



■ مجموعة مؤلفين ■

# سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



# سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية

---

---

فهمي جدعان  
محمد بوهلال  
علي الصالح مؤلّي  
محمد أوطاهر  
مولاي أحمد جعفر  
شفيق أكرىكر  
رمضان بن منصور  
كمال امساعد  
ناجية الوريمي  
رجا بهلول  
حمادي نويب  
محمد حبش  
رضا حمدي  
إبراهيم القادري بوتشيش  
امحمد جبرون  
شفيقة وعيل

---

---

تحرير  
عزمي بشارة

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية/فهمي جدعان ... [وآخ.]; تحرير عزمي بشارة.  
يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-239-4

1. الأخلاق الإسلامية. 2. الآداب الإسلامية. 3. الأخلاق - فلسفة. 4. الفلسفة العربية. 5.  
الحدائث (فلسفة) 6. الفلسفة الإسلامية. أ. جدعان، فهمي. ب. بشارة، عزمي. ج. المؤتمر السنوي  
للعلوم الاجتماعية والإنسانية (6: 2017: الدوحة - قطر).

170

العنوان بالإنكليزية

### The Issue of Ethics in Arab-Islamic Civilization

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات بيتناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

### المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعنين، قطر هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان  
هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني:

[beirutoffice@dohainstitute.org](mailto:beirutoffice@dohainstitute.org)

الموقع الإلكتروني:

[www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ديسمبر 2018

# المحتويات

## المساهمون

### تقديم

### ملخص تنفيذي

### القسم الأول

### الأخلاق العربية الإسلامية

### وأسئلة الحداثة والإنسية

### الفصل الأول

مركب أخلاقي حديث للمستقبل العربي ..... فهمي جدعان

### الفصل الثاني

الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي

مقاربة وائل حلاق ..... محمد يوهال

### الفصل الثالث

هل تكون المواطنة مدخلاً إلى أخلاقية عربية ناجعة؟

بحث في وضعة القيمة ..... علي الصالح مولى

### الفصل الرابع

الأسنة بوصفها تجاوزاً لثنائية العقل والإيمان

في فكر محمد أركون ..... محمد أوطاهر

### القسم الثاني

### سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية

### الفصل الخامس

أخلاق التعقل في فلسفة الفارابي وراهنيتها

في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ..... مولاي أحمد مولاي عبد الكريم جعفر

### الفصل السادس

إتيقا الحياة الدنيا الطيبة عند الرازي

صيغة مبكرة للاستقلالية الأخلاقية وفصل الأخلاق عن الدين ..... شفيق أكرير

### الفصل السابع

استعمال الصناعة القياسية

في العلم المدني عند ابن رشد ..... رمضان بن منصور

### الفصل الثامن

تبينة النظرية السياسية والأخلاقية الأفلاطونية

في الواقع العربي الإسلامي

تجربة ابن رشد الحفيد أنموذجاً ..... كمال امساعد

## القسم الثالث

### قراءات معاصرة في النظام الأخلاقي الاعتزالي

#### الفصل التاسع

«الحسن» و«القبح» عند المعتزلة

بحث في المرجعيات الفكرية والتاريخية ..... ناجية الوريدي

#### الفصل العاشر

القانون الأخلاقي والأمر الإلهي

قراءة جديدة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ..... رجا بهلول

## القسم الرابع

### سؤال الأخلاق الإسلامية في قراءات معاصرة

#### الفصل الحادي عشر

إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية ..... حمادي نويب

#### الفصل الثاني عشر

سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية:

مقاربات بين النظام الأخلاقي في الإسلام

والقيم الأخلاقية الديمقراطية ..... محمد حبش

#### الفصل الثالث عشر

الأخلاق التطبيقية في الفتاوى المعاصرة:

البيوتيقا أنموذجًا ..... رضا حمدي

## القسم الخامس

### الموروث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية:

#### روافد ورؤى

#### الفصل الرابع عشر

من أخلاق العالم المدنّس إلى أخلاق العالم المقدّس:

دراسة في لحظة تأسيس «التصوف الأخلاقي»

في المغرب ..... إبراهيم القادري بوتشيش

#### الفصل الخامس عشر

الموروث الأخلاقي الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية

دراسة في تأصيل أخلاق الفرس في الآداب السلطانية الإسلامية ..... امحمد جبرون

#### الفصل السادس عشر

نحو فهم توشيهيكو إيزوتسو:

الامتداد الأخلاقي لأنطولوجيا الرحمة في رؤية الوجود القرآنية ..... شفيقة وعيل

## المساهمون

### إبراهيم القادري بوتشيش

أستاذ التاريخ والحضارة بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، المغرب. حصل على عدة جوائز علمية، من بينها الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية في دورتها الرابعة (2015) من المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. يهتم بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي وتاريخ الذهنيات والأفكار. من كتبه المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي: إشكاليات نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من الأسفل؛ خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية؛ الأقلية الإسلامية في صقلية بين الاندماج والصدام وصراع الهوية.

### محمد جبرون

باحث مغربي يُعنى بقضايا التاريخ والفكر السياسي الإسلامي. أستاذ في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بطنجة. من كتبه مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحدثة الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2014)؛ مع الإصلاحية العربية في تحولاتها: مراجعات نقدية (2015)؛ نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره (2015)، ويصدر له قريباً عن المركز العربي كتاب هدي القرآن في السياسة والحكم: دراسة في بناء المعاملات السياسية على القيم تحصل على الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية في دورتها الأولى (2012)، وعلى جائزة المغرب للكتاب (2016).

### حمادي ذويب

أستاذ التعليم العالي في الحضارة والفكر الإسلامي بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، تونس. حاصل على دكتوراه الدولة من كلية الآداب بمنوبة، تونس، سنة 2007. تدور اهتماماته البحثية على قضايا الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً وعلى قضايا أصول الفقه خاصة. من كتبه المنشورة مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2013)؛ جدل الأصول والواقع (2009)؛ السنة بين الأصول والتاريخ (2005).

### رجا بهلول

أستاذ الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا، ورئيس تحرير مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية. متخصص في الفلسفة التحليلية المعاصرة والفلسفة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي المعاصر. حاصل على الماجستير والدكتوراه في الفلسفة من جامعة إنديانا، بلومغتون (1983). صدر له أسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي؛ الإسلاميون والديمقراطية؛ خطاب الكرامة وحقوق الإنسان، إضافة إلى العديد من الأبحاث المنشورة باللغتين العربية والإنكليزية.

## رضا حمدي

أستاذ الحضارة الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سوسة، تونس. حاصل على دكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربية. من مؤلفاته كتاب **سلطان التأويل: قراءة في آليات التفكير الفقهي** من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة (2015).

## رمضان بن منصور

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، تونس، اختصاص فلسفة إسلامية وسيطة. يشتغل بالنظر في ما بعد الطبيعة، والطبيعة، والرياضيات، والمنطق وتأثيره في العلوم عند الفلاسفة العرب. صدر له **قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد (أطروحة دكتوراه)**؛ ملامح من إلهيات ابن رشد؛ مقالة تفسير مقالة اللام بين ابن رشد وروس؛ ترجمة كتاب تأثير ترجمات أرسطو في تطور اللغة العربية. مشارك فاعل في ملتقيات دولية.

## شفيق أكريكر

باحث مغربي. عضو هيئة الإشراف التربوي لمادة الفلسفة بوزارة التربية. نائب رئيس المركز المغربي للأبحاث والدراسات الفلسفية. ومنسق مشروع التبادل الثقافي المدرسي المغربي - الألماني. مهتم بفلسفة الدين، وبالأخص إبستيمولوجيا الاعتقاد وتصورات الحياة الطيبة في الفلسفات والأديان. له مقالات وترجمات في عدد من المجلات، فضلاً عن مشاركات في ندوات محلية ودولية وبرامج إذاعية وتلفزيونية. صدر له الجزء الأول من كتاب **عوالم الفلسفة**؛ وكتاب **منهجية الإنشاء الفلسفي**.

## شفيقة وعيل

باحثة جزائرية حاصلة على دكتوراه في موضوع «اللغة، التجربة، النص: قراءة أنطولوجيائية للنص» من الجامعة الأميركية في بيروت (2016)، تعدّ حالياً دكتوراه ثانية في موضوع «إشكالية الحداثة في قراءة النص القرآني: منظومة الأخلاق نموذجاً» بجامعة الحاج لخضر بباتنة، الجزائر. ينصبّ اهتمامها في مجال التراث العربي والإسلامي وتوثيقه وأدوات قراءته ومقارنته بالرؤى الفكرية والنقدية الحديثة، ولها في ذلك بحوث منشورة ومشاركات في ملتقيات ومؤتمرات علمية متعددة.

## علي الصالح مولى

أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس. متخصص في قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر. صدرت له كتب في هذا الأفق المعرفي منها **خطاب التمدن العربي: دراسة في القضايا والآليات والحدود (2017)**؛ من الإمام المعصوم إلى الفقيه الولي: الديني والسياسي عند الإمامية الإثني عشرية (2011)؛ الهوية .. سؤال الوجود والعدم: دراسة تحليلية نقدية لعلاقة الأنا بالآخر (2006)؛ الدولة الوطنية وسؤال الشرعية: من عوائق الاستخلاف إلى آفاق



الاختراق (2006)، وله دراسات منشورة في دوريات محكمة. وهو عضو هيئات علمية لعدد من المجلات والمؤتمرات. وقد تحصل على الجائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية في دورتها الرابعة (2015).

### فهمي جدعان

مفكر عربي. من قدامى خريجي قسم الفلسفة العرب في جامعة السوربون وحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في عام 1968. عمل أستاذًا وشغل مناصب أكاديمية بالجامعة الأردنية، وجامعة الكويت، والكوليج دو فرانس بباريس. له العديد من الدراسات والبحوث والكتب العلمية، من كتبه في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين (2007)؛ المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث (2009)؛ خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية (2010).

### كمال امساعد

حاصل على الدكتوراه في موضوع «الاجتهاد المقاصدي في فكر ابن رشد (الحفيد)» عام 2016 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش. يعمل حاليًا أستاذًا أكاديمية التعليم بمراكش. له العديد من المشاركات بمؤتمرات علمية. صدرت له مجموعة كتب منها: جهود فقهاء المغرب في الدعوة إلى «النظام» في الجيش خلال القرن 19م: الفقيه محمد بن عبد القادر الكردودي أتمودجًا (2016)؛ الأسس المنهجية لفهم الخطاب الشرعي عند ابن رشد الحفيد (2016).

### محمد أو الطاهر

حاصل على ماجستير في النوع الاجتماعي (الجندر)، وهو في السنة الأخيرة من سلك الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، تخصص سوسولوجيا الدين، ويدور موضوع أطروحته حول «الالتزام الديني لدى الشباب السلفي بالمغرب». مهتم بقضايا الفلسفة والجندر وسوسولوجيا الدين. له العديد من المشاركات في ندوات ومؤتمرات.

### محمد بوهلال

أكاديمي تونسي. أستاذ الحضارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سوسة، تونس. حاصل على دكتوراه الدولة في الآداب عن موضوع «عالم الغيب وصلته بعالم الشهادة في الفكر الأشعري: الغزالي أتمودجًا». له العديد من الدراسات والبحوث والكتب، من بينها الغيب والشهادة في فكر الغزالي (2003)؛ إسلام المتكلمين (2006).

### محمد حبش

أستاذ مشارك بجامعة أبو ظبي (2012-حتى الآن). حاصل على دكتوراه من جامعة القرآن الكريم في السودان عام 1996 في علوم القرآن وتفسيره. عمل سابقًا مديرًا لمعاهد القرآن الكريم في سورية (1990-2001)، وخطيبًا بجامع الزهراء بدمشق (1981-2011)، ومديرًا لمركز

الدراسات الإسلامية بدمشق (2002-2009). أنجز 13 بحثًا محكمًا، وصدر له 55 كتابًا مطبوعًا، طبع بعضها عشرات المرات.

### مولاي أحمد مولاي عبد الكريم جعفر

أستاذ متعاون بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة نواكشوط. حاصل على شهادة «الدراسات المعمقة» (الماجستير) في الفلسفة من جامعة تونس 1 (2004)، وهو بصدد مناقشة أطروحة دكتوراه في الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالمغرب. له دراسات في الفلسفة منشورة في مجلات عربية محكمة. شارك في العديد من الدورات التعليمية والتدريبية والأيام الدراسية في مجالات مختلفة.

### ناجية الوريي

أستاذة الحضارة العربية الإسلامية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بجامعة تونس المنار. عضو؛ مراسلة بالمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة». عضو المجلس العلمي للمركز الوطني للترجمة. من مؤلفاتها: **زعامة المرأة في الإسلام المبكر (2016)**؛ **الاختلاف وسياسة التسامح (2015)**؛ وصدرت لها ترجمة **حراس الإسلام، لمليكة الزغل (2015)** إلى العربية.

## تقديم

تقتضي الأوضاع والأزمات العربية الراهنة على مستوى المجتمع والسياسة إعادة طرح السؤال الأخلاقي في شروط تستدعيه من جديد؛ إذ تُظهر تلك الأوضاع الترددي الأخلاقي للسياسة على مستويات الخطاب والممارسة عمومًا، والعلاقات بين الفاعلين السياسيين الاجتماعيين خصوصًا. ويحاول هذا الكتاب أن يعود بالسؤال إلى جذوره في الحضارة العربية الإسلامية، وأشكال التفكير المختلفة فيه، في رؤية نقدية تركيبية يمكنها أن تساهم في طرح سؤال إعادة تأسيس العلاقة الوطيدة بين السياسة بمعناها المدني الشامل وبين الأخلاق في ظل الأوضاع العربية المتردية تلك، والتفكير من جديد في هذا السؤال، ومحاولة ترجمته في الحياة الاجتماعية - السياسية.

تتكثف في سؤال الأخلاق جملة قضايا وأسئلة أخلاقية أساسية عديدة؛ أسئلة الخير، والحق، والواجب، والحسن، والقبح، والسعادة، والمفاضلة، والتسامح، وأسئلة العلاقة بين الأخلاقي والفقه، وبين الأخلاق والدين، وغيرها من الأسئلة التي لا سبيل إلى تجاهلها في ضوء قيم الحرية، والمساواة، والإنصاف، والمسؤولية، والنزاهة، وجودة الحياة، واحترام الحياة، والمشاركة، والديمقراطية، والمواطنة، والكرامة الإنسانية، والاعتراف، واحترام الذات وتقديرها بوصفها قيمًا أخلاقية.

ليس من اليسير الوصول إلى فهم معمق للسيرورات الكبرى في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، أو محاولة التأثير فيها، من دون أن يؤخذ في الاعتبار القيم والمنظومات المعيارية والتطبيقية، ومنها المنظومات الأخلاقية، التي تتحكم في أنماط الفعل والحراك على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمعات. فالقيم تدخل حقل اهتمام الدارس من باب أنها متغيرات، مستقلة كانت أو غير مستقلة، ينظر فيها الفيلسوف، ويدرسها عالم الاجتماع أو الاقتصاد أو المؤرخ... إلخ، محاولاً التوصل إلى نظريات أو تصورات تفسر أفعال البشر والعوامل التي تتحكم فيها، متعرفاً القيم السائدة في مجتمع ما وعوامل تشكلها، ومنظوماتها وتأثيرها؛ لمحاولة فهم السيرورات الاجتماعية وبلورة توجهات عملية في شأنها. بيد أنها، فضلاً عن ذلك، تدخل حقل الاهتمام من باب التمييز النقدي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وإن تمكن الباحث من نبذ هذا السؤال بعض الوقت لغايات موضوعية تقتضيها الدراسة العلمية، فإنه لا يُؤجل إلى ما لا نهاية، وبخاصة إذا كان هذا الباحث معنيًا بأمر المجتمع الذي يدرسه ومصيره، وهو جزء منه طوعًا أو كرهاً.

بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة المنتمية تاريخياً إلى الحضارة العربية الإسلامية، لم تعد مسألة الأخلاق والقيم السائدة، أو تلك التي سادت في الماضي أو صيغت، أو تلك التي لم يتمكن أحد أن يفكر فيها في ذلك الوقت، أمرًا أكاديميًا بحثًا يتناوله الباحثون بالدرس والتمحيص لغايات المعرفة فحسب، بل صارت مسألة مصيرية.

تُضفي هذه الاعتبارات مجتمعة أهميةً مصيريةً على سؤال الأخلاق في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، كما تملي علينا دراسة نظريات القيم والمنظومات الأخلاقية التي تجلت في الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، من منظومات للأخلاق الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية والتطبيقية، ومدى علاقتها وعلاقة تصوراتنا لها بالقيم السائدة في المجتمعات العربية

حاليًا، سواء على صعيد الفكر والنظرية، أو على صعيد الواقع التاريخي؛ ذلك أنّ النظر في الإشكالية الأخلاقية في العصر الإسلامي الكلاسيكي يظل مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالسياقات الإسلامية المعاصرة التي أصبحت فيها الأخلاق خطابًا جاهزًا أكثر مما هي تأويل وبحث عن الذات.

يمنحنا سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية مجالًا واسعًا للبحث والتحليل والتفكير وإمكانات بناء رؤية دينامية متطورة لهذا السؤال، وطرح سؤال الفشل في بناء الدولة والمجتمعات والسياسة العربية المعاصرة بوصفه بدرجة أساسية فشلًا أخلاقيًا.

وعلى الرغم من أنّ الأساس الأخلاقي لسؤال الفشل، وما يتكثف فيه من أسئلة، صريح، فإنه لم يحظ في الدراسات العربية الحديثة إلا باهتمامات محدودة تعكس ضمورًا حقيقيًا في معالجة موضوع الأخلاق بوصفه موضوعًا قائمًا بذاته في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يزال يطرق أسئلة حياتنا المعاصرة.

يأتي هذا الكتاب ليسدّ فراغًا في حقل مقارنة سؤال الفشل بوصفه سؤالًا أخلاقيًا في حضارتنا وما أنتجته، وتتكثف فيه جملة أسئلة أخرى تتصل بشتى مجالات الحياة المعاصرة. ويضم هذا الكتاب مختارات من بحوث المؤتمر السنوي السادس للعلوم الاجتماعية والإنسانية (آذار/مارس 2017)، الذي كان يعقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات سنويًا، وبات يعقده مرة كل سنتين لإتاحة مدى زمني جيد لإنتاج بحوث تتميز بمعالجاتها وإضافاتها البحثية الجديدة في حقل موضوعات المؤتمر. وقد قام المفكر العربي عزمي بشارة الذي تولى تصميم الورقة المرجعية للمؤتمر، وتحديد موضوعاته وقضاياها، بتحرير هذا الكتاب. ونأمل أن يخاطب الكتاب الباحثين المختصين، والقراء المهتمين بإشكالية أسئلته وموضوعاته، بمن فيهم عموم القراء الذين يمكن أن يقرأوا فيه أشياء جديدة عما يجول لديهم من أسئلة البحث عن أسباب الفشل في بناء الدولة والمجتمعات والسياسة، مركزين على ضمور المركب الأخلاقي في ذلك البناء. هو دعوة أيضًا لإعادة البحث في سؤال الأخلاق، وتجديد النظر إليه، بما يؤسس الأفكار والممارسات والعلاقات على مركب أخلاقي مكين على مستويي الفرد والمجتمع في آن واحد.

**المركز العربي للأبحاث  
ودراسة السياسات**

## ملخص تنفيذي

يضمّ هذا الكتاب بين دفتيه بحثاً منتقاة في محور «سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية» ضمن المؤتمر السنوي السادس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، والذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الفترة 18-20 آذار/مارس 2017 بالدوحة. ويتألف الكتاب من خمسة أقسام تشمل ستة عشر فصلاً.

