجتمع الطريق الوسط ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، الذي لا يخرج على قيم التوازن والانسجام والتناسب وينفذ الخير أو المعروف.

وهكذا فإن السلوك المسؤول من الناحية الأخلاقية يعني ذلك السلوك الذي يتَّبع المعايير والقوانين الأخلاقية العالمية ويقاوم جميع الإغراءات المباشرة وغير المباشرة. ومن هنا، فإن قوة الشخصية تعني ببساطة التقيد الصارم بالمبادئ التي يدَّعي الشخص الإيمان بها. ومن ثَمَّ فإن الأخلاقيات المهنية الإسلامية ترشد المهني أو صاحب كل عمل في جميع المواقف التي يتعيَّن فيها إصدار الحكم الأخلاقي، في العلاج

الطبي وكذلك في المعاملات التجارية، والمسائل الإدارية وغيرها.

كذلك لا تشمل الأخلاق الإسلامية في الممارسة ذلك العمل الاجتماعي المعروف رسميًّا فحسب، بل تشمل عمليًّا كل عمل يقوم به الإنسان في المجتمع. كما لا تقتصر أخلاقيات العمل والمهنة في الإسلام على رضا العملاء. ذلك أنه يجب على المؤمن التصرف بشكل أخلاقي في الأمور الشخصية والاجتماعية والمالية والسياسية والثقافية. ولا يؤدي التغيير في المكان والزمان إلى أي تغيير في المعايير والسلوك الأخلاقي. فضمان الجودة كالتزام أخلاقي هو أحد الاهتمامات الرئيسة للقرآن الكريم. وقد أرشدنا القرآن إلى المبادئ العامة لضمان الجودة في عدة أماكن في مجموعة متنوعة من السياقات، منها قوله تعالى: ﴿ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِ ١٨٢ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ ﴾ [الشعراء: ١٨٢-١٨٣].

كما فصَّلَ القرآن الكريم ذلك بشكل أكبر عندما يوجهنا إلى أنه أثناء تبادل البضائع أو المنتجات أو السلع، لا ينبغي للمرء أن يقيس بمعيارين مزدوجين، كما في قوله تعالى: ﴿ وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ٢ وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ ٣ ﴾ [المطففين: ١-٣].

وعلى هذا النحو، فإن طبيب الصحة -على سبيل المثال- عندما يحصل على أجره من حيث رسوم الاستشارة، فمن واجبه الأخلاقي أن ينصح المريض على نحوٍ يراعي مسؤوليته والرعاية الكاملة نحوه؛ لأنه سيُسأل عن ذلك أمام الله. والأمر نفسه ينطبق على المُعلِّم، الذي يجب أن يقدِّم المعرفة بأمانة كاملة ومسؤولية وعدالة دون إخفاء الحقيقة أو التلاعب بالحقائق. وهذا ينطبق أيضًا على الطلاب والباحثين الذين يبذلون قصارى جهدهم في البحث عن المعرفة والحقيقة، وإنتاج المعرفة مع تجنُّب الانتحال والوسائل الأخرى غير العادلة في البحث.

ومن هنا تتجاوز المبادئ الأخلاقية التي أوحى بها الله محدودية عقولنا البشرية وخبراتنا القاصرة. وهي مبادئ ليست محلية أو إقليمية أو وطنية في أصلها، فهي ليست لشعب له مِلَّة أو نِحلَة خاصة أيضًا. ومن ثَمَّ فإن طابعها الكلي يجعلها قابلة للتطبيق عالميًّا، ومطلقة، وصالحة للتطبيق في ظل الظروف والبيئة المتغيرة. إنها أخلاقيات صديقة للإنسان، ولكنها ليست نتيجة للتدخل الفكري البشري، وتقدِّم حلولًا ملموسة لمشكلة الإنسان في عصر العولمة هذا الذي نعيشه.

التأريخ كرهان أخلاقي: علم التاريخ وإنتاج الذوات الأخلاقية

محمد البشير رازقي

ملخَّص

هل يمثِّل علم التاريخ وسيلة مثالية لإنتاج النُّظُم المعرفية الأخلاقية؟ وهل يمكن أن يُسهم علم التاريخ في تشكيل الفضيلة لدى الفاعلين الاجتماعيين؟ وهل يمكن أن نعدَّ الهدف الأسمى لعلم التاريخ هو تشكيل الذوات الأخلاقية؟ الفرضية الأساسية التي تطرحها هذه الورقة للنقاش، وتدافع عنها في الآن ذاته هي أن التاريخ هو العلم الأفضل والأمثل والأكثر تأهيلًا لفهم زبدة الممارسات الأخلاقية للجنس البشري، خاصةً في عصر «ما بعد الأخلاق»، لا فقط دراستها وتأريخها، بل قدرة هذا العلم على توريثها وإعادة إنتاجها، وخاصةً بناء الكائنات/الكينونات الأخلاقية. إذ لا يمكن أن نشكِّل الذوات الأخلاقية اليوم بمعزلٍ عن علم التاريخ.

مقدمة

يعتمد علم التاريخ على مجموعة من المرتكزات والبديهيات، وهي أن التاريخ هو دراسة للماضي لفهم الحاضر واستشراف جيد وموفق للمستقبل. فلا يمكن للمؤرخ أن يبقى سجين الماضي، فهو أولًا وأخيرًا ابن زمانه. كما لا أحكام معيارية في علم التاريخ (من قبيل «رجل طيب»، «رجل شرير»، «رجل جميل»...). ويُعَدُّ التاريخ أبا العلوم بسبب اعتماد جميع العلوم عليه من ناحية، ومن ناحية أخرى باعتبار الإنسان مؤرخًا بالفطرة وبالضرورة.

الفرضية الأساسية التي ندافع عنها في هذا المقال هي أن التاريخ هو العلم الأفضل والأمثل والأكثر تأهيلًا لفهم زبدة الممارسات الأخلاقية للجنس البشري، لا فقط دراستها وتأريخها، بل قدرة هذا العلم على توريثها وإعادة إنتاجها، وخاصةً بناء الكائنات/الكينونات الأخلاقية في زمن صعب وهو عصر «ما بعد الأخلاق». إذا لا يمكن أن نشكِّل الذوات الأخلاقية اليوم بمعزلٍ عن علم التاريخ. يعتمد علم التاريخ على ثلاثة أسئلة أساسية: أين؟ متى؟ كيف/لماذا؟ ونستخرج من هذه الأسئلة ثلاث ركائز أساسية: المكان، والزمان، والمفهوم. وتسعى هذه المرتكزات إلى فهم طبيعة تشكُّل الحدث التاريخي من خلال أبعاد أساسية: الفاعل، والرهان، والاستراتيجيات[1]. ومن الصعوبة بمكان فهم جغرافيات القوة وتقنيات نسج شبكات النفوذ والمصالح بدون فهم طبيعة الفاعلين، ونوعية رهاناتهم وأطماعهم ومنافعهم ومكاسبهم، ومن ثَمَّ تبيُّن طبيعة الاستراتيجيات والوسائل الموظَّفة للوصول إلى الغايات والرهانات. ويتيح لنا ارتباط علم التاريخ بالماضي والحاضر والمستقبل اكتسابَ العبرة من «تدافع» أهل الماضي وصراعاتهم، لتجنُّب حصولها في الحاضر ومن ثَمَّ تفاديها مستقبلًا. ولهذا فإن التشابك المعرفي بين علم التاريخ والأخلاق يُهدد ضرورة كل فاعل اجتماعي (فرد، مجتمع، دولة أو مؤسسة) يبتغي توظيف استراتيجيات ظالمة أو متحيزة أو عنيفة من أجل

(1) Abdelhamid Hénia, *Propriété et stratégies sociales à Tunis, 16e-19e siècles*, Faculté des sciences humaines et sociale. Tunis – 1999, p.9- 24.

حيازة رهاناته. كما يتميز علم التاريخ عن بقية العلوم بميزتين أساسيتين: **ارتباطه الوجودي بالإنسان**، فالإنسان كائن تأريخي عن وعي أو بدون وعي. فهو يؤرخ في كل لحظة في حياته من قبيل: ذهبت البارحة، أكلت، درست، مرضت، تأخرت عن عملي لأسباب...إلخ. **وارتباطه بالأزمنة الثلاثة**: الماضي والحاضر والمستقبل. وفي رأيي أن الهدف الأسمى لعلم التاريخ هو: إنتاج الذوات الأخلاقية، وطبيعة التشكُّل الإبستيمولوجي لعلم التاريخ بارتباطه بالأزمنة الثلاثة ومعايشته الحينية للإنسان يسمح له بإنتاج هذه الذوات أكثر من غيره من العلوم.

فهل يمثِّل علم التاريخ وسيلةً مثاليةً لإنتاج النُّظُم المعرفية الأخلاقية؟ وهل يمكن أن يُسهم علم التاريخ في تشكيل الفضيلة لدى الفاعلين الاجتماعيين؟ وهل يمكن أن نعدَّ الهدف الأسمى لعلم التاريخ هو تشكيل الذوات الأخلاقية؟

١. الأخلاق والبحث التاريخي

ترتكز الأخلاق أساسًا على التسامح والعدل، وحب الخير للآخر والسعي إلى الفضيلة، وهي السعادة بامتياز. والكائن الأخلاقي ليس هو الله ولا «الإنسان الفائق» ولا «السيد» أو «المارد» ولا الشهواني، فالأخلاق ذات بُعدين: روحي وقيمي؛ «إذ إن القيمة تكون بمثابة علامة نصبها ناصب لكي تُرشد الإنسان في واقعه إلى الطريق الذي يوصله إلى حياة مسؤولة. وأما البُعْد الروحي فيجعل للخلق أثرًا بالغًا في النفوس»، والأهم من ممارسة الأخلاق هو الوعي بهذه الممارسة، أي لحظة اللاتعارض بين العقل والروح، حيث تُمارس الأخلاق عن إرادة وبحرية مطلقة دون قيد أو شرط أو مقابل، ودون أن تُفرض علينا من الخارج أو تحت الإكراه. وقد تناول عدد كبير من المؤرخين الأخلاق بوصفها حقلًا بحثيًّا جديرًا بالدراسة، فقد مثَّلت الأخلاق أساسًا وأفقًا لعدد كبير من المثقفين، حيث شكَّلت الأخلاق هاجسًا في التاريخ لدى المؤرخين والعلماء عمومًا. فقد تشابكت ثنائية الأخلاق والتاريخ مع حقول معرفية أخرى من قبيل الفضيلة والسعادة والطبيعة والعدالة والحق والواجب والرغبة والقانون والدين والسياسة والطاعة والسلطة. وليس من قبيل الصدفة أن «منعرج» التفكير في علاقة الأخلاق بالتاريخ قد ارتبط بترسُّخ مؤسسة الدولة ذات السيادة من ناحية، ومن ناحية أخرى بتطور مؤسسة الحرب، أي بُعيد النهضة الأوروبية[٢].

(2) Fr. Jodl, "Morals in History", *International Journal of Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 1, No. 2 (Jan., 1891), pp. 204-223, p.218- 220.

وقد طرحت مسألة إصدار المؤرخين أحكامًا أخلاقية أو تناولهم مدى ملاءمة الحدث التاريخي للمرتكزات الأخلاقية ومدى اعتماد المؤرخين على الخيارات الأخلاقية جدالًا واسعًا، خاصةً دور المفاهيم الأخلاقية في التأثير في حيادية المؤرخ، سواء عند اختياره للموضوعات التي يتناولها بالبحث، أو عند نسجه لخيوط بحثه، وخاصةً الاستنتاجات، وإنتاج الأفكار المتحيزة. كما أخضعت دراسات أخرى للبحث المسؤولية الأخلاقية للمؤرخ، سواء في اختياره حقوله البحثية أو طبيعة تعامله في إطار المؤسسة العالِمة ومدى قدرته على ممارسة دوره النقدي. وقد أبرزت علاقة الأخلاق بالتاريخ مشكلة أخرى أساسية، وهي إمكانية إصدار الأحكام القيمية. وتحيلنا هذه النقطة إلى خطر آخر، وهو الإسقاط التاريخي. ولهذا طُرح السؤال عن مدى إمكانية اعتماد الأخلاق وتشابكها مع التاريخ بوصفها وسيلة مثالية للتنبؤ بطبيعة رهانات الفاعل الاجتماعي حاضرًا ومستقبلًا. وقد مثَّلت مسألة اعتماد علم التاريخ وسيلةً للتنبؤ واستقراء المستقبل مصدرَ جدل معرفي. وهذا ما اعتمد عليه أساسًا علم المستقبليات، سواء في أوروبا أو في العالم العربي[٣].

٢. التأريخ: الأخلاق طريق المستقبل

يتبيَّن لنا عدم اعتماد المؤرخين على «العبرة» الأخلاقية التاريخية عند محاولتهم استشراف المستقبل. وفي هذا الإطار، يرتكز المؤرخ بول كنيدي (Paul Kennedy) على التاريخ لمحاولة استشراف المستقبل، مرتكزًا فقط على التكنولوجيا والطبيعة والصراعات الدولية[٤]. وقد خصَّص أيضًا ألفين توفلر (Alvin Toffler) مُجمل أعماله للتحولات التكنولوجية دون الاهتمام بالموروث الأخلاقي للحضارات ودوره في بناء المستقبل[٥].

وفي المقابل، لم تركز التجربة العربية في استشراف المستقبل على دور التاريخ، وخاصةً الاستفادة من الموروث الأخلاقي لبناء معرفة متينة عن المستقبل، سواء على مستوى دورية «**استشراف للدراسات المستقبلية**»، حيث دُرست الديموغرافيا والتكنولوجيا

(3) Adrian Oldfield, "Moral Judgments in History", *History and Theory*, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1981), pp. 260-277, p.269- 272.

(٤) بول كنيدي، الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، ترجمة: محمد عبد القادر، غازي مسعود، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص٤٠٣-٤٢٨.

(٥) ألفين توفلر، تحول السلطة، ترجمة: لبنى الريدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م)؛ بناء حضارة جديدة، ترجمة: سعد زهران، (القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٦م)، ص٦-٢١.

والصراعات الدولية والثروات الطبيعية المُكتشفة (الغاز) وانعكاس ذلك على المستقبل، أو دورية «**مستقبليات: رؤى واستشراف**» على نحو أقل حدَّة، حيث خُصِّصت مقالات قليلة جدًّا لمسألة الأخلاق[٦]، بدون توظيف فكرة الموروث الأخلاقي في فهم الجغرافيا الحضارية للمستقبل. وبعيدًا عن علم المستقبليات والاستشراف، مثَّلت تيمة الأخلاق حقلًا بحثيًّا خصبًا في العالم العربي، حيث نُظر لها تاريخيًّا (أعمال محمد أركون مثلًا في حقل الأنسة) أو عبر فلسفة الفارابي أو الرازي أو نظرة المعتزلة للأخلاق، أو من خلال دراسة الأخلاق الإسلامية في سياقات معاصرة، سواء من خلال دراسة أطروحات وائل حلاق أو الموروث الصوفي وراهنيته أو عبر تبيئة مفهوم المواطنة ذات الأسس الأخلاقية[٧].

حاول عدد من المفكرين فهم حاجة المجتمعات الحديثة إلى تهذيب أخلاقي معاصر، مثل موقف هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) الداعي إلى عدم فصل الواقع عن القيمة، ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas) المتمثل في أخلاقيات الحوار، بل وضروريته وأهمية طرح المشكلة للنقاش في الفضاء العام، والإرث المعرفي المتين لطه عبد الرحمان حول وجوبية الفعل الأخلاقي[٨]. وقد وُظِّف النقد الأخلاقي في سيرورة تشكُّل الحضارات من طرف زيجمونت باومان (Zygmunt Bauman) متأثرًا بالإرث العريق لمدرسة فرانكفورت. تتمحور الأفكار الأساسية لباومان في مسألة تسليع الإنسان وحرمانه من جوهره والمتاجرة بأحاسيسه، مع فقدان كامل للمعايير والثوابت، حيث تمثِّل الأخلاق خطرًا عن هذه النُّظُم الحياتية[٩]. ولهذا تأثَّر عبد الوهاب المسيري بهذه المنابع المعرفية، سواء روَّاد مدرسة فرانكفورت أو باومان، حيث رسَّخ مشروعه الفكري أساسًا على نقد فكر الحداثة المنتهِك لكل قيمة وثابتة، ولهذا يسهل على نُظُم سياسية كثيرة شرعنة الظلم وتبريره، وانتهاك الحرمات الإنسانية، وهذا ما يجعل من الأخلاق -مرة أخرى- حجر عثرة أمام هذه النُّظُم لا قاعدة بناء[١٠].

مثَّلت مسألة علاقة الأخلاق بسيرورة الحضارات هاجسًا أساسيًّا لدى باحثين آخرين من خارج علم التاريخ، فقد أبرز عدد منهم ضياع النفس البشرية الحديثة في خضمِّ أتون الاستهلاك والقهر والاستغلال والدور المهم للأخلاق في إنقاذ إنسانية الإنسان، وقد أُنتجت أفكار مهمة حول فقدان السياسة للمنظومات القيمية مع نشأة المنطق المكيافيلي في الحكم، حيث تُعَدُّ الأخلاق عائقًا وحجر عثرة، مما يعطل تمدُّد الرأسمالية، وينزع عنها ذخيرتها الأيديولوجية؛ ولهذا عالج أولي لاغرسبيتز (Olli Lagerspetz) مسألة الثقة وأهميتها الحيوية في الوجود البشري، حيث لا يمكن للثقة أن توجد وتُنتج معرفة ومصلحة وفضيلة بدون أخلاق[١١].

وقد تتبَّع الباحث عبد الرزاق بلعقروز مكمنَ الخلل في الحضارة الغربية، وتوصل إلى أن نقطة التوتُّر الأساسية تكمُن في فلسفة القيم والأخلاق، من خلال نقد مفهوم «عصر ما بعد الأخلاق»، مُبرزًا آثاره السلبية على الوجود البشري عمومًا معنويًّا وتعميريًّا، مؤكدًا على أهمية التربية الأخلاقية. فقد أسَّست الحداثة ورسَّخت مفهوم النجاعة والنفعية، حيث فُصل بين الروح والجسد، وبين العقل والقلب. فمفاهيم من قبيل «التسامح» و«التواصل» و«الاعتراف» و«التعارف» تتصادم وتتنافى مع المنظومة المعرفية والسياسية للحداثة التي شُرعن فيها التمدُّد الاستعماري والتفوق العِرقي والتصنيفات التحقيرية بأنواعها[١٢]. وقد ناقش أشيل مبيمبي في كتابه «**الوحشية: فقدان الهوية الإنسانية**» فكرة التطور المطرد للبشرية نحو الأفضل، وفنَّد هذه الأطروحة، حيث تزامن التطور البشري وتشابك مع نمو مستمر لوحشيته وأنانيته. فلم يكتفِ الإنسان بالإضرار بنفسه، بل لحقت شروره الحيوان والطبيعة[١٣]. كما بيَّن تود سلون (Tod Sloan) المآل الذي وصلت له حياتنا الحديثة، سواء من ناحية «تسليع» ثقافاتنا أو من ناحية «استعمار عالم الحياة»، مع فقدان الإنسان السيطرة على حياته العامة والخاصة و«تدمير المعنى»[١٤].

(٦) جون إيتيان، «ثقافة حسن الأداء وأخلاقيات المصلحة العامة»، مستقبليات: رؤى واستشراف، معهد تونس للترجمة، العدد ٢، ٢٠١٠م، ص٤٥-٥٥.

(٧) مجموعة مؤلفين، سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الاسلامية، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م)، المقدمة.

(٨) عبد القادر ملوك، من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية: ميلاري بوتنام، يورغن هابرماس، طه عبد الرحمن، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م)، ص٤٦-٦١.

(٩) زيجمونت باومان، سلسلة السيولة، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م).

(١٠) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م)، ج١، ص١١٢-١٢٥.

(١١) لي لاغرسبيتز، الثقة والأخلاق والعقل البشري، ترجمة: مصطفى سمير عبد الرحيم، (بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م)، ص٦-٢٠.

(١٢) عبد الرزاق بلعقروز، الاتصاف بالتفلسف: التربية الفكرية ومسالك المنهج، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م)، ص١٩٩-٢٦٢.

(١٣) أشيل مبيمبي، الوحشية: فقدان الهوية الإنسانية، ترجمة: نادرة السنوسي، (بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م)، ص٤١-٦٨.

(١٤) تود سلون، حياة تالفة: أزمة النفس الحديثة، ترجمة: عبد السلام بن سعيد الشهري، (بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م)، ص٦-١٩.

وسيتبيَّن لنا آخر هذا الفصل المكانة المحورية التي احتلها سؤال الأخلاق في العمل التأريخي عمومًا، وخاصةً في علاقة الأخلاق بالماضي والعِبرة منه لمحاولة استشراف مستقبل متخلِّص من كل سلبيات الماضي. ولهذا مثَّلت الأخلاق لُبَّ الممارسات الاستشرافية المتميزة، وضرورة أساسية لبناء عالم أفضل وأقل ظلمًا.

٣. التأريخ وإنتاج الكائن الأخلاقي: مرتكزات الظلم في الماضي وتعاملنا معها حاضرًا ومستقبلًا

وُظِّفت أحداث تاريخية معزولة عن سياقاتها في تمييز البشر وإنتاج صور نمطية وتصنيفات تحقيرية عديدة، من قبيل المركزية التاريخية للغرب وأحقيته في ذلك[١٥]. وقد نشأ في هذا السياق مفهوم الحضارة (Civilization)، حيث تسبَّبت مجموعة من السياقات العالمية في ظهور مصطلح «حضارة» بمعناه الحديث خلال القرن الثامن عشر. وكان أهم العوامل هو الاستكشافات الأوروبية (أمريكا خاصة)، إلى جانب الخطر المحدق الذي لعبه الوجود العثماني في البحر المتوسط وفي أوروبا، وهذا ما استفز الوعي الأوروبي لإنتاج صور تحقيرية عن «الآخر»؛ ولهذا يمكن اعتبار إنتاج صورة للآخر الهمجي ردَّ فعل على التهديد التركي. كما نجد عوامل أخرى مهمة أسهمت في إنتاج مفهومي «الحضارة» و«المتحضر»، وهو التقدُّم العلمي والتقني (علم البيولوجيا، علم النباتات، علم الحيوان، التطور التقني)، فقد أصبح بإمكان أوروبا أولًا أن تقارن نفسها وتطورها بتخلُّف الآخرين (البلدان المكتشفة حديثًا مثل أمريكا)، وثانيًا بدأ يبرز الوعي بأهمية أخذ حجة تحضير الآخر وسيلةً للهيمنة على البلدان واستعمارها، باعتبار أن الدول الغربية بصفتها دولًا توسعية تستطيع تحديد حضارتها الخاصة بها و«تصديرها» إلى الآخرين غير المتحضرين. وفي هذا الإطار، تطورت ونشأت علوم إنسانية واجتماعية عديدة مثل الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وفيما بعد علم الاجتماع، والنظرة الحديثة لعلم التاريخ. فقد وُلِدَ مفهوم «حضارة» في سياق ثقافي أوروبي نتج عن روح عصر الأنوار (العقل) المتحفزة والتوَّاقة لمعرفة الآخر والمختلف. من هنا برز تعريف آخر للحضارة باعتبار احتوائها على قسمَيْن أساسيَّيْن: أولًا رؤية عالمية واضحة يمكن أن تكون عبارة عن مجموعة من الأنظمة الثقافية والأيديولوجية، وثانيًا باعتبارها نظامًا سياسيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا متناسقًا. وهذا ما كان متوفرًا في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على عكس بقية العالم، فقد شكَّلت أوروبا مصطلح «حضارة» استنادًا إلى خصوصياتها وسياقاتها، وحاولت فرضَهُ على بقية العالم (مستعمراتها). وهذه ممارسة إثنو-مركزية أوروبية بامتياز. فعلى كل المجتمعات غير الأوروبية أن تتبع النموذج الأوروبي[١٦]. وقد حاول عدد من المفكرين الغربيين مقاومة الصور النمطية التحقيرية المُنتجة تجاه الآخر، مثل جاك غودي (Jack Goody) الذي سعى كتابه «**الشرق في الغرب**» لنقض مجموعة من الصور النمطية (stereotype) عن الشرق «الساكن» «المتخلف»، منكرًا القول بأن الشرق يتميز ببنية تمنعه من التطور، أي إن الأمر حتميٌّ، فـ«غالبًا ما كان صعود الغرب مرتبطًا في أذهان الغربيين بامتلاك نزعة عقلية ليست متاحةً للعقليين»[١٧]. لقد حاول غودي أن يبرز أن خاصية العقلانية لم تكن حكرًا على الغرب، ومن خلال عمل علمي صارم موثَّق مطبَّق على آسيا -وخاصةً الهند- بيَّن الكاتب أن التجارة والاقتصاد القائم على «علم المحاسبة» و«مسك الدفاتر» وآليات تناقل المعلومة في مجال العمل والإنتاج وانعكاسات ذلك على الأسرة في أواخر العصر الوسيط لم تكن تختلف كثيرًا عن أوروبا.

تتموضع الأخلاق في عقدة تشابكات بين المصلحة والفضيلة وتحقيق المنافع خاصةً الاقتصادية والسياسية. حيث تمنع الأخلاق -إن طُبقت- من تحقيق مصالح فاعلين اجتماعيين كثيرين؛ ولهذا تُتجاهل أو يجري تسفيهها من قِبَل أصحاب النفوذ. وليس من قبيل الصدفة استهدافها من قِبَل التيار الشعبوي. فالشعبوية تعتمد على الصور النمطية والوصم الاجتماعي وتشكيل الروايات الجاهزة التي تتناقض وجوديًّا مع الأخلاق، ونقض السرديات الراسخة من قبيل الأوروبي «المتحضر» والشرقي «الهمجي» وعجز غير الأوروبي عن التفكير[١٨]. كما وقفت الأخلاق حاجزًا أمام تسليع المرض والمتاجرة بالألم، وسعت إلى تأسيس أخلاق طبية، وهذا ما تمحور حوله عمل المؤرخ الأمريكي تيموثي سنايدر (Timothy Snyder)، حيث مثَّلت الأخلاق السياسية عقب أخيل (Achilles' heel) ومكمن صراعات ونزاعات متوارية بين الأنماط الحضارية الغربية. فلو رسخنا معطى الأخلاق السياسية،

(١٥) فيكتور كيرنان، سادة البشر: المواقف الأوروبية من الثقافات الأخرى في العصر الإمبريالي، ترجمة: معين الإمام، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٧م)، ص٩٧-١٢٠.

