## المحاضرة التاسعة: في نقد الأخلاقوية.

### مقدمة: سؤال علم الأخلاق راهنا.

يشكو البعض من غياب عقل أخلاقي عربي معاصر، بل هناك من يتحدث عن غياب فكر أخلاقي أصيل في السياقات الإسلامية الكلاسيكية والحالية. على أساس أن الأخلاق الإسلامية دينية، ولم يتم تفكيرها إلا في حدود الشرح والتفسير والتقريظ والتعميم...الخ. أي لم يتم تفكير الأخلاق بمعزل عن الدين، ولم يتم تأسيس نظرية أخلاقية قوامها التأمل العقلي الخالص. لكن لا يجب التسرع في حسم المسألة، إذ يمكن التأكيد على وجود تفكير أخلاقي غير تأريخي في الأزمنة العربية الحالية، فإلى جانب دراسة الجابري التأريخية والتشخصية والتركيبية من خلال كتاب "العقل الأخلاقي العربي" 2001، نجد دراسة أخلاقية مبتكرة لـ "تيسير شيخ الأرض" تحت عنوان "الفحص عن أساس الأخلاق" 1989، كما نجد كاتب الدكتور طه عبد الرحمن تحت عنوان "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" 2000. وقد تحدث أيضا أركون، سنة 2010، قبل وفاته بقليل، عن مشروع لبحث يحمل عنوان "المسألة الأخلاقية والشرعية في الفكر الإسلامي la question éthique et juridique dans la pensée Islamique. وبالفعل فقد صدر الكتاب بعد وفاته بأعوام قليلة، على الرغم من أنه لم يترجم إلى العربية بعدُ. وما يهمنا حصرا، في هذا المقام، هو إسقاط كل الدراسات الأخلاقية التأريخية على الرغم من أهميتها، والاحتفاظ فقط بالأبحاث التي تؤسس لنظرية أخلاقية في سياقاتنا الإسلامية المعاصرة والتي تجاوزت الموروث المعروف من أجل التحيين وفق خصوصيات العصر. فلا يمكن إطلاقا مواصلة تفكير المسألة الأخلاقية كما أنه لم يتغير أي شيء في خصوصيات المسلمين الفكرية والعلمية والسياسية وحتى الاقتصادية. أي حتمية البحث عن نظرية أخلاقية إسلامية أصيلة، ونقصد بالأصالة هنا تجاوز الموروث الأخلاقي من أجل استيعاب المستجدات التي اقتضاها العصر، والتفكير في المسألة الأخلاقية وفق ما كُتب كتجديد في المسألة الأخلاقية أيضا. فلا يمكن أن نكتب في الأخلاق وكأن ليس هناك تأليفات أخلاقية كتبت في سياقات غير سياقاتنا، وهي في الحقيقة كثيرة ومتنوعة إلى حد كبير. إذ لا يعقل أن يتوقف العقل العربي في

تفكير المسألة الأخلاقية وكأن شيئا لم يُكتب في هذا الموضوع، بعد القرن السابع بعد الميلاد، قرن ظهور الرسالة المحمدية الجديدة. ولعل من بين الكتب المشار إليها، نستثني دراسة "طه عبد الرحمن" التي لم تفرط في الدرس التراثي، ولم تهمل المستجدات الغربية الحديثة، وقدمت رؤية أخلاقية متناسقة ومنسجمة وفق منظور معلوم الأسس. إن فضائل الكتابة الفلسفية الطهائية تكمن في أنه يوفق بكفاءة عالية بين الدرس التراثي فينتقده حيثما وجب النقد ويثمنه على انجازاته أيضا، وبين الدرس الراهني الذي ارتبط خصوصا بما أنتجه الفكر الغربي الغزير وحتى الفكر العربي الذي يحاول قدر الإمكان إنتاج خطاب فلسفي في الأخلاق بمقتضى خصوصياته وقدراته ومعطياته.

نصف كتب طه عبد الرحمن بالتفرد، لأنه أراد تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة. وهنا بالضبط تكمن أصالته. لكن هدفنا في هذه الدراسة، لا يتمثل في شرح هذا الكتاب، على الرغم من أهمية ذلك، بل نبتغي تقديم دراسة نقدية له، كاشفة المسلمات والنتائج أولا، ثم تتبع تطور ونمو هذه النظرية في كتبه الأخيرة، بخاصة كتاب البؤس 2014 وكتاب الشرود 2016. وحتى دين الحياء 2017 لأنه يتتبع المشكلة الأخلاقية في الإعلام المعاصر وبعض الخصوصيات الإسلامية مثل الحجاب. وأخيرا كتاب ثغور المرابطة 2018 الذي يشخص مشكلة الأنظمة الإسلامية في العلة الأخلاقية أساسا. بل أن محاضرته الأخيرة في 2019 ، المخصصة لخصوبة المفاهيم الإيمانية، لم تخلو من استدعاء المقولات الأخلاقية في نقد الحداثة الغربية، وهي الاستراتيجية التي اعتمدها منذ سؤال الأخلاق 2000 وحتى العمل الديني وتجديد العقل سنة 1988. لهذا يمكن أن يكون العنوان الأساسي لهذا الفصل هو سؤال "سؤال الأخلاق"، أي طرح أسئلة نقدية على هذا الكتاب المتميز في تاريخ علم الأخلاق في سياقاتنا الحضارية الحالية. ويمكن أن نعتبر سؤال السؤال بمثابة "تكريم نقدي"، من أجل الإشارة إلى أن التكريم الحقيقي لا يكون إلا نقديا، أما الإشادة والتقريض والتعظيم دون حدود، فهو موقف غير صادق، وغير أخلاقي بالمرة، على أساس أن الصداقة مرتبطة بقول الصدق، والصدق يقول بأن كل مشروع له من المحاسن مثلما له من المساوئ. لكن لن نتوقف عند "سؤال الأخلاق"

بل سننتقل إلى مساءلة علم الأخلاق الطهائية من خلال مشروع نقد الأخلاقوية الذي ستتضح معالمة أدناه.

هذا، وقد تبدى لنا أن المشروع الفكري لطه مشروع أخلاقوي في الصميم، ونقصد بالأخلاقوية غلبة المنظور القيمي الأخلاقي على بقية المنظورات. أو حتى مركزية القيمة الأخلاقية وجعلها رحى حركة المنظومة الوجودية. على الرغم من أن المركزية دائما ما تطرح مشكلة العدالة، أي التفكير بمنطق المركز يولد الهامش، هذا الهامش الذي سيحتج عن ظروف تهميشه ومشروعية المركزية أصلا. عندما نفكر في بنية التفكير التركيزي نستحضر دوما بنيته السياسية، إذا وُجود مركز في الحكم السياسي من خلال مركزية السلطة في فئة واحدة أو شخص واحد، لا ينفصل عن طريقة التفكير المركزية، فوجود حاكم واحد الذي هو المركز، ينتقل إلى عقلانية القيمة الواحدة. في حين أن نظام الحكم المتوزع على أكبر قدر من المناطق والفئات أو الطبقات، وهو أساس الديمقراطية الحقة، يساعد على توزيع مساواة ثِقل القيم وعدم تغليب قيمة على أخرى. والحق يقال أن المركزية الأخلاقية لا تختلف عن المركزية الاقتصادية والمركزية السياسية أو المركزية العلمية. سنعمل في هذا الفصل على إثبات وجود الأخلاقوية كمركزية أخلاقية في مشروع طه عبد الرحمن، كما سنبين مساوئ ونقائص المركزية القيمية، على اعتبار أنها تخلق هوامش قيمة لا يمكن أن يرضى بها الكل. فتهميش قيمة الجمال تثير الفكر الإستطيقي وتجعله يحتج وهو احتجاج الإنسان الجمالي، كما أن تهميش القيمة المنطقية أو تأخيرها، وهو ما أنجزه أيضا طه أيضا من خلال نظريته العقول الثلاثة، تجعل العقل العلمي يثور ويتهم المنظمة القيمية بتهميش العلم والمنطق والموضوعية والنظر الخالص.

تنشأ كل المشكلات النظرية والعلمية، وفق ما لاحظه الإغريق سواء الفلاسفة أو الأطباء، من الإفراط في الفعل. وقد تتبع ابن مسكويه المسألة بأن استشكل سلسلة الفضائل بأن إعتقد بأن الإفراط في الحكمة رذيلة في حد ذاته. ويقصد بإفراط الحكمة، الذي نسميه السفه، الاستعمال غير المشروع

للقوة الفكرية فيما لا ينبغي أو كما لا ينبغي.[1] وهذا ما طرحته البيولوجيا الحيوية اليوم من خلال دراسة مخلفات الثورة العلمية التي لم تضع حدودا للعقل النظري الذي هدم كل المعايير التقليدية المرتبطة بالحياة والفردية والخير والمقدس...الخ. وبالفعل، فقد نعتبر الذي يركز كل شيء على التفكير والتأمل النظري "إنسانا ناظرا"، أي ممركزا القيمة العقلية والمنطقية على حساب بقية القيم مثل الجمالية والأخلاقية والاقتصادية. وهذا ما إنتقده نيتشه مثلا في اللحظة السقراطية حيث ألغي أي أثر لحب الحياة والشهوة والغموض...الخ لصالح الاستدلال والمفهوم والوضوح. إن خطأ سقراط الأساسي هو أنه قام بعملية مركزة القيمة العلمية في اللحظة التي همش فيها القيمة الجمالية اللاعقلية وفصل بين سعادة الإنسان وغريزته. واعتقد حصرا بأن السعادة لا تحصل إلا بالعقل وحده من خلال نبذ الهوى وتنصيب الفهم كأساس لكل أخلاق أو جمال ممكنين.[2] وكل مركزية تثير احتجاج من يُمثل الهوامش الواقعة على أطراف هذا المركز المفترض. وبالتالي فإن مركزة الأخلاق، وهي المهمة التي أنجزها طه عبد الرحمن بقوة ونجاح، ستثير اعتراض ممثلي القيم المهمشة مثل القيمة العلمية (المنطق) والقيمة الجمالية (الذوق) والقيمة الاقتصادية (الإنتاج)...الخ.

الفرضية الأساسية التي تحرك هذا الفصل مؤسسة على العبارة التالية: "الإفراط في الأخلاقية يتحول إلى رذيلة"، مثلما أن الإفراط في الحكمة يتحول إلى سفه. وهذا ما يمكن أن نصف به نظرية طه عبد الرحمن، وسنعمل أدناه على اثبات ذاك من خلال السؤال الأولى: هل من الأخلاقي مركزة الأخلاق ؟ على أساس أن المركزة هي ضرب من الإقصاء والتهميش والتراتب الذي لا يمكن تبريره عقلا، لأن العقل يمكن أن يبرر كل شيء، بل هو أقرب إلى تبرير القيمة المنطقية لأنها أكثر ارتباطا به. هذا لا يعني أننا نريد تهميش الأخلاق لصالح قيمة مركزية مخالفة، ما نريد التنظير له هو مسح فكرة المركزية القيمية بالكامل، واعتبار القيم متعادلة، كل يعمل في حيزه ويؤثر على البقية ويتأثر بها

[1] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 22.

[2] Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève Bainquis, éditions Gallimard, Paris, 1942, § 12,p 88.

أيضا. فالأخلاق تؤثر في السياسية والاقتصاد والدين، لكنها تتأثر أيضا بالوضعية الاجتماعية، ولنتذكر هنا ملحوظة "نيكوس كازنتزاكس" في برلين عندما قالت له أحد النساء المهمشات في الرصيف: أنا جائعة وأنت تحدثني عن الحياء ! لم تُوضع الحشمة للفقراء بل للأغنياء فقط. [3] وبالفعل، فإننا نلاحظ بدون تعميم، أن القيم الأخلاقية المثلى لا تنفصل عن الوضع البشري عموما والفردي خصوصا. فكل ما نتغنى به من فضائل لا نجدها في بعض الأماكن مثل الأسواق والمصانع والمخافر والسجون...الخ في حين يتمسك بها الناس، وإن ظاهريا فقط، في مواضع أخرى مثل المساجد والمدارس ومراكز القرار...الخ. إن جغرافية ووظيفية القيمة من الأمور التي لا يمكن التستر عنها، إذ نجد فعالية القيمة الأخلاقية مرتبطة بمكان دون آخر. وهذا ما دعا إليه "موران" عندما تحدث عن ضرورة ربط الأخلاق بالشرط البشري،[4] إذ لا يمكن التشريع أخلاقيا دون الاعتبار لوضعيات الإنسان، وإلا كنا أمام أخلاق مثالية متعالية منفصلة، تتحول إلى "جمالية أخلاقية" أكثر مما تكون "فعالية أخلاقية". وعندما تتحول الأخلاق إلى مظاهر جمالية أو ظاهرية، فأعلم أنها فقدت أي مبرر لوجودها أو أثر لتطبيقها. لعل الفيلسوف المثالي، يحتج هنا، على أساس أن قدسية الأخلاق تكمن في تعاليها عن الشرط البشري، وهذا حق، لكننا نرد بأن الإنسان لا يمكن أن ينسلخ عن إنسانيته، والأخلاق لا يمكن أن تقتلع الفطرة مثلما أن الدين لا يمكن أن يلغي الطبيعة. والتشريع غير القابل للتطبيق ما هو بتشريع، وإن أردت أن تطاع، فعليك بالمستطاع. والأغلبية من الانزلاقات النفسية والأمراض الروحية ارتبطت بقسوة القوانين الأخلاقية أو ما نسميه بالأخلاقية الفيكتورية حيث رُفع الفرد إلى ما لا يحتمله الإنسان. لقد سُحق الفرد الضعيف بين صراع العمالقة: الطبيعة والثقافة. والأخلاق، وفق ملاحظة

---

[3] نيكوس كازانتزاكيس: تقرير إلى غريكو – سيرة ذاتية فكرية، ترجمة ممدوح عدوان، دار الجندي للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثالثة، 2004، ص 457.

[4] إدغار موران: تربية المستقبل – المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال ومنشورات اليونيسكو، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 99.

ساندرو فرينتسي [محلل نفسي هنغاري]،[5] غالبا ما تناصر الجماعة والجيل على حساب الفرد. لذا سنجد تطوير لأخلاق فردية مسؤولة، بخاصة في الفلسفات الوجودية، من أجل انتشال الفرد من هذه الفوضى القاتلة.

**أولا– مظاهر الأخلاقوية عند طه عبد الرحمن.**

كل كلمة تنتهي بالمقطع isme في القاموس الفرنسي أو ism في الإنجليزي، تدل على المغالاة والتطرف والنزوع المفرط. لذا فإن استعمالنا كلمة أخلاقوية يتطابق مع الاستعمال الغربي لكلمة Moralisme. لكن ماذا نقصد بالأخلاقوية ؟ ورد استعمال هذه الكلمة Moralismus عند فيشته Fichte للدلالة على المذهب الذي يجعل الفعل لا الوجود هو المبدأ الأعلى للفلسفة.[6] ونحن نعلم أن كينونة الإنسان أوسع بكثير من الفعل، ما الفعل إلا مظهر من مظاهر الكينونة. هذا، ويمكن الإشارة إلى أن الكثير من الفلسفات تربط الكينونة بالفاعلية، بخاصة الفلسفات الصوفية التي تجعل الفعل شرط لجوهرية الوجود. فعندما يتحدث "أفلوطين" عن طبيعة الواحد، الذي هو جوهر فلسفته، فإنه يطابق أو يُماهي بين الكينونة والفعل والواحد، فالكائن في حد ذاته هو بمثابة فعل خالص. ولا كينونة لمن لا فعل له. فحقيقة الجوهرية تكمن في الفاعلية. [7] فلا فكر خالص بمعزل عن القدرة على الفعل، وغياب الفاعلية يدل على غياب الكينونة. لذا فالحضور ليس كاف للكينونة بل يجب أن يرفق بالفاعلية. وليس التدريب الأخلاقي والتنمية الروحية إلا عناصر للفعل الحقيقي الذي يشكل الكينونة النموذجية.

وقد كان كانط يستعمل عبارة "التعصب الأخلاقي" fanatisme moral عندما يتحدث عن الأخلاق الرواقية، قاصدا دعوتها للتمسك الصارم بالأخلاق في مقابل التساهل الأبيقوري. ومن المعلوم

---

[5] سيغموند فرويد: الغريزة والثقافة– دراسات في علم النفس، ترجمة حسين الموزاني، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 114.

[6] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 655.

[7] Pierre Hadot et autres: études Néoplatoniciennes, langages, Neuchâtel, 1973, p 33.

أن هذه الفلسفة قد أفرطت في التمسك بالأخلاق ولو كانت مؤلمة وقامعة لطبيعة الإنسان.[8] لأنها تعتقد بأن الألم الفردي دالة على الأخلاقية بما هي مقاومة للإنسان الطبيعي الذي يسعى للراحة واللذة والاسترخاء. إن شعار العيش على وفاق مع الطبيعة يدل على ضرورة موافقة طبيعتنا الطابعة لطبيعتها العاقلة، وهي الطبيعة الأخلاقية من حيث أنها تفاضل بين اللذة والخير لصالح هذا الأخير. ومن المعلوم أن الرواقية قد جعلت الأخلاق روحا للبحث الفلسفي مما يعكس انهماما بالمسألة الأخلاقية مقارنة ببقية المسائل مثل المعرفة والجمال والمنطق والفيزيقا. وفي هذا بالضبط تكمن أخلاقويتها. والحق يقال أن ما اسنده كانط للرواقية، يمكن بالضبط أن نسده له، على اعتبار أنه اختزل الإنسان في الأخلاقية من خلال اقراره بأن هناك قانونان فقط، الأول في السماء والذي يتحكم في الطبيعة والآخر في الذات والذي يتحكم في الأفعال.[9] وهذا ضرب من الأخلاقوية الظاهرة التي لا يمكن حجبها بالمرة. وبالفعل، فقد ألف فولييه Fouillée كتابا يحمل عنوان الأخلاقوية الكانطية واللا– أخلاقوية المعاصرة1905 ,le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain. [10] ويمكن أن نفهم من كلمة l'amoralisme التي يمكن أن نترجمها أيضا بـ خارج – أخلاقوية التوجه الذي يدعو إلى تقييم الأمور بقيم لا أخلاقية أو خارج أخلاقية، وهذا ما نجده في عنوان كتاب نيتشه "ما وراء الخير والشر" أو "بمعزل عن الخير والشر"، والذي أكد على ضرورة تحييد المعايير الأخلاقية، والتي تتحكم في كل الأحكام الأخرى، عن المعرفة. إذ إن ارادة الحقيقة التي سيطرت على تاريخ الفلسفة، ما هي إلا مظهر خارجي لباطن أخلاقي وهو إرادة الخير.[11] هناك تعالق وثيق، لربما لا يدركه إلا القلة، بين الحقيقة والظاهر من جهة، والخير والشر من الجهة الأخرى. إذ أن الحقيقة، في العرف المنتشر، تمثل الخير في حين أن المظاهر تمثل الشر. وهذا ما يفسر كون إرادة الحقيقة هي الهدف

[8] Emmanuel Kant: critique de la raison pratique, traduit par F. Picavet, édition Felix Alcan, Paris, 1888, p 106.

[9] Ibid, p 292.

[10] André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.cit, p 656.

[11] Friedrich Nietzsche : Par de là le bien et le mal - Prélude à une philosophie de l'avenir, traduit Henri Albert, librairie Générale Française, Paris, 1991, § 34, p 107.

الذي وضع للفكر منذ القديم. لكن لماذا نريد الحقيقة ؟ لأننا نعتقد أنها تمثل الخير. هل لنا دليل على ذلك ؟ لا يمكن لنا الإثبات أن الحقيقة خير في كل الحالات، بل قد تكون الحقيقة مميتة، قد يكون الصواب شرا. هذا ما لم يفكر فيه الفلاسفة إطلاقا وفق اعتقاد نيتشه.[12] فلم نجد أحدا من الفلاسفة طلب الشكوك أو اللا معرفة وراء تفكيره. فحتى فلاسفة الشك اعتقدوا أنهم قبضوا على الحقيقة، هذه هي أحكام الفلاسفة المسبقة والتي لم يفكروها إطلاقا.

من مرادفات الأخلاقوية يمكن أن نجد ما يسمى بنظرية اليقين الأخلاقي la certitude morale على اعتبار أن الوثوقية الأخلاقية هي بالضبط التي تشكل النزع الأخلاقي المتطرف. فكل أخلاقوي لا يطرح أدنى سؤال عن مدى صلاحية معاييره الأخلاقية في عملية التقييم. بل يعتبرها بديهية ويشرع في الميزان دون توقف. في حين أن "الارتيابية الأخلاقية" التي تعتبر تفرعا للارتيابية المعرفية، والتي أدت إلى ظهور ما يسمى أيضا بالارتيابية الإيكولوجية، هي التي تأخذ بنا إلى نقد كل أخلاقوية. لأن إشكالية إمكان قيام أحكام أخلاقية عالمية هي نقطة انطلاق كل تفكير نقدي في الأخلاق. إذ أن "المصداقية الموضوعية" لإحكام الأخلاق تبقى المسألة الأكثر حساسية في أي أخلاقوية. [13] فكل أخلاقوي لا يطرح أي سؤال حول سلامة معاييره. لذا يمكن اعتبارها منطقة الظل التي يعجز أي أخلاقوي عن رؤيتها متمسكا بمعايير لم يتم مسائلتها إطلاقا.

ننتقل الآن إلى تحديد أهم مظاهر الأخلاقوية في المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن، ويمكن أولا أن نقارب عنوان مشروعه وهو "فقه الفلسفة" بالأخلاقوية التي ندعيّ أنها سمته الأساسية. حيث أن "فقه الفلسفة" يدل في النهاية على مسألتين: مسألة ربط الموروث الإسلامي بالعلم الوافد، أي الفقه بالفلسفة. أما الثانية فهي اعتبار الفقه ذاته عملٌ. أي أن طه يدعونا إلى ضرورة تفقيه الفلسفة من خلال تحويلها من مجرد النظر إلى حتمية العمل، وهذا المنحى يشكل دعوة صريحة لربط الفلسفة بالأخلاق. ما العمل إلاّ أخلاق، وقد ترسخ منذ التقسيم الأرسطي والكانطي ربط العقل العملي

[12] Ibid, § 1, p 45.

[13] تد هوندرتش (تحرير): دليل أكسفورد للفلسفة،، الجزء الأول ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، ليبيا ، ص 324.

بالأخلاق. إذن فإن مشروع طه المتمثل في فقه الفلسفة لا يعدو أن يكون محاولة لتخليق الفلسفة، وهذه المحاولة ذاتها تمثل ضربا من الأخلاقوية من خلال التأكيد على مركزية الأخلاق مقارنة بالفلسفة باعتبار نظر وقول فحسب. ويمكن لنا أن نستجمع النقاط التالية الدالة على الأخلاقوية في كثرة التأليف في الأخلاق: بحيث يمكن التأكيد بأن كل أعمال طه هي وجه ما من وجه الأخلاقوية. وحتى كتبه التي لا تحمل عنوانا أخلاقيا، فهي تؤدي المهمة الأخلاقية. وسنأخذ الأمثلة التالية:

- سؤال الأخلاق، (2000): وهو الكتاب الأساسي الذي يحمل مشروع الأخلاق والأخلاقوية. والمدخل الأساسي هو محاولة نقد الحداثة الغربية من الوجهة الأخلاقية. وهذا المدخل يعكس وجهة نظر مستبطنة تقول بأن النقد العلمي للغرب متعذر على أساس أن العالم الإسلامي والشرقي بالعموم متأخر عنه ويعاني الصعوبات في اللحاق بالقطار العلمي الغربي الذي انطلق منذ حداثة القرن السابع عشر. والميدان الوحيد الذي تأهل فيه العالم الإسلامي على العالم الغربي هو الميدان الأخلاقي. ولو أننا لا نوافق كلية تشخيص طه، على أساس أن التأخر العلمي يؤثر على النمو الأخلاقي، ولا يمكن الحديث عن مجتمع كامل أخلاقيا. واستناد طه على فرضية النجازة الأخلاقية الإسلامية يمكن أن تناقش من عدة وجوه.

الأطروحة الأساسية التي يعلنها طه في مدخل الكتاب هي القائلة بأن الفاصل النوعي بين الإنسان والحيوان ليس هو العقل مثلما اعتقد الإغريق القدامى، بل هو الأخلاق. وقد قدم عدة براهين لإثبات ذلك.[14] وهي الأطروحة التي تمثل حجر الزاوية في النقد الأخلاقي للغرب، على افتراض أن عقلانية الغرب لا يمكن أن تسعفه لكي يُكوِن انسانا كاملا، لأنه يفتقر للفاصل النوعي الأخلاقي الذي نعثر عليه في بنية العقيدة الإسلامية. فمن الأمور الواضحة أن الشريعة الإسلامية أخلاقية الطبيعة قبل أن تكون قانونية خالصة. وبعد عرضه مختلف النظريات في علاقة الأخلاق بالدين ونقده لأطروحة هيوم الفاصلة بين الوجود والوجوب، وكشفه عن أطروحة كانط التي يتوارى فيها العلماني

[14] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 14.

وراء الديني، وعرضه الأطروحة المسيحية والكلامية، انتهى إلى إن القول بأن "الصواب هو أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين".[15] وبعد ذلك يستثمر النتائج السلبية، بل الكارثية، التي أنتجتها العقلانية النظرية التقنية في الغرب لكي يكشف عن ضرورة تفعيل الأخلاق الدينية من أجل تجاوز كل هذه السلبيات. كما أن حضارة القول لا يمكن الحد منها إلا عن طريق تفعيل العمل المؤيد بالشرع، أي الأخلاق الدينية الإسلامية. وهذا ما يكشف عن سمو الأخلاق على النظر العلمي الخالص.[16] وعلى الرغم من أن الغرب قد قدم العديد من النظريات من أجل تصحيح النظام العلمي– التقني، إنها أنها تفتقد إلى المصدر الديني لأخلاقها، هذا ما يجعلها قاصرة في نظر طه.[17] فالعقل الخالص لا يمكن أن يعالج نقائص ولّدها هو ذاته، بل عليه أن يستعين بمبادئ خارجة عنه، وهذا ما يوفره الوحي الإسلامي حصرا، على أساس أنه دين جامع لكل التجارب الوحيية السابقة. وبعد ذلك يشرع طه في عرض أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية باعتبارها كونية وفق ما تقرر في الآية 172 من الأعراف.[18] ونجاح الأخلاق الكونية تتطلب التأسيس العميق عن طريق الإيمان الجامع للقلب والعقل معا، ولكي لا تقع هذه الأخلاق الكونية العميقة في جمود العقائد، وجب أن تكون حركية لا تركن للتمامية المغلقة.[19] وبعد أن يجيب عن الاعتراضات المحتملة لتأسيس الأخلاق الإسلامية، يشرح لنا كيفية فك الحصار الداخلي والخارجي عنها، وسبل العودة لهذه الأخلاق التراثية. وبعد ذلك خصص ضميمة لإسهامات المغارب في التراث الإسلامي الأخلاقي. وكأنه يرد على اتهامات العقل المشرقي الذي تنكر للإنجازات الإيطيقية للعقل المغاربي. أو ردا على تصنيف العقول التي أسس لها الجابري من خلال جعله العقل الشرقي عرفاني بياني والعقل المغربي برهاني منطقي.

---

[15] المرجع نفسه، ص 51.

[16] المرجع نفسه، ص 88.

[17] المرجع نفسه، ص 128.

[18] قوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾

[19] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مرجع سابق، ص ص 160–164.

- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (2002): نظرية السؤال المسؤول الواردة في بداية الكتاب تعطى الانطباع بأنه لا يجب ترك السؤال الفلسفي بلا مُسائلة أخلاقية. مما يدل على أن فوق النظر المجرد عمل أخلاقي مُقيّم. ويعتقد أن مهمة الفلسفة العربية الجديدة، على خلاف الفلسفة الغربية القديمة والسائدة، تكمن في تخليق السؤال وليس أشكلة الأخلاق، أو قل تسئيل الإطيقا فقط. لذا فقد اعتبر "السؤال المسؤول" بمثابة الطور الثالث لتاريخ المساءلة الإنسانية، بعد كل من السؤال الإغريقي الإفحامي (سقراط) والسؤال الحديث النقدي (كانط).[20] لذا فإن البحث النظري الخالص لا يجب أن يكون بمعزل عن عنصر التخليق، وهي نفس الفكرة التي يمكن أن نطابقها في سؤال الأخلاق مع الفاصل الأخلاقي والعقلاني، فلا يجب أن يتوقف الإنسان عند كونه ذكيا، بل يجب أن يجاوز ذلك إلى مرتبة التقييم الأخلاقي كفاصل نوعي يفصله عن بقية الحيوانات الأخرى التي قد تكون ذكية بنسب معينة ومتفاوتة.

- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، (2005): في هذا الكتاب يمكن أن نلحظ فكرتين، على الأقل، مرتبطين بالأخلاق:

  - النفور من الأخلاق وهي الظاهرة التي ارتبطت بالعولمة التي أصبحت واقع حال، فمن المعلوم أن هذه الظاهرة قد قامت بتحييد خاصيتين كانتا أساس الفكر التراثي، وهما الإيمان والأخلاق.[21] وقد رأينا أعلاه أن الأخلاق العميقة هي أخلاق الإيمان بالتحديد، مما يعني أن أخلاق العولمة والحداثة أخلاقٌ سطحية. لذا فإن علة العولمة المميتة تتمثل في النفور من الأخلاق والإيمان معا، على اعتبارها قضايا شخصية لا يمكن وضع حيز لها في الفضاء العام أو العالمي.

---

[20] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص ص 13-23.

[21] طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 32.

- نقد تطابق الأخلاقي والثقافي: حيث نجد طه، في معرض حديثه عن مذهب التعدد القيمي، يذكر لنا مبادئه الثلاثة مقدما بدائله الثلاثة. حيث يقول بما يجعله ينكر نسبية الأخلاق المرتبطة بالثقافة:

"مذهب التعدد القيمي ينبني على ثلاثة مبادئ: (يمكن نقدها ببدائل)

1- مبدأ التعارض بين العقلي والديني. البديل: تأسيس العقل على الإيمان.

2- مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي. البديل: تأسيس السياسة على الخير.

3- مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي. البديل: تأسيس الثقافة على الفطرة".[22] وينتهي طبعا إلى أن الأخلاق الإسلامية هي ما يمثل الفطرة الحقيقية.

- روح الحداثة، (2006): في هذا الكتاب نجد طه ينقض الأخلاق العلمانية رافضا مشروعيتها وناكرا إمكانية تأسيس أخلاق غير دينية. لأن الأخلاق العلمانية مبنية على الإنسانية والعقلانية والدنيوية، في حين أن أخلاق الدين مؤسسة على الإله والوحي والآخرة.[23] كما نجد طه ينتقد مفهوم المواطنة، بما هو مفهوم سياسي وعلماني خالص، من وجهة نظر أخلاقية، على أساس أن مفهوم المواطنة مؤسس على مبدأ حيز الأرض، بحيث يتم تقسيم الموطنين بحسب انتماءاتهم الأرضية. في حين أن مفهوم المؤخاة، وهو مفهوم إسلامي واضح، أوسع وأعمق بكثير من مفهوم المواطنة. إذ أن "مفهوم المؤخاة هي المواطنية وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرتب".[24] مما يعني أن المواطنة العلمانية منزوعة الأخلاق إلى

---

[22] المرجع نفسه، ص ص 66-76.

[23] طه عبد الرحمن: روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص ص 100-104.

[24] المرجع نفسه، ص 213. كما نجد في كتاب روح الدين دعوة لرفع المواطنة إلى مراتب أعلى من مدلولها الجغرافي الخالص. للتوسع يرجى العودة لـ:
طه عبد الرحمن: روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012، ص 103.

حد بعيد. ويمكن أن نضيف على ما قاله طه، أن كره أو الخوف من الغرباء[الإكزينوفوبيا] أو الخوف من الفقراء[البوروفوبيا] في أوروبا، مثلما لاحظت الفيلسوفة الإسبانية أديلا كورتينا Adela Cortina [ولدت سنة 1947 أستاذة الأخلاق والفلسفة السياسية في جامعة فلنسيا] مظهر مشين لمواطنة بلا إنسانية. ومن المؤسف أن نلاحظ انتشار هذه الظاهرة حتى في شمال إفريقيا، حيث يتريب أغلبية الموطنين من نزوح أفارقة الجنوب باعتبارهم غرباء منبوذون بسبب فقرهم، في حين يتم التعامل بترحيب منقطع النظير مع الغرباء الأغنياء من أوروبا وآسيا.

- بؤس الدهرانية – النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، (2014): ينطلق الدكتور طه في هذه الدراسة المهمة من التأكيد على الطابع العلماني للحداثة الغربية، حيث أحدثت العديد من الفصول منها فصل الدين عن مختلف مناحي الحياة البشرية مثل فصلها عن الأخلاق والتشريع لمنظومة أخلاقية لا تستمد من الدين عناصرها الأولية أو الأساسية. وهذا الفصل لا يعني أن الحداثة لم تنتج نظريات أخلاقية أو أخلاقيات نظرية، بل بالعكس فإننا نجد العشرات من التنظيرات الفلسفية الأخلاقية التي نظّرت وبحثت مختلف إمكانيات التأسيس للأخلاق. ما يهم طه هو النتائج الخطيرة من علمنة الأخلاق بدل تديينها. فهو يعتقد بأن هذا الفصل هو أخطر الفصول مقارنة بفصل السياسة عن الدين أو العلم عن الدين أو الفلسفة ذاتها عن الدين.[25] ومصدر هذه الخطورة القصوى هو تخريج تصورات أخلاقية ودينية لم تكن لترد على خيال أي إنسان، إذ أصبحنا نسمع بأخلاق بدون إله une Moral sans Dieu مثلما كتب Jacques STEIWER. وأصبحنا نُصدم بروحانيات الإلحاد بعدما اقتنعنا بأن الإلحاد ماديُ الطابع، فكتب "أندري كونت سبونفيل" الروحانيات بغير إله وهو عنوان أحد كتبه: l'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu. كما كتب لوك فيري

[25] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 11.

ومارسيل غوشيه عن الديني الخارج عن الدين أو اللا ديني le religieux après la religion. أو حتى الإلحادية بدون طبيعة القريبة من الأخلاق بدون إله.[26] وكل هذه العناوين توحي بالتضييق على مفهوم الدين من أجل عزله هناك لوحده لا يعطي ولا يأخذ من مختلف مجالات الحياة. ثم أن التأسيس للأخلاق البشرية بمعزل عن الدين يؤدي إلى دنيانية وزمنية الأخلاق. لذا فكل انهمام طه هو نقل الأخلاق عن المصادر الإلهية أو الدينية الثابتة والعالمية إلى مصادر أخرى ترتبط بالتجربة البشرية التي هي تجربة زمانية وتاريخية في الأساس. وهنا يظهر النزوع المثالي الذي يتخوف من كل تاريخي متغير. "لقد تراخى الناس في بداية الأمر وبالتالي تعرضوا للضلال عندما تجردوا من التجربة هذا المرشد المخلص الذي يساندهم في خلواتهم كما تفعل هذه الآلة الصغيرة التي تتدحرج machine roulante وتحمي الأطفال من السقوط أثناء المشي".[27]

وقد لاحظ المفكر الفرنسي "جيل غرانجي" بأن التمييز بين الجوهري والعرضي يتمظهر من خلال التمييز بين الثابت والمتحول أو الإلهي والتاريخي، وهو تمييز أرسطي يعكس الخلفية الميتافيزيقية للفلسفة الإغريقية ككل.[28] وظاهرة الخوف من التاريخ أو من الربط بالتاريخ تجسد أعلى درجات المثالية، إذ أن مثالية هيجل على سبيل المقارنة لم تكن تخشى التاريخ إذ وضعت العقل في التاريخ وكشف أن العقل "قيد الإنجاز في التاريخ".[29] ويمكن لنا أن نستخلص من هذه الملحوظة قاعدة ذهبية تقول أن "الأخلاق قيد الإنجاز في التاريخ" وبالتالي فلا يستقيم ختمها في مرحلة تاريخية معينة، وعدم الإقرار بنهاية الأخلاقية أو إمكانية انهائها في المسار التاريخي

---

[26] Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse-le système totémique en Australie, Presse universitaire de France, Paris,2eme édition, 1990, p 41.

[27] Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1966, p 326.

[28] جيل جاستون جارنجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2004، ص 100.

[29] جان غرايش: العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول: إرث القرن التاسع عشر وورثته، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص 483.

الجارى، يساهم في مشروع التخفيف من الأخلاقوية باعتبارها هيمنة وغلبة أو حتى إيديولوجية. هنا نلمح مظهر من مظاهر التفكير الطهائي ذي الخلفية الإغريقية، وهي خلفية فلاسفة الإسلام القدامى أيضا، الذين تأثروا بالتوجه الأفلاطوني المأخوذ رأسا من فلسفة بارمنيدس التي أسست للهوية في مقابل إنكار الطبيعة والتحول والتاريخ. هذا، ونجد طه يكرر الكلام عن إعراضه عن أي خلفية في تأسيس فلسفته الإئتمانية ما عدا الخلفية الإسلامية. في حين أنه يسير دون أن يشعر في طريق الميتافيزيقا القديمة التي تفصل بين الجواهر والمظاهر. وهنا نتيقن من أن طه لم يقطع الخيوط كلية مع الفلسفة الإغريقية مثلما أراد أن يفعل عندما تحدث عن ضرورة التفكير وفق المجالات التداولية. في حين أن عقلانية الجوهرانية المركزية قد تجاوزها التفكير المعاصر على أساس أن التفكير بعقلانية المركزية والهامشية يثير قضية العدالة ذاتها، لماذا الهامش هامشا ؟ ألا يمكن أن يتحول المركزي إلى هامش والهامش إلى مركزي، وقد كان بعض الرسل، مثل يوسف عليه السلام، يحددون رسالتهم في قلب التراتبية الكائنة: تحويل الأغنياء إلى فقراء والفقراء إلى أغنياء، أي خلخلة المركزية القاسية التي كبلت قدرات الطبقات المُهمشة. بالنسبة للفلسفات الأخلاقية التي نقدها طه، ولا زال ينقدها، إذ هو في سنة 2020، يعكف على تأليف كتاب في نقد الفلسفات الأخلاقية الأمريكية وهي في العموم فلسفات تاريخية تداولية، وكل تداول هو السير بمنطق التاريخ لا بمنطق الهوية.

في هذا الكتاب، لا يكتفي طه برفض دعاة نقل الأخلاق من المركز إلى الهامش، بل يرفض أي إمكانية لتأسيس أخلاق بمعزل عن الدين. لكن أي دين ؟ بالنسبة له، فإن كل فلاسفة الحداثة قد أساؤوا فهم الدين كما أنهم لم يفقهوا المعنى الحقيقي للأخلاق. إن ربط الأخلاق بالتاريخ، يؤدي إلى القول بأنها متغيرة، وهذا يعني إنها منفعلة وليست فاعلة، لأن المتغير يتطلب سبب أقوى منه لكي يتغير. فهل هناك سبب أعلى يتحكم في الأخلاق ؟ نعم فبالنسبة لكل الفلاسفة الحداثيين، تتحول الأخلاق إلى نتيجة عوامل أقوى منها. بمعنى أن الأخلاق تتحول إلى نتيجة بعدما كانت مبدأ أوليا. والنماذج الأربعة التي انتقدها طه والتي مثلت الفصل الحداثي بين الأخلاق والدين، قد جعلت الأخلاق تابعة لعوامل أقوى وأسبق منها. إذ عمد روسو إلى استبدال الأمر الإلهي المفارق

بالأمر الضميري المحايث، وسار كانط في طريق تأسيس الأخلاق على العقل بعدما كانت مؤسسة على الإله (الدين) فجهل هذا الأخير تابع للأخلاق وقلب التراتب فوضع الثور بعد المحراث كما يقال.[30] وواصل دوركايم ولوك فيري في هذا القلب، فوضع الأول الأوامر الاجتماعية مكان الأوامر الأخلاقية ووضع الثاني الإنسان مكان الإله عندما تحدث عن الإنسان المؤله الذي أوجدته الحداثة المغترة بالعقل الإنساني.[31] وما يشترك فيه هؤلاء الدهرانيين، كل بطريقته وبأهدافه، هو نقل الأخلاق من الهوية الثابتة إلى الواقع المتحرك. وهذا بالضبط ما يجعلها تنتقل آليا من كونها أصلا مؤثرا إلى اعتبارها فرعا متأثرا. ويذهب طه في المركزية الأخلاقية إلى أبعد مما نعتقد، عندما يعتبر الأخلقة هي أصل الدين ذاته. فلو بحثنا عن العلة المعقولة لمخاطبة الله لعباده وإرساله الرسائل الواحدة تلو الأخرى إلى غاية الرسالة المحمدية الأخيرة، ولو أن هناك العديد من التعليلات، لوجدنا العلة الأخلاقية هي الأنسب والأعقل. "فالتدبير الأخلاقي للعالم هو الأصل في الدين".[32] أي أن أهداف الدين الجوهرية أخلاقية أكثر مما هي ميتافزيقية أو قانونية. فالغاية من التشريع هو الأخلاق. وسنرى، في دين الحياء، بأن الأمانة أسمى من الأمارة. ولما كان أصل الدين هو أخلقة الإنسانية وتربيتها على المبادئ الأخلاقية التي لا تستند على الأفراد المحدودين والمتبدلين، فإن الماهية الحقيقة للإنسان أخلاقية أولا وأخيرا.[33] لأن الماهية تقاس على الأصل الثابت لا على الفروع المتغيرة. فمدلول العقل مثلا يتغير من مرحلة إلى أخرى، في حين أن الإنسان في حاجة إلى أخلاق ترافقه في كل الأزمان وفوق تقلبات أطوار الذكاء. ولا يتسنى ذلك إلا بربطها بالأصول السابقة على الزمان ذاته. وفي مسألة التأسيس لمركزية العقلي والأخلاقي، ينتهي طه إلى أسبقية الأخلاق على العقل، لأن الأخلاق بلا فعل أحسن من الفعل بلا أخلاق. و"انضباط العقل بالأخلاق مقدم على انضباط الأخلاق بالعقل (...) وجود الأخلاق بلا "أجرأة" خير من وجود "أجرأة" بلا

---

[30] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص 59-60.

[31] المرجع نفسه، ص ص 66-78.

[32] المرجع نفسه، ص 97.

[33] المرجع نفسه، ص 109.

أخلاق".[34] وهذه التراتبيات تنتهي إلى مركزية الأخلاق وضرورة تأسيسها على معطى صلصالي لا يتحرك كلما تحرك العقل الإنساني. هنا بالضبط نلاحظ تفضيل عقلانية أخلاق الهوية على حساب عقلانية أخلاق الصيرورة. فهل فعلا يمكن تأسيس الأخلاق على غير العقل ؟ في تقديرنا أن الدين ذاته عقل، وطه يعترف بذلك، وتعدد الأديان نابع من تعدد ونمو العقلانيات الإنسانية. والقبول بعقلية الأخلاقية يفضي إلى حتمية القول بصيرورة الأخلاق. لأن العقل الراكد سيموت مثلما يموت الثعبان الذي لا يغير جلدته كل دورة.

- شرود ما بعد الدهرانية– النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، (2016). ليس الخروج عن الأخلاق كالفصل بين الدين والأخلاق، إنه أكثر ضرار وجنونا، وهذا ما أتى به فلاسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد الدهرانية على أساس أن الحداثة هي ذاتها الدهرانية أو الدنيانية. وهنا تكون ما بعد الحداثة قد دخلت في فصل مزدوج أو خروج مُكرر أو مضاعف، أي أن الشرود هو خروج عن الخروج الأول في الحداثة العلمانية. [35] وما فعله بعض الفلاسفة ما بعد الحداثيين هو السعي لتأسيس أخلاق بشرية خالصة، وبالتالي الخروج كلية عن الأخلاق الحقة، وهي الأخلاق المستمدة رأسا من الأديان المنزلة. وهذا يعني أن الأخلاق المؤسسة على الأديان الوضعية لا يمكن أن تكون أخلاقا حقيقية، لأنها غير مفارقة ونابعة عن هوى العقل البشري المتقلب في كل مرة. فقط الأخلاق الدينية الأصلية هي ما يمكن اعتباره أخلاقا حقيقية.[36] وكل أخلاق مستوحاه من غير هذا المصدر هي خروج عن الأخلاق. فلا يمكن أن يكون الإنسان مصدرا للتشريع الأخلاقي وخاضعا له في نفس الوقت، يجب أن يكون المشرع فوق عقلانية الإنسانية السائلة بلا توقف. بل أن الوجود ذاته متأخر عن الأخلاق أو على الأكثر هما

---

[34] المرجع نفسه، ص 110.

[35] طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية– النقد الإئتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 26–27.

[36] المرجع نفسه، ص 233.

متزامنين. ويظهر ذلك في تقارب الاشتقاقي بين كلمتي "خَلق" و"خُلق". ومن بين الملاحظات التي تصلح للبرهنة على أسبقية الأخلاق للوجود أو الخَلق، في تقدير طه، نجد ما يلي:

- أن الله خاطب الإنسان قبل خلقة،
- تخلُّق الإنسان في عالم الغيب قبل خروجه إلى عالم الشهادة،
- تأثير الخُلق في الخلق.[37]

ويلزم من الخروج عن الدين، وهو ما قام به فلاسفة وتحليلي ما بعد الحداثة مثل نيتشه وفرويد ولاكان وماركس، الخروج كلية عن الأخلاق، على اعتبار أن الأخلاق هي المصدر الحقيقي لأي دين. ولكن وبما أن الأخلاق الحقة هي الأخلاق الدينية المنزلة أو السابقة عن التنزيل، فإن إخراج الأخلاق من الدين ينتهي بالضرورة إلى الخروج من الأخلاق ذاتها.[38] فلا دين بلا أخلاق ولا أخلاق بلا دين، والقول بأسبقية الأخلاق عن الوجود وعن الأديان السماوية التاريخية لا يدل إطلاقا على الانفصال، بل إلى التماهي أقرب منه.

- دين الحياء، (2017). هو نص كبير متكون من ثلاثة أجزاء، خصص الأول لأصول النظر الإئتماني، والثاني للتحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، والثالث لروح الحجاب. في النص الأول يؤسس طه ما سماه بالنظر الإسلامي الذي يجب أن يلبي شرطين كلاهما يؤول إلى الأخلاقية:

1-"أن يكون نظرا أخلاقيا: الأخلاق هي عقل الأحكام أو عقلانية الأحكام في قيمها الأخلاقية.

[37] للتعمق والتوسع في بقية الحجج يمكن العودة لنفس المرجع، ص ص 268-273.

[38] المرجع نفسه، ص 542.

2-أن يكون نظرا أسمائيا: أي نظرا في الأسماء الحسنى، لأن القيم الأخلاقية مستمدة من هذه الأسماء".[39] وكما هو ظاهر، فإن تراتبية الأخلاق وأسماء الله والفكر تدل على مركزية القيم الأخلاقية مقارنة بالقيم المعرفية. إذ أن كل معرفة هي تمييز، وكل تمييز تقييم، والمعرفة غير المرفوقة بعمل هي كلا معرفة، وكل عمل هو تجسيد للتقييم الأخلاقي المثالي. فمصدر القيم الأخلاقية هي الكمالات الإلهية المجسدة في أسمائه الحسنى. والعقلانية المجردة من كل قيم، أخلاقية كانت أو دينية، هي الدرجة الدنيا التي قد يشترك فيها الإنسان مع الحيوان.[40] فللحيوان ذكاء في الفعل والتحدي، قد يفوق ذكاء الإنسان، لذا فالعقلانية الإنسانية الخالصة هي العقلانية المزودة بالقيم التي لا يمكن للحيوان أن يرتقي إليها. إذ أن الذكاء سابق للجنس البشري، إذ تمتعت به الحيوانات التي عاشت قبله.[41] لذا فإن العقلانية الإنسانية الحقيقية هي عقلانية القيم بأوسع معانيها، أي عقلانية العمل القيمي. ومعلوم أن العمل هو القاسم المشترك بين الدين والأخلاق، فكلهما يتبعد عن النظر الخالص أو النظر لذاته مثلما تأسست على ذلك فلسفة الإغريق القدامى.[42] ومعلوم أن علم الكلام في السياقات الإسلامية قد سُمي كذلك لأنه كلام وفقط، إذ لا ينطوي على أي عمل من تحته، وهذا عكس علم الفقه الذي ينظر ويعمل في النهاية. وما مشروع طه المسمى بفقه الفلسفة، مثلما قلنا أعلاه، إلا محاولة دؤوبة لجر الفلسفة من النظر الخالص إلى الالتزام العملي، أي الالتزام بالأسس الدينية والأخلاقية وهي أسس مرجعية لا

---

[39] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظر الإئتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 27- 72- 275.

[40] المرجع نفسه، ص 142.

[41] إدغار موران: النهج – إنسانية الإنسان- الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 50 وما تلاها.

[42] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 82.

تفرقة بينهما، إذ الأخلاقية دينية والدين أخلاقي. وفي خاتمة كتاب "روح الحجاب"، التي اعتبرها خاتمة لا كالخواتم الأخرى، نجد طه يتحدث عن مكانة الأخلاق في حياته الشخصية والفكرية قائلا:

"كان اهتمامي بالقيم الأخلاقية مبكرا، إلا أنه لم يبلغ أقصاه إلا مع التجربة الروحية؛ إذ أن ما شاهدت عليه المربي (أستاذي الكبير والمربي القدير سيدي حمزة بن العباس القادري) من سامي الخصال أبهرني أيما إبهار(...) أيقنت أن كمال الإنسان ليس في مكاسبه، ولا في معارفه، وإنما في أخلاقه، وبنيت على هذا اليقين نتائج ثلاث اتخذتها أصولا للأخلاق:

1-ماهية الإنسان تتحدد بالأخلاق.

2-الأخلاق لا تنحصر في أوصاف أو أفعال مخصوصة، وإنما تشتمل النشاط الإنساني بسائر جوانبه.

3-أحكام الشريعة الإسلامية مبناها، أصلا، على الأخلاق".[43]

ولو أن الأغلبية من المسلمين يعتقدون اعتقاد يقين بأن تقدم الغرب راجع إلى امتلاكه ناصية العقل النظري الخالص، حيث أنهم ساروا في طريق الحداثة العقلانية لمدة تفوق الأربعة قرون منذ القرن السابع عشر، بلا انفصال وبلا تعب، مما جعلهم يتحكمون في الطبيعة وفي الإنسان معا. إلا أن طه خالف هذ المنظور الذائع، وتوصل إلى أن التقدم الحقيقي لا يرتبط بما حققه الغرب. فالتربية الخلقية أعمق بكثير من التربية العقلية أو المهارة التقنية.[44] والغرب ذاته، اليوم أكثر من أي وقت مضى، يتحدث عن انهيار حضارته القائمة على السرقة البروميثوسية، وهي الفعل الذي أغفل القيمة

---

[43] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 162-164. أيضا:

وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2018، ص 17. يقول: الشريعة نظام أخلاقي.

[44] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، مرجع سابق، ص 165.

الأخلاقية منذ البداية،[45] وهذا ما أنتج مجمل الخيبات التي نلاحظها واقعيا من خلال القلق الاجتماعي والروحي رغم البذخ المادي، وفي الكتب التي تؤلف من طرف نخبتها للتعبير عن خلل عميق ومفصلي في أسس هذه الحضارة الحداثية. فالنظام التقنو علمي الذي تأسست عليه حضارة الغرب ليس إلا خدعة، لأنها نقلت القيمة من الأخلاق إلى الاستهلاك.[46] فأصبح الإنسان في حضارة التقنية يؤمن بأن الواجب الإلزامي المطلق كامن في الاستهلاك والاستهلاك دوما. أما أن تسير الحضارة في خط تقدم تكنولوجي وتقهر أخلاقي، فهذا هو عين الموت الذي يصيب الحضارة والإنسان المعاصر، وقد لاحظ روسو منذ أكثر من قرنين، بأن التقدم في الفنون يؤدي إلى التأخر في الأخلاق. في حين أن المسار السويّ هو أن الأمم "بقدر ما تتقدم علميا وتقنيا، تحتاج إلى تقدم أخلاقي يضاهي هذا التقديم المادي".[47] وفي تقديرنا أن هذه المعادلة حتمية ومنطقية، على أساس أن التقدم التقني يولد نمو أخلاقيا وفق الضرورة، وهذا يعني من ناحية أخرى أن تقدم التقنية يسقط قيم قديمة ليولد قيم جديدة. لكن "المدافعين عن ثبات القيم وجوهرياتها وهم كثر، ويبدو أن طه ضمن هذا التيار، يعتقدون أن هناك تناسب عكسي بين تقدم العلم وتأخر الأخلاق. لكن في تقديرنا أن ثقل التحول القيمي في مقابل خفة التحول المعرفي، هو ما يوحي بذلك. وعندما يقول موران، صاحب الفكر المركب الذي لا يقبل التبسيط السهمي، بأنه "من بين أولئك الذين يعتقدون أن التطورات التقنية والاقتصادية لحضارتنا مرتبطة بتخلف سيكولوجي وأخلاقي".[48] فإنه بذلك يتجاوز مبدأه التركيبي القائل بأن العلم يؤثر في

---

[45] طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص ص 193-195. أيضا:

زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 48. بروميثوس والشيطان شخصيتان أسطوريتان أساسيتين ونموذجين رمزيين يكشفان عن مفاهيم الشر التي سادت الخيال الأخلاقي للكتاب والمفكرين القدماء والمسيحيين.

[46] جاك إلول: خدعة التكنولوجيا، ترجم فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، دس، د ط، ص 483. أيضا: زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، مرجع سابق، ص 192. "أنا أشترى، إذن أنا موجود".

[47] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، مرجع سابق، ص 165.

[48] إدغار موران: النهج – إنسانية الإنسان– الهوية البشرية، مرجع سابق، ص 259.

الأخلاق مثلما الأخلاق تؤثر في العلم، وهو جزء من مبدأ أشمل يقر بأن النقاء والانفصال غير موجودين واقعيا؛ إذ كل شيء يوجد في كل شيء والتعالق حقيقة لا يمكن تجاوزها. فالنمو ليس سمهيا بل دوريا، وهذا مظهر من مظاهر تقعد الواقع البشري. فقط من يتمسك بمركزية طرف يعتبر مركزيا أو غير محايد، فمن يتمسك بجوهرية العقل يعتبر عقلانويا (وليس عقليا) ومن يتمسك بجوهرية الأخلاق يعتبر أخلاقويا. وطه ذاته تنبه إلى عدم التناسب بين حركة الفكر وحركة القيم، فالناس أكثر تماسكا بالقيم، لأنها مرتبط بالجانب العملي، في حين أن تغيير الأفكار النظرية قد لا يؤثر بنفس الطريقة وبنفس الدرجة على حياتهم. يقول بأن ""التقدم الأخلاقي يستغرق وقتا قد يمتد لأجيال، لأنه تحول يحصل في داخل الإنسان، بينما التقدم العلمي والتقني لا يستغرق مثل هذا الوقت".[49] وكما هو واضح فإن تعليلنا يختلف عن تعليل طه، لأننا ربطنا بطأ التغير الأخلاقي بالطابع العملي للأخلاق ذاتها. فكم من فكرة تغيرت في أذهاننا دون أن تتغير سلوكياتنا أو تقييمنا لسلوك الآخرين ! ويواصل طه في تثبيت المركزية الأخلاقية مما سميناه بالأخلاقوية من خلال اعتقاده بأن التقدم العلمي والتقني مما يعبر عنه بالتقوعلمية يضر بالتقدم الأخلاقي لأنه يسقط قيما ويسفه أخرى، بينما التقدم الأخلاقي لا يضر بالتقدم العلمي والتقني، على أساس أن خيرية العالم لا تفسد من علمه شيئا.[50] في حين أن شريته قد تجعل من تقنيته نهاية للبشرية. لكن من الظاهر جدا أن التقنية لا هي خيرية ولا هي شريرة، بل تابعة لإرادة المستعمل. ولنا من الأمثلة ما يكفي لإثبات الثنائية المحتملة لأي تقنية بشرية، فالسكين الحاد قد يستعمل في إنقاذ حياة مستغيث أو في سفك حياة بريء. وعندما نسأل أيهما أهم من الآخر التقدم التقني أم التقدم الأخلاقي ؟ فإن طه يحيب أن: "التقدم الأخلاقي متقدم على التقدم العلمي والتقني، ذلك أن هدف التقدم الأخلاقي هو تجديد روح الإنسان، بينما هدف التقدم العلمي التقني هو إشباع شهوات الجسم".[51] لكن نحن على علم بأنه لا يمكن المفاضلة بين التقدمين، فكلما تقدمنا علميا

---

[49] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، مرجع سابق، ص 165-166.

[50] المرجع نفسه، ص 165.

[51] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تقدمنا أخلاقيا والعكس صحيح. ومن العبث البحث عن الميدان الأصلي لانطلاق شرارة التقدم. لأن النمو البشري معقد ومتشابك كلية، ولأن الفصل بين العلم النظري والعلم العملي مجرد فصل شكلي لتسهيل الفهم والتحليل. فكيان الفرد واحد متماسك، إذ يؤثر علمه في أخلاقه وأخلاقه في علمه. لذا نجد هيو ليسى Hugh Lacey الأستاذ بجامعة سوارثمور يجيب عن سؤال كتابه هل العلم متحرر من القيم ؟ بالنفي: "كلا (...) القيم تسود وينبغي أن تسود في ممارسات البحث العلمي. (الإمبريقي المنتظم)، التي تتعين غايتها في الحصول على فهم الظواهر".[52] لذا، فكل فهم مسبوق بقيم وكل قيم مسبوقة بفهم. وكل من يدعيّ إمكانية الفصل بينهما كمن يدعي قدرته على فصل خلايا الدماغ البشري. وعندما يقول طه بأن "الأصل في العقل أنه فعل قيمي"،[53] فهو لا يشير إلى التعالق الكلي بين المعرفي والأخلاقي فقط، بل يستهدف تأصيل الأخلاق وتفريع العقل، وهذا هو عين الأخلاقوية التي تعني خلق تراتب بين القيم بحيث تغدو القيم الأخلاقية هي الأساس والهدف في كل فعل إنساني، في حين تأتي القيم الأخرى سواء جمالية أو منطقية أو مادية في مرتبطة أدنى ووظيفة أقل أهمية.