في القسم الأول، **الأخلاق العربية الإسلامية وأسئلة الحداثة والإنسية**، أربعة فصول. يستهلّ فهمي جدعان في الفصل الأول «مركّب أخلاقي حديث للمستقبل العربي» أولى مقاربات السؤال الأخلاقي في الحضارة العربية الإسلامية من خلال العودة إلى أولى تمظهرات الفكر الفلسفي المنحدرة من العصرين الهيليني والهلنستي؛ وهي الأفهام التي عبّرت إلى الفضاءات المسيحية والإسلامية واللاتينية وعصر النهضة، وامتدت في الفلسفات الحديثة. وفي الفضاء العربي الإسلامي الذي يخصّه جدعان بالبحث والتحليل، يعدّ الفيلسوف أنّ مبحث الأخلاق لم يخلص في الماضي للفلاسفة باعتبار انشغال أطراف أخرى به، من متكلمين وفقهاء ومتصوّفة، ما جعل شعب الإيمان تختلط فيه بالمعاني الإنسانية، كما أنه لم يحظ في العصر الحديث باهتمام خاص سوى في بعض الأعمال المحدودة (عبد القادر المغربي، محمد عبد الله دراز، عادل ضاهر، طه عبد الرحمن... إلخ). ومن حيث إنّ عالم التحديث قد أوجب النظر في ظواهره الناشئة، كونه منبعاً لمجالات جديدة من الأخلاق، فضلاً عن كون القيم التي تحكم هذه الظواهر تمثل توسيعاً وتنميماً لآفاق الأخلاقية ولقواعد السلوك الإنسانية، فإنّ جدعان يدعو إلى سبر واقعنا الأخلاقي سبراً «خلدونياً»، أي سبراً واقعياً - عقلياً - وضعياً - مشخّصاً، واستشراف منظومة أخلاقية ضابطة تلتفت إلى «التطوّرات الكونية» التي أنتجت قيماً جديدة لا سبيل إلى تجاهلها، تمسّ قيماً أساسية مثل العدالة والكرامة والحرية وجودة الحياة والمواطنة والاعتراف والجمال، والتي أحدثت عالمًا جديدًا بروية جديدة للعلم والبيئة تخضع لمؤثرات الاقتصاد والبيولوجيا والسياسة ووسائل الاتصال والفنون. يعني ذلك بالنسبة إلى جدعان أنّ الفلسفة النظرية الأخلاقية باتت اليوم مدعوة إلى توسيع آفاقها وإشراع البوابات بما يُسميه «الأخلاق المُطبّقة»، أو الأخلاق «الديونطولوجية» أو «الوجوبية»، والتي تتسلّح بمدونة أخلاق سلوكية «يجب» الالتزام بها وتطبيقها، لا معرفتها والاعتراف بها فحسب.

يتحصّى محمد بوهلال في الفصل الثاني «الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقارنة وائل حلاق» مسألة عدّ المطلب الأخلاقي المسألة الجوهرية في نقد الحداثة وتشخيص أزمتها، وحجر الزاوية في مشاريع إعادة تأسيسها، وعدّ الدين حين يتمّ الاضطلاع به فلسفيًا، وليس فقهيًا، الأشد فاعلية في تقديم الجواب الأخلاقي عن اختلالات الحداثة. ويروم الباحث من ذلك «إنهاء أسطورة الحداثة» الغربية، وفقًا لقوله، بوصفها صيغةً عليا ونهائية لتطوّر البشرية، وإثبات أنّ الحداثة إن لم تأخذ في الاعتبار العمق الأخلاقي للدين وتنوع العالم الروحي، ولم تفتح إيجابيًا على كل العالم، بحيث تتمكن كل المجتمعات من المساهمة الفعالة في بناء الحياة المعاصرة بكل أوجهها، لن تكون أبدًا ظاهرةً كونية محققة لتطلعات الإنسانية كافة. ويستند بوهلال في هذا المشروع النقدي إلى مقارنة وائل حلاق لأزمة الأنموذج الحداثي، وبيان موقع الأخلاق

منها، وتحليل فلسفة الأخلاق البديلة التي اقترحها حلاق، وأخيرًا نقد مقاربتة نقدًا يفتح الأفق على مقاربة قد تكون أقدر على تمثّل المشكلة وتجاوزها. ويعدّ بوهلال أنّ أطروحة حلاق في تخليق الحداثة وما بعد الحداثة بفلسفة الأخلاق الإسلامية قد لا يكون من شأنها أن تتجاوز حظوظها في النجاح النطاق الإسلامي في أحسن الأحوال، وذلك بسبب طابعها المثالي، وأنّ النظرة الجدلية المُقرّرة بتاريخية الأشكال والمفاهيم الثقافية والاجتماعية، وبضرورة البناء على تاريخ الذات، تتطلب عقلًا حرًا مُستنيرًا وقدرةً ذهنية على توسيع النظر باستمرار وتمثّل الواقع في أوسع أبعاده، لكي تُحقّق الثمار المأمولة منها. وهو ما يقتضي في الحالة الإسلامية، وفق بوهلال، مراجعة أُسس تقبّل الدين في ضوء اعتبارات العصر وتعقيداته وتحدياته.

يُحدّد علي الصالح مولى في الفصل الثالث «هل تكون المُواطنة مدخلًا إلى أخلاقية عربية ناجعة؟ بحث في وضعنة القيمة» موضوع بحثه في السؤال الأخلاقي في مفهوم المُواطنة، بوصفه «حجر الزاوية في معمار أخلاق الحداثة»، وأحد المفاهيم المركزية التي نحتتها الحداثة وأقامت عليه قسماً كبيراً من فلسفتها السياسية، وأنضجت به تصوراً للإنسان في علاقته بالدولة من جهة، وعلاقته بسائر الأفراد المكونين للنسيج المجتمعي من جهة أخرى. ويستدعي مولى هذا المفهوم إلى دائرة الضوء في السياق العربي المعاصر من أجل فهم التوترات التي رافقت محاولة الانتقال من سياقٍ ثقافي قديم (موسوم بوضعية الإلحاق السلبي بالجماعة والسلطة) إلى سياقٍ جديد (موسوم بوضعية الاستقلال بالذات والوجود تحت سقف أخلاقية «وضعية» جديدة). انطلاقاً من ذلك، يسعى مولى لمساءلة الإمكانيات التي ينبغي تجنيدها حتى تتفصل أخلاقية القديم (في سياقٍ ما قبل مواطني) عن أخلاقية الحداثة (في سياقٍ مواطني)، من أجل الوقوع على الفرص الحقيقية لصوغ إطار معرفي وسلوكي تنشأ داخله المُواطنة قيمةً تقطع مع ما سبقها من تصورات؛ فتُسبّدل «نصائح الملوك» و«أدب المرايا» القائمة على تزكية الخير في نفس الحاكم بفلسفة تنهض على تأمين دوام فضيلة عدل الحاكم بوجودٍ معادلٍ نوعي وهو الحرية. وإن كان مولى لا يرى أنّ المُواطنة هي الحل السحري الذي يتحرر به العرب اليوم من الاستبداد السلطاني وسريان ثقافة الراعي والرعية في كثير من مناحي حياتهم، فإنه يؤكد أنّ جزءاً مهماً من مشكلاتهم التاريخية والسياسية والإبداعية مرجّعه إلى غياب المُواطنة تصوراً وإجراءً. ومن ثمّ، الحاجة إلى تحولات كبرى في الوعي بالتناقض الكلي بين «إبستيمية الجماعة» و«أخلاق الطاعة»، و«إبستيمية الفرد» و«أخلاق الحرية».

يطرح محمد أوطاهر في الفصل الرابع «الأنسنة بوصفها تجاوزاً لثنائية العقل والإيمان في فكر محمد أركون» إشكالية النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي، وجدلية الديني والسياسي والحدود المتحركة بينهما. وهو يعود في القول بوجودٍ تاريخي لهذه النزعة في السياق الإسلامي إلى محمد أركون، على خلاف عددٍ من المسلمات التاريخية، من مثل القول بوجود تعارض مبدئي بين العقل والإيمان في تجلياته السياسية والاجتماعية وحتى الدينية منها؛ على اعتبار أنّ المفكر الجزائري قد بسّط القول في موضوع «الأنسنة» في الفكر العربي الإسلامي، وفتح نقاشاً جدياً ضمن تصوّر جديد للموقف الإنساني. في خلفية هذا الطرح إذًا، نجد التساؤل الفلسفي الجوهرى لتحرير العقل من سلطة الوصاية الدينية والسياسية، وفتح آفاقٍ جديدة لما يسميه أركون «حقوق الروح»، بمعنى أنّ الأنسنة هي تحرير للعقل والروح معاً وتجاوز للثنائية الميتافيزيقية، العقل/

الإيمان. ويرى أوالطاهر أنّ الإحالة إلى إشكالية الأخلاق في العصر الكلاسيكي الإسلامي كما تصوّرهما أركون في ارتباطها بالسياقات الإسلامية المعاصرة تعدّ موقفاً جريئاً على راهنية عملية تفكيك التراث والوقوف على ما تحبل به من إمكانات، وهو ما من شأنه أن يسعف في تجاوز أزمة الأنسنة في السياقات المعاصرة التي أصبحت فيها الأخلاق خطاباً جاهزاً أكثر مما هي تأويل وبحث عن الذات، والتصالح مع ماضينا، وتجاوز مظاهر التزمّت والانغلاق التي نعيشها في حاضرنا من أجل توسيع أفق الوجود الإنساني؛ وذلك انطلاقاً من بلورة نقاش مفتوح حول إشكالية الأنسنة في السياقات الإسلامية تجاوزاً للقراءة اللاهوتية والميتافيزيقية للتراث.

في القسم الثاني، سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية، أربعة فصول. يتناول مولاي أحمد مولاي عبد الكريم جعفر في الفصل الخامس «أخلاق التعقل في فلسفة الفارابي وراهنيتها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر» مسألة «التعقل» بما هو أخلاقية عند الفارابي وتجلياته المختلفة، محاولاً إبراز ملامح استعادة هذا المفهوم في النشاط الفكري المعاصر، وذلك انطلاقاً من إشكالية عامة تحاول رصد كيفية طرح «التعقل» إشكاليةً مزدوجة حول العقل، تتعلق بإظهار «الماهية الأخلاقية للعقل» و«الماهية العقلية للأخلاق» في الآن ذاته؛ وهي إشكاليةً يمتحنها جعفر في فلسفة الفارابي وفي تأثيرها في العصور اللاحقة. وإذ ينكبّ الباحث بالدرس والتحليل على مفهوم «التعقل» ومرادفاته في المجالات المختلفة للثقافة والفكر العربيين والإسلاميين القديمين، والذي يردّ مضامينه الأساسية في المتن الفارابي إلى الخاصية العملية والأخلاقية للعقل، ونادراً إلى خاصيته النظرية، فإنه يبرز أنّ مفهوم «التعقل» عند الفارابي يتنزل بوصفه مستوى تجلّي العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي بما يُظهر البعد العملي والأخلاقي للعقل، وأنّ فعل «التعقل» يتكشف في الروح الأخلاقية التي تُحايت الفعل الفاضل، وتؤسس جوهره، لأنّ المبدأ الأخلاقي هو عماد «فعل التعقل». ثمّ يعرّج جعفر إلى تناول مسألة «أخلاق التعقل» عند الفارابي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ولا سيّما عند فتحي التريكي في «إتيقا التعقلية»، وعند طه عبد الرحمن بمعنى مخصوص في «الأخلاق التعقلية»، مستعرضاً ومناقشاً قابلية تجديدها لنمطٍ فلسفي مستحدث، يمكن تسميته «فارابية جديدة»، توسّع من مدى فاعلية فلسفته، وتُضفي عليها صفة الراهنية بما هي فلسفة متجدّدة.

من جهته، يبحث شفيق أكرير السّؤال الأخلاقي في فكر أبي بكر الرازي الطبيب في الفصل السادس «إتيقا الحياة الدنيا الطيبة عند الرازي: صيغة مبكرة للاستقلالية الأخلاقية ولفصل الأخلاق عن الدين»، مستشكلاً ما يعده إمكانيّة أصيلة في التجربة الفلسفية للرازي؛ أي تجربة «إتيقا الاستقلالية» حيث تستقل الأخلاق عن الدين، وتكتفي الذات العاقلة بإرادتها لكي تشرّع لنفسها بنفسها نواميس وجودها الأخلاقي، تتبغى بها حياة طيبة في هذه الدنيا. ولتسويغ هذا الطرح، يؤكّد أكرير أنّ الرازي، بوصفه رائداً لإنسية عربية في مجال الأخلاق، قد شدّد فعلاً على الاستقلالية المطلقة للعقل، وذلك في صياغة أقرب ما تكون إلى «البيان الفلسفي»؛ وهو بذلك يدافع بشدّة عن فرضية قوية مفادها أنّ الرازي قد عرج بالأخلاق إلى «سدرة الإتيقا»، حيث المبدأ استقلالية الفاعل الأخلاقي، والمنتهى حياةً دنيا طيبة تنعم فيها النفس بسكينة تستغني بها عن كل رجاءٍ أخروي أو وازعٍ خارجي؛ ما يعني الاستغناء بالعقل الأخلاقي عن المرجعية الدينية النصية،

ما يتيح في نهاية المطاف إدراك المشترك الإنساني، ومن ثمّ الخروج من ضيق «القربة الدينية» إلى رحابة «الكون الإتيقي»، والتعرف إلى ما بحوزة الآخر من «خير» بغضّ النظر عن ديانتها.

ينطلق رمضان بن منصور، في الفصل السابع «استعمال الصناعة القياسية في العلم المدني عند ابن رشد» من المسألة العويصة المتمثلة ببيان وجوه استعمال المنطق في علمي السياسة والأخلاق، ودور المنطق في التأسيس الإبستمولوجي للعلم المدني. ويعدّ أنّ أقصى ما تقدر عليه الصناعة المدنية هو إنتاج براهين جدلية خطابية، ليس وفق ما ذكره أفلاطون في الجمهورية، وإنما وفق المعاني التي وضعها أرسطو في صناعتَي الجدل والخطابة. ولذا فهو يعدّ الانفتاح على ما ذكره ابن رشد في تلخيصه لهاتين الصناعتين أمرًا ضروريًا. ومن ثمّ، يعكف البحث، عبر العودة إلى مظانّ المتون الرشدية، على النظر في أوجه التقاطع الاستعمالي بين المنطق بوصفه صناعةً قياسية نظرية، والعلم المدني؛ الأخلاق والسياسة، بوصفه صناعةً عملية، مغنيًا بذلك الدراسات الفلسفية المعاصرة النادرة التي تناولت هذه الإشكالية.

يستأنف كمال امساعد في الفصل الثامن «تبيينة النظرية السياسية والأخلاقية الأفلاطونية في الواقع العربي الإسلامي: تجربة ابن رشد الحفيد أنموذجًا» جهد النظر في الموروث الرشدي، بوصف ابن رشد الحفيد من أبرز مَنْ شرح النظرية الأخلاقية اليونانية، وأسهم في «تبيينة» النظرية السياسية والأخلاقية الأفلاطونية في الواقع الإسلامي العربي؛ ذلك أنّ تناول ابن رشد للفكر السياسي الأفلاطوني لم ينحصر في مجال النظرية فحسب، بل نقله إلى مجال التطبيق والاستفادة من تجارب التاريخ العربي الإسلامي إلى زمانه، معتذرًا على سبيل المثال عن ذكر الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تمامًا لدى القارئ العربي الذي يتوجه إليه، ولا تتلاءم أيضًا مع الجو الإسلامي الذي يكتب ويعيش فيه، ومستبدلاً إياها بنظائرها في الإسلام. ومن ثمّ، يعدّ امساعد أنّ «اختصار» ابن رشد كتاب أفلاطون يمثل في جوهره تعويضًا للخصوصية اليونانية بالخصوصية العربية، وأنّ ما انفصل به ابن رشد عن أفلاطون عوّضه بأراء وتحليلات تخصّ التجربة الحضارية العربية الإسلامية بصورة عامة والواقع الأندلسي في عصره بصفة خاصة، لينخرط هذا الكتاب بقوة وبصورة مباشرة، في تجليات العقل السياسي العربي. ومن أبرز ذلك انتقاد ابن رشد لمختلف أشكال الاستبداد من أجل تجاوزها، بوصفها أنظمة بعيدة عن الفضيلة والأخلاق. ليخلص امساعد إلى أنّ الفلسفة الخلقية شكّلت لدى قاضي قرطبة أساسًا تقوم عليه الفلسفة السياسية، في دعوته إلى الإصلاح السياسي، وإلى ضرورة البحث عن أنجع السبل لإقامة «دولة الأخلاق والفضيلة»، والتي لا تتحقق إلا بالإيمان المشترك بأنّ السياسة مرتبطة بالأخلاق.

في القسم الثالث، قراءات معاصرة في النظام الأخلاقي الاعتزالي، فصلان. تعود ناجية الوريثي في الفصل التاسع «الحسن» و«القبح» عند المعتزلة: بحث في المرجعيات الفكرية والتاريخية» إلى المسألة الأخلاقية عند المعتزلة من حيث إنها تعكس في علاقتها بمفهومَي «الحرية» و«المسؤولية الإنسانية» تصورهم للإنسان الفاعل القادر على الإصلاح، وعلى تحقيق انتظام اجتماعي ناجح يشترك فيه الجميع. وتروم الوريثي في هذا البحث تقديم اقتراح رؤية جديدة للنظرية الأخلاقية الاعتزالية في سياق سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية، تستند إلى التجربة الاعتزالية بما لها من خصوصيات، ولا سيّما تقديمها العقل بوصفه مصدرًا أوّل يوجّه التعامل مع بقية المصادر، وبما أنها تجربة «غرّدت» خارج سرب المنظومات المذهبية التي



أنشأت دولاً وخلفت أدبيات تتنافح عنها. وبعد أن تستحضر تصور المعتزلة للفعل المعرفي القائم على تقديم العقل، ومركزية مفهومَي «الحسن» و«القبح» في منظومتهم الفكرية، بما تعكسه من سعي لإيجاد أنموذج فكري واجتماعي «للإنسان العاقل الخيّر»، فإنها تخلص إلى أنّ فلسفة المعتزلة الأخلاقية، إن كانت ملائمة لما أعلوه من مرجعية عقلية محدّدة لسائر المرجعيات في عصرهم، فإنّ إعلاءهم للعقل لم يصاحبه اعتناء بشدّ الآلة الحجاجية، بل صاحبه إهمال للجانب الأخلاقي العملي الكفيل بترجمة النظرية في الواقع الاجتماعي؛ ومن ثمّ حكموا على أنفسهم بسرعة الزوال من الخريطة الفكرية - الاجتماعية.

يتناول رجا بهلول من جهته المسألة الأخلاقية عند المعتزلة في الفصل العاشر «القانون الأخلاقي والأمر الإلهي»: قراءة جديدة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة» بوصفها موضوع خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في «العصر الإسلامي الذهبي»، من منطلق أنّ الخوض في تفاصيل هذا الخلاف يرينا أنّ نقاشات هؤلاء الأسلاف ليست أمرًا منقطع الصلة بما يتم تداوله في الوقت الحاضر، وفي سياق الفكر العالمي، من آراء حول العلاقة بين الأخلاق والقانون، وبمدى لزوم احتكام القانون إلى معايير الأخلاق. كما يعدّ بهلول أنّ الخوض في تفاصيل الخلاف المعتزلي - الأشعري يفتح أمامنا مجالاً للتجديد في مجال الفكر الأخلاقي، انطلاقاً من موروث فلسفي خاص بنا، لا يتسم بالأصالة فحسب، بل بالعمق والغنى والتنوع أيضاً، في النقاشات والمحاولات الجارية لتطوير القانون الإسلامي بما يتواءم مع متطلبات العصر، وبما يساهم في دخول الفكر العربي الإسلامي في فضاء المحاور الفلسفية العالمية الجارية الآن حول العلاقة بين الأخلاق والقانون.

