معالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغاربي المعاصر

حيدر العايب*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى هدفين: الأول نقض ما تشير إليه بعض الدراسات عن ضحالة الدرسات الأخلاقية في المجال العربي بالمقارنة مع مثيلاتها في الفكر الغربي؛ إذ نجد بحوثاً مقدرة في المشرق العربي تتضمن جهود عبد الله دراز، وعبد الرحمن بدوي، وأحمد أمين، وماجد فخري، وغيرهم، وبحوثاً مقدرة كذلك في المغرب العربي تتضمن جهود مالك بن نبي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ومحمد عزيز الحبابي، وطه عبد الرحمن، وأبي يعرب المرزوقي، وغيرهم.

والهدف الثاني: التأكيد على أنّ أزمة الإنسانية المعاصرة هي أزمة أخلاقية أساساً، وأنَّ العلاج ينبغي أنْ يكون من جنس الأزمة؛ أي حلاً أخلاقياً، ولعلَّ هذا ما يُفسِّر الاهتمام المتعاظم بالشأن الأخلاقي في كلا الفكرين؛ الغربي والعربي، ومثلما يُقدِّم الأول إسهامه الخاص به، يُقدِّم الثاني إسهامه انطلاقاً من تجاربه ونصوصه التراثية.

الكلمات المفتاحية: الفكر الأخلاقي، الفكر المغاربي، الأزمة الأخلاقية، نقد القيمة، التجديد.

Milestones of Renewal in Moral Thought and Value Criticism in Contemporary Maghribian Thought

Haider Laib

Abstract

The purpose of this study is twofold, firstly to refute the idea of what some studies refer to as a scarcity of moral studies in Arab thought compared to those in Western thought. We find significant research work in the Arab East that include efforts of Abdullah Daraz, Abdul Rahman Badawi, Ahmad Amin, Majid Fakhri, , As well as other research work in the Arab West including the efforts of Malik bin Nabi, Mohammed Arkoun, Mohamed Abed Al-Jabri, Mohamed Aziz Al-Hababi, Taha Abdul Rahman, Abu Yarub Al-Marzouki and others.

Secondly to illustrate the nature of the crisis of contemporary humanity, which is essentially a moral crisis, and that the treatment should be of the sage nature; i.e., to emphasize the need for ethical solution. This may explain the growing interest in moral issues in Western thought which provides its own contribution, and Arab thought, which provides its contribution based on its experience and heritage texts.

Keywords: Moral thought, Maghribian thought, Moral crisis, Value criticism; Renewal.

---

* دكتوراه فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية، جامعة محمد لمين دباغين– سطيف2، الجزائر. البريد الإلكتروني: laibhaidar@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2017/5/9م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/10/20م.

مقدمة:

تأتي هذه الدراسة استجابةً لإشكال فلسفي لم يعُد من نوافل القول كما يعتقد بعض الباحثين، ويتمثَّل هذا الإشكال في المسألة الأخلاقية بوصفها صناعة فلسفية رئيسة ترتبط بالبُعْد النظري والبُعْد العملي للخطاب الفلسفي. وقد يجري سحب هذه الصناعة عن التراث الإسلامي بذريعة أنَّ أخلاقه ذات صبغة عملية كلاسيكية لا فلسفية إبستمولوجية، أو أنَّ الدراسات الأخلاقية في المنظومة الإسلامية وعلومها لم تخرج عن إطار علم الفقه ورجال الدِّين والتصوف؛ وإنَّ غلبة الفتوى والوعظ الديني على الحكم الأخلاقي لمُؤشِّر واضح على صحة هذا الادِّعاء.

لذا نعتقد أنَّه ما من مُهتَمٍّ بالفكر الأخلاقي الإسلامي إلّا وينطبع في ذهنه سؤال رئيس مفاده: إلى أيِّ مدى يُمكِن القول بوجود نظرية إسلامية في الأخلاق؟ وهذا السؤال لا ينفك عن سابقيه، من قبيل: هل توجد أساساً فلسفة إسلامية؟ هل توجد نزعة إنسانية إسلامية؟ هل يوجد تنوير أو حداثة إسلامية؟ لقد أخذت هذه الأسئلة وغيرها طابعاً استنكارياً في الغالب، وهي تُعبِّر عن إدانةٍ أكثر من اعترافٍ بأحقيَّة التراث الإسلامي في إرساء أنماط من الفلسفة والحداثة والإنسانية، بما في ذلك الصناعة الأخلاقية، برؤى مخصوصة، وإنْ كنّا سنقتصر على هذه الأخيرة.

وكما ذكرنا، فإنَّ الصناعة الأخلاقية هي من الصناعات والفنون التي قد يتمُّ سحبها ومصادرتها من العقل الإسلامي؛ ما يعني أنَّ الحديث عن نظرية أخلاقية إسلامية هو مُجرَّد ادِّعاءٍ وأملٍ في معدوم لا غير. ولكنْ، ما إنْ نقف على عتبة الفكر المغاربي المعاصر حتى تصادفنا أدبيات أخلاقية مُعتبَرة، دشَّنها أساطنة هذا المجال، مثل: مالك بن نبي، ومحمد عزيز الحبابي، ومحمد أركون، وطه عبد الرحمن، ومحمد عابد الجابري، وأبو يعرب المرزوقي؛ ما يجعل الوقوف على أعمال هؤلاء المُفكِّرين مهمة تتطلَّب شيئاً من التدقيق؛ لأنَّها لا تُمثِّل فقط خطابات أكاديمية تاريخية لمُجرَّد العرض، وإنَّما تُشكِّل خطابات تجديدية تأسيسية تَطال تجديد البنى الفكرية للعقل العربي عامة، وسؤال القيمة على نحوٍ أخص؛ وعياً منها بطبيعة الأزمة الراهنة، وضرورة أنْ يكون الحل من جنس الأزمة، ولا سيما أنَّ

للأُمَّة الإسلامية من المكتسبات التراثية ما يُخوِّلها أنْ تُسهِم في إذكاء تلك الحلول. قال الهروي: "وقد ذكرنا فيما تقدَّم أنَّ بلاد المغرب والعجم لم يطأها نبي، بل بها من الصالحين والأولياء والزهّاد والمُحقِّقين ما لو جُمِع كان كثيراً."[1]

وللدراسة أهداف معرفية وأُخرى نفسية؛ فمن المعرفية: الكشف عن وجود ثراء معرفي في مجال الأخلاقيات داخل المجال التداولي العربي والإسلامي؛ إبطالاً لمَن يُنكِر على هذا التراث عدم إسهامه بنصوص أخلاقية ذات أصالة تداولية، والتقريب بين نصوص بعض الفلاسفة المعاصرين التي طالما جعلتنا توجُّهاتهم ورؤاهم المختلفة نعتقد أنَّهم لا يلتقون، ولا نُبالِغ إذا قلنا إنَّ الأخلاقيات هي أشبه بالمُدوَّنة التوليفية الشاملة لنصوص هؤلاء المُفكِّرين.

أمّا الأهداف النفسية فتُمثِّلها الدعوة إلى ضرورة الانكباب على التراث الأخلاقي؛ لاستلهام القيم الحيَّة التي تساعد الإنسان العربي المُسلِم، بل والإنسانية قاطبةً على النهوض، وتدارُك أزماتها، وترميم فضاءاتها المثقوبة بالعودة إلى سؤال الأخلاق. وقد صدَق عبد الحميد أبو سليمان حين قال: إنَّ أزمة المُسلِم الراهن لم تعد أزمة عقل بقدر ما هي أزمة وجدان.

أولاً: الاتجاه الشخصاني وتفعيل قيم الشخصانية الإسلامية

الشخصانية هي فلسفة معاصرة يرى فيها أصحابها إعلاءً لقيمة الإنسان وكرامته، في مواجهة التيارات المادية التي شهدت انتشاراً غير معهود خلال القرن العشرين. وأبرز روّاد هذه الفلسفة هو الفرنسي إيمانويل موني E.Mounier، الذي ألَّف كتاب "الشخصانية" personnalisme، والذي جاء فيه أنَّ الإنسان ليس موضوعاً، وأنَّه ليس -كما تُقدِّمه بعض الفلسفات، وبخاصة علم النفس التجريبي- آلة خاضعة لأثر ومُؤثِّر، "بحيث يختزلون الجميع في صورة آلةٍ مُعَدَّة ومصانة مُسبَقاً... هذا العالَم مُتعارِض مع العالَم

[1] الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر. **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، تحقيق: علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2002م، ص51.

الشخصي؛ لأنَّ الكل يتمُّ تدبيره، ولا شيء يُترَك لمغامرة الحرية والمسؤولية."[2] وقد أكَّد مونييه نظرته إلى الإنسان، قائلاً: "بل إنَّه الواقع الوحيد الذي نعرفه والذي نكونه من الداخل، فهو حاضر في المكان لكن ليس معطى في أيّ مكان... إنَّه ليس فقط مُجرَّد موضوع مرئي، إنَّه ليس عبارة عن مقيم داخلي، وليس جوهراً يتحكَّم في سلوكنا، وليس مبدأً مُجرَّداً مُتعلِّقاً بأفعالنا المحسوسة... بل إنَّه نشاط خلقي معاش بفضل تواصله وانخراطه."[3]

إنَّ هذه الرؤية الخلاقة للإنسان جعلت منها مشروعاً فلسفياً قابلاً للاستثمار في فضاء الإنسان العربي الذي أنهكته الشموليات السياسية، والنزعات الطائفية، والفقر المادي؛ لذا جعل منها المُفكِّر والأديب المغربي محمد عزيز الحبابي –رائد الشخصانية الإسلامية في الوطن العربي– رهاناً يُعوَّل عليه في رأب ما انكسر على الصعيد الثقافي والسياسي والاجتماعي، بعد ما تبيَّن له الطابع المُتأزِّم للعالَم العربي عامة، وباقي العالَم بوجه خاص، وهو تأزُّم قيمي أساساً. فالكثيرون يتحدَّثون عن أزمات سياسية، أو اقتصادية، أو حتى نفسية عصبية، مُتجاهلينَ أزمة القيم؛ إذ "بلغت الإنسانية في الربع الأخير من هذا القرن حدّاً مُفجِعاً من التصدُّع نتيجة التغافل عن القيم."[4]

وأشار الحبابي إلى أنَّ كل البدائل التي وضعها الإنسان محل القيم الإيمانية قد فشلت؛ "فلا الليبيرالية ولا الاشتراكية ولا أيديولوجيا أو فلسفة أظهرت قابلية على الهدي والإنقاذ... اتَّجهت الأبحاث عن الحل الناجع، ومرَّت السنون بلا طائل، حتى فشي اليأس. وقتها ارتأى البعض الاتجاه إلى تجربة الإيمان كبديل."[5]

وفي ما يخصُّ المشروعات الثقافية فقد علَّق عليها قائلاً: "إنَّ المناهج والقيم كالأنظمة، جميعها في أزمة... فراغ معنوي مفزع، فحتى الثقافة تغلب عليها الشكليات والحرص على الجانب الترفيهي؛ إذ لا تخدم التواصل الوجداني والاستعداد للترقية من

[2] E. Mounier. *Personnalisme*, Presse Universitaires de France – PUF, 2001, p 5.

[3] Ibid, p 5.

[4] الحبابي، محمد عزيز. **دفاتر غدوية**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص8.

[5] المرجع السابق، ص9.