- سؤال العنف،(2017): هو الكتاب الرابع الذي نشره في نفس العام، بعد ثلاثية دين الحياء. أطروحته الأساسية تتمثل في استدلاله عن النظرية القائلة بأن سبب العنف هو الخروج عن الأخلاق الدينية. وهي القضية التي يمكن تفكيكها إلى جزأين متكاملين في نسق طه:

  - سبب العنف أخلاقي بالدرجة الأولى وهو الاعتقاد بمطلقية الحيازة.

  - الأخلاق الصحيحة، إن جازت هذه التركيبة على أساس أن الصدق موضوعي لا ذاتي، هي الأخلاق الدينية التي كرست مفهوم الأمانة بدل الإحتياز.[54]

---

[52] هيو ليسى: هل العلم خلو من القيم ؟ القيم والفهم العلمي، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص 398.

[53] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، مرجع سابق، ص 174.

[54] طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الإئتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 79.

وقد لاحظ طه، منذ كتاب العمل الديني وتجديد العقل 1987، وقد كانت ملاحظته هذه دقيقة وصحيحة، أن الصحوة الإسلامية قد تقع في خطأ جسيم، هو الانطلاق من السياسي وتأخير الأخلاقي.[55] وبالفعل، فقد كان الإسلام السياسي كارثة على الشعوب الإسلامية أولا والشعوب الغربية ثانيا، لأنه لم ينطلق منطلقا أخلاقيا، وتسرع بلوغ السلطة بسبب الشهوة. نفهم هنا أن منظور طه مؤسس على أولوية الأخلاقي على كل المجالات الأخرى، سواء سياسية أو علمية أو اقتصادية. وهنا مرة أخرى نلاحظ المركزية الأخلاقية، وهي المركزية التي يرفضها بعض فلاسفة السياسية على أساس أن كل شيء في المجتمع البشري يخرج من المختبر السياسي بما في ذلك الأخلاق ذاتها.

ولئن كان البعد عن الأخلاق الدينية هو مصدر العنف، فإن علاجه يكون بنفس الطريقة لكن مع العود لا البُعد. فالعودة إلى الأخلاق يطفئ العنف كما تطفأ المياه الجمرة المتوقدة. فيتعين أن "يوعظ العنيف بالقيم الأخلاقية، انطلاقا من الأسماء الحسنى: مثلا اسم الرحمن أو الرحيم هو مصدر قيمة الرحمة. وما يندرج تحتها مثل الرأفة واللطف والسعة والعطاء...الخ".[56] وهنا تظهر لنا بجلاء مركزية الأخلاق، في كونها تسبب العنف في حالة فقدها وتكبحه في حالة وجدها. لذا فإن نظرية العنف عند طه أخلاقية تماما، ولو أن العوامل السياسية والاقتصادية والوراثة تلعب دورا في ذلك، إلا أن الأخلاق هي العامل الذي يتحكم بوضوح في ظهوره أو اختفائه.

- ثغور المرابطة، (2018): يظهر هذا الكتاب لأول وهلة على أنه خرج عن نسق الفلسفة الطهائية، لأنه تناول مسائل تاريخية خالصة وهو الذي ينصحنا بالكتابة المنطقية لا التاريخية.[57] ولأنه شخص الدول الإسلامية بأسمائها وكشف عيوب سياساتها، فهو بذلك ينزل من المبادئ الثابتة إلى الوقائع المتحركة، ولعله يعتبر عمله هذا مهمة أخلاقية بامتياز على

---

[55] المرجع نفسه، ص ص 10– 32. أيضا: طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997، ص 9.

[56] طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الإئتمانية والحوارية، مرجع سابق، ص 144.

[57] المرجع نفسه، ص 101. يقول "لا أريد أن أخوض في تاريخ المسلمين، لأن هذه مسألة عريضة يكثر فيها الخلاف وتشتد فيها المكابرة".

أساس أنها تكشف المزالق الأخلاقية لأكبر استقطاب إسلامي منذ القديم حتى اليوم وهما قطبي التسنن والتشيع. لكنه في النهاية كتاب يستجيب لروح المذهب عنده، لأنه لم يغير من المعيار وحافظ على الأخلاق كمقياس لكل شيء. لأنه لم يتنازل إطلاقا عن مركزيته الأخلاقية، وربط الصراع الإسلامي – الإسلامي بالمسألة القيمية، بل أنه راهن بالقول أن أي مستجد يمكن أن ينظر إليه من منظور القيم. وهذا ما أعلنه في بداية هذا الكتاب قائلا: "أتأمل في المستجدات تأملا فلسفيا مبني على القيم".[58] وطبعا فالقيم التي يقصدها هنا هي القيم الأخلاقية الدينية. وليس قيما معرفية خالصة أو اقتصادية ...الخ.

ما يحتاجه كلا من النظامين السني والشيعي اللذان أسسا للصراع الإسلامي الداخلي، هو القيام بمراجعة ذاتية أخلاقية. ففقهاء السنة مثلهم من سياسيو الشيعة قد وضعوا الأخلاق جانبا، ودخلوا في صراع سياسي وعقدي مفروغ كلية من الأخلاق المثالية. لذا فأهم ثورة يجب الشروع في إنجازها بنظر وهدوء، عند كلا المعسكرين هي الثورة الأخلاقية الخالصة.[59] وحتى الصراع الإسلامي– الإسرائيلي قائم على مبدأ أخلاقي في الأساس، لأن الإسرائيلي هو النمط البشري الأكثر تمسكا بالملكية والحيازة، ونحن نعلم أن مناقضها هو الأمانة كقيمة أخلاقية قرآنية. وحتى السلطة الفلسطينية، التي أخذت على عاتقها الدفاع عن الأرض المغتصبة، قد وقعت في نفس المحظور الأخلاقي. ونحن جميعا نعلم بالصراع الداخلي – الفلسطيني، الذي يؤول في النهاية إلى صراع امتلاك وتسيد وتسلط.[60] وبالتالي فإن العالم الإسلامي، مثله مثل بقية العوالم الحضارية الأخرى، قد دخلت عصر ما بعد الأمانة. وهو عصر خارج عن الأخلاق، لأنه لا يؤمن بأن الأرض وما فيها أمانة في رقبة الإنسان، كُلّف باستغلالها وحمايتها بما لا يؤدي إلى التخريب والعنف. لكن الإنسانية دون استثناء، قد سارت في طريق الاحتجاز

---

[58] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 11.

[59] المرجع نفسه، ص 14.

[60] المرجع نفسه، ص 43 وما تلاها.

والملكية والتسيد، وكل هذه الخصائص تناقض مبدأ الأمانة كمبدأ أخلاقي أصلي. زمننا الأخلاقي هو زمن ما بعد الأمانة،[61] حيث تم إسكات صوت الدين لصالح علمانية جزئية أو شاملة. والعرب لم يشذوا عن المسار العام لهذا الزمن، بحيث دخلوا هم أيضا في عصر ما بعد الأمانة، وهو العصر الذي سقط فيه الأخلاقي في الهامش وتم فصله عن السياسية والاقتصاد والتعليم...الخ.[62] وما يقال عن العرب يقال عن المسلمين الذين انشقوا في خلاف بلا قرار. والحق، يقول طه، أن حاجة النظامين السعودي والإيراني إلى الأخلقة حاجة مُلحة. لأن استباقهما إلى السيادة والرياسة من خلال شراء ذمم الدول المجاورة أو ممارسة الضغط والإغراء، لهو أكبر دليل على فقرهما إلى الأخلاقية، لأن حب السيادة التي هي حب للتملك والاحتياز لا يمكن أن يتوافقا مع أخلاق الأمانة: "المقصدين "حماية القبلة" (عند النظام السعودي) وبناء الوحدة (عند النظام الإيراني) يرجعان إلى مقصد واحد هو: إرادة رئاسة الوحدة الإسلامية (...) لا واحد منهما يستطيع أن يحقق الوحدة الإسلامية على شروطها الإئتمانية. يحتجان إلى إحداث تحول أخلاقي جذري فيهما".[63] وكل هذه الانحرافات ناجمة عن فصل الأخلاقي عن السياسي، وطلب السلطة بلا أسس أخلاقية. لذا، فإن الأخلاقية هنا، تمثل المركز الذي يجب أن تنطلق وتعود إليه كل المجالات الأخرى، حتى الدين يجب أن يستهدف المقاصد الأخلاقية. وحتى الأنظمة السياسية المتسلطة، وعلى الرغم من كثرتها، فإنها تتفرق بعامل الشرف. فهناك ملكية دنيئة وملكية شريفة. وشرف هذه الأخيرة مرتبط بتمسكها بأدنى شروط الشرف، فالسيادة بشرف أحسن من السيادة بلا شرف كما لاحظ مونتيسكيو.[64] فالملكية المطلقة لا تبصر الشرف اللازم للحكم. وظاهرٌ أن الفرق هو الاستناد إلى الأخلاق. لذا فحضور الأخلاق، ولو بصورة ضعيفة أحسن بكثير من التغييب الكلي لها. والمفارقة أن النظامين السعودي والإيراني كلهما قائم على ملك عضوض يهمش ويقصي أي معارضة محتملة، وعلى الرغم من المظهر الديمقراطي للنظام الإيراني،

---

[61] المرجع نفسه، ص 53.

[62] المرجع نفسه، ص 197.

[63] المرجع نفسه، ص 167.

[64] هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص 195.

إلا أنه في العمق لا يستند إلى التعدد وفتح إمكانيات التغير على طبيعتها. فكيف يمكن لهذه الأنظمة الإحتيازية أن تُعلم شيئا من الأخلاق ؟ ففاقد الشيء لا يعطيه كما يقول المثل العربي، ومن أسس سياسته على اللا أخلاق، لا يمكن أن ينتج أخلاقا عميقة متأصلة في الكل والأجزاء. لذا، فإن السياسيات الإسلامية الحالية، مجسدة في أنظمة دولها، لا أخلاقية في الصميم، لأنها احتيازية، بل هي مدارس الاحتياز الأصلية.

والحق أن طه، وقبل أن يتم تصنيفه من طرف نقاد الفلسفة، عمل على موضعة فلسفته في الإطار الصحيح لها، حيث يقول بأن كتبه "تتعاطى تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية".[65] فليس هو بناقل لهذا المذهب أو ذاك من مذاهب الفلسفة الغربية التي انتقلت إلى العالم الإسلامي كما تنتقل بقية المنتوجات المادية.

- المحاضرة الأخيرة التي نشرها سنة 2019 تحت عنوان استفهامي: "كيف تكون الحقائق الإيمانية أدوات تحليلية ؟" وهي محاضرة تستكمل بعض نتائج كتاب الثغور الذي خلص إلى أن الفلسفة أقل فلسفية مما نعتقد بسبب اختلاسها من الدين، وأن كل حكمة فلسفية مأخوذة رأسا من الحكمة الدينية السابقة عليها تاريخيا. وما أضافه كحركة فكرية جديدة وخطيرة في نفس الوقت هو استدلاله على عدم مشروعية وعدم معقولية ما يسمى بالحداثة الغربية. ولئن كان كل فلاسفة الحداثة قد عملوا على علمنة المفاهيم الدينية، فإن المهمة التي تصحح ذلك

[65] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 238. ونفس الملاحظة قدمها وائل حلاق. يمكن التوسع بالعودة للكتب التالية:

– وائل ب حلاق: الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2014، ص 295.

– وائل حلاق: إصلاح الحداثة– الأخلاق والإنسان في فكر طه عبد الرحمن، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2019، المقدمة.

هي أيمنة المفاهيم الفلسفية من خلال استثمار المصطلحات الدينية للتوليد الفلسفي الحقيقي. والفلسفة التي لا تولد مفاهيم جديدة عقيمة لا يجب اعتبارها فلسفة.

ولما ثبت تهافت الحداثة، وجب إرجاع الأمور إلى نصابها عن طريق إعادة الاعتبار للمقولات الدينية بلا علمنة وبلا تورية. ولأن المعاني الفلسفية مجردة من أي عمل أو إمكانية للعمل، فإن المعاني الدينية ملتزمة بالقيم. أي أنها معاني نظرية وأخلاقية في نفس الوقت، وهذا ما يجعلها أكثر ثراء من المعاني الفلسفية. فالعارف العامل أحسن من العارف القاعد. لذا قيل عن حق أن التفكير غير التفكر، فالثاني تفكير وزيادة. فالمعاني الإيمانية عبارة عن قيم صريحة، والقيم تكون ذات دلائل توجيهية ومقاصد تخليقية؛ وهذا التوجيه والتخليق لا تنفع فيهما العقلنة المجردة (...) التحقيق بمعرفة القيم لا يكون بالنظر المجرد فيها، وإنما بالعمل على مقتضاها (...) العقلنة المؤيدة عقلنة عملية بحق، إذ أنها تقدم العمل الحي على النظر المجرد، بل إنها تجعل العمل محكا لهذا النظر".[66] وقد خلص طه، في هذه المحاضرة القيمة، إلى أن المعاني الإيمانية، في مقابل المعاني الفلسفية المجردة حد الإعدام، مرتبطة بالثقلين: التعالي والعمل. مما يعني أن الفلسفة منسلخة عن الإيمان بكينونة متعالية حقيقية، فإله الفلسفة غير إله الدين. كما أن الفلسفة نظر خالص أو كلام محض لا عمل فيه. في حين أن المعاني الإيمانية مثل الأمانة يمكن أن يخلق العديد من المعاني الأخرى بل النظريات المتعددة، فهو معنى خصب ولود، كما أنه يعلم العمل والالتزام الأخلاقي.[67] لذا فالمعاني الإيمانية أخلاقية بالضرورة.

والحق أن بذرة نظرية طه الأخلاقية تعود إلى أكثر من ثلاثين سنة خلت، وبالضبط إلى كتابه المفصلي تحت عنوان: العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الأولى سنة 1987 والثانية سنة 1997.

---

[66] طه عبد الرحمن: المعاني الإيمانية، كيف تكون أدوات تحليلية ؟ منشورات كلية أصول الدين، تطوان، الطبعة الأولى، 2019، ص 38.

[67] المرجع نفسه، ص 48. أيضا: طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 230.

فقد حذّر كما رأينا أعلاه من أن اليقظة الدينية الإسلامية لم تتأسس أخلاقيا وهذا ما قد يأخذ بها إلى إرادة التسيد بدل إرادة التخلق. وهذا ما تحقق ولو بصورة جزئية إن لم نقل بصورة شبه كلية. فمعظم الحركات الإسلامية الصاحية قد انتهت إلى إعلان العنف ضد مجتمعاتها وحكامها وضد العالم ككل. ونحن نعلم أن العنف ضد اللطف، أي ضد الأخلاق كما أظهر طه ذلك في سؤال العنف. إذن فالنظرية الأخلاقية عند طه قد تأسست منذ 1987، وأخذت تنمو وتتكور وتتفرع وتتخصب إلى غاية اليوم. وقد تنبه طه إلى أن معظم النقود الموجهة إليه كانت بسبب نظريته الأخلاقية: "الطاعنين في شخصي والمنتهكين لخصوصيتي بسبب النظرية الأخلاقية التي شرعت في تأسيسها منذ كتاب العمل الديني وتجديد العقل".[68] ويعود الإعلان عن تأسيس الأخلاقية إلى تراتبية العقل كما قدمها في نهاية الكتاب: العقل المؤيد خير من العقل المجرد، على أساس أن هذا الأخير منفصل كلية عن العمل الشرعي سواء عن جهل أو مخاصمة مقصودة، فهو نظري خالص بلا أي بعد عملي. في حين أن العقل المؤيد هو الذي يفكر ويتفكر، أي هو النازل في مراتب العمل الإسلامي.[69] وهذه النظرية التي ترتب العقل ترتيبا تصاعديا من العقل المجرد إلى المسدد إلى المؤيد، هي في النهاية قلب للتراتب الإغريقي الذي وضع العقل المجرد فوق كل العقول، إذ أنه انطلق من الإحساس كمعرفة دنيا إلى العمل الذي يفتقد إلى الحرية بسبب غرضيته إلى النظر الخالص من كل منفعة والذي اعتبره بمثابة الحكمة الفلسفية العليا. في حين أن طه، ونظرا لقناعاته بضرورة التخلص من التقليد الإغريقي والغربي الحالي، وبسبب ميوله الصوفية، فإنه يعتقد بأن الإحساس هو أعلى مراتب العقل. ويفيد الإحساس هنا الشعور بالأخلاق أو التخلق ذاته. [70] وهنا تنطبق الصوفية مع الأخلاقية انطباق الحافر على الحافر، لأنهما معا مرتبطان بالأعماق والتنشئة الباطنية. ومبدأ الأخلاق والتصوف معا، هو الربط بين العلم والعمل، فلا قيمة لعلم مهما كان راقيا إذا لم يتوج بالعمل الأخلاقي. وكل عمل أخلاقي

---

[68] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 245.

[69] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 221.

[70] المرجع نفسه، ص 165-166.

مؤسس على العلم المستمد من مصادر موثوقة. لذا اعتبرت الحكمة الحقة بمثابة العمل بالعلم.[71] وعلى هذا المبدأ تأسست الدعوة الفقهية المعروفة: ألهم أنفعنا بما علمتنا. فالعلم الذي لا يتجسد في عمل نافع وصالح لا طائل منه. والعمل في النهاية هو أعلى درجات النظر الحقيقي.

سؤلنا: لماذا كانت النظرية الأخلاقية سببا في الطعون ؟ الفرضية التي انطلقنا منها تتوجه إلى تفسير ذلك بكون نظرية طه أخلاقوية وليست أخلاقية فحسب. بمعنى أن أسس نظرية على مركزية الأخلاق وهامشية بقية الجوانب المكونة للوجود البشري، أي أنه أفقر وضيّق الأنطولوجيا بدل أن يتركها كما هي في الأصل أو يثريها أكثر. وفي هذا التمركز شطط ومغالاة لا تختلف عن أي مذهبية أخرى. فالـ Moralisme يختلف عن الـ Moraliste على أساس أن الأول فيه سيطرة وتسيد الأخلاقي على بقية القيم. في حين أن الأخلاق ذاتها تتأثر ببقية الجوانب المكونة لحياة الإنسان. وإذا كانت الأخلاق منفعلة، فهي ليست المركز وليست العلة الأولى. وهذا ما سنعمل على تحليله أدناه.

في الإجمال يمكن الاختصار من خلال الإشارة إلى أن من مظاهر أخلاقوية طه عبد الرحمن هي أولا كثرة التأليف في الأخلاقيات ومركزية الأخلاقي من خلال تهميش كل المجالات الأخرى. وحتى كتابه الأخير لسنة 2020، الذي سيصدر عن دار الأمان بالرباط، تحت عنوان "المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية"، في جزأين؛ الأول مخصص للمفاهيم الإئتمانية والجزء الثاني للمفاهيم العلمانية، موجه لإثبات أصحية الأخلاق الإسلامية مقارنة بالأخلاق العلمانية. فبعد أن هدم كل النظريات الأخلاقية، الحداثية وما بعد الحداثية التي أنتجها العقل القاري (الأوروبي) من خلال كتابي بؤس الدهرانية (2014) وشرود ما بعد الدهرانية (2016)، ينتقل في هذه الدراسة الأخيرة إلى الفلسفة الأخلاقية الأمريكية الناطقة بالإنجليزية لكي يبين تهافتها بسبب بنيانها على العقل الخالص. ويثبت مثلما تعود بأن ما تعتبره الفلسفة عقلي أصيل ما هو إلا ديني مغلف بلغة علمانية وموضوعية. وبالتالي، فإزاء كل مفاهيم تعلمنت وجب القيام بفك هذا النسيج بصورة معكوسة للعودة إلى الأصل الديني عن طريق الأيمنة. وقد عمل مثلا على استبدال مفهوم المواطنة بمفهوم المُخالقة، معتقدا أن

[71] المرجع نفسه، ص 155.

الأخلاق أجدر بالسياسة قائلا: "تستبدل هذه النظرية (يقصد النظرية التربوية الإسلامية التي وضع أسسها في كتاب الإنسان الأبتر) مكان "المواطنة" مفهوما مأصولا؛ ألا هو مفهوم "المخالقة" (قال الرسول: خالق الناس بخلق حسن)، إذ أنه ينهض بمقتضيات تربوية لا ينهض بها مفهوم المواطنة. وذلك من جانبين: أنه يحفظ الصلة بالدين مع إقراره بنفس الحقوق التي تقر بها المواطنة، إذ تصير الأخلاق هي الجامع بين المواطنين، والحقوق إنما هي جزء من هذه الأخلاق (...) والمخالقة أنسب لسياق العولمة (...) لأنها لا تتقيد بوطن معين".[72]

أما المظهر الثاني لأخلاقوية الفكر الطهائي القاصية فهو تحديد هوية الإنسان بالأخلاق بدل المألوف الذي يربطها بالعقل. على أساس أن الحيوان لا أخلاقي تماما ولا يمكن أن يكون كذلك، على الرغم من أن هناك من حاول إثبات أطروحة الحياة الأخلاقية والسياسية للحيوانات.[73] ولئن كان حقا أن للحيوان عقل يتصرف به على صورة فعالة أحسن مما نجده لدى الإنسان، فإن المشكلة تكمن في لعبة المركزية والهامشية، لقد كان بالإمكان الحديث عن الهوية المزدوجة للإنسان كأن نقول بأنه حيوان عاقل وأخلاقي أو أخلاقي وعاقل أو حيوان "عقلأخلاقي". أما التأكيد بأن "الأخلاقية أولى بتعريف الإنسان من العقلانية"،[74] فهو تهميش لما هو أساسي وضروري، لأن لا أخلاق بلا عقل، وكل القيم الأخلاقية الكبرى كانت محصلة تأمل عقلي في ترقية الإنسان إلى كينونة اجتماعية قابلة للتحمل. بل يمكن الحديث عن الاستعمال العقلاني للأخلاق والقيم عموما، في مقابل الاستعمال

---

[72] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016، ص 37.

[73] مارك بيكوف وجيسيكا بيرس: العدالة في عالم الحيوان– الحياة الأخلاقية للحيوانات، ترجمة فاطمة غنيم، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2010، ص 23. أيضا:

ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2016، القسم 12: في كبرياء الحيوان وتواضعه، ص ص 336–339.

[74] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص 64.

اللاعقلاني لها.[75] ممل يعني أنه يمكن إثبات أولوية العقل على القيمة، ولو أن العقل ذاته قيمة بمجرد التسمية، لأن الحديث عن العقلانية هو حديث عن مرتبة راقية من الكينونة. ثم أن هذه الهوية الأخلاقية موجهة للانفتاح على تجربة ماضوية دون أي محاولة لجعلها تتوجه صوب المستقبل. ولئن كان الإصلاح الماضوي مشروع لدى الجميع بحيث يمكن أن يكون الماضي أداة للتجديد،[76] فإن المطلوب هو استثمار هذا الماضي لجعله خادما للمستقبل وليس مسيطرا عليه أو كابحا له. لذا فإن نظرية أخلاقوية ماضوية تطرح صعوبات لا تقل عن الحلول التي تقدمها، لأن التأسيس على هوية ناجزة هو في النهاية مركزة للماضي في مقابل تهميش المستقبل. ووفق نظرية الاعتدال، التي تمثل جزء من تراثنا الديني والفكري، فيمكن لنا أن نصنع وضعية تمركز الماضي والمستقبل معا، دون إقصاء لهذا الطرف أو ذاك. تتحول المركزية عند طه إلى مركزية مزدوجة أو مُضاعفة؛ مركزة الأخلاق على بقية الميادين الأنطولوجية من خلال جعلها تابعة منفعلة منقادة ومركزة الماضي على حساب الآنات الزمنية المتبقية من خلال جعله ناجزا كاملا ولا يحتمل أي تجديد حقيقي.

بعد صدور كتاب طه لسنة 2021 تحت عنوان "المفاهيم الأخلاقية" في جزئين، تمكننا أخيرا من الكشف عن الأخلاقوية الكاملة في نسقه. حيث توجه بنقده لممثلي التأويليات الدينية عامة، على الرغم من أنه يدعونا هو ذاته إلى إعادة الوصل بالدين. والسبب في نقده للصحوات الدينية الأصولية، في السياقات المسيحية أو الإسلامية، هو أنها قد "استبقت الإيمان واستبعدت الأخلاق".[77] لذا فهو يرفض أي تدين بلا تخلق، وقد رأينا سابقا بأنه يجعل الأخلاق غرضا حقيقيا للدين. ومن المعلوم أنه

---

[75] يورغن هبرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص 101.

[76] عبد الكريم القلالي: مداخل التجديد الكلامي، نحو رؤية تجديدية تكاملية، مجلة نماء فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 10، صيف 2020، ص 84.

[77] طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الأول: المفاهيم الإئتمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 24.

طه لم ينخرط في المناظرات العقائدية الخالصة، مما يمكن أن نسميه بعلم الكلام، على الرغم من أنه ألّف في هذا الموضوع تحت عنوان "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام". فأي حركة دينية تجعل السياسي أسبق من الأخلاقي، تنتهي إلى التسيد والعنف، وهذا ما يتعارض من حيث الأساس مع الأخلاق التي تؤسس اللطف. وقد حذّر طه من الصحوة الدينية الإسلامية في نهاية السبعينيات لأنها جعلت هدفها سياسي وليس أخلاقي، وقد أتت النتيجة كما نعرفها جميعا. وعندما يجعل طه الأخلاق هدفا أساسيا وجوهريا لكل الأديان، فهذا يعني أن كل الأديان تظهر في بؤرة الأزمات الأخلاقية التي تدل على التراجع والفساد الأخلاقيين.[78] وبالفعل، فإن تاريخ الأديان يثبت ذلك في أكثر من حالة. فالرسالة الإسلامية مثلا ظهرت بسبب تفشي الجاهلية الأخلاقية. مما يعني أن العقائد الدينية النظرية ليست إلا وسيلة للإصلاح الأخلاقي، والدين الذي يعجز عن تغير الأخلاق لا يمكن أن يكون له أي مبرر للوجود، والعقائد الخالصة التي لا تغير الفعل تبقى محدودة القيمة.

وفي المستوى السياسي والتعاقدي، يسير طه بنظريته الإئتمانية ضد فلاسفة السياسة والعقد الإجتماعي، ويقر بأن القانون تابع للأخلاق وليست الأخلاق تابعة للقانون. [79] وبين الصيغتين فرق ظاهر وشاسع، إذ أن القول بأن السياسة هي مركز الإجتماع البشري، يحيل إلى الأسبقية القصوى للتسير والقيادة العلمانية بمعزل عن الدين والأخلاق. في حين أن القول بأولوية الأخلاقي، يتيح إمكانية باطنية حقيقة وخيرية للممارسة السياسية. فوجود الأخلاق العميقة يمنح إمكانية غياب السياسة، لكن العكس ليس صحيح، فغياب الأخلاق يجعل السياسة بلا طائل، بل تتحول إلى فن لخداع الناس.

ولئن قام طه في الجزء الثاني من كتاب "المعاني الأخلاقية" بعرض ونقد كل النظريات الأخلاقية الغربية العلمانية الجديدة التي لم تنقل بعد إلى اللغة العربية، إلا أنه كان ينقل بعض النظريات وهو يُضمر نوعا من القبول لما يوافق نظريته في المركزية الاخلاقية. لذا نجده ينقل رأي الفيلسوفة الأخلاقية الأمريكية كريستن كورسغارد Christine Korsgaard (1952/ ؟) في كتابها "مصادر المعيارية"

---

[78] المرجع نفسه، ص 64.

[79] المرجع نفسه، ص 273.

المنشور سنة 1996 القائل بأن "الهوية الأخلاقية هي الهوية الأصلية التي تتأسس عليها باقي الهويات العملية".[80] ما يعني أن الهوية الوظيفية والسياسية والهنية والإجتماعية كلها مشتقة من الهوية الأخلاقية، أي هي المركز الثابت بالنظر إلى المتغيرات الأخرى. وعلة هذه المركزية الأخلاقية هي خاصية اللزوم والرجحان، فالأخلاق هي التي تُرجح لنا كل الخيارات المتعارضة من خلال الفصل لقيمة الخير. كما أن المعيارية الأخلاقية أكثر سموا من المعايير العقلية والعلمية. ويثبت في نهاية الكتاب عدم مركزية القيم السياسية الحداثية أو العلمانية قائلا: "الفعل السياسي بمقتضاه الحداثي قاصر عن الوفاء بالمقتضى العالمي لميثاق الإستئمان. فهل يا ترى بالإمكان الإتيان بفعل سياسي بديل ؟... يبقى أن الفعل السياسي البديل هو المثال الأعلى الذي ينبغي، من الآن فصاعدا، أن يسدد الإنسان، وإلا أهلك الإنسان نفسه، أهلك بقية العالم معه".[81] ومن المعلوم أن نظرية الاخلاق الطاهائية قد أسسها عل قيمة الأمانة التي مركزها في مقابل قيمة الحيازة التي سببت كل الصراعات العالمية سواء في السياقات الإسلامية أو غيرها. ما يعني أن مركز المركزية الأخلاقية عند طه عند الأمانية.