في القسم الرابع، سؤال الأخلاق الإسلامية في قراءات معاصرة، يُسائل حمادي ذويب في الفصل الحادي عشر «إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية» صلة الدين بالأخلاق التي تبدو بديهية للعامة، في حين هي مسألة تحتاج إلى مساءلة جديدة ودراسات على قطاعات من الفكر الديني تختبر من خلالها هذه الصلة بين المجالين الديني والأخلاقي، وتحديدًا بين المستويين التشريعي والقيمي. ويخصّ ذويب من بين هذه القطاعات بالدرس والتحليل علم أصول الفقه، للنظر في مدى حضور المباحث الأخلاقية في قضاياها؛ وهي مقاربة أصيلة ونادرة، على اعتبار أنّ الدارسين لأصول الفقه قلّمًا يخصصون للأبعاد القيمية مكانة ذات بال، في حين قلّمًا يحفل الدارسون لعلم الأخلاق بما تضمّه المدونات الأصولية في ثناياها من قيم ومعايير أخلاقية. ويتوخّى ذويب في هذا البحث بيان قيام أصول الفقه على قيم وأخلاق جوهرية وليدة الثقافة العربية الإسلامية من جهة، وثقافات غيرها من جهة أخرى، وتخبّطها مع ذلك في أزمة قيمية تقطن إليها بعض العلماء القدامى وتعمّق الوعي بها في الفكر الإسلامي الحديث. ومن خلال قراءة تاريخية نقدية لمنظومة القيم والأخلاق التي ينهض عليها أصول الفقه، تدحض سعي المنظومة الأصولية الأزلي لتحسينها من خلال الإيهام بنبأتها وقداستها وتعاليتها، وذلك من خلال بيان تاريخيتها وطابعها البشري، يخلص ذويب إلى أنّ هذه القيم كالأعراف والمصالح والمستحسن والمستقبح، تتحول درجات القبول بها ومستويات صحتها وفقًا للزمان والمكان والثقافة، وغيرها من العوامل التاريخية، وهو ما يُعدّ علامة من علامات طابعها النسبي.

يبحث محمد حبش في الفصل الثاني عشر «سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية: مقاربات بين النظام الأخلاقي في الإسلام والقيم الأخلاقية الديمقراطية» إشكالية استخراج متحد أخلاقي من الأخلاق الديمقراطية، بوصفها المواد فوق الدستورية التي تتصل بالعلاقات الاجتماعية، وتهدف إلى بناء سلوكٍ إيجابي، مع القيم الإسلامية. نقطة انطلاق البحث هي التناقضات الكبرى والإشكاليات الناشئة من الفهم التقليدي لسؤال الأخلاق في المجتمعات المسلمة، من مثل منع التوادُّ والتراحم والتواصل بين المختلفين اعتقادياً، واحتكار الخلاص والجنة والحقيقة، والاسترقاق والسبي، والحسبة. ومن ثم، يسعى حبش للوصول إلى اشتراكٍ مفاهيمي بين القيم الأخلاقية في الإسلام والقيم الأخلاقية الديمقراطية في الحضارة الحديثة، من خلال مدخلين اثنين: المدرسة الصوفية وفلسفتها في التزكية، وتجربة التيار التنويري والعقلاني في الإسلام، بوصفهما مدخلين قادرين على الإجابة عن أسئلة الحداثة والديمقراطية في الجانب الأخلاقي، وتقديم قراءة متوازنة ومتينة تعتر بأصالتها، وترفض المهزومية وتتشارك النجاح الإنساني الأخلاقي عبر تقديم روايات مقارنة تستند إلى روح النص الديني وتتصل بمقاصده الكبرى، وتطابق الفطرة كما هو مقتضى العقيدة التي يؤمن بها المسلمون كافة.

ينتقل بنا رضا حمدي في الفصل الثالث عشر «الأخلاق التطبيقية في الفتاوى المعاصرة: البيوتيقا أنموذجاً» من الأسئلة الأخلاقية الموصولة بالعهود القديمة إلى أسئلة أخلاقية مستجدة مرتبطة بإشكاليات الحداثة وبأنماط العيش المستحدثة. وبعد أن يستعرض حمدي تطور الأخلاق الطبية التطبيقية في مدونة الفتاوى المعاصرة، والتي تركزت اهتماماتها على صنفين من الموضوعات، هما المسائل الاقتصادية، والمسائل الطبية، وشهدت ارتباكاً ملحوظاً في التعامل مع الطفرات المعرفية والتقنية، فهو يقدم نماذج طبية عنها خصت قضايا من بين أشدها إلحاحاً على الضمير الإنساني المعاصر، مثل النسل والأنساب والأمومة، والاستنساخ البشري، ونقل الأعضاء البشرية، ومبدأ الندوي ولا سيما في ما تعلق بـ «القتل الرحيم»، ليشرح الباحث في استكشاف سبل تأسيس «بيوتيقا إسلامية»، بما تطرحه من إشكاليات تشعب قضايا الأخلاقيات الطبية ودقة مسائلها وتعدد المتزايد يقتضي السعي الجاد لمأسسة البيوتيقا، كي يتيسر التعامل مع المستجدات الطبية بالنجاعة اللازمة؛ مأسسة يكون فيها المخزون القيمي والأخلاقي الإسلامي الروح التي تحيا بها هذه البيوتيقا، وتصاغ وفقه شخصيتها المستقلة، ومن المرجح أن يفتح بهذا التأسيس باب للمشاركة في دعم مبادئ الرؤية الكونية للأخلاقيات التطبيقية في مجال الصحة؛ وهو ما سوف يكسيها شرعية استحقاق اسم «البيوتيقا الكونية»، فضلاً عما من شأن ذلك أن يمنحه للمسلمين من أحقية الاستفادة من الجهود الإنساني بجدارة واستحقاق.

في القسم الخامس، الموروث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية: روافد ورؤى، يتقصى إبراهيم القادري بوتشيش في الفصل الرابع عشر «من أخلاق العالم المدنّس إلى أخلاق العالم المقدّس: دراسة في لحظة تأسيس التصوف الأخلاقي في المغرب» سؤال العلاقة بين الأخلاق والتصوف، ويقترح قراءة في المشروع الأخلاقي البديل الذي قدّمه المتصوفة إنتاجاً لمجتمع مأزوم أخلاقياً من جهة، ومجالاً متخيلاً أنتج الفكر الصوفي المغربي لحظة تأسيسه في القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، في منحى يمتزج فيه الواقع بالأسطورة، والحقيقة بالخرافة، والفعل التاريخي بالعالم الغيبي. ويخلص بوتشيش في هذا البحث إلى رصد منظومة «التصوف الأخلاقي» التي طرحها

الفكر الصوفي المغربي لحظة تأسيسه بديلاً من إنتاج عقل أخلاقي جديد، قائم على قيم مخالفة لمنظومة القيم التي حملها العالم «المدنّس»، وتأسيسه بيداغوجية أخلاقية تهذب النفس وتراقبها، وتعمل على ترويضها، تمهيداً لإدماجها في أخلاق العالم المقدّس، وهو ما يُعرف في لغة المتصوفة بأخلاق الرقائق القلبية التي تروم تخليق الحياة العامة. ومن ذلك التأسيس، من خلال الممارسات التطبيقية لمثل هذه القيم الأخلاقية، لمسار أخلاقي نافست به المتصوفة، في تقبّرها الأول ونقائها وصفائها من العلائق والأغيار، السلطة الحاكمة التي كانت وحدها مركز إنتاج النظم والقيم الأخلاقية. فبمناداتهم وتطبيقهم مبدأ اقتسام الثروة والتكافل الاجتماعي، وعدّ المال مالاً عامّاً أو «مال الله»، ومساعدة الناس في فترات القحط والجفاف، ونشر قيم التكافل والتسامح والسلم الاجتماعي وغيرها من القيم الأخلاقية، يكون المتصوفة قد وضعوا أنفسهم، أخلاقياً، في خانة المتدافع مع الدولة التي كانت تعمل على تكريس قاعدة الامتيازات الفئوية وتكريس الفساد الاجتماعي والسياسي، وبذلك كسّروا احتكار السلطة للمجال الأخلاقي، وأفلحوا في استقطاب جمهور واسع لمقولاتهم الأخلاقية المخالفة لتوجهات الدولة.

يتوقّف امحمد جبرون في الفصل الخامس عشر «الموروث الأخلاقي الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية: دراسة في تأصيل أخلاق الفرس في الآداب السلطانية الإسلامية» عند مساهمة الثقافة الفارسية، خلال عصر التدوين، في صوغ أخلاقيات السياسة وأحكامها في المجال الإسلامي، بوصفها قضية من القضايا الحيوية في الدراسات العربية المعاصرة، تتقاطع عندها مقاربات ورؤى نهضوية مختلفة، من المشروع القومي العربي وتفاعلاته، إلى مشروع تجديد الوعي الديني، إلى تنامي النزعات الإقليمية والطائفية. فرضية جبرون القوية في هذا البحث هي أنّ جانباً مهماً من الأخلاق السياسية التي احتفت بها الآداب السلطانية العربية الإسلامية، وما زالت مهيمنة حتى اليوم، هي فارسية المصدر، وغير إسلامية في جذرها، تمّ تأصيلها من خلال أعمال عدد من المتقدمين، ولم تقف عند الجزئيات والمفردات، بل تجاوزتها إلى المثال السياسي الكامن وراءها، وهو الحاكم المستبد العادل الذي أمسى هو الآخر بفعل هذه الجهود مطلباً مطلوباً شرعياً. ومن ثمّ، أضحى المعطى الثقافي الفارسي مكوناً رئيساً وفاعلاً ضمن مكونات الثقافة العربية الإسلامية في أبعادها المختلفة، وأمست كثير من التقاليد والآداب السياسية الفارسية أخلاقاً شرعية مطلوبة دينياً؛ وهو ما أدى في النهاية إلى شرعنة ما وراء هذه الآداب والأخلاق من مُثُلٍ سياسية، وفي مقدمتها مفهوم «المستبد العادل». يخلص الباحث إلى أنّ جُلّ الأخلاق السياسية التي اشتملت عليها الآداب السلطانية الإسلامية التي ازدهرت بعد عصر التدوين وبالترزامن مع ظفر العباسيين بكرسي الخلافة لها نسب واتصال بالآداب السلطانية الفارسية؛ وفي مقدمتها مثال الحاكم الساساني «المستبد العادل» الثاوي وراءها مثلاً شرعياً، وقدوة سياسية متعالية على الزمان.

في الفصل السادس عشر والأخير «نحو فهم توشيهيكو إيزوتسو: الامتداد الأخلاقي لأنطولوجيا الرحمة في رؤية الوجود القرآنية»، تسلط شفيقة وعيل الضوء على إسهام استشراقي معاصر بارز، غير استعدائي ولا استعلائي، بخلاف أغلب المقاربات الاستشراقية الغربية الموسومة بالإثنية المركزية، يتمثل بإسهام الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو الذي بلور منظوراً مبتكراً لمفهوم «الرحمة» بوصفها إطاراً لغوياً في القرآن ذا حمولة قيمية وبُعد يرتقي فيه الإنسان أنطولوجياً، وفيها يبحث عن رؤية وجودية للمنظومة القرآنية. وتبيّن وعيل أنه على الرغم من أنّ

إيزوتسو لم يحلل الرحمة كونها كلمةً مفتاحية، فإنه ارتكز على التعامل معها، بوصفها مفهومًا مركزيًا أنطولوجيًا، لما لها من أهمية في ترتيبٍ وتحديدٍ لمستويات العلاقة بين الله ومخلوقاته، من جهة، والعلاقة بين المخلوقات في ما بينها، من جهة أخرى. ومن خلال تحليل تقسيمات إيزوتسو لمنظومة القيم والأخلاق، ولدينامية العلاقات الأنطولوجية في النظام الأخلاقي القرآني بين المجال الإلهي والاجتماعي والإنساني، تبين وعيل أنّ الباحث الياباني يضع الرحمة في قلب رؤية الوجود القرآنية، كونها فعلاً عباديًا يحفظ للعالم توازنه، ويحمل المسلم مسؤولية التعبير عن الرحمة الإلهية عن طريق إشاعة معناها في الكون كله من خلال انتقاله أنطولوجيًا من متلقٍ للرحمة إلى باثٍ لها؛ وهو ارتقاء يعكس الأبعاد الأنطولوجية في تعاطي العبد مع الاسمين الإلهيين «الرحمن» و«الرحيم» من كونه موجودًا إلى كونه عابدًا.

القسم الأول  
الأخلاق العربية الإسلامية  
وأسئلة الحداثة والإنسية

## الفصل الأول

### مركب أخلاقي حديث للمستقبل العربي ..... فهمي جدعان

إلى عهد غير بعيد، لم تكن مقارنة السؤال الأخلاقي ممكنة، من دون العودة إلى الإغريق. وعلى وجه التحديد إلى أفلاطون وأرسطو والرواقيين والإبيقوريين؛ أي إلى منظورات تحتل فيها قيمة السعادة «قطب الرّحى»، على الرغم من أنّ هذه السعادة، هنا وهناك، لم تتقوم بالمعنى نفسه. فهي «تَطَهَّر» وحياة تأملية ومدينة عادلة عند أفلاطون. وهي تَعَقَل وحياة فكرية وخيرٌ ضارب في المشخص عند أرسطو. وهي القوة والسلطة والمنفعة والنجاح عند السفسطائيين ترازيمachus وكاليكليس. وهي اللذة عند إبيقور. وهي الحياة الموافقة للعقل والفَدْر - «اللوعوس» و«الهيبرمينيه» - عند الرواقيين كريسبيس وزينون وإيكتاتوس. وعلى الرغم، كذلك، من التفاوت والتضارب والتباعد بين هذه المعاني، فإنّها جميعًا تتمثل السعادة بما هي الخير الأسمى والفضيلة الحقيقية.

عبرت هذه الأفهام الفضاءات اللاتينية وعصر النهضة، وامتدت في الفلسفات الحديثة، حيث طالتها عمليات حذف واصطفاء وتجاوز تقدمت فيها أخلاق المنفعة والعقل والواجب والمتعة و«الأصالة» والخير العام، وجملة المعاني التي أحقها تشارلز تايلور بما سمّاه «العصر الدنيائي» (Secular Age).

في الفضاءات نفسها، ظلت الأخلاق الدينية - المسيحية - ثابتة في الدفاع عن قيمها: الكاثوليكية التقليدية، والبروتستانتية الإصلاحية ... المحبة هناك ... والعمل هنا، مع اجتهادات هنا وهناك.

تمتثل فلاسفة الإسلام المنظورات الأخلاقية المنحدرة من العصرين الهليني والهلنستي، وأعملوا النظر فيها. وقدم أول هؤلاء الفلاسفة، الكندي، في رسالة «فذة» وسمها بـ «الحيلة لدفع الأحزان»، تركيبًا أخلاقيًا - أنطولوجيًا إنسانيًا مستلهمًا من «الزهد السقراطي» و«التأمل العقلي» الأفلاطوني الماثلين في فيدون، ومن إنخريديون إلى إيكتاتوس الرواقي، ضاربًا بقوة في تصوف القرن الثالث الهجري. «الألم النفساني»، الوجداني، الحزن، يشخص مبدأ لنظر أخلاقي - طبيّ ذي نزعة عقلية إنسانية تمتد عند تابعه الطبيب الفيلسوف أبي بكر الرازي، حيث تتسع ساحة «أمراض النفس»، و«مداواة النفوس» بحسب تعبير ابن حزم، وتصبح موضوعًا لطب روحاني يقابل الطب الجسدي أو الجسماني: المنصوري في الطب يكمله الطب الروحاني. ففي هذا النوع من الطب يضرب الطب في نزعة فلسفية إنسانية تمتد على محور أوله الهوى والعشق والعُجب، وآخره الحزن والغم والخوف من الموت.

أمّا الآخرون: يحيى بن عدي، والفارابي، وابن سينا، والسجستاني، ومسكويه - في القسم الأعظم من تهذيب الأخلاق - فظلوا، في أغلب الأحيان، يتقلّبون بين مثال الجمهورية وبين مُشخّص الأخلاق إلى نيقوماخس، وأمشاج من إنخريديون، مع تلوينات من جالينوس وأبقراط والأطباء.

لم تخلُص الأخلاق النظرية في الإسلام للفلاسفة؛ لأنّ أطرافًا وقرقًا أخرى جعلتها وجهًا أساسيًا من وجوه نُظّمها. فالتكلمون من المعتزلة والأشاعرة وقفوا، في مبدأ العدل، عند مشكلة تأسيس

الخير والشر، أو الحسن والقبح؛ أي «القيمة الأخلاقية» للأفعال الإنسانية: العقل أم الوضع الإلهي؟ والفقهاء، وعلماء الدين (الغزالي، والطبرسي، والبيهقي، والباهلي، وابن الجوزي، وكثيرون آخرون) وضعوا سلالم أخلاقية مسهبةً اختلطت فيها «شعب الإيمان»، المقرونة بالعقائد الدينية، بالمعاني الأخلاقية الطبيعية، أو «الإنسانية»، غير أبهين بالإحراج الذي أثاره سقراط في أوطيفرون، متمثلين المذهب الأشعري الذي يعلّق «القيمة الأخلاقية» بـ «الوضع الشرعي». ووقف الزهاد والمتصوفة عند الأحوال والمقامات التي تتصرف إليها النفس في سلوكها وفي فعلها الروحي الذي يتردد بين التقوى وبين السلوك في طريق الفناء بأشكاله المختلفة. ويظل مصطلحهم الأخلاقي الضارب في أعماق النفس، المتقلب في أعطاف الوجود الأنطولوجي - اللاهوتي - النفسي، أكثر المصطلحات غورًا وعمقًا واستغراقًا للمعنيين الإنساني والديني في الحياة الروحية في الإسلام.

ثم إنه ينبغي أن يكون في الحسبان دومًا أنه منذ العصر العباسي الأول قد شرعت في التبلور والتشكل، إلى جانب الأخلاق الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية، أخلاق عملية تمدّ جذورها في عهد أردشير والتقليد الأخلاقي - السياسي الفارسي، وتذهب إلى الجمع بين الملك والدين، جاعلة هذا في خدمة ذلك، أو مقيّدة ذلك بهذا، ومؤسسةً لأخلاق خاصة بالملوك والأمراء والوزراء، ومعززةً أدبًا للعالم وللدين، بانيةً السلطة السياسية على مبادئ النصح والعدل والطاعة، التي ستصبح بعض معالم الفكر السياسي الرئيسية لدى «أهل السنة والجماعة». وعلى طريق هذه الأخلاق العملية نشهد حشدًا واسعًا من المصنفات، من رؤوسها: التاج في أخلاق الملوك، المنسوب إلى الجاحظ، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك المنسوب إلى الغزالي، ونصيحة الملوك المنسوب إلى أبي الحسن الماوردي، وقوانين الوزارة وسياسة الملك وأدب الدنيا والدين المنسوب إلى الماوردي أيضًا. ومعلوم أنّ هذه الأخلاق العملية ستقترن بالفكر السياسي العملي الذي بلوره الماوردي نفسه في الأحكام السلطانية والولايات الدينية وبلغ أوجه وغاياته في الإسلام السني في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، عند ابن تيمية في السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، حيث تتجذر نظرية الإمارة أو الدولة المؤسسة على الشريعة.

لم يحظَ الفكر الأخلاقي في العصر الحديث باهتمام خاصّ إلا في عمل تربوي لعبد القادر المغربي متملّ بكتاب الأخلاق والواجبات، في عام 1952. وفي الفترة نفسها، قدّم محمد عبد الله دراز أطروحةً جامعيةً بجامعة باريس، عام 1950، بعنوان (La morale du Coran)، تمّ نقلها إلى العربية، في عام 1973، بعنوان دستور الأخلاق في القرآن. لكن المسألة لم تتخذ سمة السجال الحادّ إلا مع عادل ضاهر في جدلياته الراديكالية المتعلقة بـ «أولية العقل» وبالتسوية العقلانية للأخلاق (نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل، في عام 1990)، وطه عبد الرحمن الذي جنح لراديكالية مماثلة - مضادة - ذهب، في أطروحته في الجمع بين الأخلاق والدين، إلى حدود القول الخارق إنه «لا أخلاق بلا دين، ولا دين بلا أخلاق»! (سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، في عام 2000). إنّها مجابهة جذرية لا ينعقد معها توافق، في أجواء تظلّ المواعظ الدينية والدعوية التي ينشرها الأئمة والدعاة في شتى الوسائل والمنابر هي الأكثر تداولًا وانتشارًا وتأثيرًا.

ذلك هو، على وجه العموم والاختزال والضغط والانتقاء الذي لا يخلو من القصور، مُحصِّل الفكر الأخلاقي العربي في تجربته التاريخية الممتدة فينا، مُحصِّل، أُنعتَه بـ «الكلاسيكي»، وأكثف مُشكَلته في التمييز الأنترو - أنطولوجي الذي يتبيّن مسكويه، بإزاء السعادة والخير، في استحضر الثنائية الضدية المتقابلة الأفلاطونية - الأرسطية، حيث تنظّر «عين الروح» إلى السماء والمثال، في حين تنظر «عين الجسد» إلى الأرض والمشخص.. تمثل سيصوّر رافيلو سانزيو، ما يحاكيه، في فلورنسا بعد خمسة قرون، في لوحته المشهورة «مدرسة أثينا». وهو تضادّ قدر مسكويه أنه يستطيع تجاوزه في أطروحة تركيبية جدلية يشبه أن تكون هيغلية؛ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف.