داخل الذات، لصالح مجموع الذوات،" والعلم لم يعُد لديه ما يرسمه من سبيل لسعادة الإنسان، فقد "سكتت الطبيعة عن حوار العلماء والتكنولوجيين حول كل ما يسعد الإنسان، فلم يفتح هؤلاء حواراً مع ما وراء الطبيعة."[6]

ونظراً لمعالم الأزمة الأخلاقية العالمية تلك؛ فقد نادت دعوى الحبابي بضرورة أنسنة العالَم مكانتها، وَفق إمّية مطلقة (إمّا، وإمّا)؛ فإمّا أنسنة العالَم لإنقاذه، وإمّا الدمار العالمي، ولا خيار ثالث. فالأمر يلزمه فهم عميق لمعنى الحياة، وذلك لا يكون إلا بتجربة أخلاقية إيمانية. هذا وتوجد –على الأقل– فلسفتان قدَّمتا معنى للحياة، لكنَّهما باءتا بالفشل: التفسير الميكانيكي الذي يدافع عنه الماركسيون، الذين يرون أنَّ معقولية المادة هي من تسيّر الحياة، والتفسير المثالي الروحاني الذي يجعل الفكر شكلاً غير خاضع للمادة؛ لذا، فـ"إنَّ أيَّ نهضة جديدة تعتمد الإيمان كأحد مُقوّماتها لكفيلة بأنْ تُصحِّح الأوضاع، وتعيد للإنسانية هويتها الحقَّة."[7]

إذ وعلى غرار مونييه فقد استلهم الحبابي هذا الموقف كذلك من الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس Karl Jaspers الذي أعلن أنَّه لا يُمكِن اكتشاف الإنسان بالعلوم المادية، أو العلوم الإنسانية؛ "إذ الشرط الإنساني الحقيقي يبقى أمراً مُتعذِّراً على معرفةٍ من هذا القبيل –أي العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية–، من هكذا موقف نتحرَّر من الإفرازات الخطيرة لما يُدَّعى أنَّه علم للإنسان، وهو في الحقيقة يزيد من طمس كينونته، هذا الوعي بمحدودية المعرفة هو ما يجعلنا نستبصر بحريتنا عند تعلُّقها بالله."[8]

ولكنْ، لا ينبغي النظر إلى دعوى الحبابي –بضرورة العودة إلى التجربة الإيمانية– بوصفها انتصاراً للإيمان والغيبيات، بالمعنى الضيّق؛ فهي لا تعدو كوْنها انتصاراً للواقع ذاته، وذلك بإعطائه أبعاده الحقيقية المُستلَبة؛ إذ يتمُّ ظلم الواقع باسم الواقعية. وحتى المعطيات العلمية المعاصرة، فقد أثبتت أنَّ الواقع المخبري لا يُمثِّل الواقع كله، وذلك باعتراف العلماء بمحدودية النتائج العلمية مع المكتسبات الإبستمولوجية المعاصرة،

[6] المرجع السابق، ص35–37.

[7] المرجع السابق، ص40.

[8] Jaspers, Karl. *Introduction à la philosophie*, Trad: Jeanne Hersch, 2001, P. 66.

ومحدودية العقلانية لمحدودية العقل نفسه؛ فاستحال نظام الإمكانات أوسع دلالةً، وأصدق تعبيراً عن الواقع من نظام المتحققات.[9]

وعلى الصعيد المحلي، نجد أنَّ الأيديولوجيات العربية لم تستثمر شيئاً من الإمكانيات الدينية في مقاومة التخلُّف؛ نظراً لوقوعها في فخِّ العقلانية الغربية بحسب الحبابي. فالمُثقَّفون والمُصلِحون العرب يقيمون العالَم ويتمثَّلونه في صورة ثنائيات جدالية لا جدلية، من قبيل: ثنائية التصوُّر- الصورية، وثنائية الجوّاني- البرّاني لعثمان أمين، وما فيها من تجزئة للذات، وثنائية الشكل- المحتوى، وثنائية الواقع المادي- الواقع الوجداني.

وتحت وقْع هذه الثنائيات، نجد إمّا القيم الليبيرالية، وإمّا القيم الاشتراكية... "بذلك التنميط للفكر الثالثي المعاصر، وبتكييفه ذاك، اتَّسعت الشقة، وتعمَّقت بين المحاورين، فلا أحد ينصت لأحد (حوار غربي- غربي، وحوار الاشتراكي- الاشتراكي) أي منولوج مُتعدِّد الأصوات، والعالَم الثالث يبتلع كل تلك الخطابات بشرهٍ ودون تمثُّلٍ كافٍ، فأضحى النقد الذاتي مجهولاً، وسادت عمليات تبذير الطاقات الفكرية هباءً، في عالَم اللامعقول حيث يُنسى الواقع، فيلتزم كثير من المُثقَّفين بالدفاع عن اللاواقع: الإنسان ذي البُعْد الأحدي المبتور من البُعْد الروحي."[10]

أمّا القومية العربية فقد جاءت هي الأُخرى -بوصفها أيديولوجيا- لتفرض نفسها على أساس أنَّها نظام قيمي بديل، داخل العالَم العربي، للأنظمة القيمية الدينية المسيحية والإسلامية، إلا أنَّها مُنِيت كغيرها بفشلٍ ذريع، ولعلَّ ذلك راجع إلى سببين رئيسين، هما: افتقارها إلى عنصر التقويم الروحي والوجداني، وبالتالي الدينامية التي تُخوِّلها أنْ تحل محلّ الدِّين؛ لعجزها أيضاً عن تقديم مفهوم كلي للإنسان العربي على المستويين: النفسي والعالمي، وحصره في جانبه العرقي واللغوي.[11]

وهذا ما جعله يأمل بِغدٍ أفضل؛ بتفعيل قيم الشخصانية الإسلامية، علماً أنَّ مفهوم "الشخص" ليس هو نفسه مفهوم "الفرد"؛ إذ إنَّ الأخير لا يتوافر على الوعي النفساني

[9] الحبابي، **دفاتر غدوية**، مرجع سابق، ص50-51.
[10] المرجع السابق، ص53-54.
[11] المرجع السابق، ص76.

والاجتماعي الذي يعكسه مفهوم "الشخص"، ولا هو يأخذ دلالة الأنا/ الذات؛ فالأخير هو أكثر عمقاً من الناحية النفسية، ولكنَّه أقل عمقاً على المستوى الاجتماعي.

إنَّ الأنا العربي في عهد الجاهلية –كما نصَّ الحبابي على ذلك– كانت تغمره الأنانية من الناحية الشعورية، والعصبية من الناحية الاجتماعية، ولكنْ بمجيء الإسلام أخذت الذات العربية تتشخصن، وذلك بخلع الإسلام عليها هالة أخلاقية؛ فمن الناحية الأفقية باتت الذات العربية تُدرِك مصيرها في إطار الأُمَّة على أساس القرابة الروحية، ومن الناحية العمودية بات يُحرِّكها النزوع إلى التعالي؛ ما جعلها تكتسب الثراء امتداداً وعمقاً، في جدلية خلاقة لا تتوقَّف بين البُعْدين: العمودي، والأفقي؛ إنَّها ثورة قيمية وروحية خلاقة على مستوى الذات، انتقلت من الأنا/ الذات أو "الفرد" إلى "الشخص" بكل ما يحمله هذا اللفظ من دلالات روحية إزاء ذاته، وإزاء مجتمعه.[12]

وتتحدَّد الشخصانية الإسلامية بمجموعة المواصفات الأخلاقية التي على رأسها المساواة –من دون اعتبار للطبقية الاجتماعية، خلافاً لما رسَّخه الفكر السياسي لأرسطو (الطبقية، وجعل العبيد آلات حيَّة)– والاستقلال الذاتي؛ لأنَّ للشخص قوَّةَ مبادرةٍ واختياراً يقبل ويرفض، فلا وجود لقالب ونموذج بشري يُفرَض على كل البشر (ينطبق هذا على العولمة التي تسعى إلى تنميط الثقافة، وهيمنة النموذج الغربي على باقي المجتمعات). فالشخص يرفض الطاعة العمياء للأفراد أو الأشياء؛ إنَّه مستقل وجداناً وفكراً.[13]

والشخصانية الإسلامية –في نظر الحبابي– تختلف عن الشخصانية الغربية؛ مصطلحاً، ودلالةً. فكلمة Persona في التراث اللاتيني تأتي بمعنى "القناع" دلالةً على المظهر الخارجي للإنسان، وكانت تستخدم في المسرح الروماني على عهد شيشرون cecero بمعنى الدور الذي يأخذه واضع القناع في المسرح؛ مرَّة بقناع المأساة، ومرَّة بقناع المهزلة؛ إنَّها إذن ذات دلالة على ظلِّ الإنسان، وشبحه الظاهر.

غير أنَّ الإسلام زاد من إثراء معنى "الشخص"، بحيث لا يكون الفرد شخصاً إلا إذا أُخِذت أبعاده بالاعتبار؛ أي العِرض، والحسب، ثمَّ النسب.[14] ولئن أُتيح لنا القول بوجود

[12] الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1969م، ص9.
[13] المرجع السابق، ص10–13.
[14] المرجع السابق، ص15.

كلمة Persona في التراث الروماني-اللاتيني، فإنَّ ذلك لا يعني وجود "الشخصانية" بمدلولها الأخلاقي؛ نظراً لوجود "الاسترقاقية" والعنصرية في القوانين والأعراف الرومانية.[15]

إنَّ ما يُكسِب الشخصانية الإسلامية طابعاً إنسانياً كونياً تذوب معه كل الاعتبارات الطبقية والعرقية والأيديولوجية -من منظور الحبابي- هو ناظمها التوحيدي؛ إذ يعيد الحبابي قراءة الشهادة "لا إله إلا الله" (تُمثِّل -على حدِّ وصفه- كوجيتو معكوساً) من منظور شخصاني، يُخرِجها من طابع الاستدلال العقلي والجدل الكلامي إلى المدلول الأخلاقي العملي، بحيث ينعكس اعتراف الإنسان بخالقه على الاعتراف بمخلوقاته والانفتاح عليها؛ إنَّه اعتراف يُدخِل الأنوات (جمع الأنا) الأُخرى ضمن الـ"نحن" الاجتماعي الذي يمحو الأطر الضيّقة للعشيرة والقبيلة لمصلحة الأُمَّة والإنسانية.[16]

فالشهادة -في نظر الحبابي- هي محل تجربة إيمانية لا معرفة عقلية، ولا نلجأ إلى الأخيرة إلا لتعزيز الإيمان والتدليل عليه؛ فالإيمان مُقدَّم على علم الكلام. وعلى هذا، فإنَّ للشهادة قيمتين اثنتين على المستوى الحضاري والعمراني: قيمة معرفية علمية، وأُخرى ذاتية وجودية، بناءً على نمط المعرفة الإنسانية؛ المعرفة الناتجة عن الإدراك العقلي، والمعرفة التي يحياها المرء بوصفها معطى مباشراً؛ فالقيمة الأُولى للشهادة تدفع الإنسان إلى النظر في الطبيعة بحسب مقتضيات البحث العلمي، والقيمة الثانية تدفع الإنسان إلى الإقبال على خالقه ومخلوقاته، والتواصل معهم عن طريق الخير والصلاح. فما يربط المُؤمِن بربه هو رابط وجودي قبل أنْ يكون عقلانياً، وتصبح علاقته بالآخرين قائمة على أساس الرحمة، وهذا هو مدلول حثِّ الإسلام على الزكاة، وإتباعها بالصدقات؛ ففي التحامهما تمسي العلاقات الاجتماعية قائمة على أساس الرحمة، والإحسان، والتضحية، وإيثار الغير.[17]

ويُعلِّق جدعان على هذا التصوُّر، قائلاً: "ومعنى هذا أنَّ الزكاة والصدقة لا تُقدِّمان في الإسلام "الحلَّ" لمشكلة الفقر الاقتصادية -كما اعتقد الكثير من المُفكِّرين السابقين

[15] المرجع السابق، ص15-16.
[16] المرجع السابق، ص27-30.
[17] المرجع السابق، ص38-40.

والـمُعاصِرين- وإنَّما تقومان بوظيفة نفسية-اجتماعية خالصة هي بناء الهيئة الاجتماعية على أسس إنسانية مستوحاة من الرحمة لا من "الثروة" وطرق توزيعها واستثمارها."[18]

ويبقى دخول الكائن البشري عالَم الحريات (المبادهة والاستقلال الذاتي) هو أهم ما في التشخصن عن طريق الشهادة، ولكنَّ هذه المزايا قد تتعرَّض لتهديدات الدولة والأنظمة السياسية التعسُّفية القائمة، وهذا ما حرص الإسلام على تجنُّبه؛ فكان أنْ دعا إلى مراقبة السلطة المُمارَسة، والنصح لولي الأمر؛ إذ الخليفة في الإسلام مُجرَّدٌ من أيِّ امتيازات، وشرعيته منوطة بمدى خضوعه للشريعة، واستشارته لأهل الرأي والأكْفاء من الأُمَّة. فالمضمون الأساسي والأخلاقي للشهادة هو ممارسة رقابة ديمقراطية على سير الشؤون العامة، وكبح جماح الحكّام والدكتاتوريات. ومن القيم الاجتماعية الأُخرى التي يُورِّثها التشخصن التوحيدي مراقبةُ الإنسان أفعاله، وذلك باستشعاره مراقبة خالقه له، مُمتلِئاً ضميره الأخلاقي بالحيوية والصفاء، عاكساً الحضور الكلي للإله، وهادفاً إلى التجاوُز والتطلُّع إلى النهضة من دون أنْ يقف في طريقه "كهنوت"، وفكرة "خطيئة أصلية"؛ فالنية وحدها هي مَن تجعل الشخص مسؤولاً أخلاقياً مع ذاته ومع الآخرين.[19]

وتعقيباً على ما سبق عرضه من نظرة الحبابي إلى الشخصانية عامة والشخصانية الإسلامية بوجه خاص، نجد أنَّ المتن الحبابي قد تخطّى ثلاث لحظات، هي: لحظة التأسيس الأوَّل للشخصانية الواقعية، بعد اصطدامه الأوَّل بالشخصانية الفرنسية. ولحظة البحث عن جذورٍ للشخصانية في التراث العربي الإسلامي؛ أي ما قبل الرسالة المحمدية وما بعدها. ولحظة التطلُّع نحو الغد (الفلسفة الغدوية). ولكنْ يبقى للحبابي حدود ومآخذ -كما كانت له مكتسبات- منها أنَّه لم يزد شيئاً على أسلمة الشخصانية اللاتينية، ليس لأنَّه دعا إلى الاعتبار بالتجربة الإيمانية، وإنّما لبحثه في التجربة الإيمانية الإسلامية عن فلسفةٍ للشخصانية؛ فهو لم يبحث في الإسلام عن قيم الشخصانية، وإنَّما بحث عن هذه الأخيرة في الإسلام، في محاولةٍ منه إسقاط الوافد على الأصيل، والتشريع للأوَّل عبر التوسُّل بالثاني.