أصدر طه سنة 2023 كتابه الأخير، لحد اليوم، الموسوم بـ: "في سؤال السيؤة الفلسفية". ولم يخرج فيه عن نسقه الكلي، وهذا أمر طبيعي وضروري، بل واصل في تأكيد مركزية وأسبقية الأخلاقي على بقية كل المكونات الذاتية والإجتماعية والحضارية. وفي هذه الدراسة المقتدرة، استعاد عناصره النسق القديمة من خلال تأكيدها وتثبيتها أكثر، إلى جانب ابداع حركات فلسفية استدلالية متينة ورشيقة في نفس الوقت. حيث نجده يستثمر من جديد في مفهوم الفطرة، مميزا بينه وبين مفهوم الغريزة والطبيعة، من أجل تأكيد فطرية الأخلاق أو ارتبطاها بالفطرة الأصلية مثلما حددها في كتب سابقة. حيث يؤكد بأن "الأسباب الفطرية التي يصلح بها الإنسان هي القيم الأخلاقية (...) لا قيم صالحة

[80] طه عبد الرحمن: المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 42.

[81] المرجع نفسه، ص 308.

وقادرة على الإصلاح إلاّ القيم الأخلاقية التي تتضمنها الفطرة".[82] كما استعاد نظرية العقول الثلاثة من أجل التأكيد، على عكس معظم الفلاسفة الغربيين وحتى المسلمين، على أفضلية العقل المُسدد أخلاقيا على العقل المجرد من كل أخلاقية. إذ نجده يقول: "الغالب في تصور الفلاسفة التقليديين هو تقديم "العقل المجرد" على "العقل العملي". بينما الواجب في تصورنا هو تقديم "العقل المسدد" على "العقل المجرد"."[83] واعادة الترتيب هذه تفيد اعتبار الأخلاق في مقابل النظر الخالص، من أجل جعل الفلسفة تشتغل على صلاح الإنسان الواقعي، بدل الغرق في التجريدات التي قد لا تنفع الإنسان، بل أن مساوئ النظر الخالص والعلم المجرد قد تفوق محاسنه وفوائده بكثير. وتظهر حدود العقل المجرد من خلال نظرية السؤال المسؤول، وهي النظرية التي صاغها في كتاب "الحق العربي في الإختلاف الفلسفي" المنشور سنة 2002. وعندما يقول بأنه يجب أن تكون أسئلة الفيلسوف مسؤولة فمقصوده تأخير العقل المجرد وجعله يخضع لقيم أعلى.[84] أي جعل أسئلة الفلسفة منضبة بأهداف أخلاقية، لأن ترك العقل المجرد يسير بلا ضوابط معيارية سينتهي به إلى نتائج تفسد الإنسانية والأخلاقية معا. والأخلاقوية التي تمركز القيمة الأخلاقية على حساب بقية القيم أولا، سواء كانت جمالية أو منطقية، أو على حساب بقية المجالات الموجودة والممكنة، تعمل وفق منطقها الخاص على مد وإيصال المصل الأخلاقي إلى كل الجوانب الأخرى، وجعله الشرط الحيوي للكينونة البشرية. وأساس النظرية الإئتمانية التي ظهرت في فكر طه بداية من سنة 2014 يقوم على أن "الأخلاق لا تتعلق بجانب أو أكثر من حياة الإنسان، وإنما تشمل كل جوانبها؛ فلا حركة ولا سكنة في حياته إلا ويكسوها الخلق، ايجابا أو سلبا".[85] ومن الواضح أن الأمانة ذاتها، التي تسمت عليها النظرية الإئتمانية، مفهوم أخلاقي في صميمه، والإئتمان ضد الإحتياز الذي هو علة كل مشكلات العالم الحالية وحتى القديمة. ومن

---

[82] طه عبد الرحمن: سؤال السيرة الفلسفية – بحث في حقيقة التفلسف الإئتمانية، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، الطبعة الأولى، 2023، ص 19.

[83] المرجع نفسه، ص 35.

[84] المرجع نفسه، ص 55.

[85] المرجع نفسه، ص 59.

يعتقد أن الأخلاق فرع من فروع الأكسيولوجيا أو علم القيم التي هي فرع من فروع المعرفة الفلسفية إلى جانب الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، فهو، في تقدير طه، لا يعرف المعنى الحقيقي للقيم. فكل شيئ قيم، وقد تنبه نيتشه، الذي عاركه طه أحسن معاركة في أكثر من كتاب، بخاصة هذا الكتاب الأخير، إلى أن الوجود ذاته قيمة والمعرفة ذاتها قيمة، وحتى القيمة الجمالية قيمة أخلاقية في النهاية. الفارق بين نيتشه وطه، هو أن الأول مرْكز القيم الجمالية فاختيار معيار الجميل والقبيح بالنسبة للحياة، في حين مرْكز الثاني القيم الأخلاقية واختار معيار الحسن والقبح والصلاح. يقول في هذا الصدد: "جعل نيتشه من "بيان القيمة" الموضوع الرئيس لأعماله (...) مخالفا في ذلك الفلاسفة الذين جعلوا من "طلب الحقيقة" موضوعهم الأول، على الرغم من أنه لا حامل للقيمة إلا الحقيقة (...) لولا الحقيقة لما وجدت القيمة".[86] ويظهر خطأ نيتشه الأساسي، وفق الجملة الأخيرة، أنه تمسك بأهمية القيمة في نفس الوقت الذي أنكر فيه حقيقة الحقيقة، وهذا ما لا يمكن استستغاته، لأن مسند القيمة هو الحقيقة، ورفض الحقيقة بدعوى أنها مجرد استعارات مثلما قال في جملته المشهورة، يجعل القيم ذاتها استعارات بلا أي مسند معرفي متين. ثم أن مفهوم القيم عند نيتشه، لا يستجيب إطلاقا، وفق معايره، مع مفهومها عند طه، على أساس أن نيتشه قد خلط بين الغريزة وبين الفطرة وقيمة القيم عنده حيوية وليست ملكوتية مثلما نجدها عند طه. القيم عند نيتشه تقطع الطريق إلى الإله مستعيدة معنى الأرض، في حين أنها عند طه السبيل الوحيد إلى الله من أجل استعادة الفطرة المهدورة.

إذن، يتمسك طه في كل مرة بأولوية الأخلاق على أي شيئ آخر في المنظومة الوجودية. فلا يوجد فرع من فروع وجود الإنسان وإلا يحتكم إلى القيم الأخلاقية. يقول: للمعرفة الأخلاقية مقام التقدم على غيرها. وبيان ذلك من وجهتين:

- أن الأخلاق، بحسب التصور الائتماني، تتسع لتشمل الوجود والعقل. (هناك فضائل عقلية: الفهامة، الحصافة، النباهة). والظاهر أن أرسطو، وهو مهندس علم الأخلاق، قد تنبه إلى

[86] المرجع نفسه، ص 366.

أن هناك فضائل أخلاقية وفضائل عقلية. فحتى العقل يحتكم إلى القيمة الأخلاقية. بل يمكن التأكيد بأن هناك فضائل جسمية، مما يعني أن القيم تتغلغل إلى كل كينونة ممكنة.

- الحكيم إنما هو أخلاقه.[87] ومحبة الحكمة، التي هي الفلسفة، تدل على الإلتزام بالأخلاق أيضا. والفصل بين النظر والعمل آفة سقط فيها الكثير من الفلاسفة، أمثال روسو ولوك، حيث كانوا يقولون ما لا يفعلون. الأول تحدث عن التربية ولم يرب أي من أطفاله، والثاني تحدث عن الحرية وكان يقتات من العبودية. ولا يمكن لأي عاقل، أو متوسط العقل حتى، أن يسمع لمن يقول ما لا يفعل.

وفي خاتمة الكتاب الأخير، التي خصصها للإجابة عن أخطر سؤال في السياقات الإسلامية الحالية، المطروح بالصيغة التالية: هل يمكن قيام فلسفة إسلامية حقة ؟ تقرر عند طه، بأنه يجب أن تقوم عناية قصوى بالقيم الأخلاقية، وقيام نهضة فكرية أو سياسية، بتهميش سؤال الأخلاق، تنتهي إلى نتائج غير ذي بال، بل قد تنتهي إلى تقهقر ينكُس مفهوم النهوض أصلا. وعندما عدد الشروط السبعة لقيام هذه الفلسفة، ألّح في الشرط السادس على أن القيم الأخلاقية، من بين كل القيم الأخرى، هي الأفضل على الإطلاق.[88] وهذه الأفضلية ذاتها، باعتبارها تقييما، تدل على أن لا نهضة بلا قيمة، ولا قيمة بلا أخلاق. بل أن التفلسف ذاته، لا يجب أن يغرق في التجريد المألوف، بل يجب ربطه بخصوصيات المجال التداولي الإسلامي الذي هو مجال قيمي في الأساس، وأكبر قيمة إسلامية هي القيمة الأخلاقية. فـ "التخلق هو قوام الفلسفة، فإذا وجد، وجدت، وإذا فقد فقدت".[89] هنا لا تتحول الأخلاق إلى فلسفة أولى فحسب، مثلما تفطن إلى ذلك بعض فلاسفة الأخلاق اليوم، بل هي مسند الفلسفة أصلا. وهذا يعني أن سحب المسند الأخلاقي يؤدي إلى انهيار الخطاب الفلسفي من أساسه.

---

[87] المرجع نفسه، ص 60-61.

[88] المرجع نفسه، ص 498.

[89] المرجع نفسه، ص 503.

وفي النهاية، كعادته، يرد طه على الإعتراضات المحتملة لنظريته الأخلاقوية، إذ يتنبأ أن هناك من يرفض الأخلاقوية باعتبارها تضييق. يقول أن هناك اعتراض على رد الفلسفة إلى الأخلاق مفاده أن هذا الرد هو تضييق واسع واختزال متعدد. والحق أننا نحن في نقد الأخلاقوية، الذي عليه مدار هذا الفصل الأخير، نسعمل ونشتغل على هذا الاعتراض بالذات، يقول مجيبا:

- أنه لا مجال فلسفي أوسع من الأخلاق: كل شيئ، كائنا ما كان، يحمل قيمة أو قيما. فحتى المجالات الخارجة عن الأخلاق a-moral تتحدد بالنسبة للأخلاق.
- أن الفلسفة المجردة تنتحل طريق العلم في تحصيل المعرفة. في حين أن الفرق واضح بين الفلسفة والعلم، في أن الفلسفة تتأطر في القيم وتهتم بالقيم وتُنتج قيم أيضا.
- أنه من واجب الفلسفة أن يكون همُّها الأول والأخير، في كل ما تشتغل به، هو الإنسان".[90] والإهتمام بالإنسان يدل في النهاية على تشغيل المسألة الأخلاقية وليس المسألة الطبيعية. وهنا يسير طه في طريق تأريخ مغاير للفلسفة اليونانية من خلال اعتباره سقراط أول فيلسوف، بدل التأريخ المألوف الذي يؤكد أن طاليس هو الأول على الإطلاق. والتفريق واضح جدا، وهو أن طاليس لم يطرح سؤال الأخلاق، وتطلب الأمر ثلاثة قرون كاملة من أجل تنبه سقراط إلى أن طبيعة الأخلاق أهم من طبيعة السماء.

**ثانيا- سؤال الأخلاق بين الدين والفلسفة.**

ليس من السهل تحديد منظور طه عبد الرحمن في العلاقة بين الدين والأخلاق؛ فوِفق نظريته التي سميناها بالأخلاقوية يمكن القول بأنه يجعل الأخلاق أسبق من الدين سواء من الناحية التاريخية أو الناحية المنطقية، لكن هنا سيكون كانطيا وهو الذي كشف اختلاسه الفلسفي الشنيع. ولو قال بأن الدين أصل للأخلاق فسوف تتلاشي دعوى الأخلاقوية التي ادعيناها. وعندما نسأل هل يمكن تأسس أخلاق بمعزل عن الدين ؟ فمن أجل البحث في حقيقة العلاقة بين الديني والأخلاقي، على اعتبار

[90] المرجع نفسه، ص 504.

أن المركزية الأخلاقية تحيل إلى إمكانية كينونتها قبل الدين أو بمعزل عن الدين. لكن طه لا يسير في هذا الاتجاه كاشفا تواشجا مطلقا بين الأخلاق والدين لكن ليس أي دين بل الدين الإسلامي حصرا. لذا يظهر السؤال الثاني: لماذا يرفض طه قبول أي أخلاقية ما عدا الأخلاقية الإسلامية ؟ وهو العالم المتبحر في حتمية الاختلاف وشرعية التنوع. هذه هي المسائل التي سنعمل على تحليلها في هذه المحطة الثانية. فرضيتنا المبدئية تكمن في استخلاص النتائج النظرية المترتبة من إلحاح طه على تجنب الكتابة التاريخية، لأنها الكتابة التي تستدعي تطبيع التنوع والكثرة والصيرورة، في حين أن الكتابة المنطقية تكرس الوحدة والثبات والهوية.

يبدو أن ارتباط الأخلاق بالدين أمر مفروغ منه، فحتى أكبر العلمانيين أمثال دوركايم قد أقر بصعوبة التفرقة بينهما عندما افترض الأسس والجذور القدسية للأخلاق.[91] وطه ذاته يستشهد بذلك في إطار نقد نظريته الأخلاقية الجمعية. إذ لا يمكن العثور على ديانة مهما كانت مفروغة من الأخلاقيات أو الأوامر الأخلاقية أو المنظور الأخلاقي للوجود. كما أن كل المذاهب الإيطيقية تحمل أنطولوجيا ظاهرة أو مضمرة توجه هذه الأخلاق. فلا يمكن مثلا الفصل بين الأخلاق الأبيقورية وأنطولوجيا الدين الوثني، إذ أن عقيدة الإهمال الإلهي تؤدي إلى أخلاقيات التلذذ المعقول التي بدورها ناتجة عن ابستمولوجيا المعرفة المحسوسة.[92] فكل النظريات الأخلاقية مشتقة من المنظور الأنطولوجي والنظرية الإبستمولوجية أو أنها تكملهما. وطه ذاته لم يشذ عن هذه القاعدة عندما أسس نظرية أخلاقية تستجيب لمحددات دينية ومعرفية. فالأخلاق التوحيدية لا يمكن أن تتلاءم مع أنطولوجيا

---

[91] يورغن هبرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص ص 24 – 91. أيضا:

Emile Durkheim: l'éducation Morale, librairie Félix Alcan, Paris, 1925, p 5.

[92] أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، دار العربية للكتاب، د م، دس، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 40، ص 176، رسالة إلى مينيسي، فقرة 131، ص 206.

الكثرة المادية، كما أنها لا يمكن أن تتعالق مع ابستمولوجيا المحسوس أو المعقول بل ستتجاوزها إلى ابستمولوجيا ما فوق المعقول وما وراء المحسوس.

خصص طه حيزا اشكاليا في سؤال الأخلاق، وهو ما يُشكل مجمل الفصل الأول منه، بعنوان "مكارم الأخلاق: ما حقيقة صلتها بالدين ؟"[93] حيث حلل ونقد النظرية المسيحية التي جعلت الأخلاق تابعة للدين، ثم انتقل إلى شرح وكشف اختلاسات النظرية الكانطية في الأخلاق من خلال استعراض نظام البدائل الفلسفية للمعاني الدينية، وأخيرا عرض نظرية ديفيد هيوم القائلة باستقلال الأخلاق عن الدين وهي التي ستطورها مختلف الفلسفات التحليلية الإنجليزية على ضوء الفصل بين ما هو موجود وما ينبغي أن يوجد. على الرغم من أن الدين في العموم لا يمكن أن يصنف في الوجود بل في الوجوب، على اعتبار أن القيم الدينية مثل القيم الأخلاقية تقدم المنظور المثالي للكينونة وليس المنظور الموجود فقط. لذا نتعجب كيف فرق طه بين الدين والأخلاق، على حسب زعم هيوم، رغم أنهما ليسا تقريريان معا، إذ تصلح هذه التفرقة بين العلم والدين مثلا أو بين العلم والأخلاق. وقد توصل بعضهم إلى وضع الدين والأخلاق معا في اطار اللغة التشبيهية التي لا تقول شيئا ما له معنى محدد،[94] بقدر ما يعبران عن أمنيات لا يمكن أن تدخل في إطار العلم. وهذه هي النظرية التي رفضها طه كليةً، على أساس أن الفصل بين أحكام الوجود وأحكام الوجوب مجرد فصل شكلي لا يمكن أن يكون عملي، ثم أن وجود حس أخلاقي بمعزل عن أحكام العقل الوجودية يطرح أكثر من معضلة مثل كيفية فهم العقل للقيم الأخلاقية المنفصلة عن طبيعته اللا قيمية ؟ [95] وقد سار العديد من الفلاسفة، الأكثر علمانية مثل دوركايم، إلى إثبات التواشج الكلي بين ما يفترض أنه أحكام واقع وما يفترض أنه أحكام قيمة. فكل الأحكام، مهما كان نوعها، تعود إلى تقدير الإنسان. فكينونة الأشياء

---

[93] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 29– 55.

[94] لودفيج فيتجنشتين: محاضرة عن علم الأخلاق، ترجمة علي رضا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017، ص ص 8–10. أو لودفيج فيتغنشياين: في الأخلاق والدين والسحر، ترجمة حسن أحجيج، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2019، ص 45.

[95] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 50.

ذاتها قيمة تُمنح لها من قبل العقل. ثم أن القيم ترتبط بالكينونة الموضوعية للأشياء التي نحكم نحن عليها.[96] فالوجود قيمة والقيمة وجود، والفصل بينها فصل منهجي لا أكثر.

المسألة التي تثير النظر هو نقد طه عبد الرحمن للتصور المسيحي، الذي تأسس على يد كل من أوغسطين وتوما الإكويني، القائل بأن الدين هو مصدر الأخلاق.[97] سيكون موقفه مبررا إذا كان النقد موجه للتفاصيل والمضامين ذات الطابع المسيحي المخصوص، أما من حيث الشكل والهيئة، فإننا نحن المسلمين لا ننكر بأن الدين الإسلامي هو مصدر كل أخلاقية مثالية مستقيمة. فلئن كان المسيحي يقر بأن لا أخلاق بغير إيمان، فإن طه ذاته لا يرفض أن تكون مجمل القيم الأخلاقية مستمدة من الدين وأسماء الله الحسنى. فالاحترام، باعتبارها قيمة أخلاقية قاعدية مستنبطة من الرحمة أي ما يُحرم انتهاكه بالمدلول الديني،[98] فالحرام مقولة دينية تتوافق مع الشر كمقولة أخلاقية والمنع كمقولة قانونية. لذا فكل مقولة أخلاقية مستمدة من قريب أو من بعيد من الأصول الدينية. ولئن كان طه يُعيب على الفلسفة الأخلاقية المسيحية أنها لم تتخلص من الموروث الإغريقي السابق، بخاصة إيطيقا أفلاطون وأرسطو، حيث تم تمثليها تواليا من طرف أوغسطين والإكويني، فإن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية الكلاسيكية لا يمكن استثنائها من هذا التأثر، سواء عند المتأغرقين أو حتى المناهضين للأغرقة. فالغزالي كنموذج للتوجه الثاني، أي كمناهض للأغرقة، سواء في كتاب الإحياء أو معيار العمل، لم يستطع التحرر من المفهوم الإغريقي – الجالينوسي للفضيلة. وقد كشف طه نقائص المنظور التقليدي – الإسلامي للأخلاق عندما ارتبطت بالكمالية في حين أنها قاعدية، وهذا النقد ذاته مظهر من مظاهر الأخلاقوية التي تجعل الأخلاق بداية ضرورية وليس كمالية يمكن الإعراض عنها. إذ أن كلمة الفضيلة ذاتها، في لسان العرب، تدل على ما فاض عن الحاجة. في حين أن الأجدر أن تكون الأخلاق تأسيسية وضرورية للحياة وليس ترفا لتحسين ظروف الحياة مثلما اعتقد الدرس

---

[96]Emile Durkheim: Sociologie et philosophie, Librairie Felix Alcan, Paris, 1924, p 119.

[97] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 31 وما تلاها.

[98] طه عبد الرحمن: روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مرجع سابق، ص 152.

المقصدي التقليدي.[99] وفي هذا المنظور يتجاوز طه كلا الفلسفتين؛ الإغريقية القديمة والإسلامية الكلاسيكية. وهذا مظهر بارز في أخلاقويته، أي اعتبار الفضيلة الأخلاقية ضرورية وليست كمالية. أي أننا لا يمكن أن نكون بشر بدون أخلاق، في حين أن المفهوم التقليدي مؤسس على أن الفضائل تحسين للوجود وليست ضرورية له. هناك فرق شاسع بين أن تكون الفضيلة أساسية وأن تكون جمالية أو تحسينية.

المسألة التي تهمنا هي تتبع نتائج تأسيس الأخلاق على الدين حصرا، مما يعني رفض كل أخلاق غير دينية وغير إسلامية في النهاية. والظاهر أن طه قد سار في طريق رفض أي فضيلة غير إسلامية. وهو يقيس المسألة على النحو التالي: بما أن القيم الإنسانية قد اكتملت مع الدين القيّم الذي هو الإسلام،[100] فلا يمكن أن تقبل أي أخلاقية غير مستقاة من الدين الخاتم. وانتهى إلى تأثيم مبدأ التعدد القيمي لصالح واحدية أخلاقية، معتقدا أن التعدد وليد العلمانية،[101] لذا فالرجوع إلى الأصل الديني يلزمنا التوحيد الأخلاقي، أي أن الواحدية العقائدية تستلزم الواحدية الإيطيقية. والأكيد أن طه يعرَض كلية عن المنظور الأنثروبولوجي والمنظور التاريخي اللذان يثبتان الطبيعة الصحية للتعدد والتكوثر، وحده المثالي من يؤثم التعدد في مقابل الأنثروبولوجي الذي يطبع الاختلاف، أو السياسي المتشبع بالديمقراطية الذي يشجع على التعدد والاختلاف معا. ولو أنه يثبت مبدأ التكوثر العقلي والتعدد المنطقي والاختلاف الفلسفي، إلا أنه في ميدان الأخلاق يسير في طريق التوحيد والتضييق، وهذا اعتقادا منه أن الواحدية الدينية يجب أن تنتهي إلى واحدية أخلاقية. ولا ينتفي أن تمتد هذه الواحدية إلى الاعتقاد بحتمية التوحيد الثقافي والسياسي والعقدي والتشريعي...الخ. ومن المعلوم أن

---

[99] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، 2015، ص 94.

[100] طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2007، ص 52.

[101] طه عبد الرحمن: تعددية القيم – ما مداها ؟ وما حدودها ؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، الطبعة الأولى، 2001، ص 39.

التعدد، حتى داخل الأسوار الإسلامية المحلية هو الحقيقية الوحيدة المعترف بها. فأخلاقيات الشيعة تختلف إن كثيرا أو قليلا عن أخلاقيات السنة، وهكذا في كل المجالات الأخرى. لذا وجب، في تقديرنا الانتقال من "الخوف من الاختلاف" إلى سياسة الاختلاف. أي التصريف الذكي والمعلوم للاختلافات التي لا تنتهي ولن تنتهي. يبدو أن طه مقتنع بأن الاختلافات الأنثروبولوجية أقرب إلى أن تكون تشغيبا وغرامة وقلقا inconvénient بدل أن تكون مكسبا avantage نفرح به.[102] الحقيقة أن طه حذر جدا من علوم الإنسان وعلوم التاريخ التي سارت في طريق تطبيع الكثرة والاختلاف، وهنا نفهم سبب تحفظه المتكرر من الانسياق نحو التاريخي بدل الالتزام بالمنطقي، فالمنطق يوحد الفكر الذي شتته الواقع، المنطق يقيد الفكر فقط ويهمل الاختلافات المحسوسة. وهنا يظهر جيدا اغتصاب الواقع بالعقل الهووي الذي لا يمكن أن يبرهن إلا في سياقات المطابقة. وبما أن العقل وحده من يقول ويقرر، فلا يمكن إلا أن تكون كلمته هي النهائية بل الوحيدة.

ما يهمنا الآن هو التساؤل عما هي نتائج توحيد الأخلاق ؟ وما هي نتائج تأسيسها على الديني بصورة حصرية ؟ يبدو أن الأخلاق الوحيدة القابلة للتعميم هي التي تستمد أصولها القيمية من الطبيعة البشرية التي توحد بين كل البشر؛ سواء الطبيعة البيولوجية أو الطبيعة العقلية. قد تأسست بالفعل إيطيقا اللذة والمنفعة وإيطيقا الأوامر المنطقية وإيطيقا السعادة كمذاهب راهنت على وحدة الخصائص البشرية، فكلنا نستجيب لهذه الطبائع القوية فينا. رغم ذلك، فلم تستطع هذه المذاهب تحقيق الإجماع المُنتظر. مما يعني أن توحيد أسس الأخلاق مستبعد في ميدان قد يبدوا أنه يوحد البشر وهو ميدان الاستجابات البيولوجية والنفسية والعقلية. فهل يمكن للدين أن يحقق إيطيقا بشرية موحدة ؟ بدءً يبدو مفهوم الدين متشكل من الأديان، بمعنى أننا يمكن لنا تصور مفهوم جامع للدين، لكن المضامين الدينية متشظية إلى درجة يصعب جمعها ومعرفتها كلها. ثم إن الدين الواحد ينمو ويتطور مما يجله يبلغ وضعية قد تكون مختلفة كلية عن وضعية الانطلاق، وهذا ما نجده في المسيحية مثلا على اعتبار أنها الدين الذي مهد للخروج عن الدين. لذا فمعظم خلافات البشر ذات علاقة بالدين، وحدها

[102] Claude Lévi-Strauss: Race et histoire, Denoel, Unisco, Paris, 1952, p 12.

النقود لا تمتلك رائحة انتماء مخصوصة كما كان يقول الرومان.[103] وحوار الأديان كما نسمع به اليوم، لن يستطيع تقريب الأديان حتى، فما بالك توحيدها. بل إن هذا الحوار المزعوم مجرد ديبلوماسيا لإرضاء شعور الأتباع والمؤمنين، إنه كذب الكبار من أجل مصلحة الصغار. وبالتالي فإن تأسيس نظرية أخلاقية على أصول دين مخصوص يؤدي إلى تقوية متاريس الاختلاف والعزل بين الثقافات. بل أننا نزعم أن رد الدين إلى الأخلاق، مثلما فعل كانط هو ما يمكن أن يحقق دين وأخلاق عالميين بقدر المستطاع، أما رد الأخلاق إلى الدين فهو تضييق لها. فنحن كمسلمين نرفض الأخلاق المسيحية ليس لأنها أخلاق بل لأنها مسيحية، وهكذا يفعل الكل انطلاقا من ديانته. وبالتالي، فإن مكامن قوة المذاهب الأخلاقية سابقة الذكر، على منوال النفعية التقليدية والحديثة، أو نظرية السعادة الأرسطية أو أخلاق الواجب الخالص الكانطية، نجدها في رهانها على المشترك الإنساني والعمل قدر الإمكان لتجاوز مضامين الثقافات المختلفة. ومن المعلوم أن الفلسفة الأخلاقية الوثنية، لدى الإغريق القدامى، قد انطلقت من عاقلية وكرامة الإنسان حصرا،[104] وأهملت بقية المسائل الثقافية التي تكون سابقة على أي تفكير فردي مثل الدين والسياسة والتربية. ويمكن إجمال المشكلات المنجرة عن تأسيس الأخلاق على دين مخصوص فيما يلي من النقاط:

- عدم إمكانية التعميم لأن ذلك يعني التديين. فقد تكون أخلاق معينة مقبولة وسامية الأهداف، لكن ربطها بدين مخصوص قد يخلق نفور لدى أصحاب الديانات المخالفة أو المعادية مثلما قالنا منذ حين. وقد لاحظت النسوية الأمريكية فرجينيا هيلد

---

[103] Karl Marx: le capital- critique de l'économie politique, livre premier: le développement de la production capitaliste, tome 1, traduit Joseph Roy, éditions sociales, Paris, 1978, p 118.

أيضا: يورغن هبرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 566. "كان فيبر قد أمكن له تعلم شيء من كتاب جورج زيمل فلسفة المال في شأن تغير المشهد الذي حدث بمجرد أن تمت ترجمة العلاقات التواصلية العفوية إلى "اللغة الكونية للمال".

[104] Thomas Deman: Aux origines de la théologie morale, Librairie J. Vrin et l'Institut D'étude Médiévales, Paris- Montréal, 1951, p 27.

