القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية: نحو إبستمولوجية القيم الحاكمة

عبد الرزاق بلعقروز *

الملخص

يناقش هذا البحث النموذج المعرفي السائد حول صلة القيم الأخلاقية بالعلوم الاجتماعية، خاصّةً في الميدان النفسي؛ إذ تطالعنا المساءلة التحليلية بهيمنة نموذج الفصل بين القيمة والمعرفة لأسباب ترتبط بالنموذج الحداثي، الذي قام على مبدأ عزل الأخلاق عن العلوم، والرؤية التجزيئية للقيم ضمن نظريات القيمة المعاصرة؛ ما أورث علوماً اجتماعيةً مأزومةً إبستمولوجياً، وغير محيطة بمختلف جوانب الإنسان، ممّا اقتضى تجديد منهج النظر في الصلة المُمزَّقة بين القيم والعلوم الاجتماعية؛ استئناساً بالخبرة الحضارية، واعتماداً على نموذج حاكمية القيمة على المعرفة الإنسانية، ضمن منهجية تكاملية بينهما. وقد حدّدنا مقاصد الجمع بينهما في مقصد العدل، والحرية، والصلاح، مراهنين على منظومة التربية والتعليم بوصفها أوعيةً لنقل هذا الأمل من الوجود المثالي إلى الوجود الواقعي.

الكلمات المفتاحية: القيم الحاكمة، العلوم الاجتماعية، النظرة التجزيئية، علم النفس، منهجية التكامل، العدل، الصلاح، الحرية.

Ethical Values and Social Sciences: Towards a Dominant-Values Epistemology

Abstract

This article discusses the dominant paradigm on the relationship between values and Social sciences, especially psychology. The analysis of such relationship would find a paradigm of separation between value and knowledge, due to the model of modernity that stands on isolating morals from sciences, and to the fragmentary viewpoint of contemporary theories of values. As a result of this we have an epistemological crisis in social sciences that do not cover various aspects of human realities. This has necessitated the need to reconsider this torn relationships making use of the civilizational experience, and depending on the paradigm of supremacy of values on human knowledge, within an integrated methodology. To do just that we have identified three combing purposes, i.e.: justice, freedom, and soundness. System of education should be the means to transfer this hope from its ideal form into reality.

Key words: Governing values, social sciences, fragmentary viewpoint, psychology, integrated methodology, justice, soundness, freedom

---

* دكتوراه في الفلسفة، أستاذ فلسفة القيم، عضو مؤسس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢/ الجزائر. البريد الإلكتروني: abderrezak19@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٤/٣/٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١١/٨م.

مقدمة:

مدار الفكرة الرئيسة لهذه الإشكالية البحثية هو إعادة بناء منهج النظر إلى القيم الأخلاقية، وذلك بنقلها من دائرة الوجود الكمالي، أو التجزيئي، أو التهميشي إلى دائرة النموذج الحاكم، والإطار المرجعي الذي يُنظّم العلوم الإنسانية عامةً، والعلوم النفسية بوجه خاص؛ إذ لا يتم تناول القيم الأخلاقية بوصفها معوّقات إبستمولوجية فيما أسميناه "نموذج الفصل"، وإنّما تستحيل (أي منظومة القيم) أساساً إبستمولوجياً ونموذجاً معرفياً، أو مفهومَ الأصل والواصل، ومفهومَ المظلّة، ومفهومَ العائلة أيضاً.

وتبنّي هذا الرأي يقتضي أيضاً تجديد مفهوم القيم الأخلاقية؛ تماشياً مع شموليتها وإحاطتها بمختلف أوجه الفاعليات الإنسانية. هذا التجديد يُبصر أنّ ثَمّة منظومةً من القيم العليا الحاكمة، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران،[١] وثَمّة نظريةَ القيم الخمس أيضاً، وهي تواليا: القيم الذوقية (جميل قبيح)، والقيم الرزقية (خير شر)، والقيم المعرفية (صدق كذب)، والقيم العملية (حر مضطر)، والقيم الوجودية (شهود جحود).[٢] زد على ذلك أنّ ثَمّة اجتهاداتٍ أخرى تتبنّى منظور القيم بوصفها إطاراً مرجعياً، ومفهوماً حاكماً، وتُفصّلها على النحو الآتي:

القيم العقدية أو الكليات الأولى، وقيم الشرعة التي تُترجِم الكليات الأولى إلى قيم أساسية، وقيم التأسيس، وقيم الأمّة بوصفها الحاملةَ رسالةَ الإسلام الحضارية، وقيم الحضارة بوصفها بناءً عمرانياً يُحقِّق أقصى كمالات العمارة الإنسانية، وقيم السُّنن بوصفها أهمَّ قيم التحريك والسعي، وقيم المقاصد في الرؤية والفعل والوعي والسعي.[٣]

إنّ الغرض الرئيس لتجميع هذه الرؤى وإدراجها ضمن نسق القيم الحاكمة، هو شمولها الدلالة الحقيقية للقيمة (ضمن هذا المقام)؛ فهي -على الرغم من تباين منطلقاتها

[١] يُعَدّ طه جابر العلواني رائد هذه الفكرة.
[٢] من المُنادِينَ بهذه الفكرة أبو يعرب المرزوقي.
[٣] مُنظِّر هذه القيمة سيف الدين عبد الفتاح.

وافتراق مقولاتها– تعطي منظومة القيم البُعْد التأسيسي، ولا تَعُدّها جزئيات ضمن نظام الحياة الكلي، فضلاً عن تماثل الرؤية إلى العالم التي تَنظُم هذه الاجتهادات؛ أي الرؤية التوحيدية الكلية للوجود.

يُذكَر أنّ تبنّي هذه الاجتهادات يزيد من درجة فصل القيمة عن المعرفة عامة، وعن المعرفة الاجتماعية بخاصة (الموروثة من النموذج المعرفي الغربي)، التي تعرف تداولاً في مجمل الإنتاجية المعرفية، خاصةً في العلوم الاجتماعية. وتُعَدّ هذه الاجتهادات شواهد مثلى على تحديد سؤال القيم وتفعيله في الفكر الإسلامي المعاصر.

إنّنا في تساؤلاتنا ضمن هذا الإطار سنعمل على استثمار هذه النظريات، ونستأنس بمفردات تحليلها؛ لكي ننطلق بعدها إلى ربط هذا المنظور الكلي الشامل للقيم بدائرة العلوم الاجتماعية، في رؤيةٍ تكامليةٍ للعلوم الإنسانية مبنيةٍ على قيّومية القيم الأخلاقية؛ في: تحديدها للمقاصد والغايات، وفهم الظاهرة النفسية الإنسانية، وبيان حاجتها إلى القيم الأخلاقية كيْما تستقيم وتعتدل وتتوازن. وسنُوجِّه بحثنا نحو وجهتين منهجيتين أساسيتين، هما:

– الوجهة التراثية الحضارية الإسلامية وإنجازاتها في إيجاد التوجيه الأخلاقي للمباحث النفسية، واستثمار معطيات المنهجية التراثية الفاعلة في هذا المجال.

– معطيات الدرس النفسي المعاصر الذي توقَّف عنده النموذج المعرفي الاختزالي والتبسيطي للظاهرة النفسية الإنسانية، وكيف بيَّنت الإبستمولوجيات الأخلاقية المعاصرة مدى الحاجة إلى القيم الأخلاقية لكي تكون "نماذج حاكمة، أو عناصر تأسيسية"، يُحقِّق بها الإنسان المعاصر العبور من الوجود الطبيعي إلى الوجود الأخلاقي.

تكمن أهمية هذا الموضوع الذي يتناول مشكلات الفكر الإنساني المعاصرة في الآتي:

– المشاركة في جهود الإصلاح المعاصرة التي تهدف إلى تحديد النظر في القيم الأخلاقية، وبيان محوريتها في فعل الإصلاح والإنجاز العملي، واستخلاص ما تزخر بها الحضارة الإسلامية من نظم أخلاقية نجدها مبثوثة في مصادر التشريع الإسلامية.

– السعي –فلسفياً– إلى نقل الإنسان من مستوى الخِلْقَة والقانون الطبيعي إلى مستوى القيمة والقانون الأخلاقي.

– بيان أنّ مقوّمات العلم والفن (أو قيم المعرفة وقيم الذّوق) لا تكفي وحدها لحلّ المشكلات التي يواجهها الفكر المعاصر؛ إذ إنّ المُكوّن الروحي في الإنسان[٤] (أو قوة الإيمان بالغيب) هو مَن ينهض بالإنسان مُجدَّداً. فحيثما فُقِدت الرُّوح سقطت الحضارة وانحطّت؛ لأنّ مَن يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلّا أن يهوي بفعل جاذبية الأرض، إذ ثَمّة تلازم في الحضور، وتلازم في الغياب بين قوة الحاسّة الخلقية والمستوى الحضاري لأمّة من الأمم. فالنهوض الحضاري يبدأ بحوافز أخلاقية، والحضارة تنهار أيضاً بأسباب أخلاقية؛ ما يعني أنّ الروح الأخلاقية هي التي تُقدِّم شرارة الحركة، وتُحرِّك السواكن، وتسمو بالإنسان من وجوده المادي إلى وجوده الأخلاقي. وقد عَدّ معظم فلاسفة الحضارة التقدّم الروحي والأخلاقي جوهر التقدّم الحقيقي، وهو أكثر قيمةً من التقدّم المادي؛ ذلك "أن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدّماً خالصاً، بل تقدّماً تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية... فدعوى التحضّر لا تصدق إلّا بهذا التمييز بين ما هو جوهري للحضارة وما ليس كذلك... فالتقدّم الأخلاقي إذن هو جوهر الحضارة حقاً... أما التقدّم المادي فهو أقل جوهرية ويمكن أن يكون له أثر طيّب أو سيئ في تطوّر الحضارة."[٥]

أولاً: مسوّغات تجديد منهاج النظر في القيم الخلقية وصلتها بالعلوم النفسية

قبل الحديث في هذا الموضوع، من الأقوم لنا منهجياً الإشارة إلى دلالة الكلمات المركزية التي تتواتر في هذا النص، خاصةً القيم، ومنظومة القيم الأخلاقية، وحاكمية القيم، مع الانتباه إلى أنّنا نتعامل مع المفاهيم تعاملاً نماذجياً؛ أي إنّ المفهوم يَسْكُن في نموذج

[٤] على فرض أنّ هناك جوانبَ أخرى في الإنسان (نفسي، عقلي، وجداني، جسمي)، وأنّ الأصل في هذه الجوانب أن تتكامل في وظائفها وحجم حاجاتها. علماً بأنّ الجانب الروحي في الإنسان هو الوظيفة العليا، وليس الجانب الفكري كما قالت بذلك الفلسفات التطورية التي تَعُدّ الفكر لحظة التطور الأرقى في الإنسان.

[٥] اشفيتزر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣م، ص٣٥-٣٦.

معرفي يُشتَقّ منه معناه ومنزلته ضمن نسق كلي عام، وهذا يدفعنا إلى القول بأنّ القيم والمنظومة الأخلاقية ينطبق عليها مثل هذا الإجراء المنهجي.