[18] جدعان، فهمي. **أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام**، عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط3، 1988م، ص247.

[19] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، مرجع سابق، ص56-61.

وكان لجدعان أيضاً موقفه من الحبابي؛ فقد أخذ عليه إسرافه في إغراق التجربة الإيمانية في لجَّة التجارب الذاتية الخالصة، بحيث تتوحَّد -في نهاية المطاف- قيمة التجربة الإيمانية في قيمة التجربة الإنكارية. وتجربة الحبابي الفلسفية التي تردُّ الإيمان فقط إلى حالة من التوتُّر الباطني تحرم أولئك الذين ليس بمقدورهم أنْ يروا الله إلا بملاحظة العلاقات الموضوعية داخل العالَم الواقعي.[20]

ثانياً: محمد أركون وتفعيل قيم النزعة الإنسانية

كانت أوَّل دراسة قام بها محمد أركون هي أطروحة الدكتوراه في السوربون الفرنسية، التي حملت عنوان "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، وهي دراسة يدور رحاها حول الفكر الأخلاقي للفيلسوفين: ابن مسكويه وأبي حيان التوحيدي، إلى جانب ترجمته كتاب مسكويه "تهذيب الأخلاق" من العربية إلى الفرنسية. وقد اختتم أركون مشروعه بكتابات إنسانية المنزع قلباً وقالباً، نذكر منها على وجه الخصوص: "معارك من أجل الأنسنة"، و"الإسلام: الأخلاق والسياسة"، وهو كتاب جماعي صدر سنة 1991م، و"نحو تاريخ قارن للأديان التوحيدية".

فهو قد بدأ أخلاقياً، وانتهى أخلاقياً، وكان بينهما مُؤرِّخاً للفكر العربي، ثمَّ مُفكِّراً؛ فقد قال في أحد حواراته: "أنا مُؤرِّخ قبل أنْ أكون فيلسوفاً"، وهذا يعني أنَّ نقده العقل الإسلامي هو نقد على طريقة المُؤرِّخين لا على طريقة الفلاسفة، كما فعل الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في نقد العقل المحض، والفيلسوف الفرنسي سارتر G. P. Sartre في نقد العقل الجدلي.[21] ولئن كان ذلك مع بدايات مشروعه، فإنَّه ذكر في نهاياته أنَّ أحد أسباب تولّي دار فران للطباعة طباعة الطبعة الثالثة من كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" هو رغبته "في التمييز بين لحظتين من مساري الفكر بصفتي مُؤرِّخاً للفكر

[20] جدعان، **أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص250-251.

[21] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت، ص227.

الإسلامي، ومُفكِّراً فيه أيضاً. [لذلك فـ] إنَّ المُقدِّمة الثانية التي سيطَّلع عليها القارئ تُوضِّح بجلاء بُعْد المُفكِّر الذي لا ينفصل عن بُعْد الباحث لديَّ."[22]

لقد لاحظ محمد أركون غياب الفكر الأخلاقي عن السياق العربي الإسلامي الراهن، وعزا ذلك إلى المخيال الديني الذي يُطبَع على الخطاب الأصولي أو الدغمائي، والذي يُمثِّل أكبر عائق أمام انبثاق روح الأنسنة الإسلامية التي دشَّنها أعلام الفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي. ولهذا، فإنَّ أيَّ محاولةٍ لإحياء هاته الروح الخلاقة تكون بإزاحة هذا المخيال وتفكيكه، وذلك بكشف أسباب هيمنته، وتعرية آليات اشتغاله، وتفكيك معتقداته؛ ما يتطلَّب توافُر عُدَّة منهجية وإبستمولوجية، تُوّج بها حقل (أو ورشة) الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي. وبعبارة أُخرى، فإنَّ الهدف من التوظيف المنهجي لمكتسبات العلوم الإنسانية ليس النقد فحسب، بل تفكيك العائق الذي يحول دون بلورة روح الأنسنة في الفكر الإسلامي الحالي، وهو المخيال الديني للخطاب الدغمائي.

ولم يُخْفِ أركون حقيقةَ انقطاعِهِ عن الكتابة الأخلاقية بسبب انشغاله بالمناهج التي تبلورت خلال القرن العشرين، مع تأكيد أنَّه لم ينقطع كليةً، بحيث عاود الاهتمام بالمسألة نفسها، يقول في ذلك: "لقد اضطررت إلى تعليق اهتمامي بالمسألة الأخلاقية منذ أطروحتي وبحوثي عن مسكويه بسبب انشغالاتي الأُخرى التي ذكرتها آنفاً (يقصد الاهتمام بالمناهج الطارئة)، لكنَّني في الوقت نفسه لاحظت اجّاء كل تفكير في مسألة الأخلاق داخل السياقات الإسلامية المعاصرة. لم يعُد هذا الموضوع يهم أحداً من علماء المُسلِمين، وهنا وجه الغرابة."[23] وعلى هذا، فإنَّ نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية انحصر في ورشتين ضمن مشروع كبير، هو المشروع الأخلاقي للفكر العربي الذي أراد إحياءه الراحل محمد أركون.

إنَّ تجديد السؤال الأخلاقي عند أركون يعكسه العنوان الفرعي "إشكالية عامة لبلورة أخلاق تليق بعصرنا" في الفصل الأوَّل من كتابه "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"؛

[22] أركون، محمد. **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط1، 2011م، ص97.

[23] المرجع السابق، ص99-100.

فالرهان يكون بالتأسيس لأخلاقيات إنسانية/كونية جديدة تُوائِم متطلَّبات القضايا الإنسانية المعاصرة، التي تشهد تعقيداً على جميع الصُّعُد (سياسية، اجتماعية، دينية، أخلاقية، علمية، بيئية، ...). وهذه الأخلاق التي ارتضاها أركون لنفسه هي بالضبط "النزعة الإنسانية" التي ضُمِرت من السياق العربي الراهن بسبب المخيال الديني الدغمائي،[24] الذي جيَّش خطاباً إقصائياً لكل ما هو غير إسلامي.

والموقف نفسه تشهده الضفة الشمالية من البحر المتوسط نتيجة الخطاب الرافض للإسلام والمُهاجِرين المُسلِمين (الإسلام فوبيا)، والمُناهِض لهم؛ لذا، فإنَّ النيومانيزم التي يسعى أركون إلى تدشينها تهدف أساساً إلى تجاوُز المخيال الديني لكلا التراثين: الإسلامي، والمسيحي الغربي. صحيح أنَّه تمَّ التأسيس -في السياق الغربي- لنزعة إنسانية خلّاقة جرى بموجبها تجاوُز الخطاب المسيحي للقرون الوسطى (الحرب العادلة، أو الحرب المُقدَّسة مسيحياً)، بيد أنَّ السياسيين الغربيين سارعوا إلى مصادرة الحداثة. ولهذا، فإنَّ الليبيرالية في العصر الراهن تبدو وجهاً آخرَ لذلك المخيال الإقصائي؛ فالرهان يكون في أخلاق كونية جديدة تتجاوز المخيال الديني للقرون الوسطى من جهة المُسلِمين، والخطاب السياسي المعاصر من جهة الغربيين. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ سؤال الأخلاق يأتي "ضمن منظور علم أخلاق جديد نريد بلورته [القول لأركون] يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسية الأيديولوجية المعاصرة."[25]

وهكذا وضع أركون نفسه ضمن نطاق النضال الذي قاده الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه بمنهجه الجنيالوجي في كشف منظومة القيم الغربية الزائفة وتعريتها، وقيم التراث اليوناني والمسيحي، وحتى قيم الحداثة والتنوير؛ فهو بذلك يسعى إلى تفكيك مجمل القيم الزائفة التي رسَّخها المخيال الديني للتراث الإسلامي، وكذلك الخطاب الحداثي

---

[24] يرى أركون أنَّ المفاهيم الأخلاقية التقليدية (مثل: الخير والشر، والصح والخطأ، والجميل والقبيح) قد زُحزِحت عن مكانها المألوف، ودمجها الخيال الاجتماعي بوصفها نماذج مثالية وعليا؛ ما خلع عليها صفات القداسة والمثالية والبطولية الخارقة التي تقصها علينا حكايات التأسيس الدينية والتراث الخاص بالجماعة. انظر:
- أركون، محمد. **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار النهضة العربية-مركز الإنماء القومي، ط1، 2007م، ص11.

[25] أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، مرجع سابق، ص89.

والتنويري الذي يستند إلى ميتافيزيقا العقل، يقول في ذلك: "إنّي أدعو بوصفي مُؤرِّخاً للفكر الإسلامي إلى إعادة قراءة جنيالوجية للقيم، ليشمل عمل نيتشه حول المسيحية والفكر اليوناني كامل نظم التفكير والمعتقدات التي تداخلت فيما بينها مدافعة أو فارضة أحقيتها في امتلاك وتلقين الحقيقة الوحيدة الصحيحة والتي لا يُمكِن تجاوُزها، والمبنية أنطولوجياً إمّا على معطى موحى به، وإمّا على التنوير الذي يسوسه شرعاً العقل العلماني المنفصل عن أيَّة عقيدة خارجة عنه."[26]

وكان محمد أركون قد أشار من قبلُ إلى ضرورة تفكيك العقل الديني والعقل التنويري في آنٍ معاً، فكلاهما يدَّعي الصلاحية لنفسه على نحوٍ مطلق، وبخاصة في مجال القيم؛ إذ لم يعُد هنالك أيُّ عقل يستطيع أنْ يفرض نفسه في مجال الأخلاق بشكل لا يُناقَش ولا يُمَس، ولم تعُد هنالك ذروة عليا تمتلك الهيبة الأخلاقية والفكرية الكافية لمواجهة التقلبات الحالية. فلئن كان للعقل مكاسب في النظام المعرفي، ولا سيما في مجال علم الأحياء والكيمياء والفيزياء، فإنَّه بقي عاجزاً أمام حسم مسألة "الأخلاق والقيم"؛ أي: ما الأخلاق التي ينبغي اتِّباعها، والأخلاق التي يجب تجنُّبها في عالَم اليوم؟ أيُّهما يُحدِّد كلاً منها: العلم أم الكنيسة؟[27]

إنَّ هذه الأسباب والتعقيدات (المكتشفات العلمية المعاصرة، والهوَّة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، ...) في عالَمنا اليوم قيَّدت الإنسان المعاصر أيَّما تقييد، فلم يعُد بمقدوره سوى بلورة خطاب أخلاقي مُؤقَّت، أو كما شاء لأركون تسميته بخطاب الإغاثة الإنسانية؛ "فالأخلاق بعد عصر الاكتشافات العلمية والحريات الديمقراطية لم تعد هي ذات الأخلاق التي كانت سائدة في عصور هيمنة الدِّين والكنيسة. تكمن الصعوبة في فرض القيم الأخلاقية... في الناحية التالية: أنَّه لا توجد أيَّة ذروة دينية، أو علمية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو فكرية قادرة على فرضها الآن. فالأخلاق أصبحت في عصرنا حرَّة؛ أي نسبية."[28]

---

[26] أركون، محمد. **من أجل نشأة مخربة للقيم**، ضمن: **القيم إلى أين؟**، ترجمة: زهيدة درويش جبور، وجان جبور، قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، منشورات اليونسكو، 2005م، ص93.