(١٦) بروس مازليس، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠١٤م)، ص٥-٢٢.

(١٧) جاك غودي، الشرق في الغرب، ترجمة: محمد الخولي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م)، ص٢٩.

(١٨) حميد دباشي، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ ترجمة: عماد الأحمد، (ميلانو: منشورات المتوسط، ٢٠١٦م)، ص١٥٩-١٦٨.

فكيف لأوروبا وأمريكا وروسيا أن تشرعن مصالحها وتمأسس توقها إلى منافع الثروة[١٩]؟

تضرب الأخلاق كلَّ مقومات الممارسات السياسية الظالمة، من قبيل العنصرية والتصنيفات العِرقية، والفردانية بما تشتمل عليه من أنانية وأهواء ونزوات بعيدًا عن كل مصلحة عامَّة، والتقسيمات الطبقية واللغوية والأدبية (أدب رفيع، أدب وضيع)، وشرعنة الظلم الاقتصادي وتوزيع الثروة اللامتساوي بل المجحف وإعادة الإنتاج الدائمة للتفاوت الاجتماعي واحتكار النفاذ إلى مراكز القوة والنفوذ، والممارسات القاسية للمؤسسات راسخة القدم في الدولة القومية ذات السيادة، هذه المؤسسة التي تتنافى أهدافها ومنطلقاتها ومآلاتها مع كل النُّظُم الأخلاقية. وهذا ما انتبه له وائل حلاق، فلا يمكن للدولة القومية ذات السيادة أن تتوافق مع نظرة الإسلام للسيادة، باعتبار أن الهدف الأساسي للإسلام هو إنتاج الكائن الأخلاقي مقابل الهدف السيادي حصرًا للدولة القومية ذات السيادة، حيث السكان مجرَّد أرقام. وهذا هو معنى عبارة «الدولة المستحيلة»[٢٠]. كما تُزيل الأخلاق كل متركزات صناعة «الآخر» المختلف، ومن ثَمَّ شرعنة ظلمه. وترتكز سيرورة الظلم على مرحلية أساسية وأهمها تشكيل عدو عبر استراتيجيات الوصم (Stigmatization)، ويعتمد هذا الوصم على الانتقائية التاريخية وتجاهل السياقات[٢١].

تؤسس ثنائية تاريخ/أخلاق ستارًا واقيًا تجاه الانتقائية التاريخية، ومن ثَمَّ احتمال صنع الوصم، ومن ثَمَّ الظلم. كما تسعى ثنائية تاريخ/أخلاق إلى الاعتراف بالموروث الإنساني عمومًا وعدم نكرانه وتجنُّب كل مركزية إثنية، وكشف وتعرية كل أشكال الإذلال وممارساته، سواء الاجتماعية أو على مستوى «باثولوجيا العلاقات الدولية» وفق عبارة برتران بديع (Bertrand Badie)[٢٢]. شكلت معضلة الإذلال انسدادًا صلبًا في العلاقات الإنسانية بسبب اعتماد دول ومصالح عليها، فالاستعمار والهيئات الدولية المتنفذة وطبيعة فكر الحداثة ونمط العيش الاستهلاكي، كلها مرتكزات أساسية لإعادة إنتاج الإذلال.

برزت في خضمِّ هذه الصراعات المصلحية/الإبستيمولوجية نظريات مقاومة للتيار الأخلاقي بدون إعلان العداء له، من قبيل مفهوم «الحرب العادلة» و«أخلاقيات الحرب». وقد وُظِّفت في هذا السياق ثنائية تاريخ/أخلاق لا لتأسيس الفضيلة وإنما لشرعنة الحرب، أي توظيف الزخم الأخلاقي وعدم رفضه، مع المحافظة على نفس مصالح أصحاب النفوذ. وفي هذا السياق، تدافع الأخلاق عن مصلحة الإنسان رغم السعي إلى حشرها -أي الأخلاق- في أتون صراعات دولية ومصلحية لا تعير اهتمامًا لحقٍّ أو فضيلة أو واجب. ولهذا لا يمكن للأخلاق أن تؤسس للظلم، ومن ثَمَّ لا يمكن للحرب أن تكون عادلة ولا للقتل أن يكون ذا منفعة[٢٣].

وقد انتبه عدد من المؤرخين الغربيين إلى خطورة توظيف مقتطفات تاريخية لوصم بقية الحضارات وتصنيفها تحقيريًّا، وقد سعوا إلى توظيف التاريخ لفهم طبيعة الحاضر والشكل المحتمل للمستقبل بطريق أكثر حياديةً. فقد أرجع إيان موريس (Ian Morris) -في أهم أعماله- هيمنة الغرب لسبب جغرافي، متجنبًا كل التصنيفات العرقية أو الدينية واللغوية، ومتخلصًا من موروث أوروبي عميق رسَّخ تفوق الغرب العِرقي والديني واللغوي، فقد انحاز إيان موريس إلى الطبيعة مقابل البيولوجيا[٢٤]. ولكن ظل هنا الموروث الأخلاقي غائبًا عن مقاربة إيان موريس رغم أهمية عمله. وقد اشتغل جارد دايموند (Jared Diamond) في هذا السياق نفسه، وقدَّم أطروحته حول تفوق الغرب اليوم، وأرجع هذا التفوق إلى موقع أوروبا المتميز الذي سمح لها باحتكار الأسلحة الناجعة لاشتمالها على مواد طبيعية متنوعة، وخاصةً الفولاذ، وقد مكَّن هذا الموقع الجغرافي نفسُه الجسد الأوروبي من اكتساب مناعة قوية تجاه جراثيم كثيرة، وهذا ما تسبَّب حقيقةً في المجزرة الجرثومية التي تعرض لها السكان المحليون للقارة التي ستُسمَّى فيما بعد بالقارة الأمريكية[٢٥]. لم يُشر دايموند قطّ إلى دور الموروث الأخلاقي في نشأة الحضارات أو تطورها. وقد واصل دايموند مشروعه مع انحياز طفيف

(١٩) تيموثي سنايدر، الطريق إلى اللاحرية: روسيا وأوروبا وأمريكا، ترجمة: هيثم رشيد فرحات، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠٢٢م، ص٧-٣٥.

(٢٠) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسيادة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٥م)، ٥-٤٠.

(٢١) بيير كونيسا، صنع العدو: أو كيف تقتل بضمير مرتاح؟ ترجمة: نبيل عجان، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م، ص٩٧-١٢٠.

(٢٢) برتران بديع، زمن المذلولين: باثولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة: جان ماجد جبور، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٥م)، ص٤-٢٥.

(٢٣) ديفيد فيشر، الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟ ترجمة: عماد عواد، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠١٤م، العدد ٤١٤)، ص١٧٤-١٩٠.

(٢٤) إيان موريس، لماذا يهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل، ترجمة: روان القصاص، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ص٧٢١-٨٢٩.

(٢٥) جارد دايموند، أسلحة وجراثيم وفولاذ: مصائر المجتمعات البشرية، ترجمة: محمد الزواوي، (عمان: الأهلية للنشر، ٢٠٠٨م)، ص٦٣١-٦٥٠.

للظروف الثقافية لتطور الحضارات أو انهيارها من قبيل التنظيمات الاجتماعية والأسرية ودور الثقافة في المحافظة على البيئة[٢٦].

تحتاج الممارسة الأخلاقية البنَّاءة إلى مفهوم «التنوع» والحفاظ على كل «مشترك» إنساني. ويسعى هذا المشترك الأخلاقي عمومًا إلى تحقيق الأمان والاستئمان الضروري للوجود البشري، وتأسيس العلاقات التواثقية بين البشر لا التعاقدية فقط[٢٧]. وقد حرص طه عبد الرحمن على مركزة مفهوم الأخلاق في كل خطوات مشروعه الفكري عبر إخراج مفهوم الأخلاق من «نطاق تعامل الناس بعضهم مع بعض» إلى فضاء وحرية الأخلاق كمرتكز للمشترك المجتمعي ككل[٢٨]. فعبر تقعيد مصطلح «التواثق» ونحته، لا يمكن لنا تمتين الأواصر العائلية والاجتماعية فقط، بل والتنظير لطبيعة العلاقات الدولية والحضارية[٢٩]. ولهذا تقف الأخلاق حائط صدّ متين أمام ممارسات سياسية عديدة، فأفكار سامية من قبيل الحرية والفضيلة والعدل والعدالة والحق والحقيقة يمكن أن تتحوَّل من دون الأخلاق إلى وسائل ناجعة للظلم والهيمنة، وفي المقابل تتحوَّل هذه الأفكار عبر الأخلاق إلى مؤسسات عقلانية اجتماعية مُحقِّقة للحرية وكافلة لها.

يساعدنا التأريخ على فهم المرتكزات للظلم في الماضي، وعدم تكرارها في الحاضر والمستقبل، ومن ثَمَّ الإسهام في تشكيل الذوات الأخلاقية، سواء في المؤسسة العالِمة (الجامعة) أو في المجتمع. ونستخرج من جملة الدراسات التي اعتمدنا عليها أن الظلم تاريخيًّا يعتمد على مرتكزات أساسية، منها الإنتاج الحثيث والدائم للفكر الثنائي (خير/شر، قوي/ضعيف...)، فعلى المؤرخ (والإنسان عمومًا) السعي إلى التركيز على «الفكر الشبكي» وتجنُّب الفكر الثنائي أو الخطي من أجل فهم التحولات. وعلى الإنسان عمومًا أن يضع أيَّ مسألة تعترضه ضمن سياقاتها الحقيقية، خاصةً عبر إعلان الأسئلة التالية: «كيف؟ ومتى؟ وأين؟ ولماذا»[٣٠]. تُسهم هذه المنهجية في تعرية كل مصلحة، وتبيّن الهدف الحقيقي لكل حدث تاريخي. ومن ناحية أخرى، لقد أبرز لنا التأريخ السعي الحثيث لكل حضارة إلى السيطرة على منابع الثروة، وأهمها قوة العمل والآلات والمواد الخام، فمجمل الحروب والظلم قد وقعت لأجل هذه الأهداف، حيث إن «التجارة والحرب ظلتا بالضرورة مترادفتين»، ونصل هنا إلى استراتيجيات التبرير: الأيديولوجيا. فكل «نمط من أنماط الإنتاج ينطوي على جملة من التمايزات الجوهرية بين البشر... تضطلع الأيديولوجيات بمهمة تقنين هذه الفروق وتصنيفها لا فقط بوصفها جوانب غائية للعلاقات الاجتماعية، بل على اعتبار أنها متجذرة في جوهر الكون... ثمة إذن وجه اقتصادي وسياسي لتشكُّل منظومات الأفكار، ومنظومات الأفكار هذه لا تلبث لحظة إنتاجها أن تتحوَّل إلى أسلحة في صدام المصالح الاجتماعية»[٣١].

تُرجع دراسات تاريخية نشأة الرأسمالية إلى عدَّة أسباب، من أهمها السيطرة على البيئة المرضية (النظافة، التلقيحات، الأدوية...) وتوفر موارد الغذاء[٣٢]. ولهذا تسعى الإمبراطوريات المهيمنة إلى اليوم لمنع منافسيها من تملُّك الدواء والغذاء. كما أشار أشيل مبيمبي إلى أن شبكات النفوذ تعتمد على: الثقافة، والدين، والبيولوجيا. وترتكز هذه المصالح في اشتغالها على: التفريق، والتصنيف، والترتيب، والمفاضلة. كما يعتمد الفعل الاستعماري على منطق ثلاثي: العِرق، والبيروقراطية، والتجارة. وترتكز المنافع على حيازة: الأرض، والسكان، والإقليم[٣٣]. وقد بيَّن أنور عبد الملك في كتابه «**الإبداع والمشروع الحضاري**» أن «المحاور التكوينية الأربعة لكل وجود اجتماعي هي: إنتاج احتياجات العيش، وضرورة استمرار الجنس البشري بالتناسل، وتمركز كل مجتمع حول مركز للسلطة الاجتماعية، والعلاقة ببُعْد الزمان والتاريخ والتعالي»[٣٤]. وقد أبرز مالك بن نبي أن الحضارة تتركَّب من: الإنسان، والتراب، والوقت، والفكرة الدينية. وتتكوَّن الثقافة من: الأخلاق، والتوجيه الفني والصناعي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي[٣٥].

(٢٦) جارد دياموند، الانهيار: كيف تحقق المجتمعات الإخفاق أو النجاح؟ ترجمة: مروان سعد الدين، (الرياض: العبيكان، ٢٠١١م)، ص٦٤١-٦٨٨.

(٢٧) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الائتمانية، (الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م)، ص٢٣-٥٦.

(٢٨) المرجع نفسه، ص١٦.

(٢٩) المرجع نفسه، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية، ص٣٠٣-٣٤٧.

(٣٠) تشارلز تيلي، ليزلي وود، الحركات الاجتماعية (١٧٦٨-٢٠١٢م)، ترجمة: ربيع وهبة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م)، ص٣٢.

(٣١) إريك وولف، أوروبا ومن لا تاريخ لهم، ترجمة: فاضل جتكر، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٤م)، ص٥٤٤-٥٤٦.

(٣٢) أميا كومار باغتشي، العبور الخطر: الجنس البشري والصعود العالمي لرأس المال، ترجمة: عمر سليم التل، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م)، ص٨٣.

(٣٣) أشيل مبيمبي، الوحشية: فقدان الهوية الإنسانية، ترجمة: نادرة السنوسي، (بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م)، ص١٧-٥٣.

(٣٤) أنور عبد الملك، الإبداع والمشروع الحضاري، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م)، ص٣٣.

(٣٥) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م).

خاتمة

ما الشكل الذي يمكن استخراجه من خلال خطاطة الظلم التاريخية هذه؟ وكيف تساعدنا هذه الخطاطة على تشكيل الذوات الأخلاقية في عصر «ما بعد الأخلاق»؟ إن الظالم (فردًا كان أو دولة أو إمبراطورية أو مؤسسة) ينتج دائمًا صورًا نمطية ووصمًا اجتماعيًّا تحقيريًّا تجاه من يبتغي ظلمه، ويسعى دائمًا إلى تعريفه وتسميته ولا يترك له فرصة تعريف نفسه، وإنتاج صورة المظلوم دائمًا ما تكون نقيضًا لصاحب الصالح (متحضر مقابل همجي مثلًا). ومن ثَمَّ ينتج الفاعل الاجتماعي هويةً مناقضةً لمنافسيه ومتعالية عليهم في سبيل تحقيق مصلحته. والهدف الأساسي هنا هو شرعنة الظلم وتبريره، ومن ثَمَّ الاستحواذ على منابع المواد الأوَّليَّة مما يسهل إنتاج الطاقة، وتشكيل الجيوش وتملُّك التكنولوجيا، أي التمكُّن من تبادل سريع للمعلومات، أي القدرة على الإقدام على الحرب بعد نسج الغطاء الأيديولوجي[٣٦].

تمكِّننا العبرة التاريخية أيضًا من الاستشراف والوعي بأهمية تملُّك المُصنفين تحقيريًّا في هذا العالم لوسائل إنتاج غذائهم ودوائهم ووسائل عيشهم الحيوية اليومية. إلى جانب أهمية الاهتمام بالشأن الثقافي والحضاري وإعطاء الأولوية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وفي مقدمتها علم التاريخ. حيث يموضع علم التاريخ الإنسان زمنيًّا وتاريخيًّا وحضاريًّا وثقافيًّا ويعطيه معنًى لوجوده الجماعي والفكري مع القدرة على الاستفادة من الماضي وحيازة الفكرة، ومن ثَمَّ الإسهام الفعَّال في إنتاج الذوات الأخلاقية ذات الخصال الفاضلة والجمالية والخيِّرة، دون إهمال المنطق العملي، أي الجهد الذي يجب بذله لتأسيس الحضارة.

المراجع

إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: دار الآداب، الطبعة الرابعة، ٢٠١٤م.

أرسطو طاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م، الجزء الأول.

أرنست كاسيرر، **مقال في الإنسان: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة: إحسان عباس، بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع/دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢٠م.

إريك وولف، **أوروبا ومن لا تاريخ لهم**، ترجمة: فاضل جتكر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٤م.

أشيل مبيمبي، **الوحشية: فقدان الهوية الإنسانية**، ترجمة: نادرة السنوسي، بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م.

أشيل مبيمبي، **نقد العقل الزنجي**، ترجمة: طواهري ميلود، بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠١٨م.

إعجاز أحمد، **في النظرية: طبقات، أمم، آداب**، ترجمة: ثائر ديب، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٩م.

ألبرت هيرشمان، **النوازع والمصالح: حجج سياسية للرأسمالية قبل انتصارها**، ترجمة: سعيد أبو زينة، بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م.

ألفن توفلر، **حضارة الموجة الثالثة**، ترجمة: عصام الشيخ قاسم، بنغازي: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٠م.

ألفين توفلير، **تحول السلطة**، لبنى الريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٦م؛ **بناء حضارة جديدة**، ترجمة: سعد زهران، القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٦م.

أمبرتو إيكو، **دروس في الأخلاق**، ترجمة: سعيد بنكراد، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م.

أميا كومار باغتشي، **العبور الخطر: الجنس البشري والصعود العالمي لرأس المال**، ترجمة: عمر سليم التل، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩م.

(٣٦) هيرفريد مونكلر، الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ترجمة: عدنان عباس علي، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٨م)، ص١٩-٩١.

أنور عبد الملك، **الإبداع والمشروع الحضاري**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.

إيان موريس، **لماذا يهيمن الغرب اليوم؟ أنماط التاريخ وما تكشفه لنا عن المستقبل**، ترجمة: روان القصاص، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م.

باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة: جلال الدين سعيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩م.

برانكو ميلانوفيتش، **الذين يملكون والذين لا يملكون: تاريخ مختصر وخاص للامساواة العالمية**، ترجمة: وليد أبو بكر، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م.

برتران بديع، **زمن المذلولين: باثولوجيا العلاقات الدولية**، ترجمة: جان ماجد جبور، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٥م.

بروس مازليس، **الحضارة ومضامينها**، ترجمة: عبد النور خراقي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠١٤م.

بول كنيدي، **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين**، ترجمة: محمد عبد القادر، غازي مسعود، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.

بيير روزانفالون، **قرن من الشعبوية: التاريخ والنظرية والنقد**، ترجمة: محمد الرحموني، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠٢٢م.

بيير كونيسا، **صنع العدو: أو كيف تقتل بضمير مرتاح؟** ترجمة: نبيل عجان، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م.

تشارلز تيلي/ ليزلي وود، **الحركات الاجتماعية (١٧٦٨- ٢٠١٢)**، ترجمة: ربيع وهبة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م.

تود سلون، **حياة تالفة: أزمة النفس الحديثة**، ترجمة: عبد الله بن سعيد الشهري، بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م.

تيموثي سنايدر، **الطريق إلى اللاحرية: روسيا وأوروبا وأمريكا**، ترجمة: هيثم رشيد فرحت، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠٢٢م.

جارد دايموند، **أسلحة، جراثيم وفولاذ: مصائر المجتمعات البشرية**، ترجمة: محمد الزواوي، عمان: الأهلية للنشر، ٢٠٠٨م.

جارد دياموند، **الانهيار: كيف تحقق المجتمعات الإخفاق أو النجاح؟** ترجمة: مروان سعد الدين، الرياض: العبيكان، ٢٠١١م.

جاك غودي، **الشرق في الغرب**، ترجمة: محمد الخولي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م.

جاك غودي، **سرقة التاريخ**، ترجمة: محمد محمود التوبة، الرياض: العبيكان للنشر، ٢٠١٠م.

جون إيتيان، «ثقافة حسن الأداء وأخلاقيات المصلحة العامة»، **مستقبليات: رؤى واستشراف**، معهد تونس للترجمة، العدد ٢، ٢٠١٠م.

جون رولز، **محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق**، تحرير: باربرا هرمان، ترجمة: ربيع وهبة، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٩م.

حميد دباشي، **هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟**، ترجمة: عماد الأحمد، ميلانو: منشورات المتوسط، ٢٠١٦م.

دورية استشراف للدراسات المستقبلية، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد ٦، عدد خاص في محور: استشراف تحولات العلوم والتكنولوجيا، بوابة العرب إلى المستقبل، ٢٠٢١م.

دوني بلوندان، **نوعان من البشر: تشريح العنصرية العادية**، ترجمة: عاطف المولى، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠٢٠م.

ديفيد فيشر، **الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟** ترجمة: عماد عواد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠١٤م، العدد ٤١٤.

زيجمونت باومان، **سلسلة السيولة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩م.

سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الاسلامية (مجموعة مؤلفين)، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م.

سيد أحمد كوجيلي، **الصراع على تفسير الحرب والسلم: دراسات في منطق التحقيب العلمي في العلاقات الدولية**، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م.

طه عبد الرحمن، **المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الائتمانية**، الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١م.

طه عبد الرحمن، **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م.

عبد الرزاق بلعقروز، **الاتصاف بالتفلسف: التربية الفكرية ومسالك المنهج**، الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م.

عبد القادر ملوك، **من تعددية الأخلاق إلى أخلاق التعددية: ميلاري بوتنام، يورغن هابرماس، طه عبد الرحمن**، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٨م.

عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م.

عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م.

غي ديران، **البيوإتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات**، ترجمة: ترجمة وتقديم : محمد جديدي، بيروت: مؤمنون بلا حدود/جداول، ٢٠١٥م.

فرتسوا جوليان، **جدل في الأخلاق**، ترجمة: خديجة الكسوري ابن حسين، عبد الحميد العذاري، محمد البحري، تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م.

فيكتور كيرنان، **سادة البشر: المواقف الأوروبية من الثقافات الأخرى في العصر الإمبريالي**، ترجمة: معين الإمام، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٧م.

كاترين أودار، **ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع**، ترجمة: سناء الصاروط، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠٢٠م.

لي لاغرسبيتز، **الثقة والأخلاق والعقل البشري**، ترجمة: مصطفى سمير عبد الرحيم، بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١م.

مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.

محمد شعبان صوان، **معضلة قراءة التاريخ: لماذا نقرأ تاريخنا وكيف نتجنب القراءات المتحيزة؟** بيروت/الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع/دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢٠م.

ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة ١٩٧٦م**، ترجمة: الزواوي بغورة، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣م.

هوغ لاغرانج، **نكران الثقافات**، ترجمة: سليمان رياشي، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٦م.

هيرفريد مونكلر، **الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية**، ترجمة: عدنان عباس علي، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٨م.

وائل حلاق، **إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمان**، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٢٠م.

وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسيادة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٥م.

Abdelhamid Hénia, *Propriété et stratégies sociales à Tunis, 16e-19e siècles*, Faculté des sciences humaines et sociale. Tunis – 1999.

Adrian Oldfield, "Moral Judgments in History", *History and Theory*, Vol. 20, No. 3 (Oct., 1981), pp. 260-277.

Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart

Keith Jenkins, Ethical Responsibility and the Historian: On the Possible End of a History "Of a Certain Kind", *History and Theory*, Vol. 43, No. 4, Theme Issue 43: Historians and Ethics (Dec., 2004), pp.43- 60.

Review by: E. L. Jones, "Review World History and World Forecasting. Reviewed Works: Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century by Zbiegniew Brzezinski; Preparing for the Twenty-First Century by Paul Kennedy", *Journal of World History*, Vol. 5, No. 1 (Spring, 1994), pp. 125-138.

Richard T. Vann, "Historians and Moral Evaluations", *History and Theory*, Vol. 43, No. 4, Theme Issue 43: Historians and Ethics (Dec., 2004), pp. 3-30.

(Sous la direction), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, La Découverte, Paris, 2001, pp.15- 45.

Emma Shnur, " La morale et l'histoire ", *Le Débat*, 1997/4, n° 96, pp. 159- 165.

Fr. Jodl, "Morals in History", *International Journal of Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 1, No. 2 (Jan., 1891), pp. 204-223

George Cotkin, "History's Moral Turn", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 69, No. 2 (Apr., 2008), pp. 293-315 (23 pages).

Jean-Paul Sartre, " Morale et Histoire ", *Les Temps Modernes*, 2005/4-5-6, n° 632-633-634, pp.268-414.

المحور الرابع
في أخلاق الجسد والفطرة

- الأخلاق الإسلامية والجينوم من منظور اللاهوت العملي
- النقد الائتماني للنموذج الثقافي الحديث نحو عصر أخلاقي
- حوار مع الدكتور عبد الرزاق بلعقروز

الأخلاق الإسلامية والجينوم من منظور اللاهوت العملي[1]

معتز الخطيب

يعالج هذا المقال مفهوم الأخلاق وصلته بالدين من منظور اللاهوت العملي (practical theology)، أي إنه سيرصد أبعاد التداخل بين مفهومي الأخلاق والدين على مستويين: المستوى النظري المتمثِّل بما بعد الأخلاق (meta-ethics) ومفاهيم مركزية أخرى، والمستوى التطبيقي الذي يرصد النقاشات الفعلية لأشكال الممارسة الصالحة أو المُبرَّرة أخلاقيًا ودينيًا. وقد اخترنا معالجة الموضوع من خلال مسألة حديثة ومعقَّدة هي «التجيين» (geneticization)، أي ظاهرة المقاربة الجينية للجسد الإنساني بما تشتمل عليه من تدخلات (التدخل الجيني).

يبدأ البحث في بيان مكثف لمفهوم الأخلاق الإسلامية، ثم يوضِّح الفرق بين التجيين (geneticization) والتدخل الجيني (genetic intervention)، ليحلِّل بعد ذلك المناقشات الخاصة بالتدخل الجيني في الخطاب الفقهي المعاصر، ثم يقدِّم مقاربة أخلاقية للجينوم من منظور ما يسميه «الأخلاق الموسّعة» (thick ethics).