إنّ دلالة القيم في المعجم المعرفي الغربي تجد أصلها في المعنى الاقتصادي، وهي لا تستند إلى أساس ثابت في القيم، بل إلى نسبيتها وتاريخيتها، خاصةً في مستوى المآلات الواقعية لها، فضلاً عن انفصالها عن أيّ مصادر متعالية في التنظير، من جرّاء حصول التبدّل "مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، ولا من المجتمع، وإنّما من الفرد ذاته... لقد أصبح الإلزام معزولا، يُنتج ذاته ويبرّر ذاته."[٦] في حين أنّ القيم في الرؤية الدينية الإسلامية تفارق هذا المنظور، وذلك بتركّز مفهومها على ما هو إيجابي أكثر "فهي معنى خفي يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسه، لكن؛ مع وجود هذا الخفاء، يبقى هذا المعنى هو الذي يهديه في حياته ويرقى بإنسانيته؛ أو، بصيغة أوجز، إن القيم هي عبارة عن معان فطرية هادية وسامية."[٧]

ونحن هنا نستخدم لفظتي "القيمة" و"القيم الأخلاقية" مترادفتين في أكثر تحليلنا؛ وبالمعنى الذي يدل على الرَّفع وتحسين الحال والارتقاء الروحي والسلوكي والعمراني؛ ذلك أنّ الخطابات الحداثية عن القيم أضحت تُجرِّدها من مضمونها المعنوي التوجيهي، وتربطها بأيّ اتفاق يعطي قضايا محدّدة القيمة. فالقيمة الخلقية -نظراً إلى ارتباطها بالإرادة والتجربة في الفعل الإنساني- أضحت قناع تمرير لمقاصد متصادمة مع إنسانية الإنسان. لأجل هذا رأينا -بدءاً- تحرير المفاهيم من هذا الخلط الدلالي، وتبنّي مفهوم القيمة بوصفها مرجعاً متعالياً، وأداةَ تقويم، ومنهجَ بناء وتسديد، بحيث تتضمّن جانب الدافعية والحافزية لإنجاز الفعل الإنساني الأخلاقي الإيجابي. "ومن ثمة فإن تحديدها يجب أن يكون لا باعتبارها المثالي ولكن باعتبارها واجبة الوجود لما فيها من الصلاح والصلاحية وضمن معادلات الوعي والسعي، وهي تؤثّر مآلاً في اختيار الأهداف واتساقها، وتحديد المسالك

---

[٦] موران، إدغار. **أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: زهيدة درويش جبور، وجان جبور، ضمن: **القيم إلى أين؟**، تحرير وإدارة: جيرون بينيدي، تونس: بيت الحكمة، ٢٠٠٥م، ص١٠٤.

[٧] عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ص٢٠٩.

والأساليب والوسائل المتعلّقة بالفعل (بالتي هي أحسن)، وتتجسّد مظاهرها بالاتجاهات والأنماط السلوكية والمثل والمعتقدات والتفضيلات والمعايير فضلاً عن الرموز الأساسية وترتبط جملة بالبناء الحضاري بحيث تؤثّر فيه وتتأثّر به في التطبيقات والوسائل."[٨]

إنّ حاكمية القيم، بوصفها مفردةً مركزيةً في هذا البحث، تسعى إلى تمثُّل العامل الإبستمولوجي وترسيخه؛ أي وضع أسس قيمية أخلاقية تكون مرتكزاتٍ لنموذج الحياة. فإنّ الحياة بمعزل عن القيم الأخلاقية ما هي إلّا إرادة القوة، وشرعة العنف والمنفعة. والقيم الأخلاقية هي القواعد التي تنضبط بها جميع الممارسات، خاصةً أنّ الغائية الكبرى للوجود الإنساني هي غائية أخلاقية في أصلها، وأنّ رسالة الإنسان في هذا العالم هي ملؤه بالقيم الأخلاقية، والارتقاء بحظوظ النفس إلى سمو القلب؛ لأنّ التكليف أو الالتزام بالأوامر الإلهية واجتناب النواهي يقوم في حقيقته على الحرية. وتبعاً لذلك، فإنّ الحرية في الممارسة الأخلاقية هي الحرية الحقيقية، وما عداها هو حرية عبيد. زد على ذلك أنّ حاكمية القيم، خاصةً الروحية منها، أضحت تشهد حضوراً لافتاً في الجهود العلاجية التي تسبَّبت فيها الحضارة المعاصرة. وهذه الجهود العلاجية التي تقترب من مفهومنا لحاكمية القيم وركائزها الأساسية:

– التكامل بين التجارب الفيزيقية والوجدانية والعقلية والروحية، وتقبُّل كلّ التفسيرات بوصفها اجتهاداتٍ تُستعمَل فيها طرائق مختلفة غير متناقضة لشرح الحقائق الفيزيائية، والبيولوجية، والذهنية، والروحية.

– التصوّر الغائي للحياة والتطور؛ إذ لا يُدرَك الواقع إلّا بوصفه كلّاً واحداً.

– وجود بُعْد روحي للحياة هو رمز الإنسانية.

– اكتشاف القيم الأساسية (الحب، واحترام الحياة) ضمن التجربة الداخلية لسلّم مستويات الوعي.[٩]

هذا على صعيد المفاهيم، أمّا على صعيد الحديث في مبرّرات تجديد منهاج النظر في صلة العلوم النفسية بالقيم الأخلاقية، فإنّنا نستخرجه بطريقة مركّبة؛ أي من أزمات العقل

[٨] عبد الفتاح، سيف الدين. **مدخل القيم**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٩م، ص٥٨.

[٩] ي، بارتروند. **النظريات التربوية المعاصرة**، ترجمة: محمد بوعلاق، المغرب: دار الأمان، ٢٠٠٧م، ص٢٥.

الحداثي الغربي، ومن طبيعة التجربة الحضارية الإسلامية في تاريخها الفكري، وكيف فهمت الصلة بين المعرفة والقيمة الخلقية. ففي المستوى الأول، تطالعنا المساءلات الفلسفية المعاصرة بظاهرة "الخلو من المعنى"،[١٠] أو "فقدان القيم قيمتها"، أو "عصر الفراغ"،[١١] وغيرها من المواصفات التقويمية التي تعكس في جوهرها مآلات عكسية للطموح الحداثي الذي لازم حركة الحضارة الغربية، وهو طموح يتخذ من السعادة والتقدّم نموذجاً أعلى للتخلُّق والتفكُّر، ويتوسّل النظام المعرفي التجريبي في أدواته واستدلالاته، ويتقصّد المنافع الدنيوية في حركته وتشريعاته. وبعبارة أوجز، فإنّ المشروع الحداثي هو في جوهره نظام في رؤية العالم، ونظام في المعرفة، ونظام في القيم.

إذن، هي رؤية إلى العالم مبنية على إفراغه من مضامينه الدينية، وملئه بالمضامين المادية، والاستناد إلى النموذج المعرفي الرياضي في إدراكه ورصد قوانينه، فتستحيل وظيفة المعرفة تبعاً لهذه الرؤية، لا كَشْفاً لآيات الحضور الإلهي في عالم الطبيعة، بل معرفةً ناهمةً بإرادة القوة للسيطرة على عالم الطبيعة وعالم الإنسان. أمّا منظومة القيم فهي ليست ذات مصدر متعالٍ، وإنّما القيمة وليدة الجدوى والمنفعة، فتصبح القيم الأخلاقية مرتبطة بمعيار المنفعة والقوة. وبهذا الاتساق بين ثالوث رؤية العالم ونظام المعرفة ومنظومة القيم يحصل نسق إدراكي للعالم منسجم في مقولاته، ومتّسق داخلياً، مُنتِجاً أنماطاً من الحياة تُعرَف بأنماط الحياة الحداثية.

وهذا المشروع الحداثي الغربي هو المسؤول -معرفياً وحضارياً- عن التأريخ لإبستمولوجيا الفصل بين نظام القيم الخلقية ودوائر المعرفة الأخرى، وفي مقدّمتها العلوم النفسية، وهذا ما يدفعنا أكثر نحو التحليل والتوسّع في تشخيص مبرّرات الحديث عن مركزية القيمة الخلقية بوصفها إطاراً مرجعياً، ومفهوماً شاملاً، ونواةً محيطةً بكلّ الفاعليات الإنسانية وغير الإنسانية. ومن المنحى المنهجي، فإنّنا نقسّم هذه المبرّرات إلى قسمين: مبرّرات السلب، ومبرّرات الإيجاب.

---

[١٠] روس، جاكلين. **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة: عادل العوا، بيروت: عويدات للنشر، ٢٠٠١م، المدخل، ص٩-٢٠.

[11] Gilles lipovetsky, *l'ere du vide, Essai sur l'individualisme contemporaine*, folio essais, paris,1983.

١. مبرّرات السلب:

نقصد بمبرّرات السلب طبيعة المآلات العَدَمية التي تُعَدّ نتائج سلبية في أفق الحداثة ومشروعها القيمي والأخلاقي الذي قام في حقيقته على مبدأ التَّعقيل،[١٢] ويقتضي هذا المبدأ في نموذجه الإدراكي للقيمة الخلقية حذف أصولها الغيبية ومقاصدها الرُّوحية، وإدراجها ضمن السياقات الاجتماعية المرتبطة بمصلحة المجتمع أو توافق الأفراد؛ ما أورث هذا النموذج أزمات أضرّت بالإنسان من حيث هو قيمة خلقية، أو ذات أخلاقية، أو هوية روحية ينخرم نظام الحياة بتهميشها، وهو ما أفقد القيم قيمتها بعد ما أدْرجَها ضمن فلسفة النسبية والصيرورة.

أمّا مبرّرات السلب فهي:

أ. أثر الحداثة الانفصالية في منظومة القيم الأخلاقية:

لقد أورثت الحداثة الغربية في مشروعها التعقيلي للقيم الأخلاقية، أزماتٍ غيرَ معهودة في تاريخ النشاط الثقافي للإنسان، وذلك بسبب الفصل الإبستمولوجي الذي أقامته (الحداثة) بين القيمة الخلقية وأسس المعرفة والحياة. فتأسيس القيم قبل تجربة الحداثة كان واضحاً: الله هو مَن أعطى البشر الشرائع، والدين هو أساس القيم الخلقية. ولكن، "حصل تبدُّل مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، وإنّما من الفرد ذاته، وفقاً لنظرية الإلزام الجازم عند كانط. لقد أصبح هذا الإلزام معزولاً، ينتج ذاته ويُبرّر ذاته."[١٣] وتبعاً لذلك، فقد نمت اتجاهات فلسفية تُمجِّد الفردانية مقابل الروح الجماعية، وإنجازات الفرد وممتلكاته مقابل كرامة الإنسان، والتنافس من أجل الاستقواء مقابل المساواة، وقوة القسر والإكراه مقابل قوة الشرعية، والهيمنة مقابل الرقابة، والعنصرية مقابل الأخوة العالمية، والاغتراب مقابل

[١٢] معنى التَّعقيل هو الاستناد إلى قيمتي التَّدليل و التَّعليل في تفسير وفهم الظواهر الطبيعية والإنسانية ويعني أيضا البحث الدّؤوب عن أسباب الأشياء القريبة، بالإحالة دائما إلى عللها المادية، وفق منهج علمي/تجريبي/مادي.

[١٣] موران، **أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين**، مرجع سابق، ص١٣١.