Virginie Helde (1929/ ؟) ما يفيد ذلك عندما قالت بأن الأخلاق الدينية تجد صعوبات في إقناع غير المنتمين إلى نفس الدين.[105] وعلى الرغم من تقارب المنظور التوحيدي للعالم، من خلال القول بأن "الرؤية الدينية للعالم في التقاليد الإبراهيمية الثلاثة الكبرى تعكس موروثا مشتركا: إيمان بإله واحد، وأنبياء، ووحي، وقيم تؤكد على المسؤولية الأخلاقية والمحاسبة".[106] إلا أن هناك حزازات أخلاقية بين هذه الديانات لدرجة لا يمكن معها الجمع والتقريب إلا على سبيل المجاملة مما يمكن أن نسميه بالدبلوماسية الأخلاقية. والحرب الأخيرة على غزة تجعل من المستحيل توحيد الأخلاق الإسلامية مع الأخلاق اليهودية رغم إنتمائها معا إلى الدين التوحيدي الإبراهيمي المشترك في العديد من السرديات.

- تعميم جائر وإقصاء للأخلاقيات المحلية. إذ إن لكل ثقافة ولكل ديانة نسق أخلاقي متماسك، ومحاولة التوسيع النظري لأخلاقيات ديانة معينة يعني طمس الأخلاقيات المخصوصة. وتاريخ الأديان التوسعية يحدثنا عن تقليص للاختلاف الأخلاقي وتفقير للتنوع الثقافي. ولأن هناك علاقة بين الجغرافيا والدين في المنشأ والمآل، فإن المغاير يجد عسرا في هضم وقبول ما لم ينشأ في محيطة الأصلي.[107] حقيقة أن الأديان

---

[105] فيرجينيا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 356، الكويت، 2008، ص 32.

وفي هذا السياق يقول أحد مؤرخي الماركسية: "يرفض كثير من المؤمنين العمل مع الشيوعيين لأنهم ملحدون وليس لأنهم شيوعيين". فنحن نرفض الأخلاق الماركسية لأنها إلحادية والماركسي يرفض الأخلاق الإسلامية لأنها مؤمنة. النص المنقول من: ميشال فيريّه: الماركسيون والدين، ترجمة خضر خضر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1978، ص 196.

[106] إيفون يازبيك حداد وجون إسبوزيتو (تحرير): بنات إبراهيم – الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة عمرو بسيوني وهشام سمير، منشورات ابن النديم، الجزائر، ودار الروافد الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 61.

[107] جوزيف كامبل: قوة الأسطورة، ترجمة حسن صقر وميساء صقر، دار كلمة للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 142-143. يقول أسهمت الجغرافية بقسط كبير في تشكيل ثقافتنا وفكرتنا عن الدين. فإله الصحراء غير إله السهول (كلام المحاور).

الكبرى قد تجاوزت جغرافيتها، لكن يجب أن نعترف في نفس الوقت أنه تم وضع تقنيات لأقلمة هذا الدين مع الثقافة المحلية، وهذا حاصل بعدة طرق. وفضيلة الشريعة الإسلامية أنها، إلى حد كبير، قد حافظت على التنوع الموجود، والإقصاء كان محدودا إلى درجة كبيرة، وهذا سر مرونتها وتأقلمها الناجح عبر مختلف الثقافات. في الحقيقة أننا كمؤمنين، نتحفظ على أطروحة بعض العلمانيين والأنثروبولوجيين، لكن هناك ملاحظات علمية لا يمكن إنكارها، تثبت احتواء الأديان على لغة لا تنفصل عن جغرافيتها المخصوصة. إذ أن كل شيء يمر عبر طريق اللغة كما يقال، والدراسة الألسنية تكشف عما اختفي من أفكار وممارسات قديمة.[108] لذا نجد علماء اللسان يعيدون تشكيل التاريخ عن طريق ما تبقى من الموروث الثقافي، وبالتالي يتحول الحفاظ على التنوع اللغوي وسيلة لمعرفة حقيقة التاريخ البشري.

- تأسيس الأخلاق على أرض غير أخلاقية وهي الدين يطرح مسألة التفريق بين الديني والأخلاقي. وقد سار الفكر الأوروبي، حتى في جانبه الديني عند كانط وكيركجارد، خاصة هذا الأخير، مثلا في سياق التفرقة بين الأوامر الأخلاقية والأوامر الدينية.[109] لذا فإن أكبر نقد وُجه لطه عبد الرحمن هو إلغاءه أي تفرقة ممكنة بين الدين والأخلاق،

---

عندما تكون في الصحراء، بسماء واحدة، وعالم واحد، من المفترض أن تؤمن بإله واحد. ولكن في دغل حيث لا يوجد أفق (...) فلن تكون لك تلك الفكرة التي كونتها عندما كنت في الصحراء (...) فكرة الإله لها دئما اشتراطات ثقافية.

[108] للتوسع من خلال أمثلة يمكن العودة للكتب التالية:

- جرمين تيليون: الحريم وأبناء العم– تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، منشورات دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 85.
- ألسندرو دورانتي: الأنثروبولوجيا الألسنية، ترجمة فرانك درويش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 110.

[109] ألسدير ماكنتاير: بعد الفضيلة – بحث في النظرية الأخلاقية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 113.

في حين أنه من الناحية القاموسية والمفهومية فالدين ليس أخلاق والأخلاق ليست دين. فالأخلاق ليست إلا جزء من الحياة الدينية، والجزء الآخر هو الإيمان بالعقائد.[110] إذ يمكن لنا أن نقدم أكثر من مثال على التصارع بين القيم الأخلاقية والقيم الدينية، في مثل القتل الذي قد تجيزه ديانة ما وترفضه الأخلاق،[111] أو أن ترفض ديانة ما، ما قد تجيزه أخلاقية معينة. لكن طه يُصرّ على أن "الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين".[112] حقيقية أن هناك تشابك أصيل وأصلي بينهما، لكن يبقى مجال الديني غير مجال الأخلاقي، ومقياس الاخلاق تختلف إن قليلا عن مقاييس الدين، والتفرقة في التسمية هو تفرقة في الحدود والأهداف والمجالات. بل لا يمكن أن نعثر على تطابق كلي بين الحلال والخير أو بين الحرام والشر. ففي بعض الأحيان يكون الشر حلالا والخير حراما.

وأكبر الفلاسفة والأخلاقيين الذين دافعوا على استقلال الأخلاق عن الدين هو المفكر الأمريكي بول كيرتز Paul Kurtz (2012/1925). وتتلخص أطروحته العلمانية التي تقول بأن المبادئ الأخلاقية لا يمكن أن تستند على مفهوم الإله، المُعارضة لتديين الأخلاق، في النقاط التالية:

- وجود الرب خاضع للنقاش: أي أن مجموع البشرية لم تحق الإجماع حول وجود الإله من عدمه، وحول طبيعته الحقيقية.
- لا يشترك الكل في نفس العقائد. وحتى مذاهب نفس الديانة قد افترقت حول الأصول الكبرى أو الفروع الصغرى.

---

[110] Thomas Deman: Aux origine de la théologie morale, Op.cit, p 14-16.

[111] عبد الهادي عبد الرحمن: عرش المقدس – الدين في الثقافة والثقافة في الدين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 43.

[112] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 51.

- الوحدة العقدية لا تتضمن الوحدة الأخلاقية. وهذا ما نلمسه في معظم الديانات العالمية وحتى المحلية.[113] ومسألة تحقيق الإجماع العقدي ومن ثمة الإجماع الأخلاقي من الأمور التي ناقشها العديد من الفلاسفة، حيث ووفق المسح الإحصائي، لم تبلغ أي ديانة مرتبة الإجماع البشري أو حتى نصف البشري، كما أن الأنظمة الأخلاقية التي تبدو أكثر عقلانية لم تبلغ الإجماع المطلوب. لذا فإن الاتحاد الروحي والإجماع المعياري والتناغم القيمي من الأمور البعيدة.[114] يبقى تقدير هذه الوقائع، بين تطبيعها وتأثيمها، تابع لإرادة الفيلسوف وخياراته المذهبية. لكن يجب الإنصات لصوت الواقع بدل السير في سياق الوجوب دون أي اعتبار. فالمثالية الأخلاقية محمودة ومطلوبة، لكن لا يجب غض الطرف عن الأصول الواقعية وقوة هذا الواقع بالذات.

حقيقة أن هذا المنظور العلماني لا يمكن مقابلته أو مقارنته مع منظور طه الديني، على أساس أنه لا يمكن أن يحصل حوار مثمر بين من لا يشتركون في الأسس الفكرية، فلا يمكن أن تناظر من لا يتفق معك في المبادئ النظرية الأساسية. لكن هل علينا أن نرفض حجج كيرتز أو غيره بمجرد أنه يضع مسلمات الإيمان موضع شك ؟ ثم هل يمكن لنا أن نُسقط أي أخلاقية ممكنة على من يخالفنا في الدين أو من لا دين له في الأصل ؟ لقد تطرق طه لأخلاق غير المتدين، مشيرا إلى أنها ليست أخلاقا اختيارية باطنية، بل هي أخلاق من تفرض عليه فرضا. فعن وجود حسن الأخلاق عند غير المسلمين يقول: "هناك تخلق اضطراري وتخلق اختياري (...) قد تتفوق هذه الأمة غير المؤمنة على الأمة المؤمنة في هذا التخلق متى لم تكن هذه الأخيرة بمثل حرصها على ضبط شؤونها الدنيوية

---

[113] بول كيرتز: الفاكهة المحرمة – أخلاقيات الإنسانية، ترجمة ضياء السومري، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى، 2012، ص 74.

[114] يمكن التوسع من خلال العودة لـ:

- يورغن هبرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي، مرجع سابق، ص ص 104-114.
- يورغن هابرماس وجوزيف راتسنغر (البابا بندكت XVI): جدلية العلمنة – القعل والدين، ترجمة حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 65 وما تلاها.

(تخلق اضطراري). أما التخلق الاختياري، فلا سبيل لغير الأمة المؤمنة إليه، لأنه متوقف على الإيمان ومتفرع منه، ولأن آثاره تتعدى عالم الملك إلى عالم الملكوت، فتستأثر به الأمة المؤمنة. إذن أهل الإلحاد أحسن أخلاقا بموجب الاضطرار بصورة ظرفية، لأن أهل الإيمان قد يخرجون من تخلقهم الحضاري، فيضاهونهم في تحصيل هذه الأخلاق الاضطرارية؛ أما أهل الإيمان، فهم أحسن أخلاقا بموجب الاختيار بصورة نهائية، لأن أهل الإلحاد محرومون من هذه الأخلاق الاختيارية على الدوام. وهذا فلئن فاق أهل الغرب المسلمين في مضطر أخلاقهم إلى حين، فإنهم لا يفوقونهم في مختار أخلاقهم إلى الأبد".[115] ينتهي طه، كما هو ظاهر، إلى إسقاط أي أخلاقية ممكنة على غير المؤمن، وكأن شرط مصداقية الأخلاق هو ارتباطه بالإيمان. لكن هل كل وضعية إيمانية أخلاقية بالضرورة ؟ البداهة الطهائية تقول بأن لا إنسان بلا دين مما يعني أن الإنسان في حقيقته حيوان متدين وهويته الثابتة هي الدين. وما عدا ذلك مجرد أعراض تظهر وتختفي أما الجوهر الثابت فهو الدين. لكن بما أن الدين الحق هو الإسلام، فلا مفر من الاستنتاج القائل بأن الإسلام هو الهوية الإنسانية الحقيقية. فلما كان القول "لا إنسان بلا أخلاق" صحيح، وكان القول "لا أخلاق بغير دين" صحيح،[116] ولما كان القول "لا دين إلا الإسلام" قول مُسلم به عند طه، فإن النتيجة التي تبدو أنها حتمية هي أنه "لا إنسان بلا إسلام". وبالتالي تصح ملحوظة كيرتز على طه وأمثاله القائلة: "بالنسبة للكثيرين جدا في العالم المتدين، لا زالت الأخلاقية تخوض في الوحي الإلهي ولا يمكنهم استيعاب كيف أن الناس يمكن أن تكون لهم أخلاق من دون أن يؤمنوا بالرب".[117] وعندما يقوم طه بتوصيف الأخلاق الإسلامية حصرا على أنها "أخلاق كونية لا محلية، وأنها أخلاق عميقة لا سطحية [فلنتذكر كيف وصف أخلاق غير المؤمنين بالأخلاق الاضطرارية أي التصنعية والسطحية]، وأخلاق حركية لا جمودية،[118] فهو

---

[115] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظر الإئتماني، مرجع سابق، ص 76.

[116] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 147-149.

[117] بول كيرتز: الفاكهة المحرمة – أخلاقيات الإنسانية، مرجع سابق، ص 14.

[118] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 170.

يسير في سياق إسقاط صفات المحلية والسطحية والجمودية على كل الأخلاق الأخرى. في حين أننا نلاحظ تخلق وتدين عميقين لدى الكثير من الشعوب. وفي تقديرنا أن طريق تأسيس أخلاق إسلامية هو في السير نحو العالمية والانخراط في المشروع الإنساني الحالي دون شعور بالدونية أو التفوقية. والتعارف الحقيقي الذي هو وصية القرآن يقتضي على الأقل الاعتراف بمصداقية الأخلاق غير الإسلامية. إن الأوصاف السابقة تجعلنا نعتقد بأن الأخلاق غير الإسلامية غير أخلاقية بالمرة. وهذا كفيل برسم حواجز سميكة وعالية تحجب عنها التواصل الحقيقي مع الغير. ومن الناحية العملية، فنحن المسلمين، نعترف بصورة طبيعة بأخلاق الغير، بل أننا في بعض الحالات ننمذجها مثل انبهارنا بالإحترام والإنضباط الياباني مثلا. لذا فوجود "أخلاق علمانية"،[119] عميقة وعالمية واختيارية وحركية أمر غير متناقض في ذاته. وتحيز طه للأخلاق الإسلامية لا يتخلف عن تحيز ماركس للأخلاق العمالية أو لاكان للأخلاق التحليلنفسية أو نيتشه لأخلاق القوة...الخ. فلا يمكن مد جسور التعارف مع الغير في وضعية تمييز حاد بين أخلاقهم وأخلاقنا. فحتى البابا في روما، يضع الفِرق الأكثر تناقضا، مثل الماسونيون والداروينيون والماركسيون والفوضويون، في نفس القفة، على أساس أن جميعهم ينكرون بقوة التصور الديني الأساسي وهو حمل العذراء.[120] لذا فإن هذه المتاريس الأخلاقية لا تساعد عمليا على التواصل بين الشعوب، بقدر ما تُقوي المنظور العدائي. ومعلوم أن العداء التاريخي بين الشعوب هو تجسيد للعداء القيمي، الذي يتمظهر في خلع الأخلاقية عن الغير، بل وجعلهم بشر بلا كرامة وبلا قيمة.

لقد أشرنا أعلاه أن رفض الأخلاق غير الدينية هو تضييق للأخلاق ككل، في حين أنها ليست كذلك في الأصل. فالأخلاق الدينية وفق ملاحظة إدغار موران جزء من منظومة أخلاقية أوسع بكثير. فهناك الأخلاق الدنيوية مثل تلك التي أعلنتها الثورة الفرنسية من خلال مقولات مثل الأخوة والمساواة

---

[119] أمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج– كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جتكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018، ص 521.

[120] ليون تروتسكي: أخلاقهم وأخلاقنا، ترجمة سيمر عبده، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1969، ص 15.

والحرية.[121] وهي في الأصل أخلاقيات حداثية تقدمت خطوة نحو أخلاقيات الإنسانية الجديدة التي يمكن أن نعتبرها بلغة "هومي بابا" Homi. K. Bhabha "أخلاقيات تجسد الذات".[122] لأنها تأسست على علاقة الإنسان بالإنسان التي هي علاقة أفقية، في مقابل الأخلاقيات العمودية التي ميزت العصور الدينية الكبرى. وعندما يتحدث طه عن الممارسات الأخلاقية غير الدينية مثل الثورة الفرنسية والتجربة الإصلاحية التركية وأخلاقيات الحداثة الفلسفية بمختلف فروعها،[123] فهو يعتبرها أخلاقا دنيا لا ترتقي إلى مستوى الأخلاق الدينية العليا، نظرا لعدم إنوصالها بالمصدر العلوي مما يجعلها معرضة للزوال أو التبدل. وبالتالي فإن هاجس أخلاق الهوية الثابتة والكاملة والناجزة، هو الذي يدفع أفكار طه للظهور والنمو والتراكيب والتشابك. وهذا في النهاية تعبير عن منطلق فلسفي ينمذج أخلاق الهوية على حساب أخلاق الصيرورة. وواضح أنه لا ينطلق من "أخلاقيات النزعة الإمبريقية"،[124] بل من أخلاقيات النزعة المثالية. وعيب المثالية أنها تتنكر لكل واقعية متحركة وتُمركز الأفكار في نفس اللحظة التي تهمش الواقع والمختلف والصائر.

**ثالثا- سؤال الأخلاق وهاجس الأخلاقوية.**

يبدو أن طه قد وقع في مأزقين كبيرين أثناء تأسيسه لنظريته الأخلاقية، هما مأزق الأخلاقوية ومأزق الهوية. إذ أنه جعل القيمة الأخلاقية بمثابة القيمة الملكية التي تُسبح لها بقية القيم الأخرى، ومعلوم أن عقلانية المركزية أو الجوهرانية قد تجاوزها الفكر الفلسفي والعلمي الحالي لصالح ضرب من التعادل القيمي والتساوي المعياري، حيث أن كل قيمة تتأثر وتؤثر في القيمة الأخرى، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن مراتبية قيمية تحتل قيمة ما القمة وقيمة أخرى القاعدة. والمأزق الثاني هو

---

[121] Edgar Morin et Tariq Ramadan: au Péril des idées- (dialogue), Presses du Châtelet, Paris, 2014, p 33.

أيضا: هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، مرجع سابق، ص 426.

[122] هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، مرجع سابق، ص 427.

[123] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 106.

[124] يورغن هبرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي، مرجع سابق، ص 77.

مأزق الهوية حيث اعتقد أن القيمة الأخلاقية الحقيقية والمُثلى هي الأخلاق القرآنية كما تجسدت في التراث الإسلامي. وبالتالي فإنه يعتقد بأن ليس هناك أي تطور في أخلاقيات الإسلام لأنها ظهرت ناجزة تماما، وهذا ما يلغي فاعلية الأفراد والمجتمعات المسلمة في تاريخها غير السكوني. فهو يدعونا إلى أخلاق ناجزة وكاملة لا تحتمل أي تجديد أو اجتهاد ما عدا اجتهاد الحواشي والأقلمة مع خصوصيات العصر. في حين أن الأخلاق المرشحة للنمو والاستجابة لمتطلبات الإنسان الحالي هي أخلاق المستقبل. ونقصد بأخلاق المستقبل تلك الأخلاق التي تشرع للإنسان بما هو إنسان فوق كل الثقافات المحلية المغلقة، كما أنها تضع في الحسبان أكبر مشكلة حالية وهي مشكلة التعامل الأخلاقي مع الطبيعة في إطلاق علوم المستقبل futurlogies. لذا فأخلاق المستقبل هي أخلاق اليوم التي تنهمم بالآتي القريب والبعيد،[125] والنظر إلى البعيد من خلال أدوات العلم ذاته التي سبب في أزمة الأخلاق البيئية. لأن طريقة التفكير التي تدعونا إلى إعادة ربط بروميثوس لا يمكن أن تتقدم في حل المشكلة البيئية، بل العلم وحده من يستطيع تجاوز المشكلات الأخلاقية التي ولّدها. ولئن كنا في العصر الإيكولوجي، فيجب علينا أن نُنَظّر لأخلاق تهتم بالمشكلة البيئية مع عدم السقوط في فلسفة أخلاقية سيكولوجية ماضوية تستخرج من التراث كل ما يمكن أن يدل على ذلك. لأن هذه الطريقة التي اعتمدها البعض من العرب لا تدل إلا على الدفاع عن التراث القديم عوض الخوض بكل استقلالية في مشكلات العصر. يستحيل على الأخلاق التراثية التفكير في المشكلة البيئية لأنها لم تكن مطروحة أصلا، فهي وليدة التطور العلمي والتقني الذي أفرزته الثورة الصناعية والعقلانية الرأسمالية والتي لا يتعدى عمرها الثلاثة قرون. ولئن كان هناك من يتشكك في قدرة الرأسمالية في حل المشكلة البيئية،[126] فإن الحقيقية التي لا يمكن تجاوزها هي أن المخلفات السلبية للعقلانية لا تحل إلا بالعقلانية ذاتها. لأن الإنسانية عاجزة عن السير إلى الوراء ولو أرادت ذلك، وكل منجزات

[125] Hans Jonas: Pour une éthique du futur, traduit Sabine Cornille et philippe Ivernal, Rivage poche – Petite Bibliothèque, Paris, 1998, p p 69-71.
[126] Edgar Morin: L'entré dans l'ère écologique, édition de l'Aube, Paris, 2020, p 12.

الحضارة ليست كارثية في النهاية. وبالفعل، فإن العديد من مشكلات البيئة التي تسبب فيها العلم والتقنية قد تم حلها عن طريق العلم ذاته.

من هنا يمكن أن نلاحظ مخاطر الهوية الأخلاقية التي ترهن الأخلاق في مقولات ماضوية تمنعنا من التفكير الحر وفقا لخبراتنا المستجدة. ثم أن الأزمة الأخلاقية التي ولدها العقل العلمي، على افتراض أنها أزمة وليست نمويا وتحولا، تثبت أن العلم كقيمة معرفية تؤثر بعمق في القيم الأخلاقية، مما يسقط المكانة الملكية للقيمة الأخلاقية كما تصورها طه. ونقصد بالهوية الأخلاقية تلك الطريقة من التفكير في أخلاق ناجزة لا تحتمل التجديد أو التطوير. ولئن كانت الحياة في حقيقتها مغامرة حقيقية حيث لا يمكن توقع ما ستكون عليه لاحقا بكل التفاصيل المطلوبة،[127] فإن الأخلاق تتحول إلى مغامرة قيمية خاضعة لتغيرات غير متوقعة. مما يعني أن التحول القيمي المضموني لكل أخلاق حتمية لا مفر منها. ونحن نعتقد بأن الهوية الأخلاقية تؤدي بطريقة أو بأخرى إلى المركزية الأخلاقية، لأن الاعتقاد بخيرية الثبات هو الذي يمركز القيمة ويعليها إلى مرتبة الأولوية والأسبقية. وليس طه وحده من مركز الأخلاق، إذ نجد العديد من الفلاسفة من الغرب، من أمثال "هايدن هوايت" و"ايمانويل ليفناس"(other wise than Being) وفرانك أنكر سميث، من اعتقد بأسبقية الضمير على العقل وأن "الأخلاق تسبق الحقيقة ومعرفة الأشياء ليست مرشدا إلى حياة أخلاقية".[128] في حين أن أي قيمة أخلاقية هي محصلة معرفة سابقة عليها. لذا يجب إعادة قلب الوضعية بحيث تغدو كل أخلاقية متولدة عن معرفة ما ومنتجة لمعرفة أخرى. وهذه الدورية السببية هي ما يملك الخيط الهادي لنظرية أخلاقية تركيبية، وهي نظريتنا بالذات. لذا يقدم لنا "موران" مبدءً أخلاقيا مؤسسا على المعرفة

---

[127] إدغار موران: تعليم الحياة– بيان لتغيير التربية، ترجمة الطاهر بن يحي، إصدارات الملحقية الثقافية السعودية في فرنسا، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 18.

[128] ألون مونسلو: دراسة تفكيكية للتاريخ، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص 220.

قائلا: فلنعمل لكي نفكر جيدا.[129] على أساس أن الأخلاق قد تخطأ، ولا يمكن تجاوز الأخطاء الأخلاقية إلاّ بإعادة تفكير المبادئ الأخلاقية. ومنه يكون التفكير والتخليق فعلان مستمران متكاملان ومتعاقبان: التفكير لتحسن الأخلاق والتخلق لتنمية الفكر. وبالتالي فإن قضية الطبيعة الأخلاقية الخالصة للإنسان، التي تبناها طه عبد الرحمن، ضرب من ضروب الأخلاقوية المُغالية، مثلها مثل القضية الأرسطية القائلة بأن الإنسان كائن عاقل فقط. وهي لا تختلف أيضا عن الأطروحة الما بعد حداثية التي تجعل الإنسان حيوان جمالي homo Aestheticus في جوهره. ومقاييس الأخلاق في عصر الجماليات تختلف كلية عن مقاييسها في عصر الفلسفات أو العلميات أو حتى الأديان. وأصبحت المعايير الأخلاقية جزء من الخصوصيات الفردية بما في ذلك الحرية والكرامة والاستقلالية.[130] والإنسان الما بعد حداثي لم يعد يحتمل الأوامر القطعية الكانطية المؤلمة على حسب تعبير ليبوفتسكي. إذ نجد اليوم من يتحدث عن الذوق الأخلاقي الجديد الذي يتقزز من أخلاقيات عتيقة كانت محل تقديس مثل ضرب الرجال وقطع الأعضاء والاستعباد الشخصي...الخ من السلوكيات القيمية السابقة. والتعالق بين العقلين النظري والأخلاقي، ينتهي إلى الاعتراف بمساواة المعرفة النظرية والأخلاق العملية.[131] مما يسقط كل تراتبية قيمية تُعلي الأخلاق وتُنزل المعرفة أو العكس تُعلي النظر وتُدني العمل مثلما كان أرسطو يعتقد.

المنظور الذي نريد التأسيس له هو كسر هرمية القيم من خلال التأكيد على أن بقية القيم لا تقل أهمية عن القيمة الأخلاقية. إذ لا يمكن الاستمرار في الدفاع عن القيمة الأخلاقية بدون القيمة المادية مثلا. ثم أن مملكة القيم الأخلاقية ليست مستقرة مثلما نعتقد، فهناك العشرات من النظريات الأخلاقية التي تتنافس لإثبات الطبيعة الحقيقية للأخلاق. إن التراتب بين القيم مسألة فكرية وليست واقعية، إذ

[129] Edgar Morin et Tariq Ramadan: au Péril des idées- les grands questions de notre temps (dialogue), Op.cit, p 61.

[130] Luc Verry: homo Aestheticus – l'invention du gout à l'Age démocratique, édition Grasset et Fasquelle, Paris, 1990,p 264.

[131] جون راولز: محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق، ترجمة ربيع وهبة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 255.

أن الواقع يثبت أهمية كل قيمة في سياقها. حقيقة أن طه قد انطلق من أسبقية المثال على الواقع، فبالمثال يمكن أن يرتقي الإنسان على قيمه المادية الدنيا، لكن هذا التصنيف ذاته، الذي يعتبر المثال أعلى من الواقع، أو المأمول أحسن من الموجود...الخ هو الذي ينبغي مراجعته، فالمثال يصنع الواقع الذي يصنه من جديد، ولا يمكن إطلاقا إثبات العلاقة السهمية بينهما، بل الأصح أن هناك علاقة دورية أو سببية دائرية بين المثال والواقع وبين المادة والروح وبين الخير والشر وبين الثابت والمتحول...الخ. وبمناسبة ذكر جدلية الثوابت والمتحولات، فمن الممكن أن نلاحظ أن كل المنظومات الأخلاقية تتأرجح بين الطرفين، فليس هناك نظام أخلاقي ثابت بالمطلق مثلما ليس هو جامد بالكلية، فهناك تأرجح وتوازن معتدل بين العناصر التي تشكل الهوية الأخلاقية وبين التحولات الصائرة بفعل عوامل التاريخ والجغرافيا ونمو المعرفة. ولئن كانت المنظومة الأخلاقية الإسلامية مؤسسة على المنظومة التشريعية، فإن هذه الأخيرة لم تعرف الثبات المتخيل.[132] ففي تاريخ الإسلام، يمكن أن نلاحظ بوضوح هذا التوازن المذهل بين الأصول الثابتة والفروع المتغيرة. والتراكم في التغيرات الفرعية قد يؤدي لاحقا إلى حركة حثيثة، بل معتبرة، لبعض الأصول الأخلاقية. إن الجدل بين الهوية والصيرورة الأخلاقية لهو قانون الحياة القيمية لكل الشعوب دون استثناء.

يبدو لنا أن الفلسفة الأخلاقية عند طه، تسير في طريق تكريس "عنف الأخلاق" أو "طغيان الضمير". فماذا نقصد بهذه التسميات ؟ يتحدث البعض عن نموذج الإنساني الأخلاقي homo Moralis المسكون بالمشكلة الأخلاقية حد الإفراط المَرضي. إذ يقيس كل شيء بالأخلاق ويقع في المركزية المفرطة التي تحدثنا عليها سابقا، في حين أن الأخلاقية منفعلة مثلما هي فاعلية. إن عقلانية المركزية تفترض أن القيمة المركز لا تنفعل ولا تتأثر بقدر ما تفعل وتؤثر فقط. ويتحول هذه الإنسان الأخلاقي إلى ضحية تضخم ضميره الذي يتحكم في كل شيء. عنف الأخلاق الناتج عن طغيان الضمير هو عرض من أعراض الأمراض الأخلاقية التي تجعل إنسان حبيس قيمة دون غيرها من

[132] وائل حلاق: السلطة المذهبية– التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة عباس عباس، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 2018، ص 8.