(١) هذه الدراسة المكثفة هي نسخة عربية من فصل نُشر باللغة الإنجليزية تحت عنوان:

Ethics and Religion: Applied Islamic Ethics and Geneticization. In *International Handbook for Practical Theology*. Germany: De Gruyter, 103-116, 2021.

كما أنني توسعت في دراسة الموضوع فيما بعد في دراسة مطولة نُشرت بعنوان «**من المقاربة الفقهية إلى المقاربة الأخلاقية: الاجتهاد المعاصر نموذجًا**»، مجلة الأخلاق الإسلامية، بريل، ٣: (١-٢)، ٢٠١٩.

١. الأخلاق الإسلامية: المفهوم والإطار النظري

درَج الفكر الفلسفيُّ الإسلاميُّ الكلاسيكيُّ على تحديد الأخلاق بأنها حالٌ أو مَلَكَةٌ راسخةٌ في النَّفس هي التي تحركها إلى القيام بالأفعال الصادرة عن الجسد (مسكويه د.ت، ٤١؛ الماوردي ١٩٨١، ٥؛ الغزالي ٢٠٠٤، ٣: ٥٣)، ومن ثَمَّ انصرف هذا النوع من الكتابات إلى وصف طبيعة النفس وملَكاتها وتعريف الفضيلة وتقسيماتها مقتفيًا أثر الكتابات الفلسفية اليونانية (Draz 2008, 2; WaIzer 1962, 236-252). ولكن مشكلة هذا التصور أنه يَقصر الأخلاق على مجال الفلسفة اليونانية، في حين أن المفهوم الحديث للأخلاق شهد تطورين: **أولهما** أنه تجاوز المفهوم الكلاسيكي نتيجة الانتقال إلى العلوم المعيارية (المنطق، والأبستيمولوجيا، والأنطولوجيا)، وهي العلوم التي تدرس السلوك الإنساني دراسة شاملة، ومن ثَمَّ فإن الحكم الأخلاقي بات يعتمد على نوعية المعارف المتجمعة ويستخرج منها المحصلة النهائية. **وثانيهما** أن إمكانية التقويم الأخلاقي ذاتها لم تعُد مسألة بدهية؛ نظرًا لتشعُّب المعارف وتوسُّعها وتعدُّديتها أيضًا، وهو الأمر الذي دفع إلى البحث في ما بعد الأخلاق (meta-ethics)، أي دراسة الأنظمة الأخلاقية من خارجها لفهم اختلافاتها وتشابهاتها وآليات اشتغالها (أركون ٢٠٠٧، ٨٣-٨٤).

وإذا اعتمدنا المفهوم التقليدي للأخلاق القاضي بأن الأخلاق فرعٌ من فروع الفلسفة (الحكمة العملية)، فإننا لن نجدها علمًا مستقلًّا ضمن التصنيفات الإسلامية الكلاسيكية للعلوم (النديم ٢٠٠٩)، كما أن الكتابات فيها ستكون محدودة؛ لأنها ستكون

مرتهنة إلى نمط الكتابة الفلسفية وتطوراته في التاريخ الإسلامي (موسى ١٩٥٣، ٢٢٥؛ الجابري ٢٠١٤، ٩-١٠). والواقع أن النتاج العربي الإسلامي في مجال الأخلاق ضخمٌ؛ إذا ما تحررنا من الموروث الفلسفي اليوناني (Fakhry 1994)[٢]. فالأخلاق تتناول الفعل الإنساني وغاياته، أو كيف يحيا الإنسان حياة صالحة، وبهذا المعنى هي أشمل من ثنائية الحلال والحرام أو الصواب والخطأ، ومن ثَمَّ فإن مفهوم الأخلاق مفهوم تركيبي؛ لأن العلوم التي تنشغل بالفعل الإنساني -على اختلاف مستوياته- متعدِّدة، وهذا ما يفسر -ولو جزئيًّا- لماذا لم يستقل حقل الأخلاق عن باقي العلوم الإسلامية المعروفة، فما نسميه اليوم «علم الأخلاق» يتداخل مع جملة علوم إسلامية أبرزها: الفقه وأصول الفقه والكلام والتصوف، إلى جانب جنس الآداب (كآداب الفقيه والمتفقه، والراوي والسامع، والطبيب، وغيرها).

و«الفعل الصالح» له مستويان: أنطولوجي (وجودي) وإبستيمولوجي (معرفي)، ويسعيان للإجابة عن سؤال من نحن؟ وكيف يجب أن نتصرف؟ وقد انشغل علم الكلام الإسلامي بهذا من خلال مناقشة محورين رئيسين: **أولهما**: الموقف من الفعل الإلهي والفعل الإنساني وما يتضمنه ذلك من مسائل الإرادة والمسؤولية (الجَبْر والاختيار) والعلاقة بين الأسباب ومسبَّباتها، والنجاة والسعادة. **والمحور الثاني**: التكليف والإلزام وما يتضمَّنه ذلك من الحديث عن مصادر هذا الإلزام وأول الواجبات على الإنسان المكلَّف، والأحكام الواجبة للأفعال وهل هي أحكام عقلية أو شرعية، وحقيقة وجود الخير والشر. وقد صاغ المتكلمون المسلمون هذا النقاش حول الوجودي والمعرفي على الشكل الآتي: هل الشرع (الوحي) مُثبِت للأحكام التقويمية أم مُبيِّن وكاشف فقط؟ لدينا هنا نظريتان رئيستان: **الأولى** الموضوعية الأخلاقية (ethical objectivism)، ومُفادها أن الأسس الأخلاقية لها وجود مستقل عن الإرادة الإلهية، ومن ثَمَّ فهي سابقة على وجود الأمر والنهي (الوحي)، والأمر والنهي من مقتضيات الحُسن والقُبح، أي إن الأمر يأتي تَبَعًا للحُسن والنهي يأتي تبعًا للقُبح، فوظيفة الوحي هنا كاشفة ومُبيِّنة فقط، وهذا مذهب المعتزلة. **النظرية الثانية** هي الذاتية الأخلاقية أو الإرادوية الأخلاقية (ethical voluntarism or Divine command theory)، وترى أن الحُسن والقبح تبَعٌ للإرادة الإلهية التي يحدِّدها الأمر والنهي، ومن ثَمَّ فلا وجود لأسس معيارية قبل ورود الوحي، فالأمر والنهي يُوجِدان الأسس المعيارية للحكم الأخلاقي، وهما من موجِبات الحسن والقبح، أي إن الأمر يجعل الشيء حسنًا والنهي يجعله قبيحًا، وهذا مذهب الأشاعرة (عبد الجبار ، ٦: ١: ٧-٨؛ ٦: ٢: ٣٢٣؛ والتفتازاني ١٩٩٨، ٤: ٢٨٢-٣، والتفتازاني د.ت، ١: ٣٣٠-٣، Hourani 1985, 57-66).

ولا بدَّ من توضيح أن الحسن والقبح يَرِدان على ثلاثة معانٍ: أولها كون الشيء ملائمًا للطبع أو مُنافرًا، وكون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، وهذان المعنيان مما لا خلاف في كونهما عقليَّيْن، ولكن الخلاف يدور حول المعنى الثالث الذي هو كون الفعل مستحقًّا للمدح أو الذَّم عند الله تعالى (الثواب والعقاب)، أي إن ثمة تمييزًا بين تَعَقُّل المعارف وإدراكها وهو ما يحصل بالعقل عند الجميع، وبين الوجوب والتكليف هل يَصدر عن العقل أم السمع؟ وفي هذا الأخير يقع الخلاف (الرازي ١٩٩٧، ١: ١٢٣؛ والشهرستاني ٢٠٠٩، ٣٦٣؛ والتفتازاني ١٩٩٨، ٤: ٢٨٢، القرافي ١٩٧٣، ٨٨).

يندرج النقاش السابق ضمن ما بعد الأخلاق (meta-ethics) ومصادر الأحكام المعيارية، ورغم أن التيار الرئيس تاريخيًّا هو أشعريّ، فإن تطور النقاشات الكلامية والفقهية أدى إلى بلورة نظرية مقاصد الشريعة التي بُنيت على مبدأ تعليل الأوامر والنواهي وأنها ليست اعتباطية، فـ«أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة» (القرافي د.ت، ٢: ١٢٦)، أي المصلحة التي ينبني عليها ثواب وعقاب، وهي المصالح الأخروية والمصالح المشتركة بين الدنيا والآخرة، وهي لا تُعرف إلا من خلال الأمر والنهي (العز ١٩٩١، ١: ٥، ١٠)، وقد أمكن بناء هذه النظرية التي أسَّسها أشاعرة من خلال استقراء الأحكام الفقهية المختلفة ومعرفة عِللها أو مقاصدها، وردها إلى معانٍ كلية تنتظمها جميعًا. فالمصلحة هنا لا يقررها العقل وإنما الشرع الذي وحده يوجب ويحرم عند الأشاعرة بخلاف المعتزلة الذين يقولون بالتكليف العقلي، وقد عرفنا هذه المقاصد من خلال استقراء عِلل الأوامر والنواهي المختلفة بعد تشكُّل واكتمال المذاهب الفقهية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

وقد أخذت تلك النقاشات الكلامية صورتها المنهجية التفصيلية من خلال علم أصول الفقه الذي يعالج الأحكام المعيارية، ومصادرها، وآليات استنباطها، وهو علمٌ يجمع في مسائله بين النقلي (الوحي) والعقلي، وثمة اختلافات بين مذاهب الأصوليين بين موسّع ومضيّق، ولكن نظرية مقاصد الشريعة جاءت لتبرز

(٢) يفرق ماجد فخري بين نوعين من الكتابات الخلقية: «الأدب الخلقي» الذي يجمع فيه واضعوه ذخيرة دبية ذات أدبية ذات طابع خلقي أو حِكَمي ككتابات ابن المقفع (ت١٤٢هـ/٧٥٩م) والعامري (ت٣٨١هـ/٩٩٢م)، و«الفكر الخلقي» الذي يتسم بالإضافة إلى سمة البلاغة بسمة التماسك العقلي أو البنية المنطقية، ككتابات المتكلمين والنصوص الخلقية الفلسفية (فخري، ١: ٩-١٠).

الفلسفة الكلية للشريعة وتقدِّم تسويغًا عقليًّا لمنظومة الأحكام المعيارية التي قدَّمها فقهاء المذاهب، ولتخرج المكلَّف عن أهوائه ورغباته النفسية بحيث يخضع للإرادة الإلهية ظاهرًا وباطنًا (الشاطبي ١٩٩٧، ٢: ٢٨٩).

٢. التجيين (*geneticization*) والتدخل الجيني (*genetic intervention*)

كيف يمكن للإطار النظري والمفهومي السابق أن يشتغل في حقل التطبيق على موضوع كالجينوم مثلًا؟ ولماذا الجينات تحديدًا؟ موضوع الجينات موضوع مرتبط بمنجزات الحداثة من جهة، ويتسم بالتركيب بشكل يتناسب مع تعقيدات مفهومي الأخلاق والدين وفق المنظور الجديد للاهوت العملي من جهة ثانية، وينتمي إلى حقل الدراسات متعدِّدة التخصُّصات (interdisciplinary) من جهة ثالثة، فموضوع الجينات يتصل اليوم بمجالات الفلسفة الأخلاقية، والأخلاقيات الطبية، والبيولوجيا، واجتماعيات الطب، والفقه الإسلامي.

ويمكن الحديث هنا عن ثلاثة مستويات: التجيين، والتدخل الجيني، والتحسين الجيني. «التجيين» هو المفهوم الأشمل والمركزي بينها، وينضوي تحته أنواع مختلفة من التدخل الجيني، بعضها علاجي بقصد المداواة، وبعضها تحسيني بقصد التطوير (improvement or increase). فالتجيين (geneticization) أو تصيير الجسد جينًا مفهومٌ حديثٌ يُستعمل في الأدبيات العلمية لشرح تقنيات التفاعل بين الطب والوراثة والمجتمع والثقافة، وهي تقنيات متشابكة وغير محسوسة، خصوصًا أن الانخراط في هذا المسار يتزايد بعمق، سواءٌ في المجتمعات الغربية أم في بعض دول الخليج العربية. وينطوي التجيين على تحديد هوية الأفراد بحسب رموز الحمض النووي الخاص بهم (DNA)، وباستخدام لغة جديدة لوصف حياة الإنسان وسلوكه بواسطة مفردات جينية عبارة عن رموز ومخططات وخرائط جينية (blueprints, traits, dispositions, genetic mapping)، كما ينطوي التجيين على المقاربة التقنية الجينية (gentechnological approach) لمفاهيم المرض والصحة والجسد (Ten Have 2001, 4: 295).

أما التدخل الجيني فيشمل جميع الأعمال التي تخضع لها الجينات البشرية بما يشمل عمليات التشخيص والعلاج والتحسين (enhancement) والأغراض البحثية أيضًا، والتدخل الجيني يحصل في نوعين من الخلايا: الخلايا التناسلية حيث يكون التدخل -غالبًا- في شخص لم يوجد بعدُ ولم تستقر صفاته الوراثية، إما بحذف صفة غير مرغوبة أو بإضافة صفة مرغوبة؛ والخلايا الجسدية حيث يكون التدخل هنا في شخص موجود بالفعل وقد استقرت صفاته كالمولود حديثًا[٣].

وربما تكون الممارسة الأكثر إشكالًا في التدخل الجيني هي التدخل التحسيني (genetic enhancement) الذي يُحيل إلى أي تغيير بيولوجي لشخصٍ ما يَزيد من الفرص التي تؤدي إلى حياة طيبة (Savulescu, Sandberg, and Kahane2011, 7). والتحسين الجيني هو جزء من تحسين الطبيعة البشرية (human enhancement) الذي تنشغل به مجالات معرفية متعدِّدة كأخلاق المعالجة الجينية، وأخلاق المنشطات، وأخلاق الشيخوخة، وغيرها.

٣. التدخل الجيني في الخطاب الفقهي المعاصر

الفتاوى هي الحقل التطبيقي الذي يُفتَرض به أن يعكس التصورات اللاهوتية والأخلاقية بصيغة أحكام معيارية تخاطب سلوك المؤمن، ويتوجه نظر الفقيه إلى بحث الوسائل المستعملة ومناقشة الغايات بناءً على تصور محدد لأمرين: التقنيات الوراثية وقدرتها على إحداث التغيير، ومراد الشارع (lawgiver or divine will)؛ فالفقيه يكشف عن حكم الشارع بالاجتهاد. فكيف جرت مناقشة موضوع الجينات في الفتاوى الفقهية المعاصرة؟ سأختار ثلاث مؤسسات رئيسة تصدت لهذا الموضوع هي: مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة الذي يضمُّ فقهاء ممثّلين لدول منظمة المؤتمر الإسلامي، ويجمع بين الأعضاء الممثَّلين لدولهم والخبراء الذين يجري تعيينهم من قِبَل المجمع نفسه وينتمون إلى تخصُّصات مختلفة. والمؤسسة الثانية هي المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ومقره في مكة، والثالثة هي المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ومقرها الكويت وتضمُّ نخبة عربية من الفقهاء والأطباء. سأبدأ بتوضيح الأحكام الصادرة عن المؤسسات السابقة ثم بيان مداخلها المنهجية وتعليلاتها (justifications)، وتحليلها في ضوء الإطار النظري الذي شرحته في المدخل النظري لهذا المقال.

تفاعلت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية إيجابيًّا مع أبحاث الجينات عبر توصيفها بأنها «جزء من تعرُّف الإنسان على نفسه واستكناه سُنَّة الله في خلقه» وأدخلته بذلك ضمن فروض الكفاية التي يجب على الدول أو المؤسسات أن تنهض بها، ومن حيث النظرة الكلية يمكن للهندسة الوراثية أن تُستعمل في الخير والشر،

(٣) للمزيد حول الإشكالات الأخلاقية والفلسفية التي يثيرها الجينوم، انظر: الخطيب ٢٠١٩، ٥١-٥٧.

فالاستخدام المشروع لها يقتصر على منع الأمراض أو علاجها أو التخفيف من أذاها، ويُستَثنى من هذا الخلايا الجنسية (germ cells)؛ لِما فيها من إشكالات تتصل بالأنساب. ويُحظَر شرعًا استخدامها لأغراض التجربة والاستطلاع أو إنتاج كائن جديد من الأجناس المختلفة أو التحسين أو التدخل في شخصية إنسان آخر. والقاعدة العامة هنا هي -بحسب بيان المنظمة- أنه لا يجوز للبحوث الجينية وتطبيقاتها أن تتجاوز الالتزام «بأحكام الشريعة الإسلامية واحترام حقوق الإنسان التي يعترف بها الإسلام ولا أن تنتقص من الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية»[٤]. أما المجمع الفقهي الإسلامي في مكة فقد اتخذ موقفًا مشابهًا ولكنه أكثر تحفظًا؛ إذ رأى أنه لا يجوز إجراء أي بحث أو القيام بأية معالجة أو تشخيص يتعلق بمورثات إنسان ما إلا للضرورة، وبعد إجراء تقويم دقيق وسابق للأخطار والفوائد المحتملة، وبعد الحصول على الموافقة المقبولة شرعًا مع الحفاظ على السرية الكاملة للنتائج ورعاية أحكام الشريعة»[٥]. وقد أكَّد مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة ما قررته المنظمة الإسلامية من حيث تقييمها للهندسة الوراثية، وأجاز فحص الخلايا الجنسية ولكنه حظر علاجها في صورته الراهنة؛ لأنها لا تراعي الأحكام الشرعية، أما بخصوص الخلايا الجسدية فقد أجاز التدخل العلاجي فيها بشروط، منها: ألَّا يؤدي إلى ضرر أعظم، وأن يغلب على الظن مصلحة الشفاء أو تخفيف الآلام، وأن يتعذر وجود البديل، ولكنه حظر التدخل الجيني التحسيني؛ لأنه تدخلٌ في أصل الخلقة وتغيير لها، وفيه امتهانٌ لكرامة الإنسان كما أنه لا تدعو إليه ضرورة أو حاجة معتبرة شرعًا[٦].

إن ما يَشغل المفتين في معالجة استخدامات التقنية الجينية هو البحث عن الإرادة الإلهية المتمثلة في الأوامر والنواهي كما سبق توضيحه، خصوصًا في المجتمعات الإسلامية التي تولي أهمية كبيرة لمسألة الحلال والحرام التي تجسد إرادة الشارع من جهة، ويتولاها الفقيه أو المفتي من جهة أخرى، ولكن يتمثَّل الإشكال هنا في غياب نصٍّ من الشارع يكشف عن إرادته، ما يعني أنه على المفتي أن يجتهد في تحديدها عبر البحث في المصادر الفقهية (Islamic law sources) عن نظائر للمسألة التي يُراد معرفة حكمها، فإن وُجد نظيرٌ لها أخذت حكمَهُ وهذا يُسمَّى التخريج أو الإلحاق. فإذا كانت المسألة جديدة ولم يوجد لها نظير في التراث الفقهي، يلجأ المفتي إلى القواعد العامة التي حدَّدتها المذاهب الفقهية تاريخيًّا بعد دراسة نصوص الوحي واستقراء الأوامر والنواهي التي تجسد إرادة الشارع (al-Khatib legal opinion 2017).

وبعد تأمُّل فتاوى الجينات يمكن ردُّها إلى مدخلين رئيسين: **أولهما** مبحث التداوي الذي فصَّل فيه الفقهاء قديمًا، وهنا يضع المفتون المعاصرون القيود والشروط اللازمة لتحقيق الأنماط الحديثة لهذا العلاج كأن يكون تحققه غالبًا على الظن، وألَّا يؤدي إلى ضرر أعظم وغير ذلك، **وثانيهما** قاعدة المصلحة المرسلة التي بحثها علماء أصول الفقه (legal theorists). وإذا كانت المصلحة هي ما يعتبره الشارع كذلك، أي إنها تَبَعٌ للأمر والنهي وتوجَد به، ففي حالة عدم وجود نصٍّ خاصٍّ من الشارع يحدِّد موقفَهُ من هذه المنفعة/المصلحة، تُعتبر مُرسَلة -أي مطلقة- لم يَرِد نصٌّ باعتبارها ولا بإلغائها، وفي هذه الحالة يُبنى حكم خاص لها عبر إدراجها تحت النصوص العامة للشريعة؛ لأن العقل لا يحكم مستقلًّا كما هو مذهب التيار الرئيس كما سبق، ولكن هذا الاجتهاد محكومٌ بتصور محدد للجينوم سيؤثر في كيفية تقدير منافعه ومضاره على مستويين: **المستوى الأول**: التأثيرات النفسية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بالفرد والمجتمع والنَّسْل الإنساني عامة (وهو ما سُمي التجيين)، **والمستوى الثاني**: تأثيرات استخدام هذه التقنية في الأحكام الشرعية المستقرة في الفقه الإسلامي، والتي تتصل بجزئيات عديدة كأحكام التداوي والمرض وحُرمة الإنسان والحقوق والولاية والنَّسَب وغيرها، ولكنها ترجع جميعًا إلى مبدأين كُلِّيَّيْن: حفظ النَّسْل وحفظ النَّفْس[٧]. ويبدو أن الفقيه يقف أمام ثلاث قواعد كبرى: **أولاها** أن الأصل في الأشياء الإباحة وهذا ينطبق على التقنية الجينية. **وثانيتها** أن الأصل في النفس والنسل الحفظُ والصونُ وهو ما يؤدي إلى التحفُّظ في التعامل مع المستجدات التي تؤثر فيهما؛ لأنها في هذه الحالة لن تمسَّ النفس والنسل فقط بل ستمسُّ كذلك منظومة الأحكام الفقهية المتشابكة المرتبطة بهما. **والقاعدة الثالثة** هي جلب المنافع ودرء المفاسد وهو ما تَعِد به أبحاث الجينوم، فالفقيه يتحرك بين هذه القواعد بناءً على تصوره واستيعابه للجينوم الذي أوضحنا أن له ثلاثة مستويات (التجيين، والتدخل الجيني، والتدخل التحسيني)، وبناءً على معرفته بالتراث الفقهي وتقديره للمنافع والمفاسد؛ لأنه في محصلة الأمر يبحث عن الإرادة الإلهية التي تستوعب كل تصرفات الإنسان (الحكم التكليفي)، لا عن مجرد المنفعة العقلية؛ لأن «الإقدام على ما هو نافع لا يُعفي من التقيد بالحكم

(٤) عُقدت هذه الندوة تحت عنوان «الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري» في الكويت ١٣-١٥ أكتوبر ١٩٩٨ (الجندي ٢٠٠٠، ١٠٤٥-١٠٤٩).

(٥) المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة المنعقدة في مكة ٣١ أكتوبر ١٩٩٨.

(٦) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الحادية والعشرون، الرياض، ١٨-٢٢ نوفمبر ٢٠١٣.

(٧) ثمة مقاصد خمسة كبرى للشريعة تُسمَّى الضروريات، وهي: حفظ الدين، والنَّفْس، والعقل، والنَّسْل، والمال، وإليها ترجع منظومة الأحكام الفقهية.

الشرعي؛ لئلا يزول الضرر المادي على حساب لحوق الضرر المعنوي بالتحلُّل من معيار الحلال والحرام» (أبو غدة ٢٠٠٠، ٥٧٤).

يمكن لنا أن نورد على الفتاوى الفقهية المؤسسية السابقة ثلاث ملحوظات:

أولاها: غياب البُعْد الكلامي في النقاش؛ رغم أن التدخل الجيني التحسيني (enhancement) على وجه الخصوص يتصل بمبدأ الخلق وكيفياته ويتصل بمسائل القدر الإلهي والحرية الإنسانية وهو ما لم تتم مناقشته، فالتدخل التحسيني يخضع لاختيارات تفضيلية من البشر، ما يعني أننا أمام سؤال كلامي (theological).

ثانيتها: أن النظرة إلى التقنية الوراثية التي حكمت تصورات هؤلاء المفتين هي نظرة أداتية محضة، وأن التقنية يمكن أن تُستَعمل في الخير والشر؛ ولذلك جرى التركيز على مبدأ «الاستعمالات النافعة» ونبذ «الاستعمالات الضارة»، ولكن التقنية الوراثية تُحيل إلى شبكة من الإمكانات المتصلة بالتغيرات والتأثيرات التي يَصعب الفصل بين بعضها وبعض أو السيطرة على جزء منها دون تحمل تَبِعاته ونتائجه، فإباحة الفحص الجيني مثلًا لا معنى لها من دون قبول ما ينبني على هذا الفحص مثلًا، والاستخدام النافع للتقنية الجينية لا يمكن من دون تحمُّل تَبِعات النتائج العرَضية التي قد تثير إشكالات نفسية واجتماعية وهكذا، أي إن المسافة التي تفصل بين الوسائل والعواقب قد تَضيق وتتعقَّد ويدخل فيها أطراف عدَّة لا يعدو صاحب الجين نفسه أن يكون طرفًا من بين أطراف في عملية التجيين (geneticization)، وهو المستوى الذي لم يحظَ بالاهتمام اللائق به من قِبل تلك المؤسسات (al-khatib 2018, 175-178).

ثالثتها: أن مداخل النظر الفقهي السابق تدور حول العلاج والمصالح/المنافع، وهما مفهومان تحفُّ بهما تعقيدات في السياق الحديث لتطور الطب ووظيفته، فلم يَعد الطب يدور على «الصحة والمرض»، بل تحوَّل إلى «تحسين مستوى الحياة» (See: M. Veatch, 2012, pp 146-147) والتحكُّم بها والسيطرة عليها، وإعادة صياغتها (الهَنْدَسة الوراثية) وفق شروط جديدة أملتها ظروف الحداثة ومعاييرها وفلسفتها حول الإنسان والحياة، أي إن العلاج لم يَعد مفهومًا بسيطًا كما قد توحي به تلك الفتاوى، وإنما بات يخضع لمؤثرات ثقافية واجتماعية خصوصًا مع ظاهرة التجيين، بالإضافة إلى أنه لا بدَّ من ملاحظة أن النفع أو الضرر يتجاوز الاعتبارات المادية إلى الاعتبارات المعنوية التي يمكن لهذه التدخلات أن تُلحقها بالشخصية الإنسانية من الناحيتَيْن النفسية والعقلية لجهة إدراك الذات وصلتها ووعيها بالجسد، ولجهة مسؤوليتها الأخلاقية الفردية والاجتماعية المترتبة على التدخل التحسيني.