الانتماء، والسلوك والعقل مقابل الإيمان.[١٤] إنّها -لا شكّ- مظاهر ونتائج لهذا الفصل بين الحداثة بوصفها رؤيةً إلى العالم تختص بالتحوُّل والاعتداد بالذات ونسبية الحقيقة، والقيم الأخلاقية بوصفها ضوابطَ لممارسات الإنسان الثقافية موسومةً بالتعالي والثبات، ممّا يجعل مقولة "إنّ للحداثة منظومةَ قيم" لا تصمد أمام النقد كثيراً؛ لأنّ مبدأ الحداثة الفلسفي والأكسيولوجي (القيمي) هو تمجيد للحرية والفردانية، وخلق لقيم جديدة دائماً. ويمكن القول إنّ ما أحدثته الحداثة من انفصال في التاريخ الثقافي للإنسان يتمثَّل في الآتي:

- انفصال الممارسة العقلية عن القيم، وتوريث ما يُسمّيه إدغار موران منظومة التبسيط: "إنّنا نحيا تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتجريد التي تشكّل في مجموعها ما أسميه بـ"منظومة التبسيط" [التي أنتجت العقل الأعمى][١٥] الذي يدمر المجموعات والكليات ويعزل كل موضوعاتها عن بيئتها. ليس باستطاعة العقل الأعمى أن يتمثّل الرابط غير القابل للقطع بين الملاحظ والشيء الملاحظ."[١٦]

- انفصال الممارسة الإعلامية عن الأخلاق، وتوريث السلوك الغريزي والإنسان الاقتصادي أو السِّلْعِي في عصر العولمة. وهذا تحديداً ما قصده جون بودريار في كتابه "المصطنع والاصطناع"، في أثناء تحليله قيمة المعنى في دوائر هيمنة وسائل الإعلام: "نحن نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر، بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل."[١٧]

- انفصال الممارسة المعرفية عن الأخلاق، وتوريث النظرة الآلية والمادية للكون.

---

[١٤] الكيلاني، ماجد عرسان. **اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية**، عمّان: دار البشير، ١٩٩١م، ص٧٢، ٩٠.

[١٥] العقل الأعمى: هو اصطلاح توصيفي، ونتيجة سلبية لطريقة تنظيم المعرفة وفق تصور النموذج المعرفي الحداثي. ولا يتحكَّم هذا العقل في ذاته، ويُفضي إلى مشكلات غير متوقّعة، مثل: الأسلحة الحرارية النووية، والتحايل في كلّ الأنواع، والخلل البيئي. أمّا أبرز صفاته فهي الاختزال: الاختزال البيولوجي في الفيزيائي، والاختزال الإنساني في البيولوجي.

[١٦] موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب**، ترجمة: أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، المغرب: دار توبقال، ٢٠٠٤م، ص١٦.

[١٧] بودريار، جون. **المصطنع والاصطناع**، ترجمة: جوزيف عبد الله، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ص١٤٧.

– انفصال التقنية عن الأخلاق، وتوريث الاغتراب والتحكُّم التقني في الإنسان.[١٨] "فالتقنية تؤدي إلى الأسوأ، كما تؤدي إلى الأفضل. فهي تقدرنا على التحكُّم في الطاقات الفيزيقية، كما تقدرنا على التحكُّم في الطاقات البشرية. فليس العمال هم وحدهم الذين سخّروا لمهام تكرارية ومقننة، بل إن مجموع المجتمع قد أخضع لمنطق الآلة الاصطناعية، القائمة على العقلنة وعلى التوقيت المفرط للزمن، بما أدى إلى رد فعل يتجلى في الميل إلى التهالك على الملاهي والاستغراق في العُطَل."[١٩]

يتبيَّن ممّا سبق كيف انعكست تجربة الحداثة على منظومة القيم الأخلاقية انعكاساً انفصالياً اختزالياً، وأضحت القيم الخلقية ألبسةً ثقافيةً باليةً، ومعوّقاً إبستمولوجياً وسلوكياً لحرية إنسانية أصبحت مقدّسة ضمن جداول قيم الإنسان الحديث.

ب. الرؤية التجزيئية للقيم الأخلاقية ضمن نظريات القيمة المعاصرة:

ثَمّة نظريات في فلسفة القيم الأخلاقية تُنظِّر ضمن هذا الأفق، إلّا أنّها هي نفسها فاقدة لرؤية القيم بوصفها مبادئَ رافعةً وحافزةً ومنيرةً للدروب، ومُحقِّقةً للتوازن النفسي للإنسان؛ نظراً إلى تطبيق المناهج التدميرية[٢٠] واعتمادها في دراسة القيمة الخلقية، مثل المنهجية النشوئية (الجينيالوجية) التي ارتبطت بتجربة نقد القيم للفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه، الذي أبصر في المنظومات الأخلاقية نماذج وجودٍ لأولئك الذين يحكمون ويُقيِّمون، ودعا إلى إعادة ترتيب القيم الأخلاقية خارج الموروث الأخلاقي الذي يُمجِّد قيم الضعف والنفي. وبالرغم من الملمح الإيجابي لنيتشه المُتمثِّل في إدراكه مركزية

---

[١٨] انظر كتابنا:

– بلعقروز، عبد الرزاق. **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، قسنطينة: مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، ٢٠١١م.

[١٩] موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية**، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٢م، ص٢٦.

[٢٠] المناهج التّدميرية: هي مناهج لا تتناول القيم من حيث التحليل والدراسة فقط، وإنّما تقوم بجزء آخر هو التقويم؛ إنّها تدرس القيمة الخلقية، وتنتهي في الآن نفسه إلى تدميرها وتصويرها بوصفها نواتجَ ثقافيةً، أو نتائجَ لظروف اجتماعية، أو هي جزء من طبقة اجتماعية محدّدة، فهي لا تعترف بالطابع المقدّس للأخلاق. ومن هذه المناهج: منهج البحث النشوئي الجينيالوجي لنيتشه، ومنهج التحليل النفسي لسيجموند فرويد ولودفيج فويرباخ، والتحليل الاقتصادي لكارل ماركس.

الأساس الأخلاقي في الفاعليات الإنسانية كلّها، وإرجاعه مشكلة المعرفة والوجود إلى سؤال القيمة، وإدراكه دور الأخلاق المركزي وانعكاساته على حياة الإنسان النفسية؛ من أنّ طبيعة الأخلاق هي التي تُحدِّد طبيعة حياة الإنسان النفسية، إلّا أنّه قدّس شرعة القوة، وزرع مبدأها في الوجود، وتهكّم على القيم الأخلاقية المقدّسة. "ولعل خطأ نيتشه صادر عن كونه تجاهل كون الحكمة الحقيقية تتضمن قوة الفضيلة وحماسة الحب وديناميةالإرادة، وصادر عن كونه تجاهل أن غاية الأخلاق هي إثراء وجودنا، وتمجيد الحياة الروحانية التي يمكن أن يطلب ازدراؤها منّا التضحية والقضاء على الأنانية والكبرياء والقساوة."[٢١]

لقد أدَّى نقد نيتشه اللاذع للقيم الأخلاقية إلى تأزيم سؤال القيمة في الفكر الفلسفي المعاصر. هذا النّقد العنيف والجذري هو عرضٌ أو علامة على النَّظرة التجزيئية التفاضلية للقيم والتهميشية أيضاً. وزاد من حدّة هذا النقد ظهور آراء عَدّها بعضهم "أخطاءً في التنظير"[٢٢] زادت من تهميش الرُّوحي الأخلاقي لصالح المادي في تمظهراته: الاقتصادية، والإيديولوجية، والسياسية، والمعرفية. وفيما يأتي أبرز الأخطاء التنظيرية الواقعية:

– **نزع القداسة عن القيم:** وذلك بإسكانها في النسبية، والظروف، والسياقات التاريخية. وارتكازاً على هذه النظرة، فإنّه يُنظَر "إلى كل الإنتاج الثقافي وإلى كل منظومات القيم على أنها أمور مؤقتة ونسبية، وذلك بالطبع يشمل الدين والرؤى الكلية للوجود التي لها تعلّق بالقضايا الكلية والأسئلة النهائية عن الوجود والحياة؛ إذ إنّه بذلك يصبح التاريخ والمستقبل أمراً مفتوحاً للتغيير ويصبح الإنسان حراً في إحداث هذا التغيير ومن ثم ينخرط بل ينغمس في المسار التطوري للعالم."[٢٣]

---

[٢١] ميمون، الربيع. **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠م، ص٩٨.

[٢٢] هو رأي لسيف الدين عبد الفتاح في كتابه الذي سيأتي ذكره لاحقاً.

[٢٣] العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، كوالالامبور–الأردن: دار الفجر، دار النفائس، ٢٠٠٠م، ص٤٤.

– **المماثلة بين أنساق القيم والأنساق الإيديولوجية**: وهذا خطأ في التنظير جلي؛ إذ يتم إجراء هذه المماثلة بين القيم بالمعنى الذي نريده في هذا المقام التحليلي (أي قوة دفع ورفع وحفز) والرؤية الإيديولوجية الهادفة إلى الحقيقة السياسية، وما هذا الرأي المماثل إلّا رؤية قِيمية مُسْبقة تريد للقيم المتعالية أن تبقى ضمن دوائر الصراعات السياسية والرهانات المصلحية المُنتجة لها، "واتخذ ذلك جملة من الأشكال والتجليات في عالم الواقع السياسي من مثل: مقولات الأمر الواقع، وتأويل القيم، وقيمة القوة لا قوة القيم، والبغي بالكلمات والمفاهيم، وبدت القيمة بدلاً من ممارسة وظيفتها المعيارية أقرب ما تكون إلى عمليات غصب، ووضع اليد، تؤدَّى بفعل القوة والرؤية المترتبة عليها، فتحدد معناها ومبناها وتفسيرها وتأويلها، فانتقلت من وظيفتها المعيارية القياسية إلى وظيفة ضد مقصودها من تبرير وإسناد لقيمة القوة لا قوة القيمة."[٢٤]

– **فقدان المقوّم المسدّد في تأسيس القيم**: يقصد بذلك أنّ الاجتهادات الفلسفية المعاصرة بعد أن أماتت فكرة "السرديات الكبرى"،[٢٥] أو الأفكار المؤسّسة؛ كالقول بغائية الحركة التاريخية، والنظام العقلاني للعالم، أو التحرُّر بوصفه مقصداً أعلى؛ وجدت نفسها فاقدةً أسساً نظريةً تبني عليها مشروعاتها في الأخلاق، فانبجست في توجّهات فلسفية ضمن فرق متوزّعة؛ كلّ منها يرتكز على مبدأ في التنظير، فكانت نظرية تأكيد الواقع الحقيقي التي تطرح نفسها بديلاً عن نظريات التشاؤم، وفلسفات الطوبى المثالية التي تُموضِع القيم في عالم لا يُنال، مُؤكِّدةً قيمة الحياة والجسد والجمال،[٢٦] في حين نجد أنّ مبدأ تأكيد الواقع يستعيد تشاؤمية شوبنهاور؛ لكي ينصحنا بقبول الحياة كما هي

---

[٢٤] عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٤.

[٢٥] السَّرديات الكبرى في معناها الفلسفي هي تلك القيم أو الأفكار التي راهنت عليها الإنسانية الغربية كممكنات خطية ومستقيمة للخلاص النّهائي، وهي تشكل في مضمونها المذاهب الكبرى كالقول بالغائية التَّحرُّرية لحركة التَّاريخ، والتقدم العقلاني و الأخلاقي للجنس البشري كمسار حتمي نحو المستقبل، من هنا يقال، سردية التّنوير وسردية الاشتراكية وسردية الرَّأسمالية، ولفظ "السّرديات الكبرى" ليس مجرّد وصف أو تقرير، وإنّما شكل من أشكال التهكّم على قيم الحداثة المأزومة، بأن أضحى يُنظر إليها كقصص وخيالات تسليّ بها العقل الغربي زمنا اسمه الزمن الحداثي.

[٢٦] اشتُهر بهذه الفكرة روبرت ميزراحي.