القيم. ويمكن أن نستنتج لا أخلاقية الإفراط الأخلاقي بسبب هذا الإفراط ذاته، لأن الأخلاق بالعموم ضد الإفراطية والحدية وهذه النظرة معروفة جدا عند الإغريق الذين ربطوا الأخلاق بالاعتدال، وواصلت الديكارتية أيضا تكريس منظورية الأخلاق كصراع ضد الإفراط في الأهواء وليس ضد الأهواء في ذاتها.[133] لذا فكل أخلاق قامعة هي لا أخلاقية في الأساس لأنها غادرت الوسط المعتدل إلى التطرف في الممنوع أو المسموح. فمثلما أن الإباحية لا أخلاقية فإن المانعية المطلقة لا أخلاقية بنفس الدرجة. وقد ثار بعض الفلاسفة، بخاصة فلاسفة العلم، على الهجمة الأخلاقية الشرسة على القيم العلمية المخبرية. من خلال إطلاق صيحات استغاثة منذرة بتهديم كل القيم الأصلية وفقدان كل الحدود الأخلاقية،[134] نظرا للأبحاث المتقدمة في ميدان البيوطب والخلايا المنتجة، والتي أنتجت وضعيات معقدة لم تكن مألوفة في المعايير التقليدية، فإن هذه الصيحات أربكت العقل العلمي لدرجة أنها أثارت تخوفات لدى الباحثين وأنصاف العلماء الذين يتموقعون بين العلم والثقافة. في حين أن الطبيب ومؤرخ العلم والإبستمولوجي الفرنسي جورج كانغلاهم Georges Canguilhem (1995/1904) قد نظر إلى الموضوع من منظور مخالف، على اعتبار أن تغليب قيم الأخلاق التخويفية تكبح سير العقل الطبي السير الطبيعي، وليست المسألة متعلقة فقط بالخوف من مستقبل الإنسانية، بل أيضا الخوف على مصالح معينة لا تنفصل عن الصناعات الطبية والصيدلانية. لذا فقد حان الوقت لتكريس القيم التقنية أو ما يعرف بالتقنوقراطية téchnocratie في ميدانهم بدل ضغوط القيم العاطفية والأخلاقية.[135] ومن هنا نتساءل عن مشروعية تدخل الأخلاق في الطب وعدم تدخل الطب في

---

[133] جيل جاستون جارنجي: العقل، مرجع سابق، ص 125.

[134] Luc Verry: La révolution transhumaniste- comment le tecnomédecine et l'tubérisation du monde vont bouleverser nos vies, édition Plon, Paris, 2016, p 145.

[135] جورج كانغلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن الساسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 252-253.

أيضا: دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 165. "عبر كانجلام عن تخوفه، منذ ما يزيد من ثلاثين عاما، من جبن الأطباء الذين كانوا يستسلمون لتخويف وتهديدات الأخلاقيين".

الأخلاق ؟ ليس لنا إلا تبرير ظاهرة العدوان القيمي، حيث يشعر علماء الأخلاق، تحت تأثير ميتافيزيقاهم المطلقية وأبوتهم المتعالية، بمسؤوليتهم على كل البشرية. في حين أن الطب أيضا له قيمه التي قد تكون أحسن تقديرا من قيم الأخلاقيين ورجال الدين على السواء. ثم أن الطب فعلا قد غير العديد من القيم الأخلاقية، عندما قدم علاجات وحلول للكثير من الآلام البشرية، ونحن نعلم أن الألم واللذة معايير معتبرة في علم الأخلاق.

يسير طه في طريق ترسيم لا أخلاقية الحياة الراهنة، عندما أكد على الموت الأخلاقي للإنسان المعاصر. وهو تأكيد مفرط في حدوده على أساس أن وجود الإنسان دالة وجود الأخلاق وهذا وفق تقريره المعروف والقائل بأن الأخلاق هي ما يُعرّف الإنسان وليس العقل. ويستند في هذا التقرير على مركزية الحياء في الأخلاق الإسلامية، ولما أصبح الإنسان المعاصر بلا حياء، فقد مات أخلاقيا.[136] وهذه طريقة أخرى في إثبات مركزية الأخلاق، أي أن طه سار في سياق تأكيد مركزية القيمة الخلقية مقارنة ببقية القيم، وفي مملكة الأخلاق مرّكز الحياء مقارنة ببقية القيم الأخرى. في حين أن الأخلاق الإسلامية مرتبطة بقيم أخرى مثل المروءة والشجاعة والإقدام والشرف. ثم أن الكشف عن ضياع قيمة الحياء يتطلب منا عدم الحياء أي عدم السكوت على الحالة اللا أخلاقية المفترضة. فتطبيق مبدأ الحياء وإحياءه يقتضي منا السكوت على الانتهاكات الأخلاقية التي لا تعنينا ! لذا فالكشف عن لا أخلاقية الإنسانية هو خروج عن طور الحياء ذاته. وقد انتقد سقراط محاوره خارميدس، في محاورة الحكمة، الذي اعتبر الحكمة حياء pudeur في حقيقتها مستشهدا بأن الحياء لا يسعف إطلاقا المحتاج وفق ما قال هوميروس في الأوديسية.[137] لذا فالحياء مقال لا يمكن أن نعممه على كل المقامات. وقد كتب نيكوس كزنتنزاكي في مذكراته، مثلما أشرنا في بداية هذه الدراسة عن طبقية

---

[136] طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، الجزء الأول: أصول النظر الإئتماني، مرجع سابق، ص 235.

[137] Platon: charmid (second alcibiade- hippias mineur- premier alcibiade- lachès- lysis- hippias majeur- ion), traduit E. champry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, § 160 d- 161 b, p 282.
ذكره أيضا: الطيب بوعزة: السوفسطائي سقرط و"صغار"، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 167.

الحياء عندما طلب أحدهم من امرأة متسولة الاحتشام في الملبس، فقالت له الحشمة للأغنياء. فلا يمكن أن نطالب من في حالة ضيق أن يلتزم قيم حالة الرفاهية، والإنسان في العموم بغير القيم وفق المواقف، فلا يمكن إلتزام الحكمة والحياء في المعركة مثلما نلتزمها في الحواريات العلمية.

والحق أن العديد من الكتاب المعاصرين قد ساروا في طريق الحديث عن التراجع الأخلاقي الحالي، فنجد مثلا "زجمونت باومان" يتحدث عن "العجز والعمى الأخلاقي والسياسي" مستدلا في ذلك بمقتل ثمانية ألاف من المدنيين في يومين على مرأى من قوات حفظ السلام الهولندية. [138] متناسيا أن القتل من طبيعة الإنسان، والقتلات التي ارتكبت في أزمان "الرؤية الأخلاقية الحادة" تفوق ما نرتكبه اليوم من جرائم. فليس هناك عصر أخلاقي نقي وعصر لا أخلاقي خالص، فالتاريخ يحدثنا عن امتزاج كلي للأخلاقية واللاأخلاقية، بل أنه تم نشر أخلاقيات مثالية عن طريق القتل والتشريد والترحيل...الخ. فليس هناك قيم قريبة ومتعالقة مثل قرابة الخير والشر وتعالقهما، فحضور الواحد يستلزم حضور الثاني. بل أن انتشار الرسالة الإسلامية، وهي رسالة أخلاقية في حقيقتها، لم تخلوا من تجاوزات أخلاقية سجلتها الشعوب التي عاشت الفتوحات العربية. إذ تتحدث الشعوب المغلوبة عن مجازر العرب في فتوحاتهم الدينية – الأخلاقية، فهذا القس توما، رجل الدين السرياني الذي عاش حوالي 634 م يكتب أنه "في قرية داثن قرب غزة وقعت معركة بين الرومان وبين عرب محمد (طائيي محمد Tayyaye Mhmt-d). فر الرومان تاركين وراءهم البطريق بريردن الذي قتله العرب. وقُتل حوالي 4000 قروي فقير من المسيحيين واليهود والسامريين. لقد دمر العرب الناحية كلها".[139] وهذا ليس طعنا في أخلاقية المسلمين بإطلاق، بل تقرير بالحقيقة الإنسانية الواقعية، حيث أن قادة الجيوش أو جنوده ليسوا فوق الأهواء البشرية. فحتى الحملات الصليبية التي كانت حروبا مقدسة قد ارتكبت أفظع الجرائم من أجل تكريس الأخلاقيات المسيحية. فوفق تحقيقات أمين معلوف Amin

[138] زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس: الشر السائل – العيش مع اللابديل، مرجع سابق، ص 137.

[139] حسام عيتاني: الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت – لندن، الطبعة الأولى، 2011، ص 94.

Maalouf في دراسته حول الحروب الصليبية les croisades vues par les arabes, 1983 فإن استيلاء الفرنج (الفرسان الشقر) على المدينة المقدسة، القدس، عام 492 هـ / 1099 م، في عهد الخلفة المستظهر، قد رافقه ذبح للرجال والنساء والأطفال، ونهب للبيوت، وتخريب للمساجد.[140] على الرغم من انتشار سلوكية عمر بن الخطاب النموذجية والتي كرمت الكنائس ورفض تحويلها إلى مساجد حتى، بل رفض الصلاة في الكنائس لئلا تتحول إلى سنة متبوعة، ناهيك عن تخريبها أو تدنيسها، فإن المسيحيين واليهود قد اعتبروا الفتوحات الإسلامية اعتداء صارخ على حق الاختلاف الديني. لذا فإن الحديث عن عصور أخلاقية مطلقة هو ضرب من يوتوبيا الماضي، كما أن الحديث عصور لا أخلاقية بالكامل هو حديث لا يستند إلى الواقع الحقيقي. فلا يمكن لأي عصر أن يخلو من الأخلاق، لأن الأخلاق متربطة بالفعل والأفعال لا تنتهي ولن تنته ما دام الإنسان موجودا. والأخلاقوية بالضبط هي التي تغطي على التاريخ الحقيقي من خلال خلق ماضي وتاريخ غير أصلي، تحت تأثير منظور مركزية الأخلاق بالذات. فنرى الماضي من منظور الخير والشر فحسب، وتتشكل لنا منظورية بالأبيض والأسود، في حين أن التاريخ والواقع زاهي بالألوان غير المتطابقة. "نحن نخلق الماضي والتاريخ عندما نقوم بالتفسير الأخلاقي".[141] بل أننا نحرفهما بسبب الاحتكام إلى مقولتي الخير والشر وإغفال بقية القيم أو اللا قيم التي يمكن أن تكشف عن فسيفساء قيمي ثري. التاريخ يخلق القيم التي تخلقه من جديد، مما يعني أن الواقع والقيم متعالقان في تشابك قويّ يتكوران ويتطوران دون توقف. وبمجرد التأكد على أن الواقع يخلق القيم، فهذا يعني أنها مشروطة وليست مطلقة أو متعالية عن التاريخ. فمن الجنون التنظير لإقامة مجتمع كامل أخلاقيا، وهو المؤسس على أراضي

[140] أمين معلوف: الحروب الصليبية كما رآها العرب، ترجمة عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص ص 12- 77.

[141] ألون مونسلو: دراسة تفكيكية للتاريخ، مرجع سابق، ص 220.

ناقصة ونسبية متحولة.[142] لا يمكن تأسيس الكمال في شروط ناقصة بطبيعتها. وبالتالي فالإعترف بالنقص والنسبية الأخلاقية، هو عين التفكير الواقعي المؤسس على معطيات غير يوتوبية.

نحن إذن في العالم، الذي لا يتوقف عن النمو والصراع والتبدل، مما يعني أن كل ما هو تاريخي خاضع للصيرورة. بما في ذلك كل ما نعتقد أنه مؤسس على الهوية أو يستهدف الحفاظ على الهوية. ومشكلتنا اليوم، خاصة أصحاب الهوية الأخلاقية، هي أنهم يريدون الجمع بين متناقضين: خوض غمار العالم المتغير مع الاحتفاظ بالثوابت الأخلاقية. نقول إن الطرفين لا يجتمعان لأن العيش ذاته مخاطرة وقبول بمبدأ التغير من خلال إنتاجه دون توقف. ومعلوم أن كل مغامرة تتطلب المجازفة، التي تدل على قبول النمو القيمي والأخلاقي.[143] بل والتضحية ببعض القيم التي لم تعد تستجيب لمتطلبات هذا الزمن الذي نحن فيه. والنمو الأخلاقي بذاته يتطلب سقوط بعض الأوراق القيمية التي لم تقدر على المواصلة، لكن هذا السقوط، ولأننا في حالة نمو، ينتج أوراقا قيمية أكثر تأقلما وأكثر ذكاء. وفي مستوى الحياة الاجتماعية، يمكن لنا أن نلاحظ ظاهرة الفشل الأخلاقي، المُعبر عنها بعجز القيم عن مواجهة مختلف المستجدات. لذا نجد المركيز دي ساد (دوناتيه ألفونس فرانسوا)، الذي خصص له طه فصلا من فصول شرود ما بعد الدهرانية، قد كتب في مصائب الفضيلة 1791 . "فمصائب جوستين، وهو عنوان روايته، هي مصائب الفضيلة، المصائب التي تغذيها لأنها تلتحم بشكل يائس مع فكرة الفضيلة التي فتنتها بها فلسفة زمانها". فكل ملتزم في أخلاقه ينجد نفسه متأخرا مقارنة بمن تفطنوا إلى أن الفضيلة شعار أكثر مما هو عمل. وهذا ما حدث مع جوستين الفاضلة الصغيرة مع أختها جوليت اللعوبة الكبرى.[144] وبين الأخلاق النظرية والممارسات الواقعية بون لا

---

[142] نيكولاي برديابيف: فلسفة اللامساواة– رسائل إلى قادة الثورة الروسية، ترجمة بسام مقداد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، قطر، 2017، ص 27.

[143] دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 169.

[144] الماركيز دو ساد: جوستين، ترجمة محمد عبد إبراهيم، إشراقات للنشر والتوزيع، طرابلس، الطبعة الأولى، 2006، ص 23. أيضا: دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 174.

يمكن ردمه ومن الصعب تحمله بالنسبة للملتزمين أخلاقيا. طبعا هذا لا يدل على خيار اللا إلتزام الأخلاقي، بل يدل على حتمية تذكية القيم الأخلاقية وأخلقة الذكاء في نفس الوقت. وهذا التبادل بين العلم النظري والقيم الأخلاقية هو الذي يخفف من طغيان المركزية الأخلاقية مثلما يخفف من طغيان المركزية النظرية أيضا، لأن تأثر المركز بغيره يجعله أقل مركزية مما يعتقد ممثيله. ويواصل نيتشه في نفس طريق دي ساد، من خلال حديثه عن بؤس الإنسان الأخلاقي بسبب تضخم ضميره الذي يسد عليه مباهج الحياة. لذا فغلبة الأخلاق دالة على انحطاط القوة البشرية، فالضمير المتضخم يكون دوما على حساب القوة الإيروسية المتدفقة ومختلف الغرائز المستقوية بلا حدود. فعنوان الأخلاق هو الاعتدال في حين أن عنوان الغريزة هو الإفراط.[145] لذا هناك دوما صراع بين الأخلاق والحياة، والمطالبة بالأخلقة هو اعتراف بقوة الحياة مقارنة بفشل الأخلاق. ثم أن اللا أخلاقية هي التي تؤتي أكل الفرد، تكتب صحيفة بريطانية مقالا بعنوان: الفاسدون أطول عمرا من الصالحين. بل أن بعض العلماء من إيطاليا تحدثوا عن أضرار الأخلاقية على صحة الإنسان. فغلبة الأخلاقية على قيم الحياة الأخرى قد تسبب أضرارا بالجسد، لأن الجسد أسبق من الأخلاق مثلما أن الطبيعة أسبق من الثقافة. وعندما نستحضر هذه الشواهد، فليس من أجل الدفاع عن اللا أخلاقية باعتبارها انتهاكا وطغيانا وانحلالا، بل من أجل التنبيه إلى أن الأخلاقية ليست هي المركز وليست هي القيمة الملكية التي تأمر ولا تؤمر. بل أن هناك قيما مجاورة، مثل القيم العلمية والاقتصادية والسياسية، تعمل بنفس القوة وبنفس الحضور، في تشكيل الواقع وإعادة تشكيله دون توقف. بل أن القيم الأخلاقية تتأثر بالقيم المجاورة مثلما تؤثر فيها. وهذا التفاعل من شأنه الغاء المركزية والوضعية الملكية المفترضة للأخلاق.

**خاتمة: علم الأخلاق وواقع الأخلاق.**

لقد كرس كانط مثالية الأخلاق عن طريق تغليب العقل على الواقع. هذا العقل الذي رهن الواقع الذي خلقه بنفسه. وتبرير المثالي، وطه عبد الرحمن واحد من أبرز المثاليين الأخلاقيين، هو أن

[145] Friedrich Nietzsche: Mauvaises pensées choisies, choix établi par Georges Liébert, édition Gallimard, Paris, 2000, § 91, p 258.

العقل هو من يدفع الواقع إلى التغير نحو الأحسن من خلال تنمية النماذج المثالية شيئا فشيئا. لذا عموما ما تصنف علم الأخلاق ضمن العلوم الماوجبية أي المعيارية التي تستبق الواقع بخطوة واحدة على الأقل. وفي هذا التجاوز الأخلاقي للموجود لصالح المأمول والأحسن والمثالي، ينغمس الأخلاقيون شيئا فشيئا في واقع الماواجبية ومبادئها منفصلين عن الواقع الحقيقي بكل ما يحمله من تغير ونقص وتناقض وجزئية ...الخ لصالح منظورية الثبات والكمال والانسجام والكلية. وهكذا تنفصل الأخلاق ومعها الأخلاقيون عن الواقع الذي يمثل الحقيقة الوحيدة التي نقف عليها. لذا نسمع عن بعض علماء الأخلاق وفقهاء القيم بأنهم يعيشون في واقع غير الواقع. ويبدو أن طه، بوصفه أخلاقويا قد خطا خطوات عديدة في هذا الواقع الافتراضي القيمي الذي صاغه بعقله الجبار. وأصبح يقيس كل شيء بالنموذج المثالي – النصي بعيدا عن التاريخ والواقع معا. ويجب أن نتذكر دوما، مثلما قلنا ذلك أعلاه، بأن طه يدعونا إلى الارتقاء فوق الواقع نحو المثال، بحجة أن كل الفلاسفة مثاليين ولو بدرجات، ثم أنه ينصحنا بعدم السقوط في الكتابة التاريخية والاستشهاد بالتاريخ لصالح كتابة ماهوية ونسقية ومنطقية.

في تقديرنا أن الأخلاقوية بوصفها منظور يُمركز الأخلاق جاعلا بقية المجالات الإنسانية عناصر منفعلة بها، لها من النقائص والعيوب التي لا تختلف عن مخلتف المركزيات الأخرى. فالإقتصادوي ينغمس في مركزية القيمة المادية التي ينتجها البشر (ربح وخسارة)، مثلما يغرق السياسوي في مركزية القرار السياسي مقارنة بالقرارات الأخرى (صديق وعدو)، وحتى من يجعل العلم مركزا للمعقولية البشرية يوصف بأنه علموي محدود النظرة، كما أن من يعتقد بأن الفلسفة هي بؤرة الفكر الإنساني لا يمكن إلا وصفه بالفلسفوي الذي يعتقد بمركزية التفكير الفلسفي وأصالة النقد فيه مهمشا بقية النقود في المجالات الأخرى. في حين أن فكرة المركز، ولو بحثنا عن أصلها لوجدناها في التفكير اللاهوتي والسياسي الذي يبغي الهيمنة. فالملك يعتقد بأنه مركز مملكته، وكل ما عداه هوامش منفعلة به. وهكذا انتشرت عقدة وعقيدة المركزية وتبناها المفكرين والفلاسفة كل بتخصصه. لكننا اليوم، وبعد الكشف عن محدودة النماذج الإرشادية القديمة، أمكن لنا الكشف أيضا عن بطلان "حقيقة المركزية" وسقوط

"مركزية الحقيقة" في أرشيف الفكر ومتحفه، لأن المركزية تدل على ظلم موضوعاتي لا يشعر به سوى أصحاب الموضوعات الهامشية أو المعتبرة هامشية. فمركزية الأخلاق يؤدي إلى احتجاج السياسي والعلمي والاقتصادي والديني...الخ. لذا فإن الحقيقة التي لا مفر منها، ولو أن الحقيقة النهائية المركزية لم تعد فاعلة، هي الإعلان عن "نهاية المركزية المفهومية" من خلال الاعتراف بأن مختلف الجوانب المُشكّلة للإنسان لها من الأهمية ما يجعلها مركزية كلها. ومركزة كل مجالات الحياة البشرية يعني أفول قيمة المركز ذاته. فعندما يكون كل تلاميذ القسم في الرتبة الأولى لن تعود هنا رتبة أصلا. ثم أن أي جانب، وليكن الأخلاقي مثلا، فإنه يؤثر في جوانب غير أخلاقية، إذ له أثر على الاقتصاد وعلى السياسية وعلى العلم وعلى الدين، وهكذا مع العلم، فلو أنه ميدان مخصوص الطبيعة، إلا أنه يؤثر في الاقتصاد والسياسية والأخلاق والدين...الخ. فالكل يؤثر في الكل، والكل يحتوي على الكل، مثلما قال القدامى. وقد لاحظ المؤرخ المتوسطي، فردناند بروديل Fernand Braudel، بأن الاقتصاد أوسع من مجاله، أي أن القيم الاقتصادية رغم طبيعتها المادية، تؤثر على السياسة والدين والأخلاق والعلم. وكمثال على ذلك "انتقال الزعامة الاقتصادية لإنجلترا إلى الزعامة السياسية".[146] بل حتى إلى الزعامة الفكرية حيث قدمت نموذجا حداثيا متفردا وهي الحداثة التجريبية في مقابل الحداثة العقلية الفرنسية. وحتى الفلسفة التي هي نافلة الفكر تعبر عن مرآة الطبيعة البشرية، فلولا حتميتها لما تفلسف الإنسان إطلاقا. المركزية هي الخطأ الذي لا مفر منه، والذي لا يُكتشف إلا بعد فوات الأوان.

لقد استمسك طه بمركزية الأخلاق، والظاهر أنه ليس مستعدا للتنازل عن هذه العقيدة. فكل المجالات البشرية الأخرى، اقتصادية أو سياسية أو عسكرية أو ثقافية...الخ تمثل فروع للبؤرة

---

[146] فرنان بروديل: ديناميكية الرأسمالية، ترجمة شفيق محسن، دار الكتب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2008، ص 85. أيضا: فرنان برودل: الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر، الجزء الثالث: زمن العالم، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 12. يقول يوزف شومبيتر Josef Schumpeter : التاريخ الاقتصادي لا يمكن أن يكون اقتصاديا خالصا.

الأخلاقية. وقد انتقد الفلسفة السياسية الأمريكية عند جون روالز John Rawls (2002/1921)، أكبر فيلسوف سياسي في النصف الأخير من القرن العشرين، بسبب اعتباره السياسي أسبق من الأخلاقي. يقول:

"لا تكفي الليبرالية بفصل السياسة عن الأخلاق، بل تتجاوز ذلك إلى جعل الجانب السياسي مقدما على الجانب الأخلاقي وإلى حصره في القيم الليبرالية كالحرية المساواة والعدل وحدها، مغالية في التمسك بها إلى حد التسلط على الشعوب باسمها". [147]

الدافع الذي جعل طه عبد الرحمن يحصر الأخلاقية في النموذج الإسلامي هو اعتقاده بتأزم الأخلاق الغربية. والحق أن العديد من فلاسفة الغرب قد أطلقوا نداء استغاثة أخلاقية على أكثر من صعيد؛ أزمة أخلاقية مع الإنسان، أزمة أخلاقية مع الله، أزمة أخلاقية مع الطبيعة...الخ. لذا نجد من يتحدث عن انهيار الأخلاق في الحضارة الغربية، بل انهيار كلي للحضارة الغربية. لكن ألم نسأل يوما عن مدى مصداقية هذه الحقيقة ؟ ما مدلول الأزمة الأخلاقية بالتحديد ؟ وهل حديث فلاسفة

---

[147] طه عبد الرحمن: تعددية القيم – ما مداها ؟ وما حدودها ؟ مرجع سابق، ص 20. يمكن أن نعثر على موقف رولز مثلا في:

جون رولز: العدالة كإنصاف – إعادة الصياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 116. يقول: "المجتمع الديمقراطي مجتمع سياسي مانع لدولة اعترافات أو دولة أرستقراطية، ناهيك بالدولة الطبقية، أو بدولة الاستعباد، أو بالدولة العنصرية. وهذا الاستثناء هو نتيجة لاعتبار القوى الأخلاقية أساسا للمساواة السياسية".

نجد أيضا فكرة مركزية السياسي عند كارل شميت Carl Schmitt عندما يقول: السياسي هو الشامل (...) غير السياسي هو دائما قرار سياسي. راجع: كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 20.

وقد لاحظ أيضا مؤرخ الديمقراطية الأميركية، القاضي الفرنسي توكفيل أن الوضعية السياسية للمجتمع تساهم في تشكيل الأخلاق: "انتظام الأخلاق الأمريكية يرجع في جزء منها إلى طبيعة البلاد، وإلى الجنس وإلى الدين(...) ومبدأ المساواة في الأحوال الاجتماعية وما يترتب عليه من مؤسسات (...) المساواة تؤدي إلى استقامة الأخلاق". يمكن التوسع من خلال العودة لـ:

ألكسيس دي توكفيل: الديموقراطية في أمريكا، الجزء الثاني، ترجمة أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، القاهرة، ص 574–575.

الغرب عن أزمتهم الأخلاقية يلزمنا نحن، في سياقات مخالفة إلى حد بعيد، الحديث عن أزمة أخلاقية غربية، ألا يمكن أن يكون مروجي الأزمة الأخلاقية ممثلين للرجعية والماضوية الأوروبية والأمريكية ؟ حقيقة أن كبار الفلاسفة الغربيين الحاليين، قد تحدثوا عن أزمة أخلاقية غربية انطلقت شرارتها في مفتتح الحداثة حيث تم الفصل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، وهو الفصل الذي أحدثه العقل العلمي والفلسفي.[148] ولئن كان ذلك الفصل مهما وحيويا للعلم أنذاك، فإن استمرار الفصل قد عقّد المسألة لدرجة أصبح العقل الخالص خالص من الأخلاق. لذا قام مشروع طه الفلسفي تحت عنوان "فقه الفلسفة" بمعنى إعادة ربط الفلسفة النظرية بالعمل الأخلاقي، إذ نحن نعلم أن الفقه عمليُ الماهية والغاية. وهذا يجعلنا نعتقد بأن مشروع طه مرتبطة بالحداثة الغربية إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. يعني أنه لو لم تفصل الحداثة الأخلاق عن المعرفة، لما فكر طه في اعادة الوصل، لو لم تُمركز الحداثة العقل العلمي لما فكر طه في مركزة العقل الأخلاقي.

على الرغم من أن السوسيولوجي إدغار موران متريث في اطلاق التسميات، وفق مبدأ مطلقية النسبية في التقرير، إلا أنه يعتقد بتأزم الحضارة الغربية ككل، وتأزم الحياة الأخلاقية كجزء منها. وتأكد من أن العقل العلمي الذي تمركز وشكل العلموية المتطرفة، عاجز من حيث طبيعته عن تشكيل أخلاق ما أو تطويرها.[149] ولو أنه يدعونا إلى استعمال لفظة أزمة استعمالا علميا، وعمله على بلورة علم خاص سماه "علم الأزمات" crisologie ،[150] إلا أنه لم يتقيد بهذا المطلب، نظرا لاعتقاده بتأزم الأخلاق الغربية دون أي سند إحصائي أو علمي يتيح لنا المقارنة والإحصاء. كل ما هناك، عند الأغلبية من الناس وحتى المفكرين وعلماء الاجتماع، هو ضرب من الحنين لماضي مثالي وأخلاقي كانت تسود فيه الفضيلة بصورة طبيعية. في حين الماضي الأخلاقي المفترض مجرد تضخم لملكة الذاكرة المُحرفة. فلا يمكن أن يكون النمو الأخلاقي أزمة أخلاقية، على اعتبار أن الأزمة تدل على انحراف فجائي وحاد غير دائم. أما إذا كانت الأزمة المفترضة دائمة، لتعمر خمسون أو ستون سنة،

[148] Edgar Morin et Tariq Ramadan: au Péril des idées- (dialogue), Op.cit, p 33.
[149] Op.cit, p 61.
[150] إدغار موران: في مفهوم الأزمة، ترجمة بديعة بوليلة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 77.

فهنا لا يمكن أن نعتبرها أزمةً، بل هي حالة طبيعية لأنها دائمة. "فالأزمة تتحدد دائما بالنسبة إلى فترات استقرار نسبي، وإلا فإن فكرة الأزمة سوف تغرق في فكرة التطور".[151] وبالفعل، فمعظم من يكتب في المسألة الأخلاقية يخلط بصورة معيبة بين التطور الأخلاقي والأزمة الأخلاقية. ثم أن الماضي الأخلاقي لم يكن مثاليا كما نتصوره، على اعتبار أنه حدثت أزمات أخلاقية حادة بسبب التغيرات المفاجئة والعنيفة المرتبطة بالحروب والغزوات والعنف المفرط. إن دموية العالم القديم تجعلنا نتشكك في أخلاقيته المتصورة عند البعض. إذ ليس هناك عصور أخلاقية بالكامل مثلما ليس هناك عصور لا أخلاقية بالمطلق، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون التاريخ محلا للمطلقيات.