٤. الجينوم والأخلاق الموسّعة (*thick ethics*)

ولكن كيف يمكن لنا أن نعيد صياغة الموقف الأخلاقي من الجينوم بناءً على الإطار النظري الذي قدَّمناه لمفهوم الأخلاق بوصفها نظرية في الفعل الإنساني متعدِّدة التخصُّصات (interdisciplinary)؟ سيكون ذلك من خلال تركيب أربعة مكونات هي: الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه؛ لبناء موقف أخلاقي موسع (thick ethics) من عملية التجيين، هذا الموقف الموسع سيساعدنا على إدراج المكانة الأخلاقية (moral status) للإنسان في الكون كجزء من النقاش؛ إذ الجينوم يتصل بسؤالين مركزيَّيْن: من أنا؟ وماذا أريد؟ وسيساعدنا على إدراك التداخل بين البُعدين الفقهي العملي (practical) والكلامي النظري (theological)، فأحدهما لا ينفكُّ عن الآخر، وهو ما يتمثَّل اليوم فيما يُسمَّى باللاهوت العملي (practical theology)، كما أن التدخل الجيني (genetic interventions) لا يجري تقييمه بالنظر إلى أنه مجرد فعل أو ممارسة هي محلّ تساؤل بحيث نوازن فيها بين منافع ومضار آنية وفردية، ولكنه فعلٌ مركَّب يُقوَّم بناءً على دوافعه أو بواعثه وغاياته وآثاره على الفرد والجماعة والنوع الإنساني (species) ككُلّ.

٤. ١ التجيين والأخلاق الكلامية (*theological ethics*)

أهملت النقاشات الفقهية السابقة مناقشة الجانب الكلامي (theological aspect) لأبحاث الجين (genetics research)، وقد تأخر تفاعل اللاهوتيين المسيحيين (Christian religious ethicists) مع التحديات التي فرضها الجين وتطبيقاته على اللاهوت المسيحي التقليدي نحو عقدين ونصف العقد (Chapman 1998, 297). وقد دارت النقاشات اللاهوتية المسيحية في هذا السياق حول الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني بما يشمل طرح وجهات نظر تستند إلى نظرية التطور (evolutionary perspective)، والسؤال عن تكوين الإنسان وما إذا كان مجموعَ أجزائه (sum of its parts) أو يشتمل على أبعاد ميتافيزيقية (transcendent dimension)، وثنائية الجسد والنفس، وتوصيف البشر بأنهم كائنات بيولوجية ثقافية (biocultural creatures)، والتناقض بين فرديتنا وطبيعتنا الاجتماعية، ودور الجين في صياغة الطبيعة والسلوك، وممارسة دور الإله (playing God) ونقد التوجُّه الذي سُمي الذاتية

الجينية (genetic essentialism)، أو أسطورة الجين (gene myth) لتأكيد فكرة الإبداع الإنساني (human creativity)، والمسؤولية الأخلاقية (moral responsibility)، والحرية (Chapman 1998, 296-299; Peters 1997; Peters 1998).

ومن منظور علم الكلام الإسلامي (Islamic theology) يمكن لنا أن نناقش التجيين من مدخلين رئيسين يتصل كلاهما بمفهوم الأخلاق وهما: مفهوم الإنسان والطبيعة الإنسانية، والفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي.

٤. ١. ١ مفهوم الإنسان والطبيعة الإنسانية

يمكننا أن نميز بين ثلاثة تصورات للإنسان: **أولها** التصور اليوناني الذي بنى على فكرة «قوى النفس» وأن النفس هي الفاعل الحقيقي فيما يَصدر عن الجسد من خلال ثلاث قوى تحرّك الجسد الذي هو -في ذاته- جمادٌ، وهي: قوة الشهوة، وقوة الغضب، وقوة العقل، وعن هذه القوى تتولد ثلاث فضائل كبرى هي: العفة والشجاعة والحكمة، ومن ضبط القوة العقلية للقوتين الشهوية والغضبية يحصل التوازن في النفس وتتولد فضيلة رابعة هي العدالة. وقد تأسس علم الأخلاق اليوناني على هذا التصور؛ لأنه علمٌ يبحث في سياسة أو تدبير النفس بعد معرفتها ومعرفة كيفية صدور الأفعال عنها (مسكويه د.ت. ٢٣-٢٤، حاجي خليفة ١٩٤١، ١: ١٣-١٤)، ثم جاء علم التصوف الإسلامي وبنى على هذا التصور أطروحته في تزكية النفس وترقيتها. **والتصور الثاني** هو الذي قدَّمته التقنية الجينية التي نقلت المركزية من النفس إلى الجسد حتى ظهر سؤال: هل نحن مجموع جيناتنا؟ (Kaye 1992, 77-84). **والتصور الثالث** يشير إلى القناعة التي تزايدت حول أن الإنسان أكثر من مجرد تجمُّع جينات، وهو التصور الذي ساد بعد مشروع الجينوم والذي كشف عن أن ثمة عوامل بيئية وعوامل فردية متعلقة بنمط الحياة وعوامل ثقافية متعلقة بالتربية والتعليم تُسهم في تنشيط جينات بعينها أو عدمه.

لا يمكن للاهوت عامة والإسلامي خاصة أن يُسقط الأبعاد الروحية والميتافيزيقية من تصوره للإنسان، وهو ما ينبغي أن يُستحضَر أيضًا في بناء المواقف العملية ومناقشة الحجج الأخلاقية لأي تدخل جيني، فهل الإنسان مشروع إلهي مكتمل ومُنجَز أم أنه قابل للتطور (ongoing creation) وفق التدخلات الإنسانية نفسها؟ الذي تشير إليه النصوص الإسلامية أن الإنسان مكتمل وفي أحسن تقويم، ومن ثَمَّ يكتسب مفهوم ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] أهمية هنا خارج المفهوم التقليدي؛ نظرًا لاشتماله على ما هو معنوي ومادي، ويُحيل مفهوم «الطبيعة البشرية» إلى أن ما سواه هو المصنّع، فالطبيعة التي خلقها الله هي المهندس الرئيس.

٤. ١. ٢ الفعل الإلهي والفعل الإنساني

المدخل الثاني لمناقشة التجيين كلاميًّا هو ما يمكن أن تثيره تطورات أبحاث الجينوم من توهم ممارسة دور الإله في عملية الخلق، فالتدخل التحسيني (genetic enhancement) لا يعني بحال من الأحوال القدرة على الخلق وإنما هو من خلق الله (an extension of God's activity)، وهنا لا بدَّ من بيان أن الإرادة الإلهية نوعان: إرادة تتعلق بالأمر وهي أن يريد الله تعالى من المكلَّف فعلَ ما أمره به، وهي الإرادة الدينية وتتضمَّن محبَّة الله للمكلف ورضاه عنه إن امتثل للأمر الإلهي؛ وإرادة الخلق وهي الإرادة الكونية القدَرَية التي تشمل جميع الحوادث (الأفعال)، وهي أن يريد ما يفعله هو سبحانه وتعالى، فلا شيء في الوجود يقع على خلاف إرادته الكونية، ولكنه قد يقع على خلاف إرادته الدينية الملازمة للأمر والنهي (ابن تيمية ١٩٩٥، ٨: ١٣١؛ ابن تيمية ١٩٨٦، ٣: ١٥٦).

وفي الوقت الذي يتحدث فيه القرآن عن الله الخالق لا ينفي إمكانية قيام الإنسان بـ«تغيير خلق الله» الذي يمكن أن يقع بالإرادة الكونية (إرادة الخلْق) لا الإرادة الدينية (إرادة الأمر والنهي)، وقد اختلف المفسرون حول المراد بـ«تغيير خلق الله»، فجعل بعضهم معيار التغيير هو النفع والضرر؛ فالتغيير النافع حسنٌ، والتغيير الضار قبيحٌ (ابن عطية ٢٠٠١، ٢: ١١٥). ولكن «تغيير خلق الله» يشمل نوعين: التغيير المادي في الهيئة والطبيعة، والتغيير المعنوي عبر تنقُّل الإنسان بين الإيمان والكفر مثلًا، ولا شكَّ أن التغيير محل النقاش هو المادي، وهو يحيل إلى تغيير الطبيعة الذي يكون بالخروج بها عن خصائصها المستقرة وسُننها البيولوجية الطبيعية، وهو بهذا لا يشمل التغيير الجزئي الذي يعيد العضو أو الجسد إلى طبيعته التي تتمثَّل في أمرين: الشكل (العين أو الصورة) والوظيفة (الوصف أو الفعالية) التي خُلق لها أو اختصَّت به، وأي خروج بالعضو عن صورته أو وظيفته المقدَّرة له هو خروج عن الطبيعة. فالتدخل التحسيني غير مُبرَّر أخلاقيًّا؛ لأمرين: **أولهما** أنه تدخل سلبي يستند إلى اختيارات وتفضيلات فردية وثقافية تمسُّ النوع الإنساني وتوازنه (الهندسة الطبيعية)؛ فقرار التغيير لا يستند إلى مرجعية عقلية أو شرعية في تحديد ما هو أحسن أو أقبح، وإنما إلى أهواء شخصية وتحيزات ثقافية أو اجتماعية، كما أنه يستلزم -بالضرورة- حكمًا سلبيًّا تجاه صيغة طبيعية محددة من خلْق الله يرغب عنها إلى صيغة أخرى يرغب فيها. **والأمر الثاني** أن التحسين يهدِّد المفهوم المستقر

لما هو طبيعي (natural) الذي يتم الرجوع إليه والقياس عليه، وهذا الطبيعي لا يختلف ثقافيًّا أو فرديًّا؛ رغم التنوع الكبير الموجود بين البشر، وهنا يصبح مفهوم العلاج في التدخل العلاجي هو إعادة ما هو خارج عن الطبيعي إلى طبيعته المفترضة، ومفهوم الوقاية في التدخل الوقائي هو توقي ما سيؤدي إلى الخروج عن ما هو طبيعي مستقر في مثله زمانًا ومكانًا وسِنًّا.

٤. ٢ التجيين والنظر الفقهي المنظومي

لاحظنا فيما سبق أنه هيمن على الفتاوى الفقهية تصورٌ أداتيٌّ للتقنية الجينية، وأن مداخل النظر الفقهي انحصرت في اثنين: التداوي وثنائية المنافع والمفاسد، ولكن «الأخلاق الموسعة» التي تتضمَّن الوصل بين الكلامي والفقهي تهدف كذلك إلى تخليق الفقه (ethicization of fiqh) عبر أمرين: **الأول** هو الانتقال من التعليل الفقهي (legal reasoning) إلى التعليل الأخلاقي (ethical reasoning)، **والثاني** هو الوصل بين التراث الفقهي الضخم مع إدراك سياقاته التاريخية (historical settings) وبين النقاشات الأخلاقية الحديثة. ومقاربة التراث الفقهي تتم بمنهج يتسم بثلاث خصائص: الربط بين مختلف أجزائه ومكوناته، وتتبُّع عِلل الأحكام الفقهية المختلفة، والربط بين الفروع الفقهية والأصول النظرية للفقه.

يتصل التدخل الجيني بمنظومة من المفاهيم المركزية التي ناقشها الفقه الإسلامي تاريخيًّا من خلال تطبيقات عديدة متفرقة، وهي: بداية الحياة، وحرمة الجسد، ومنظومة الحقوق، وحفظ النفس، وحفظ النسل (al-Khatib 2018, 186-198). فالتدخل الجيني يمكن أن يحصل للبويضة الملقحة والجنين والجسد، فإذا ما أُجري على البويضة الملقحة والجنين فإن هذا يتصل بالتقييم الأخلاقي لبداية الحياة وهل حياتهما مُحترمة أم لا، وقد ذهب عدد من المفتين المعاصرين إلى أن البويضة الملقحة لا حرمة لها؛ لأنها ليست جنينًا [٨]، وهذا التعليل يدور على حرمة ما هو جنين فقط وأن الجنين لا يكون إلا في الرحم، وهو تعليل ظاهريّ أو نصيّ، فالحياة لا تُقوَّم بالمكان أو بوصفٍ خارجٍ عن ماهيتها، كل ما في الأمر أن التراث الفقهي لم يتصور -بحكم إمكاناته التاريخية- وجود بويضة ملقحة خارج الرحم، ولكن المعرفة الحديثة تخبرنا بأن الحياة تبدأ من البويضة الملقحة، والأمر نفسُه يسري على مسألة الجنين الذي أثبت له كثيرٌ من الفقهاء حياة اعتبارية (الرملي ١٩٨٤، ٨: ٤٤٢؛ ابن الجوزي ١٩٨١، ٣٧٤؛ ابن عابدين ١٩٩٢، ٣: ١٧٦؛ الشبراملسي ١٩٨٤، ٦: ١٨٢). أما التدخل في الجسد فيثير سؤال حرمة «الآدمية» التي تختلف عن «الحياة الآدمية»، فالآدمية هي إضفاء قيمة على الجسد الإنساني بغض النظر عن كونه حيًّا أو ميتًا؛ ولذلك بحث الفقهاء الأقدمون مفهوم «الانعقاد» أي بداية تشكُّل الجسد، ومفهوم «التخليق» أي ظهور صورة آدمي في الجنين، وحرموا التمثيل بالجثث وكل أشكال الإساءة لها؛ وذلك لأن الآدمية مصاحبة لخلق الإنسان في كل مراحله (ابن مفلح ١٩٩٧، ٧: ٧٤؛ النووي ١٩٩١، ٩: ٣٧٠؛ الحطاب ١٩٩٢، ٣: ٣٥٣).

والتدخل الجيني يمسُّ مقصدين كبيرين من مقاصد الشريعة: حفظ النفس وحفظ النسل، فحفظ النفس يشمل جانب الوجود بحفظ ما يقيم أركانها على أكمل وجه، وجانب العدم بِدَرْء أي اختلال عنها سواءٌ كان واقعًا أم متوقَّعًا (الشاطبي ١٩٩٧، ٢: ١٨)، ويشمل النفسَ الحقيقية والنفس الاعتبارية، ما يعني أن التدخل الجيني محكوم بهذا المبدأ، ويَسري عليه مفهوم حفظ الطبيعة البشرية كما شرحناه قبلُ. أما حفظ النسل فيتداخل مع حفظ النفس من جهة أنها تشتمل على الحفظ من جانب الجزئي بما يشمل النفس الفردية، ومن جانب الكلي بما يشمل النوع الإنساني، ويدخل في هذا التدخلات الجينية في الخلايا التناسلية، أي إننا نحمل مسؤولية أخلاقية تجاه الأجيال القادمة بالحفاظ على طبيعتها البشرية من جهة وصيانتها من الأمراض والعلل التي تُخل بالطبيعة البشرية من جهة أخرى، وبألَّا نتسلط عليها بأن نفرض عليها تفضيلاتنا وخياراتنا الثقافية أو الفردية من جهة ثالثة. يضاف إلى هذا مسألة مركزية في الإسلام وهي النَّسَب، فقد يحافظ التدخل الجيني على الطبيعة البشرية ولكنه لا يراعي حفظ النَّسَب، وهو واجب شرعي ينبني عليه أحكام فقهية عديدة.

بقي أن عملية الخَلق ترتبط بمنظومة حقوق لا بدَّ من مراعاتها، وتشتمل على حقوق دينية ودنيوية: **الحق الأول**: حق الجنين من حيث إنه نفسٌ مستقلةٌ بحياة مستقلة وإن كان غير منفصل عن أُمِّه (ابن رجب ١٩٩٨، ٢: ٢٢٥-٢٥١)، والتدخل الجيني هو تصرفٌ في جسده من دون إذنه، ولمَّا كان حصول الإذن منه غير ممكن اشترطنا إذنَ وليِّه ولكن إذن الولي مشروطٌ بأن يكون لمصلحة الجنين بما يحفظ له طبيعته البشرية. **الحق الثاني**: حق الوالدين في الولد، وهو بأي حال لا يعني ملكيته وهو ما يقيد تصرفاتهما فيه بما هو لمصلحته. **الحق الثالث**: حق الله؛ لأن الإنسان خلقٌ إلهيٌّ والإنسان مؤتَمَنٌ على نفسه وليس مطلق اليد في التصرف فيها.

(٨) المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، الندوة الثالثة، بتاريخ ١٨-٢١ إبريل ١٩٨٧. وانظر: الأشقر ٢٠٠١، ١: ٣٠٥-٣١٠.

٤. ٣ البيولوجيا وسلطة الطب

ينحصر مجال الفقه في البحث عن حكم التدخل ووسائله عبر توسل منهج القياس على النظير أو منهج المصلحة، وهي منهجية تبحث عن إرادة الله في خصوص الحالة الجزئية ولكنها لا تساعد على تقويم الصورة الكلية للظاهرة وتعقيدات الفعل الإنساني الذي صارت تُسهم في تقويمه مجالات معرفية متعدِّدة، فالفقيه تعامل مع استخدامات التقنية دون أن يسائل التقنية نفسها بوصفها المظهر الأبرز لمبدأ التطور أو التقدُّم المستمر، وقد تَنبَّه بعض اللاهوتيين إلى أن «التكنولوجيا قوة، وهي قوة غير طبيعية» (Simmons 1983, 211)، أي إنها ليست مجرد وسيلة محايدة خاضعة لفعل الفرد واختياراته، بل تدخل فيها اعتبارات السوق والاعتبارات السياسية أيضًا. وفكرة التطور المستمر تفرض إشكالات عديدة أوسع من مجرد سؤال المنافع والمفاسد وفق منظور الفقيه كتلك الاعتبارات التي ناقشها الفيلسوف يورغان هابرماس مثلًا، ومنها أن تقدُّم التقنية البيولوجية تَجاوز حدود ما هو «علاجي» إلى ما هو «احترازي»، ولم يعد ثَمَّ وضوح بين «التدخل المشروع» و«غير المشروع»، خصوصًا مع نشوء «النسالة الليبرالية» التي لا تفرق بين العلاجي والتحسيني[٩]. ومنها أن التقنية تجعل من الإنسان جسدًا، وثمة فرقٌ -بحسب هلموت بلسنر- بين أن يكون المرء جسدًا وأن يكون نفسًا لها جسد (بلسنر ١٩٦٩، ٩-١٠)؛ الأمر الذي سيؤثر في فهمه لذاته بوصفه مسؤولًا عن أفعاله، ومنها أن تطور التقنيات البيولوجية قد يهدِّد الوضوح الذي اتسمت به الطبيعة البشرية (النوعية) في تركيبتها وعلاقاتها، ونوعيتُها كامنة في أنها طبيعية ومتميزة عن غيرها، وتتساوى في ظروف تناسلها من دون تدخلات أو تحيزات اقتصادية أو ثقافية أو بيولوجية. وتتسم هذه التدخلات الوراثية بأنها فعل تسلُّط على الذات سيُمكِّن أهل الحاضر من التسلُّط على أهل المستقبل الذين سيكونون موضوعات، وسيكون الوجهُ الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى (Habermas 2003, pp16-74)، صحيحٌ أن منهجية الفقيه تحتوي على آلية منهجية تُسمَّى «سد الذرائع»، أي منع الوسائل التي تُفضي إلى مخاطر أو أضرار، ولكنها ليست كافية لإدراك هذه الأبعاد وتقديم التعليلات (justifications) اللازمة كما تفعل «الأخلاق الموسعة» من خلال مكوّنها الفلسفي.

يثير التجيين ثلاثة إشكالات رئيسة تنشغل بها الفلسفة أيضًا: **أولها** أنها تقوّض مفهوم الاستقلالية، وهو ما يهدِّد أخلاقية الإنسان؛ لأن كل أفعال الإنسان مرتبطة بكونه كائنًا أخلاقيًّا، وإذا ما قُوِّضت استقلاليته فمعناهُ أن فعاليته قد قُوِّضت، وهذا سيُخل بأخلاقيته لجهة أن فعله لم يعُد حرًّا. **وثانيها** أنها ستؤثر في القدرة على فهم الذات/الهوية. **وثالثها** يتعلق بالموقف من الطبيعة ما قبل الشخصية (pre personal life) والكرامة الإنسانية (al-Khatib 2019, 179-186)، وكلُّ هذا يتصل بفهم الطبيعة البشرية، وهو مجالٌ ينتمي إلى مجال عمل الفيلسوف أيضًا.

يسعى العلم التجريبي إلى الدفع بالتطورات إلى أقصى غاية وتوسيع دائرة الممكن الذي يتحوَّل مع الزمن إلى موجود ثم يفسح المجال مجددًا إلى بروز ممكن آخر وهكذا، والفقه بمنهجيته القائمة يتعاطى مع هذه التغيرات والنتائج ويتكيف مع إكراهاتها، لكن يمكن لمفهوم الأخلاق الموسعة في جانبها الفلسفي أن تساعدنا على استباق التطورات من خلال مناقشة مبدأ التطور، والسماح للتفكير الأخلاقي بتَخَطي العلم، والعمل على تقييد حركته والحدِّ من محاولة الهيمنة والتحكُّم بالطبيعة الإنسانية، بدل الاكتفاء بدور ملاحقة العلم وإيجاد حلول ومخارج لما يُوجده بالفعل.

٥. خاتمة

تساعدنا هذه المقاربة (practical theology approach) على إدراك مفهوم مركَّب للدين هو نتاج تفاعل بين النص والواقع وبين التقليد والحداثة عبر حركة الجماعة العلمية بتخصُّصاتها المختلفة لتقديم إجابات عن الأسئلة التي تفرزها تطورات الواقع، فالدين مفهومٌ متحركٌ يُسهم فيه التراث (tradition) والخبرات والمعارف المتنوعة لمواجهة واقع يتسم بالتغيُّر والديناميكية، والدين مفهوم يتفاعل فيه عدَّة مكوِّنات: الفقه كمجال تطبيقي يركز على الفعل المحدد والجزئي، وأصول الفقه وعلم الكلام كمجالين نظريَّيْن يبحثان في الأحكام التقويمية ومصادرها النصية والعقلية، ويتداخل فيه الثقافي والاجتماعي بالتصورات والقناعات الدينية التي لم تعُد مجرد عقائد صلبة أو ساكنة (static). وبناءً على هذا المفهوم المركَّب للدين قام مفهوم الأخلاق الموسعة بتوسيع مفهومي الأخلاق والفقه معًا عبر مقاربة متعدِّدة التخصُّصات تدرك الجزئي من خلال الكليّ والكليّ من خلال الجزئيّ في حركة مزدوجة (double movement)، وتتعامل مع التراث الفقهي وفق مقاربة منظومية لا تهمل أبعاده التاريخية، وتتعامل مع الإنسان بمنطق تركيبي لا يجعل منه مجرد جسد أو مجموع جينات، ولكنه يحافظ على أبعاده الظاهرة والباطنة؛ بوصفه كونًا مصغَّرًا تنعكس فيه الإرادة الإلهية، ووفق هذا المنظور فالإنسان مؤتمَن على جسده لا مالك له، ومهمته الأخلاقية تتجلَّى

(٩) يحيل مفهوم النسالة الليبرالية إلى مسألة تحسين النسل؛ الممارسة التي تعطي الأبوين الحقَّ في اتخاذ قرار التدخل في جينوم الجنين حسب ما يرونه مناسبًا.

في إيقاع إرادته على وفق الإرادة الإلهية التي يجتهد -باستمرار- في معرفتها عبر معرفة نامية وديناميكية بحيث تلتقي الإرادة الكونية بالإرادة الدينية في أفعاله.

المصادر

فخري، ماجد. ١٩٧٨. الفكر الأخلاقي العربي (نصوص مختارة). بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

حاجي خليفة. ١٩٤١. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى.

التفتازاني، سعد الدين. ١٩٩٨. شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، بيروت: عالم الكتب.

التفتازاني، سعد الدين. د.ت. شرح التلويح على التوضيح. مصر: مطبعة صبيح.

عبد الجبار، أبو الحسن. د.ت. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، د. ن.

الشهرستاني، عبد الكريم. ٢٠٠٩. نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

الجندي، أحمد رجائي. ٢٠٠٠. الحادي عشر: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، ثبت كامل لأعمال ندوة: الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني- رؤية إسلامية (١٣-١٩٩٨/١٠/١٥)، إشراف وتقديم عبد الرحمن العوضي. الكويت: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

أبو غدة، عبد الستار. ٢٠٠٠. المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية، في: الجندي، أحمد رجائي. ٢٠٠٠. الحادي عشر: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، ثبت كامل لأعمال ندوة: الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني- رؤية إسلامية (١٣-١٩٩٨/١٠/١٥)، إشراف وتقديم عبد الرحمن العوضي. الكويت: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

الأشقر، عمر، وآخرون. ٢٠٠١. دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة. عمان: دار النفائس.

الرملي، شمس الدين. ١٩٨٤. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.

ابن الجوزي، أبو الفرج. ١٩٨١. أحكام النساء، تحقيق علي المحمدي. بيروت: منشورات الكتب العصرية.

ابن عابدين، محمد أمين. ١٩٩٢. رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر.

الشبراملسي، نور الدين. ١٩٨٤. حاشية على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي. بيروت: دار الفكر.

ابن رجب. ١٩٩٨. تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق مشهور آل سلمان. السعودية: دار ابن عفان.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. ٢٠٠١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين. ١٩٧٣. شرح تنقيح الفصول. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين. د.ت. أنوار البروق في أنواء الفروق. بيروت: دار عالم الكتب.

النووي، محيي الدين. ١٩٩١. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي.

الحطاب، أبو عبد الله محمد. ١٩٩٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر

الرازي، فخر الدين. ١٩٩٧. المحصول. تحقيق طه العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة.

العز، ابن عبد السلام. ١٩٩١. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الشاطبي، أبو إسحاق. ١٩٩٧. الموافقات. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية: دار ابن عفان.

ابن تيمية، تقي الدين. ١٩٨٦. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

ابن تيمية، تقي الدين. ١٩٩٥. مجموع الفتاوى. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.

ابن مفلح، محمد. ١٩٩٧. المبدع في شرح المقنع، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشاطبي، أبو إسحاق. ١٩٩٧. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق مشهور بن حسن سلمان، السعودية: دار ابن عفان.