يتقلب الفكر الأخلاقي العربي الكلاسيكي في حدود فلسفة في الأخلاق نظريةً يتقابل فيها الدينيّ والإنسانيّ. ومثلما هي الحال في كل القضايا الفكرية والفلسفية، لن ينعقد الإجماع في هذه المسألة، ولن تتحقق إلا «خيارات» لاعقلية، بمعنى أنه، وفق الاستخدام الأرسطي - الرشدي، لا مدخل للعقل البرهاني فيها. هي اجتهادات لأصحابها، لا أقول «عنديّة» أو ذاتية، إنما أقول «مشخصة»، أي إنّ لها مسوغاتها ومطابقتها المتعلقة بشروطها الوضعية.

بيد أنّ ما يتجاوز هذه الوجوه من النظر هو أنّ التطورات الكونية، في هذه العقود المتأخرة من الأزمنة الحديثة قد أحدثت عالمًا جديدًا، وأنّ أفعالنا باتت متعلّقة، على نحو أو آخر، بمظاهر هذا العالم وتجلياته. ونحن نتفق - خلا الأشرار منا - على أنّ أفعالنا في قبالة هذه المظاهر ينبغي أن تكون «أخلاقية»؛ وليس ذلك لأنها مرغوب فيها وجوهرية فقط، إنما، أيضًا، لأنها «يجب» أن تكون كذلك. وهي واجبة كذلك، لا لذاتها فحسب، إنما لما تتطوي عليه من خير ومصلحة أيضًا، لا للأفراد في ذواتهم الخاصة فحسب، إنما لهم وللمجتمعات التي ينتمون إليها ولكل الإنسانية أيضًا.

نحن اليوم مستغرقون في العلم الذي تحوّل من مطلق المعرفة الموضوعية المنزهة التي يلهج بها أرسطو والقدماء، إلى المعرفة العلمية الذرائعية، الأدائية، التقنية ومنتجاتها الجارفة. والبيئة التي نعيش فيها وتحيط بنا وتسيجنا تخضع لتطورات وتغيّرات عميقة. والقوة الاقتصادية وما يرتبط بها من تنمية ونموّ وإنتاج وتبادل تجاري، وغير ذلك، تستبد بنا. والبيولوجيا، بهندستها الوراثية، تطل برأسها وتندّر بتغيير الإنسان، بل بخلقه؛ أي إنّها تعدّ وتتوعد. والسياسي لا يتكذب عن الكذب والخداع وعن الغطرسة والتدخل والقوة والهيمنة وتغيير مصائر الشعوب. ووسائل الإعلام والاتصال تُنفذ من الظواهر والآثار وتشكيل العقول والنفوس والأفكار والتوجهات والأفعال ما لم تشهد كل القرون التي عرفها البشر؛ وهي تصدق قليلاً وتكذب كثيرًا. والفنون تضرب بعمق في الذائقة البشرية وتذهب حرية الخلق والإبداع فيها كل مذهب. وفي قبالة هذا كله، تشخص بقوة وبمقاصد فاعلة متعاطمة قيم جديدة، أو مفاهيم - قيم، هي طلباتٌ جوهرية، حيوية، ضرورية، لا سبيل إلى تجاهلها أو قهرها أو وأدها: الحرية، والعدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية، والمسؤولية، والنزاهة، وجودة الحياة، واحترام الحياة، والمشاركة، والديمقراطية، والمواطنة، والاعتراف، والإنصاف، والجمال والمتعة... إلخ، وجملة ما ينطوي عليه «إعلان ريو 1992».

في أعطاف الوجوه المشخصة، العملية، المادية، التي سقتها: العلم والتكنولوجيا، والبيئة، والإعلام، والسياسة، والمشاريع (التجارية)، والبيولوجيا والطب، والصناعة والتنمية، والفن... إلخ، التي لا تقترن جميعها بالتحديث وحده، بل بالحدثة أيضًا، يثور السؤال الأخلاقي



بقوة، في إهابٍ جديد، ومن دون أن يقطع مع معاني الخير والشر والسعادة التي ظلت الموضوع الرئيس للأخلاق النظرية.

مثلما أسلفت، بما أن العلم ما عاد يطلب مطلق الموضوعية المنزهة، إذ وجّه المعرفة إلى طلب المنفعة المادية المدججة بالتقنية المتعاطمة، وبما أن هذه التقنية لم تُعد مطلوبةً من أجل الخير النزيه وحده، إنما من أجل القوة والسيطرة والهيمنة والاستغلال والمنفعة والفائدة أيضًا، وبما أن التقدم الصناعي ومتطلبات التنمية والنمو تلقى بظلالها على جودة الحياة وعلى الصحة البشرية وعلى نقاء الجو والبيئة والأرض، فضلاً عن ارتباطها بالعدل أو قطع العلائق معه، وبما أن الإعلام المقترن بالأيديولوجيات وبالهيمنة والسلطة وكل أشكال الحكم الممكنة، خيرها وشرها، يحكم العقول والنفوس والأفعال والسياسات ... يصدق ويكذب ... يحقق ويموّه؛ وبما أن السلطات السياسية تستبد وتضطهد، وتنشد النجاح الطيب والريء، وبما أن البيولوجيا وهندستها العصبية والوراثية تسبر أغوار الدماغ والبدن، وتتدخل في كامل الكينونة الإنسانية حاملةً الوعود الطبية ومتوعدةً بالمخاطر الكارثية ... أقول بما أن هذه الحقول جميعها هي كذلك، أي إنها متورطة في السؤال الأخلاقي، إذ هي جميعها تضع الإنسان والبشر على تخوم الخير والشر على حدّ سواء، فإنها تجعل «الأمر الأخلاقي» أمرًا قطعيًا، وتجعل الجهاز الأكسيولوجي حاكمًا في تقييم هذه القطاعات وتوجيهها في مسارات جديدة.

ما الذي يعنيه هذا في حدود السؤال الأخلاقي اليوم؟ إنه يعني أن الفلسفة الأخلاقية النظرية الكلاسيكية، التي كانت تتحصر في «تحديد القيم» وفي الإبانة عن ماهياتها وطبائعها ومتعلقاتها المعرفية، وتضطرب في أمر إنفاذها وفي تحويلها من مطلق النظر إلى مشخص الفعل، باتت اليوم، في حدود إلزامات وشروط وفواعل الحقول الجديدة، مدعوةً إلى توسيع آفاقها وإشراع البوابات لما يسمى «الأخلاق المطبقة» (Applied Ethics)، أو الأخلاق الديونطولوجية أو «الوجوبية»، التي تتسلح بـ «مدونة أخلاق» سلوكية «يجب» الالتزام بها وتطبيقها، لا مطلق معرفتها والاعتراف بها فحسب.

يصوّب فقهاء القانون وفلاسفة الأخلاق والمجتمع والسياسة اليوم، في فضاءات العالم الجديد، النظر إلى هذه القضايا، ويجعلونها موضوعًا للبحث والسؤال والتداول والاقتراح والقرار. ويشدّد فلاسفة الأخلاق على وجه الخصوص على جسامة المخاطر المقترنة بالبيولوجيا الحديثة والهندسة الوراثية والتكنولوجيا، وبالنوازل والمخاطر التي تصل إلى البيئة ومستقبل الكوكب، وبالمشكلة الأخلاقية والاجتماعية التي تثيرها التنمية المقترنة بال رأسمالية المتوحشة، وبالصناعة والإنتاج والمسارات الليبرالية والليبرالية الجديدة، فضلاً عن المخاطر التي تتهدد الإنسان في أنثروبولوجي «النفس - الجسد»، وقضايا كثيرة أخرى. ويتفق هؤلاء الأخلاقيون على أن مبدأ «المسؤولية» الذي شدد هانس يونس على أهميته (أمر المسؤولية: في البحث عن أخلاق للعصر التكنولوجي، عام 1979، *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*)، ينبغي أن يمثل قطب الرحي في الممارسات التي يجب الالتزام بها في جميع مناسط الحياة الجديدة وفي «مدونة السلوك» الأخلاقية التي ينبغي أن تتبع وتحترم.

الحقيقة أن يونس ومن ذهب مذهبه لم يبتدعوا أمرًا خارقًا في تشديدهم على مبدأ «المسؤولية» في جملة حقول «الأخلاق المطبقة»، لأننا نعلم حق العلم أن هذا المبدأ كان الموجّه الرئيس إلى

الممارسة الطبية منذ أبقراط، وأن إسحاق بن علي الرهاوي، في مطلع القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، قد توسع في شأنه وجعله، في أدب الطبيب، رأساً للقيم التي «يجب» على الطبيب التقيد بها في مهنته.

هذا الشمول لمبدأ المسؤولية لا يصل إلى «الحقول الدقيقة الحرجة» من النشاط الإنساني الحديث فحسب (أعني حقول التكنولوجيا والبيئة والبيولوجيا الحديثة)، إنما يتسع ليلبغ جميع الحقول الأخرى. وفي فضاءاتنا العربية التي لا تشخص فيها مسائل هذه الحقول وعقائيلها - حيث إن جميع أقطارنا تظل في أمرها «خارج السياق» - تثور أسئلة «الأخلاق المطبقة» في مجالات الحياة والاقتصاد والتنمية والسياسة والإعلام والفن وحقوق الإنسان. والأسئلة كثيرة: إلى أي مدى يخضع الممارس الطبي العربي لمبدأ المساءلة الحقيقية في الأخطاء الطبية الراجعة إلى الجهل، أو سوء الممارسة، أو الإهمال، أو القصور في متابعة التقدم العلمي في الحقل؟ وهل تتم المحاسبة في الأمور المتعلقة بالإساءات الأخلاقية التي تحاصرها «الاعتبارات» الاجتماعية أو الدينية؟ وماذا عن «الاستغلال» المهني والوظيفي في علاقة الرؤساء بمرؤوسيه، وفي التمييز بين الجنسين؟ وهل يلتزم الإعلام والسياسة بقيم الصدق والشفافية والنزاهة؟ وماذا عن الإثراء «الفلكي» الفاحش لدى رموز الفن، بخاصة السمعي، والبصري الليبدي التافه والمنفلت من كل المعايير والضوابط الأخلاقية! وعلى وجه العموم، هل ثمة التزام بأخلاق مهنية وبمدونة سلوك في جملة الحقول والميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؟

ماذا عن «التنمية» التي هي طلبه كل المجتمعات العربية من أجل التقدم؟ قد يكون ثمة ما يسوّغ ههنا، لحسابنا الخاص، إثارة السؤال الجوهرية: إلى أي مدى يجري في هذا الحقل إنفاذ مبدأ «المسؤولية الشاملة»، أو «الممارسة المسؤولة» المقترنة بالخير والعدالة؟ وهل يتنبه الفاعلون في هذا الحقل للقيمة الركنية التي ينبغي طلبها في الفاعلية التنموية، وتقرضها الأخلاق البيونطولوجية في عالم «المشاريع»؟ بتعبير آخر: أطلب التنمية والمشاريع، في الممارسات العملية، قيمة «الخير» - خير المشروع وخير المشاركين فيه وخير المجتمع - أم تذهب إلى التعلق بمطلق مبدأ «الربح» وتغض الطرف عن «استئراء الفساد والثراء الفاحش والاستغلال والغش؟ والسؤال نفسه يرد في شأن العدالة والمساواة.

الأساس الأخلاقي لهذه الأسئلة صريح. و«الصعوبة» (Aporia) فيها تكمن في حلّ مشكلة التقابل الراديكالية، في مطلب التنمية وفي غائيتها، بين «أولية الاقتصادي» ومبدأ الربح المحرك له وبين «أولية الأخلاقي» وقيم الخير والعدل المجتمعية؛ بين الاستجابة لمتطلبات السوق ومنطقها الرأسمالي الذي يزداد توحشاً، وبين القيم الأخلاقية السامية: قيم الخير والعدل والمساواة والمصلحة والخير العام. نعلم أننا، هنا، نقف في قلب التقابل بين «الليبرالية الاجتماعية» التي تتعلق بالمجمعي والعدل والخير العام، وبين «الليبرالية» أو «النيوليبرالية» التي تطلق الحرية الاقتصادية، من دون حدود أو قيود وتتكب وتعديل صراحة عن طريق العدل. ولست أشك في أن المنظور الأول هو الذي يتعين الأخذ به عربياً.

ثمة أيضاً سؤال آخر مركزي ينبغي ألا يُغفل البتة: كيف يمكن للأخلاق المطبقة، في حدود الاجتماع العربي، ألا تصوّب النظر بحدّة إلى ما يصل إلى «قيمة الإنسان العربي» وحقوقه الطبيعية من شرور وأثام وتعديلات كارثية؟ لا تنحصر هذه الأفعال الخارقة والاختلالات الجذرية

في العنف الذي يصاحب الصراع السياسي الاقتتالي المادي الشرس، والذي ينخرط فيه الفاعلون من كل الأطراف والأطراف والأطراف والأطراف والأطراف، ولا في مصادرة الحريات الأساسية واحتقار الدولة لها، إنما تذهب أيضًا إلى النيل من مركب «النفس - الجسد» نيلًا يتقلب بين العنف المادي الجذري والعنف الوجداني الجذري أيضًا.

في «منظومة» هذه التعديلات والاختلالات تشخص وقائع صارخة منها التعذيب، والنشوية، والتنكيل، والاختطاف والسبي، وإعدام المعارضين والمختلفين في غياهب السجون علانية، واستغلال اللاجئين الفارين - والفارات! - من ميادين الصراع، وزواج القاصرات، والإساءة إلى العمالة المنزلية والوافدة، وجرائم الشرف، والبغاء.

يفرض هذا كله وسواه، على نحو قاطع، إنفاذ مدونة سلوك أخلاقية صريحة معززة بالقانون، وبسياسات حقيقية مشخصة في الدفاع الاجتماعي. ولا يكفي أن يقال إن الضمير المسيح المقود بالعقل أو الدين من الأسباب المانعة من هذه الإساءات؛ ذلك أن الحقيقة هي أنهما لا يمنعان منها في أغلب الأحوال، وأن الله يزَع بالسلطان السياسي والمجتمعي ما لا يزَع بالقرآن.

كذلك لا يستقيم القول إن منظومة «الأخلاق المطبقة» ليست إلا إحدى «بدع الحداثة» البشرية، أي الإنسانية، العقلية، وإن الأجدى والأقطع للمجتمعات العربية والأحق، هو العودة إلى «الشريعة» واستنطاق النصوص الدينية والأخلاق الدينية؛ حيث تجد كل هذه الاختلالات أحكامها المطابقة في «النصوص». والقول عندي، في هذا السياق، أن المسألة لا تحتاج إلى تعليق الأمر بالقضية «العويصة»، الماثلة في أمر تطبيق الشريعة والعودة إلى «أبوريا الدولة الدينية»، لأن نظامًا أخلاقيًا مطبَّقًا، متنسِّفًا مع منطق العصر واشتراطاته، رؤوسه: المسؤولية، والتضامن، والعدل، والنزاهة، والصدق، والمشاركة، والالتزام، والرحمة، والنظام، والحرية، والكرامة الإنسانية، واحترام النفس - الجسد، والخير العام... إلخ. لا يمكن إلا أن يكون، من حيث المبدأ، متصافراً مع «النصوص المحكمة» ومع «الرؤية المقاصدية» لـ «الكتاب». من المؤكد أن رؤوس بعض الشياطين يمكن أن تطل من بين ثنايا هذا الحقل أو ذاك وبنياته، وتثير الجدل. لكن ذلك، في حدود هذه «الأخلاق المطبقة» العملية، لا يسوغ إثارة النقاب بين «أخلاق دينية» إلهية، وبين «أخلاق عقلية»، إنسانية، ولا العودة من جديد إلى «إحراج أوطيفرون».

هل تمثل الأخلاق المطبقة جُباً للأخلاق النظرية؟ وهل يعني المركب الأخلاقي الحديث الذي سُميت هذا القول به أن المنظور الأخلاقي الكلاسيكي قد أصبح من الماضي ولم يعد ذا قيمة؟ ثم هل يعني، تبعاً لذلك، أن الكلام على أخلاق الخير والفضيلة والسعادة وجملة الفضائل الفكرية والعقلية والروحية ينبغي أن يُعَضَّ الطرف عنه؟ أم هل ينبغي أن يُترك أمره للوعاظ والدعاة الدينيين وخطباء المساجد والكنائس، ورجال الإصلاح في أحسن الأحوال؟ لا، بكل تأكيد. فواقع الأمر هو أن عالم التحديث والحداثة قد أوجب النظر في ظواهره النابتة؛ من جهة ما هي منبع لمجالات جديدة من الأخلاق، ومن حيث إن القيم التي تحكم هذه الظواهر تمثل توسيعاً وتنميماً للأفاق الأخلاقية ولقواعد السلوك الإنسانية، وإن السؤال الأخلاقي يظل سؤالاً جوهرياً لا يقل أهمية وخطراً عن السؤال السياسي الذي خصصناه بأفكار عظيمة من النظر والتحليل والاقتراح وانتهينا في شأنه إلى سلم صريح من القيم والمبادئ السياسية التي أصبحت بديهيةً وباتت معقد إجماع لا تخرقه إلا نظم الاستبداد والنزعات العدمية. وما نشهده اليوم في مجتمعاتنا العربية من فوضى

وانحلال في القيم الأخلاقية ومن غياب كامل لسلم من القيم المرتضاة الحاكمة يحتمان سبر واقعا  
الأخلاقي سبراً «خلدونيا»، أي واقعيًا، عقليًا، وضعيًا، مشخصًا، واستشراف منظومة أخلاقية  
ضابطة، لكنها مرنة، رحيمة، منفتحة، موافقة لطلبات هذا الزمن، ومعبرة في رؤوسها الكبرى عن  
«المعنى» و«القيمة» والفاعلية، التي نريد أن تكون دالةً على حضورنا الذاتي التاريخي المقبل،  
المصاب اليوم في القيمة، وفي المعنى، وفي الوجود.

## الفصل الثاني

### الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي

#### مقاربة وائل حلاق ..... محمد بوهلال

#### مقدمة

لا تزال الدول التي أنتجت الحداثة في صدارة البلدان القويّة في العالم المسيطرة عليه والمتحكّمة في مساراته. وعلى الرغم من أنّ معظم الحروب والأزمات السياسيّة والاجتماعيّة التي يعرفها العالم تظهر في الدول الضعيفة والمتخلّفة، فإنّ ذلك لا يمنعنا من ملاحظة أزمة تعيشها المجتمعات المصنّعة والتكنولوجيّة أيضًا بسبب سياساتها الداخليّة والخارجيّة؛ أزمة لم تتبقّ حبيسةً تلك الدول، بل انتقلت بصورٍ متعدّدة إلى جميع دول العالم في ظلّ العولمة الضاغطة.

بعد فشل الاحتلالات المباشرة في ترويض الشعوب المحتلّة، واشتعال ثورات التحرير في العالم المستعمر، ونشوب الحرب العالميّة الثانية، وصعود النازية وانحدارها، وإطلاق العالم على جرائمها المروّعة، وبروز مخاطر استخدام تقنيات تحسين النسل والتدخّل البيولوجي، وظهور الأضرار الواسعة للأشكال المتوحّشة من الرأسماليّة في الطبيعة وحياة المجتمعات، ما فتئ الوعي بأزمة الأنموذج الحداثي لدى جمهور من الناس يتسع، واتخذ أشكالاً وصيغاً متعدّدة، دينيّة وفلسفيّة واحتجاجيّة، وعبر عنه بنظريّات وأعمالٍ نقديّة مختلفةٍ عدّدٍ واسعٍ من الفلاسفة والعلماء ورجال الدين والفنّانين والناشطين الاجتماعيين.