كل ما حدث في الغرب هو نموا أخلاقيا سريعا نوعا ما، على اعتبار أنه ظاهر اجتماعية مركبة تتطلب في العادة وقتا أطول في التبدل كما أقر بذلك طه ذاته. وهذا التحول لم يكن بمعزل عن المسار الطويل الذي انطلق في القرن السابع عشر ليثمر وضعية جديدة نوعيا، تمثلت في سطوة العقل العلمي والنظام الرأسمالي الليبرالي الذي أوجد أخلاقيات ناتجة عن خصوصيات سياسية واقتصادية وعلمية وفلسفية. وحتى مفهوم التغير السريع والعاصف، الذي قد يدفع البعض لاستعمال كلمة أزمة أخلاقية، له فوائده العملية. فالعقل الأخلاقي الكسول يتصرف تصرفا نكوصيا إزاء التأزم الحادث، من خلال انكفاءه عن التطور لصالح الرجوع إلى النماذج المعيارية الماضوية، في حين أن العقل الأخلاقي المجتهد، والذي يقترض من النموذج العملي سلم معاييره، فإنه في وضعية الأزمة لا يتراجع، بقدر ما يحفر طريق جديدة تتلاءم مع الوضعية الجديدة. لذا كان نقدنا منصبا لتصور المركزية الأخلاقية أو الأخلاقوية، لأنه قائم على أن الأخلاق هي مصدر كل تغير ولا يمكن أن تخضع له، في حين، والحال أننا أثبتنا بما فيه الكفاية أعلاه، أن هناك فواعل سياسية وجغرافية واقتصادية وعلمية تؤثر بقوة في البنى والمضامين الأخلاقية. بالنسبة لعالم اجتماع مثل ليبوفيتسكي، فإن الأخلاق الغربية قد استجابت بكيفية حركية ونشطة لمجمل التغيرات الطارئة، بل حتى لما يمكن أن نعتبره أزمات أخلاقية. ولو أن عصرنا قد تسمى، وفق تحديده، بالما بعد تخليقي postmoraliste،

[151] المرجع نفسه، ص 76.

على منوال الما بعد حداثي، إلا أنه لا يدل على أفول الأخلاق، ولو شاع الحديث عن أفول الواجب بالمعنى التقليدي.[152] لقد ظهرت أخلاق جديدة تتلاءم مع العصر العلمي والديمقراطي والليبرالي والنسبوي. لقد تطورت الأخلاق في سياق العصر الجديد، مما يعني أن الحديث عن أفول الأخلاق هو استعمال معايير قدامية في أزمنة جد حداثية. ما على عالم الاجتماع وعالم الأخلاق أيضا إلا تجديد المعايير من أجل مشاهدة ما أفرزه الواقع الأخلاقي الجديد. من لم يجدد في وسائل النظر لا يمكن أن يرى ما طرأ على الساحة من مستجدات لا تحصى. واتهام الحضارة الغربية أنها عاقرة أخلاقيا وعاجزة عن التجديد الإيطيقي وأن خيالها الأخلاقي قد جف بلا أمل في التجديد،[153] فهو جاهل بحقيقة الصيرورة التي لا زالت تفرز ما يمكن أن تفرزه من مكنونات محتملة كائنة بالقوة. وفي تقديرنا أن السقوط في المركزية، سواء الأخلاقية أو التاريخية أو العلمية أو السياسية، مرتبط بكبح روح النقد والمراجعة والمساءلة التاريخية المستدامة. ومن شأن الحضارات في مرحلة قوتها أن تسقط في هذا النسيان، نسيان السؤال الجذري. فهل فعل الغرب ذلك ؟ يعتقد "جان كلود غيلبو" Jean-Claude Guillebaud (مولد في الجزائر سنة 1944) في كتابه غدر الأنوار – تحقيق في الفوضى المعاصرة، la trahison des Lumières, 1995 أن الغرب قد تغافل عن معنى طرح الأسئلة، ونحت من الحداثة فخرا، مما جعله يتعامى عن الشك والنظر الناقد، في حين أنه كان من الأحسن أن يسير في طريق القلق الذي يزلزله في الأعماق. لقد تخلى الغرب عن استعماله مكلة نقد الذات التي بنى بها نفسه.[154] فهل هذا صحيح ؟ في تقديرنا أن نص غيلبو هذا، دليل على خطأ تقديره بالذات، وقدرته على رؤية هذه الوضعية هي نتيجة لبنية العقل الغربي الذي لا يقتنع بالنجازة إطلاقا. ما نقده للأنوار إلا دالة واضحة على روح النقد التي ولدتها الأنوار ذاتها لدى من نشأ في كنفها. وما

[152] Gilles Lipovetsky : Le crépuscule du devoir- l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, édition Gallimard, Paris , 1992, p 62.

[153] داريوش شايغان: هوية بأربعين وجها، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد– دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 45.

[154] المرجع نفسه، ص 46.

تقلبه في أطوار عقلية متعددة وفي أنظمة أخلاقية مختلفة، إلا دالة على نشاطه الإيطيقي التابع لنشاطه الروحي. الخوف كل الخوف من الحضارة التي لا تعتقد بإمكانية كينونة أخلاقية مغايرة لما حصّلته سابقا. ففضيلة الحضارة الغربية، على الرغم من رذائلها التي لا تحصى، هي التحدي الذي لا ينتهي، فهي "الحضارة الكونية الوحيدة التي لم تكف عن التجديد، والتي بدا قانون التبدل والحركة بالنسبة لها علامة فارقة".[155] والحق أن هذا التجديد المستدام هو الذي يمنع تشكل المركزيات المَرضية والتي تتحول إلى خلايا سرطانية في الجسد الحضاري حين تكبح التجديد والنمو الطبيعي. إن خطر الهوية الأخلاقية المنغلقة لا يختلف في شيء عن خطر الأسلحة الفتاكة التي قد تتحول إلى أداة دمار كونية إن استولى عليها غير المؤهلين. لذا فالنمو الأخلاقي هو بالضبط من يصحح المعقولية التي تصحح الأخلاق بدورها، وفي هذا التعالق بين العقل النظري والعقل العملي، تنمو الحضارة في مسار لا ينتهي إلا بإنهاء الإنسان ذاته.

فلنكن على يقين أن النمو الأخلاقي حالة طبيعية في الاجتماع البشري، بل ليس هناك تجديد بلا تقليد ولا تقليد بلا تجديد. قد نتفاجأ من التحول الأخلاقي الطاغي، نظرا لقصور مدركاتنا عن رصد التحولات الطفيفة التي تراكمت لتحدث تحولا ظاهرا أو صادما. والفضيلة الأخلاقية للحضارة الغربية هي أنها تسير على قانون التجديد الأخلاقي المستمر. وما لا يتجدد يموت،[156] والبرود الأخلاقي علامة جمود الجسم الحضاري. وبالتالي فإن كل القيم الموجود اليوم، والتي نعتقد أنها أصيلة من القدامة البعيدة، قد تعرضت في الحقيقة لتغيرات جزئية ربما لم ندركها أو لا نحب أن ندركها. ومن يجابه التطور كمن يجابه قانون الوجود وقانون الشعوب. وفي سياقاتنا الإسلامية الكلاسيكية سار الفقه في سياق التجديد والتقليد معا. فكل تقليد يخضع لتجديد ولو أنه غير بارز، وكل تجديد يولد تقليد في سياقه. لذا فليس هناك تقليد مطلق ولا تجديد جذري، بل يتناوبان في هدوء

---

[155] داريوش شايغان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 10.

[156] إدغار موران: تعليم الحياة– بيان لتغيير التربية، مرجع سابق، ص 163.

لا يدركه إلا ثاقبي النظر.[157] وقد استشهدنا بالمجال الفقهي نظرا لارتباطه القويّ بالأخلاق، لأن الفقه نظر وزيادة ، أي عمل، كما يقول طه عبد الرحمن ذاته. وفي إرادة التأصيل الأخلاقي شيء من التوهم مثلما أن هناك وهم في التأصيل الديني أو الوجودي عامة. فملثما لا يمكن الحفاظ على فكرة كما هي، فلا يمكن العودة إلى الماضي البعيد كما هو. فالتأصيل فكرة أكثر مما هي فعل ممكن التحقيق.

يعتقد البعض أن نقد الأخلاق هو خروج عن الأخلاق، وإذ نحن سرنا في سياق نقد الأخلاقوية، فإننا لم ننتقد الأخلاق أولا، بل انتقدنا المركزية الأخلاقية التي هي فرع من فروع المركزية الفكرية أو الانثربولوجية أو الأنطولوجية بعامة. وقد كشفنا أعلاه بأن أي مشروع قائم على النزوع المتطرف عرضة لأن يلعب أدوار مخالفة للمبادئ التي انطلق منها. يحتجّ الأخلاقوي الذي لا يرى إلا من منظور الأبيض والأسود بأن من يرفض الإحتكام إلى الأخلاق فهو خارج عن الأخلاق. لكن ما نقوله نحن، بوصفنا أخلاقيين باعتدال، هو أن الأخلاق جزء من منظومة عامة وشاملة تحتوي إلى جانب الأخلاق جوانب لا تقل أهمية مثل الاقتصاد والدين والسياسة. بل أننا نرى أن نقد الأخلاقوية فعل أخلاقي بامتياز، لأن النقد هو الكشف عن حدود العقل ككل، وفي حالتنا هو الكشف عن حدود العقل الأخلاقوي. فمن منا لم يتجاوز قيمتي الخير والشر في أفعاله وأحكامه من خلال استعمال قيم أخرى مثل الربح والخسارة، الحلال والحرام، الجميل والقبيح، الصحيح والخاطئ...الخ. فبأي حق نربط هذه القيم المتعددة بمركز الخير والشر ؟ لا مبرر إلا الاعتقاد بأن الأخلاق هي طبيعة الإنسان الحقيقية. وأثر العوامل البيولوجية والنفسية على التصور الاخلاقي من الأمور المثبة. يقول جوشوا غرين أحد فلاسفة الأخلاق البراغماتيين، بأن "الفلسفة الأخلاقية هي صورة من صور علم النفس الأخلاقي. والفلسفات الأخلاقية، مجددا، لا تمثل سوى القمم الظاهرة من جبال الجليد البيولوجية والسيكولوجية

[157] وائل حلاق: السلطة المذهبية– التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 322.

الأكبر والأعمق".[158] ومن السهل لنا أن نحيل إلى أخلاقيات النقاهة عند أبيقور مثلا كدليل على ارتباط الفلسفة الأخلاقية بالوضعية العُمرية والصحية للمفكر، كما يمكن لنا ان نضيف جبال جليدية إقتصادية وسياسية تؤثر في النظريات الأخلاقية. على الرغم من أننا لسنا من طبيعة أخلاقية كما أننا لسنا من طبيعة سياسية. والظاهر أن اعتبار الإنسان حيوان أخلاقي هو الذي يجعل ضميرنا يتضخم ونرهن حياة الإنسان وقيمتها بربطها بمعياري الخير والشر. الإنسان كائن يصبح أخلاقيا وليس أخلاقيُ الطبيعة. سيرورة الإنسان إلى الأخلاق وليس من الأخلاق. بل أن طبيعته لا أخلاقية بالمرة أي خارجة عن الأخلاقية a- moral، وما معاناتنا في عملية أخلقة الجيل الجديد من أبنائنا أو أبناء غيرنا، إلا دلالة على عسر التحول إلى الأخلاقية. ووجود وزارات للتربية دالة على أن هناك مهمة أخلاقية وتربوية يجب أن تنجز بكل تخطيط ودراسة من خلال تجييش إمكانيات الجماعة الكلية. لماذا ليس هناك وزارات للإنسان ؟ لأن الإنساني معطى طبيعي ولا يحتاج إلى أن يُخلق من طرف الإنسان. الطبيعة تخلق الإنسان، أو إن شأنا الدقة الله يخلق الإنسان الطبيعي، ونحن نخلق الإنسان الاجتماعي والأخلاقي والسياسي...الخ أي أن الثقافي موضوع صناعة مخصوصة بالإنساني. خطأ أرسطو إذن مزدوج، لأنه اعتقد أن الإنسان حيوان عاقل وحيوان سياسي le Zoon politikon ،[159] في حين أنه لا يوجد لا عاقلا ولا سياسيا ولا أخلاقيا بل يتحول إلى حيوان أخلاقي وسياسي وعاقل. وخطأ طه متمركز في تأكيده أن الإنسان حيوان أخلاقي، فهو لا يولد أخلاقيا بل يتحول إلى الأخلاقية وفق مناهج وآليات مجتمعية معلومة. بل أن هناك عُسر التحول للأخلاقية وهذا ما يثبت ضرورة العمل البشري لذلك. لا يمكن للإنسان خارج المجتمع أن يكون أخلاقيا مهما جُهز بالاستعدادات الوراثية المخصوصة. ولو أن الإنسان يتحول من طبيعته الأصلية اللا عاقلية واللاأخلاقية واللا سياسية إلا

---

[158] جوشوا غرين: قبائل أخلاقية– الانفعالات، والعقل، والفجوة بين نحن وهم، ترجمة ربيع وهبة، دار معنى للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 2021ن ص 358.

[159] حنة أرندت: ما السياسة، ترجمة زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت/ الجزائر، الطبعة الأولى، 2014، ص 7.

أنه سيبقى بدرجات متفاوتة كائنا مجنونا وشريرا وفوضويا. أما فرضية الفطرة الأخلاقية التي تحدث عنها طه في متون نصوصه الأخيرة، فهي نظرية جذابة ومنسجمة داخل النسق الأخلاقوي فقط، ومن الصعب أن يستسيغها العقل الخالص من أي منطلقات غير ثقافية مخصوصة.

نحن أمام تحدي مزدوج؛ رفض الأخلاقوية باعتبارها مركزية تثير الظلم الأخلاقي، والتخوف من منظومة أخلاقوية تأبى الانفتاح والنمو والتطور، وهذا ما يضاعف مخاطر الأخلاقوية عدعة مرات. وخيرية نمو الأخلاق تكمن بالضبط في تصحيح القيم الأخلاقية، على اعتبار أن الأخلاق ليست بمعزل عن الخطأ، لأن تأسيس صحة الأخلاق على صحة النوايا غير كاف. ونحن نعلم بأن أكبر نقد وجه لمنظومة الأخلاق العقلية والمنطقية عند كانط هو أنه عوّل على النوايا في حين أنه أهمل النتائج.[160] لكن الأخلاقيات الحالية كشفت أن أكبر مشكلة للأخلاق البشرية هي نتائجها، فمعظم مبادئ الأفعال عموما، سواء أخلاقية الطابع أو لا أخلاقية a- moral كالسياسية أو الاقتصادية أو الدينية، هي مبادئ خيرة وصالحة وذات نوايا حسنة، لكن النتائج الجانبية لها هي ما يطرح حتمية إعادة التفكير. فالمنظومات الأخلاقية مثل البرتوكولات العلاجية، صحية من حيث المبدأ لكن مَرضية في أعارضها الجانبية، بخاصة على المدى الطويل. لذا فقد تكون أي أخلاقية حسنة وخيرية، لكن على المدة الطويلة تظهر حدودها بل شرورها التي لم تكن قابلة للملاحظة من طرف الأوائل. مثلما أن الفكرة العلمية تحتاج إلى المراجعة من أجل تصحيحها وتوسيعها وتعديلها، فإن المعايير أيضا بحاجة إلى إصلاح وأقلمة مستدامين. ومثلما أن النشاط العلمي فضيلة علمية أساسية، فإن النشاط الأخلاقي لا يخرج عن الخيرية المطلوبة من الإنسان. فيجب على الإنسان أن يكون خيرا في أخلاقه وفي تنشيط معاييره كذلك.

ومصدر المركزية، في تقديرنا، هو أحد أكبر غرائز الإنسان التي لا يمكن اقتلاعها بل تعديلها، وهي الأنانية، بمعناها الأفقي أو العمودي. فليس هناك أنانية فردية فحسب مرتبطة بإفراط تقدير الشخص لذاته، بل هناك أنانية تاريخية حيث يميل جيل ما لإضفاء قيمه كما هي على الجيل اللاحق،

[160] Edgar Morin et Tariq Ramadan: au Péril des idées- (dialogue), Op.cit, p 61.

هو ضرب من هيمنة الماضي على مستقبل الأزمنة. وهناك أنانية حضارية، إذ تسعى الحضارة القوية في مرحلة ما على فرض قيمها العلمية والأخلاقية والدينية على بقية الحضارات المجاورة. وما نعانيه اليوم، هو مركزية القيم الغربية على بقية القيم خاصة الشرقية، دالة على ما قلناه. وقد لاحظ فوكو مثلا بأن "المركزية الغربية لا أخلاقية".[161] على اعتبار أنها تعتبر كل ما هو غير غربي، أفلاك هامشية وجب أن تدور حول مركزها القويّ والثقيل. وفي هذا التمركز للأخلاق الغربية، والتي نلاحظ استمرار ضغطها على الضمير الضعيف، لا يمكن إلا أن نصفه بالشرية والعدوانية. هناك إذن "عدوان أخلاقي" تستعمل فيه التكنولوجيا الناعمة والتي تفتت الكيان الأخلاقي الضعيف شيئا فشيئا حتى يتلاشى وفي أحسن الأحوال يتهجن. إنها إمبريالية أخلاقية كجزء مما سماه ليفيناس الإمبريالية الأنطولوجية ontological imperialism/ limpérialisme ontologique التي تدل على "احتواء للآخر في داخل الذات من خلال عدد من التعديلات التي ترمي دائما إلى تغيير ماهيته".[162] وبالنسبة لوائل حلاق، فليس هناك أخطر من تغير الماهية الأخلاقية، وهي المهمة التي اضطلع بها الاستشراق من خلال الدراسة غير العلمية للشريعة الإسلامية وفرض منظور غربي لا يمت بصلة للشرق. لذا فلا أخلاقية الاستشراق تكمن في مركزيته بالذات، أي اعتقاده أن على التاريخ الشرقي أن يتموضع في مقولات العقل الغربي. وأحسن مثال على ذلك قياسه مفهوم الشريعة الإسلامية السابقة على الحداثة بمفهوم القانون المرتبط بالدولة الحديثة، جاهلين أن الشريعة الإسلامية لا تفصل بين القانون والأخلاق على عكس الدولة الأوروبية الحديثة التي تشكلت وفق منظور حداثي عام يفصل العقل عن القيمة، أي القانون عن الأخلاق.[163] ونحن نعلم أن إعادة صياغة مفهوم الشريعة الإسلامية من منظور حداثي يؤثر تأثيرا قويا في إعادة صياغة مفهوم الأخلاق، على اعتبار أن الشريعة لا

---

[161] وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص 88.

[162] المرجع نفسه، ص 80. أيضا:

Emmanuel Levinas: Totalité et infini- essai sur l'extériorité, Kluwer Academic- Librairie Général Française, Paris, 1971, p 35.

[163] وائل حلاق: مدخل إلى الشريعة الإسلامية، ترجمة طاهرة عامر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 25.

تفصل القانوني عن الأخلاقي ولا الفقهي عن الأخلاقي. هذا ضرب من المركزية التي سيخلق بدوره رد فعل لا يقل مركزية عن الأصل، وبالفعل فإننا نجد مركزية شرقية أو إسلامية تُحاكم الغرب انطلاقا من مقولات إسلامية مخصوصة المعنى والمبنى. فـ "حيث تقوم السلطة، تكون مقاومة (...) بسبب ذلك فإن هذه المقاومة لا تقوم خارج السلطة".[164] وهذه وضعية فكر طه عبد الرحمن، الذي يقاوم بلا هوادة الحداثة الغربية، لكن يعجز بصورة واضحة عن الاستقلال عنها، لأنه يفكر في فلكها عندما يعارضها. والحق أن طلبه المبكر بالاستقلال هو مطلب استقلال الحضارة الإسلامية على منوال استقلال الحضارة الغربية، أي التجديد في التقليد أو تقليد التجديد الكائن عند الغرب. ومن المعلوم أن طه هو الفيلسوف المريض بظاهرة التقليد في كل كتاباته، بل قل أن التقليد جعله مريضا، فهو دائما يطالبنا بعدم التقليد والسعي للتجديد والاستقلال مثل الغرب. وقد أشرنا سابقا أن كل تجديد تقليد وكل تقليد تجديد، مما يعني أن طلب استقلال الفكر الإسلامي تقليد في النهاية، وتقليدنا للغرب لا يخلوا من تجديد ما. والحق أن الحضارة الغربية ذاتها لم تتخلص من مشروطياتها التاريخية السابقة، فلا هي تخلصت من الدين ولا من الإرث الشرقي ولا التقليد الإغريقي القديم. ومشروطية الوضعيات التاريخية بما في ذلك محتويات القيم الأخلاقية، هو الذي يسقط أي إمكانية للتمركزية أو المركزية. لأن تغيير الشروط يؤدي إلى تغيير البُنى والمضامين الجزئية. فالمشروطية التاريخية هي التي تثبت المشروطية الفكرية والأخلاقية على السواء. وبما أن الفكر جزء أساسي من الأخلاق، وبما أننا متيقنين من مشروطية الفكر،[165] فلا مجال لإنكار مشروطية الأخلاق التي تؤدي إلى ضرورة التأكيد على تأثرها بفواعل غير أخلاقية الطبيعية مما يعني أنها تدور في فلك غير أخلاقي، هذا ما يجعها هامش بالنسبة للغير ومركز بالنسبة لذاتها. فالفاعل الأخلاقي ليس مطلقا مثلما قد تكون الأخلاق مطلقة، كما أن الأخلاقية التاريخية ليست مطلقة مثلما أن الأخلاق مطلقة، تماما مثلما أن الكائن الميتافيزيقي

---

[164] ميشال فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 108.

[165] ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، دم، دس، ص 19.

ليس مطلقا بنفس معنى مطلقية الميتافيزيقا.[166] فمشروطية المنظومات الأخلاقية يُعفيها من مركزيتها المطلوبة. وإطلاقية الإسلام لا يضمن في كل الأحوال إطلاقية المسلمين في سياقاتهم التاريخية. وما دام هناك تاريخيات أخلاقية وجغرافيات إيطيقية، فإن أي مركزية أو إطلاقية لا تُلزم أحد سوى المنظومة التي مركزت نفسها وأطلقتها. في حين أن كل شيء مشروط. فكل أخلاق جغرافية – تاريخية تنتج إديولوجيتها الخاصة التي تعمل على ترسيخها ومركزتها على حساب الخصوصيات التي اشترطتها،[167] إن المنظومات الأخلاقية تعمل دوما على التحرر مما اشترطها. وتسعى إلى كوننة أسسها ومعايرها في حين أنها ذات منطلق محلي خالص. والبحث عن سيكولوجية الاعتقاد بكونية المعايير الأخلاقية المحلية، يكشف عن عامل مهم مرتبط بإرادة إضفاء الوجوبية من خلال الكونية والكونية من خلال الوجوبية،[168] فلا يمكن أن يكون معيار ما إلزاميا إذا لم يكن عالميا في نفس الشروط.

الأطروحة الأساسية التي ندافع عنها هي التي تقول بأن عدم التمركز بأوسع صوره هو ما يمكن أن يدل على الأخلاقية الحقة. فالتخصص العلمي الذي لا يقبل الانفتاح على بقية التخصصات يقع دون أن يدرى في خندقية مقيتة تجعل منه أحادي القيمة والمنظور والفهم، وهذا تفقير لغنى مُغري. وهذا ما سعى طه للرد عليه في خاتمة كتابة الأخير، وهذا شعور منه بأخلاقويته. والمنظورية المذهبية الجامدة لا تمثل إلا صورة لرذيلة معرفية تمنع الانفتاح على طرق وطرق لا نهاية لها. مثلما أن التقيد بالقيم الأخلاقية حصرا يسقط الإنسان في هوس إيطيقي لا يمكن أن يمثل مجمل القيم المتعددة. لذا فإن الشفاء من المركزية المنظورية والقيمة يكون عن طريق التعديد والتكثير قدر الإمكان في التخصصات والمنظورات والمذهبيات والقيميات. ولئن كان "كونت" قديما يسخر من الفيلسوف عندما اعتبره أخصائي العموميات، فإننا اليوم ننتشل هذه الطرافة لنُموضعها في مكانها اللائق حيث تغدو

---

[166] Emmanuel Levinas: Totalité et infini- essai sur l'extériorité, Op.cit, p 243.

[167] مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية– أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة سعيد منتاق، المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب، الكويت، العدد 317، 2005، ص ص 65–119.

[168] يورغن هبرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي، مرجع سابق، 157.

العمومية تطبيب ضد المركزية الضيقة. يقول "حلاق" معبرا عن ذلك: "إن دراسة التاريخ والاستشراق والعلم وأي مجال آخر من مجالات البحث الفكري هي في جوهرها تدريب في التكوين الذاتي الأخلاقي، أي تقنية لجعل الذات أخلاقية".[169] عالم الأخلاق متعدد التخصصات لا يمكن أبدا أن يكون أخلاقوي، مثلما أن الفيلسوف المنفتح على فروع معرفية أخرى لا يمكن أبدا أن يكون فلسفوي.

إن مركزية الأخلاق، وهي التي سميناها بالأخلاقوية، والتي تعمل على فرض منطقها، تقوم في نفس الوقت بفرض رذائلها. تزرع الأخلاقوية رذيلتها في نفس اللحظة التي تتمركز على نفسها مستبعدة أو مهمشة بقية القيم الأخرى. "لقد كان غوته محقا بأنه في الوقت نفسه الذي نزرع فيه فضائلنا نزرع خطايانا".[170] فلكل إنجاز إيجابي عوارض سلبية تلتحق به التحاق الفرع بالأصل والظل بالجسم. ورذيلة المركزية الأخلاقوية الأساسية هي أنها تفترض نقائها الكلي، في حين أن تجسيد الأخلاق يتطلب منها فاعلية قيم غير أخلاقية. بالنسبة للتجربة الإسلامية، التي هي تجربة أخلاقية في النهاية، فإن تجسيد قيم التضامن وحفظ كرامة الفقراء وقيام السلطة الإسلامية ذاتها المكلفة بالمهمة الأخلاقية، يحتاج في الأساس إلى قيمة اقتصادية وهي الزكاة. يحق لنا أن نستنتج بأن قيام الأخلاقية الإسلامية مرتبط بالتزام اقتصادي سابق لها.[171] لذا فلا يمكن اعتبار هذه القيمة المادية ثانوية أو هامشية، ولو أنها وسيلة للأخلاقية، فهي وسيلة حيوية وضرورية. وقيام حروب الردة في زمن الخليفة أبو بكر الصديق، ليس إلاّ إحساسا بضرورة القيم الاقتصادية لقيام الدولة الأخلاقية الفتية. وبالتالي فإن تناقض المركزية في كونها أقل مركزية مما تعتقد، وليس لها قيمة في غياب ما تسميه هوامشا. إن جدلية المركزية مهما كان مضمونها والهامشية التابعة لها، شبيه إلى حد كبير بجدلية العبد والسيد، ففي

---

[169] وائل حلاق: قصور الاستشراق– منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 394.

[170] فريدريش نيتشه: محاسن التاريخ ومساوئه، ترجمة رشيد بوطيب، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، الطبعة الأولى، 2019، ص 12.

[171] وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص 120.

حين يعتقد السيد أنه مركزي، يجد نفسه عاجزا عن التسيد في ظل غياب العبودية ذاتها. فالقضاء على العبودية هو قضاء على السيادية في النهاية، والسيد مشروط بما يمقته وهو العبد، وهنا تناقضه وتهافته الكلي. لذا تصبح الوسيلة أكثر أهمية من الغاية، مثلما أن الهامشية أكثر ضرورية من المركزية.

والحق أن التغيرات النوعية التي شهدها التاريخ العالمي، ما هي إلا تمظهرات للصراعات التي تنتهي بين قطبي المركزية والهامشية. فكل مرحلة تاريخية يحتلها عامل من العوامل التي كانت هامشية في مرحلة سابقة. هكذا؛ نجد عصر الأديان الذي يمركز الدين، ثم عصر العقل الذي يمركز العلم، ثم عصر الأخلاق الذي يمركز الخير، ثم عصر المادة الذي يمركز الاقتصاد، ثم عصر السياسية الذي يمركز السلطة والدعاية...الخ. وهذا التداول الذي لا يتوقف هو ما يطلق عليه تارة باسم الثورة وتارة باسم الانتقال...الخ. ومبررات الانتقال من مركزية إلى أخرى هي التحرر من قمع المركزية المسيطرة، وتتحول الهوامش المنفعلة إلى مركز فاعلة. فكل مركزية سلطة وكل سلطة قمع،[172] ونتيجة كل قمع انقلاب مضاد للمركزية السابقة. ولو أن الأخلاق قد استندت قديما على أسس دينية في الغالب، فاليوم نلاحظ تبدل مصدر تمويل الروح الأخلاقية. ومثلما أشار جيل ليبوفيتكسي في دراسته حول انقلابات الواجب الأخلاقي في العصور الأخيرة التي هي عصور الديمقراطية والفردانية الفائقة حيث يسيطر حب الذات وعدم تحمل الأمريات المطلقة، فإن المورد الحقيقي للأخلاقيات هي الاقتصاد حيث سماه بتزاوج الإيطيقا بالبزنس. لذا فمصادر الأخلاق تتنوع بتنوع روح العصور، ولم يعد الحديث عن منبع أخلاقي وحيد ممكن حاليا. ونحن في عصر أصبحت القيم الثقافية سلعا تُعلب مثل بقية السلع وتنتقل عبر السماوات بلا حدود.[173] لذا لا تنفصل الأخلاق عن روح الأزمان. "فقد أزيح الإيمان

---

[172] ميشال فوكو: نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 63.