من دون غطاءات تطمينية؛ إنّه مبدأ الواقع الكافي الذي لا ينفصل عنه، والذي يخاطب الناس قائلاً: "كونوا نافذي البصيرة، لاحظوا الواقع كما هو، دون أدنى وهم، ليكن في وسعكم رؤية الأسوأ والتفكير فيه، أجل إن الواقع قد ينفتح على الفرح، ولكن الفرح ليس سوى الوجه الآخر المرّ والغامض، إذن، افهموا الواقع، وافقوا عليه، ارضوا به... وقد حذا (كليمين تروسه cl.Rosset) حذو شوبنهاور وأكد علة مبدأ القسوة."[٢٧]

وغير بعيد عن هذا تطالعنا نظرية مبدأ المسؤولية[٢٨] التي بلورها الألماني هانس جوناس Hans Jonas برؤية أخرى تسعى لإيقاف زحف التقنية على الإنسان، خاصةً الأجيال القادمة. فالأجيال القادمة ستكون سريعة العطب بسبب هول التقنية وتأثيرها، ومن الواجب أن يكون الإنسان مسؤولاً عنها، بغرض حمايتها. إنّ هذه الاجتهادات الأخلاقية المعاصرة وغيرها التي نبصر فيها عرضاً قوياً لفقدان الرؤية الموحّدة إلى العالم، وفقدان الأساس المرجعي الذي لن يكون شيئاً آخرَ إلّا الأساس الديني، وفصل الأخلاق عن الدين؛ كلّ ذلك هو الذي أورث هذا التكاثر للنظريات الأخلاقية في الفكر المعاصر. أمّا الحقيقة التي لا جدال فيها فهي أنّ الأخلاق مفاهيم إنسانية معنوية غيبية مَثلها في ذلك مثل المفاهيم الدينية، أو قل بإيجاز: "لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات."[٢٩]

٢. مبرّرات الإيجاب:

نقصد بمبرّرات الإيجاب الجوانب التأسيسية التي تدفعنا إلى ضرورة رفع القيم الأخلاقية إلى رتبة نموذج حاكم، في ما يخصّ الحياة النفسية والعلوم التي تشتغل في

---

[٢٧] روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٢٨] مبدأ المسؤولية صاغه الفيلسوف الألماني هانس يوناس في كتابه: **مبدأ المسؤولية: أخلاقيات من أجل الحضارة التّكنولوجية**، ويدعو من خلاله "يوناس" إلى إقامة ميثاق مع الطبيعة مجدداً، يشبه الميثاق الذي أقامه الإنسان مع المجتمع، بل يفوقه أهمية وقيمة، وكأن حالة الحرب مع الطبيعة اليوم تفوق من حيث أزماتها حرب الإنسان ضد الإنسان قبل إقامة الميثاق الاجتماعي، بخاصة في واقع الاستنزاف الجنوني الإنساني لخيرات الأرض، هذا الميثاق ربطه "يوناس" بحالة الخوف، لكنه ليس الخوف السلبي، وإنّما الخوف الإيجابي الذي يتحمل مسؤولية جلب الأنفع ودفع الأفسد حفاظاً على البيئة.

[٢٩] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٢٥.

حقلها. وهذا الرفع يجد أيضاً مسوّغاته ضمن الأسس المعرفية الكبرى التي تَنْظُم الحياة في المنظور الإسلامي؛ وهي الأسس التي تتصل بمنظومة القيم العليا الإسلامية، وتدفع بالفعل الأخلاقي إلى مرتبة علّة الخلق الإلهي. والشواهد القرآنية والنبوية متجليةٌ في هذا المجال، وتأكيد جهود علماء الإسلام قيمةَ المحدّد الأخلاقي للسلوك ظاهرةٌ أيضاً.

أمّا الأسس الإيجابية التي تؤكّد مركزية الفعل الأخلاقي في الرؤية الإسلامية فنتلمّسها في الآتي:

الإطار المرجعي لمنظومة القيم في الرؤية الإسلامية:

ليست القيم الأخلاقية في التصور الإسلامي مجرّد فضائل؛ أي وصف تكميلي لا يَحدث الضرر بفقده، وإنّما هي إطار ناظم، وعنصر تأسيسي، ومفهوم محيط بمختلف العناصر المُمثِّلة للحياة. وقد برزت اجتهادات رصينة في هذا الإطار، تهدف كلّها إلى تأكيد هذا المعطى؛ أي اعتبار القيم من الكليات الأساسية، لا من الفضائل التكميلية، أو النظر إليها بوصفها مدخلاً منهجياً، ومفهوماً نسيجياً، وشبكةً دلاليةً. وتُعَدّ العقيدة في التصور الإسلامي –إذا قاربناها من هذه الزاوية– رؤيةً إلى العالم، أو قيمةً. "العقيدة تشير إلى التوحيد بوصفه القيمة المركزية الكبرى، التي تشع عناصرها على كل الأنساق التابعة، من معرفة وفكر وثقافة ومفاهيم ومناهج وطرائق تفكير وأساليب تفسير وأطر تحليل، وقواعد تغيير وتقويم، التوحيد كنسق تبدو أهميته في كونه إطاراً مرجعياً أكبر، يعبّر في المبتدأ والمنتهى عن قاعدة إسناد وإطار مرجع. والإنسان أيضا هو إنسان العقيدة الذي يمكن تسميته بأنه إنسان القيمة المتواصلة مع قيمة الإنسان. والكون أيضاً قيمة لفاعلية الإنسان وسعته فيه، واعتباره سيّداً فيه لا عليه بالاستعلاء، وبإعماره لا إفساده. والحياة قيمة في نطاق تفاعلاتها وحركة الإنسان فيها. إن العقيدة مفهوم ومكونات هي بحق قيمة."[٣٠]

جلي، إذن، هذا التضمين الكلي للقيمة ضمن المبدأ الأول والنواة الأولى للنسيج الإسلامي، ويسعف هذه الدلالة المنهاجية الكبرى للقيم الثراء والغِنى الدلالي في المعجم

[٣٠] عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٥.

المعرفي القرآني. "القِيَمُ جمع قِيمَة، وجذْرُها قَوَمَ، ووردت مشتقاتها في القرآن الكريم حوالي ستمائة وتسع وخمسين (٦٥٩) مرةً، منها قامَ وأقَام وقيام وقائم وقَيُّوم وقِيَم وقَيِّم وقَوَام وتَقْويم، في حوالي مائة وستين (١٦٠) مرةً، واستقام ومستقيم في سبع وأربعين (٤٧) مرةً، وقيامة في سبعين (٧٠) مرةً، وقَوْم في ثلاثمائة واثنتين وثمانين (٣٨٢) مرةً. فالله سبحانه حيٌّ قيُّوم، يقوم بذاته ويستغني عن غيره، ويسوس الأمور ويسيطر عليها، فهي خاضعة له ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١١) وهو سبحانه: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الرعد: ٣٣) فهو بها عليمٌ، ولها حفيظٌ، وعليها رقيب. والدِّينُ القيّمُ الموصلُ إلى كلِّ خير بلا انحرافٍ أو زَيْغ، وما سواه أديانٌ غيرُ مستقيمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ﴾ (الروم: ٤٣). والصِّراطُ المستقيم: الواضحُ الموصلُ إلى هدفه وغايته دون عناء في الجهد، ودون ضلال في الطريق ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ (هود:١١٢) ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ (الفاتحة: ٦) والقرآن يَهْدي للَّتِي هي أقومُ ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩) من العقائد والشرائع والأخلاق، فمن اهتدى بهديه كان أقومَ النَّاس، والكتبُ القيِّمة هي الكتبُ التي يَعْدلُها ثمنٌ غال، ومكانةٌ رفيعة، وفائدةٌ كبيرة، وتجمعُ ما في غيرها من الخير. وقد خَلَقَ اللهُ الإنسانَ في أحسن تقويم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين: ٤)؛ إذ اكتملت في خلقه صفات الحسن في التكوين الجسمي والعقلي والروحي، بما يتناسب والهدف من الخَلْق والوظيفة في الوجود (وكان بين ذلك قَواما): توسطاً واعتدالاً ورشداً في الأمر بلا إفراط ولا تفريط، ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ۝٦٧﴾ (الفرقان: ٦٧)."[٣١]

يتبيَّن لنا من رصد هذه المحُدِّدات المفهومية التي تنتمي إلى المعجم المعرفي القرآني، واستقراء هذه الدّلالات، أنّ القيم ليست عنصراً جزئياً ينحصر في دائرة ضيّقة، وإنّما هي مبدأ وغاية ووصف خلقي وحافظ مقاصدي، وأنّها ذات دلالة على الثبات والاستقامة والوزن. فالاستقامة وجودياً تعني التوحيد الذي لا شائبة فيه، والقِوام يعني العدل، والتقويم هو التسوية. وتتضمّن القيم أيضاً الاعتدال والتوازن بين عناصر الطبيعة الإنسانية: الفنية،

[٣١] ملكاوي، فتحي حسن. "التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم"، **إسلامية المعرفة**، س١٤، عدد٥٤، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، كلمة التحرير، ص٧.

والعلمية، والعملية، وكذلك التوازن بين الفرد والجماعة، وبين الثبات والتطور، وبين المرونة والحركة. يرى أبو الحسن العامري في هذا المقام أنّ "أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته."[٣٢] بيِّنٌ، إذن، أنّ الدلالة المستخرجة من هذا هي "أن هذه العبارات كلها عندما نتأملها لا نجد أثراً للمعنى الاقتصادي، بل إشارة إلى معاني أخرى تدل على كمال؛ بينما يدل مقابلها على نقصان، فالثبات والاستقامة والاعتدال صفات مستحبة في الإنسان وغيره، قد يخرجنا تأملها من مجال علم الاقتصاد إلى ميادين أخرى –منها ميدان تخصص فلسفة القيم– تهتم بدراسة مشاكله وإيجاد حلول لها."[٣٣]

إنّ اللفتة الاستقرائية التي أشرنا إليها من القرآن الكريم، والتي تتسع فيها دلالة القيم اشتقاقاً إلى مجالات الحياة كلّها؛ تعكس المنزلة المركزية للقيم الحاكمة، وبيان ذلك كالآتي:

– إنّ "جماع المعاني اللغوية في أصولها القرآنية تشير إلى أن الكون كله قائم على نظام تتقوَّمُ به أشياؤه وظواهره، وأن حياة الإنسان في الكون تتقوَّمُ بمنظومة من القيم تحدد تصوراته وعلاقاته وأعماله الظاهرة والباطنة. فكما أن الرؤية الكونية عند المسلم تتضمن نظاماً في الاعتقاد ينشئ تصورات الإنسان وعباداته، ونظاماً في المعرفة ينشئ التشريعات والعلاقات، فكذلك تتضمن هذه الرؤية نظاماً للقيم تتحدد به دوافع السلوك والعمل.

نظام الإسلام= نظام الاعتقاد + نظام المعرفة + نظام القيم."[٣٤]

– إنّ السعة المفهوية والاشتقاقية التي يُوفِّرها النص القرآني ينقلها من الوجود المثالي إلى الوجود الفعلي الحركي، وذلك لارتباطها القوي بالاستقامة العملية، عن طريق كفّ العقل عن الهوى، والنفس عن الشهوات، وتدبير الحياة الإنسانية تدبيراً قيمياً تكون فيه المشروعية للقيم العليا، لا للوقائع المتحرّكة. وهذا الحضور للقيم في الحياة يعني "أن مهمة

[٣٢] انظر: العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد غراب، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.

[٣٣] ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٤] ملكاوي، "التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم"، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٨.