[27] أركون، محمد. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط2، 2001م، ص108.

[28] المرجع السابق، ص108-109.

وفي هذا السياق، أشار أركون إلى حصول تطوُّرين يتعلَّقان بالأخلاق والقيم في الفكر الحديث، هما: زوال التفكير الأخلاقي التقليدي بسبب انتقال الدراسات إلى حقول معيارية أُخرى، مثل: المنطق، والإبستمولوجيا والأنطولوجيا. وزيادة الرهان على علوم الإنسان والمجتمع لدراسة الممارسات الإنسانية دراسة علمية نقدية ومنهجية حديثة. ثمَّ يأتي الحكم الأخلاقي إنْ سمح له ذلك فيما بعد، مثل البيوتيقا، عبر تشكيل لجان لتقييم الفعاليات الجديدة الناتجة عن اكتشاف العلوم.[29]

ومن ثَمَّ، فإنَّنا نراه يتساءل في آنٍ معاً: أيُّ أنماط العقلانية أو مضامين المعرفة الأخلاقية يُمكِن من خلاله تحديد مبدأ أخلاقي أو قيمي مُعيَّن، وفرضه، واحترامه؟ كيف يُمكِن تبرير رؤية أخلاقية مُعيَّنة تعتبرها أُمَّة من الأُمم بمنزلة المثال الأخلاقي الأعلى، وتقبل به؟ هل يُمكِننا الحديث عن وجود أخلاق صحيحة، وأُخرى غير صحيحة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف يُمكِننا الوصول إليها، وبلورتها، وإيصالها إلى الآخرين، وجعلها قابلة للتطبيق؟ هل يُعَدُّ وجود قانون أخلاقي معروض على هيئة قانون عقلاني أو معقلن كافياً للاقتناع بأنَّه يتعيَّن علينا إخضاع سلوكنا وتصرفاتنا لمعاييره؟ هل توجد وقائع أخلاقية يُمكِن عن طريقها الحكم على صحة القيم الأخلاقية وخطئها؟ كيف يُمكِننا تعرُّف هذه الوقائع؟ هل توجد العقلانية العملية لدى الجميع إلى درجة أنَّه يُمكِننا دائماً التحجُّج بسببٍ ما لتجنُّب الأخلاقية؟

فبطرح هذه الأسئلة وإثارتها، دعا محمد أركون إلى تأسيس علم ما فوق الأخلاق؛ "وهو علم يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة من خارجها لكشف أوجه تشابهها واختلافها وآليات اشتغالها، مثلما هو الحال مع علم ما فوق اللغات في الألسنيات: اتِّخاذ اللغات نفسها كمادة للتشريع والدراسة من أجل التوصُّل إلى قوانين اللغة الكونية."[30]

وعلى هذا، فإنَّ بلورة أخلاق إناسية عصرية يلزمها علم أخلاقي معاصر جديد، أهم تطلُّعاته "أنَّه علم أخلاقي يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة، وكذلك السياسية الأيديولوجية المعاصرة."[31] فاللاهوت الكلاسيكي والإمبريالية السياسية المعاصرة هما اللذان

[29] المرجع السابق، ص83.

[30] المرجع السابق، ص84.

[31] أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، مرجع سابق، ص89.

ينبغي تحرير الأخلاق منهما؛ تعبيداً لطريق التأسيس لـ"أخلاق كونية جديدة مُتحرِّرة من رواسب الماضي، وتنطبق على البشر جميعاً بِغَضِّ النظر عن عقائدهم وأديانهم."[32]

ثالثاً: محمد عابد الجابري وراهنية المقاربة البنيوية للموروث الأخلاقي العربي

أرَّخ الجابري لتاريخ الفكر الأخلاقي العربي انطلاقاً من عصر التدوين؛ ذلك أنَّ الأخلاق قبل هذا العصر كانت مشافهة، ولم يكن لدى الباحث ما يستند إليه من مصادر، فجاء كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية" ليكون المصدر الأوَّل –وليس الوحيد– الذي يُستنَد إليه في دراسة الفكر الأخلاقي عنده.

وبعدما لاحظ الجابري الافتقار النظري إلى علم أخلاق عربي؛ كوْن "المكتبة العربية خالية من أيِّ محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم العربية الإسلامية، بل إنَّها تخلو كذلك من مُؤلَّفاتٍ في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي،"[33] كان الرهان الذي رفعه هو "الحاجة إلى تصنيفٍ جديد للكتابة الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات." بيد أنَّ أكبر عائق واجه هذا الرهان كان طغيان النموذج الأوروبي، فضلاً عن قلَّة المعرفة بالتراث، يقول في ذلك: "وإنَّما نُسجِّل واقعاً هو من المظاهر التي يجب أخذها في الحسبان عند الحديث عن "الوضع الراهن" للتأريخ للفكر الأخلاقي العربي: طغيان النموذج الأوروبي من جهة، والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال من جهة أُخرى."[34]

بدأ الجابري تحليله بتأكيد وجود أزمة قيمية في التراث الإسلامي، خصَّ بها الفصل الثاني من كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، الذي حمل عنوان "في البدء كانت أزمة القيم"، والذي بدت معالمه مع أحداث تاريخية عاشها المُسلِمون والعرب في فترات تاريخهم؛ فأحداث السقيفة بعد وفاة الرسول

[32] المرجع السابق، ص91.

[33] الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001م، ص7–8.

[34] المرجع السابق، ص10–11.

ﷺ هي أزمة، والفتنة الكبرى على عهد عثمان هي أزمة، وما سمّاه صراع الغنائم على عهد عمر هو أزمة، مُستطرِداً ظهور الفِرق والصراعات السياسية، ثمَّ رد الأمور كلها إلى السياسة وصراعات المجتمع حتى "أصبحت القيم الدينية نفسها، بل الدِّين نفسه موضوعاً للسياسة."

وهذه الأزمة التي تعود إلى ما بعد واقعة سقيفة بني ساعدة التي عُيِّن خلالها أبو بكر الصديق ﷺ خليفة للمُؤمِنين، تبعتها أزمة اقتصادية قلبت سُلَّم القيم الإسلامية التي أسَّس عليها الرسول ﷺ مدينته الفاضلة، وهي أزمة تتعلَّق بتقسيم غنائم الفتوحات؛ فالطريقة التي وضعها عمر الفاروق لتقسيم تلك الغنائم، والتي تقضي بأولوية القرابة إلى النبي ﷺ مع اعتبار السبق إلى الإسلام، جعلت الثروات تتكدَّس عند بني هاشم وبني أُمية على حساب الموالي من الصحابة الذين كانوا من قبلُ عبيداً، ومن قبائل هاشمية، أو لم يكن لهم قبائل؛ فقد كان نصيب كل أولئك من العطاء هزيلاً، و"هكذا حصل انقلاب في القيم: فمن الخصاصة التي عانى منها المُسلِمون زمن الدعوة والتي امتدت كثيراً من مظاهرها إلى زمن أبي بكر، ومن الشِّدَّة التي تصرَّف بها عمر بن الخطاب مع الأغنياء والأشراف... إلى فيضان الدنيا بالمال زمن عثمان وانشغال كثير من الصحابة بتنميته وبالتمتع به. فعلاً، لم تمضِ إلا عشرون سنة من وفاة النبي حتى "فاضت الدنيا" بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملابس والمآكل... وفي القيم كذلك."[35]

ولم يُنكِر الجابري أنَّ تقسيم الثروات كان استجابةً لأحكام القرآن الكريم في الغنائم والتجارة، ولكنَّ سلوك بعض الصحابة –في نظره– لم يكن ليستجيب لأخلاق القرآن الكريم. وأمام هذا الصراع القيمي بين طبقة أغنياء تميل إلى الترف والدنيا وطبقة فقيرة تميل إلى الزهد والآخرة، حدث انقلاب على مستوى القيم والرؤيا إلى العالَم، إلى جانب طرف ثالث محايد تَمثَّل في المرجئة. وقد استفحلت أزمة القيم، واهتز الضمير الديني على نحوٍ أكثر، لتزداد الأمور سوءاً مع الفتنة الكبرى، والتوظيف السياسي للدِّين، وانفصال العلم

[35] المرجع السابق، ص62.

(الصحابة الذين تفرَّغوا للعلم والعبادة نفوراً من الفتنة) عن السلطان (الصحابة الذين اشتغلوا بالخلافة، وتنافسوا عليها).[36]

وفي ظلِّ تصدُّع الجبهة الداخلية للوضع الإسلامي، ظهرت قيم أخلاقية لثقافات أُخرى، وبخاصة بعد التوسُّع الإسلامي وانفتاحه على تلكم الثقافات، وما تبع ذلك من عمليات ترجمة في العهدين: الأموي والعباسي، بابها إلى الثقافة الإسلامية، إلى جانب القيم العربية والقيم الإسلامية الخالصة. وكانت تلك القيم الوافدة على صلة بالموروث الأخلاقي الإغريقي، والفارسي، والغنّوص الشرقي؛ ما أوجد تركيبة أخلاقية خماسية عملت على تشكيل منظومة القيم في الثقافة العربية، وقد حلَّل الجابري هذه القيم الخمس على النحو الآتي:

1. الموروث الفارسي وقيم الطاعة:

ورد التراث الفارسي ذو القيم الكسروية حِمى الثقافة العربية بعد ترجمة الآداب السلطانية في العصر الأموي؛ فعُرِض أدب ابن المقفع في "كليلة ودمنة" و"الأدب الكبير" و"الأدب الصغير"، وأدب ابن قتيبة في "عيون الأخبار"، وأدب ابن عبد ربه في "العقد الفريد"، ثمَّ أدب الماوردي...[37]

2. الموروث اليوناني وقيم السعادة:

يرى الجابري أنَّ الأخلاق عند اليونانيين لم ترتبط بالتوظيف السياسي المؤدلج كما هو حال الفكر الساساني في فارس، وإنَّما ارتبطت بالفلسفة؛ أي ببناء تصوُّر للكون لا بتشييد إمبراطورية. فقد كانت عناية الإغريق بالفرد لا بالسلطان؛ أي البحث عمّا يُسعِده. ولهذا كانت السعادة هي القيمة المركزية للتراث الأخلاقي الإغريقي. وقد وردت على الفكر الإسلامي بعد ترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو وجالينوس "ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نُقِل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في الأخلاق والقيم: أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس. وبدون التمييز في الموروث بين هذه المرجعيات الثلاث لن

[36] انظر الفصل الثاني من المرجع السابق.

[37] الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص113.

يكون قابلاً للفهم... نزعة طبية علمية (مرجعيتها جالينوس)، ونزعة فلسفية (مرجعيتها أفلاطون وأرسطو)، ونزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث، وكثير منها لا يُمَيِّز بين الصحيح والمنحول."[38]

3. الموروث الصوفي وأخلاق الفناء وفناء الأخلاق:

يُقصَد بفناء الأخلاق فناء المذموم منها، أمّا أخلاق الفناء –من منظور الجابري– فلا أساس لها في التراثين: العربي والإسلامي الأصليين؛ لأنَّ الإسلام وعقيدته التوحيدية يوجِدان بوناً شاسعاً لا يُمكِن قطعه بين الله تعالى ومخلوقاته، حتى إنَّ العرب قبل الإسلام كانوا يُدرِكون هذه المسافة بينهم وبين الله ﷻ؛ لذا لم يكن للتوحيد، أو الاتحاد، أو الوحدة التي يقول بها المتصوفة أساسٌ في ذينك التراثين: العربي والإسلامي.[39] ويُمكِن تحديد إحداثيات موقف الجابري من التصوف من بين المواقف الأُخرى التي تُحاك عن الإرث الصوفي والعرفاني؛ فعلى خلاف الاعتقاد أنَّ التصوف الإسلامي العربي يقوم على التمسُّك بالشريعة الإسلامية من ناحية أُولى، أو القول بأنَّه يجد معياره في السُّنة النبوية من ناحية ثانية، فإنَّ الجابري يميل إلى اعتقاد أنَّ التصوف يُجسِّد حالة مَرضية، هذا من ناحية ثالثة، وأنَّ التصوف الإسلامي العربي –من ناحية رابعة– إنَّما هو ذو مرجعية أُخرى؛ هندية، أو فارسية، أو صينية، أو مسيحية.[40]

4. الموروث العربي الخالص وأخلاق المروءة:

يشير الجابري إلى أنَّ الكتب العلمية في مجال الموروث العربي الخالص جاءت متأخرة، مقارنةً بنظيراتها الفارسية واليونانية –وهذا هو سبب ترتيبه القيم على هذا النحو– أي جاءت في النصف الأوَّل من القرن الخامس للهجرة مع أبي الحسن الماوردي، وكذلك الحال في ما يخصُّ الموروث الإسلامي الأصيل؛ فقد كان هو الآخر متأخراً؛ أي جاء في النصف الثاني من القرن نفسه، في حين أنَّ الكتابة الأخلاقية في الموروث الفارسي كانت

[38] المرجع السابق، ص289–290.