بلسنر، هلموت . ١٩٦٩. الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا، ترجمة مجدي يوسف، مجلة فكر وفن، ألمانيا، عدد١٣.

الماوردي، أبو الحسن. ١٩٨٦. أدب الدنيا والدين. بيروت: دار مكتبة الحياة.

الغزالي، أبو حامد. ٢٠٠٤. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة.

مسكويه، أحمد بن محمد. د.ت. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. تحقيق ابن الخطيب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

النديم. ٢٠٠٩. الفهرست. تحقيق أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث.

موسى، محمد يوسف. ١٩٥٣. تاريخ الأخلاق. القاهرة: دار الكتاب العربي.

الجابري، محمد عابد. ٢٠١٤. العقل الأخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

Al-khatib, Mutaz. 2018. "Legal opinion." In *The Encyclopedia of Islamic Bioethics*, ed. Ayman Shabana, online edition, Oxford: Oxford University Press.

Al-Khatib, Mutaz. 2019. "The Ethical Limits of Genetic Intervention: Genethics in Philosophical and Fiqhi Discourses," in *Islamic Ethics and the Genome Question*, ed. Mohammad Ghaly, Leiden: Brill.

Chapman, Audrey. 1998. "Ethics and Human Genetics," *Society of Christian Ethics*, 18: pp293-303.

Peters, Ted. 1997. *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*. New York: Routledge.

Peters, Ted . ed. 1998. *Genetics: Genes, Religion, and Society*. Cleveland: The Pilgrim Press.

Kaye, Howard L. 1992. "Are We the Sum of Our Genes?," *Wilson Quarterly*, 16: 2, pp. 77-84

Habermas, Jurgen. 2003. *The Future of Human Nature*. UK: Polity Press.

Paul D. Simmons. 1983. *Birth and Death: Bioethical Decision Making*. Westminster press.

Draz, M. A. 2008. *the Moral World of the Quran*, trans. by Danielle Robinson and Rebecca Masterton, London: New York: I.B.Tauris & Co Ltd.

WaIzer, Richard. 1962. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Schofield, Malcolm. 2013. "Cardinal Virtues: a contested Socratic inheritance," in *Plato and the Stoics*. ed. A. G. Long. Cambridge: Cambridge University Press.

النقد الائتماني للنموذج الثقافي الحديث

نحو عصر أخلاقي

عادل الطاهري

ملخَّص

عرف العصر الحديث أزمةَ قيم نجمت عن تنحية المقدَّس الديني واتخاذ منظومات قيمية جديدة تدين بمرجعيتها للعلم الوضعي أو للفلسفات المختلفة. ومن منطلق المسؤولية الفكرية والأخلاقية للفكر الإسلامي المعاصر، قدَّم الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن نقدًا لهذه النظريات الحديثة المجافية للحِس الأخلاقي في شقيها العلمي والفلسفي الثقافي. ففي البُعْد العلمي استطلع الفيلسوف أن المنظومة العلمية تقع في تضييق الوجود الإنساني بسبب انكبابها على الجانب المادي من هذا الوجود، فكانت النتيجة أن تخلَّت عن القيم المتصلة بالبُعْد الروحي، وفي الفلسفات الحديثة لمس طه عبد الرحمن أن الفيلسوف الغربي سلك سُبلًا متشعبة لإبراز نسبية الأخلاق ونسف حقيقة الفطرة، ورصد هذا البحث نموذجَيْن: نموذج نيتشه الذي اعتمد الرؤية الجينيالوجية من أجل نسف حقيقة الأخلاق التي تنبع من الفطرة، ونموذج التحليل النفسي الذي أسند للجسد ما ينبغي أن يكون للروح من جهة، ومن جهة أخرى غفل عن التمييز الديني الجوهري بين النفس والروح، حيث اعتبر شهوات النفس بمثابة المبتغى الذي يجب أن يركض وراءه الإنسان.

كلمات مفتاحية: الائتمانية - التوسيل - قلب القيم - التحليل النفسي - جينيالوجيا.

مدخل

بات فقدان المعنى إحدى السمات العريضة للعصر الحديث. فقد خاض الفكر الغربي في سيرورة تحولاته عدَّة قطائع مع ما كان يشكِّل له إلى عهد قريب مرجعيةً يستقي منها قيمه العليا وأخلاقه الفضلى. ومع تهاوي صروح منظومة القيم القديمة وقع في متاهات فكرية وأخلاقية عدَّة، فأضاع معنى وجوده وسادت فلسفات عبثية. ينظر عالِما الاجتماع هورخايمر وأدورنو في معالم هذه الحيرة الفكرية السائدة في مطلع القرن العشرين وملاحظة انقلاب غايات المشروع الأنواري إلى نقيضها، فيردّان ذلك إلى ما هو من صميم الأنوار نفسها، ونعني ذلك التحرُّر المطلق الذي دعا إليه فلاسفة الأنوار لبلوغ مقام الرشد الإنساني، ويصف الفيلسوفان الشخصية الأنوارية فيقولان: «إنها الذات البرجوازية المحررة من كل وصاية»[1].

لقد أبعد الفكر الغربي الوصايةَ الدينية، وكان البديل هو مرجعية العلم بمعناه المختبري والتفلسف الحر الذي طالما استقى من الأساطير اليونانية القديمة. وقد سعى الفكر الفلسفي الإسلامي مع طه عبد الرحمن إلى قراءة فصول من الفكر الغربي في شقيه العلمي والفلسفي، والنظر فيما توصَّلا إليه على ضوء قيم الدين الإسلامي والأخلاق الفطرية، فاشتبكت فلسفته الائتمانية مع مضامين النموذج الثقافي الحديث. وكان ذلك الاشتباك إسهامًا

(1) Max Horkheimer, Theodor Adorno, *La dialectique de la raison*, (Paris : Gallimard, 1974), p. 74.

إسلاميًّا في تقويم مظاهر الخروج عن الأخلاق في العصر الحديث. ويعنينا هنا أن ننظر في جانبين: أن نحلِّل أولًا كيف أسهمت النزعة العلمية في توسيل العالم بما في ذلك الإنسان، أي النظر إلى كل شيء على أنه وسيلة، مع ما يعنيه ذلك من إسقاط لكل ما هو معنويّ وعلى رأسه الأخلاق. ثم النظر كيف وقعت قطاعات من الفكر الفلسفي في قلب القيم، وذلك بجعل عالي الأخلاق سافلًا، والممدوح من القيم مرذولًا.

١. العلوم الكونية: من التوسيل إلى التوسيع

انتعشت الحركة العلمية في فجر العصر الحديث بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، فقد استطاع العلم أن يحلَّ الكثير من مغاليق الوجود. غير أن هذه الحركة العلمية اصطبغت بصبغة خاصة يمكن إجمالها في سمتَيْن اثنتَيْن: **السمة الأولى** هي الآلية، ونعني بها غلبة النزعة الميكانيكية على هذا النزوع العلمي، فهي عمومًا انطلقت من مقدمة إبستيمولوجية قائمة على النظر إلى كل أشياء الوجود باعتبارها آلاتٍ لا روح فيها ولا سِر، حتى ما يتعلق بالذات الإنسانية. ونصادف هذا المنحى في النظر إلى الطبيعيات منذ أبي الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت، حيث يقول :»لا توجد بالأحجار والنباتات قوى خفية ومتوارية عنا، كما لا تخفي أسرارًا كالتجاذب والتنابذ، فلا شيء يوجد بالطبيعة إلا ويرد إلى أسباب جسمية محضة، لا دخل للأرواح والأفكار فيها»[٢]. ولهذا شبَّه ديكارت الجسم الإنساني بالآلة المائية، وأهم ما في الإنسان وهو القلب لا يعدو أن يكون في الفلسفة الديكارتية مجرد مضخَّة، واعتبر حركة الأجرام لا تختلف عن حركة الآلات. ومن هذا المنظور حين يتحدَّث سالم يفوت عن إبستيمولوجيا العلم الحديث لا يخرج عن هذا الإطار؛ إذ يشير إلى أن النظرة التي أطرت تفكير العلماء والفلاسفة هي النظرة الآلية، يقول: «تحول التصور الميكانيكي في القرن السابع عشر إلى نموذج للتفسير أو إلى (بارادايم) فرض نفسه على العقول»[٣]، وكما يضيف يفوت فهذا التصور لم يكن وليد تنظيرات فلسفية مجردة فحسب، بل كان محاكاة لما شهده المجال التقني من ثورة في الاكتشافات التقنية، بتعبيره: «إن السيادة ما كان لها أن تكتب إلا للتصور الميكانيكي باعتباره لم يأتِ كوليد لاختيارات نظرية صرفة، بل كمولود شرعي للتطور التقني الذي بدأ في عصر النهضة من خلال أعمال ومبتكرات المهندسين التطبيقيين»[٤].

(2) R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, (Paris : Garnier, 1973), vol. 3, p. 502.

(٣) سالم يفوت، إبستيمولوجيا العلم الحديث، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨م)، ص٧٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٤.

السمة الثانية تتعلَّق باشتباك الإنسان بالطبيعة التي هي موضوع العلم. ويمكن القول إن الإنسان في فلسفة الحداثة اشتبك معها اشتباكًا صداميًّا. إنه نظر إلى الطبيعة كموضوع قابل للإخضاع، واختُزِل مشروع الفلسفة الحديثة في السيادة عليها. وقد شرح ديكارت آلية هذه السيادة في كتابه «**مقال في المنهج**» عندما قال إن المعرفة بكيفية اشتغال أشياء الطبيعة تمكِّننا من السيادة عليها، نقرأ لديكارت: «إذا عرفنا ما للنار والماء والهواء والكواكب والسماوات وكل الأجرام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأعمال، معرفة متمايزة كما نعرف مهن صناعنا المختلفة، فإننا نستطيع استعمالها بالطريقة نفسها في كل المنافع التي تصلح لها، وبذلك نستطيع أن نجعل أنفسنا سادة ومسخرين للطبيعة»[٥]، وهي الفكرة نفسها التي استعادها مؤسس المنهج العلمي الحديث فرانسيس بيكون في كتابه «**الأورغانون الجديد**»[٦]. وهكذا فقد قام مشروع الحداثة في العلوم الكونية على افتعال صراع بين الإنسان والطبيعة، بحيث يكون لأحدهما السيادة على الآخر؛ فاكتشاف المكنون منها يشي بسيطرة الإنسان، بينما الجهل بها هو خضوع وتذلُّل أمام جبروتها.

ومع اللبنات الأولى التي أرساها الفيلسوف العربي طه عبد الرحمن لمشروعه نرى حضورًا نقديًّا عامًّا للإطار الفلسفي الذي تنتمي إليه هذه الممارسة العلمية. لقد صنَّفها طه ضمن منتجات العقل الذي أطلق عليه مفهوم «العقل المجرد»، ورصد لها عدَّة حدود واقعية جعلت غايات هذه الممارسة تنقلب إلى نقيضها، ومن أهم هذه الحدود «الاسترقاقية»، والمقصود بها أن التعاطي المغالي للتقنية من قِبَل الإنسان الحديث حوَّل الوسيلة إلى غاية، والمقصود إلى ضده، فبينما كانت التقنية وسيلة يتوسل بها في أعماله صارت هي التي توجِّه الإنسان وتملي عليه ما ينبغي أن يقوم به، من هذا المنظور فالتقنية لم تحرِّره، بل على العكس من ذلك استرقته، نقرأ للفيلسوف: «وما انقلاب التقنيات على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقلّ بنفسها وتسير وفق منطقها بغيرة بصيرة من الإنسان»[٧]. ومن الراجح أن طه عبد الرحمن استمدَّ مضمون نقده هذا، بالإضافة إلى ما هو مشاهد في الواقع، من المرجعية العرفانية التي ترى في كل ما يطغى على القلب صنمًا لا بدَّ أن يقع الإنسان في

(5) R. Descartes, *Discours de la méthode*, (Paris : Librairie générale française, 2000), p. 153.

(6) F. Bacon, *Novum Organum*, Traduction par Lorquet, (Paris : Librairie de L . Hachette, 1857).

(٧) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٦م)، ص٤٥.

عبوديته، حيث نجد في شرح الإمام ابن عجيبة لإحدى الحكم العطائية: «القلب إذا أحبَّ شيئًا أقبل إليه وخضع له وأطاعه في كل ما يأمره، إن المحب لمن يحب مطيع، وهذه حقيقة العبودية: الخضوع والطاعة»[٨]. ورغم الطابع العرفاني لهذه الفكرة فإن أصولها قرآنية، فالإمام ابن قيم الجوزية حين يفسر كلمة «الطاغوت» في قوله الله تعالى: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، يقترب من هذا المعنى حيث نفهم من كلامه أن «الطاغوت» من الجذر «طغى»، أي إن الطاغوت هو ما يطغى على وجدان الإنسان، حيث يختلُّ النظام الباطني للإنسان بتقديم محبة الأشياء على محبة الله تعالى، يقول ابن القيم: «الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حدَّه من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم... [ما] يتبعونه على غير بصيرة من الله»[٩]. وكما يلاحظ طه عبد الرحمن، فالتقدُّم الهائل الذي حقَّقته التقنية قد أغرى الإنسان بوضع مبدأين: أحدهما لاعقلاني، والآخر لا أخلاقي. أما المبدأ العقلاني فهو الاعتقاد بإمكانية كل شيء، وأما الأخلاقي فهو مكمل لهذا الأخير؛ إذ يغدو كلُّ ممكن واجبَ الصنع. فكلما أسعفت التقنية أمكن للإنسان أن يفعل، وهنا تصير التقنية هي المعيار الأخير المطاع في الفعل والنهي؛ ولهذا استباح الإنسان المعاصر فعل كثير من الأمور التي يعافها الضمير الأخلاقي، مثل «الإحداث في خلايا التكوين والإنجاب والتوالد عند الكائن الحي، أو من مثل إنتاج وسائل الخراب الجرثومية والكيماوية والنازية والإشعاعية»[١٠].

على المستوى النظري، يتحدَّث طه عبد الرحمن عن بناء فوضوي أو بعبارته «الفوضوية»[١١]. ويطلق هذا المفهوم على ظاهرة فكرية لوحظت في الإبستيمولوجيا وفلسفة العلوم، وهي أن النظريات الفلسفية التي تُصاغ للحقائق العلمية قلما تتعاضد وتتكامل، بل في العلم الواحد مثل الفيزياء أو البيولوجيا وغيرهما لا يفتأ الفلاسفة يدشنون نظريات متباينة؛ ولذلك لما أراد فيلسوف العلم غاستون باشلار وصف سيرورة العلم في التاريخ وظَّف مفهوم «القطيعة الإبستيمولوجية»؛ إذ إن النظريات تقطع مع بعضها البعض لا أن اللاحق استمرار للسابق، ويشرح وقيدي هذه النظرية في الفلسفة الباشلارية فيقول: «هناك نظريات جديدة تحقق قفزة في مسار الفكر العلمي وتبدو بدون مثيل سابق في مسار الفكر العلمي، ولا يمكن فهمها كاستمرار أو كتطوير للعلم السابق عليها»[١٢].

على أن هذه الممارسة العلمية -كما ألمحنا سابقًا مع الاقتباس الديكارتي- ترسخ ميسمًا ماديًّا في العقل الإنساني، وقد عدَّد طه عبد الرحمن مظاهر عدَّة لهذه النزعة المادية، ومنها ما سمَّاه «التظهير»، ذلك أن هذا العقل مع دربة التجريب يصير لا يهتم إلا بالظواهر، ومع أن طه عبد الرحمن لم يسترسل كثيرًا في الموضوع بمؤلفه هذا، فبالفعل هذه النزعة العلمية الدارسة للظواهر ستنشأ عنها مدارس علمية وفلسفية مثل المدرسة الوضعانية لأوغست كونت، حيث سترى هذه المدرسة ووريثتها في كل ما عدا ذلك من الموضوعات -سواء كانت أخلاقية أو دينية أو حتى فلسفية- أطوارًا مضت قطعت معها الوضعانية المنطقية العلمية[١٣]. ومن المغالطات الفكرية التي ترسخها هذه الممارسة التظهيرية في الفلسفة الطهائية «المماثلة بين الشيء وصرفه الظاهري، ومن شأن هذه النزعة أيضًا أن توقعنا في التصريف الظاهري لأمور لا تقبل هذا التصريف كما لو مثلنا على حقيقة القصد والنيَّة بسهم مرسوم»[١٤]. ومما يتصل بهذا التظهير ما يطلق عليه طه عبد الرحمن التحييز، والمقصود به عدم إدراك الأشياء إلا في إطار مكاني وزماني، ومن شأن هذه السمة أن تخضع للتحييز ما لا يقبل الحيز بأن يكون من اللطائف لا من الكثافات، وسيطور طه عبد الرحمن هذه الفكرة لاحقًا كما سنرى حين ندرس مثالًا تطبيقيًّا لقراءته للخلايا الجذعية للجنين، حيث سيغدو «التغليظ» هو معيار الحكم بالتفاوت في الأهمية بين الأشياء. ومادية هذا العقل يرصدها طه عبد الرحمن كذلك في التوسيط، وهي تتصل كذلك بالتحييز، فكلما كانت الأشياء كثيفة كانت الوسائط للوصول إليها قليلة، بينما كلما دقت الأشياء احتاج العقل المجرد لوسائط كثيرة؛ ولهذا فإن التفكير من خلال الوسائط سيحمل العقل المجرد على عد «الغيبيات والروحانيات الموصوفة أصلًا بكونها لا متناهية في الدقَّة واللطافة»[١٥] ممتنعة المعرفة، أي إن هذه الممارسة العلمية تلغي أي معرفة لا تقوم على التجريب والملاحظة العيانية.

لهذا يخلص طه عبد الرحمن في موضعٍ آخر إلى أن هذا البراديغم العلمي من شأنه أن ينشئ عالمًا تسوده القيم نفسُها

(٨) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٦م)، ج٢، ص٣٧٩.

(٩) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ج١، ص٤٨.

(١٠) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص٤٥.

(١١) طه عبد الرحمن، العمل الديني، ص٤٥-٤٦.

(١٢) محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، (الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٤م)، ص١٣٦.

(13) H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, (Los Angeles : University of California Press, 1951).

(١٤) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص٤٧.

(١٥) المرجع نفسه، ص٤٧.

التي تسود في المجال التقني، نقرأ له :»إذا نحن تأملنا في طبيعة العلاقات الكونية التي يمكن لهذا الوضع التقني أن ينشئها بين البشر، وجدنا أنها علاقات يطبعها التحسيب والتجريب»[١٦]. وهذه سمة العقل الأداتي حسب تعبير بعض فلاسفة مدرسة فرانكفورت[١٧]، حيث تتحوَّل كل العلاقات إلى إجراءات آلية، وقد نحت عبد الوهاب المسيري مفهوم «الحوسلة» للدلالة على هذا المعنى، فهي تركيب من كلمتين :»التحويل إلى وسيلة»[١٨]، ويشير طه عبد الرحمن بالفعل -ما يدل على استعارته من هذه الأفكار التجديدية- إلى حضور الوسائل المادية في هذا النسق الأحادي البُعْد باصطلاح عالم الاجتماع هربرت ماركيوز[١٩]، وغياب المقاصد الإنسانية، حيث يقول: «لا مكان لمعنى العمل المقصدي في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية»[٢٠]. وهي تندرج تحت نظرة شاملة قائمة على الترشيد، والمفهوم وظَّفه السوسيولوجي ماكس فيبر ويعيد المسيري تعريفه بقوله: «إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة أو المبدأ الواحد الكامن في المادة بالشكل الذي يحقق التقدُّم المادي وحسب، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية»[٢١]، وحسب المسيري فهذه الرؤية الترشيدية التي يضمر فيها الجانب الإنساني وإمكانية التجاوز وتختفي فيها الأبعاد الأخلاقية هي المؤسسة حقًّا للعلمانية الشاملة باصطلاحه الخاص.

ولهذا فهذه الرؤية الترشيدية أضرَّت أيما إضرار بالطبيعة. فالترشيد في جوهره هو إحكام السيطرة على موضوع ما دون اكتراث بالغايات الإنسانية السامية ومع تحييد تام للإنسان[٢٢]؛ إذ تنتفي أية مرجعية أخلاقية ويغيب أي حِس إنساني، ومن هنا كان ما ألمحنا إليه من مبدأ «السيطرة على الطبيعة». يشخص طه عبد الرحمن واقع الحداثة في تعامل الإنسان مع الغير ومنها الطبيعة، فيراها علاقات قائمة على الانفصال بما في ذلك الانفصال عن الطبيعة المتمثل في «إلغاء حرمة الطبيعة»[٢٣]. وقد ظنَّ الفكر الغربي أنه بإلغاء حرمة الطبيعة ينزع القداسة عنها كما سمى هذه الظاهرة عالم الاجتماع ماكس فيبر، لكنه في الواقع تخلى عن حقيقة الائتمان الإلهي والتأدب بالآداب مع التسخير الرباني، يقول الله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [**الجاثية: ١٣**]. وحين يسيء الإنسان الآداب مع الآيات الإلهية تنقلب عليه، فلهذا صار الإنسان خائفًا على الأرض ويواجه صعابًا لم يواجهها الإنسان في الماضي، مثل التغيرات المناخية وما رافقها من ظواهر، مثل انثقاب طبقة الأوزون والانحباس الحراري وتلوث الأجواء والمياه وتسمُّم المنتجات الزراعية، فضلًا عن تهديد الإنسان لأخيه الإنسان من جراء استغلال فهم الطبيعة بشكل سلبي، حيث صنع أسباب الدمار والتخريب، ومن هنا حديث طه عبد الرحمن عن «آفة الخوف»، فالإنسان «لم يستطع أن يدفع عنه الأخطار التي تتولد من واسع تقدُّمه في مجال التقانة النووية والهندسة الوراثية والصناعة الكيماوية أو غيرها، هذه الأخطار التي تهدِّد الحياة والبيئة والأرض جميعًا، فأضحى حال هذا الإنسان حالَ الخائف الذي لا يأمن أي شيء»[٢٤].

كيف ننظر إلى الطبيعة إذن؟

الطبيعة تحتضن الإنسان مكانيًّا، من هنا فقد رأى طه عبد الرحمن أن الخلق الذي يجب على الإنسان أن يتحلَّى به إزاءها هو خلق «البِر بالطبيعة» باعتبارها أُمًّا له، عليه إزاءها نفس واجبات الولد مع أُمِّه من البر، فالطبيعة مثل الأُم تمدُّ بأسباب الوجود الأساسية من هواء ومياه وخيرات في الأرض وجود من السماء، والإساءة إليها هي من جحود النِّعَم ومقابلة الإحسان بالكفران، وهكذا فطه عبد الرحمن يعيدنا إلى ما حاولت فلسفة الحداثة القضاء عليه، أعني رفض النظرة المادية والحسابية

(١٦) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م)، ص٨٢.

(١٧) يعرف المسيري العقل الأداتي بقوله: «هو العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون التساؤل عن مضمون هذه الغايات، وما إذا كانت إنسانية أم معادية للإنسان». انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م)، ج١، ص١٣٤.

(١٨) المرجع نفسه، ج٢، ص٤٦٣.

(19) H. Marcuse, *One-Dimensional Man : Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, (London : Routledge classics, 2002).

(٢٠) طه، روح الحداثة، مرجع سابق، ص٨٢.

(٢١) المسيري، العلمانية الجزئية، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦٣.

(٢٢) من المعلوم أن من علامات العصر الحديث ظهور «البيروقراطية» كطبقة تلقت تكوينًا وتولَّت زمام كل الأمور، وعمل البيروقراطية في الواقع هو ذروة الترشيد على المستوى الإنساني. حين = يدرس عالم الاجتماع زيغمونت باومان هذه الفئة يلاحظ عليها «نزع إنسانية الأهداف»، فيقول :»نتيجة العمل البيروقراطي تتمثَّل في تجريد أهداف العملية البيروقراطية من الصفات الإنسانية، وإمكانية التعبير عن هذه الأهداف بعبارات تكنيكية محضة ومحايدة من الناحية الأخلاقية».

Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, (New York : Cornell University Press, 1989), p. 102.

(٢٣) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص٢٣٨.

(٢٤) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص٢٤٠.

للغير واختزال كل الموجودات في بُعدها المادي بدون أن يكون للإنسان أخلاقيات إنسانية أمامها، وهذا جوهر الائتمان كما سنرى لاحقًا.

لنَرَ الآن نموذجًا تطبيقيًّا يستجمع كل ما رأيناه سابقًا، وهو تحليل للدراسة التي قدَّمها طه عبد الرحمن عن الخلايا الجذعية للجنين.

يظهر تأثر مقاربة هذا الإشكال العلمي الأخلاقي ببراديغم العصر الحديث من وجهين على الأقل: **الأول** هو الاعتقاد بأن التقنية قادرة على تقديم أجوبة للإشكالات الأخلاقية[٢٥]، **والثاني** أن توظيف الخلايا الجذعية للجنين يراد منه تحقيق خلود الجسد أو على الأقل التعمير لمدة أطول. وهذا التحليل يتوافق مع ما ذهب إليه طه عبد الرحمن، حيث يقول: «ما إن تخلص الإنسان الحديث من الحجر الذي فرضته الكنيسة وأخذ يتبيَّن في أفقه البعيد الإمكانات التي يفتحها العلم موصولًا بالتقنية، حتى صار يعتقد أنه يملك الوسيلة التي توصله إلى خلود الجسد»[٢٦].

لا بدَّ من الإشارة هنا أن الخلايا الجذعية هي الخلايا التي تتشكَّل في الأسابيع الأولى للجنين، وخاصيتها أن لها قابلية التحوّل إلى مختلف الأعضاء إذا زُرعت في الجسم الإنساني، وعلى هذا الأساس استُعملت في التطبيب. بدءًا يُمكن أن نلاحظ أن طه عبد الرحمن يصادر هذا الحق في توظيف خلايا الجنين من أجل التطبيب، ونرى أن ما حدّد هذا الحق هو ما أشرنا إليه سابقًا من شيوع النظرة الغليظة للأشياء، حيث كلما كان الشيء أكثر بروزًا كان على قدر أعلى من الأهمية والكرامة. يقول طه عبد الرحمن: «المقصود بالنظرة الغليظة إلى الأشياء هو نزوع العقل إلى تقدير قيمة الأشياء بحسب أحجامها وأشكالها، مقدمًا كبير الحجم وجليّ الشكل على صغير الحجم وخفيّ الشكل»[٢٧].