القرآن الكتاب الذي يشمل المثالية الإسلامية في كمالاتها هي مهمة قيمية بالأساس، فهناك مهمة أساسية عملية تحدها في قوله تعالى "إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم". ومهمة القرآن هداية تقوم على نظام عملي يصوغ حياة طيبة تليق بآدمية الإنسان وإنسانيته."[٣٥]

وتأسيساً على ذلك، يمكن اعتبار القيم إطاراً مرجعياً، ومنظومةً تأسيسيةً، أو أنّها "مقاصد شرعية وأسمى القيم الحاكمة، وهي ثلاث: ١. التوحيد ٢. التزكية ٣. العمران وسائر القيم الأخرى الكلية منها والجزئية تنتهي إلى هذه القيم الثلاث التي لا يمكن أن ينفصل أي منها عن الآخرين؛ فالتوحيد غاية التزكية وهدفها، ووسيلتها في الوقت ذاته. والعمران ثمرة للتوحيد والتزكية معاً، فلا يوجد على حقيقته، وبشروطه، بدونهما."[٣٦]

وثَمّة اجتهادات تصنيفية أخرى للقيم ترتكز أيضاً على هذا الإطار المرجعي في القيم؛ تشقيقاً لغوياً، وتأسيساً معرفياً. ومن هذه التصنيفات اجتهاد أبي يعرب المرزوقي الذي رفض التقسيم الثلاثي، وعَدّ مَن يتشبّث به حبيس التثليث الديني الذي تختص به الديانة المسيحية والفلسفات المنبثقة منها. لقد طوّر المرزوقي خماسيةً أخرى لا ترفض القيم الأخرى بقدر ما تضيف عناصر جديدة إلى الممارسة الفلسفية. "فثمة ما هو ذوقي (يخص كل الفنون الجميلة بقيمتي الجميل والدميم)، ومنه ما هو رزقي (يخص كل الأخيار بقيمتي النافع والضار أو الخير والشر لبقاء الجسد)، ومنه ما هو نظري (يخص كل المعارف والخبرات بقيمتي الصدق والكذب إخباراً عن المدركات)، ومنه ما هو عملي (يخص كل الأعمال التي تتعلق بالسلطة أو القدرة على الفعل بقيمتي الحرية والعبودية أو حرية الاختيار والاضطرار)، ومنه ما هو وجودي ما بعد طبيعي كان (ومنه النزوع الفلسفي للبحث فيما وراء الطبيعة لتأسيس حقيقية القيم)، أو ما بعد تاريخي (ومنه النزوع الديني للبحث فيما بعد التاريخ لتأسيس قيمة الحقائق)."[٣٧]

---

[٣٥] عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٥.

[٣٦] العلواني، طه جابر. **التوحيد ومبادئ المنهجية**، ضمن: عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، **المنهجية الإسلامية**، أمريكا-القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ٢٠١٠م، ص٤٣٣.

[٣٧] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص١١٨-١٢٦.

يتبيَّن ممّا سبق أنّ القيم من وجهة نظر المرزوقي يجب أن تكون على النحو الآتي:

القيمة الذوقية (جميل قبيح)، القيمة الرزقية (خير شر)، القيمة المعرفية (صدق كذب)، القيمة العملية (حر مضطر)، القيمة الوجودية (شهود جحود). ومستخرج هذه الاجتهادات هو إعادة الاعتبار إلى القيم بنظرة كلية، وإبصار مفردات فيها للجَمْع والتنظير والتأسيس، وكذلك الإحاطة بمختلف جوانب الفاعليات الإنسانية: الإيمانية، والمعرفية، والعملية، والرزقية، والفنية. وبهذا السلوك المنهجي الراقي تستحيل القيم مدخلاً منهاجياً ركيناً في فعل التشريع لمنظومة السلوك المستقبلية.

إنّ هذا التأسيس لمرجعية الناظم القيمي (بوساطة الرؤية الإسلامية) يستلزم – مفهومياً وعلائقياً– بيان الغائية الأخلاقية من التكليف الإلهي للإنسان، وهي غائية قيمية في صلة الإنسان بالوجود. وفي هذا المقام يقول إسماعيل الفاروقي: "ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي ملء الوجود بالقيمة. والقيم على ثلاث درجات: أولية طبيعية، وسائلية نفعية، وأخلاقية. وقيم الدرجة الأولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان بها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا. وحدها قيم الدرجة الثالثة هي العليا، وهي التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجوداً وعدماً على إرادته الحرة المسؤولة. وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة."[٣٨] وإمعاناً منه في تأكيد المقوّم الخلقي في النظام الوجودي الإسلامي، يرى الفاروقي أنّ جوهر الأمانة التي عرضها الله –سبحانه وتعالى– على الإنسان، هي القانون الأخلاقي، وما يستتبع ذلك من مواصفات وخصائص؛ لأنّ التكليف الإلهي للإنسان في الرؤية التوحيدية مبني على مبدأ حرية الاختيار. فغير الإنسان محكوم بالسنن التكوينية المطبوعة على صفحة الظواهر. "ويسلط القرآن الضوء على قيمة الحرية الإنسانية هذه، بجلاء، ببيان انفراد الإنسان بحمل الأمانة، في مقابل إشفاق السموات والأرض والجبال من حملها. يقول الله

[٣٨] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، ص٧ (نسخة إلكترونية). متوافر على الموقع الإلكتروني:

- www.4shared.com/document/btqVrhvS/___.htm

تعـــالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (الأحزاب: ٧٢). وما الأمانة، أو المشيئة المقدسة التي عجزت السموات والأرض عن تحملها، إلا القانون الأخلاقي المؤسس على حرية الخليفة. أما فيما يتعلق بالسموات والأرض، فإن إرادة الله تعالى تتحقق بالأمر الإلهي التكويني، أو بما بتنا نسميه: ضرورات القانون الطبيعي."[٣٩]

واللافت للنظر هنا هو أسبقية القيمة الخلقية على غيرها من القيم، فهي متصلة بأخلاق الميثاق؛ أي الأخلاق التعبّدية التي كانت عهداً بين الله والإنسان بعبادته امتثالاً حراً وليس إكراهاً، فالحرية لازمة من لوازم الفعل الأخلاقي الإسلامي.

خلاصة القول، إذن، إنّ هذا الانهمام بسؤال القيم يقتضي منّا مساءلةً معرفيةً (إبستمولوجيةً) بخصوص فصل القيم عن إطارها المرجعي، وعن الدلالة الموسومة بـ"الفضائل التكميلية". فقد تداخلت عوامل التجربة الحداثية في فصلها القيم عن الدور التسديدي مع الرؤى التجزيئية المتنافرة التي أخذت بالقانون الأخلاقي إلى مسالك الانعزال والزهد "الانتحاري" الذي لا يعمل على ملء الوجود بالقيم بقدر ما يستكمل رؤيةً مسيحيةً تستهدف الخلاص الفردي بطريقة الإرادة، وبزاوية ضيقة. لقد تداخلت هذه العوامل جميعها لكي تُهمِّش القيم الأخلاقية، وتدفع بها إلى متاهات النسبية والمنظورية. ولأجل الخروج من هذه الرؤى؛ فإنّنا ملزمون بتطوير نظرية القيم الأخلاقية، وذلك بتجديد منهاج النظر فيها، وفي صلتها بالعلوم النفسية، بحيث تستعيد دورها التوجيهي للمعرفة النفسية بعد ما أرّخ للانفصال بينهما مبدأ فصل العلم عن الأخلاق، ومبدأ فصل العقل عن الغيب، فأنتج لنا هذا الانفصال علوماً نفسيةً لا تعرف عن حاجات النفس إلّا مأوى الغرائز، وفقدت القيم ناظماً منهاجياً يحمل ممارسةً راسخةً في التراث الحضاري المعرفي الإسلامي، هو مبدأ العلم النافع الذي تحمل دلالاته معنى العلم المتعدّي نفعه إلى الغير، والعلم المتعدّي نفعه من العاجل إلى الآجل أيضاً. لذا، يتعيَّن علينا استعادة هذه الصلة الممزّقة بين القيم بوصفها مرجعاً حاكماً، والعلوم النفسية من

[٣٩] المرجع السابق، ص٣٨.

حيث تحديد الأسس المعرفية للمقاصد الأخلاقية؛ كيْما يتحقّق التكامل بين العلوم، وتنضبط الممارسة المعرفية بنظام القيم الحاكمة، للخروج من هيمنة إرادات القوى السياسية والاقتصادية، والسكنى في سعة القيمة، وإنجاز المهمة الاستخلافية للإنسان.

ثانياً: إبستمولوجيا الفصل وانعكاساتها على العلوم النفسية

لم تقتصر هذه الإبستمولوجيا على الفصل بين القيمة الأخلاقية وفهم حياة الإنسان النفسية، بل امتدّت إلى التأسيس الإبستمولوجي لهذا الفصل؛ أي فصل الأخلاق عن العلم، ولا سيّما في العلوم النفسية التي زهدت في النفس الإنسانية، وفي السعي إلى إصلاحها وتقويمها؛ وافتُتنت بمنهجيات العلوم التجريبية التي لا ترى من النفس إلّا سلوكها المحسوس، ولا تهتم لخصوصيتها التكوينية الرُّوحية. وقد أوقع هذا الانفصال الإبستمولوجي ما سمّاه طه عبد الرحمن أزمة الصدق، أو مواطأة القول للفعل؛ ذلك أنّه "باسم مبادئ توهم بالنزاهة كمبدأ الموضوعية وبالسماحة كمبدأ التساهل يقع تمجيد العلم الحديث، بل وتقديسه؛ إذ ينال حظوة ما بعدها حظوة في قلوب بعض علماء الدين أنفسهم. وعلامة هذا الإيهام أن هذه المبادئ التي ترسخ آفة الانقطاع عن القيم الأخلاقية، لم يقتصر العمل بها على مجال العلوم النظرية كما أراد ذلك أهلها في مرحلة التأسيس، بل جرى الأخذ بها أيضا في مجال العلوم العملية نفسها، حيث أخرجت أفعال الإرادة الإنسانية الحية على مقتضى الوقائع الجامدة، ثم انتقل العمل بها إلى المجالات غير العلمية وغير العملية مثل الفكر والأدب أو الفن، حتى صار المثقف يعتقد مشروعية هذا الانفصال عن القيم الأخلاقية ويعتقد ضرورة الالتزام به."[٤٠]

وقد أسهم هذا المبدأ الإبستمولوجي في مزيد من التفسير المادي للتحاليل النفسية، وهو ما أدّى إلى اختزال الشخصية الإنسانية في المحدّد المادي؛ إذ هيمنت إبستمولوجيا التبسيط والاختزال على العلوم النفسية، مُكوِّنةً النزعة السيكولوجية المنفصلة، التي جزّأت المعرفة الإنسانية، وهمّشت إمكانية قيام حوار تكاملي بينها. وضمن هذا الإطار المعرفي

[٤٠] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٩٣.

التبسيطي الاختزالي، جرى استبعاد منظومة القيم من العلاجات النفسية؛ نظراً إلى اتصالها بما ينبغي أن يكون، في حين ظلّت دائرة المعرفة العلمية الاختزالية التبسيطية مرتبطةً بالواقع الموضوعي القائم.