[39] المرجع السابق، ص487.

[40] تيزيني، طيب. **التصوف العربي الإسلامي: فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي**، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م، ص14.

في القرن الثاني للهجرة، والموروث اليوناني والموروث الصوفي في القرن الثالث للهجرة، أمّا الموروثان الأصيلان فلم يكتمل مشروعهما إلا في القرن السابع للهجرة.[41]

وأمّا القيمة المركزية في الموروث العربي الأصيل فكانت المروءة، وهي أوسع دلالةً، وأعمق أثراً من الكرم. وقد استقى الجابري تأريخه للموروث العربي من مصادر تتوزَّع على ثلاثة أصناف؛ الأوَّل يُركِّز على أدب النفس الذي يجعل القيم الإنسانية قيماً عالمية، فيأخذ من أخلاق الفُرس والهند واليونان، كما هو حال كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة (توفي 676هـ). والثاني يجمع بين أدب النفس وأدب اللسان، كما في دواوين الشعر التي جُمِع فيها شعر الجاهلية وشعر صدر الإسلام، مثل مجموع المُفَضّل الضبي (توفي 168هـ). والثالث أدب اللسان؛ شعراً ونثراً، وأبرز كتاب في هذا الصنف هو "الكامل" للمُبرّد (توفي 385هـ).[42]

5. الموروث الإسلامي وأخلاق التقوى:

يرى الجابري أنَّ تأخر التأليف في مجال الموروث الإسلامي الخالص يعود إلى الانشغال بالآداب الشرعية بوصفها جنساً من علم الفقه؛ ما رسَّخ اطمئناناً لدى الفقهاء والمُتكلِّمين والمُحدِّثين من أنَّ علوم الدِّين هي نفسها علم الأخلاق، وهذا ما غيَّب عنهم الحاجة إلى الكتابة في مجال يختص بالقيم والأخلاق. أمّا الحافز الذي جعلهم يستشعرون ضرورة الحاجة إلى علم أخلاق إسلامي فهو التنافس واستحواذ الموروثين: اليوناني والفارسي على الساحة الثقافية العربية، ليكون التأليف في الموروث الإسلامي الخالص، كما الموروث العربي، نابعاً من ردِّ الفعل لا الفعل نفسه.[43]

وهنا ننتهي من أطروحة الجابري الرئيسة، وموقفه من العقل الأخلاقي العربي القديم والراهن، لتبقى هنالك اعتبارات نقدية نُؤاخِذ بها الجابري على موقفه، منها: استناده إلى عصر التدوين، واقتصاره عليه؛ فهو بذلك أهمل الفاعل الاجتماعي بمختلف مُكوِّناته

[41] الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص491.
[42] المرجع السابق، ص490.
[43] المرجع السابق، ص537.

الثقافية وطبقاته الاجتماعية، علماً أنَّ تاريخ الفكر الإسلامي عرف تعدُّداً اجتماعياً ليس فقط في عهد الأمويين والعباسيين، وإنَّما في عهد النبي ﷺ وخلفائه من بعده، وهم أهل الذمَّة من صابئة ويهود وأحباش... فسادت قيمهم المركزية التي ورَّثوها للتراث العربي ربَّما أكثر من مناحي التراث الأُخرى المُدوَّنة؛ لارتباطها بالواقع الحيِّ المباشر، ومجال الممارسة المتبادلة بين الفاعلين الاجتماعيين آنذاك.

ومنها أيضاً: ما عَدَّه الجابري صراع الغنائم في عهد عمر، وما سبَّبه ذلك من نشوء طبقية اجتماعية بين الصحابة والتابعين... فالأمر ليس بالجديد؛ إذ حدثت وقائع مع الرسول ﷺ في تقسيمه الغنائم أكثر حِدَّة منها على عهد عمر. ومن ذلك: هزيمة المُسلِمين في غزوة أُحد، وحادثة الأعرابي الشهيرة مع الرسول ﷺ حين قال له: "اعدل يا رسول الله"، واحتجاج بعض الصحابة عليهم الرضوان من قسمة رسول الله، وغير ذلك من الوقائع.

وعلى فرض أنَّنا أخذنا بالتحليل البنيوي الذي أوصل الجابري إلى تقسيم تاريخ الفكر العربي إلى إبستيميات لكل إبستيمي قيمته المركزية التي تتفرَّع منها باقي القيم الأُخرى، فإنّنا لا نأخذ عليه تحديده القيم المركزية تلك. ومن ذلك: تخصيص الموروث الفارسي بقيمة الطاعة، وأنَّها قيمة دخيلة على التراث العربي، فذلك ما يتنافى ووقائع التاريخ العربي الإسلامي؛ إذ شهد المُسلِمون قيم الطاعة قبل احتكاكهم بالموروث الفارسي، وليس أدل على ذلك من خطبة الخليفة أبي بكر ﷺ الشهيرة "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله". يضاف إلى ذلك أنَّ قيمة الطاعة لا تعني دائماً الاستبداد السياسي، فهي ذات أبعاد متعدية؛ إنَّها استبداد لدى الحكّام، وانضباط لدى الجماعات الأهلية، واستقرار وارتباط لدى التكوينات الناشئة لتعزيز الشعور الجمعي وتوحيد الكلمة.

وفي ما يخصُّ التبايُن والتصارُع الذي قال به الجابري بين القيم الخماسية، فإنَّه يتعيَّن علينا الإشارة –في هذا السياق– إلى الملاحظة التي قدَّمها رضوان السيد في مجرى مقارنته بين الجابري وبحثه في نظام القيم الإسلامية، وتوشيهيكو إيزوتسو وبحثه في نظام القيم القرآنية؛ فالجابري وإنْ أراد في كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم

القيم في الثقافة العربية" قراءة العقل الأخلاقي من وجهة نظر المفاهيم الشاملة، فإنَّه تصوَّرها بوصفها قيماً متقاطعة متنابذة. وكذلك تمييزه بين نظامين من القيم؛ نظام القيم الإسلامية، ونظام القيم القرآنية؛ فهما وإنْ تداخلا، فإنَّهما لا يتوحَّدان، بل يتحوَّلان إلى هلام غير منتظم. فالجامع بين هذه القيم لم يكن الرؤية الشاملة، أو رؤى العالَم على نحو ما فعل إيزوتسو؛ إذ العلاقة بين تلك القيم هي علاقة تصادم وصراع وغلبة، في حين كان من الأجدر، ونحن نتحدَّث عن نظام، الحديث عن التواشُج والتناغُم بين عناصر ما يُسمّى نسقاً أو نظاماً، فالجابري بذلك ما فعل إلا أنْ رشَّح بعض القيم المتصادفة المتصادمة في الثقافة الإسلامية.[44]

رابعاً: أبو يعرب المرزوقي وتأصيل القيم الخُماسية

قدَّم المرزوقي أطروحته عن أزمة "التخلُّف الحضاري" التي يعيشها العرب والمُسلِمون اليوم، مُعلِّلاً خلفيات الأزمة بتبنّي العرب والمُسلِمين لنماذج قيمية لا تنبع من صميم رؤيتهم القرآنية للعالَم؛ نتيجة عدم قدرتهم على فهم خصوصية الثورة المحمدية واستيعابها بوصفها رسالة خاتمة؛ ما حال دون إدراكهم لوجودهم الشهودي- الاستخلافي في العالَم، بوصف ذلك تحقُّقاً قيمياً (الاستخلاف في الأرض)، وتحقُّقاً عملياً (استعمار الأرض) لهم في التاريخ.

وهذه الأزمة -في نظره- ليست بمستجدة على العرب، وإنَّما تضرب في الأعماق بجذورها، بدءاً بالنهضة العربية الأُولى، حين ارتمى المُسلِمون في أحضان نظام القيم الحضارية السائدة آنذاك الذي مَثَّله الفُرس وبيزنطة، وانتهاءً بالنهضة العربية الثانية، حين تبنّوا النموذج القيمي للولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي سابقاً. ففي كلتا الحالتين، غاب عنهم إدراك النظام القيمي خاصتهم؛ لذا، فإنَّ الرهان الذي ينبغي للعالَم العربي الإسلامي الاشتغال عليه، هو "كيفية التمييز بين الشهودي والوجودي في الفعل العقلي الإنساني، فلا نعتبر الفعل المؤسس لحضارتنا من غير جنسه أو منافياً له، وبذلك

[44] السيد، رضوان. "نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين"، **مجلة الإحياء**، عدد خاص بـ"سؤال الأخلاق وسؤال القيم"، العددان 34، 35، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2011م، ص148-149.

نتمكَّن من فهم خصائص الرسالة الإسلامية فهماً يجعل الاستئناف أكثر فاعلية حتى من البداية."[45]

وكشرط قبلي، راهن المرزوقي على إعادة تدارُك الدليل الأنطولوجي- الوجودي وأثره في إدراك قيم الاستخلاف والشهود، الذي غالباً ما أُسيء فهمه مع التأويلات الحُلولية التي تقف عائقاً أمام تحقيق الاستخلاف؛ إمّا مع الباطنية الدينية، وإمّا مع المثالية الفلسفية. فعدم إدراك مُقوِّمي الأمانة التي عُرِضت على الإنسان فحملها "استعمار الأرض، والاستخلاف فيها"[46] كان عِلَّة انحطاط العالَم العربي الإسلامي، إلى جانب تفويت فرصة الاستيعاب العميق للثورة الفكرية المزدوجة لكلٍّ من: ابن تيمية، وابن خلدون. "... مشروع ابن تيمية المُوجَّه إلى إصلاح النظر والعقد لتحرير الفكر الإسلامي ممّا أعاق النظر الفاعل؛ أي استبداد الخرافة الروحي المعيق الأساس لاستخلاف الإنسان في الأرض، وأصل الفساد الخُلقي والعقم النظري. وكذا مشروع ابن خلدون النقدي في مجال العمل والشرع لتحرير إرادتنا ممّا أعاق العمل الفاعل؛ أي تحرير الفكر الإسلامي من استبداد العنف المادي المعيق الأساس لاستعمار الإنسان في الأرض، وأصل الفساد السياسي والعقم العملي."[47] فلا مندوحة بذلك عن إعادة قراءة الدليل الوجودي الذي شابته شوائب وحدة الوجود مع الفلسفات الصوفية، وكذلك المثالية التي ينتج

---

[45] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 2007م، ص10.

[46] تأمَّل قول الراغب الأصفهاني: "الفعل المختص بالإنسان ثلاثة؛ عمارة الأرض لقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ (هود:61)، وعبادته المذكورة في قوله: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ (الذاريات:56)، وخلافة الله المذكورة في قوله: ﴿وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف:129)." انظر:

- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، بيروت: د.ن، ط1، 1980م، ص32.

والظاهر أنَّ الفعل الأوَّل مادي به يُبنى العمران، وتُحفَظ الأجناس، أمّا الفعلان الأخيران فهما معنويان؛ أحدهما من جنس العمل (العبادة الشرعية)، والثاني من جنس السياسة الشرعية، أو كما شاء للأصفهاني توزيعهما: الفعل الأوَّل يكون بتحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه وغيره، والثاني بالامتثال للباري تعالى في عبادته وأوامره ونواهيه، والثالث بالاقتداء بالباري تعالى على قدر الطاقة في السياسة باستعمال مكارم الشريعة، مثل: الحكمة، والعدل، والإحسان، والفضل. انظر:

- الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مرجع سابق، ص32.

[47] المرزوقي، أبو يعرب. **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012م، ص10.