لئن كانت الانتقادات الراديكاليّة التي ترى في الحداثة تجربةً كارثيّةً على كلّ الصُّعد يجب تخطّيها مهما كان الثمن والعودُ بالإنسانيّة إلى ما قبل الحداثة، حالمّة وهامشيّة لا حظ لها في التحقّق في مستوى الواقع ومضادّة لمصالح عموم البشر؛ فإنّ ضرباً آخر من الانتقاد نجح في فرض نفسه بديلاً محتملاً من الحداثة في صيغتها الكلاسيكيّة أو أنموذجاً مطوّراً منها، وأثبت أنّ الإنسانيّة تتجه فعلاً إلى حقبة جديدة ما بعد حداثيّة تكمل الحداثة في نظر البعض وتتجاوزها في نظر البعض الآخر. شمل هذا النقد الواقعي جوانب متعدّدة من الحداثة ومن الأنموذج النظري الذي انبنت عليه؛ العقلانيّة الأدواتيّة، والفصل الجذري بين المعرفة والإيمان، وهشاشة الديمقراطية، والمظالم الاجتماعيّة، واختلال موازين العدل في المجتمعات الحديثة، وتوحّش النظام الاقتصادي العولمي، والسياسة الأيكولوجيّة الكارثيّة، وطغيان المجتمع الاستهلاكي وما قاد إليه من تذبذب في غائيّات الحياة.

إنّ الفرضيّة الأساسيّة التي نحاول اختبارها في هذه الورقة هي عدُّ المطلب الأخلاقي هو المسألة الجوهريّة في نقد الحداثة وتشخيص أزمته، وحجّر الزاوية في مشاريع إعادة تأسيسها، وعدُّ الدين حين يتمّ الاضطلاع به فلسفيّاً، وليس فقهيّاً، هو الفاعليّة الأكفأ في تقديم الجواب الأخلاقي عن إخلالات الحداثة.

تتبنى هذه الفرضيّة على الإقرار بأطروحتين مترابطتين: الأولى ترى أنّ فشل الحداثة النسبي هو قبل كل شيء فشل أخلاقي، إذ أخفق مشروع التنوير الذي قامت عليه في تأسيس أخلاقٍ دنيويّة

مستقلة عن فرضيات الدين والميتافيزيقا، تتمتع بالنجاعة المعقودة عليها، والثانية تقرّ بأنّ تخليق الحادثة بالأخلاق الدينية - بمعنى إدراج الأخلاق الدينية في عمق النسيج الهيكلي للحادثة على قاعدة الوصل لا الفصل بين المعرفة والقيم - يمثل، إلى جانب مشاركة الشعوب كافة في الحياة الحديثة مشاركة فعّالة، الأفق الأشدّ واقعيّة ومعقوليّة لإعادة تأهيل الحادثة حتّى تصبح مشروعًا كونيًا، لا عولميًا منحازًا إلى مصالح بعض الدول على حساب البعض الآخر على نحو ما هي عليه الآن.

تهدف تلك الفرضية إلى إنهاء أسطورة الحادثة التي تروّجها الدعاية الأيديولوجية الغربية بوصفها صيغة عليا ونهائية لتطور البشرية، وإثبات أنّ الحادثة، إذا لم تأخذ في الاعتبار العمق الأخلاقي للدين وتتوّع عالمنا الروحي، ولم تفتّح إيجابيًا على كل العالم، بحيث تتمكن كل المجتمعات من المساهمة الفعّالة في بناء الحياة المعاصرة بكل أوجهها؛ لن تكون - أي الحادثة - أبدًا ظاهرة كونية محقّقة لتطلّعات الإنسانية كافة. وهذا هو بالضبط مشروع ما بعد الحادثة الأخلاقي.

عبرت عن هذه الفرضية في العقود الأخيرة مقاربات عديدة وضعتّها شخصيات فلسفية وأكاديمية ودينية متنوّعة المشارب، اخترنا إحداها موضوعًا لمقالنا، وهي مقاربة الباحث في الإسلاميات، الفلسطيني الأصل الكندي الجنسية؛ وائل بهجت حلاق، كما تتجلى في كتابه **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومازق الحادثة الأخلاقي**.

من أجل التعريف بهذه المقاربة تعريفًا تحليليًا نقديًا، قسمنا الدراسة إلى ثلاثة أقسام؛ خصّصنا أولها لتحليل مقاربة حلاق لأزمة الأنموذج الحداثي وبيان موقع الأخلاق منها، وخصّصنا ثانيها لتحليل فلسفة الأخلاق البديلة التي اقترحها حلاق؛ وثالثها لنقد مقاربة حلاق نقدًا يفتح الأفق على مقاربة قد تكون أقدر على تمثّل المشكلة وتجاوزها.

## أولاً: أزمة الأنموذج الحداثي

### 1- مشروع نقدي جذري

في طرّق سؤال الأخلاق في الحادثة من وجهة نظر نقدية، كان يمكننا أن نختار شخصية عربية أخرى تملك رصيدًا فكريًا نقديًا وتنظيريًا لا يستهان به، مثل المفكر المغربي طه عبد الرحمن. فعبّد الرحمن مطلعًا بعمقٍ علي نواحٍ أساسية من الفلسفة الغربية، مرتبط وثيق الارتباط بالتراث الروحي والثقافي الإسلامي، منظرٌ لفكرة الحادثة الجوهرية أو الحادثة البديلة، مقتنعٌ بالقيمة الجوهرية للأخلاق الدينية والروحانية في حياة الإنسان.

غير أنّنا اخترنا وائل حلاق موضوعًا للدراسة لعدّة اعتبارات؛ لم نختره لأنه صاحب مساهمة مهمّة في مجال الفكر الأخلاقي فحسب، بل لأنّ له - مع ذلك - موقعًا فكريًا وثقافيًا متميزًا في نطاق الدراسات الإسلامية والقانونية، ولأنّه أيضًا أكاديمي ومفكر عربي مسيحي، غائضٌ في البحث الاستشراقي منهجًا، نقديّ تجاهه في مستوى المبادئ والأطروحات والأهداف. ومع أنّه ينتمي فعليًا ومهنيًا إلى الحادثة وإلى المجتمع الغربي، فإنّه عُرف بكونه ناقدًا جذريًا لهما، مجادلًا الأنموذج السياسي والأخلاقي الغربي، ملتقيًا في ذلك بعدد المفكرين الغربيين. وعُرف أيضًا بحرصه على بناء خطاب يتوجّه في أنّ إلى النخبين الغربية والعربية الإسلامية، عبّر من خلاله عن إيمانه العميق بإمكان إنشاء تيار فكري وروحي عالمي من كل الثقافات، يلتقي على نقد الحادثة ويحمل مشروعًا

تَجَاوَزِيًا لها، يستعمل لغة حديثة يتقاسمها الجميع، ليست كاللغة الشخصية المتكلفة التي استوحى طه عبد الرحمن مفرداتها الغربية من التراث الديني القديم.

نَمَتْ رُؤْيَةٌ حَلَّاقِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْأَنْثُرُوبُولُوجِيَّةِ عَبْرَ كِتَابَاتِهِ الْمُخْتَلَفَةِ، حَتَّى بَلَغَتْ ذُرُوتَهَا نُضْجًا وَوُضُوحًا فِي كِتَابِهِ الْأَخِيرِ **الدولة المستحيلة** الذي يَعْنِينَا حَصرًا هُنَا. مَثَلُ هَذَا الْكِتَابِ حِينَ صَدُورِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ بِالْإِنْكِلِيزِيَّةِ سَنَةَ 2012 (1). حَدَثًا مَعْرِفِيًّا وَثَقَافِيًّا، فَوْقَ تَعْرِيبِهِ وَنَشْرِهِ بِسُرْعَةٍ اعْتِرَافًا بِأَهْمِيَّتِهِ وَبِحَاجَةِ السَّاحَةِ الثَّقَافِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَيْهِ (2). فَهُوَ يَأْتِي فِي سِيَاقٍ يَنْتَسِمُ بِالصَّرَاحِ الْعَالَمِيِّ الْمُحَدَّثِ، وَبِتَذَدُّبٍ وَانْقِسَامٍ عَرَبِيَّيْنِ يُنْذِرَانِ بِخَطَرِ مُسْتَظِيرٍ.

يُظْهِرُ بِجَلَاءٍ مِنَ الْكِتَابِ أَنَّ حَلَّاقَ يَقِفُ مِنَ الْحَدَاثَةِ مَوْقِفًا نَقْدِيًّا، وَيُنْخَرِطُ فِي تَيَّارِ نَقْدِي عَامٍّ، لِأَصْحَابِهِ دَوَاقِعَ مُخْتَلَفَةً، لَاهُوتِيَّةً وَأَخْلَاقِيَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِهِمْ، وَإِنْسَانُويَّةً وَمَا بَعْدَ اسْتِعْمَارِيَّةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِهِمْ الْآخَرَ. وَيَبْدُو أَنَّ حَلَّاقَ يَجْمَعُ بَيْنَ الْإِعْتِبَارَيْنِ، وَيُضِيفُ إِلَيْهِمَا إِعْتِبَارَاتٍ ذَاتِيَّةً أُخْرَى نَتَبَيَّنُهَا خَلَالَ التَّحْلِيلِ.

أَدْرِكُ حَلَّاقَ أَنَّ النِّقْدَ الْإِسْلَامِيَّ وَحَدَهُ لَا يَفِي بِالْغَرَضِ، وَرَبَّمَا لَا تَتَجَاوَزُ آثَارُهُ بَعْضَ الدَّوَائِرِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمَحْدُودَةِ. فَحَرِصَ عَلَى إِبْرَازِ نِقَاطِ الْإِتْفَاقِ الْمُنْهَجِيِّ وَالْإِسْتِرَاطِيْجِيِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّيَّارَاتِ النِّقْدِيَّةِ الْغَرَبِيَّةِ، وَدَعَا إِلَى التَّحَامِ الْجَمِيعِ فِي مَشْرُوعِ نَقْدِي وَاحِدٍ، مُطَالِبًا بِتَجَاوُزِ النِّزَاعَاتِ النُّرْجِسِيَّةِ وَالْخُصُوصِيَّاتِ الضِّيْقَةِ، وَالتَّحَرُّرِ مِنْ سَطْوَةِ فِلْسَفَةِ التَّنْوِيرِ وَالْعَقْلَانِيَّةِ الْأَدَاتِيَّةِ، وَالْقَبُولِ بِمَبْدَأِ التَّنَوُّعِ وَالْإِخْتِلَافِ. فَالْأَزْمَةُ لَيْسَتْ أَزْمَةُ الْمُسْلِمِينَ وَحَدَهُمْ، بَلْ هِيَ أَزْمَةُ الْعَالَمِ بِكُلِّ مَكُونَاتِهِ. غَيْرَ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ، لِأَسْبَابٍ تَارِيخِيَّةٍ وَثَقَافِيَّةٍ، مَدْعُوعُونَ فِي رَأْيِهِ إِلَى أَنْ يَكُونَ لَهُمْ دَوْرٌ رِيَادِي فِي اقْتِرَاحِ الْبَدَائِلِ. وَمَنْ أَجْلِ الْوَفَاءِ بِذَلِكَ عَلَيْهِمُ الدَّخُولُ فِي حِوَارٍ تَقَاعُلِيٍّ بِنَاءٍ مَعَ غَيْرِهِمْ، وَأَنْ لَا يَرْضَخُوا لِلنِّزَاعَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَلَا يَتَنَازَلُوا لِلنِّظَامِ الْعَالَمِيِّ عَنِ حَقُوقِهِمْ (3).

لَمْ يَكُنْ غَرِيبًا فِي سِيَاقِنَا الْعَالَمِيِّ الْمُضْطَرِّبِ أَنْ يَعْذُ حَلَّاقُ إِخْضَاعَ الْحَدَاثَةِ لِلنِّقْدِ الْأَخْلَاقِيِّ بِهَدَفِ إِعَادَةِ هَيْكَلَتِهَا عَلَى نَحْوِ مُخْتَلَفِ حَاجَةٍ مَاسَّةٍ لِلْإِنْسَانِيَّةِ عَامَّةً، وَلَيْسَ فَقَطْ لِلْمَجْتَمَعَاتِ الْمُنْضَرَّرَةِ مِنْهَا. فَقَدْ بَدَأَ لَهُ أَنْ اسْتِمْرَارَ الْبَشَرِيَّةِ الْمَادِّيِّ وَالرُّوحِيِّ، وَخُرُوجَ الْمَجْتَمَعَاتِ الْحَدِيثَةِ مِنْ أَزْمَتِهَا الْعَامَّةِ يَتَوَقَّفَانِ عَلَى هَذَا النِّقْدِ، وَمَا يَسْتَتْبِعُهُ مِنْ تَعْدِيلَاتٍ جَوْهَرِيَّةٍ فِي النِّظَامِ الْاجْتِمَاعِيِّ وَالْحَيَاتِيِّ الرَّاهِنِ. لِذَلِكَ مَثَلُ نَقْدِ الْحَدَاثَةِ الْمَلْمُوحِ الْعَامِّ لِمَشْرُوعِهِ كُلِّهِ، وَظَهَرَ مِنْذُ عَتَبَةِ الْكِتَابِ الْأُولَى، نَعْنِي عِنْوَانَ الْكِتَابِ **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقية**. وَبَشَّرَ بِهَذَا الْمَنْزَعِ النِّقْدِي فِي الصِّفْحَاتِ الْأُولَى مِنَ الْمَقْدَمَةِ، وَلَمْ يَتَوَقَّفِ النِّقْدُ حَتَّى آخِرِ صَفْحَةٍ مِنَ الْكِتَابِ.

إِنَّ مِيزَةَ الْمَوْقِفِ النِّقْدِيِّ لِحَلَّاقِ أَنَّهُ - فِي إِطَارِ بَحْثٍ مُفْتَوِّحٍ يَعِدُّهُ صَاحِبُهُ مَشْرُوعًا نَقْدِيًّا بِنَائِيًّا فِي أَنْ - يَتَّهَمُ الْأَنْمُودَجَ الْحَدَاثِيِّ فِي جَمَلَتِهِ، وَيَسْلُطُ الضُّوْءَ عَلَى نَتَائِجِهِ الْمَدْمَرَةَ لِلْحَيَاةِ وَالْكَوْنِ، وَيُرْبِطُ هَذِهِ النِّتَائِجَ بِنِظَامِ سِيَاسِيٍّ اِقْتِصَادِيٍّ يَجِدُ بِدَوْرِهِ جُذُورَهُ فِي مَفَاهِيمٍ وَنَظَرِيَّاتٍ تَأَسَّسَتْ فِي إِطَارِ مَشْرُوعِ التَّنْوِيرِ الْغَرَبِيِّ، وَيَرُدُّ مَوْضِعَ الْخَلَلِ الرَّئِيسِ فِي هَذَا الْبِنَاءِ إِلَى الْوَضْعِ الْهَامِشِيِّ لِلْأَخْلَاقِ فِي الْحَدَاثَةِ. لِذَلِكَ كَانَ كِتَابُ حَلَّاقِ مَشْرُوعًا نَقْدِيًّا أَخْلَاقِيًّا يَسْتَهْدَفُ الْحَدَاثَةَ أَسْأًا وَنِظَامًا وَنَتَائِجًا؛ بِهَدَفِ الْوَصُولِ إِلَى بِنَاءِ نَفْسِيٍّ اِجْتِمَاعِيٍّ سِيَاسِيٍّ اِقْتِصَادِيٍّ جَدِيدٍ، يَكُونُ أَشَدَّ أَخْلَاقِيَّةً وَإِنْسَانِيَّةً وَتَلَاوُفًا مَعَ الطَّبِيعَةِ وَالْعَالَمِ.

قد تُشعرنا بعض الأفكار والأحكام النقدية التي بلورها حلاق بأنه يَفِّفُ مَوْقِفَ الرافضِ الْمُفَوِّضِ للمشروعِ الحداثي بِرُمَّتِهِ. لكنَّ الحقيقتَ غيرُ ذلك، ويتضحُ هذا في مواضعٍ عديدةٍ ومفصليَّةٍ من الكتاب. ونحن نقرُّ بأنَّ خطاب حلاق في هذا الموضوع يُلغِه الكثيرُ من الغموض والالتباس؛ بسبب كثرة إحالته على مفكرين غربيين ناقمين على وجوه عدوها عدمية في الحداثة، وبسبب جذرية النقد الذي وجَّهه هو نفسه إليها وإلى التنوير، وعدم وضوح العلاقة بين فكرتي الحداثة وما بعد الحداثة عنده، وضبابية موقفه مما سمَّاه بالحكم الإسلامي. غير أنَّ الصورة تزداد وضوحًا عندما نتقدم في التحليل.

من الناحية التقنية، وفَّرَ حلاق كلَّ ما يلزمُ لإكساب مشروعِه النقدي كفاءةً منهجيةً محترمةً وقدرةً واسعةً على التفكيك. فاستند إلى شبكةٍ من المفاهيم النقدية ذات العمق الفلسفي، استقى مُعظمها من فلاسفة أوروبا وعلماء اجتماعها وقانونها. لعلَّ أبرزها: «الأنموذج» (Paradigm)، و«ما بعد التنوير» (Post-Enlightenment)، و«ما بعد الحداثة» (Post-Modernity)، و«النطاق المركزي» (Central Domain)، و«النطاق الهامشي أو الثانوي»؛ و«تقنيات النفس أو الذات» (Technologies of the Self)؛ و«فنَّ العيش»<sup>(4)</sup>. وظَّفها في إيصال نقده الأخلاقي للحداثة إلى أبعد مدَى مُمكنٍ: الركائز التأسيسية لأنموذجها المجتمعي، وهي التنوير والعقلانية الأدوات وأخلاق القوة والذات المتحررة من كلِّ التزام مُتعالٍ.

يمكن التمييزُ بين ثلاثِ بنى في الحداثة أنصبَّ عليها نقدُ حلاق: البنية السياسية والاقتصادية، والبنية الفلسفية، والبنية الأخلاقية.

## 2- نقد البنية السياسية والاقتصادية للحداثة

ذهب حلاق في نقده لهذه البنية إلى حدِّ وسمِّ الحداثة بـ «مشروع الدمار» لكونها المسؤول عن الكوارث الثلاث الكبرى التي حاقتْ بالعالم؛ تدمير البيئة الطبيعية بفعل «اللزعة التصنيعية» وأسطورة «التقدم»، وتفكيك الروابط الاجتماعية والأسرية وخلق فرد «مغترب متشظ ورجسي» في ظل سيادة رأسمالية الدولة، والتبعات الأخلاقية والتداعيات المعرفية للمشروع الحداثي التي تتعكس بالسلب والتدمير على كلِّ وجوه الحياة الاجتماعية والطبيعية<sup>(5)</sup>.

قد تأتي للحداثة إحاقُّ هذا الضرر البالغ بالعالم لأنَّ مقاليدها آلت علي نحو طبيعي إلى الدولة الليبرالية التي باتت منذ عقود تهيمن على العالم من دون مُنازع تقريبًا. تمكَّنَ هذا الأنموذج السياسي الاقتصادي من فرض سيادته ونظامه وقيمه على الجميع بفضل ثلاثة أعمدة شكَّلت مصدرَ قوته وجبروته: «الطبيعة العسكرية للدول الإمبراطورية القوية، والتغولات الثقافية الخارجية، والسوق العالمية الرأسمالية - الليبرالية الهائلة»<sup>(6)</sup>. هذه الأعمدة مترابطة متلازمة يُدعَّمُ بعضها بعضًا ويوجَّهها شعارٌ واحدٌ: مزيدًا من القوة من أجل مزيدٍ من الهيمنة والربح.

للتمكن من تحقيق هذا الهدف على أوسع نطاقٍ، فرَّضَ النظام الليبرالي على جميع الدول وضعًا جديدًا يُعرَفُ بالعولمة التي هي ليست سوى «خلق سوق عالمي واجد وموحد يعمل بحسب قواعد قانونية مشتركة وعمامة، بل متطابقة» تخدم مصالح الدول الرأسمالية القوية لا غير. وكان من مستلزمات هذا الأنموذج إنشاء «إنسان اقتصادي هدفه الحصري والأساسي هو الربح المادي»<sup>(7)</sup>.



بناءً على هذا التشخيص، نفهم لم تركز نقد حلاق للعولمة على الأنموذج الرأسمالي. فالنماذج غير الرأسمالية - في نظره - ذات دور ثانوي على الصعيد العالمي، وهي حتى في حال وجودها مفروض عليها انتهاج قواعد العلاقات الرأسمالية في معاملاتها بقطع النظر عن استحسانها لها أو امتعاضها منها(8).