يناقش طه عبد الرحمن الإشكال من منظور أخلاقي، حيث يرى كيف يمكن للأخلاق الإسلامية أن تُسهم في تحرير الموضوع. في مستهل الأمر يورد طه المنظور الفلسفي لأقرب تيار فكري إلى الأخلاق الإسلامية، وهو التيار المسيحي الذي رفض هذا التوسيل للخلايا الجذعية من مبدأ الكرامة الذي يتمتَّع به الجنين، وهي مقاربة مسيحية تجد مرجعيتها في الفلسفة الكانطية وتعريف هذا الفيلسوف البروتستانتي لمفهوم الكرامة في كتابه «**ميتافيزيقا الأخلاق**»، حيث يقول: «الكرامة هي القيمة التي تورث الشخص الإنساني الحقَّ في التمتُّع بمعاملة تجعل منه غاية في ذاته لا مجرد وسيلة لغيره»[٢٨]. ويرى طه عبد الرحمن أن الخلل الأساسي في هذا التعريف يكمُن في أنه لا ينطبق على الجنين، فالكرامة في الفلسفة الكانطية خاصة بالشخص الذي له حقوق وعليه واجبات، أما الجنين فلم يستوفِ بعدُ الشرط الذي يجعل منه شخصًا، ومن هنا قصور هذه الفلسفة الكانطية وعدم أهليتها للدفاع عن كرامة الجنين. يقول طه في هذا الصدد: «إن كانط يقيد تعريفه للكرامة بمفهوم الشخص، وحَدُّ الشخص أنه هو الفاعل الأخلاقي الذي أنيطت به واجبات نحو نفسه ونحو الآخرين، فضلًا عن الحقوق الخاصة به، في حين أن الجنين الابتدائي لا واجب عليه فيتعيَّن إخراجه من أفراد المعرَّف عند الذين لا يسلمون بالصبغة الشخصية لهذا الجنين».

يميز طه بين ثلاثة أصناف من الكرامات: كرامة تطال كل طرف من الأطراف المعنية في موضوع الخلايا الجذعية، الجنين من جهة، العالم المختبري من جهة أخرى، ثم أخيرًا المريض الذي يلتمس الشفاء في هذه الخلايا الجذعية. فعن الجنين نلحظ أن طه عبد الرحمن يوسع من مفهوم الكرامة موظفًا بعض القيم الإسلامية، فكرامة الجنين غير منفصلة عن بعض الحقائق الإيمانية، ومنها أن الجنين ليس مجموعة من التشكُّلات الخَلقية فقط كما تقرر في النظرة العلمية الغليظة، إنها كذلك تهيؤات خُلقية وإمكانات للارتقاء والتسامي، فمن منطلق أن الكرامة في منظومة القيم الإسلامية هي «القيمة التي تجعل من الخلق الآدمي آية دالة على الفطرة، لا مجرد ظاهرة متمتعة بالحياة»، فالجنين تهدر كرامته حين يُنظر إليه في التصور العلمي الحديث كشيء فقط فتنسى كليًّا «الاستعدادات الخُلقية المغروسة فيه من أصل خلقته»[٢٩].

وعلى هذا الأساس، فالكرامة التي يتمتع بها الجنين هي كرامة تقديرية على اعتبار أن الله تبارك وتعالى هو مصدر كل كرامة، وهو الذي كرم الإنسان في العالم. وأما تجليات هذه الكرامة ففي تقديره لخلق هذا الجنين، وهذا التقدير يورثه كرامة خاصة به عند التقاء النطفة الذكرية والأنثوية، بل إن هذه الكرامة تبتدئ في عالم الغيب؛ ذلك أن التصور الإسلامي للوجود الإنساني قائم على ما سُمي «عالم الذر» في علم الكلام، حيث إن للإنسان

(٢٥) في موضع آخر يسميها التظهير، يقول: «التظهير هو إخضاع الجنين للعلم في صورته العلمانية». انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م)، ص٢٧٦.

(٢٦) المرجع نفسه، ص٢٥٥.

(٢٧) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٢٦١.

(٢٨) إيمانويل كانط، ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٢م).

(٢٩) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص٢٧٥.

وجودًا غيبيًّا سابقًا على وجوده العيني في هذا العالم، وهذا المعنى مستمد من آية الإشهاد، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وهكذا نلحظ أن فلسفة الأخلاق الإسلامية تصل الشهادة بالغيب، وتقدّر كرامة الإنسان تقديرًا قبليًّا سابقًا على وجوده العيني، وهي قيم إحسانية يورثها الاستحضار الدائم لله في تصريف أمور الوجود.

والفلسفة الأخلاقية لطه عبد الرحمن فلسفة متعدية، أي إنها تتعدى الطرف الأساسي في الإشكالية إلى أطراف أخرى لها تعلُّق بها، فالعالِم الذي يدرس هذه الخلايا الجذعية ويتخذها مادة مخبرية هو الآخر لا بدَّ أن يستحضر الكرامة التي يُحصّلها من حمله للأمانة، إنها كرامة تكليفية. وصيغتها: «الكرامة التكليفية هي القيمة التي يورثها للآدمي انفراده بحمل الأمانة التي عرضها الخالق على جميع المخلوقات»[٣٠]. والطرف الثالث هو المريض المُبتلى الذي ينتظر الاستشفاء باستخدام هذه الخلايا الجذعية، فهذا المريض ينال كرامة خاصة هي القرب من الله تعالى حين يتوسل الطرق المشروعة في الاستشفاء، أما حين يتعذر ذلك فالصبر قيمة عليا في الأخلاق الإسلامية، وبقدر ما يتحلّى المريض المؤمن بالصبر بقدر ما ينال مزيدًا من القرب من الخالق سبحانه وتعالى، ولا كرامة أعظم من هذا القرب، يقول طه عن صيغة هذه الكرامة: «الكرامة التفضيلية هي القيمة التي يورثها للآدمي اجتهاده في التقرب إلى الذي قدّر خلقه وائتمنه على مخلوقاته، ممتحنًا له»[٣١].

وهكذا نلحظ أن الأخلاق الإسلامية هي أخلاق متعدية تصل العاجل بالآجل، والجسد بالروح، والعلم المادي بالقيم الأخلاقية، فهي لا تقف عند حدود هذا الوجود وما يلزمه التعلُّق به من إرادة الخلود، بل تخاطب أبعادًا أخرى عديدة في الوجود الإنساني، ومن هنا حديث طه عبد الرحمن عن توسيع الوجود الإنساني في فلسفته الائتمانية، يقول عن مقدمات الفلسفة الائتمانية: «إن حقيقة الإنسان أنه كائن حيٌّ ذو طبيعة متعدية، لا قاصرة، إذ يحيا حياة موسعة أشبه بحياتين متلازمتين منها بحياة واحدة: إحداهما عبارة عن عالم من المرئيات ينوجد فيه ببدنه وروحه، والأخرى عبارة عن عالم من المغيبات يتواجد فيه بروحه»[٣٢].

(٣٠) طه، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٢٨٤.

(٣١) المرجع نفسه، ص٢٨٨.

(٣٢) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م)، ص٤١.

٢. من قلب القيم إلى قيم القلب

عرف الفكر الفلسفي الحديث قلبًا غير مسبوق للقيم الأخلاقية، حيث إنه جادل في أن تكون مكارم الأخلاق قيمًا مطلقة لا بدَّ من التحلي بها. ومن أهم هذه المقاربات التي أرادت نسف القيم الأخلاقية مقاربة الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه. لقد أراد نيتشه تدشين مشروع تأريخ الأخلاق، والهدف من ذلك إبراز أن ما تعارفت عليه الإنسانية كقيم أخلاقية مطلقة هي أخلاق فئة معينة ظهرت في سياق تاريخي. ويصوّر نيتشه أن الأخلاق الفاضلة مثل المحبة والعفو والتواضع والتسامح والإحسان هي أخلاق الضعفاء، ولم يكن يُنتظر من هؤلاء أن يتحلوا إلا بهذه القيم، بينما أخلاق الأقوياء هي الغطرسة والفتك والانتقام، وهي الأخلاق الحقيقية كما يذهب نيتشه، والذي ينصُّ عليه نيتشه أن هذه الأخلاق تصدر عن الذات بحتميَّة تامَّة ودون أي اختيار منها، يقول: «أن نطلب من القوة ألا تعبّر عن نفسها كقوة، وألا تريد الغلبة لنفسها، ألا تريد أن تقهر وتسود وتكون تعطشًا إلى ملاقاة الأعداء وإلى كل أشكال المقاومة والانتصارات، فذلك على قدر من الحمق بما يعادل مطالبتنا للضعف بأن يعبّر عن نفسه كقوة»[٣٣].

ويرى طه عبد الرحمن أن نظرة نيتشه توقع في قلب قيميّ، ففكر نيتشه يسقط فيما يمكن تسميته «قلب التعالي». لقد كانت الفلسفات الأخلاقية تضع ترتيبًا يحتلُّ فيه الإله قمَّة التعالي والحيوان أدناه، لكن نيتشه يدعو إلى العودة للمرحلة الحيوانية، وذلك ما يطلق عليه أحدهم «التعالي نحو الأسفل». كما أن نيتشه يقلب العلاقة بين الروح والجسد، فبدل أن يكون الجسد أداةً تخدم الروح نظرًا لتفوق الروح على الجسد، نرى أنه على العكس من ذلك يعتبر الروح خادمًا للجسد، يقول: «إننا لم نعُد نطلب أصل الإنسان في الروح، في الطبيعة الإلهية، فقد أعدناه إلى رتبة الحيوانات»[٣٤].

ومن وجه آخر، فتصنيف نيتشه للأخلاق إلى قسمين: أخلاق الأقوياء وأخلاق الضعفاء، واعتبار الأخلاق فائضة عن الذات بلا اختيار، قد منع من قيام أي نظرية في التربية الأخلاقية للنهوض بالإنسان قيميًّا، وحين نذهب بهذا التقسيم إلى أبعد مداه، فإنه سيؤدي بنا إلى ما أطلق عليه عبد الرحمن «تعميم القسوة». يقول نيتشه في إطراء سمة القسوة: «إن القسوة هي البهجة الكبرى للإنسانية القديمة، إلى حد أنها كانت تشكل عنصرًا يكاد

(33) F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Traduit par Henri Albert, (Paris : Société DV Mercvre de France, s. d.), p. 64.

(34) F. Nietzscheh, *L'Antéchrist*, (Paris : Gallimard, 1998), p. 24.

يدخل في كل الأفراح»[٣٥]. ولنيتشه استعمال خاص لمفهوم «العدمية»، فالعدمية عنده هي كل فكرة «معادية» للحياة الدنيوية في عنفوانها وغطرستها باسم السماء، فاستحضار كل متعالٍ يروض من قانون الحياة كما صوره تشارلز داروين يوقع في الاستلاب العدمي، من هذا المنظور فالرحمة كقيمة فضلى هي نوع من العدمية؛ ولهذا عدَّ طه فكر نيتشه مزدريًا للرحمة، بعبارة نيتشه: «إن الحياة هي بالذات ما تنكره الرحمة، فالرحمة هي العمل بالعدمية، فهذه الغريزة المثبطة والمعدية تعاكس كل الغرائز التي تهدف إلى حفظ ورفع الحياة»[٣٦].

وكما انتقد طه عبد الرحمن خروج نيتشه من الأخلاق واقعًا في الشرود بعد الدهراني، فإنه كذلك توقف طويلًا عند روَّاد التحليل النفسي في الغرب، وبالخصوص فرويد وجاك لاكان، ذلك أن هذه النظريات وقعت في أنواع شتَّى من القلب الأخلاقي. إن ما له علاقة بموضوعنا فكرة سيغموند فرويد عن الأخلاق. فالملاحظ أن فرويد يستعين بالأساطير القديمة من أجل تقديم تفسيرات تحتقر الوازع الأخلاقي. إنه من المعلوم في نظرية فرويد عن التحليل النفسي أن المسؤول عن الوازع الأخلاقي في الإنسان مكون نفسيٌّ يطلق عليه «الأنا الأعلى»، وحين ننظر في الجذور اللاشعورية التي يوردها فرويد نصادف أفكارًا في منتهى الشذوذ، إذ إن فرويد يعتقد اشتهاء الطفل لأُمه حسب تركة «مركب أوديبوس»، غير أن تهديد الأب بالإخصاء يجعله يستوعب مجموعة من المحظورات التي لا يستطيع إتيانها رغم اشتهائه لها، وهذا هو مصدر الأخلاق، ومن هذه المحظورات يتكوَّن «الأنا الأعلى»، يقول طه عبد الرحمن موضحًا هذه الفكرة: «متى أضحى الطفل قادرًا على اعتبار ما كان محظورًا من خارجه محظورًا من داخله، فقد اهتدى إلى أن يجعل لنفسه من نفسه واعظًا، وهذا الواعظ هو الأنا الأعلى»[٣٧]. وهكذا فالأنا الأعلى الذي هو أساس الأخلاق في التحليل الفرويدي ليس قيمًا فطرية زرعها الله تبارك وتعالى في قلب الإنسان، وإنما هي ممنوعات ورثها الإنسان عن مرحلة الطفولة، وهو ما يحيل إلى أن المرجعية المطلقة التي على أساسها يمكن التمييز بين الخير والشر غائبة تمامًا في التحليل النفسي، بل هي أقرب لقوة قاهرة تمنع الإنسان من إتيان الفعل. وفي مقابل هذه التحليلات الفرويدية يرى طه عبد الرحمن أن الأنا الأعلى تُشكّل عن الشاهدية الإلهية، حيث أمر الله تعالى باستحسان الحسن وذم القبيح، نقرأ لدى طه: «الأنا الأعلى أمر غيبي من أوامر الشاهد الأعلى جلَّ جلاله»[٣٨].

ومن المعلوم كذلك أن نظرية التحليل النفسي تقوم على مبدأ أساسي هو اعتبار النشاط الجنسي الدافع الموجّه لكل أشكال السلوك الإنساني، وهذه الطاقة الجنسية يسميها فرويد «الليبيدو» ويترجمها طه عبد الرحمن بالغُلمة، ويعتبر هذه الفكرة مثالًا آخر على القلب القيمي عند ما بعد الدهرانيين، وهو قلب أساسه «تعليل الأعلى بالأدنى»[٣٩]. وتبعًا لازدواجية الحياة الباطنية للإنسان التي يتجاذبها الروح والنفس، يرى طه عبد الرحمن أن هذه الحالة التي يصفها فرويد ليست هي الحالة النموذجية والمثالية في الفكر الديني، بل على العكس من ذلك فإن النشاط الجنسي يصير موجهًا للحياة الباطنية في الحالة التي يكون للنفس الغلبة على الروح، ذلك أن للنفس ميلًا للشهوات، وللروح الشوق إلى المعنويات. يصور طه عبد الرحمن هذا الصراع الباطني بين النفس والروح فيقول: «ما الغلمة إلا ظهور النفس بحبِّ الشهوات، في حين أن القيمة هي ظهور الروح بكسر الشهوات»[٤٠]. ومن وجه آخر، فإن طه عبد الرحمن يقدم تصورًا آخر جدليًّا عن النفس والروح، ذلك أنه بقدر ما يمتنع الإنسان عن تزويد النفس بالأعمال التي تكسبها قوة على قوة، وهي عمومًا أعمال النسبة، ذلك أن النفس ميالة للامتلاك ونسبة الأشياء إليها، والشهوات الحسية والباطنية على حدٍّ سواء، كلما مدت الروحُ النفسَ بالزاد الذي يرفعها عن حضيض الاشتهاء اللامتناهي.

وبالفعل، وعى تلاميذ فرويد مثل جاك لاكان ما للاشتهاء اللامتناهي من أهمية في نظرية التحليل النفسي، فقام بقلب آخر للأوامر الأخلاقية والدينية التي تدعو لتهذيب النفس بالتقليل من هذه الغرائز. فجاك لاكان هو المرافع الأبرز في التحليل النفسي عن حياة قوامها الشهوة اللامتناهية، بحيث يصير الذنب الوحيد هو عدم إشباع الذات برغباتها، يقول لاكان: «الشيء الوحيد الذي يذنب المرء بفعله هو أن يتخلَّى عن شهوته»[٤١]. كما قلب لاكان معيار التخلُّق وجعل الإنسانَ مترقيًا في معارج التخلُّق كلما توغل أكثر في حياة شبقيَّة، بل إن لاكان يتخيل «يوم حساب» على هواه يكون فيه معيار النجاة والشقاوة هو مقدار الاستسلام للشهوة، فالناجي هو الذي يتصرف وفق الشهوة. يقول: «أضحى بالإمكان إجراء مراجعة أخلاقية وإصدار حكم أخلاقي على الذات تكون له قيمة الحكم يوم الحساب تبعًا لجوابها عن السؤال: هل أتى تصرفك وفقًا للشهوة التي تسكنك؟». ويبدو أن طه عبد الرحمن

(35) Nietzscheh, *La généalogie*… op. cit., p. 70.

(36) Nietzscheh, *L'Antéchrist*… op. cit., p. 19.

(٣٧) طه، شرود ما بعد الدهرانية، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٣٨) المرجع نفسه، ص١٣٦.

(٣٩) طه، شرود ما بعد الدهرانية، مرجع سابق، ص٣١٥.

(٤٠) المرجع نفسه، ص٣١٧.

(41) J. Lacan, *Ethique de la psychanalyse*, (Paris : Seuil, 1986), p. 30

لم ينتبه لتلك الآية القرآنية الكريمة التي تصور باطن الإنسان الشهواني. إنه إنسان يعمل دائمًا على جعل أنموذجه النفسي متعديًا إلى الآخرين، يقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا ٢٧ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨﴾ [النساء: ٢٧-٢٨]. وحسبما نجد في الفلسفة الائتمانية لطه عبد الرحمن، فإن التحليل النفسي يقوم بعملية قلب واستبدال؛ إذ يسند للجسد ما كان ينبغي للروح، يقول عن الاعتناء الشديد لعلماء التحليل النفسي بالشهوة: «إنه يسند للشهوة من الأوصاف والأحكام ما ينبغي إسناده إلى الشوق في معناه الروحي»[٤٢].

إن أمام هذا القلب القيمي يدعو طه عبد الرحمن إلى قيم القلب. ذلك أن القلب في التصور الإسلامي هو جماع كل الفضائل، وما عرفه القلب السليم هو الخير وما مجَّه هو الشر. لكن سلامة القلب كما يتصورها طه عبد الرحمن تمرُّ عبر نشاط روحي يطلق عليه «التزكية»، فهو من جهة عمل باطني؛ لأنه يتوجه إلى الخصال الباطنية ويحاول اقتلاع الرذائل منها وزرع الفضائل، ولا يكتفي بإصلاح الظاهر فقط، فالصلاح إذا لم ينفذ إلى باطن الإنسان لا يورث زكاءً. كما أن التزكية عمل وليس نظرًا، بمعنى آخر أن المتزكي لا بدَّ أن يباشر الأعمال الصالحة التي تخرجه من حالة التدسية إلى حالة التزكية، ويحاول طه عبد الرحمن هنا جاهدًا أن يبعد ذلك التصور اليوناني الذي يرى السعادة في النظر العقلي، بل إنه ينزع عن النظر في حد ذاته طابعه المجرد جاعلًا منه «عمل القلب»[٤٣]. والغاية القصوى والنهائية للعمل التزكوي هي العودة إلى حالة الفطرة، فالإنسان يبتعد عن الوضع الفطري الذي خلقه الله تعالى عليه كلما انحرفت به السُّبل، فكانت التزكية هي الفعل التطهيري الذي يعيد للقلب نصاعته ويحيي الفطرة من جديد داخل قلب الإنسان. والفطرة هي تلك الذاكرة الغيبية التي يحفظها الإنسان من التشهيد الحاصل من لدن الله تعالى في عالم الغيب؛ ولهذا يعتبر طه عبد الرحمن كل ما هو ديني وأخلاقي فطري في القلب، ونقيض الفطري هو المكتسب، يقول طه: «التدين سلوك فطري غير كسبي»[٤٤].

إن طه عبد الرحمن -تبعًا لنظريته في هرمية العقل- يرد الخروج من الأخلاق إلى غياب المرجعية الدينية. فالعقل المجرد لا يأمن أن تنقلب مقاصده إلى نقيضها؛ لأنه عقل مفصول عن التعبُّد الديني، ومن هنا فإنه عقل لا يوفَّق لتحقيق أهدافه. ولا أمل له في التسديد والتأييد إلا بالتنوير الحق الذي يحقِّقه العمل الديني، وهذا ما يستعيده طه في حديثه عن الأفكار الدهرانية وما بعد الدهرانية، يقول: «إن مآل الأخلاق التي تخرج أهلها من الدين هو أن تخرجهم أيضًا من الأخلاق نفسها ولو بعد حين»[٤٥]. وحسب ما نجد في الفلسفة الائتمانية لطه عبد الرحمن، فإن الفكر الغربي أسند للجسد ما كان ينبغي للروح، يقول عن الاعتناء الشديد لعلماء التحليل النفسي بالشهوة: «إنه يسند للشهوة من الأوصاف والأحكام ما ينبغي إسناده إلى الشوق في معناه الروحي»[٤٦].

على سبيل الختام

إن الذي انتبه له ماكس فيبر هو أن العلم لا يمكن أن ينوب عن الدين والأخلاق في صياغة تصور للعالم أو تقديم قيم أخلاقية؛ لأنه بطبيعته يهتمُّ بما هو سببيّ، أما ما هو غائيّ فيتجاوزه، إن تصور العالم والقيم لا يمكن أن يكون أبدًا موضوع معرفة مختبرية كما يقول فيبر في أحد نصوصه[٤٧]، يقول جون كروندين وهو يقرب هذا التصور الفيبري: «ربما كانت العقلنة كنزع الطابع السحري عن العالم قد سمحت للإنسان بضمان مراقبة فعَّالة للطبيعة، ومع ذلك فإنها غاصت به في وسط فراغ المعنى، فالعقلنة لم تنجح في سدِّ الفراغ الذي تركته تنحية الأسطورة والمقدَّس»[٤٨].

أما نَسْفُ الأخلاق الفطرية وعدُّها مؤامرة من الضعفاء كما نادى بذلك نيتشه في فلسفته، فلم تكن عواقبها حميدة على مشروع السلام كأحد أهداف فكر الأنوار كما نجد عند إيمانويل كانط. إذ لا تخفى تلك الصلة بين هذه الفلسفة النيتشاوية وتلك النزعات العرقية العنصرية المتعطشة للدَّم التي زجَّت بالعالم في أتون حروب عالمية طاحنة. وهكذا وعلى الرغم من أن مشروع الأنوار الذي دشَّن العصر الحديث رفع شعارات مثالية، فإن إخلاله بشرط الفكر الديني واستبعاده من إطاره المرجعي لم يؤمن ذلك الانقلاب على تلك القيم والوقوع في مطبات أخلاقية.

(٤٢) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مرجع سابق، ص٨٤.
(٤٣) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص٧٠.
(٤٤) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص٥٢.

(٤٥) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مرجع سابق، ص٨٤.
(٤٦) المرجع نفسه، ص٨٤.
(47) Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, (Paris, Presses pocket, 1992), p. 128.
(48) J. Grondin, " *Rationnalité et l'agir communicationnel chez Habermas* ", Critique, no 464-465, Juin-Février 1986, p. 49.

المراجع

ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٦م).

الجوزية، ابن قيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦م).

عبد الرحمن، طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م).

ـــــ **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م).

ـــــ **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (الرباط: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م).

ـــــ **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ٢٠١٢م(.

ـــــ **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م).

كانط، إيمانويل، **ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٢م).

وقيدي، محمد، **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، (الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٤م).

يفوت، سالم، **إبستيمولوجيا العلم الحديث**، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨م).

Bacon (F), *Novum Organum*, Traduction par Lorquet, (Paris : Librairie de L . Hachette, 1857).

Bauman (Z), *Modernity and the Holocaust*, (New York : Cornell University Press, 1989).

Descartes (R), *Discours de la méthode*, (Paris : Librairie générale française, 2000).

Descartes (R), *Les principes de la philosophie*, (Paris : Garnier, 1973).

Grondin (J), " *Rationnalité et l'agir communicationnel chez Habermas* ", Critique, no 464-465, Juin-Février 1986.

Horkheimer (M), *La dialectique de la raison*, (Paris : Gallimard, 1974).

Lacan (J), *Ethique de la psychanalyse*, (Paris : Seuil, 1986).