عنها؛ إمّا تأليه الإنسان، وإمّا سحقه في الطبيعة، فضلاً عن نفي الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية، الذي يجعل وحدة الوجود أكبر عائق يحول دون إدراك شروط الاستخلاف والاستعمار؛ أي حرية الإبداع العلمي والعملي.[48]

وتأسيساً على ذلك، عمد المرزوقي إلى تدشين خماسية قيمية تنبع من مَعِين رؤية الإسلام التوحيدية (القيم الذوقية، القيم الروحية، القيم المادية، القيم الخُلقية، القيم الوجودية: الشهود والجحود، أصل القيم السابقة) بوصفها بديلاً عن نظام القيم الثلاثي السائد (الحق، الخير، الجمال)، يقول في ذلك: "فقد اعتاد الفكر الفلسفي والديني التمييز بين أنواع ثلاثة من القيم والاقتصار عليها دون تحديد الجنس الجامع بينها ودون تعليل عددها، أو تعيين طبيعة الفرق النوعي بينها؛ إنَّها القيم الثلاث المعهودة: الحق والخير والجمال (ومقابلاتها) الأُولى للمعرفة، والثانية للعمل، والثالثة للفنون الجميلة."[49]

فبدلاً من أنْ تكون أفعال العقل ثلاثة (المعرفة، والعمل، والفن)، يكون للعقل خمسة أفعال، ولكل فعل قيمتان، وذلك على النحو الآتي:

– فعل الشهادة بما هو إدراك المطلق (الله) إيجاباً (إيماناً به)، أو سلباً (جحوداً له)، وقيمتاه: الشهود، والجحود.

– فعل التوجيه، أو إدراك الجهات، وقيمتاه: الحرية، والضرورة.

– فعل العمل المُحقِّق للشهادة والتوجيه في التاريخ، وقيمتاه: الحسن والقبح، أو الخير والشر.

– فعل العلم، وقيمتاه: الصدق، والكذب.

– فعل إدراك المطلق، وهو الفعل الجامع لهم بإطلاق، الذي يُعَدُّ جنس القيم كلها؛ فهو فعل قيمة، وقيمة فعل.

ثمَّ تنتظم العلاقة بين تلك القيم بناظمٍ تتقوَّم به، أساسه القيمة الخامسة، فـ"القيمة الأصلية هي القيمة الخامسة: شهود آيات المطلق أو جحودها، أعني جوهر الوعي بمُجرَّده

[48] المرجع السابق، ص418.

[49] المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص118.

الذي هو الميثاق دينياً والدليل الوجودي فلسفياً، ثمَّ تليها الأُولى إلى الرابعة تبعاً، والأُولى أقرب إلى الخامسة، إذا أغلقنا المخمس. والمعرفة أو القيمة الوسيطة بين المقدمتين عليها والمتأخرين هي الحدُّ الفصل بين آيات السيادة الإنسانية الطبيعية له دون جهد واعٍ منه (الخلق) وآياتها الواعية الناتجة عن المجهود المقصود والكسب (الأمر). إنَّها إذاً في الوقت نفسه دليل النقلة من الوجود الطبيعي البسيط إلى الوجود التشريعي المُركَّب وسبيله الوحيدة الممكنة للإنسان."[50]

ولخماسية القيم تلك ارتباط حميمي بنظريتي "الصفات الإلهية" و"المدارك الإنسانية"، وذلك على النحو الآتي:

– الحُبُّ الذوقي متصل بصفة الحياة الإلهية، وبحاسَّة الذوق الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو الذويقة في بُعْدها المادي والذوق الحسّي.

– الحُبُّ المالي متصل بصفة القدرة الإلهية، وبحاسَّة اللمس الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو اللميسة، وبمفعولها المادي، أو اللمس الحسّي.

– الحُبُّ المعرفي متصل بصفة العلم الإلهي، وبحاسَّة البصر الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو البصيرة، وبمفعولها المادي، أو البصر الحسّي.

– الحُبُّ السلطاني متصل بصفة الإرادة الإلهية، وبحاسَّة الشَّمِّ الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو الشميمة، وبمفعولها المادي، أو الشَّمِّ الحسّي.

– الحُبُّ الوجودي متصل بصفة الوجود الإلهي، وبحاسَّة السمع الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو السميعة، أو الإصغاء إلى أناغيم الوجود وموسيقاه، وهو أسمى الإدراكات الإنسانية المناسب لأسمى المدركات.[51]

يقول المرزوقي في ذلك: "إنَّ السميعة والشميمة والبصيرة واللميسة والذويقة في الإدراك الباطن، والسمع والشم والبصر واللمس والذوق في الإدراك الظاهر تتحد في

[50] المرجع السابق، ص122.

[51] المرجع السابق، ص123.

الذات المُتجسِّمة المُدرِكة لذاتها بتلك الحواس ببُعْديها: الظاهر والباطن عند الشهود، إدراكاً يشدُّها ضرورة إلى تجاوُز مدركاتها لها واجتماعها في ذاتٍ مطلقة تُناظِرها (الله)، منبع إيجاد لمدركاتها ولإدراكاتها ولها أيضاً."[52]

وفي حواريةٍ له مع حسن حنفي، تُوِّجت بكتاب "النظر والعمل"، استدعى المرزوقي خماسيته القيمية؛ قراءةً لطبيعة علاقة النظر بالعمل في المجال العربي الإسلامي، وضرورةً لفهم العلاقة بينهما في إطار تلك الخماسية؛ تحقيقاً للاستخلاف، وتأسيساً لعمران بشري على مقتضيات سنن الوجود الكونية. فقد دعا إلى ضرورة إحيائها (أي القيم) من جديد، "وكان القرآن الكريم قد جمعها تحت أصناف الآيات الأساسية الخمسة التي لا يُمكِن من دونها معرفة الشروط التي بفضلها يرث المُؤمِنون الأرض، فيحولوا دون الفساد فيها، لذلك فلا بُدَّ من العودة إليها وتحقيق شروط إحيائها في مجتمعاتنا. وهذه الآيات التي فقدنا القدرة على الإبداع فيها، فغُلِبنا على أمرنا، هي: القيم الذوقية، والقيم الروحية التي هي قيم القيم الذوقية، والقيم المادية، والقيم الخُلقية التي هي قيم القيم المادية، وأصل كل القيم؛ أي القيم الوجودية التي تتفرَّع عنها الأنواع الأربعة السابقة."[53]

فالنوع الأوَّل يُمثِّل الغاية المطلقة، والنوع الثالث (القيم المادية) يُمثِّل الأداة المطلقة لكل عمران بشري. والعمران البشري إنَّما يفنى ويبلى بفناء ذينك القيمتين (أي: الذوقية، والمادية)؛ ذلك أنَّ القيم الذوقية هي مصدر كل الفنون الجميلة والفنون الجليلة، وهي الغاية المطلقة، والقيم المادية هي مصدر الفنون الصناعية الضرورية والحاجية، وهي الأداة المطلقة. وتبقى هذه القيم –من منظور المرزوقي– "الأساس الذي لا يُمكِن تصوُّر العمران البشري من دونه." غير أنَّ السؤال الذي يظلُّ مطروحاً هو: ما وضع القيم الذوقية والقيم المادية في الواقع العربي الإسلامي الحالي؟

ويجيب المرزوقي بأنَّها مُعطَّلة تعطُّلاً يُفسِّر مغلوبيتنا، بل، وحتى انحلال قيم القيم في مجتمعاتنا؛ أي القيم الخُلقية، والقيم الروحية. وهذا ما جعله يُنكِر على مَن يُنزِّل مِن قيمة

[52] المرجع السابق، ص124.

[53] المرزوقي، أبو يعرب، وحنفي، حسن. **النظر والعمل: المأزق الحضاري العربي والإسلام الراهن**، دمشق–بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 2003م، ص143.

القيم المادية، أو يجعلها متنافية مع القيم الأخلاقية؛ ذلك أنَّ للقيم المادية مكانتها في القرآن الكريم، ورمزيتها في الرزق، فقد وُصِفت في الآية الخامسة من سورة النساء بأنَّها المال الذي جعله الله لنا قياماً، "لذلك فكل مَن يتحدَّث عن تقدُّم الغرب المادي وتخلُّفه الخُلقي، ويدَّعي التقويم المقابل بالنسبة إلينا، كاذبٌ، وغير مُدرِك لما يقول؛ لكوْن القرآن الكريم لا يفصل بين السلطان على القيم المادية والتقدُّم الخُلقي؛ إذ إنَّ الفقر يكاد يكون كفراً. فشرط الحذق الصناعي (أصل كل قيمة مادية) أساسه في الضمير المهني، وفي أخلاق التعامل (أصلُ أصلِ كل حذق). من هنا كانت الأخلاق ليست إلا قيم القيم المادية لكوْنها تتعلَّق بأحكام التعامل مع الآخر بمناسبة إنتاج القيم المادية، وحفظها، وتبادلها، واستهلاكها، ورعايتها."[54]

أمّا القيم الذوقية فهي الأُخرى تكاد تزول من مجتمعاتنا؛ لفرط جهل المُسلِم بمعناه ومنزلته في القرآن الكريم، وهو يتعلَّق بأخص صفات الله (الجمال، والجلال)، "لذلك كانت القيم الروحية قيم القيم الذوقية لكوْنها تتعلَّق بأحكام إدراك القيم الذوقية، [أي] قيم إدراك آيات الله في الكون جماله والتاريخ جلاله المُتمثِّلين في نظامهما وتناسقهما."[55] ليبقى أصل القيم (أي الشهود) ميتاً في حضارتنا؛ لغياب التجربة الدينية والفلسفية الحيَّة في واقعنا، ووجود الصراع الحضاري الداخلي بين الماضويين والتغريبيين؛ ما أفضى إلى عدم وجود مَن يُنتِج هذه القيم، ويحفظها، ويتبادلها، ويستهلكها.[56]

إنَّ الثورة والنهضة اللازمتين للعالَم العربي الإسلامي تشترط تفعيل تلك القيم واقعياً، من دون أنْ يرتبط ذلك بالتصوُّر الساذج للجهاد؛ أي القتال الفوضوي (التسابق العربي نحو التسلُّح)، وهي تتعلَّق -بالقدْر نفسه- بثورة قيمية أساسها إعادة إدراك العالم لقيمه، وتمثُّله رؤيته الصحيحة للوجود؛ تحقيقاً لقيم مادية وروحية وأخلاقية بنّاءة، يقول المرزوقي في ذلك: "وتلك هي الثورات التي يُحتاج إليها. وذلك هو المقصود بالنهضة الفاعلة. وهذا يقتضي التخلُّص النهائي من الفزات البدائية التي تحصر الجهاد في التنادي الفوضوي

[54] المرزوقي، وحنفي، **النظر والعمل: المأزق الحضاري العربي والإسلام الراهن**، مرجع سابق، ص143-144.
[55] المرجع السابق، ص144.
[56] المرجع السابق، ص144-145.

للقتال من دون شروطه [أي] من دون ثورة تحقيق شروط إنتاج القيم المادية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها [أي] ثورة القيم الخُلقية التي هي قيم قيمها. ولـمّا كانت الثورتان هاتان مستحيلتين من دون ثورة القيم الذوقية إنتاجاً وحفظاً واستهلاكاً ورعايةً، وثورة القيم الروحية التي هي قيم قيمها، بات من الواجب أنْ يتقدَّم ذلك كله إحياء الإبداع القيمي وتحريره لإحياء الإبداع التاريخي وتحريره، ومن ثمَّ لتحقيق الشروط الموجبة لقيام الأُمم العظيمة بدلاً من الاقتصار على محاربة طواحين الهواء."[57]

خامساً: طه عبد الرحمن والمقاربة الائتمانية لسؤال العنف

سوّغ طه عبد الرحمن اشتغاله فيلسوفاً بسؤال العنف لاشتغاله بنقيضه (أي العقل)؛ إذ انبرى لمثل هكذا اشتغال منذ كتاباته الأُولى التي عُنِي بها بمسائل الاختلاف والحوار، وآداب المناظرة في كتاباته المُتقدِّمة، من قبيل: "العمل الديني وتجديد العقل"، ثمَّ توالت إسهاماته اللاحقة، مثل: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"الحوار أفقاً للفكر"، و"حوارات من أجل المستقبل". يقول طه عن العنف إنَّ "موضوعه همَّني منذ صدور كتابي: العمل الديني وتجديد العقل، سنة 1987؛ فقد حذَّرت، في مُقدِّمته، من احتمال تراجع الصحوة الإسلامية... وها نحن نرى اليوم أنَّ هذه الصحوة شابها من الأخطاء ما أخرج بعض أهلها إلى القسوة وممارسة العنف."[58]

غير أنَّ راهن الاهتمام بمثل هذا الموضوع ينطوي على مفارقةٍ كانت عالِمة الاجتماع والفيلسوفة الألمانية حنَّة أرندت Hannah Arendt (1906م-1975م) قد أشارت إليها، وتمثَّلت في أنَّ العنف لعب دوراً عظيماً، على نحوٍ دائم، في شؤون البشر، وتحريك عجلة التاريخ لديهم. ولكنْ في مقابل ذلك "نادراً ما كان العنف موضع تحليل أو دراسة؛" لأنَّ "المرء عادة لا يطرح أسئلة حول أمور تبدو بديهية للجميع."[59]

---

[57] المرجع السابق، ص145.