مجمل القول إنّ إبستمولوجيا الفصل تخلّقت ضمن الإطار المعرفي الذي "سعى العلم الحديث [في مُبتدئه ومقصده] إلى أن يمحو، إنْ تحقيقياً أو تقديراً، من الظواهر والوقائع التي ينظر فيها دلائل الغائيتين: "الغائية الإنسانية" التي ترتبط بكل عمل وتُسنده إلى قيم جليّة، و"الغائية الإلهية" التي تثبت لهذا العالم نظاماً محكماً، وتجعل له هدفاً خفياً؛ وما كاد يستقيم للعالم هذا المنهج، حتى رفعه إلى رتبة المعيار الوحيد الموصل إلى الحق، وأجراه في كل مجالات المعرفة الإنسانية مستبدلاً القيم الروحية قيماً مادية ووضعية."[٤١] وهكذا انخرطت العلوم النفسية في هذا النموذج المعرفي، فانتهت إلى تفكيك القيم، وإبصار معطيات طبيعية مادية في الظاهرة النفسية الإنسانية، فضلاً عن نزع القداسة والقيمة عن الطبيعة الإنسانية؛ فما هي إلّا دوافع نسبية لا قداسة لها، ومن ثَمّ جرى تصوير مشاعر الإنسان ودوافعه وأحاسيسه على نحوٍ تخضع فيه لسلطة اللاوعي على الوعي، فبدت الذات الإنسانية خاليةً من أيّة دوافع متعالية، ومشاعر طيبة أو خبيثة، وهذا ما دفع محمد إقبال –في دراسته للحياة الدينية، والحياة النفسية– إلى القول بأنّ "علم النفس الحديث لم يمسس بعد الحياة الدينية، بل لم يمسس حتى حواشيها الخارجية، وما يزال بعيداً عن ثراء وتنوّع ما يسمّى بالتجربة الدينية."[٤٢]

ونظراً إلى هذه المآلات؛ فإنّ معطيات الدرس الإبستمولوجي المعاصر توقّفت عند حاجة الإنسان إلى ملء النفس بالمعنى والقيمة، والبحث عن رؤى أخرى تُمكِّنه من تبنّي مفهومٍ للعلم لا يُخزَل في النموذج المعرفي المادي، وإنّما يبحث مُجدَّداً في حقيقة النفس الإنسانية، وحقيقة حاجاتها التي اختزلتها الإبستمولوجية الانفصالية في الحاجات الاستهلاكية والجمالية المشوّهة. وهكذا، فـ"إن أساس أزمة علم النفس المعاصر يكمن في

[٤١] عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، مرجع سابق، ص٢٤١.

[٤٢] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة–بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م، ص٣٢٣.

إطاره النظري العلماني المادي، الذي أسقط عنه الجانب الروحي أو الإيماني الغيبي، والذي يشكّل الجزء الحتمي المتمم الآخر لدوافع الإنسان وسلوكه ومعتقداته ونظرته للحياة ولنفسه من ناحية ثانية ولعلاقاته مع الآخرين من ناحية ثالثة."[٤٣]

ثالثاً: القيم الأخلاقية وتسديد العلوم النفسية: حاكمية القيم

رأينا في ما مضى كيف جرى فصل القيم الأخلاقية عن العلوم النفسية فصلاً إبستمولوجياً، وكيف أدّى هذا الفصل إلى استبعاد القيمة من حقول التحليل النفسي، واستتبع هذا الاستبعاد تركُّز البحوث النفسية وانحصارها في الجوانب العاطفية والنفسية والعقلية، والزهد في الجوانب الرُّوحية التي تملأ النفس بمعانٍ لا تتوفر فيها الجوانب الأخرى.

إنّ هذه البنية الفلسفية في تصوير المعرفة لم تعد قادرة على علاج المشكلات النفسية للإنسان المعاصر، وتحقيق الصحة النفسية له، أو الصلاح (في المعجم المعرفي الإسلامي). ونظراً إلى هذه المآلات العكسية التي تَسبَّب فيها النموذج المعرفي الانفصالي؛ فإنّ إعادة وصل القيم الأخلاقية بالعلوم النفسية تصبح شرطيةً، ودافعةً ببُعْد جديد لهذه العلوم هو البُعْد الرُّوحي؛ لأنّ لهذا البُعْد -إسلامياً- ولايةً على الأبعاد الأخرى: العقلية، والعاطفية. ولكي تَفهم المعرفةُ النفسيةُ الإنسانَ بعمق وتكامل؛ فإنّ عليها أن تنضبط بمنظومة القيم الأخلاقية، فهي المرشد لها، والمُقوِّم للجوانب النفسية (العواطف، الإدراكات) في الآن نفسه. ومُستلزم هذا أنّ على عالِم النفس "ألا يهمل القيم باعتبارها مثيرات ودوافع وغايات الإنسان، إن الأجسام غير الحية لا يمكن وصفها من الناحية الأخلاقية، ولكن لا يكتمل تحليل السلوك الإنساني دون مثل هذا الوصف، وعلى عالم النفس المسلم أن يقوم بأحكام خلقية في تحاليله النفسية، فمن أغراضه معرفة ما إذا كانت عواطف الإنسانية متوازنة، صحيحة أو متطرّفة، غير طبيعية محوّلة، أو ما إذا كانت بنّاءة إيجابية أو منحرفة، وفي نظره أن السلوك دائماً إما صالح أو فاسد، وفي مجال تطور الضمير والإرادة

[٤٣] لتعرُّف المزيد عن أزمة علم النفس المعاصر، انظر:
- العاني، نزار سعيد. "أزمة علم النفس المعاصر في النظرية ومصادر المعرفة والمنهجية والمعايير"، **إسلامية المعرفة**، عدد٢٢، خريف ٢٠٠٠م.

والعادة يكون التكوين العقلي، أي القيم، وباعتبارها غايات ومقاصد تعتبر مكوناً بالغ الأهمية للوعي الذاتي والعمليات التي تُعين الفرد على أن يسيطر وأن يجاهد وأن يطمح وأن يغيّر من نظرته بناء على ذلك."[٤٤]

والمتصفّح للتاريخ المعرفي النفسي في الفكر الإسلامي، واجتهادات علماء الإسلام وفلسفته، يُبصِر كيف أنّها لم تكن تفصل بين البحث في النفس الإنسانية وإصلاحها. إنّ هذه الازدواجية ليست ازدواجيةً تفاضليةً، وإنّما هي ازدواجية تداخلية، توجّه فيها القيم الممارسة المعرفية النفسية. وبناءً على المرجعية المعرفية التوحيدية والتراث المعرفي الإسلامي والنتائج التي تطالعنا بها إبستمولوجيات العلوم الإنسانية؛ من أنّ التحرُّر من القيم في المباحث النفسية غير ممكن، فإنّنا سنطور عناصر تُمثِّل النموذج القيمي الحاكم على البحوث النفسية التي تنتشر في مناهجنا التعليمية بنفس الطريقة الانفصالية الاجتزائية لحقيقة الشخصية الإنسانية؛ وحقيقة مكوّناتها، ومنهج الاتساق بينها كما عرَّفتها التجربة المعرفية الغربية.

١. النموذج القِيمي الحاكم: نموذج الممارسة التراثية الإسلامية:

لقد حرصت المُمارسة المعرفية التراثية ضمن هذا الإطار (إبستمولوجية القيم الحاكمة)، على الأخذ بهذه الإجرائية في حدود المنهج والمقصد. وبعبارة أخرى، فإنّ الاهتمام بالنفس لم يكن بغرض تحليلها، أو تفسير السلوكات الإنسانية، بل بهدف إصلاحها. "وفي إطار مفهوم الدين بوصفه شأناً ذاتياً شخصياً للإنسان، فإن النفس الناطقة هي التي ينبغي أن يكون لها الحكم والولاية على النفس الحيوانية التي عليها أن تخضع لأحكام الأولى وأوامرها، ومن ثمة فإن ولاية النفس الناطقة وهيمنتها على النفس الحيوانية وكذلك خضوع هذه لتلك وانصياعها لأوامرها، إن ذلك يمكن النظر إليه بوصفه ديناً، أي بوصفه إسلاماً، منظوراً إليه من زاوية المعنى الذاتي والشخصي الداخلي للعلاقة بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية في داخل كيان الإنسان."[٤٥]

---

[٤٤] الهاشمي، عبد الحميد. **صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية**، ضمن: إسماعيل الفاروقي وآخرون، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، السعودية: عكاظ للنشر والتوزيع ١٩٨٤م، ص٩٢.

[٤٥] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٩٢.

ممّا تقدّم نجد أنّ هدف دراسة النفس الإنسانية هو فهم مركّباتها وعناصرها، ومداواتها من أمراضها التي تجد أصلها في الهوى، وميل النفس إلى المذموم من الأخلاق والأوصاف، وهذا ما قصده ابن حزم الأندلسي في كتابه "الأخلاق والسير في مداواة النفوس"؛ بعد أن أورد قول الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ (النازعات: ٤٠-٤١) "لأن نهي النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي وعن الطبع الشهواني؛ لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها الذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع؛ [ومما جاء في كلام ابن حزم أيضا] قول رسول الله ﷺ للذي استوصاه (لا تغضب)، وأَمَرَه عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه جامعاً لكل فضيلة؛ لأن في نهيه عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها، وفي أمره عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ردع النفس عن القوة الشهوانية وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة."[٤٦] وهذه الوصفية الجامعة الواصلة بين القيم وإصلاح النفس نجدها متواترةً في كتب الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، ولا معنى لدراسة النفس من دون إرادة إصلاحها، أو تطهيرها من مذموم الأوصاف وسيئ الأفعال،[٤٧] وهنا مَكْمَن الفارق بين إبستمولوجيا الفَصل والنموذج القِيمي الحاكم.

وتُعَدّ مناهج المتصوفة في بحثهم عن آفات النفس والقلوب والجوارح مسالكَ قويةً لتحقيق المعرفة من أجل الإصلاح. وقد اصطُلح على اعتماد لفظة "التزكية" بوصفها مفهوماً مركزياً، وعنصراً مكوّناً لمنظومة القيم العليا. "التزكية مصطلح ومفهوم قرآني أساسي، يتخذ موقعاً مهماً ضمن منظومة القيم القرآنية، فالتزكية موضوعها الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني. إصلاح الفرد والجماعة والأمة... وأي حديث عن قضايا الإصلاح لا معنى له إلا إذا تعلّق بالإنسان، واستهدف ترقيته في

[٤٦] الأندلسي، ابن حزم. **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، تقديم: عبد الله السبت، الإمارات العربية المتحدة: دار الفتح للطّباعة والنّشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص٢٨.

[٤٧] انظر: صبحي، أحمد محمود. **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، مصر: دار المعارف، د.ت.

مراتب التزكية. والتزكية هدف العمران ووسيلته، فهي ليست مشاعر وخلجات وخواطر نفسية، مقصورة على مستوى الإصلاح، بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري."[٤٨] وبذا، يتبيَّن لنا مدى التوحيد الموجود في صلة منظومة القيم الأخلاقية بالعلوم النفسية؛ تأسيساً، وقصداً.