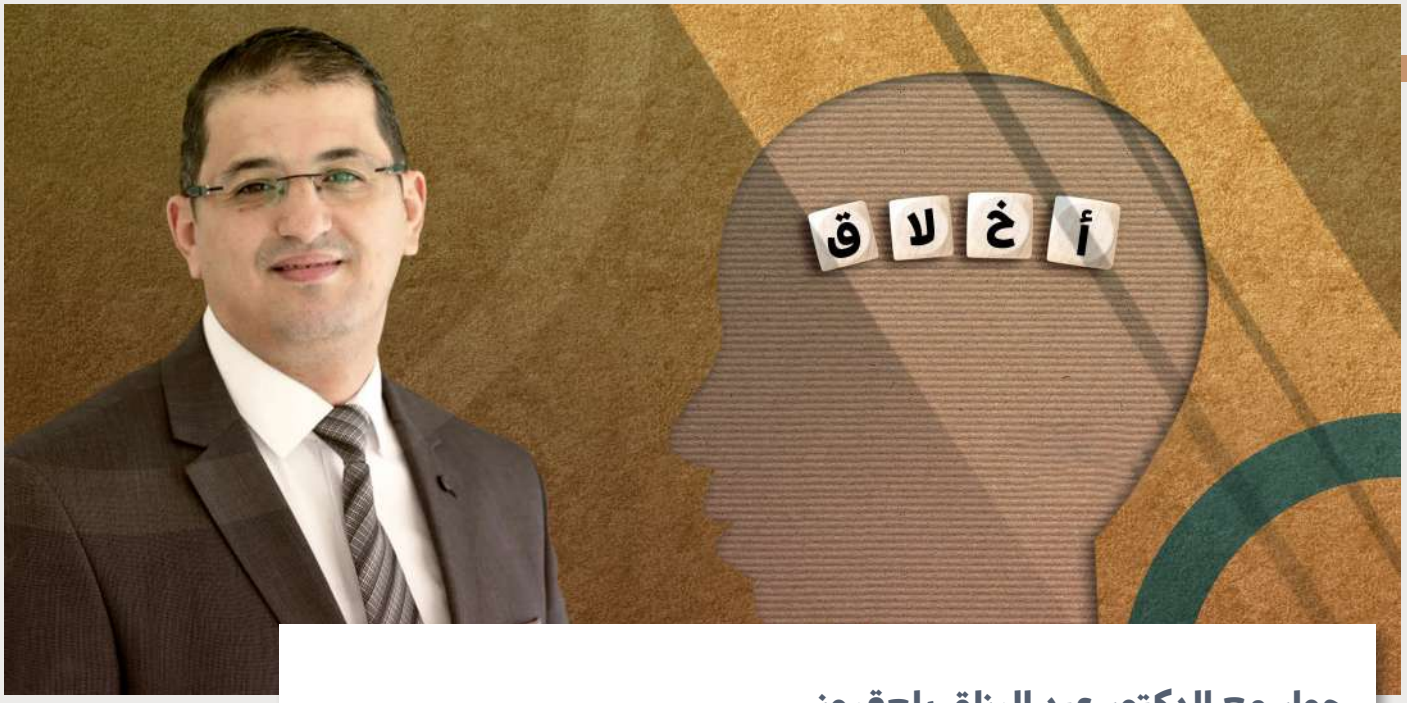
Marcuse (H), *One-Dimensional Man : Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, (London : Routledge classics, 2002).

Nietzsche (F), *L'Antéchrist*, (Paris : Gallimard, 1998).

Nietzsche (F), *La généalogie de la morale*, Traduit par Henri Albert, (Paris : Société DV Mercvre de France, s. d.).

Reichenbach (H), *The Rise of Scientific Philosophy*, (Los Angeles : University of California Press, 1951).

Weber (M), *Essai sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, (Paris, Presses pocket, 1992).



حوار مع الدكتور عبد الرزاق بلعقروز

الدكتور عبد الرزاق بلعقروز: الأستاذ المحاضر في فلسفة القيم والمعرفة في جامعة سطيف ٢ - الجزائر، ومؤلِّف جملة من الأعمال في مجال فلسفة الأخلاق والقيم والمعرفة، يسرّنا في مركز نهوض أن تشاركنا في هذه الحوار، الذي يدور حول الأخلاق الإسلامية في عصر ما بعد الأخلاق»، ويتناول جذور أزمة القيم المعاصرة ومظاهرها والاجتهادات الفلسفية لدرء آفاتها، وآفاق الاستفادة من التراث الروحي والأخلاقي الإسلامي لعلاج الأعطاب الأخلاقية للحداثة.

نهوض: لنبدأ بتوصيف الأزمة الأخلاقية المعاصرة، فقد كثر الحديث عن عصر ما بعد الأخلاق بمعانٍ مختلفة، فمن الدارسين مَن يتحدَّث عن نهاية قدرة الأخلاق على الإلزام، وهو الركن الركين في أي نظام أخلاقي، ومن ثَمَّ دخول الأخلاق في حالة من النسبية الذاتية والسيولة المعيارية، ومنهم مَن يتحدَّث عن سيادة النرجسية والمُتعوية وانتصار مذاهب اللذَّة على مذاهب المسؤولية، ومنهم مَن يتحدَّث عن تضخُّم الفردانية الأنانية وغياب الأبعاد الجماعية. وفي السياق نفسه، برزت في الكتابات النقدية جملةٌ من التوصيفات لصيغ العيش الإنساني المعاصر، مثل: الإنسان السائل، والإنسان الأجوف، والإنسان ذو البُعْد الواحد. كيف تقرأ المشهد الأخلاقي المعاصر؟ وهل تمثِّل هذه التوصيفات المختلفة مظاهرَ لأزمة واحدة؟

بلعقروز: بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على الصَّادق الأمين، شكرًا لكم في البداية على هذا الحوار التفاعلي حول موضوعات حيَّة في الفكر الفلسفي المعاصر، ومنها موضوع الأخلاق، الذي يختصُّ بسِمة: أنه ليس مبحثًا نظريًّا خالصًا مثل الأجزاء الأخرى من الفلسفة، كالمنطق أو فلسفة اللغة؛ بل هو فضلًا عن كونه من أجزاء المنطق العملي، من صميم الأشياء التي تسكن في مسالك الفعل والصُّورة التي تلامس معنى الحياة الخيّرة، إنه أشدُّ التصاقًا بفلسفة الحياة وكيفية العيش، ومن ثَمَّ فمبحث الأخلاق ليس خيارًا يجري رفضه أو قبوله، إنه ضرورة ولازمة من لوازم الحياة بالمعنى الفردي والجماعي، فأن ترفض التفكير المنطقي شيء، لكنك لا تقدر على رفض رؤية أخلاقية تكون صيغة من صيغ الوجود الأخلاقي للإنسان.

وإذ تعيَّنت قيمة الأخلاق، فإننا نكتفي بهذا ونتجه إلى صميم السؤال، ومن السؤال نبني طبيعة الإجابة عن هذا القلق. إن الأزمة الأخلاقية المعاصرة هي أزمة مزدوجة: نظرية وعملية، فالنظرية تتبيَّن غالبًا في الهجوم على مصادر الإلزام المتعالية، وفي طليعتها الدينية والعقلية؛ ذلك أن من سمات مصادر التأسيس الأخلاقي هذا الطَّابع الكلي والإلزامي، فهي ليست من أجل الجماعات الضيقة أو الأقوام؛ وإنما تخاطب الأنا الإنساني في كليته؛ لأن في الإنسان شيئًا مشتركًا هو الكُلي الأخلاقي أو الروحي، وهي إلزامية بمعنى تلزم السُّلوك أن يأتي بما تطلبه، فشرط أخلاقية الأخلاق هو الإلزام، ومَن لا التزام له في سلوكه، لا صلاح له في حياته الأولى وحياته الثانية، فالله أعطى الشَّرائع للبشر، ثم ما لبث الإنسان الغربي أن بلور شرائع أخلاقية أخرى، لكنها شرائع أيضًا، كُلية وإلزامية، ومثالها الأسطع على هذا هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي رأى أن الأخلاق

ينبغي أن تكون مستقلة عن أية مصادر أخرى غير إنسانية، وهذا الاستقلال إنما هو المظهر الذي بانت به الحداثة في مجالها الأخلاقي. فأصبح قانون الواجب هو الذي يرسم مُبرّر الأحكام الأخلاقية ويعيّن مصدرها في العقل.

لكن بعد هذا التأسيس الذي دافع عن فكرة الاستقلال، فإنه لم يحظَ بالترحاب الكُلي فيما بعد، فالعصر الفلسفي الذي جاء بعد كانط في صميمه محاولات للتخلُّص من نسقه الفلسفي ومن أوامره الأخلاقية، إن عصر ما بعد الحداثة هو رغبة جامحة لأجل كسرِ الإلزام الأخلاقي الذي سعى كانط لغرسه في العقول والقلوب. والمثال الذي نسوقه هو مواطنه الفيلسوف فريدريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م)، الذي دعا في أنشودته «**هكذا تكلم زرادشت**» إلى أهمية الثورة على ألواح القِيم القديمة، وإبداع ألواح قيمية جديدة، ودعا إلى إحلال عبارة «أنا أريد» محلَّ عبارة «يجب عليك». وتعني هذه الفكرة أن ليس من سلطان على الإنسان إلَّا ما يريده ويرغب فيه؛ فالإرادة مفهومة بمعنى الرغبة النزوعة نحو مشتهياتها؛ هي الأصل في تعيين قيم الأشياء وتحديد مراتبها، وليس العقل المستقل أو الواجب المنزّه عن الأغراض هو الذي يرسم لي صورة الحياة الخيّرة. ومن ثَمَّ فإن فقدان الأسس العقلية وإحلال رغبات الإرادة الجامحة من الأسباب العميقة خلف الأزمة الأخلاقية المعاصرة؛ لأن ما هو عقليّ بالمعنى الحديث يعادل ما هو كُليّ وإلزاميّ وخيّر، بينما الإرادي يعادل ما هو جزئيّ وتحرّري وجميل، والفلسفات الذاتية أو الفردانية إنما تغذَّت على هذا الإقرار الفلسفي؛ وإذا كان البعض يرى في هذا التحوُّل تحررًا للعقل البشري، إلا أنها من منظورنا تعبّر عن أزمة أو حالة الدخول في الأزمة، فمن يفقد الأوامر الإلزامية الإلهية يفقد حتمًا الأسس الصلبة ويفتح أبواب التفكير الأخلاقي على اللاتأسيس والسيولة وفقدان اليقين، ولهذا تتداول في المباحث الأخلاقية المعاصرة مفردات: غياب المعنى ووتيرة التغيير والعدمية وموت الأخلاق؛ رغم أن الإنسان قد راكم إمكانيات تقنية كبيرة، إنها تتبدّى لنا في صورة شخص فَقَد الوجهة وبات تائهًا في الصحراء، ولم تستطع تقنيته التي تحيط به من كل جانب أن تنهض به أو تأخذ بيده إلى مسوغات حقيقية حول الوجود. وبناءً على هذا، فإنه كلما تكاثرت المبادئ الأخلاقية وهي كثيرة اليوم، عبَّرت هذه الكثرة عن وجهة غير معلومة، وعن ضيق في الرؤية إلى العالم، التي باتت تابعة للذَّوق وليست تابعة لمبادئ أخرى.

إننا نبصر -بناءً على سؤالكم- انعطافة جذرية من المبدأ الأخلاقي «يجب عليك» إلى شيء آخر هو «أنا أريد»، وهذه الانعطافة هي المنبع الذي يغذي ظاهرة التنظيرات الأخلاقية الجديدة، وذلك بمعنيين: بمعنى إرساء الأخلاق في التعدُّدية وليس الكلية، وبمعنى خلق أخلاق جديدة هي في أسبابها تجلٍّ لأزمات محايثة لقضايا التقنية؛ فأن تتخلق ليس أن تغيِّر الذَّات وترتفع بها في معارج السلوك القويم، وإنما أن تكيِّف نفسك لمطالب التقنية ولأزمات الطب وإدارة الأعمال والتجارة والتعليم والسياسة وغيرها من جوانب الحياة، فالسمة الأخرى للأخلاق الجديدة أنها مشتقَّة من طبيعة المجال الاقتصادي الذي يرغب في تحقيق أكبر كسب وربح وكفاءة وفعالية، فدور الأخلاق هنا وظيفيٌّ أفقيٌّ محايث، بمعنى أنه بلغة تراثية بات من علوم الوسائل وليس من علوم الغايات، فالكفاءة والفعالية والربح ورفع الأرباح باتت هي الأُطر العامَّة التي يجري في ظلها إيجاد معانٍ أخلاقية للمؤسسات أو الشركات. وهذا ما زاد من سيولة الأخلاق، وزاد أيضًا من تقوية انفصالها عن المعاني الإنسانية التي لا تهدف إلى الربح فقط، وإنما لأجل تنمية القوى الروحية في جدلية تكاملية مع التنمية بمعناها الكُليّ.

نهوض: قدَّمت الحداثة في بواكيرها مجموعة من الفلسفات الأخلاقية الإنسانوية، وبشَّر فلاسفة عصر التنوير بظهور أخلاق عالمية عقلانية تقوم على التسامح والاعتراف والتعدُّدية واحترام الكرامة الإنسانية. لماذا أخفقت الحداثة في إنجاز وعودها الأخلاقية؟ وهل يكمُن الإشكال في ضعف الأساس الفلسفي الذي قامت عليه هذه الأخلاق؟ بعبارة أخرى، هل يعني هذا الفشل أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم إلا على أساس ديني عميق؟

بلعقروز: إن المشكلة الجذرية التي لم تفهمها الحداثة الأخلاقية في مبادئها أنها تفرض نظريات فلسفية وأخلاقية تبتدئ دومًا من نقطة الصفر، وتنسى أنها وجهة نظر لا تفرض نفسها كوجهة نظر. وانطلاقًا من هذا، فإن صيغ المعاني الأخلاقية الإنسانية والتنويرية يمكن تفسيرها في ضوء هذه المقدمة، فالتسامح والاعتراف والتعدُّدية مقولات تُشع من الداخل فقط، وتحجب نفسها عندما يتعلق الأمر بالآخر، فالتسامح قيمة حداثية، يعني رفع التعارض بين الطوائف الأوروبية المتنازعة دينيًّا، واحترام الكرامة الإنسانية هو احترام كرامة الإنسان الغربي الذي يقع دومًا في منزلة الذات وغيره في دَرك الموضوعات، فهو دومًا بطل القصة أو الرواية التي يتوقف نسيجها كلها عليه. من هنا تأتي أسباب الفشل في الأخلاق العقلية الإنسانية، إنها ذاتية وتدَّعي الكونية، إنها في ممارستها الإيجابية هي لأجل الإنسان الغربي ولا وجود لفكرة الإنسان الإنساني؛ وهي في العلاقة مع الآخر الثقافي شِرْعَة من التسيُّد والاستباحة وحَلْب الموارد الطبيعية والإنسانية. إن الفلسفة الأخلاقية التي تجد منبتها التأسيسي في الإرادة لا في

العقل بالمعنى الذي شرحنا سابقًا، هي التي سوغت شرعية الصدام الثقافي والنزاع السياسي والصراع الاقتصادي بين الغرب الذي يتوهم أنه الذَّات المستقلة والعليمة، وبين الموضوعات التابعة استبداديًّا وليس علميًّا أو حضاريًّا لهذه الذَّات. لقد كانت شرعة إرادة القوة هي المبرر الواقعي والظاهر لأفعال الحداثة الأخلاقية؛ ذلك أن فهمها للأخلاق لا يكون في ضوء قيم الرحمة والعدالة والحوار والسلم والمحبة؛ بل ضمن القوة والحيوية واستعباد الآخرين، فالفضيلة هي الشعور بالزيادة في القوة، والرذيلة هي فتور هذا الشعور ووهن الإرادة. لقد قضت الاتجاهات الأخلاقية الإرادية على القيم الإنسانية النبيلة والرفيعة، بأن أبصرت فيها قيمًا بالية وقديمة وأدواتٍ لأجل التحكُّم في فيض القوة الحيوي، ونسيت أن القوة الحقيقية في الإنسان هي القوة الروحية التي تجعله مثالًا أخلاقيًّا ساميًا، وتجعله يفجر طاقته الروحية التي كَبتتها العقلانية، والقوة الروحية مثل الصبر والتواضع والنبل والإخلاص والصدق، لها معناها الحقيقي للقوة، إنها أخلاق تحرّر الإنسان من تربية الإنسان، وتدفع به كي يستفيق من الغفلة الأخلاقية التي تكمُن فيه، فالطاقة الأخلاقية الروحية التي تجد منبتها في الدين هي أحد المصادر العميقة لإعادة قوة القيمة بدلًا من قيمة القوة، فالقيمة هي قوام العلوم والإنسان.

نهوض: يمثِّل حقل فلسفة الأخلاق حقلًا ثريًّا تتجدَّد فيه الإسهامات من كبار الفلاسفة الغربيين. كيف تقرؤون آخر مستجدات هذا الحقل؟ وهل يمكن لهذه الجهود الفلسفية أن تقدِّم سبيلًا للخروج من عصر ما بعد الأخلاق أم أنها تنطلق من ذات الأرضية المعرفية والقيمية التي أنتجت الأزمة؟

بلعقروز: يشير الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (١٩٢٩-...) في نصِّه «**أخلاقيات الحوار**» إلى أن النقاش الأخلاقي المعاصر الذي يغذي الفلسفة العملية، إنما يتولَّد من مصادر ثلاثة: الأخلاقيات الأرسطية، والنزعة النفعية، ونظرية الأخلاق الكانطية. لكن يبدو لي أن المصدر المنسيَّ ضمن هذا التصنيف هو الأخلاق عند نيتشه، التي تعادل التأويل الجمالي للوجود. قد تكون المصادر التي ذكرها هابرماس قريبةً من النقاش النظري، لكنها بعيدة نسبيًّا عن الواقع العملي؛ لأن الغاية النهائية للمجتمعات الحديثة -كما حلَّل ذلك الفيلسوف وعالم الاجتماع جيل ليبوفتسكي (١٩٤٤-...)- إنما هي المُتعية والنرجسية، أو التلبية الفورية للرغبات وخصخصة الحياة الاجتماعية. ولأجل هذا، فإن الفعل الأخلاقي الساري في الحياة أكثر قربًا من هذه المعاني، فهو وجود أخلاقي ينفر من فكرة الإلزام مهما كان مأتاه، إلا الإلزام الذي يلبي الرغبات النفسية، حيث تستحوذ من جديد الغريزة على لطافة الروح أو ضوابط العقل.

إن مستجدات فلسفة الأخلاق في اتجاهاتها هي نقد وتحرُّر من فكرة الإلزام أو الأوامر التي تريد أن تأخذ بالإنسان نحو سرديات أخرى، مثل سردية التحرُّر أو صراع الطبقات أو التقدُّم نحو الأفضل، إن الأخلاق الجديدة هي أخلاق التأويل الجمالي للوجود، وأخلاق الإخلاد إلى تلبية قوى الغريزة؛ الغريزة مفهومة بالمعنى النفسي والتحرُّري والخاص؛ لقد انتهت أزمة رسم مُثُل عليا يهتدي بها السلوك، فقد حلَّت محلَّها مُثُل سفلى أو أرضية محايثة لمطالب الكائن الذي يعيش على هذه الأرض، وبما أن تحقيق هذه المُثل يبدو من منظور هذه الاتجاهات غير ممكن، فإن الحل إنما يكمُن في تأكيد قيمة الحياة والجسد والجمال، فالإيمان باستحالة الفعل الأخلاقي ليس له من ثمرة إلا توجُّه الذات نحو الإقبال على الشهوات وإدمان الغرائز والميل إلى ما توجبه الطباع لا إلى ما يوجه الدين أو العقل.

لكن ثمة تنظيرات تحاول أن تتغلَّب على الأزمة، لكنها تنظيرات جزئية وتعكس تركيزًا على أزمة جزئية كي تحاول أن تصوغ منها تنظيرًا أخلاقيًّا يلائم تلك الجزئية، فهي تنظيرات أخلاقية جزئية واستجابة لتحديات وأزمات واقعية، وعِلَّة هذا المنحى الجزئي في فلسفات الأخلاق المعاصرة أنها فَقَدت الرؤية الموحدة للعالم؛ لأنه من غير رؤية إلى العالم متناسقة بين مفاهيمها حول الإله والإنسان والكون ونظام القيم، تكون الخلاصة هي الانشطار والشظايا نحو جهات مختلفة وفي الغالب متعارضة. وإذا تبيَّن هذا، فمن النماذج السائدة من هذه النظريات الجزئية مبدأ المسؤولية للفيلسوف الألماني هانز يوناس (١٩٠٣-١٩٩٣م)، الذي دعا إلى إنشاء ميثاق أخلاقي جديد بين الإنسان والطبيعة، يوقف بموجبه هذا الاستنزاف الجنوني للطبيعة، وكما أنشأ الإنسان من قبل ميثاقًا اجتماعيًّا أنهى بموجبه حرب الكل ضد الكل، فإن يوناس قد استعار هذه الفكرة المتخيلة، كي يعيد زرعها من جديد من أجل ما اعتبره أخلاقًا لعلاج أزمة الحضارة التكنولوجية. وكما هو بائن، فإنها صدى لأزمة البيئة وتحديات التنمية المستدامة والمستقبلية. وثمة أيضًا أخلاق مبدأ الواقع الكافي، الذي لا يريد لأية مثاليات أو أوامر أخلاقية أن تقتلع الكائن من الواقع. ولأجل هذا، دعا رائد هذا الاتجاه -وهو كليمان روسيه (١٩٣٩-٢٠١٨م)- إلى تأكيد الواقع كما هو، معتبرًا أن الواقع قد ينفتح على الفرح، ولكن هذا الفرح ليس إلا الوجه الآخر المُرّ والغامض، إذن ما العمل؟ «افهموا الواقع، وافقوا عليه، ارضوا به...». وجليٌّ إذن -بعد هذا الأمر- أن كليمين روسيه يحذو حذو فيلسوف التشاؤم آرثر شوبنهاور الذي أقرَّ من قبل أن الذي يحكم العالم ليس هو العقل، بل هي الإرادة باعتبارها رغبة جامعة لا تعرف إلا تلبية مشتهياتها اللامتناهية.

ثمة أيضًا أخلاقيات أخرى للإشكاليات الجزئية، منها أخلاق الفعل التواصلي أو أخلاق الحوار، كما بلورها هابرماس في العديد من كتبه، التي تتخذ من الأنموذج اللغوي دليلها الإرشادي لأجل التفاهم، فاللغة هنا مفهومة بالمعنى التداولي عندما تتحقَّق بجملة من الافتراضات والشروط، مثل الصدق والصحَّة والصلاحية والمسؤولية، تكون هي الدليل الإرشادي للعقل المعاصر كي يعالج الأزمات النفسية والاجتماعية في الواقع المعاش. فاللغة إذن هي الأداة الحاسمة والفعل التواصلي هو الغاية من الفضاء العام؛ لكن هذه النظرية بدورها تعرضت لانتقادات كثيرة، لأنها تتبنَّى نظرية مثالية عن المعنى، فالتغيير والتواصل والتفاهم ليست مقولات لغوية تسكن الحروف وتؤثر في الوعي، بل ثمة تحديات أخرى ترتبط بالإكراهات الاجتماعية وطبيعة الواقع المعاش البعيد عن أن يكون مجرد وعاء يُنَظِّر لشروط اللغة كي يتفاهم ويتواصل. وفضلًا عن هذه النظرية التواصلية، فإن ثمة نظرية أخرى تواصلت ضمن سير العقل النقدي لمدرسة فرانكفورت، هي نظرية أو أخلاق الاعتراف، ففي ظل مجتمعات الاحتقار والظلم وسلب الحقوق، تأتي فلسفة الاعتراف مبنية على دعائم ثلاث: الحب والتضامن والقانون، وبهذه الثلاث يمكن أن نبني فلسفة اجتماعية نقدية يكون فيها النطاق المركزي للأخلاق وليس للغة كما قال هابرماس، إنها فلسفة اجتماعية لا تكتفي بالنقد البارد للمجتمع، بل هي شكل علاجيٌّ وتحرريٌّ من هذه الأمراض، أو كما يحلو لمترجمينا أن يحافظوا على صورتها اللفظية: الباثولوجيات الاجتماعية. وقد تعرضت هذه النظرية بدورها لهجوم شديد رغم رواجها العالمي، فهي بحسب نانسي فريز نظرية مفرطة في اعتمادها على التحليل الثقافي السيكولوجي، فتحرير الحياة الاجتماعية من الظلم والاحتقار وسلب الحقوق ليس مسألة قيمة خالصة: الحب والتضامن والقانون، بل هي مسألة مشروطة بأبعاد أخرى، منها: مسألة التوزيع العادل للثروة، وتقسيم الخيرات المادية بالعدل بين الناس.

لنقل إذن إن الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة -رغم وجاهتها وحِسّها النقدي لأزمات المجتمعات المعاصرة- جزئية وفاقدة للرؤية الموحدة إلى العالم، فهي في عمقها استجابات لتحديات ظرفية، وهنا كان التلمُّس النقدي الجيد للفيلسوف الأمريكي ألسدير مكنتير (١٩٢٩-٠٠٠) الذي اعتبر أن المورورث الأخلاقي الغربي يعتمد فكرة الانتقاء وليس النظرة النسقية المترابطة، فهو داروينيٌ إذا كان في مواجهة مع المختلف عنه، وهو مسيحي في قيم التسامح والمساواة والمحبة داخليًّا، وهو أبيقوري عندما يتعلق الأمر بمسألة الاستقلال الذاتي الفكري وتمجيد الكمال والنجاح في الحياة وهكذا.

نهوض: تكثر في الآونة الأخيرة كتب «العيش بالتفلسف» و«فلسفة العيش»، وهي أدبيات تسعى لتخفيف وطأة الأزمة الأخلاقية وتحصين الفرد من السقوط في حالة الشتات الأخلاقي والصراع النفسي في ظلِّ مجتمع السرعة والإنجاز الرأسمالي الذي نعيش فيه. تستقي هذه الأدبيات من مصادر مختلفة، بعضها من الفكر الرواقي، وبعضها من الديانات الشرقية التأمُّلية، وبعضها من فلسفات القوة والإرادة. برأيك، هل تستطيع هذه الأدبيات أن تخلِّص الإنسان المعاصر من أزمته الأخلاقية؟ أم أن دورها لا يعدو تسكين أعراض الأزمة والتخفيف من آثارها النفسية؟

بلعقروز: سؤال ذكي، يعكس متابعة لراهن التفلسف المعاصر، وبالفعل فإن ثمة إعادة بناء للفلسفة من حيث غايتها، فهي باتت أكثر قربًا إلى كُلوم الإنسان وأحواله النفسية وتفكير بلغة الفيلسوف العربي المسلم أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥-٢٥٦هـ/٨٠٥-٨٧٣م) في كيفية دفع الأحزان، فبعد أن تسيَّدت أخلاق التأويل الجمالي للوجود، ورافقت نهامة الإنسان في كسر الإلزامات الأخلاقية، إذا هي اليوم تعود من جديد إلى الذات، لكن ليس لأجل تحرير الغريزة وإطلاق الدوافع الحيوية والتلبية الفورية للرغبات، بل من أجل إعانة الإنسان على تدبير ذاته بالفلسفة، مفهومة بالمعنى الأخلاقي والعلاجي، لقد رسمت المناحي الفلسفية المعاصرة خطًّا للفلسفة بوصفها علاجًا للنفس، الفلسفة ليست نسقًا نظريًّا أو بنية استدلالية عقلية أو نظامًا معرفيًّا أو مساءلة إبستيمولوجية، إنها فنٌّ في أسلوب الحياة، ومصدرٌ لإمداد الذَّات الهشَّة بفنون عملية من أجل العلاجات النفسية، إن وظيفة الفلسفة كما تقول مارثا نوسباوم (١٩٤٧-...) هي البُعْد العملي نحو الرأفة، إنها فلسفة توجد من أجل البشر، تتكفَّل بحاجياتهم العميقة، وتواجه حيرتهم العاجلة، ونقودهم من البؤس إلى مرحلة عليا من الازدهار.