[58] عبد الرحمن، طه. **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م، ص32.

[59] أرندت، حنَّة. **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ط1، 1996م، ص10.

لذا، وكأيٍّ طرح راهني يرمي بثقله على البشرية وواقعها المعيش، فقد بدا العنف – أكثر من أيٍّ يوم مضى– يلفت عناية مؤسسات ومراكز بحثية عديدة، تُنفِق أموالاً طائلة على مشروعات بحثية يديرها بعض علماء الاجتماع وعلماء البيولوجيا وعلماء الحيوان؛ لفكِّ لغز العدوانية الماثلة في طبيعة السلوك البشري، التي تبلور بموجبها علم جديد عُرِف باسم polemology.[60]

إنَّ رصد القول الفلسفي للعنف يقود إلى إماطة الستار عن مقاربات عدَّة لتلك الظاهرة، منها المقاربة السياسية التي ترى في العنف ممارسة سلطوية لنظام الحكم القائم، وهو ما ذهبت إليه الماركسية وأحزاب اليسار في قولها بالصراع الطبقي والاجتماعي؛ فالعنف لم يخرج من دائرة التجاذبات الاقتصادية والسياسية للقرن العشرين.

وهذا ما دفع أرندت إلى التمييز بين السُّلطة والعنف. فالأُولى أشبه باللعبة بحيث لا يُمكِن الدخول فيها من دون الخضوع لشروطها؛ إذ يوجد دافع لقبول الشروط، تُغذّيه الرغبة في اللعب، وعندئذٍ تصبح هذه الرغبة مُماثِلة للرغبة في العيش.[61] فالسُّلطة تعني القدرة على الفعل المتناسق؛ إنَّها ليست خصيصة فردية بل خصيصة جماعية، لا تُنسَب إلى الفرد إلا مجازاً، وقولنا: "شخص مُتسلِّط"، أو "شخص في السُّلطة" يعني تولّيه السُّلطة من قبل عدد من الناس ليفعل باسمهم. وعلى هذا، فإنَّ غياب الجماعة هو غياب للسُّلطة. أمّا العنف فذو طابع أدواتي؛ إنَّه –بشكل ما– قريب من القدرة، ولكنْ مع استعانته بالأدوات لمضاعفة القدرة، حتى تستغني الأدوات عن القدرة في آخر مراحل تطوُّرها.[62]

وموقف طه عبد الرحمن من المقاربة السياسية لا يختلف عن موقف أرندت في تمييزها بين العنف والقوَّة، وقد انتقد نظرية عالِم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber التي تنادي بالعنف المشروع؛ أي العنف الذي تستأثر به الدولة حفظاً لكيانها ونظامها

[60] المرجع السابق، ص53. وهي كلمة ذات أصل إغريقي تعني في اللغة الإنجليزية:
"the analysis of human conflict and war, particularly international war."

[61] أرندت، **في العنف**، مرجع سابق، ص108.

[62] المرجع السابق، ص39–41.

العام. ومعلوم عن فيبر اهتمامه بإدارة الاجتماع السياسي؛ أي الدولة. وبخصوص سؤاله: ماذا نعني بالدولة؟ فقد رفض إمكانية تعريفها انطلاقاً من مضامينها (وظائفها) التي تقوم بها؛ ذلك أنَّ الوظيفة –على التعيين– هي مُتغيّر غير قارٍ، فما تراه الدولة مُهِمّاً اليوم قد يكون غير ذلك غداً، وما يُعَدُّ وظيفة من أهم وظائفها في مكان ما قد يكون غير ذلك في دولة أُخرى؛ لذا عرَّفها فيبر انطلاقاً من وسائلها وأدواتها النوعية لا مضامينها، فهي العنف الطبيعي، أو العنف الفيزيائي؛ أي إنَّ كل دولة تقوم على العنف؛ إنَّها علاقة شرط بمشروطه، يقول في ذلك: "فإذا لم تكن تشهد إلا قيام بناءات اجتماعية لم تكن تعرف العنف وسيلة فيها، فإنَّ مفهوم "الدولة" يسقط عنها."[63] وبطبيعة الحال، فإنَّ فيبر لم يتمكَّن من إقناع قُرّائه؛ إذ ما ترك موقفه هذا مُطلَقاً، فأخذ يُميِّز العنف المشروع الذي تستأثر به الدولة لنفسها من العنف غير المشروع الذي لا يحظى بتأييد الدولة والدساتير والمجتمع الدولي؛ لذا "تتركَّز الدولة كذلك على سيطرة الإنسان على الإنسان القائمة على العنف الشرعي."[64]

لقد نقض طه نظرية فيبر من ثلاثة وجوه، يتميَّز بها العنف من القوَّة، أوَّلها أنَّ الدولة تستأثر بالقوَّة لا العنف؛ ما يعني عدم وجود عنف مشروع. فلفظ "العنف" يحمل معنى مقدوحاً فيه قدحاً أخلاقياً، حتى لو أُضيف إليه وصف "المشروعية"، في حين أنَّ لفظ "القوَّة" لا يحمل هذا المعنى، وإنَّما قد يحمل لفظاً إيجابياً محموداً. وثانيها أنَّ في نسبة العنف إلى الدولة تشريعاً للعنف؛ فاستعمال الدولة للعنف، بدعوى إقامة العدل وضبط الأمن وحفظ النظام، يُوقِع في انتهاك حقوق المُواطِن. وثالثها أنَّ كلمة "العنف" Gewaltsamkeit عند فيبر يكتنفها لبس قد يكون ذريعة لغايتين متعارضتين، هما: غاية فوضوية ترى في ممارسة الدولة للقوَّة عنفاً صريحاً يَطال المُواطِنين، وهو ما يخدم غرض الفوضويين. وغاية تسلُّطية ترى في قوَّة الدولة ممارسة لسلطتها القانونية، وهذا يخدم غرض السلطويين. ولذلك رأى طه أنَّ استعمال لفظ "العنف" في حقِّ الدولة ضار أكثر من

[63] فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011م، ص262.

[64] المرجع السابق، ص264.

نفعه؛ فمعيار سلطة الدولة وقوَّتها هو إقامة العدل، وما عدا ذلك فإنَّه يُعَدُّ عنفاً، بل العنف مقابل القوَّة، وعنف الدولة مظهر من مظاهر ضعفها لا قوَّتها.[65]

هذا الموقف يعدّ تقليدا قال به ابن خلدون الذي جعل أحد أهداف الاجتماع البشري دفع المظالم؛ إحقاقاً للعدل، وتعميراً للكون، نافياً أنْ يكون ذلك بآلة السلاح؛ أي بوسائل العنف وأدواته، بل الأمر يلزمه وازع وسلطان، بمعنى قوَّة المُلك، بحيث لا تكون القوَّة إلا في يد مَن له الغلبة والسلطان على الرعية، يقول في ذلك: "الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالَم بهم، واستخلافه إيّاهم... ثمَّ إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرَّرناه وتمَّ عمران العالَم بهم، فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جُعِلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية... فلا بُدَّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد على غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلك."[66]

وسجَّل طه مجالاً آخرَ غير مجال الدولة الذي تظهر فيه الفروق بين العنف والقوَّة بصورة أكبر، هو مجال الأفراد والجماعات، بل إنَّه يُعَدُّ الأصل الذي بنى عليه طه نقده لما يُسمّى العنف المشروع. وعلى هذا، فإنَّ القوَّة طاقة تحفظ بنية الذات، جامعةً عناصرها، ومُحقِّقةً ماهيتها، في حين أنَّ العنف اندفاع لا يحفظ بنيتها بقدر ما يُفسِدها، ولا يجمع عناصرها بقدر ما يُفرِّقها، ولا يُحقِّق ذاتها بقدر ما يُدسّيها. يضاف إلى ذلك أنَّ القوَّة طاقة مُنضبِطة لتوافُقها مع القوانين، فهي طاقة عاقلة تصدر عن عنصر سامٍ في الإنسان هو الروح؛ لذا تُعَدُّ القوَّة طاقة روحية، في حين أنَّ العنف اندفاع جاهل يصدر عن عنصر متدنٍّ في الإنسان هو النفس؛ لذا يُعَدُّ العنف اندفاعاً نفسياً.[67]

---

[65] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص37-39.

[66] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الغد الجديد، ط1، 2007م، ص54.

[67] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص40-41.

على غرار المقاربة السياسية، يُمكِن الحديث عن مقاربة رمزية لظاهرة العنف التي تُميّز بين نوعين منه: عنف معنوي، وآخر مادي. وأشهر مَن مثَّل تلك المقاربة هو عالِم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو Pierre Bourdieu الذي وجَّه انتقاده إلى النظرية الماركسية في مقاربتها الفجَّة للعنف بوصفه أحد أسباب الصراع الطبقي، من دون أنْ تفتح –في مقابل ذلك– فضاءً على العنف الرمزي، وبخاصة أنَّه يضرب في عمق نسيج العلاقات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية. ففي كتابه "الهيمنة الذكورية"، جاء في ضبط بورديو للعنف الرمزي ما نصُّه: "العنف الرمزي violence symbolique ممارسة لطيفة وناعمة، غير محسوسة، حتى لدى ضحاياه، فهو عنف يجد طريقه عبر وسائل رمزية خالصة، من قبيل التواصل والمعرفة، والتعرُّف والاعتراف، وأقصى ما في المشاعر الحميمية."[68] ومن أنماط هذه الممارسة: الإشارة، والعنف اللفظي، وتمرير وسائل الإعلام للأيديولوجيات، أو تبريرها عبر مضامين إعلامية مُوجَّهة.

وفي هذا السياق، كان للفيلسوف الفرنسي جون بودريار Gean Boudrillard مقاربته الرمزية في قراءة وتأويل أحداث العنف الخاصة بهجمات الحادي عشر من سبتمبر الشهيرة التي استهدفت برجي منهاتن؛ فالنمط المعماري لذينك البرجين يُشكِّل بانوراما معمارية مُتفرِّدة تغدو في حدِّ ذاتها تجلّياً لعنف العالَم، فهي –على حدِّ وصفه– وحوش معمارية؛ لأنَّها بنايات أسمنتية ذوات دعائم فولاذية عملاقة محاطة بتقنيات مراقبة تُمثِّل الرأسمال الرمزي للنظام الرأسمالي. وعنف البرجين ذاك ولَّد عنفاً مضاداً، جعل القول بحرب الرموز أمراً مُبرَّراً؛ لذا كان دمارهما انهياراً لكل منظومة قيم غربية، وحتى نظام العالَم أجمع، وكان استهدافهما هو استهدافاً للنظام الرأسمالي نفسه.[69]

وفي تعقيبٍ لطه على العنف الناعم أو العنف الرمزي، أفاد بعدم وجود فرق بينه وبين العنف المادي؛ فالعنف وإنْ لم يكن على مرتبة واحدة، فإنَّه يشمل عنف القول كما يشمل عنف الفعل، مثل: عنف التطرُّف، وعنف الإرهاب، بل يغدو العنف القولي أشدَّ

[68] Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*, paris, seuil, coll. "points- Essais", 2002, P. 81.

[69] بودريار، جان، موران، إدغار. **عنف العالَم**، ترجمة: عزيز توما، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2005م، ص45–47.

ضرراً من العنف الفعلي؛ ذلك أنَّ معيار الائتمانية ليس الحسَّ الظاهر بل المعنى الباطن، ولهذا ترى الائتمانية أنَّ القول ليس مُجرَّد لفظ أو صوت، وإنَّما هو عمل تغييري مثل الفعل، يضطلع به أولئك الذين يمارسون عنفهم القولي تحت غطاء حرية الفكر وحرية التعبير، وأنَّ التعبير لا عنف فيه، وأنَّ هؤلاء هم على الحقيقة واقعون تحت سلطان الحسِّ؛ ما جعلهم لا يعتبرون إلا بما هو مادي، بما في ذلك العنف.