### 3- نقد البنية الفلسفية للحادثة

لم يكن الوجه السابق من النقد المنصرف إلى التجلي السياسي والاقتصادي الهيمني للحادثة نهاية المطاف في مشروع حلاق النقدي؛ فهذا النقد لا ينال سوى المظهر الخارجي من الحادثة ومن النظام العولمي المعبر عنها حالياً. لاحظ حلاق أنه توجد وراء هذه البنية السياسية والاقتصادية للحادثة بنية أعمق يجب أن تستهدف، هي بنيتها الفلسفية التي تحيلنا مباشرة إلى فكر التنوير ومبادئه ومقولاته. إن ما يهم حلاق أكثر، هو تأكيد كون النظام السياسي والاقتصادي العالمي المنبثق من الحادثة يستند إلى أساس فلسفي قيمى يجعله، على الرغم من وحشيته ومخاطره التي تهدد الطبيعة والإنسان معاً، مشروعاً تقدمياً في نظر المستفيدين منه. هذا الأساس الفلسفي القيمي لسيل الحادثة، معبر عنها، ولا قيمة ولا صدقية له خارجها.

بهذا الاعتبار ينصب نقد حلاق في هذا المستوى من التحليل على الحادثة ذاتها وأسسها ومنطلقاتها، لا على ثمارها ونتائجها الاقتصادية والسياسية. إن مزية الذهاب في النقد من القريب إلى البعيد هي أنه يجلي صور تشابك البنية السياسية والاقتصادية للحادثة ببنيتها الفلسفية القيمة، ويكشف الكيفية التي تصنع بها الأولى نموذجها القيمي الخاص المعبر عن فلسفتها وأهدافها وتطلعاتها، ويوضح لماذا تفرضه على الجميع باسم الكونية (Universalism) والإنسانية (Humanism).

بفضل هذا الربط، يحيل نقد قيمة المال في النظام الليبرالي مباشرة على مفهوم العقل المنفصل عن القيمة والأخلاق الذي يمثل أحد أبرز أعمدة المشروع التنويري الغربي. ويستنتج حلاق من ذلك - متبعاً خطى جون جراي (John Gray) - أنه ليس في الإمكان تجاوز التنوير الليبرالي، والمروء إلى مجتمع ما بعد التنوير، من دون نقد معمق للحادثة والفلسفة الليبرالية وتقاليد الحضارة الغربية، ومن دون التخلي عن عدد من التصورات الفلسفية والالتزامات الجوهرية والمحورية المؤسسة لها. يشمل ذلك بعبارات جراي التخلي عن «تصورات معينة عن العلم والأخلاق»، وعن ضروب راسخة وعريقة في التقاليد الغربية في فهم الدين، وعن «التصور الإنساني للبشرية على أنها محل الحقيقة المميز، ذلك التصور الذي يعبر عنه البحث السقراطي والوحي المسيحي، والذي يعاود الظهور في شكل علماني وطبيعي في مشروع التنوير الخاص بالانعتاق الذاتي الإنساني من خلال تنامي المعرفة»(9). فليست الأنوار في جوهرها سوى منح العقل كامل الثقة والاستقلال، وعده كفيلاً بنقل الإنسان إلى الرشد التام، وتحريره من كل أنواع الوصاية والخضوع للقوانين التي لا تتبع من وعيه وضميره؛ وهو ما يجعل العقل في النهاية هو المنشئ الوحيد للأخلاق(10).

ترجع إلى حد بعيد جملة التصورات المعبرة عن النظرة الحداثية الليبرالية إلى العالم، إلى العقلانية التنويرية التي جرّدت العالم تجريداً تاماً من القيمة عبر تمييزها الجذري بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، أو بين الحقيقة والقيمة؛ ما أدى إلى نزع القيمة من العالم الطبيعي

الذي صار يُنظر إليه بفعل ذلك - بحسب عبارات حلاق - «على أنه 'متوحش' و'بليد'»، وأنه في جوهره ليس «سوى المادة في حالة حركة [...] بكماء» عارية من كل ما يمكن أن يوجّه سلوكنا حيالها. والأثر الأخلاقي المدمر لهذه النظرة واضح ومباشر بحسب حلاق؛ ف«عندما تجرّد المادة من كل قيمة، فإنها لا تظل جزءاً من الروح الكونية، وهذا يسمح لنا بالتعامل معها كشيء ودراستها وإخضاعها لتحليلنا العقلاني المستقل في مداه الكامل من دون أن تترتب لها علينا حقوق أخلاقية». وتقضي هذه النظرة التشيئية إلى العالم، والقائمة على الفصل بين العقل والأسباب، إلى نتيجة أخلاقية عملية خطيرة، تسمح بكل ضروب الانحراف المميزة للتصنيع الرأسمالي في مرحلته المستهترّة بالطبيعة، وللنظام العولمي غير الآبه بالشعوب الضعيفة؛ تتمثل هذه النتيجة في اضطلاع العقل العملي «المستقل» بمهمة التشريع للأخلاق، من دون حاجته إلى مراعاة أي اعتبار خارجة (11). وهذا ينقلنا إلى نقد البنية الثالثة الأعمق والأوكد للحدائثة، وهي بنيتها الأخلاقية.

#### 4- نقد البنية الأخلاقية للحدائثة

أدرج حلاق كتابه - من جهات المنهج والمضمون والغاية - في جهد النقد الأخلاقي العالمي للحدائثة. فوصفه في المقدمة بأنه «مقالة في الفكر الأخلاقي أكثر من كونه تعليقا على النواحي السياسية أو القانونية» (12). وأعلن في موضع آخر أنه «مشروع أخلاقي من الطراز الأول، ومحاولة للبناء على الذات التاريخية من أجل التوجيه الأخلاقي»، وأنه «مشروع للنقد الأخلاقي [...] والبديل الأخلاقي» (13). ولم يكن الرجل في هذه التقارير بعيداً من الصواب، فقد حضر الانهماك الأخلاقي في مجمل الكتاب، وبصورة شديدة التركيز في الفصلين الأخيرين منه (14).

أرجع حلاق نشوء أخلاق الحدائثة إلى الفلسفة الكانطية التي عدّها المؤسس الحقيقي لأنموذج الفصل بين المعرفة والقيمة، وهو ما أدّى إلى فقدان الأخلاق دورها في توجيه النظام والسلوك، وفسّخ المجال لظهور كثير من الشرور والمظالم. كان حكم حلاق في هذه المسألة شديد الوضوح والقطع: «إنّ تفهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامّة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك كان في جوهر المشروع الحديث، وهو ما أدّى بنا إلى تشجيع أو إهمال الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفّر لها كلاً من الاستغلال المادي والقيمة» (15).

يمثل هذا النقد استهدافاً مباشراً لفلسفة الأخلاق الليبرالية؛ إذ يقودنا الربط الجدلي بين النظرة المعرفية الأدواتية إلى العالم والتعامل الليبرالي النفعي المحض والمشئي للطبيعة، إلى نتيجة تفوّض مزاعم التعالي عن الأخلاق في المعرفة الحديثة. فالتصوّر المجرد من الأخلاق والقيمة للعالم هو في نهاية المطاف تصوّر أخلاقي آخر، يفضي إلى أخلاق القوّة والسيطرة والمنفعة والفردية والاستغلال؛ وليس - كما تدّعي «النظرة الكانطية التي تهيمن على الأنموذج الأخلاقي الحديث» بعبارات حلاق - تصوّراً خالياً من البعد المعياري الأخلاقي.

على أنّ الربط الذي يصرّ عليه حلاق بين الحقيقة والقيمة يجب أن لا يجرّنا إلى إطاحة استقلالية العقل الإبستيمولوجية وبمقولة العقل المحض، لأنّ ذلك قد يقود إلى انهيار المعرفة العلمية برمتها. يظل هذا التخوّف إشكالاً قائماً يتحدّى مشروع حلاق، ولا مناص لمن يتفق معه في المقاربة من أن يتصدّى له بالعمق الإبستيمولوجي المستحق، إذ لا يكفي نقد فلسفة الأنوار وإعلان مؤثها. يجب

اقتراح تصوّرات فلسفيّة بديلةٍ منها تتمثلها ثمّ تتجاوزها. وما لم يحصل ذلك سيظلّ التنوير أفقًا لا مَحِيصَ عنه للعقل الحديث، وهو ما نراه قائمًا إلى الآن.

بناءً على نقدٍ ثلاثي الخُطى قمنا بإبرازه، توصلَ حلاق إلى تحديد موضع الداء الأساسي في الأنموذج الحدائ، ويتمثل في المنزلة الهامشيّة المفروضة على الأخلاق. إنَّ أعمّ ما يميّز الدولة الغربيّة الحديثة في نظره هو أنّها أنزلت الأخلاق «إلى منزلة النطاق الثانوي». وفي المقابل - وهذه نتيجة منطقيّة جدليّة من تلك - جعلت نطاقها المركزي «هو الاقتصادي والسياسي وليس الأخلاقي». وهذه الحقيقة تنطبق على مجمل «الحدائ وعولمتها المتزايدة» (16). وقد نبع هذا الاختيار المجحف من المشروع المركزي للتنوير الذي يقوم على «استبدال الأخلاق المحليّة والعرفيّة والتقليديّة وكل أشكال الإيمان المتعالى بأخلاق نقديّة وعقلانيّة قُدّمت كأساس لحضارة كونيّة [...] تحت إمرة العقل البشري الذي انفصل أخيرًا عن المبادئ الأخلاقيّة التقليديّة» (17).

ثمّة، إذًا، خلل أصلي في منظومة الحدائ يتصل بالأخلاق، يفسّر جدليًا سائر الإخلالات الأخرى الملحوظة في المستويات الأيكولوجيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وفي علاقة الدول والشعوب بعضها ببعض. وهذا يفرض أن يكون مُبتدأ إصلاح الحدائ ومركزه هو فلسفة الأخلاق، وبقضي إعادة النظر الجوهريّة في مسألة الفصل بينها وبين المعرفة. غير أنّ ذلك سيكون بالضرورة مشروطًا بمراجعة فلسفة الأنوار التي تمثل أساس التصوّر الأخلاقي في الحدائ، وبتغيير نمط عيشنا بأسره (18). وهذا لعمرى مشروع معرفي ومجتمعي ضخم لم يتخط عند حلاق وعند غيره إلاّ بقدرٍ ضئيل حدّ النيّات وإبانة مشاعر الامتعاض، إلى شعاب التفكير والإنجاز.

## ثانيًا: فلسفة أخلاق بديلة

### 1- بين الكونيّة والخصوصيّة

يتّسم مشروع حلاق كما أسلفنا بطابعه النقدي الشامل. غير أنّ النقد عنده يستلزم بالضرورة تفكيرًا جدليًا في البدائل، لأنّه لا فائدة تُرتجى من نقدٍ لا يُفضي إلى أفكار تساعد في تجاوز الأزمة التي سلطنا الضوء عليها عبر ذلك النقد. ولم يكن لديه أيّ تردّد في الاعتراف بأهليّة الخزّان الديني والثقافي الإسلامي لأنّ يكون المنبع الرئيس للقيم الأخلاقيّة التي على أساسها يمكن إعادة النظر في بنى الحدائ.

ما الدلالة الثقافيّة لهذا الاعتراف بالمرجعيّة الإسلاميّة للأخلاق؟ هل يروم حلاق من خلاله تجاوزَ أنموذج الحدائ جذريًا، وإحلال أنموذج اجتماعي سياسي اقتصادي ثقافي جاهز مَحَلّه، كما يسعى إليه كثير من دعاة الإسلام السياسي؟ أم هل يرمي إلى الإبقاء على المكونات الأساسيّة للأنموذج الحدائ، مع إعادة هيكلته على قاعدة فلسفة أخلاقيّة جديدة من شأنها إحداث التغييرات المطلوبة في بناءه المختلفة؟

لا يبدو الجواب عن هذا السؤال بديهيًا. فحلاق، من جهةٍ أولى، ينتقد الحدائ نقدًا جذريًا ويحذّر المجتمعات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة من تضييع خصوصيّاتها والانسياق وراء وهم اللحاق بركب الحضارة. وهو، من جهةٍ أخرى، لا يقترح أطروحات جديدة تُذكر في مستوى النظريّات والمؤسّسات السياسيّة والمعرفيّة والتربويّة. لقد نظرَ إلى واقعة عدم تحوّل كثيرٍ من المجتمعات إلى

مجتمعات حدثية على الطراز الغربي، علي أنها فشل ناجم عن ضعف في الاستعداد لدى هذه المجتمعات، إذ استعصت عليها الحداثة بكل ما تحمله من معاني التقدم وقيم التحرر والعقلانية والتنظيم البراغماتي والديمقراطية، وهو ما منح التفسيرات العنصرية لدى البعض صديقة مغلوبة. أما حلاق فرأى في هذا الفشل فرصة لهذه المجتمعات لا يجدر بها هدرها كي تتمكن من تطوير نماذج أخرى قادرة على أن تكون أفضل وأرقى من الأنموذج الذي وفرته الحداثة، وذلك بالإقبال الجدي على استثمار الموارد الذاتية الثقافية والروحية والاجتماعية والطبيعية، وتأمينها والبناء عليها(19).

هل تعني هذه الدعوة تغذية النزعات الخصوصية والمحلية وإقرارها فلسفياً، وهو ما يوجي به رفض حلاق الصريح للنزعتين العالمية والإنسانية؟ أم هل تعني الإقرار بكونية أخلاقية جديدة قد يمثل الإسلام في المستوى المعياري لحمتها وسداها؟ وهل توجد صيغة وسطى تتلاءم مع هاتين النزعتين المتناقضتين؟

يبدو موقف حلاق من هذه المسألة جدلياً. فهو لا يدعو العالم إلى الأخذ بما يسميه نظام الأخلاق في الإسلام، ويبدو أقرب إلى ترك كل شعب يطور فلسفته الأخلاقية الخاصة به المتلائمة مع ثقافته وشخصيته، لكنه يدعو الجميع إلى التفاعل وتبادل التجربة، ويحرص المسلمين بصفة خاصة على ذلك في علاقتهم بالغرب(20).

في إطار هذه الرؤية التركيبية المفعلة للذات، المجذرة لها في التاريخ القريب والبعيد، لم ير حلاق أي وجه من وجوه الشذوذ في أن يعتمد المسلمون على مصادرهم الأخلاقية التاريخية. فالغرب الحديث نفسه «عول وما يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث، وعلى عصري النهضة والتوير والفكر الليبرالي». وبعض النقاد الغربيين للحداثة يسعون لإحياء الأنموذج الأخلاقي الأفلاطوني والأرسطي والطومائي. ومن الطبيعي - تبعاً لذلك - أن يكون للمسلمين الحق في أن يرجعوا إلى تراثهم، ويتحدوا «تلك السردية التقليدية [الغربية]، ويطوروا بصورة متزايدة تاريخهم الخاص»، ولا سيما أن التراث الخاص بهم «تراث ضخم وثرى يضرب بجذوره في قرون من الإنجازات الثقافية»(21).

غير أن المسلمين لن يفعلوا ذلك تكريساً لمرجسية ثقافية أو قومية، بل سيفعلونه لفائدة الحداثة والعالم كله. ليس في ذلك - بحسب حلاق - ادعاء ولا مبالغة، ف «ثمة الكثير مما يمكن للمسلمين أن يفعلوه كي يسهموا في إعادة تشكيل الأخلاقيات الحديثة»(22). يساعدهم في ذلك كون «النطاق المركزي في عصر الدين التقليدي هو التنشئة الأخلاقية والتعليم الأخلاقي والتطلعات الدنيوية الأخلاقية»(23). كما تساعدهم حقيقة كون موروثةم الأخلاقي يعكس تجربة تاريخية معيشة، لا أفكاراً نظرية عن مجتمع «لم يعيش فيه أحد»(24).

هنا تتقلب نظرة حلاق الإيجابية إلى التاريخ والمجتمع الإسلاميين إلى ضرب من الإعلاء والتمجيد والحلم بالريادة لا نجد تفسيراً لها إلا كونها ردة فعل مواز على ما تمارسه العديد من دوائر الغرب ضد المسلمين من تهميش وتحقير. إن هذا الموقف التمجيدي لحلاق ليقيم دليلاً على أن اليوتوبيا ليست دائماً مصنوعة من أحلام خيالية، بل قد تكون شيئاً يضرب بجذوره في وقائع التاريخ ومعطيات المعرفة.

## 2- مِظَانُ فِلسَفةِ الأَخلاقِ الإِسلامِيةِ

إذا كان الموروث الأخلاقي الإسلامي بهذا الحجم وهذه الأهمية، فأين نجدُه؟ وكيف يُمكنُ عملياً تسديدُ السلوكِ الفردي والجماعي الحديث استناداً إليه؟ يتجلى هذا الموروث - بحسب حلاق - في أربعة مصادر تتمتع بمكانة مرموقة في الثقافة الإسلامية، هي: النصّ المؤسس وهو القرآن، ومنظومة الأركان الخمسة، ومنظومة الكليات الخمس أو مقاصد الشريعة، والشريعة.

في التعريف بفلسفة القرآن الأخلاقية، اكتفى حلاق بإشارات مقتضبة؛ ففي معرض التصدير للفصل السادس «عولمة متحرّشة واقتصاد أخلاقي»، استشهد بمجموعة من الآيات رأى فيها نقيصاً أخلاقياً لتوجّهات الحدّثة الغربيّة في المجال المالي، من حيث إنّ القرآن يربط كسب المال واستعماله ربطاً عضويّاً بالأخلاق، ويشترط الإيمان والسعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة بالاعتراف بحقّ الفقير والضعيف والجار والغريب والأجير في جزءٍ ممّا نملك، خلافاً للنموذج الليبرالي المتوحّش المتغلب على العالم الذي لا يأبه للآخرين إلا ليأخذ منهم المزيد، ويجعل لصاحب المال سيادة مطلقة على ما يملك (25).

في هذا السياق ألح حلاق بصفة خاصّة على أنّ ملكيتنا للمال وللأشياء بصفة عامّة ليست ملكيّة حقيقية، بل مجازيّة؛ إذ الله وحده هو المالك بحقّ لكلّ شيء، وهو وحده المتصف بما يسمّيه حلاق «الملكيّة الأصليّة ذات السيادة». يترتب على هذا الأصل أنّ ما يتخلّى الأغنياء عنه من المال - على وجه الزكاة أو الإحسان - لفائدة الفقراء إنّما هو «حقّ لهم»، وليس منّة أو عطاءً من ملكٍ شخصي يأخذه الفقير من موقع الذلّ والصغار (26).

في ما يخصّ المصدرَ الثاني للأخلاق الإسلامية، بيّن حلاق أنّ أركان الإسلام الخمسة الاعتقاديّة والعملية (الشهادتان، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحجّ)، تحمل برنامجاً يجسّد قيم الدين الأخلاقية، ويضمن للمؤمن حياة روحية إيجابية مع نفسه ومع الآخرين، ويوصل إليه رسالة بسيطة ودقيقة تعكس فلسفة القرآن الأخلاقية والوجودية، مؤداها: «اعرف مكانك في العالم، واعرف طبيعتك الزمنية، واعرف أنّك مخلوق كجزء من مجتمع وأسرة يغذيان روحك كما تغذي الزروع والحبوب جسديك، وافهم أنّ كلّ ذلك هبة تأتي مصحوبة بمسؤوليّة تجاه كل ما حولك؛ وافهم أنّك لا تملك شيئاً في الحقيقة، وأنّك ستواجه قضاءك حتماً، ولن تأخذ معك إلى القبر إلا عمالك الصالح وحسن سيرتك؛ وافهم أنّ عليك واجبات تجاه العالم الذي خلقت فيه، وتجاه المجتمع الذي خلقت من أجلك، وأنّ هذا هو مرتكزك؛ ولا تعتبر شيئاً مضموناً وحقاً مكتسباً» (27).

إنّ تمثّل هذه الرسالة بعمقٍ كفيلاً بتأطير السلوك المالي والاجتماعي للأفراد والجماعات تأطيراً أخلاقياً يحول بصفة ذاتية بينهم وبين أنماط السلوك الرأسمالي، القائمة على الاستغلال والجشع ومراكمة الثروة بلا حدّ. هذه هي النتيجة التي يوحى بها كلام حلاق، وهي نتيجة صحيحة في المستوى النظري المجرد. لكنّ السلوك المالي والاجتماعي للأفراد يتّمان في إطار أوضاع وأحكام وإكراهات متنوّعة ليست الأخلاق إلا إحداها. ولا ريب أنّ عدم أخذنا كل هذه المعطيات في الحسبان يجعل تقديرنا للنتائج المنتظرة مغلوّطاً.