وثمة مسميات عديدة تدور في فلك هذه النظرة الفلسفية، منها: العيش بالتفلسف أو أخلاق العناية أو الفلسفة والحياة، وغيرها من المفاهيم التي تشترك في خروجها عن حدود الأوامر الأخلاقية الكلية والقطعية خاصة الكانطية، كي تقترب أكثر من الانفعالات والأحزان واللامعنى وموت القيم والحياة التالفة بلغة تود سلون، إنها ليست فلسفة بأحكام قَبلية كلية عقلية، بل هي أقرب إلى الإرشاد وإصلاح الذات وتغيير الداخل وتذكير بالأنا الروحي العميق الذي حجبته الذَّات السطحية، وهنا استحال التفلسف إلى بُعْد تعليمي للأخلاق العملية والأكثر ملامسة للجوانب النفسية والعاطفية للإنسان، إنها مثل أخلاق ما بعد

الواجب التي تبنَّت فكرة المُتعة والتلبية الفورية للرغبات، لكنها لا تسكن الغريزة النفسية الباحثة دومًا عن تواريخ نهاية صلاحية قيمة الأشياء، إنها تسكن هذا الألم النفسي والعذاب الداخلي الباحث عن دروب جديدة للمعنى والحياة. ويمكن القول إن هذا الصنف من التفلسف قد أعاد حتى كتابة الفلسفة، وذلك بتحريرها من قبضة العقلانية وقبضة البناء المنطقي للعالم، بأن أضحت الفلسفة نوعًا من التربية للذات ومن التغيير للإنسان ومن التلاحم الشديد بينها وبين الواقع، وجرى إعادة تأويل النصوص الفلسفية بإسكانها دومًا ضمن فلسفة الفعل والتغيير والعلاج. وهنا انتصر مفهوم الفيلسوف الطبيب الذي زرعه نيتشه في تاريخ الفلسفة، الفيلسوف هو طبيب الحضارة والمعالج لنظام القيم في العصر الحديث، فالقيم باتت لها القيمة التي كانت لقيمة مبحث الوجود والمعرفة؛ ومنذ أن أمسكت نظرية القيمة بمباحث الفلسفة، أصبحت قضايا القيمة الكبرى مثل: فلسفة الدين والفعل والقداسة والأخلاق والسعادة، هي الأسئلة المتصدرة، نظرًا لعجز العلوم النفسية عن تحقيق مطالب الإنسان المعاصر في الصحة النفسية والأمن الوجودي من جهة، ومن جهة أخرى أن العلوم خاصةً القريبة من الذات الإنسانية (علم النفس والاجتماع والتربية...) بسبب عجزها -كما أشرنا- قد حفزت الفلسفة كي تنطلق وتستلم زمام المبادرة من جديد؛ لأن الفلسفة لا تجتزئ من الإنسان بعدًا واحدًا وترفعه إلى رتبة ادعاء تفسير كل شيء، مثل التحليل النفسي أو التحليل الأنثروبولوجي أو غيره، فهي تستمع إلى الإنسان في قلقِه الكُلي، تستمع له في رؤيته الأنطولوجية وطبيعة المعرفة التي تعينه على تلبية حاجاته كلها، وقيمه التي تستجيب أيضًا للمعاني التكاملية؛ لأن الحداثة قد دفعت بالإنسان إلى الانحصار في القِيم النفعية والوسائلية، ولم ترتفع به إلى مستوى القيم الأخلاقية التي هي علَّة الوجود الإنساني.

هذه هي إذن سياقات تحوُّل التفلسف من سؤال العقل إلى سؤال الوجدان والروح، لكن ما يجب لفت الانتباه إليه هو أن هذه المناحي الفلسفية العلاجية، مثلها مثل فلسفة الدين السائدة، ملتصقة بالرؤية المسيحية خاصةً في الفضاء المعرفي الأوروبي، فإذا كانت فلسفة الدين -في جزئها الكبير- هي فلسفة الدين المسيحية، فإن العيش بالتفلسف هو دعوة إلى العيش والعلاج وتعليم فنون الرياضات الروحية وفقًا للمسيحية أيضًا، يقول جون غروندان في كتابه «**فلسفة الدين**»: «من الصعب ممارسة فلسفة الدين دون افتراض أن الأمر يتعلَّق بفلسفة معيَّنة في الدين، والتي لن تتلاءم إلا مع شكل من أشكال الدّيني الكثيرة... بعبارة صريحة: إن المسيحية قد طبعت بميسمها -بدرجة كبيرة- الفلسفة والتفكير في الدين، وما زالت تؤثر في أنماط التفكير في الدين، سواء تم الاعتراف بذلك أم لم يتم». وهذا الرأي لجون غروندان من وجهة نظرنا يترابط مع اتجاه العيش بالتفلسف أيضًا، فالتفلسف سواء في الدين أم حول مثال الحياة الروحية، إنما ينغرس في المعاني الدينية المسيحية، وهذا الإقرار لا ينفي أن ثمة اتجاهات أخرى خارج هذا السياق، لكنها لمَّا كانت فنونًا في تهذيب النَّفْس، فإنها أكثر قربًا إلى المعاني الدينية. أما من حيث التقويم لهذا المنحى التفلسفي، فهو وإن عبَّر عن يقظة إنسانية جديدة، تعبِّر عن أن الوعي الإنساني يتسع أكثر لقضايا الروح والإرادة والمعاني والقيم، إلَّا أنه أعاد بناء التفلسف كما لو أنه رهبنة أخلاقية خالصة، وصدود عن الدوافع المادية في الإنسان، فهو أقرب إلى الانقلاب منه إلى وعي بالبنية التكاملية في الإنسان؛ وقد أسمينا هذا النوع من التفكير بالتفكير التقابلي، وهو مرض من أمراض التفكير؛ لأنه يحجب نصف الحقيقة دومًا. ولذا فعلى العقل الفلسفي الإنساني أن ينفتح على هذه الجوانب الروحية من التفلسف، لكن عليه أن ينفتح أكثر على البنية التكاملية التركيبية في الإنسان، في روحه وفي عقله وفي علمه أيضًا، ونحن في الفضاء الثقافي الإسلامي جديرون بأن يكون لنا النصيب الأوفى لتجديد الفلسفة الأخلاقية انطلاقًا من الموروث الثقافي العربي الإسلامي، الذي يُعَدُّ هو الأمتن ضمن هذا الاتجاه؛ لأنه كان على وعيٍ بهذا الطَّابع التكاملي وهذا الدَّور العلاجي للفلسفة، وفضلًا عن هذا، لم تكن المطالبة بالحق في العيش وَفق المعاني الإيمانية والأخلاقية مطالبة نظرية، بل هي مكابدة روحية وجهاد إرادي عملي، عبَّر فلسفيًّا عن معنى، أن الحقيقة لا تدرك فقط بالعلم والتصور، وإنما الجهاد الإرادي والاجتهاد الفكري هي أدوات متينة من أجل بلوغ اليقين وإصابة الصواب. إنها تجاربُ حيَّة وليست تفكيرًا في التجارب الحيَّة أو رسمًا نظريًّا لمسالكها، ومن ثَمَّ ففي الفضاء الثقافي الإسلامي خزائنُ أخلاقية جديرة بأن يجري إحياؤها وتجديدها وتكييفها تبعًا لحاجات الوعي الفلسفي المعاصر .

نهوض: قدَّمتم في كتابكم «**الاتصاف بالتفلسف: التربية الأخلاقية ومسالك المنهج**» نموذجًا مختلفًا في العيش بالتفلسف. ما الإضافة التي يمثِّلها كتابكم بين الأدبيات الغربية التي تناولت سؤال فلسفة العيش؟

بلعقروز: حاولت بالفعل في هذا الكتاب أن أسهم في رسم كيفية للعيش بالتفلسف، واخترت مفردة هي الاتصاف، خاصةً أن ابن خلدون قد أقرَّ من قبل أن كمال العلم في حصول الاتصاف به، أي إن العلم لا يُعَدُّ علمًا ما لم يستكمل البُعْد العملي، وتدور موضوعات هذا الكتاب المذكور على الأسئلة التالية:

- كيف يصبح الفكر تفكيرًا وتفكُّرًا؟
- كيف تصبح الفلسفة تفلسفًا؟
- كيف تصبح الأوامر الأخلاقية تخلُّقًا ووصفًا في السلوك باعثًا على الفعل والحركة والتمكين؟

حيث إن ميزة الإجابة عن هذه التساؤلات إنما تكمُن في طبيعة المنهج، فهو منهج تستبق فيه القيم الروحية تسجيل حضورها قبل الإجراءات النظرية والخطوات العلمية، إنها اهتمام أوَّليٌّ بالقلب قبل العقل؛ لأن العقل في منظورنا وفعاليته هو تجلٍّ من تجليات أفعال القلب، وبقدر ما تقوى أفعال القلب بقدر ما يكون التفكير والتفلسف والتخلُّق على مثال الحقيقة العلمية، فالمنهج هنا يشترط الطاقة الروحية وصفاء النَّفْس من أجل ذكاء العقل وجريان الفكر، فكانت فصول الكتاب تدور ضمن هذه المعاني والقيم. فالتفكير كي يصير تفكُّرًا ويتحرَّر من أمراض التفكير لا بدَّ له أن يتقوى من القيم الروحية، أي لا بدَّ من أخلاق الروح لأجل استصفاء النفس واستكداد الفكر، ولا بدَّ أيضًا من تعليم بعض الفنون أو التمارين العلاجية مثل: تعليم اليقظة، وتعليم تربية النفس، وتعليم العزم، وغيرها. والأمر يسري على دائرة التفلسف الإبداعي أيضًا، فالمسألة الأساسية هي مسألة المنهج، كيف نخرج من رتبة استقبال الفلسفة إلى رتبة صناعتها؟ فكانت خطوات الإجابة هي إتقان المنهج في صورته العلمية اللسانية، حيث يكون الدخول إلى الفلسفة من جهة خارجية تمكِّن من إتقان التفلسف، وليس فقط الانحصار في التحليل والاستقبال، كما حاولنا أيضًا التواصل الحيّ والخلّاق مع موروثنا الفلسفي الزاخرة خزانته بالأخلاق، فكان نموذج الأخلاق المغاربي ابن عربي، الذي اهتمَّ بكيفية التحصيل السلوكي لمكارم الأخلاق؛ وحاولنا أن نقيم تواصلية فكرية علاجية لما يعانيه الإنسان المعاصر من تأزُّم نفسيّ وحيرة روحية عبَّرت عنها ثقافة ما بعد الأخلاق، التي خرجت بصورة جذرية عن أوامر الواجب العقلي، وباتت معاييرها الخُلقية هي الحقوق الذاتية والرفاهية والسرعة لأجل التلبية الفورية للرغبات؛ وهذه الحال من منظور التحليل الأخلاقي الإسلامي تعكس غلبة الطَّبْع الإنساني وميل الذات نحوه، وتسيُّد الهوى والغريزة النفسية على الروح الثاوية خلف هذه الحجب، لقد احتجبت الأنا العميقة -وهي الروح- بفعل غلبة الأنا السطحية، أي الجسد والجمال والمتعة؛ وهنا أصبح الإنسان في سجن هذه الأنا السطحية، من غير أن يحقِّق الغرض الذي من أجله أقبل عليها، فلا هو حصل على مراده مثل السعادة، ولا هو استطاع أن يتحرَّر من سُجون الجسد والجمال وملاحقة اللَّذائذ، وإدمان الإنسان المعاصر للرغبة ولتلبية دوافع الغريزة النفسية ليس لأنه واجد فيها سعادته وإنما لأنها أصبحت عادة له يكررها بصورة تكرارية آلية، تكاد تخلو من الوعي ومن الإرادة ومن اليقظة.

وهنا حاولنا أن نعيد إحياء مفاهيم أخلاقية روحية تخاطب الذات في وعيها العميق، وتشرح كيف أصبح العقل في مملكة الهوى والنفس، وترسم كيف تستعيد الروح مملكتها وتحرّر العقل من سلطان الغريزة النفسية، وفق خطوات عملية إيجابية. وبهذا حاولنا أن نشقَّ طريقًا في كيفية الاتصاف بالتفلسف موصول الجذر بروح الثقافة الإسلامية خاصةً في جزئها الأخلاقي، وما زال المشروع مستمرًا في إحياء اتجاهات منسية في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، إذ الدراسات الاستشراقية أوهمتنا أن المباحث الأخلاقية الحقَّة هي تلك التي اتبعت أرسطو والمذاهب الأخلاقية، كمقدمة لنفي صفة الإبداع عنها، بينما القول الجدير بالحقيقة هو أننا في دائرة الفلسفة ما زلنا لم نلامس الفلسفة الأخلاقية الحقيقية، وهي الأقدر على تجاوز الترسيمات اليونانية قديمًا، والأقدر أيضًا على تمثيل الدور العلاجي معاصرًا؛ أقصد اتجاهات منسيَّة مثل جهود الراغب الأصفهاني والحارث المحاسبي وأبي الحسن العامري وابن عربي، فهذه المدرسة بقدر ما انفتحت عند البعض منها على الموروث اليوناني، بقدر ما شقَّت عصا الطاعة عنه، واستلهمت من الروح القرآنية الرؤية الأخلاقية. وفضلًا عن هذا الوعي، فإنها لم تكن تفكيرًا نظريًّا في الأخلاق، بل هي ممارسات أخلاقية رفيعة، أكَّدت إمكانية الفعل الأخلاقي وقدرة الإنسان على إحياء روحه وتفجير مكنونات عقله، بخلاف بعض الاتجاهات المسيحية التي قالت باستحالة الفعل الأخلاقي. وهذا مشروعنا تقريبًا، الذي ينبني على إعادة استرجاع قيمة هذه المدرسة التي يظهر فيها التكامل بين الروحي والعقلي والإصلاحي، فهي المدرسة الأقرب إلى روح العصر ومطالب العلاج.

نهوض: تحدَّثتم في كتابكم عن الوصل بين العقل والقلب. إذا كانت بعض الفلسفات الحديثة قد خصَّصت مملكة العقل بالعلم، ومملكة القلب بالأخلاق والشعور، فإنها قد خلقت انفصامًا في الذات الإنسانية بين نظام السلوك الأخلاقي ونظام النظر العقلي والعلمي. كيف يمكن تجاوز هذا الانفصال؟ وهل يُمكن للإسهام الإسلامي الأخلاقي أن يكون ذات صدى عالميّ؟

بلعقروز: لقد فصل العقل العلمي الحديث بين ممكلة العقل التي تجد ماهيتها في التفكير الرياضي والتجريبي، وبين مملكة القلب التي اختزلها هذا العقل في الانفعالات والعواطف، ونسي هذا العقل أن ما اعتبره عقلًا منطقيًّا إن هو إلا أثر من آثار الفعالية القلبية الروحية، فالقلب هو محلٌّ للوعي العقلي

وغير العقلي؛ ولهذا قال بليز باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢م) إن للقلب أدلته المنطقية التي لا يعرف عنها العقل شيئًا. لقد تركت العقلانية الحديثة أمر الأخلاق إلى التفكير العقلي، واعتبرت أن الإلزام هو مسألة عقلية. وكان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط هو المسؤول عن هذه المنطلقات في صياغتها الفلسفية، فهو نفى إمكانية أن تتأسَّس الأخلاق على الدين «نفي الميتافيزيقا»، ونفى أيضًا أن يكون للأخلاق دور خارجي اجتماعي أو سياسي، كما عرَّف معنى الدين باعتباره مملكة قلب لا مملكة حياة. وهكذا، فإن فلسفة كانط هي تهيئة لا تقدّر لهذا الانفصال بين العقل والقلب، ثم أصبحت هذه الثنائية المتضادة هي المقدمة المنسيَّة التي تخترق جُلَّ التفكير الفلسفي حول الدين وأساس القيمة. إن المقاربة التي نسير في طريقها تَصْرِفُ السعي إلى أن القلب هو نقطة الانطلاق، والقلب هنا ليس هو تلك اللحمة الصنوبرية المعلَّقة في الجانب الأيسر من الصدر؛ لأنها موجودة عند غير الإنسان، إنما القلب هو تلك اللطيفة الروحانية الربانية، إنه الباب نحو عالم الملكوت، مثلما أن الحواس هي الأبواب نحو عالم الملك أو العالم الواقعي، وهو المحلُّ الذي يحتوي الاستعداد العقلي والاستعداد الأخلاقي، والإرادة هي التي تعمل على إذكاء جمرة الروح كي تتفجر وتنطلق وتظهر، وظهورها هذا إنما يستبين في أفعال العقل والوجدان، ثم تترتب هذه الأفعال في مناهج علمية عقلية ومناهج أخلاقية عملية. إن عقل القلب أو قلب العقل هما ميزة التفكير الإسلامي، فالتفكير العقلاني لا يجد مثاله الأسمى في التفكير المنهجي الرياضي (ديكارت)، ولا في النظام العلمي التجريبي (بيكون)، ولا يبني أساس القيمة الأخلاقية على قانون الواجب المتأثر بفكرة أسطرة العقل، بل يبصر في هذه الجهود مراتب، إذا بدأت بالكثافة الحسيَّة، فستصل إلى اللطافة الروحية، وإن بدأت باللطافة الروحية، فإنها ستتكامل مع الكثافة الحسيَّة، وهكذا. إن إقرار القول بقيمة وأهمية القلب أو الروح قد توصَّلت له العقلانية المعاصرة بخاصةٍ مع إدغار موران (١٩٢١-...)، الذي وسم العقل الحديث بالذكورية وكشف حدوده وبيَّن مآزقه، ودعا في المقابل إلى ما سمَّاه بالبُعْد الأنثوي المنسي، البُعْد الذي يظهر في العاطفة والروح والأدب والأسطورة برأيه، أي المعاني التي حذفتها العقلانية الحديثة من معجمها النفسي، بدليل أنها لا عقلانية، وهنا يقول ابن عربي الذي هو أكثر قربًا إلى عصرنا: «المكان الذي لا يؤنَّث لا يُعوَّل عليه»، ومعنى هذه العبارة في منظورنا أن الذات أو العقل المتمركز على الفكر الرياضي أو التجريبي من غير انفتاح على المعاني الروحية اللطيفة هو عقل لا يُعوَّل عليه ومحدود، ويسري هذا القانون أيضًا على بقية المجالات الحياتية، فالنظام الذي لا يُسكِن البُعْد الأنثوي -أي الوجه الآخر من العقل الذكوري- في رؤيته ومنهجه، فسيكون سيره أعرج غير محيط بالحقيقة، والأجدى أن القلب أو الوجدان أو البُعْد الأنثوي بلغة ابن عربي هو منبع الطاقة ووسيلة العلاج في الآن نفسِه.

نهوض: عملتم على الاستفادة من التراث الأخلاقي والروحي والتزكوي الإسلامي، وتقديم مضامينه في ثوب جديد. في ظلِّ ما طرأ على المجتمعات العربية من اختلالات في المرجعية القيمية، وعولمة الأزمة الأخلاقية المعاصرة وظاهرها المُتعوية والنرجسية، ودور وسائل التواصل وغيرها في زيادة الشتات الذاتي، ما أبرز الخلاصات التربوية التي تقترحونها ركائز في بناء الذات الراشدة والمسؤولة والمؤمنة في هذا العصر المضطرب؟

بلعقروز: كما أشرتم في سؤال آخر، فإن ثمة شقًّا مهمًّا من الممارسة التراثية الإسلامية احتفينا به من غير أبعاد تطبيقية له، وهذا الشق من التراث لم يعرف حضوره التطبيقي بسبب أنه فكر خارج قوانين «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**»؛ حيث استلهم في نظامه الأخلاقي القواعد التوجيهية القرآنية أو بلغة فلسفية استلهم المعاني الإيمانية، وأضاف أيضًا التجربة الحيَّة في سيره نحو التخلُّق الأسمى، فكانت الثمرة من هذه التركيبية نشوء خط فلسفي أخلاقي تطبيقي، وتكاملي وشمولي، فالتطبيق هو ضديد المعاني المثالية للأخلاق، والتكاملي يترابط مع التفكير العقلاني، والشمولي يستوعب أبعاد الوجود كلها في الأخلاق (الإنساني والطبيعي)، ويمثِّل هذا المنحى في التفكير: الراغب الأصفهاني والحارث المحاسبي وابن تيمية وابن عربي وابن عطاء الله السكندري وغيرهم، ممن بنى النظام الأخلاقي على دعامة المعاني الإيمانية ودعامة التجربة الحيَّة في التزكية للروح والعقل والجسم، واستطاع هذا النظام أن يرسم مسالكَ في التخلُّق شقَّت عصا الطاعة عن «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**»، وأرادت أن تعيش تجربتها العملية في الإبداع؛ ولذلك فإن ثمة علم نفس مضمرًا في جهود هؤلاء، يحتاج منَّا إلى أن نعيد قراءته بما يجيب عن أسئلة الأزمات الراهنة. وإعادة القراءة هذه ليست مجرد تكرار للأقوال، وإنما البحث في المشكلات الراهنة، وتوظيف مناهج وأدوات ومضامين هذه الاتجاهات في تقويمها وتبيين الصالح منها وما انتهت صلاحيته أو خصوصيته. فالواقع الإنساني المعاصر بقدر ما هو يعجّ بالعلوم، بقدر ما يعجّ أيضًا بالمعضلات، ونحن نريد أن نُسهم بذاتيتنا المعرفية في علاج هذه المعضلات والأسقام الملازمة. وإذا تبيَّنت أهمية هذه الاتجاهات الأخلاقية المنسيَّة ومدى الحاجة إلى إعادة بنائها في سياق التحديات المعاصرة، فإننا نكتفي بها ونمضي إلى مطلوبنا في الإشارة إلى أهم الخلاصات التربوية التي من الممكن أن تكون معالم للاسترشاد لأجل ذات يقظة وحيَّة ومُبدِعة:

أولًا: يقظة الذَّات ليست مسألة فكرية أو علمية، بل هي مسألة روحية عقلية، العقل هو أثر من آثار الروح في الإنسان، وجُلُّ الفعاليات الإنسانية هي من أثر هذه الروح أيضًا. وبلغة أخلاقية، فإن العقل استقلَّ عن الروح عندما مال إلى سلطان الهوى، فأصبح في يديه ووسيلة من وسائله التي ظهرت في الفهم العلمي المادي لموضوعات الوجود. ولذا فالواجب هو تحرير العقل والفكر من هذا السلطان، وإعادة تفعيل مسألة التأصيل الروحي للتربية، التي توقظ في الذات كل الإمكانات الفكرية والأخلاقية والنفسية، وتذكي جذوة الإيمان في القلب؛ لأنها وحدها القادرة على التصدي لإرادة تسليع العالم .

ثانيًا: على علماء النفس في العالم الإسلامي أن يعيدوا قراءة التراث الأخلاقي الموجود في جهود المدارس التي أشرنا إليها؛ فهي منبع غزير لأجل تأسيس علوم نفس جديدة، تتحرَّر من بعض العلوم مثل التحليل النفسي المبني على الأساطير لا العلوم، فضلًا عن أقوال أكثر تجريبيةً من التجربة النفسية السائدة اليوم، فإضاءة الذات وتحريرها من ضغوط الدوافع الحيوية إنما تجد نماذجها الواقعية في هذه النصوص المكتوبة بالقلب والجهد والألم والصبر والإحسان. وعليه، فإن الذي يعالج المرضى نفسيًّا هو الذي تحقَّق بالصحة النفسية في ذاته أولًا، ومن ثَمَّ فرجال الأخلاق العمليون هم الأطباء المؤهلون للتطبيب الرُّوحي للإنسان، أي إن الحاجة ليست في الدراسة النفسية للقيم، أو أن تصبح القيم موضوعًا للتحليل النفسي، وإنما نقوم بقلب العلاقة رأسًا، بأن تصبح القيم -بخاصة الروحية منها- هي الوسائل التي تحرِّر النفس من أمراضها، وتحرِّر التحليل النفسي من مكبوتاته الروحية.

ثالثًا: ثمة مبحث لافت في الممارسة التربوية الإسلامية، هو أسلوب كتابة الوصايا، فأعتقد أنها تعكس عصارة التجربة في الحياة من حيث منهج الحياة ومنهج التعلُّم، مثل: «**لفتة الكبد في نصيحة الولد**» لابن الجوزي، ورسالة «**أيها الولد المحب**» لأبي حامد الغزالي، و«**الوصايا**» لابن عربي، و«**النصيحة الولدية**» لأبي الوليد الباجي الأندلسي، وغيرها. فمضامينها ليست مجرَّد توليفات نصيَّة، بل هي تجربة حيَّة في مكاسب العلم والأخلاق، ورجال التربية عندنا عليهم أن يعيدوا قراءة هذه الكتب، لكن ليس على طريقة انتخاب نصوص منها وجمعها، وإنما إعادة تحريرها في أسلوب قصص طريف، ثم استخراج قواعد وشروط منها، تكون بمثابة مقدمات تأسيسية لعوالم التربية فلسفة ومنهجًا وغاية، فهذا الجانب من الكتابة قد لفَّه النسيان، وأحلَّ محله وصايا مديري الشركات التجارية التي توصف بأنها عالمية، ووصايا النجوم والمشهورين، والله فقط من يعلم سِرَّ نجوميتهم أو عوامل شهرتهم.

إننا في أمسِّ الحاجة إلى هذه الوصايا وأساليبها، والأدوار موكلة إلى أهل التربية والتّعليم، كي تكون مضامينها -كما قلنا- مقدمات معرفية ومنهجية في مشروع بناء الذَّات بناءً تكامليًّا، تكون فيه القوة الروحية والقوة العقلية متساندتَيْن في مشروع تربية الإنسان الخليق بفعل الإصلاح والتجديد .