إنَّ معيار الائتمانية يساوي بين العمل الظاهر والعمل الباطن في الحكم، ومعيار ذلك هو مدى التزامهما بالقيم الأخلاقية؛ لذا من الجائز أنْ يكون العمل باللسان لدى المُتطرِّف في قوَّة العمل باليد الذي يتعاطه الإرهابي.[70]

ومعيار آخر تأخذ به الائتمانية هو تعيين خيارين أخلاقيين اثنين، هما: خيار قابيل في مقابل خيار هابيل. والمُتطرِّف الذي يغلو في قوله يختار الأوَّل، فيكون مثل الإرهابي في خياره القابيلي، وفي نزعه لباس الإنسانية عن المُعنَّف، وعن ذاته. ومن معايير الائتمانية أيضاً جعل عنف القول أصلاً لعنف الفعل؛ لأنَّ مِن دأْب المُتطرِّف نشر ثقافة العنف، مُسترشِداً بنصوص تراثية، أو مُذكِّراً بأحداث تاريخية... ذلك ما يؤدي في نهاية المطاف إلى ممارسة الإرهاب بوصفه عنفاً مادياً.[71]

لذلك، وفي مسعى معالجتها لظاهرة العنف العالَمي الراهن، تنطلق الفلسفة الائتمانية من تصوُّرِ عالَمٍ مثالي خالٍ من العنف، هو العالَم الهابيلي، في مقابل العالَم القابيلي.[72] وهذا

[70] ليس من قبيل المصادفة أنْ نجد في اللسان العربي لفظتي "كلمة" و"لكمة"، اللتينِ تشتركان في الأحرف نفسها؛ ما يُمهِّد لعلاقة دلالية بينهما، فقوَّة الكلمة من قوَّة اللكمة.

[71] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص47-50.

[72] أوَّل مَن جعل واقعة القتل الأُولى -قتل قابيل لأخيه هابيل- وصفاً للعالَم الراهن، بما هو عالَم عنف واقتتال؛ المُفكِّر الإيراني علي شريعتي في كتابه "الإنسان والإسلام"، وذلك في مجرى تحليله الصراع التاريخي بين الخير والشر؛ إذ تبنّى رأياً يقول إنَّ المجتمع البشري انقسم منذ اقتتال ابني آدم قابيل وهابيل إلى معسكرين: المستكبرين، والمستضعفين، وإنَّ كليهما استخدم الدِّين وسيلة لتبرير ما يفعله. "ففي حين استخدمه معسكر قابيل كوسيلة لخداع البشر وتبرير الأوضاع الظالمة القائمة، والحصول على مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية غير شرعية، استخدم معسكر هابيل الدِّين لتحقيق الوعي والثورة والعدل..." "... أنَّ التاريخ -بمقتولية هابيل وقاتلية قابيل- ينتقل من مرحلة الوحدة الإنسانية إلى مرحلة التمييز الإنساني، ومن مرحلة أصالة النوع البشري إلى مرحلة أصالة الفرد البشري وحُبِّ الانفرادية للنوع البشري. أي أنَّ التاريخ بذهاب هابيل وبقاء قابيل انتقل من المرحلة الهابيلية إلى المرحلة القابيلية. وبإزالة هابيل وبقاء قابيل، أصبحنا جميعاً أبناء قابيل لأنَّ هابيل لم يتزوج، وظلَّ محروماً..." "... قابيل حيٌّ دائماً في تاريخ البشرية لأنَّ هابيل قد مات." انظر:

الأخير يضبطه قانونان اثنان، هما: قانون الإحاطة الذي صيغته: "كل شيء سياسي، أو كل شيء سيادي" بمعنى إمكانية التسيُّد على كل شيء. وقانون الشمول الذي صيغته: "كل واحد سياسي، أو كل واحد سيادي"؛ أي إنَّ كل واحد يُمكِن أنْ يتسيَّد على غيره. ولهذا، فمن سمات العالَم القابيلي أنَّه "عالَم تنتشر فيه المصالح المادية بإطلاق"، و"أنَّه عالَم يسوده التنازع بإطلاق"، و"أنَّه عالَم مُنافِق بإطلاق"، و"أنَّه عالَم ينتهي بالهلاك حرباً."

وخلافاً لذلك، ينضبط العالَم الهابيلي بقانونين مناقضين، هما: قانون عدم الإحاطة الذي صيغته: "ليس كل شيء سياسياً، أو ليس كل شيء سيادياً"، ودلالته وجود أشياء لا تقبل التسيُّد عليها؛ سواء أكانت روحية أم مادية؛ الأُولى لطابعها الروحي، والثانية لأنَّها أُلبِست لباساً روحياً. وقانون عدم الشمول الذي صيغته: "ليس كل واحد سياسياً، أو ليس كل واحد سيادياً"؛ ما يعني وجود أفراد لا يقبلون التسيُّد على غيرهم. وعلى هذا، فإنَّ من سمات العالَم الهابيلي "أنَّه عالَم لا يُسيطِر فيه التسيُّد أو التسلُّط السياسي"، و"أنَّه عالَم يختار فيه صاحبه عدم التسيُّد إلا لضرورة قاهرة"، و"أنَّه عالَم لا ينطوي إلا على أدنى أسباب العنف."[73]

انطلاقاً من واقعة القتل الأوَّل، فإنَّ طه ميَّز بين التفكير في راهن ظروف العنف وأسبابه، والتفكُّر في هذه الواقعة، التي علَّق عليها رهاناً خاصاً؛ لأنَّها تفتح آفاقاً جديدة في فهم طبيعة الممارسات العنيفة، هي:

1. ارتباط القتل الأوَّل بأصل التشريع:

لـمّا كان القتل الأوَّل سابقاً على التشريع، فإنَّ العنف الحالي في إطار وجود التشريعات والقوانين (أخلاقية، أو قانونية) لا يُعَدُّ مُجرَّد جرم حاصل في نطاق القانون، ولا حتى مخالفة له، وإنَّما يُعَدُّ انقلاباً عليه، في محاولة منه لجعل القانون غير موجود. وعلى هذا، "فكل عنيف يتشبَّه بقابيل في اعتبار القانون غير موجود. أمّا وأنَّ القانون قد

– شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، طهران: دار الصحف للنشر، ط1، 1411هـ، ص35–40.

[73] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص12–19.

أضحى موجوداً، فإنَّه يسعى إلى إلغائه بالمرَّة، حتى يُحدِث فراغاً قانونياً، فعالَمَ العنيف القابيلي عبارة عن عالَمَ يلازمه الفراغ القانوني."

2. مُماثَلة قتل الواحد بقتل الجميع:

فمَن قتل نفساً كأنَّما قتل الناس جميعاً؛ ذلك أنَّ القاتل لم ينزع عن المقتول روحه فحسب، بل نزع عنه لباس الإنسانية الذي يشترك فيه مع كل بني آدم، جاعلاً المقتولَ مُجرَّد شيء لا اعتبار له. والأسوأ من ذلك كله أنَّ العنيف ينعكس عليه فعله، فينزع هو الآخر عن نفسه لباس الإنسانية، مُنزِلاً ذاته درك الإبليسية.[74]

3. نسبة كل قتل إلى القتل الأوَّل:

فابن آدم قابيل يتحمَّل وزر كل قتل لاحق؛ لأنَّه أوَّل مَن شرع القتل. وعلى هذا، فقد أضحى القاتل نفسه منسوباً إلى قابيل؛ لأنَّه تولّى إحياء شِرعته بين الناس، بل يجوز أنَّ العنيف لا يؤذي مُعنِّفه فقط، وإنَّما المُعنَّف الأوَّل كذلك هابيل، باعتباره أحيا سُنَّة قابيل لا سُنَّة هابيل في الامتناع عن القتل.[75]

خاتمة:

بعد هذا التطواف في جوانب إعادة الاعتبار إلى الدراسات الأخلاقية في العالَم العربي الإسلامي ومعالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغاربي المعاصر، فإنَّنا نخلص إلى الاستنتاجات الآتية:

1. للفكر العربي الإسلامي إسهامه الخاص في مجال الأخلاقيات، خلافاً لما قد يُروِّجه بعض الباحثين من غياب الدراسات الأخلاقية عن المكتبة العربية، وأنَّها -إنْ

[74] عرَّف الراغب الأصفهاني النفس الإبليسية أو الشيطانية بأنَّها النفس "التي تستعمل القوَّة الشهوية من غير تلفُّت إلى مقتضى العقل." انظر:
- الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مرجع سابق، ص89. وهنا ندرك ضرورة التقابل الذي يجريه طه عبد الرحمن بين العنف والعقل؛ فالأوَّل يأخذ شرعيته من قوَّة السلطان، في ما يُعرَف عند طه بالتسيُّد، لا من قوَّة البرهان (العقل).

[75] المرجع السابق، ص43-46.

وُجِدت- محض تقليد للفكر الغربي استشكالاً واستدلالاً، من دون أنْ يكون في ذلك انعزال عن الآخر؛ إذ تَبيَّن أنَّ الفضاء المغاربي -مثلاً- شهد زخماً فكرياً مُتنوِّعاً، بحيث نهل من مشارب مختلفة (التراثية الإسلامية، والحداثية الغربية)؛ نظراً لطبيعة الخطاب الأخلاقي ذاته، فهو ذو طبيعة إنسانية مكَّنته من استعادة البادرة الأُولى في الانشغال بالأخلاقيات.

2. إنَّ سؤال الأخلاق شهد رهاناً خاصاً به، ليس على مستوى الضفة الشمالية من البحر المتوسط فحسب، بل على مستوى الضفة الجنوبية منه كذلك؛ نظراً لطبيعة الأزمات التي يشهدها عالَم اليوم؛ من: ازدواج المعايير، واستفحال الفجوة بين عالَم الشمال وعالَم الجنوب، وضآلة إمكانيات التعايش السلمي العالَمي، وفشل التيارات والأيديولوجيات الشمولية، مثل الاشتراكية والليبيرالية وحتى النزوع العلمي، التي نصَّبت نفسها سبيلاً للخلاص وسعادة الإنسان.

3. النماذج المعروضة (الحبابي، والجابري، وأركون، وطه، والمرزوقي) على اختلاف توجهاتها ومناهلها وطبيعة معالجتها، تتفق كلها على ضرورة إحياء المساهمة التراثية في مجال الأخلاقيات؛ فالجابري راهن على النزعة الرشدية من حيث روحها، والحبابي ركَّز على النزعة الشخصانية أثناء بحثه في المتن التراثي، وأركون توجَّه صوب النزعة الإنسانية لكلٍّ من مسكويه والتوحيدي، والمرزوقي استحضر النزعة التيمية والغزالية والخلدونية... إنَّ اجتماعهم ذلك يُبرِز الوحدة الكامنة وراء التعدُّد، وهي وحدة تُجمِع على "وَهْم" النزوع التاريخاني (يُمثِّل هذه النزعة عبد الله العروي) الذي ينادي بالقطع التام عن قيم التراث، والانخراط الكامل في تراث الغرب المعاصر... ولنا في ذلك نقد طه للجابري، إلا أنَّهما ينهلان من التراث، ويجعلان القيم فوق التاريخ، خلافاً للعروي الذي جعل القيم عنصراً في التاريخ، فجعل له في التراث مندوحة.

4. للفكر المغاربي إسهام نوعي في مجال الأخلاقيات، وهذا يجعلنا نستبشر ببلورة مدرسة مغاربية في الأخلاقيات، استمراراً للمساهمة التاريخية المغاربية في العلوم التاريخية والأصولية واللغوية والتصوف. ولا نبتغي من وراء ذلك اقتطاع المجال الإسلامي وتجزئته إلى

جزر جيو-إبستيمية (إنْ صحَّ القول)، وإنَّما تتعلَّق المسألة بضرب من الخصوصية الفكرية التي قد تمتاز بها منطقة عن أُخرى. وللفكر المشرقي أيضاً إسهامه النوعي، إنْ لم نقل إنَّ له السبق في ذلك، وإنَّما شاء الله تعالى أنْ قيَّد له باحثين أكاديميين تناولوه بالتحليل الوافر؛ تحقيقاً، وترجمةً، وإبداعاً، أمثال: توفيق الطويل، وعادل العوا، وماجد فخري، وأحمد أمين، ... أو مُفكِّرين لهم دورهم ومكانتهم البارزة في النهوض بسؤال القيم؛ تجديداً، وإبداعاً، من مثل: عبد الله دراز، وحسن حنفي، وماجد عرسان الكيلاني، وطه جابر العلواني.

5. مجمل تلك المقاربات والرؤى، وإنِ اختلفت، فإنَّها تنشد مشروع "النهضة" المُنتظَر منذ عقود؛ لذا أخذت على عاتقها تجديد فهمنا للعديد من مفاهيم "النهضة"، مثل: الإنسان، والقيم الحاكمة التي بها يكون النهوض، وكشف القيم الزائفة سبب العطالة، والعودة إلى التراث استخراجاً للقيم الحيَّة، ودرءاً للقيم الميتة.