المصدر الثالث للأخلاق الإسلامية هو الكليات الخمس، أو ما يُعرّف على نطاق أوسع بمقاصد الشريعة الإسلامية (حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل) التي تحدّد في نظر حلاق اتجاهات

القانون الأخلاقي في الإسلام وأهدافه، وتلخص معنى الإسلام العام من نصوصه وتعاليمه. ولئن جاء اكتشافها ثمرة من ثمار العقل الفقهي الحي، فإن ظهورها صار ممكناً بفضل «مشروع استقرائي» أنجزه الفقهاء في مرحلة اكتمال الفقه وبلوغه أعلى درجات النضج. ولا شك - بحسب حلاق - في أن كل كلية من الكليات الخمس ذات أهمية في حد ذاتها، إلا أن جدواها وفعاليتها لا تتحققان على الوجه الذي ترمي إليه فلسفة الإسلام الأخلاقية إلا حين ينضم بعضها إلى بعض، وتأخذ كل واحدة منها موقعها ورتبتها ضمن المجموع، فيكتسب النظام الأخلاقي في عموم معناه الكامل الذي لا تقدر كل كلية بمفردها على الوفاء به؛ إذ «لا بد لكل منها أن تتكئ على الكليات الأخرى وتتداخل معها، محافظة على علاقة اعتماد متبادل في ما بينها» (28).

المصدر الرابع هو الشريعة، وقد ذهب حلاق في فهمها مذهباً يقوم على عدّها أخلاقاً بالدرجة الأولى. لم يرَ فيها أحكاماً وقوانين فقط - كما دأب على إبرازه مؤرخو الفقه - بل عدّها ذات معنى مُردّوج. فهي تقيّد من وجه القوانين المنظّمة للحياة العامّة والخاصّة - وهذا هو المعنى الثانوي للشريعة - وتقيّد من وجه آخر المبادئ الأخلاقية التي تستند إليها تلك القوانين، وهذا هو معناها الجوهرية. فليست الشريعة في الجوهر - بحسب حلاق - سوى «مجموعة مبادئ أخلاقية مدعومة بمفاهيم قانونية» (29).

هكذا تردّ الشريعة إلى معنيين مترابطين عضويّاً لكنهما غير مُتساويي الأهمية؛ أحدهما هو الأحكام الفقهية التقنية المالية والاجتماعية وغيرها، وهو المكوّن الثانوي للشريعة، وخاصيته أنه ذو طابع إجرائي محدود. والآخر هو القانون الأخلاقي الكلي الذي تهدف تلك الأحكام إلى تحقيقه وتجسيده، وهو المعبر عن الوضع النموذجي للشريعة من حيث هي «نظام أخلاقي يشكّل فيه القانون أداة وطريقة خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامّة ومنشكبتين فيها»، من دون أن يصبح ذلك القانون هو الغاية الأخيرة. ف«القانون في الشريعة أداة للأخلاقي، وليس العكس». هذه الطبيعة الأخلاقية المتعالية للشريعة هي بالذات ما يؤهلها لأن تكون المنطلق لمراجعة المشروع الحدائري وإعادة بنائه (30).

### 3- أنموذج تطبيقي

من مزايا المنظومة الأخلاقية في الإسلام التي دأب حلاق على لفت الانتباه إليها بوصفها ليست منظومة نظرية مجردة، بل منظومة مبدئية وتطبيقية في آن، جرى العمل بها مدّة طويلة وعلى نطاق واسع في التاريخ. وهذا يعني أنها منظومة عملية ذات فاعلية حقيقية مجرّبة في مجالات عديدة، من أهمّها المجال الاقتصادي. كان هذا المجال يشتغل في المجتمع الإسلامي القديم وفق قواعد الشريعة «لأنّ المجتمع - وهو موضوع الشريعة وغايتها وأساسها - كان شرعياً». وحتى نظام الحكم السياسي الميّل إلى الاستقلالية والخطورة، كبحت في التجربة الإسلامية جماعه «ثقافة ومجتمع لم يعرفا أو يقبلوا بصفة عامّة أي شيء غير الشريعة ومنظومتها الأخلاقية» (31).

ولتأكيد فاعلية الأخلاق الإسلامية، استحضر حلاق أنموذجاً تطبيقياً في مجال شديد الأهمية في العصر الحديث، وبالغ الحساسية الأخلاقية لكونه مُعمّماً بالأسباب الداعية إلى الانحراف، هو المجال المالي.

يبين حلاق أن الشريعة تمكّن الأنموذج الاقتصادي الذي يستند إليها من تجنب الكثير من وجوه الفساد المحتملة بفضل توجيهها سلوك الإنسان في المعاملات المالية توجيهًا أخلاقيًا متوازنًا. فمن أجل درء «ممارسات السوق اللاأخلاقية»، وضعت الشريعة «آليات قانونية وأخلاقية» هدفها «تركيز» المال. والتركيز مفهومٌ روحي أخلاقي صرفٌ ترمي الشريعة إلى تحقيقه عبر آليات «إيتاء الزكاة والمشاركة في الأعمال الخيرية المتعددة كالصدقة والوقف» وغيرها. وتعلل الشريعة هذه الآليات بافتراضها وجود إثم محتمل في كل عملية مالية، لأن المرء مهما اجتهد لا يمكنه التأكد من كون جميع مصادره حلالًا والإثم يقتضي مسؤولية أخلاقية تقابلها الشريعة بالزكاة والصدقة والإحسان. فليس هذا الإثم المحتمل في العمليات المالية عند المؤمن هيئًا، بل هو «من الكبر بحيث يُعتبر باعًا على غضب الرب». والطريقة الدينية الناجعة «لتخفيف هذا الغضب هي الاشتراك في الأعمال الخيرية لمصلحة الفقراء وحتى عابري السبيل» (32).

لم يكتف حلاق بهذا الأنموذج التمثيلي الخاص، بل سعى لاستخلاص مبادئ توجيهية عامة من أحكام الشريعة في مسألة تنظيم اكتساب المال، رآها (بمعنى شروط أخرى) كفيلة - بفضل ما تقرضه على المستعمل من قيود نوعية - بدرء نوازع الفساد المالي لدى الأفراد، ومنع اختلال التوازن الاجتماعي والبطني. هذه المبادئ ثلاثة، هي:

- ردّ الفضل في كل كسب أو نجاح نحققه إلى الله.

- اتّخاذ الغنى الروحي والأخلاقي - وليس المال والقوة - هدفًا أسمى في الحياة.

- انتهاج منهج متوازن في التنظيم الاجتماعي يراعي مصلحة كل الأطراف ولا ينجح إلى طرف على حساب طرف آخر (33).

## ثالثًا: نقد مقارنة حلاق الأخلاقية

إن هذه الصورة الجميلة عن دور الأخلاق الإسلامية في تصحيح مسارات الحوادث تصطم بشكوكٍ واعتراضاتٍ جديةٍ تتعلق بنواحٍ ثلاثٍ في مقارنة حلاق: وجهة قراءته للشريعة ولأخلاق الشريعة من حيث هي تجربة متحققة في التاريخ، وثقته اللامحدودة في قدرة الأخلاق الدينية على تأطير الحياة الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة ومنعها من الانحراف، والأحكام الجزئية السلبية العامة التي أطلقها في شأن الحادثة.

### 1- مقارنة مثالية لأخلاق الشريعة في التاريخ

الاعتراض الأول الذي يمكن أن تواجهه به مقارنة حلاق لأزمة الأخلاق في الحادثة هو طابعها المثالي، وهذا ما اعترف به صراحة ولم ير فيه أي خلل. فأقرّ بكون الشريعة في خطابه هي فكرة أنموذجية مثالية يتمثلها المسلم في اعتقاده ووجدانه، وليست بالضرورة واقعةً مطبقًا (34). بل ذهب إلى أن مشكلة اللاواقعية الكامنة أيضًا في مفهومي الأنموذج (Paradigm) والنطاق المركزي (Central Domain) المعتمدين في مقاربتهم بصورة أساسية. فالأول يشير إلى أنموذج نظري عام متحقق بصورة ضمنية، والثاني يشير إلى منظومة لم تتحقق إلا بصورة جزئية (35). وأنموذجية النظام تستمد معناها بالذات من كونه يفشل حينًا وينجح أحيانًا.

لذلك لم يَرِ حَلَقَ غَضَاةً فِي الاعتراف بأنّ الوضع الأنموذجي للشريعة لا يضمن حياة مثاليّة؛ إذ كلّ المجتمعات تتداخل فيها النطاقات المركزيّة والنطاقات الثانويّة وتتصارع، والشريعة لا تمثل في هذا الباب استثناءً (36). لكنّه لاحظ أنّ الشريعة الإسلاميّة بالذات قد لقيت، على الرغم من طابعها المثالي، درجة عالية من التحقّق في الواقع لم تحظّ بها المنظومات الأخلاقيّة اليونانيّة والمسيحيّة التي يعمل كثير من نقاد الحداثة الغربيين على استعادتها (37). وخلاصة الرأى عنده أنّ النظام الأخلاقي للشريعة لم يكن ناجحاً على الدوام؛ إذ «النجاح الكامل ليس من حظ أيّ مجتمع في الماضي أو في الحاضر». ولم يكن فاشلاً على نحو خاص، وهذا يضع «الفاعليّة الأخلاقيّة لهذا النظام» خارج مجال الشك (38).

إنّ هذا الوصف الإيجابي لتأثير أخلاق الشريعة، والزعم بأنّه كان تأثيراً حاسماً، لا يمكن تقريره باطمئنان في حقّ مجمل التاريخ الإسلامي المتميّز بالتنوّع والتفاوت والتقلب والتناقض والصراع والحروب. فمن الناحية التاريخيّة، وبحسب ما يتوافر لنا من وثائق، نستطيع أن نتعرّف إلى الفترات والمواضع التي ساد فيها نظام الشريعة بما هي قوانين وأحكام يعتقد الملتزمون بها أنّها ذات مصدر إلهي. لكن من الصعب جداً أن نعرف بدقّة حجم تأثير الأخلاق المستمدّة من الشريعة في حياة المسلمين في تلك الفترات والمواضع. ذلك أنّه تتوافر لنا مصادر تنبّذ عن الحصر متخصّصة في عرض تفاصيل أحكام الشريعة وشرح قواعدها المنهجية (كتب الفقه وأصول الفقه). أمّا ما يتعلق بتطبيقات الشريعة والتزام أفراد المجتمع معانيها الأخلاقيّة كما بيّنها حلاق، فلا يعدو الشذرات والأخبار والحوادث المبنوثة في مصادر متعدّدة تاريخيّة وأدبيّة وصوفيّة وغيرها.

لئن كان للأخلاق الدينيّة عند المسلمين موقع اعتباري كبير وحضور مهمّ في بعض جوانب الحياة تشهد به مواقف ووقائع كثيرة ذكر حلاق بعضها، فإنّ ذلك لا يعني أنّ كل شيء كان محكوماً بالأخلاق، وأنّ الأخلاق كانت لها في معظم الأحيان الكلمة العليا. ليس لهذا الزعم ما يؤيده في مجال التجربة السياسيّة للمسلمين إلاّ قليل. وقد تكون المجالات الأخرى أفضل حالاً من المجال السياسي، لكنّها لم تكن مختلفة عنه بصورة جذريّة لأنّ مجالات الحياة الاجتماعيّة تخضع عموماً للانسجام والتناسب. وحين يختلّ التوازن تحدث انقلابات وثورات تُنشئ توازناً وانسجاماً جديدين، وهذا ما لم يحصل في التاريخ الإسلامي إلاّ مرّات قليلة.

## 2- قدرة أخلاق الشريعة على منع الطغيان الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع المعاصر؟

بناءً على منطق حلاق؛ فإنّ فلسفة الإسلام الأخلاقيّة التي لقيت طريقها تاريخياً إلى التطبيق - على الرغم من بعض التعثر - عبر قوّة النصّ الديني وطاقت الشريعة ومنظومتَي الأركان والمقاصد الخمسة، تستطيع اليوم بناء «إنسان الإسلام الاقتصادي المكوّن أخلاقياً»، والذي يشكّل الركيزة الجوهرية لـ «الحكم الإسلامي». وهي أيضاً كفيّلة - حين تُفهم وتطبّق جيّداً - بـ «صوغ الذات المسلمة أو المكلف المسلم وتحقيق أغراض الشريعة والحكم الإسلامي، وبالنهاية تحقيق أغراض فنّ العيش نفسه» (39).

ينبغي هذا المنطق على الاعتقاد أنّ الأخلاق يمكنها أن تكون أقوى من القانون ومن النظام السياسي ومن المصالح والغرائز، ومن ثمّ يمكن جعلها النطاق المركزي للنظام، وتأسيس كل شيء



عليها. وهذه مبالغة يكذبها الواقع الإنساني في مجمل المجتمعات قديماً وحديثاً. فلئن كان للأخلاق مثل هذا الدور المركزي لدى بعض الأفراد وبعض الأوساط الاجتماعية المتديّنة مثل الزهاد، فإنّه من الصعب جداً أن يكون لها كل هذا الدور وهذه القوة وهذا التأثير لدى عموم الناس في المجتمع؛ لأنّ الأخلاق قائمة على الحرّية والالتزام الذاتي التلقائي، ولا يمكن فرضها بالقانون وضغط المؤسّسات الجبريّة. ولو وقع فرضها بالقوّة لكفّت عن كونها أخلاقاً، ولصارت امتثالاً إكراهياً لا يحقق الأغراض المرجوّة من الالتزام الأخلاقي الإرادي والتلقائي. وبسبب هذا الخلل التجأ حلاق إلى استعمال عبارات عامّة ومبهمة، وفي أفضل الأحوال أدبيّة، تؤكّد الطابع المثالي لمقاربتة ولا تزيّله، من نوع «طاقات الشريعة»، و«إنسان الإسلام الاقتصادي»، و«الحكم الإسلامي»، و«صوغ الذات المسلمة»، و«أغراض فنّ العيش».

إنّ التوصيف الإيجابي جدّاً لأخلاق الشريعة في التاريخ الإسلامي - حتّى لو صحّ واستقام - لا يدلّ على قابليّة تلك الأخلاق للتطبيق في الزمن الحاضر أو المستقبل حتّى بالصيغة المعدّلة التي اقترحها حلاق(40). فلئن كان عموم المسلمين يسلمون اعتقادياً بالأركان الخمسة وينطقون طواعية بالشهادتين، فإنّ جزءاً منهم فقط لا نعرف نسبته من المجموع يؤدّي باقي الشعائر من صلاة وزكاة وصوم وحجّ. وفي ما يخصّ هؤلاء، لا نملك المعطيات الكافية التي تسمح لنا بتحليل تأثير الشعائر الدينيّة في سلوكهم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي كمّاً ونوعاً. كما أنّ للمجتمعات الإسلاميّة المعاصرة حظّها من الشرور التي قد تفوق ما يوجد منها في المجتمعات الغربيّة. ولذلك فإنّ التعويل على أخلاق جُرّبت في حقبة سابقة، واستدعاءها إلى بيئة مختلفة عنها جذريّاً لتكون العامل الرئيس في إصلاح مسارات الحداثّة، يُعدّ مجازفة نظريّة غير مأمونة. لعلّه يحسن التخلّص من فكرة العامل الرئيس وإن كان يحيل على الأخلاق، واستبدالها بفكرة العوامل المتعدّدة المتضافرة.

من الناحية العمليّة، لم يبيّن حلاق كيف يمكن للشريعة وأخلاقها أن تشتغل اليوم، سواء أكان ذلك في ظلّ الحداثّة أو ما بعد الحداثّة، أم كان في ظلّ ما يسمّيه بالحكم الإسلامي. كل ما لمسناه منه هو نقد صارم للتطبيق المعاصر للشريعة وللإسلام السياسي وللحداثّة، وقولٌ باستحالة الدولة الإسلاميّة على قاعدة الحداثّة وقيمها ومؤسّساتها. ففي أيّ بيئة وفي أيّ عالم ستشتغل الشريعة الإسلاميّة إذاً؟

ليس يكفي أن توجد الأخلاق الجميلة في الكتب أو أن تكون قد وُجدت في حياة أناس مَصوّراً. بل يجب أن تكون اليوم قادرة على مخاطبتهم وإقناعهم والدخول الفعلي في حياتهم وممارساتهم الاجتماعيّة المختلفة. يتطلب هذا وضع نظريّة في الأخلاق في تناسق مع الثقافة الحديثة، ويتطلب توافر إطار ثقافي اجتماعي تقدر تلك الأخلاق على التفاعل معه، أي يتطلّب مقبوليّة واسعة من المجتمع، وهو ما لا يتحقق إلا عند وجود أرضيّة ثقافيّة عميقة ملائمة. فهل هذه الأرضيّة متوافرة؟ والمقبوليّة ليست مبدئيّة فحسب، بل تعني الجاهزيّة للتصرّف وفق هذه الأخلاق؛ إذ قد نؤمن من حيث المبدأ بشيء، لكننا لا نملك الاستعداد والجاهزيّة والكفاءة الفعليّة لتحقيقه، كإيمان كثيرين منّا بالحداثّة والعقلانيّة والديمقراطيّة من دون أن يكونوا قادرين على الانخراط الفعلي فيها. من هذه الجهة، وفي أحسن الأحوال، يمثّل خطاب حلاق منبّهاً للوعي، أكثر من كونه ممثلاً فلسفةً تقترح الرؤى والبدائل.

### 3- أحكام جذريّة متحاملة على الحداثّة

لا يمكن أن نعدَّ اتخاذ موقفٍ أخلاقي نقدي من الحادثة أمرًا شاذًا في العقود الأخيرة؛ فقد تعالت أصوات النقد لهذا المشروع من كلِّ حدبٍ. لكنَّ النقدَ يَفْقِدُ الكثيرَ من صدقيته وفاعليته إذا كان له طابع انفعالي أو راديكالي أو مثالي. وهذا - في رأينا - مطبَّبٌ لم ينجح حلاق في الإفلات منه. فهو لم يَتَوَانَ عن تحميلِ الحادثةِ المسؤولية عن جملة الشرور التي تردى فيها الوضع الإنساني المعاصر؛ فهي المسؤولة عن «تشجيع أو إهمال الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض» (41). ومشروعها «ثبت فشله حتى في حلِّ المشكلات التي صنعها بنفسه» (42). و«آثاره الكارثية على العالم الطبيعي» بادية للعيان. وربما «لا يكون هناك ما هو أضرُّ للرجل والمرأة في العصر الحديث من مشروع الدمار هذا» (43).

في إطار خلخلة الأسس الأخلاقية للحادثة، ردَّ حلاق رَفَضَ الحداثيين استجلاب أخلاق الشريعة إلى الزمن الحاضر إلى عقدة متمكنة منهم هي «عقيدة التقدم» التي رأى فيها صورة من تمركز أوروبا على ذاتها وموقفًا محققًا بالثقافات غير الأوروبية؛ إذ تقترض - كما قال كوندورسييه (Condorcet) - أن «كل مجتمعات الماضي، بغض النظر عن الجغرافيا والزمن، عاشت واندثرت من أجل أوروبا الحديثة وفي إطار التحضير لها» (44). غير أن هذا السلوك الأوروبي المتمركز على الذات لا يبرر في نظرنا هجوم حلاق على فكرة التقدم ذاتها وتحقيرها؛ فهي من الأفكار البانية والدافعة نحو الأفضل. بالطبع، في الإمكان الحديث عن تجاوزات في فهمها وتطبيقها أبرز حلاق بعض الوجوه البغيضة منها. لكن أن نرفضها مبدئيًا على هذا النحو، ونعدّها فكرة سلبية في حدِّ ذاتها، فذلك سقوط في المنزع الأيديولوجي المضاد، وإصرارٌ على البقاء خارج دائرة الحضارة العالمية الراهنة.

بسبب هذه النظرة السلبية القاتمة، بدا حلاق غير آبه للحادثة ومصيرها، غير حريص على التمييز بين ما حققته للبشرية من مكاسب تُمَثِّلُ رصيْدًا إنسانيًّا عامًّا لا يجوز التفريط فيه، وما وقَّعتْ وأوقعتْ العالم فيه من مطبَّاتٍ بسبب الاختيارات السياسية والثقافية المنحازة، الناتجة من ظهورها وترعرعها في محضن أوروبي مسيحي ذي تطلعات استعمارية. ولئن سعى في بعض المواضع لتعديل هذه الصورة، فإن اقتضاب تحليلاته وغموض عبارته لم يتيحا بناء رؤية يطمئن إليها العقل؛ فقد وصف كتابه بكونه «مشروعًا حداثيًا بقدر الحادثة نفسها». وبما أن الحادثة «كمشروع حديث، ما بعد-حداثة أيضًا حتى النخاع»، فإن «ما بعد-الحادثة تقترض الحادثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنها تظلّ حادثة على الرغم من ذلك» (45).