٢. التكامل بين القيم الأخلاقية الحاكمة والعلوم النفسية:

ليس القصد من رفع القيمة الخلقية إلى رتبة عنصر حاكم هو تجزيء العلوم النفسية، وحصرها في خدمة المقاصد الأخلاقية، وإنّما إنجاز التكامل المعرفي بينهما. والتكامل هنا يجد مُسوِّغَهُ المنهجي في جملة من المبادئ المنهجية التي يمكن أن نشتق منها مبادئ لهذا التكامل؛ كالقول بالتكامل بين الجسد والعقل والروح، ومبدأ تكامل الوجود الإنساني بين الفرد والمجتمع، ومبدأ تكامل العلم والعمل. علماً بأنّ التكامل المعرفي هنا يجد أصله في وحدة المبدأ؛ أي توحيد الله سبحانه وتعالى. فإذا كان الله هو أساس المعيارية، فإنّ التكامل بين الأخلاق والعلوم النفسية هو أمر لازم في الرؤية والمنهج؛ أي إنّ التكامل المعرفي بين المعيار والوصف يجد ضمانته في وحدة الرؤية الكلية الإسلامية للكون والإنسان والحياة؛ ذلك أنّ "آفة المنهجية الوضعية، والخلل الذي أصابها هو أنها قد حاولت الفصل بين مجال القيم ومجال العلم التجريبي، وسعت لبناء علوم اجتماعية على غرار ما استقر عليه الحال في مجال العلوم التجريبية، لكنها في كل ذلك لم تستطع التخلص من الرؤية الكلية الوضعية، والتي هي بالأساس قول في شأن القيم، وقصد به أن يكون الإنسان مصدراً لتلك القيم، وأن تعبّر تلك القيم عن خياراته الظرفية النفعية."[٤٩]

إنّ التكامل بين المعرفة والقيم هو المسلك الإبستمولوجي الآمن من تمزّق المعرفة والحياة، أو القيمة والوصف. وإذا كانت إبستمولوجيا العلوم الطبيعية أرّخت لهذا

---

[٤٨] ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا: التوحيد، التزكية، العمران**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م، ص٨١.

[٤٩] زين، إبراهيم محمد. **نظرية القيم عند الفاروقي وصلتها بالتكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: نحو نسق فكري إسلامي**، تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم، والزين عبد الله يوسف الأحمد، السودان: معهد إسلام المعرفة، ٢٠١١م، ص٢٣٦.

الانفصال، فإنّ الإبستمولوجيا التكاملية نادت بالتكامل بينهما، فلا دور مركزياً للمعرفة النفسية من دون أفق إصلاحي توجيهي، ولا دور للقيم الأخلاقية في مجال التنزيل إذا لم ترتكز على المعرفة النفسية التي تَفْقَه حقيقة الظواهر النفسية والاجتماعية قبل الشروع في تغييرها وإصلاحها، وهو ما يُنتِج "علوماً طبيعية تحكمها نظرة واضحة في القيم مرتبطة بمبدأ وحدة الخلق، وعلوماً اجتماعية يحكمها نفس النظر القيمي، وتكون مرتبطة بمبدأ وحدة الحياة ومبدأ وحدة الإنسانية، لكن حتى يكون لهذا التكامل المعرفي صيغة إبداعية، وليس مجرد تلفيق بين عناصر شتى، لا بدّ من التوفر على نظر كلي في إطار الرؤية الكلية الإسلامية، والتي تشحذ همة إحداث التركيبة الخلاقة، والتي تسعى لحل مشاكل الأمة الإسلامية أولاً، ثم تتصدى لحل مشكلة الإنسانية جمعاء في إطار ذلك التوجه المعرفي الذي يضع في الاعتبار إخراج الإنسانية من مأزقها المعرفي الذي أدخلتها فيه الوضعية المادية، والرؤية الإنسانية العلمانية؛ أما سبيل التكامل المعرفي فهو يتولى أمر صياغة قيم إنسانية عالمية، ولا يفصل بين مجال الوصف والتقييم."[٥٠]

وبهذا الإجراء المعرفي والمنهجي يتم الوصل التكاملي بين القيمة والعلوم النفسية ضمن فلسفة كُليّة متصلة بالرؤية الكُليّة إلى العالم، بما هي جملة من المفاهيم المتسقة والعناصر المتعاضدة التي تُشكِّل هوية القيم الإسلامية. وارتكازاً على هذه الرؤية الكُليّة الإسلامية، فإنّ النظرة إلى جوانب النفس الإنسانية تتبدّل، ثمّ تتسع لتشمل أفق المنظور التكاملي لجوانب النفس الإنسانية، وكذلك الجوانب القائم حولها الجدل أيضاً، فيتمخّض عن ذلك ميدان الحسّ النفسي، والأبعاد الفكرية، والعاطفية، والاجتماعية، والروحية، والخلقية.[٥١]

رابعاً: إبستمولوجية القيم الأخلاقية الحاكمة ومقاصدها

إنّ هذه التكاملية بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية ليست جهداً تنظيرياً خالصاً، وإنّما هي جهد يروم الانتقال من الوجود المثالي لهذا التكامل إلى مستوى تعيُّنها الواقعي،

[٥٠] المرجع السابق، ص٧٣.

[٥١] انظر أيضاً: الهاشمي، **صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

ولا يعني عدم التعيُّن هذا استحالة الفعل الأخلاقي، بل قداسة الإطار الحاكم، وتعاليه، وانفصاله المتعالي عن الممارسات في الحياة. لكنّ هذا الكلام الذي أسلفنا، المتعلّق بحاكمية القيم الأخلاقية وتكاملها مع العلوم النفسية، يُقصَد أيضاً في هذا المشروع؛ سعياً إلى تحقيق مقاصد متناسقة مع هذه الرؤية الأخلاقية. وبناءً على مجمل تحاليلنا، فإنّ المقاصد الكبرى التي يجوز لنا رصفها ثمرات من هذا التنظير المنهجي هي:

١.مقصد الصلاح:

إنّ الصلاح في حقيقته حالة من التوازن الرُّوحي والنفسي للإنسان، تتحقّق فيها معاني العبودية لله سبحانه وتعالى، وكذلك الاستقامة السلوكية والفكرية للإنسان. أمّا صلة هذا الصلاح بالقيم الحاكمة فتتمثَّل في أنّ هذه التكاملية بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية بوصفها معرفةً، تهدف إلى بناء الصلاح، أو غرس معاني الصلاح والاستقامة في الإنسان؛ لأنّ "طلب المعرفة في الإسلام غايته بناء الإنسان الصالح... لأن الإنسان الصالح سيكون بالضرورة مواطناً صالحاً، وليس من الضروري أن يكون المواطن الصالح إنساناً صالحاً. ولكنه المواطن الصالح للدار الأخرى، بحيث إنه يتصرف بوصفه إنساناً هنا والآن في هذه الحياة الدنيا، ومفهوم الإنسان الصالح في الإسلام لا يعني فقط أن يكون الإنسان صالحاً بالمعنى الاجتماعي العام الشائع، ولكن أن يكون أولاً صالحاً مع نفسه، وألا يكون ظالماً لها."[٥٢]

والصلاح في العلم والعمل تسبقه معرفة النفس؛ لأنّه بمعرفتها يتم التمييز بين قوى النفس وحاجاتها. أمّا بالمجاهدة فيُرسَم طريق السعادة الحقيقية. يقول أبو حامد الغزالي في كتاب "ميزان العمل": "اعلم أن المقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة، تكميل النفس وتزكيتها وتصفيتها، لتهذيب أخلاقها...[ويقول أيضاً] إذا عرفت أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها، فلا بد أن تُعرف الفضائل جملة وتفصيلاً."[٥٣]

[٥٢] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٠٦.

[٥٣] الغزالي، أبو حامد. **ميزان العمل**، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م، ص١٥١، ١٥٤. انظر أيضاً:

من هنا، فإنّ حاكمية القيم الأخلاقية لا يكون مؤدّاها تحليل النفس، ووصف القدرات العقلية والذكاء، وجوانب العاطفة في الإنسان، فيما هو مبثوث في الدراسات النفسية والاعتراض على الدور الإصلاحي لعلم النفس، ولا تكون الأخلاق الدينية مصادر للقيم الأخلاقية والثقافية بوصفها قيماً نظريةً فقط، "ولكن باعتبارها قوى وطاقات للتوجيه والترشيد الإنساني، فالقيم الأخلاقية والقيم الثقافية ينبغي أن تؤدي دورها الفاعل في الوجود الإنساني من إحداث التغيير اللازم في الوعي والشخصية والحركة الإنسانية وانتهاء ببناء نظام فاعل للقيم الثقافية يكون بمثابة تكامل المجتمع وتكامل نشاطاته وتطلعاته."[٥٤]

٢.مقصد الحرية:

إنّ معرفة النّفس معرفة علمية، ثمّ العمل على إصلاحها بأن تكون مستقيمةً معتدلةً مترقّيةً في مراتب السلوك الارتقائي؛ يقتضي الشعور بالحرية داخلياً، والسعي إلى التحرّر خارجياً؛ لأنّك بمعرفة النفس تعرف قواها، وتتمكَّن من سياستها سياسةً إيمانيةً تتحرَّر فيها من الدوافع العاطفية والخواطر العقلية الزائغة، وتعيش ضمن روح الحرية؛ ذلك أنّ الاستعباد الخارجي ما هو إلّا تجلّ للاستعباد الداخلي النفسي. والطريق الأنجع لبلوغ هذا المقصد؛ أي مقصد الحرية، هو العمل الأخلاقي الموسوم في المعجم الأخلاقي القرآني بالتزكية، الذي يعني في مقام تحليلنا هنا "الاجتهاد في التعبّد لله بالقدر الذي يُتوصَّل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد... فالتعبّد الذي يأخذ به المتزكي ليس استسلاماً للاستعباد طمعاً في ثواب الآخرة، أو التقاءً بالشعور الداخلي فراراً من الواقع، بل هو التعبّد الحي الذي يحرّر الإنسان من نير العبودية ويرد إليه كرامته؛ لأنه مقيّد في ذلك بمقتضيات الشرع."[٥٥]

– الكيلاني، ماجد عرسان. **مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، عدد٢٩.

[٥٤] برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، ٢٠٠٦م، ص١٢٨.

[٥٥] عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، مرجع سابق، ص١٦٠.

ويرى ابن عاشور –بعد استقرائه نصوص الشريعة– أنّ الحرية مقصد من مقاصد الشريعة، ويقول في هذا المقام: "لما تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء افراد الأمّة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية... فمن استقراء هاته التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية بالمعنى الأول."[٥٦]

والحرية بوصفها قيمةً نفسيةً واجتماعيةً وحضاريةً يمكن أن تكون معياراً قيمياً على الأفعال الإنسانية؛ لتمييز الفعل الحر من الفعل المضطر، تخليصاً للإرادات الواهمة بعبوديتها من هذه الروح الانهزامية، وهذا مرهون بمعرفة النفس معرفةً تُمكِّنها من رسم الطرائق الحيوية التي تتجاوز مشاعر الضعف والوهن، وتقوّي مشاعر الحرية والتحرّر والحركة. وبحسب مقالة العبودية الطوعية لـ(إيتيان دولابويسي)، فإنّ فقدان الحرية مردّه العبودية الطوعية الموجودة في نفوس الذين قبلوا الاستعباد بدلاً من هذه الحرية؛ أي إنّها مسألة نفسية في مبتدئها ومنتهاها، فالحاكم المستبدّ لا يكتسب قوته من ذاته المستعلية، وإنّما من نفوس الذين قبلوا العيش في أمان بسيط، على أن يثوروا من أجل التحرُّر. "إن بوسعكم التخلُّص من تلك الاتهامات الكثيرة التي لا تقوى البهائم على تحملها لو كانت تحسّ بها. إن بوسعكم التخلُّص منه إذا ما سعيتم، لا تسعوا إلى التخلُّص منه بل أعربوا عن الرغبة في ذلك فقط، احزموا أمركم على التخلص نهائياً من الخنوع وها أنتم أحرار. أنا لا أريد منكم الإقدام على دفعه أو زحزحته، وإنما الكفّ عن دعمه فقط، ولسوف ترونه مثل تمثال عملاق، نُزعت قاعدته من تحته، فَهَوَى بتأثير وزنه وتحطم."[٥٧]

إنّ الحرية الراشحة من نماذجية القيم الأخلاقية الحاكمة تثمر أيضاً الفاعلية moral dynamism، والإبداع الأخلاقي moral Creativity؛ أي قدرة المتخلّق على التفاعل، والفعل، والحركة، وتفعيل قيم جديدة برؤية العالم والحياة رؤيةً إيجابيةً، لا رؤيةً

[٥٦] ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الأردن: دار النفائس، ٢٠٠١م، ص٣٥٩، ٣٨٩.