[173] إدغار موران: روح الزمان، الجزء الأول– العصاب، ترجمة أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الطبعة الأولى، 1995، ص 11.

الديني كمنبع أخلاقي وحيد سائد، ونشأت حالة من تعدد المنابع".[174] وهذا التعدد هو الذي يكسر المركزية والواحدية التي دافع عنها طه ولا زال يفعل. والأكيد أنه ليس مستعدا للتنازل عن هذه الثابتة المذهبية. وهذا ليس بالأمر الغريب بالنظر إلى منطلقات نسقه الذي يعود إلى أكثر من ثلاثين سنة من العمل الدؤوب. والحق أن تمذهب طه الإئتماني، يجعله فيلسوفا نسقيا مثل البقية بل أقوى منهم، وقضيته الأساسية ثابتة رغم تطور طرق البرهنة عليها. وهنا تصدق ملاحظة برغسون، القائلة بأن الفيلسوف يدافع طول حياته عن قضية واحدة وواحدة فقط، وفي حالة طه فإن القضية الثابتة في كل كتاباته، هي القضية الأخلاقية، وهذا بالذات ما يجعله أخلاقيويا.

مسألة المركزية الأخلاقية التي نحن بصدد تحليلها ونقدها، تحلينا إلى الفكرة المشهورة للفيلسوف الألماني كارل شميت (1958/1888) باسم المجال المركزي. والذي يقصد به جدلية المركز والهامش التي تحدثنا عنها. إذ "تحل مشكلات النطاقات الأخرى في ضوء النطاق المركزي، إذ يتم اعتبارها مشكلات ثانوية يأتي حلها بطبيعة الحال فقط إذا تم حل مشكلات النطاق المركزي. مثال: الطفرة الهائلة من "التقدم التقني" تأثير على كل "المواقف الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية"، وأعطته قوته الهائلة منزلة "العقيدة التي بشرت بحل كافة المشكلات الأخرى من خلال التقدم التكنولوجي" (...) كان للنطاق المركزي في عصر الديانات التقليدية معيارية التربية التعليم والأهداف الأخلاقية (...) بينما "لا يحتاج المرء في العصر الاقتصادي أكثر من حل مشكلة إنتاج البضائع وتوزيعها حتى تصبح كل الأسئلة الأخلاقية والاجتماعية غير ذات أهمية".[175] وفي تقديرنا أن سبب الأزمات التي تؤدي إلى الانتقال العنيف أو القلق من مرحلة إلى أخرى، هو المبالغة في المركزية مهما كانت. لذا فإن الحكمة كل الحكمة، والراجح أن الواقع الحالي يسير وفق هذا المنطق، هو توزيع المركزيات مما يعني انعدام المركزية بالمفهوم القديم. فلكل مجال أهمية لا تقل عن المجال الآخر،

---

[174] تشارلز تايلور: منابع الذات – تكوّن الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 496.

[175] وائل حلاق: قصور الاستشراق– منهج في نقد العلم الحديث، مرجع سابق، ص 72– 73.

وحتى اللعب، باعتباره فعل بلا غاية، له من الثقل والمركزية ما يجعله غير هامشي بالمرة. ونحن في زمن شعبية قيم المتعة، لا يمكن أبدا تسفيه اللعب والفرجة، لأن القيم الاقتصادية الضخمة المجندة لها، تجعلنا نعيد كل تقييماتنا لمفهوم اللعب. بل بدو لنا، في عصر الحداثة المتأخرة، أن اللعب هو القضية المركزية الوحيدة. وكأن الإنسان الغربي اكتشف أخيرا أن اللعب حقيقة والحقيقة لعب.

لكن تبدو مركزية التقنية اليوم أقوى مما نعتقد، على أساس أنها لا تخدم ذاتها في الصميم، بقدر ما هي صالحة لكل المجالات الأخرى. فنحن نعلم أكثر من أي وقت مضى أن الأديان تستفيد بصورة مذهلة من التقدم التكنولوجي، إذ به يتم رفع صوت الحق وإذاعة التثقيف الديني وتوسيع مجال الفتوة ومسابقات التعليم الشرعي...الخ. لكن وفي نفس الوقت، تعتبر أدوات الإعلام والاتصال ومنصات التواصل العالمي أكبر مقلق للدين أيضا، على أساس أنه ينافس كلمة الله من خلال الاستحواذ الكلي على الأعين والآذان والأذهان. بل أن دعاة الإلحاد وناشري القيم اللاأخلاقية يتوسلون بنفس الوسائل التي يستعملها المتدين. ففي حين اختلفت الغايات بين المؤمن والملحد، فقد تطابقت الوسائل والطرق والآليات. يبدو أن التقنية تحت تصرف الإله الرحيم والشيطان الرجيم بنفس المستوى الخدماتي. وحتى الأخلاق اليوم تعتمد كلية على الأداة التواصلية التي وفرها العقل التقني، فمعظم الأعمال الخيرية تهيئة وتنفيذا تتم عبر وسائل الإعلام، كما أن الصورة قد تكون أكثر وقعا على المحسنين من ألف كلمة مألوفة. لقد أصبحت التقنية وليدة العقل الحداثي، كنطاق مركزي اليوم، مستوعبة كل النطاقات الأخرى مما يجعلها أقل مركزية رغم أنها مركزية. إنها مركزية من نوع جديد لأنها بلا هوية مخصوصة في الظاهر. فحتى الفن أصبح مزدهرا في ظل سيطرة الإعلام والشاشة العالمية، لذا فإن العقل التقني قد وزع مركزيته لتشمل كل النطاقات التي كانت في زمن ما مركزية بالكامل.

نقطة القوة الأساسية في منظورية طه عبد الرحمن هو وعيه العميق بالطبيعة الجوهرية للقرآن الكريم. فهو كتاب في الأخلاق استهدف نقل الإنسانية من وضع ما قبل أخلاقي إلى الوضع الأخلاقي. ومعظم الأحكام والتشريعات القرآنية والسنية تسير في طريق أخلاقية واضحة. وربطه الواضح بين الموجود والمأمول هو سمته الأساسية، إذ لا يمكن التشريع إلا في حدود الانتقال إلى خيرية أعلى.

فكل قانون صيغ في أرض معيارية أخلاقية وكل أخلاقية تتجسد في القانون. "الرؤية الكونية القرآنية ليست عميقة في توجهها الأخلاقي فحسب، بل هي مصنوعة من نسيج أخلاقي في شكلها ومحتواها على السواء. فكل ما في هذا الكون مخلوق ليتمتع به الإنسان ولكن ليس بالطريقة النفعية، بل بطرائق تبرز مسؤولية أخلاقية عميقة. (عميقة بالمعنى الذي أعطي لها في حركة الإيكولوجيا العميقة Deep Ecologie التي يتزعمها آرنه نيس وبيار فيليكس غاتاري)".[176] ولكي لا نقع في التفرقة بين علم الأخلاق والقرآن الكريم، على اعتبار أن القرآن ناجز وخاتم في حين أن الإيطيقا مفتوحة دوما على التفكير في أحسن تشريع أخلاقي يصلح للإنسانية، وعلى اعتبار ثان وهو أن القرآن في حقيقته موجه للإنسانية وليس لمجموعة محلية ضيقة، وجب النظر إلى القرآن باعتباره قاعدة انطلاق أخلاقية قابل لتوليد مفاهيم إيطيقية غير قابلة للنضوب. وفي تقديرنا أن طه، بقوة اجتهاده، مؤهل لممارسة هذه المهمة، وقد مارسها لأكثر من مرة. ففي أحد محاضرته الأخيرة في جامعة تطوان المغربية، سار في طريق إثبات إمكانية توليد مفاهيم فلسفية من القرآن.[177] والحق أن هذه المفاهيم مثل "الأمانة" هي مفاهيم أخلاقية بامتياز، ومنه صاغ النظرية الإئتمانية التي ما يزال يطورها ويكورها إلى اليوم. وبالنسبة لفلاسفة الأخلاق، فإن الفرق بين الإيطيقا والعقائد الأخلاقية كامن في التمييز بين الإنفتاحية والإنغلاقية، فالعقائد الأخلاقية منتهية وناجزة لا تحتمل الاجتهاد أو التفكير أو التجديد، في حين أن فلسفة الأخلاق هي التي تقدم لنا تفكيرا مستداما في المسألة الأخلاقية. لذا فإن الأخلاق الناجزة تتعارض مع "التدريبات الأخلاقية" التي تمثل أدوات للرقي الأخلاقي. إن مفهوم التدريب الأخلاقي، كما تم صياغته من طرف مؤرخ الفلسفة الطريف "بيار هادو"،[178] لهو الذي يضع الفرق بين عقائد الأخلاق وتفكير الأخلاق. فالإنسانية لا زالت في حاجة إلى تعليمات أخلاقية تتكشف لها شيئا فشيئا، عبر تفعيل العقل في منتجات الواقع الإنساني. والاجتهاد الأخلاقي الإسلامي، في سياقاتنا الحالية،

---

[176] وائل ب حلاق: الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، مرجع سابق، ص 165.

[177] طه عبد الرحمن: المعاني الإيمانية، كيف تكون أدوات تحليلية ؟ مرجع سابق، ص 43.

[178] بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة – التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 94.

أصبح أكثر ضرورة. وعندما نعتقد بأن النصوص التأسيسية للإسلام قد قدمت لنا كل الأخلاقيات الممكنة، فهنا تتحول هذه النصوص إلى سقوف معيقة بدل أن تكون أرضيات انطلاق للاجتهاد الذي لا ينتهي. والمشكلة لا تكمن في النصوص بقدر ما تكمن في تأويل هذه النصوص. وقد أثبت العديد من الباحثين بأنه يجب على علم الأخلاق الإسلامي الانتقال من العلمية الخالصة أو المحضة إلى الواقع بكل تعقيداته.[179] إلى جانب انتقاله من التفكير المحدودة في السياقات الإسلامية إلى التفكير للتشريع للإنسان بوصفه كذلك. والحق أن طه قد بلغ مرتبة التشريع الأخلاقي للإنسانية على أساس أنه إنهمم بالإنسان المعاصر ككل، حيث اختتم "شرود ما بعد الدهرانية" بالهم الأخلاقي الكوني: "السؤال الذي طالما أرّقنا همه هو: كيف نواري سوأة العالم الكبرى ؟"[180] كما أنه انفتح على المكونات الثقافة لكل الأديان بلا إقصاء عندما قال بأن "النظرية الائتمانية عبارة عن نظرية أخلاقية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات، سواء أقرت هذه الحضارات بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول".[181] وبهذا الملمح الكوني، ترتقي فلسفته إلى مستوى الفلسفات الأخلاقية العالمية، شرط أن تدرك الشرط الإنساني من خلال عدم إهمال الأنثروبولوجيا والتاريخ من أجل استعادة واقع الأخلاق الذي ضيعه البعض في تفكيرهم الأخلاقي. ومن المعلوم أن الفيلسوف المثالي هو الذي "نسي الواقع" بعد أن سكن في الأفكار، ما المثالي الأخلاقي إلا ذلك المفكر الذي افتتن بنسق الفكر الواضح والمتميز مما جعله ينسى الواقع اللانسقي والنسبي في لجة متحولاته وفورانه.

لكن يجب أن نعترف بأن القرآن ليس كتاب أخلاقي فحسب، حقيقة أنه كتاب لا يفصل بين القانون والأخلاق،[182] بل أنه كتاب أخلاقي في الصميم موجه لإعداد الإنسان إعدادا أخلاقيا من

---

[179] محمد عبد المعز بطاوي: فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية – دراسة في علم قواعد الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الطبعة الأولى 2018، ص 199.

[180] طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية– النقد الإئتماني للخروج عن الأخلاق، مرجع سابق، ص 549.

[181] طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 12.

[182] وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص 18.

أجل تأهيله في ظل تهافت المغريات الأخرى. بل أن الرسالة الأخلاقية للقرآن أوضح لنا اليوم.[183] إلا أن له جزء خارج أخلاقي، أي لا يتناول مسائل أخلاقية حصرا. فهو يحتوي على عقائد نظرية خالصة لا ترتبط بالعمل. فميتافيزيقا القرآن جزء أساسي لا يمكن تغطيته بالجانب الأخلاقي كل التغطية. فبعض العقائد تتطلب منا إهمال العمل إلى حين. بل أن المرحلة المكية كانت مرحلة عقائد خالصة، حيث كرس الرسول الكريم كل طاقته لغرس الإيمان بمعزل عن أي أخلاقيات أو تشريعية معينة. بل أن البعض من الشعائر الإسلامية رمزية أكثر مما هي أخلاقية. وهذا كفيل بأن نعتبر الأخلاق جزء من منظومة أشمل منه، والخلل كل الخلل في نقل الجزئية إلى الكلية. لربما أن طه سار في طريق ترسيم الإسلام العملي في مقابل الإسلام النظري الذي كرسه علماء الكلام بوصفهم علماء أصول الدين أو حتى علماء أصول الفقه. وهو محق في ذلك، على أساس أن العلم الذي لا يثمر العمل النافع لا أمل منه. لكن جدلية النظر والعمل مؤكدة في القرآن، فالعمل يكون بالمعرفة والمعرفة تكون بالعمل. ولا يمكن اختزال القرآن في العمل الخالص ولا النظر المطلق، فهو تركيبة من العقائد والأفعال. وهذه النظرة الجامعة أكثر شمولية من النظرة التي تختصر القرآن في الأخلاق فحسب.

بعد كل هذا التحليل والنقد والمقارنة، يجب علينا، باعتبارنا نفكر في الموضوعات المقدمة لنا كما نفكر في قيمة موضوعنا الذاتي وعملنا الذي ارتضيناه، أن نفكر ضد فكرنا كما يقال. يظهر أن نقد الأخلاقية المركزية، أي الأخلاقوية كما سميناها، يوحي للمُطلع وكأنه رفض للأخلاق وسعي للخروج عنها والتحرر من أوامر القيم الأخلاقية. بل قد يفهم أنه "نفور راسخ مما هو ديني، ومما هو إسلامي، في المجتمعات الإسلامية يشكل عائقا لقوة ما هو أخلاقي في ضمن نطاق ما هو

---

[183] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000، ص 222. أيضا:

وائل ب حلاق: الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، مرجع سابق، ص 47. الأخلاقي بالنسبة إلى الإسلاميين هو النطاق المركزي المعلن.

حقوقي".[184] وقد تحدث طه عن المسلمين الذين غُلّفت أعينهم بالمنظور الغربي للإسلام ذاته، وفي بعض الأحيان نعتقد، نحن المسلمين، بأننا نرى الإسلام كما يريد الغرب أن نراه، بل أننا نعجز عن رؤيته على حقيقته. والأكيد أن المنظورات الحداثية العربية قد ساهمت بشكل كبير في تشكيل هذه الرؤى ونقلها إلى عموم الطبقة المثقفة والمتوسطة. وهي منظورية تناقض كليته المنظورية التتريثية التي تصور الإسلام بصورة خارجة عن التاريخ متغاضية عن العامل البشري في تشكل ونمو وتوسع الإسلام. وقد تساءل الحداثي أبوزيد قائلا: "أيهما أكثر احتراما للتراث وتوقيرا له: أولئك الذين يكررونه بآليات الاختصار والتلخيص اعتمادا على الشروح دون الأصول، أم أولئك الذين يتصدون للأصول فهما وتحليلا ونقدا ؟"[185] وهو السؤال الذي يدفعنا للوعي الحاد بأن هناك دافعين متعارضين في الفكر العربي الحالي، وكلاهما مبرر بأسباب موضوعية. وعندما نقف أمام المنظورين؛ الحداثي والتتريثي، نشعر بأننا أمام عالَمين مختلفين، عالَم فوق إنساني وعالم إنساني مفرط في إنسانيته. والطريقة المعتدلة في تصور التاريخ الإسلامي تكمن في مقاربة التاريخ القديم بالتاريخ الحالي، فهو ليس إعجازيا ولا سحريا ولا أسطوريا، بل هو تاريخ واقعي علائقي تتشابك فيه عدة عوامل. إذ لا يمكن الحديث عن عصر أخلاقي بالكلية، بحيث يكون فيه الفاعلون الاجتماعيون ملتزمين مطلقا بالخيرية والمثالية. فحتى في زمن الرسول الكريم، كانت مختلف الرذائل الأخلاقية جارية مثلما تجرى الفضائل. وحتى البغاء كان منتشرا في العصور المسماة ذهبية، ومن يعتقد اليوم بأنه علامة على انهيار الأخلاق،[186] فإن تلك العصور البعيدة مشكوك في إشراقيتها المطلقة. فلا يمكن لنا أن نفهم الخير إلا بحضورية الشر، ومعظم المدن الإسلامية الكبيرة في الشرق الأوسط، كانت تزخر بالسمات غير الأخلاقية متجسدة في انتشار البغاء، وهذا تحت رقابة الشريعة ذاتها التي هي أخلاقية المنطلق

---

[184] وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص 82-83.

[185] نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1996، ص 8.

[186] فاطمة الزهراء أزرويل: البغاء أو الجسد المستباح، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص 6.

والغاية.[187] لا يمكن تصور عصر خيري الطبيعة كما لا يمكن تصور عصر آخر شروريٌ بالكلية. هناك تناسب متكافئ بين القيم الأخلاقية المستقطبة. بل أن الخير يولد الشر كما أن الشر يولد الخير. والمثل العربي يقول "رب ضرة نافعة" للتعبير عن التوالد المنظور من الخير إلى الشر ومن الشر إلى الخير. كلاهما ضروري للآخر وعندما يتم محو الشر من الوجود يتبخر الخير من تلقاء نفسه.[188] والحق أن هناك فرق بين منهجين في فهم الأخلاق: منهج الأخلاق الوصفية ومنهج الأخلاق المعيارية، ومنظورنا الأساسي مرتبط بالمنهج الأول، على اعتبار أن الواقع أكثر قوة من المثال رغم التعالق بينهما، إذ أن الواقع ينتج أمثلة عليا وهذه الأمثلة تنتج واقعا مُحسنا. لكن لا يمكن للإنسان أن يعيش مثاليا رغم أنه يمكن أن يفكر كذلك. فطه الذي هاجم بشراسة الحداثة الغربية، كان ملزما أن يخضع لما تقدمه من تقنيات وعلاجات ورفاه. هذه هي المفارقة الأساسية التي يصعب ابتلاعها: نقد الأخلاقيات الأمريكية بلا هوادة، والإستطباب بآخر تقنيات البيولوجيا الأمريكية التي لا تنفصل عن النموذج الغربي الموحد. للمفكر الحق في التفكير المثالي، لكنه لا يمكن أن يعيش بطريقة مثالية وبالتالي فمن المتعذر التشريع لها. والاعتقاد بإمكانية تحقيق هذا التشريع الأخلاقي المثالي عنصر من أزمات الواقع الأخلاقية بالذات. وكم من حرب أعلنت من أجل إحلال السلام ! وما وقع فيه طه، مقارب لما وقع فيه روسو عندما ألف التحفة التربوية في نفس الوقت الذي عجز عن تربية أبنائه حين أرسلهم إلى دار الأيام. لقد فكر روسو بطريقة مثالية لكنه عاش بصورة واقعية مفرطة في واقعيتها، وطه الذي عضّ النموذج الغربي بقوة، حدث له أن ارتحل إلى أمريكا للعلاج، وقد استفاد ولو مرة واحدة من العقل العلمي والتقني الذي نقده بشدة. لذا أشرنا في بداية الخاتمة إلى مخاطر انسياق عالم الأخلاق وراء المثالية وهجرانه الأراضي الواقعية والتاريخية.

هناك ما هو أقوى من الأخلاق في الوجود الإنساني. وقد كانت مهمة الأديان الأخلاقية الكبرى تذكير الإنسان بما قد يهمله في خضم الفوضى الكونية. ومن هنا تأتي ضروريتها وأهميتها الكبرى،

---

[187] وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص 642.

[188] جاك دريدا: تاريخ الكذب، ترجمة رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2016، ص 28.

حيث أن الإنسان وفق طبيعته ينسى الأخلاق بسبب قوة عضة الفواعل الأخرى. والحضور الحالي للنص القرآني في حياة المسلمين سياسي أكثر مما هو أخلاقي، لأن التدين الشخصي أخلاقي في حين أن التدين الجمعي سياسي.[189] بل أن الصورة النمطية للغرب تجاه القرآن تشكلت وفق هذا الحضور الطاغي للسياسي على حساب الأخلاقي. أصبح المسلم النموذجي، الذي يجاهد من أجل إعلاء صوت الحق الذي هو صوت الله، يقفز على أخلاق القرآن ليثبت إسلاميته وقرآنيته. ثم أن سياسة الأخلاق لا تقل أهمية عن تخليق السياسة، إذ أن آليات تنفيذ الأوامر الأخلاقية والتي عبرنا عنها بسياسة الأخلاق تبين أن السلطان ضروري للقرآن، لذا قيل بأنه يؤتى بالسلطان ما لا يؤتى بالقرآن. ففصل القرآن عن السياسة متعذر مثلما أن السياسة تستعمل أيضا المفاهيم اللاهوتية والأخلاقية التي لا تقبل مقولات السياسة الواقعية كما هي.

تبقى نظرة أخيرة مرتبطة بحقيقة الأخلاق بين الهوية والصيرورة. وهو الإطار العام الذي حللنا فيه المشكلات أعلاه. إذ يبدو أن توجهنا يسير في سياق تطبيع الصيرورة الكلية بما في ذلك صيرورة الأخلاق، إذ نعتقد بأن الأخلاق ملزمة بأن ترتحل وفق ارتحال الكل: المفاهيم، الممارسات، المعايير...الخ. ولا نقصد هنا بالارتحال السير الخطي أو السهمي بلا توقف أو نظرة حنين إلى السابق المتخيل، بل نقصد به التفاعل والتعالق بين المسير والتوقف، فلا يمكن أن نسير دون وقفة ولا يمكن أن نقف كلية بلا مسير. وقد قلنا سابقا بأن التقليد يكون في التجديد والتجديد يكون في التقليد، كما أن الهوية تكون في الصيرورة والصيرورة في الهوية. فهل يمكن فعلا، من الناحية المعيارية أن نفاضل بين أنطولوجيا الهوية وأنطولوجيا الصيرورة ؟ مع أخذ بعين الاعتبار النموذج الحداثي الذي وضع التقدم والاكتمال موضع المثال، وهو النموذج الذي كشف تهافت مثاليته المفرطة، بخاصة في خطابات ما بعد الحداثة التي خاب ظنها في مفهوم التطور والنمو، فهو أقل تطورية مما نعتقد، إذ أن ما يعتقد أنه تطور اتضح في النهاية أنه تقهقر على أصعدة أخرى. فتطور العلم لا يدل إطلاقا

[189] محمد أركون: الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بالتعاون مع اليونيسكو، بيروت– باريس، الطبعة الأولى، 1990، ص 21.

على تطور الوجود الفردي للإنسان، فكم من فرد قتله وأهانه وهمشه النظام الاقتصادي العالمي الحالي القائم على الليبرالية الرأسمالية التقنوعلمية ؟ ففي اللحظة التي يتم فيه تطبيع الصيرورة، يمكن بكل بساطة تطبيع الهوية والثبات. وبالفعل، فكل الشرور الطبيعية (فيروسات، أمراض، زلازل) قد ارتبطت إلى حد معين بالنمو العلمي والصيرورة الفكرية الخالصة. فليس هناك تقدم بلا مخاطر أخلاقية أو صحية أو بيئية. وأصبح التقدم يعني مزيد من المخاطر ضد الإنسان والحيوان والنبات، أي ضد استمرارية الحياة بالذات. وعندما يتحدث علماء الاجتماع عن مجتمع المخاطر التي لن تنتهي ما دام العقل التقني في أعز نموه، فإن سؤال الأخلاق يستمر في الاشتغال والتحذير والتفكير في سبل الخلاص من شرور العقل العلمي. العلم يدفع الأخلاق التي تدفعه من جديد. وفي تقديرنا أن هذا الواقع الذي لا يمكن توقيفه هو المحفز الأساسي لنمو الأخلاق المتواصل. فلا يمكن للعقل العملي (الأخلاقي) الكسول أن يستمر في عالم لا يتوقف عن النمو في كل الاتجاهات. إن العلم لا ينتج خيرا أو شرا، كل ما ينتجه هو معرفة نظرية فيما وراء الخير والشر. وحده العقل الأخلاقي من يُفعّل قيم ومعايير الخير والشر لتوصيف نتائج العقل العلمي. بالنسبة لعقل يبحث عن الأمان الأخلاقي، فإن الهوية والتقليدية والرسوخ أكثر ملائمة له. إن العقل الأخلاقي الذي هُمش في مشروع الحداثة، سيقول كلمته ضد "ميثولوجيا التقدم" التي آمن بها كل حداثي نموذجي. سيقول أن التقليد أكثر مركزية من التجديد. وصيرورة العقل الحداثي المتحرر من أي قيمة قد انتهت إلى تولد قناعات ضد التقدم أصلا. فالسكون الوجودي أحسن من الاستعمار والحروب والإبادة والتدمير الشامل الذي أنتجه العقل الحداثي. لذا نجد بعض المستشرقين، من أمثال غينون وماسينون ينمذجون العقل الشرقي الهوياتي على حساب العقل الغربي الصيروري. وشرور العقل السكوني أخف بكثير من شرور العقل الحركي الذي ابتدعته الحداثة. مما يعني أن العقل الشرقي أكثر أخلاقية من العقل الغربي،[190] من حيث أنه عقل متمسك بالثوابت أكثر من انزلاقه نحو المتغيرات التي لا تنتهي ولن تنتهي. وبما أن العقل الحداثي قام على التحرر من وصايا الماضي من خلال تفعيل الذاتية والعقلانية الخالصة، فإنه لا

[190] وائل حلاق: قصور الاستشراق– منهج في نقد العلم الحديث، مرجع سابق، ص 311.

يمكن أنه يتحمل وصايا الأخلاق وأخلاق الوصاية. و"رفض ثيولوجيا التقدم [الحداثية] الخوض في المسائل الأخلاقية بنبزها [أو اتهامها] بأنها تمثل حنينا إلى الماضي، وبأنها محاولات إعادة "استبداد الأخلاق"، غير ملقية بالا لحقيقة أن موقفها المتصلب لا يقل من الناحية الفكرية طغيانا واستبدادا عن موقف الأخلاق".[191] إن ملاحظة حلاّق هذه، والتي تتطابق كلية مع منظور طه عبد الرحمن التي تشك في نوايا الحداثة العالمية والتحديثيين العرب، تجعلنا نقف حائرين أمام حقيقة الوضعية. فعندما نقول بأن مركزية الأخلاق غير مستقيمة فكأننا نقول بأن الأمر المركزي الوحيد هو انعدام المركزية، أو عندما نقول بأن الحقيقة الوحيدة الممكنة هو انعدام الحقيقة أو أن المطلق الوحيد هو مطلقية النسبية ! واختيار حركة السلحفاء البطيئة والمتأنية مشروعة مقارنة بقفزات الأرنب الخاطفة وسرعته التي قد تكون مميتة. وهي حركة مسار الحداثة الذي يؤمن بمبدأ التقدم، بل بأسطورة التقدم. وأن شيوع استعمال عبارة الإصلاح في السياقات الإسلامية، وكأن المؤسسات الشرعية قد فسدت، إلاّ علامة لهذه الأدلجة القوية والقاتلة التي هجم بها الاستعمار على العالم الإسلامي.[192] فهل فعلا أن الحداثة تصلح مفاسد القدامة ؟ أم أنها أفسدت نظاما راسخا وقويا وصلدا سمح بقيام حضارة متوازنة رغم سيرها المتأني ؟ يمكن لنا إثبات الأطروحة الثانية بأكثر من حجة، وما انقلاب الحداثة على تقاليدها إلا دالة واضحة على أنها أقل عاقلية وأقل رشدا مما تدّعي. ثم أن الإصلاح النابع من الداخل يكون أكثر صلاحية من الإصلاح الخارجي الذي يجهل عن قصد أو غير ذلك حقيقة المسار التاريخي للبنى الشرعية الإسلامية.

---

[191] وائل حلاق: الشريعة : النظرية، الممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص 26.

[192] المرجع نفسه، ص 777.