[٥٧] دولابويسي، إيتيان. **مقالة العبودية الطوعية**، ترجمة: عبود كاسوحة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ص٢٠١.

سلبيةً. ومَن يتصف بالإبداع الأخلاقي "يتعامل مع كل موقف جديد بانفتاح كامل متوج بالحب والعقل، فهو يتعامل مع الناس بالحب ومع المشكلات بالعقل ويطلق قدرات علمية وثقافية فائقة، والإبداع الأخلاقي ينبع من الاستقلالية الأخلاقية والمرونة الأخلاقية."[٥٨]

من هنا، تكون الحرية مقصداً جليلاً من مقاصد إبستمولوجية القيم الحاكمة، ويجدر باتجاهات الصحة النّفسية مجاوزة حالة الاكتفاء التحليلي النفسي الداخلي إلى تبصير الإنسان بمسالك التحرّر الخارجي؛ لأنّ الاستعباد الخارجي إن هو إلّا تمظهر لروح المستعبد داخلياً.

٣. مقصد العدل:

ليس القصد من العدل في هذا المقام الحديث عنه في حدود علاقة الإنسان بالإنسان (علاقة الحاكم بالمحكوم)، وما يقابله من وصف مذموم هو الظلم؛ إنّما مضمونه هنا نفسي متعلّق بتدبير الإنسان لذاته، وسياسته لها. وقبل أن يكون العدل موجّهاً نحو إدارة علاقة الإنسان بالإنسان، فإنّه يكون أكثر ارتباطاً بالإنسان نفسه، يقول ابن تيمية: "والعدل هو الاعتدال، والاعتدال هو صلاح القلب كما أن الظلم فساده، ولهذا جميع الذّنوب يكون الرجل فيها ظالماً لنفسه، والظّلم خلاف العدل فلم يعدل على نفسه بل ظلمها، فصلاح القلب في العدل وفساده في الظّلم، وإذا ظلم العبدُ نفسه فهو الظالم والمظلوم، كذلك إذا عدل فهو العادل والمعدول عليه، فمنه العمل وعليه تعود ثمرة العمل من خير وشر."[٥٩]

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الاستبداد الدّاخلي هو المدخل إلى الاستبداد الخارجي، وأنّ حقيقة العبودية واللاحُرية هي نتاج عوامل ومشاعر داخلية، فالعدل يبدأ من تدبير الإنسان لنفسه تدبيراً منسجماً متوازناً، بحيث يضع الأشياء في مكانها الصحيح، وعكس

[٥٨] الكيلاني، **اتجاهات معاصرة في التَّربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٥٩] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **أمراض القلوب وشفاؤها**، اعتنى به محمد علي محمد بحري، الجزائر، دمشق: مؤسسة البلاغ، مكتبة الحلبوني، د.ت، ص١٨.

ذلك هو ظلم الإنسان نفسه؛ أي وضعها في مكان غير مكانها الصحيح. "فإذا اقترف الإنسان فعلاً ظالما فإن ذلك معناه أنه ظلم نفسه؛ إذ وضعها في مكان غير مكانها اللائق بها، بأن أساء التصرف فيها، فتجاوز بذلك طبيعته الحقة أو خرج عنها، ومن ثم يكون الإنسان قد جرّ نفسه إلى الانحراف عن الحق وإنكار الحقيقة فأوقعها في الفقد والخسران. وبالتالي فإن ما يفعله الإنسان حينما يجور ويَظْلم إنما هو خرق لميثاقه مع الله عز وجل. ويتضح مما قلناه بشأن الظلم أن العدل يعني المعرفة بالمكان الصحيح اللائق بالأشياء والكائنات والمناسب لها، وهو بالتالي بما هو صواب مقابل لما هو خطأ؛ إنه الكسب الروحاني ضد الخسران، إنه معرفة الحق في مقابل الباطل."[٦٠]

إذن، العدل هو نظام في المنهج، وترتيب للأشياء في مكانها الصحيح، والإخلال بهذا النظام والترتيب وما يلحقه من عدم انسجام وتوازن، هو إخلال بالصراط السوي، وخرق للميثاق الذي بين الله والإنسان في عالم الأرواح. "فإذا سمح في إطار وجوده الدنيوي لنفسه الحيوانية بأن تكون هي المهيمنة على كيانه والموجهة لتصرفاته بحيث يرتكب من الأفعال ما حرمه الله سبحانه ولا يرضاه، وإذا أنكر الله بوصفه خالقه وربه ومولاه، ومن ثم فهو يجور على ميثاقه ويخرق عهده الذي قطعه بنفسه مع خالقه. وهكذا فمثلما أن الإنسان الذي يخرق ما أبرمه مع غيره من مواثيق وعهود يعدّ ظالما لنفسه، كذلك الإنسان الذي يعصي الله أو يكفر به ويأتي المنكر من الأفعال يكون بذلك قد خرق ميثاقه مع خالقه ويكون بالتالي ظالماً لنفسه."[٦١]

وتأسيساً على ذلك، يمكن فهم الأخلاق بصورة معرفية متكاملة مع العلوم النفسية، تُحرِّر الإنسان من ظلم نفسه، وإخلاله بحقيقة الهندسة النظامية لجهازه النفسي، وتُذكِّره بالميثاق الأخلاقي الأصلي الذي تعهّد فيه لله بأداء نسك العبادة، وتحقيق حاكمية روحه الأخلاقية في مختلف جوانب الحياة الأخرى.

والعدل بالمفهوم الآنف الذكر هو مقدّمة إلى إقامة العدل بين الإنسان والإنسان في العالم المعيش التفاعلي؛ إذ يُعَدّ الظلم والاستعباد والقابلية للاستخفاف والرضا بالمذلة،

[٦٠] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٠٠.

[٦١] المرجع السابق، ص٩٩.

مظاهرَ للظلم، وإخلالاً بتدبير الإنسان لصلته بعناصر الواقع والخارج، وفق نظام شرّعه الله للإنسان تشريعاً عادلاً. وأجلى مظهر لظلم الإنسان نفسه هو الاستسلام للعبودية، وترك الحرية؛ إذ نجده "مع قدرته على العيش في ظل قوانين عادلة، وتحت حماية الدولة، يرغب في العيش في ظل الفساد، تحت القهر والظلم واستمتاع الطاغية وحده. إن الشعب هو الذي يرضى بما ينزل به من شر، بل هو الذي يسعى بالأحرى وراءه. لو كانت استعادة حريته تكلّفه شيئاً، كما كنت أحضّه على ذلك أبداً، فماذا يمكن أن يكون أثمن لدى الإنسان من أن يجد نفسه ضمن حقه الطبيعي، وأن يعود، إذا ما صحّ القول، من بهيمة إلى إنسان."[٦٢]

فالعدل، إذن، مقصد من مقاصد نظام القيم في المنهجية الحاكمة، وهي منهجية حاكمة لأنّها تُحقّق التوازن والانسجام بين مفردات العالم. وهذه المفردات التي جاء تحليلها من إعادة القيمة إلى نظرية القيم الحاكمة، وتبويئها مكانها الأصلي الصحيح، يمكن عدّها شكلاً من أشكال العدل، ووضع الأشياء في مقامها الحقيقي؛ لكي تؤدّي وظيفتها ودورها المنوط بها بما يتفق والنظرة إلى العالم.

خاتمة:

بعد هذا التّطواف في جوانب إعادة الاعتبار لنظرية القيم الحاكمة، في صلتها بالعلوم النفسية، ورصد أسباب الانفصال بينهما، وبروز الحاجة مُجدَّداً إلى نظرية نماذج القيم الحاكمة؛ فإنّنا نخلص إلى الاستنتاجات الآتية:

– عدم اقتصار مفهوم القيمة على حقل معرفي مخصوص (دائرة القيم الأخلاقية، والجمالية، وقيم الحق)، واتساع هذا المفهوم ليشمل عناصر الوجود كلّها، بناءً على مركزية نظام القيمة في تسيير شؤون الحياة الإنسانية والأخذ بها إلى السعادة الدنيوية والأخروية. وهذا التبنّي لمفهوم القيم، بوصفها مفهوماً كلياً، وأصلاً جامعاً، يُحرِّرنا من إبستمولوجية

[٦٢] دولابويسي، **مقالة العبودية الطوعية**، مرجع سابق، ص١٩٨.

الفصل التي هيمنت على التنظيرات المعرفية والقيمية، ويصلنا بالرؤية الإسلامية التي تبصر في القيم نواظم كبرى (التوحيد، والتزكية، والعمران)، وتتميّز بمواصفات تجمع بين قيم الأمّة وقيم الإنسانية: دينية القيم الإسلامية وشموليتها، وبُعْدها العملي والحركي، وجمعها بين الفردي والجماعي، وثباتها وحركتها.

– تَعرُّضُ إبستمولوجية الفصل للنَّقد، وتحميلها مسؤولية إشاعة قيم العَدَمية وإفقاد المعنى لدلالته، بعد تهميشها للقيمة في علاقتها بمنظومة العلوم النفسية. يفتح في المقابل الاستثمار مُجدَّداً في منظومات القيم؛ بوصفها مبادئ للتَّنظير والتغيير، ويتجلّى هذا في إعادة التفكير مُجدَّداً في السُّبل القويمة التي تعيد ترتيب نظام الحياة، بأن تُبوّئ القيمة مرتبة الكليات التّأسيسية لا الفضائل التّكميلية أو المعوقات الابستمولوجية، وذلك بوصفها حاكمةً على العلوم الاجتماعية بعامة والنّفسية منها بخاصة، ومسدّدةً لها، وراسمةً لها المقصد والوجهة المستقيمة، المعتدلة والمتوازنة.

– إعادة الصلة الممزّقة بين الأخلاق والعلوم النفسية بوصفها أقوى المسالك المنهجية الفاعلة الناجعة للمشكلات النفسية التي تلازم الإنسان المعاصر؛ إذ تُعَدّ الأخلاق قناة الروح، ووسيلة تجديد الميثاق مع الله، وهي التي تعيد إلى المعرفة النفسية وجهتها الحقيقية، والطابع التكاملي بينها وبين هذه المعرفة؛ لأنّ التكامل، بوصفه صيغةً من صيغ التفكير المنهجية، هو الدرب الآمن نحو المقاصد التي أشرنا إليها في دراستنا التحليلية: الحرية، والتكامل المعرفي، والعدل.

– نقل منهجية القيم من التنظير إلى حيّز الممارسة؛ فإنّ التربية والتعليم هما الوعاء والأداة الرئيستان لنقل هذه المنهجية إلى النظر والفعل. وتُعَدّ الجامعة والمراكز البحثية والمؤسسات التعليمية المكان الأمثل الذي تُزرَع فيه هذه المنهجية؛ أي منهجية القيم بوصفها نموذجاً معرفياً حاكماً، وذلك بتجديد مناهج التعليم ومضامينه التي يتكوَّن وَفْقَها الإنسان؛ تجديدٍ تصبح بموجبه قيم الأمّة وحدات تحليل في بناء العلوم والمعارف، وأداة تصحيح لمسيرة العلم، واستعادة المعاني الكبرى للقيم التي تختص بها الرؤية الإسلامية إلى العالم.