يبدو مشروع حلاق من خلال هذا الوصف حداثيًا وما بعد حداثيًا وما قبل حداثيًا في آن واحد. هذا اللعب اللفظي - المفهومي، على الرغم من ذكائه، ينطوي على قدر غير قليل من الالتباس وربما من التناقض أيضًا. وهو ما لاحظته سكوت موريسون (Scott Morrison) في مراجعته لكتاب حلاق، وعبر عن شكوكه المنطقية المبررة تُجاهه (46).

إنَّ النقد النسقي للحادثة لا يُفضي إلا إلى مواقف نسقية وجذرية مضادة تتركس انشطار العالم إلى عوالم متنافرة. ولا تخدم هذه النتيجة مشروع إصلاح الحادثة، ولا تفتح طريق التحرر والنهوض أمام الشعوب المهمشة عالميًا، وإنما تغذي الصراع والحرب. إنَّ أزمة الحادثة الأخلاقية تتطلب مقارنة تتمتع بقدرٍ من الواقعية والبنائية أكبر مما وفرته مقارنة حلاق، وترتكز على مفهوم الوصل

الإيجابي - لا الفصل السلبي - بين أجزاء العالم من حيث كون ذلك شرطاً لاستمرار الحضارة الحديثة ووحدها وكونيتها.

## خاتمة وآفاق مختلفة

كانت الاعتبارات والمنطلقات الموجّهة إلى رؤية حلاق النقدية متأنية من تخصصه العميق والطويل زمنياً في حقل الدراسات الإسلامية القانونية والسياسية والأخلاقية التي مثلت الشريعة بُورَتها الرئيسة، ومن إحساسه الذي لا يتزعزع بالانتساب الشخصي إلى الثقافة العربية الإسلامية، ومن انتسابه عملياً إلى الفضاء الغربي ولكن في الهامش النفسي والاعتباري منه، ومن عدم رضاه عن اختلال موازين القوى العالمي وشعوره الحادّ بهيمنة الليبرالية في نسختها المتوحّشة على الإنسان والعالم، حتّى إنه لم يكتفِ حديثه عن حالة الاغتراب التي يعتقِدُ أنّ المسلمين وغير المسلمين يعيشونها بسبب تلك الهيمنة (47).

فكان من الطبيعي مع هذا الإحساس بانسداد الآفاق في ظلّ الحداثة أن لا يأسف كثيراً على فشل هذا النموذج، بل على فقدانه، وأن ينعاه بنفسه ويبحث عن مسالك إنقاذ في الأنموذج الأخلاقي الإسلامي الذي خبّره بعمق في المستوى النظري والشعوري، ولا سيما أنّ هذا الأنموذج تعامل تاريخياً مع إنسانٍ كاملٍ المشاغل والاهتمامات، إنسانٍ اهتمّ بالعبادة وبأسئلة الوجود وما وراء الوجود، كما اهتمّ بالمال والاقتصاد والحرب والجَمال والزواج وسائر العلاقات الاجتماعية والسياسية، ونجح نسبياً في تأطيرها وتوجيهها روحياً.

رأى حلاق في الحداثة نظاماً مريضاً أصاب بدائه الكون كُله. ووجد أنّ الأخلاق الدينية هي علاجه، لا غير جرعةٍ محدودةٍ تُضاف إلى البناء القائم، بل بتأسيس جديدٍ للحداثة تحلّ فيه الأخلاق الدينية قاعدة النظام السياسي والاجتماعي الصلبة. وعدّ ذلك كفيلاً بنقلنا إلى ما بعد الحداثة.

غير أنّ أطروحته عن تخليق الحداثة وما بعد الحداثة بفلسفة الأخلاق الإسلامية الرائعة، بسبب طابعها المثالي، ربما لا تتجاوز حظوظها في النجاح النطاق الإسلامي في أحسن الأحوال. وهذا النطاق - كما هو معلوم وكما يعلم حلاق جيّداً - يعيش وضعاً مُلتبساً وإشكالياً بالغ التعقيد في علاقته بالحداثة وبما بعد الحداثة وبالشريعة ذاتها. وليس من الواضح كيف ستباشر هذه الفلسفة الأخلاقية عملها وتأثيرها في ظلّ موقفٍ سلبيٍ لحلاق من مُجملِ القوى والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة في العالمين العربي والإسلامي؛ يشمّل ذلك المؤسسات الحكومية والمؤسسات المستقلة والمعارضة على السواء، بما فيها تجربة الثورة الإيرانية وحركات الإسلام السياسي والنخب المحدثّة.

لا شكّ في أنّ لفت حلاق الانتباه إلى نقائص الأنموذج الحداثي وأهميّة الأخلاق الدينية في المجتمع ما بعد الحداثي، له ما يبرّره في البيئات التقليدية والحداثيّة على السواء. غير أنّ اعتماده على نظرية النطاقات المركزية والنطاقات الثانوية من شأنه أن يفضي إلى تكريس أنموذج هيمني غير متوازن في مكوناته الذاتية، وفي علاقاته بالطبيعة والإنسان. كما أنّ التلويح بأنموذج جديد تقوم فيه العلاقة بين المعرفة والقيمة على الوصل لا على القطعية والفصل المُفضيين إلى التناؤد والهدر ونفي الآخر، من دون بلورة رؤية إبستمولوجية بديلة وكفء تتسق مع أنموذج الوصل، يبقى صرخةً في وادٍ لا تُجدي نفعاً. نضيف إلى ذلك أنّ وضع الأخلاق الدينية - التي تجسّدت تاريخياً في نظام الشريعة -

في قلب مشروعٍ مجاوزةِ الحداثة، والدعوة إلى تشييدِ نظامِ المجتمع ما بعد العلماني على أساسها، فكرةٌ قد تكون جذابةً لعدد من المسلمين، لكن من المستبعد أن ينخرطَ فيها غيرُ المسلمين؛ ويصعبُ أيضًا على كثير من العرب والمسلمين تقبلُها ما لم تقدّم لهم في صيغةٍ عقلانيّةٍ تُوحّدُ فلسفيًا - وليس شعاراتيًا فقط - بين مُنجزات الإيمان الديني ومنجزات الحضارة، وتُجانبُ بصراحةٍ وجزمٍ المشروعات اليوتوبية الفاسدة عقليًا لإقامة الدولة الدينيّة.

إنّ النظرة الجدليّة المُقرّرة بتاريخيّة الأشكال والمفاهيم الثقافيّة والاجتماعيّة من جهة، وبضرورة البناء على تاريخ الذات من جهة أخرى، نظرة واقعيّة ومجدية في الآن نفسه. إلاّ أنّها لكي تُحقّق الثمار المأمولة منها تتطلّب عقلًا حرًا مُستنيرًا وقدرةً ذهنيّةً على توسيع النظر باستمرار وتمثّل الواقع في أوسع أبعاده. ويقتضي ذلك في الحالة الإسلاميّة - من ضمن ما يقتضي - مراجعة أُسس تقبّل الدين في ضوء اعتبارات العصر وتعديلاته وتحدياته.

الأمر الذي يصعبُ أن تُجادلَ بشأنه في هذا السياق هو أنّ معضلات الحياة المعاصرة لا تقرض علينا مراجعة مشروع الحداثة فحسب، بل مراجعة فهمنا للدين أيضًا. وأيّ مشروع نظري أو سياسي في العالم الإسلامي لا يأخذ بالمطلبين معًا في إطار وحدةٍ تصوّريّةٍ لا يُمكنه أن يذهب بعيدًا. وهذا ما أثبتته كل التجارب العربيّة والإسلاميّة السابقة، بدءًا بمشروع الدولة القطريّة الحديثة، ووصولًا إلى مشاريع إقامة الخلافة من جديد.

لقد كانت صيغةُ التجاوز التي اقترَحها حلاق، على الرغم من طابعها التحفيزي، قطاعيّة، في حين تحتاج أزمة الحداثة الأخلاقيّة إلى بناء وحدةٍ عضويّةٍ بين الفكر الديني المستنير والفكر الحداثي وما بعد الحداثي في إطار رؤية تجمع بينها، وهو ما يقتضي مراجعة العلاقة بين هذه الفعاليّات، لا تعديل بعضها ليلائم البعض الآخر ويخدمه وفق نظرية النطاقات المركزيّة والنطاقات الثانويّة.

إنّ الصيغة التي تبدو لنا أفدر على تحقيق وحدة الحضارة المعاصرة، وتخطّي أزمة الأخلاق المتفاقمة؛ هي الصيغة التي تُعيد التفكير في الوضعيّة العربيّة الإسلاميّة والوضعيّة الغربيّة وسائر الوضعيّات السياسيّة والثقافيّة الراهنة من حيث كونها حالاتٍ متداخلةً متفاوتةً متناقضةً، لكنّها تنتمي جميعًا إلى حضارة واحدة وإلى أفق إنساني واحد، هو الأفق الحضاري الحديث، وأنها، من ثمّ، مدعوة إلى التقارب وطلب التجانس، والتخلي عن عقليّة الفلاح المغلقة والأسوار الفاصلة. كان هذا هو النهج الفكري الذي ابتدأه محمّد إقبال وخطًا على دربه خطواتٍ مهمّةٍ يُمكننا الاستئارة بها ومواصلة البناء عليها. وقد عبّرت عنها مجمل أعماله الشعريّة والنثريّة، ونطقَ بها بصفةٍ متميّزة كتابه المحوري **تجديد التفكير الديني في الإسلام**.

كان إقبال يحنلُ موقفًا مُنفصلاً بين «الغرب» و«الشرق» يختلف عن الموقع الذي اتّخذه حلاق. وكان يعيش وضعه ذلك في أريحيّة فكريّة ونفسيّة تامّة. كان، تُجاء «الذات» وتجاه «الآخر» نقديّ النزعة وإيجابيّاً في الوقت ذاته. ولم يكن في تناقض أو في حرب مع أحد. ولم يُجسّ بغيريّة تجاه ذاته أو مجتمعه أو تجاه أوروبا. كان مجاله الروحي والأخلاقي وحتى الفلسفي موصولاً عضويًا بالإسلام وبتقافته المتنوّعة وبالكتاب الوحيد المعبر عنه تعبيرًا كاملاً: القرآن. وكان موصولاً كذلك بفكر الحداثة وفلسفتها وعلومها وفنونها من خلال مصادرها المتنوّعة. كان يقوم بالذهاب والإياب في الاتجاهين من دون حواجز نفسيّة أو معرفيّة، ومن دون أن تكون خلفيّته هي خدمة أحدهما على حساب الآخر. وكان يشتغل على نموذجي التناهي - اللاتناهي والفصل - الوصل، فاتحًا بفضلهما

أفاناً نظريّة وعمليّة واعدة، متجنّباً أن يرى في أحد طرفي الأنموذجين مُطلقاً أو نقيضاً نافياً للآخر. ولئن صار حضورُ الدين في المجتمع اليومَ أشدَّ التباساً وتعقيداً ممّا كان عليه الحال في عصر إقبال، فإنّ معنى ذلك أنّ الدين أيضاً - وليس الحداثة فقط - يحتاج إلى مراجعة وإصلاح جذري في إطار نظرة عضويّة واحدة. وهذا هو بالضبط مغزى مشروع إقبال الفلسفي.

## المراجع

### 1- العربية

حلاق، وائل. *الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي*. ترجمة عمرو عثمان. ط 2. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

### 2- الأجنبية

Hallaq, Wael B. *The Impossible State Islam Politics and Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press, 2012.

(Morrison, Scott. «Book Reviews.» *The Cambridge Law Journal*. vol. 75, no. 1 (March 2011).

Tine, Antoine. «Jürgen Habermas: Entre pluralisme et consensus. La Réinvention de la modernité?». *Ethiopes* (Revue négro-africaine de littérature et de philosophie). nos. 64-65 (1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> trimestre, 2000).

Wael B. Hallaq, *The Impossible State Islam Politics and Modernity's Moral Predicament* (1) (Columbia: Columbia University Press, 2012), p. 272.

(2) صدر مترجمًا إلى العربية في طبعة أولى سنة 2014، وفي طبعة ثانية سنة 2015، يُنظر: وائل حلاق، *الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاقية*، ترجمة عمرو عثمان، ط 2 (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(3) المرجع نفسه، ص 294-295، 297.

(4) يُنظر تعريف مختصر لها في: المرجع نفسه، ص 299-302، إضافة إلى مواضع عديدة مبنوثة في سياقات مختلفة من الكتاب.

(5) المرجع نفسه، ص 34-35.

(6) المرجع نفسه، ص 270.

(7) المرجع نفسه، ص 283، 296-297. ولتأكيد محورية قيمة المال في أنموذج الحداثة ودورها في الحط من القيمة الذاتية للعالم وللإنسان نفسه، صدر حلاق الفصل السادس «عولمة متحرشة واقتصاد أخلاقي» من كتابه بشاهد دال لغيورغ شيمل (Simmel Georg)، من كتابه *فلسفة المال The Philosophy of Money* يقول فيه: «يُنظر إلى المال في كل مكان على أنه هدف، وهو ما يؤدي إلى الحط من قدر أشياء لا تُعد ولا تُحصى، واعتبارها مجرد وسائل مع أنها في الحقيقة غايات بحد ذاتها»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 249.

(8) «إن الأسواق والاقتصادات التي تتحكم في هذه الحركة الهائلة نحو العولمة وتوجهها هي أسواق واقتصادات رأسمالية وليست اشتراكية أو مساواتية أو شعبية. فالعولمة هي على نحو واضح مشروع الدولة الثرية القوية والشركات العملاقة التي تديرها ظاهرياً هذه الدول. وهذا مشروع مفروض عمومًا على الدول الضعيفة. وقد صادف أن كان الأنموذج السياسي - الاقتصادي لهذه الدول القوية هو المشروع الليبرالي، حيث لا يمكن العثور على أية قوة اقتصادية - سياسية مهمة أخرى»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 252.

(9) المرجع نفسه، ص 296-297.

(10) Antoine Tine, «Jürgen Habermas: Entre pluralisme et consensus. La Réinvention de la modernité?», *Ethiopiennes* (Revue négro-africaine de littérature et de philosophie), nos. 64-65 (1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> trimestre, 2000), p. 8, accessed on 2/1/2017, at: <http://ow.ly/bfaF30e6gWK>

(11) حلاق، ص 286-288.

(12) المرجع نفسه، ص 24.

(13) المرجع نفسه، ص 49.

(14) هما الفصل السادس، وعنوانه «عولمة متحرشة واقتصاد أخلاقي»، ص 249-273؛ والفصل السابع، وعنوانه «النطاق المركزي للأخلاق»، المرجع نفسه، ص 275-297.

(15) المرجع نفسه، ص 36.

(16) المرجع نفسه، ص 293.

(17) المرجع نفسه، ص 40.

(18) المرجع نفسه، ص 297.

(19) «إن أفريقيا وآسيا في أغلب الأحوال مستمرتان في كفاحهما من أجل اللحاق بالغرب، وفي أثناء هذه العملية لا نكتفيان بالتخلي عن مزايا البناء على تقاليدهما وتجاربهما التاريخية التي شكّلت هويتيهما وكيف صارتا جزئيًا إلى ما صارتا إليه، بل نتركنا نفسيهما تتجران أيضًا إلى حروب مدمرة وفقير ومرض وتدمير لبيئتهما الطبيعيين. إن الحداثة التي تحدّد المؤسسات والتي يحدّد مفكرو الغرب الحديث القوي خطابها المهيم، قد أجمعت بحقّ ثلثي سكّان العالم الذين فقدوا تاريخهم، وفقدوا معه طرائق وجودهم العضوية»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 33.

(20) «يمكن للمسلمين ونخبهم الفكرية والسياسية، خلال عملية بناء المؤسسات الجديدة التي تتطلب إعادة صياغة قواعد الشريعة وتقديم تصوّر جديد للمجتمع السياسي، أن يتفاعلوا، ويجب أن يتفاعلوا مع نظرائهم الغربيين في ما يخص ضرورة جعل الأخلاقي النطاق المركزي. وهذا يتطلب من المسلمين تطوير مفردات يمكن لهؤلاء النظراء المحاورين أن يفهموها، مفردات تهتمّ ضمن ما تهتمّ بمفهوم الحقوق في سياق ضرورة بناء تنويعات للنظام الأخلاقي تناسب كلّ مجتمع. هنا يجب أن يكون المسلمون المشتركون في هذه العملية مقتنعين وأن يبذلوا قصارى جهدهم الفكري لإقناع الآخرين - بما في ذلك المسلمون الليبراليون - بأن النزعة العالمية (Universalism) وأي نظرية حقوق ذات طبيعة عالمية لا مصير لها إلا الفشل». يُنظر: المرجع نفسه، ص 294-296.

- (21) المرجع نفسه، ص 36-37، 48.
- (22) المرجع نفسه، ص 295.
- (23) المرجع نفسه، ص 39.
- (24) المرجع نفسه، ص 37-38، 271.
- (25) استشهد بالإيات التالية: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى. وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى. إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى. وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى. فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى. لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى. وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى. الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى) (الليل: 5-18)؛ (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ. كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ. وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ) (الذاريات: 15-19)؛ (وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ) (الضحى: 10)، يُنظر: المرجع نفسه، ص 249.
- (26) لدعم هذا الرأي، أحال حلاق على دُفعة أخرى من الآيات القرآنية، يُنظر: المرجع نفسه، ص 109.
- (27) المرجع نفسه، ص 282.
- (28) تمثيلاً على هذا التكمال، يوضّح حلاق أنّ مجموع الكليات الثلاث الأولى «تمثّل السياق الذي يمكن من خلاله لكليّة المال أن تتحقّق وتصيح بناءً؛ كما تشترك كليّة المال في جدليّة مع كل واحدة من الثلاث الأخريات لتعزيز الكليّة الخامسة». يُنظر: المرجع نفسه، ص 263-264.
- (29) المرجع نفسه، ص 105-106.
- (30) المرجع نفسه، ص 43-44.
- (31) المرجع نفسه، ص 45.
- (32) المرجع نفسه، ص 267.
- (33) المرجع نفسه، ص 269.
- (34) المرجع نفسه، ص 32.
- (35) «إنّ طرحنا للنموذج يؤكّد مركزيّة القيم التي يعتبرها هذا النطاق قيمًا مثاليّة تطلّ أهدافاً مرجوة مميّزة ومحلاً لأفعال هادفة حتّى لو لم يجرّ التوصل إلى تطبيقها وتحقيقها، أو حتّى عندما تقوّض القوى المتنافسة في النطاقات المكوّنة للنموذج ذلك التطبيق والتحقّق»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 42.
- (36) المرجع نفسه، ص 45-46.
- (37) المرجع نفسه، ص 36.
- (38) فسّر حلاق هذا الوضع المتناقض للشريعة بالقول: «فقد اضطرت [الشريعة] للعيش في مجتمع مضطرب كان بحاجة دائمة لأشكال معيّنة من النظام والتنظيم، شأنه شأن أيّ مجتمع آخر. وقد عرف هذا المجتمع الفلاح المرهق بالضرائب والمجرم المرابي الوقح والزوجة التعيسة المهانة. وكأيّ مجتمع آخر [...] كان للمجتمع الإسلامي من شمال أفريقيا والأندلس إلى جاوة وسمرقند نصيب من البؤس. فقد كان له من غزوه واحتلوه، كما كان له متمرّدوه ونشالوه ولصوصه وقطّاع طرقه، بل وقضاته الفاسدون أحياناً. لكنّ القانون الأخلاقي كان مهيمناً دائماً بلا منازع، كما سنرى، واستمرت خطباته وممارساته النموذجيّة في تأكيد نفسها بالإنتاج المستمرّ لنظام معين»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 45-46.
- (39) المرجع نفسه، ص 281-283.
- (40) نيّه حلاق إلى أنّ استعادة الأساس الأخلاقي الذي أخذ به المسلمون في الماضي لا تعني «استعادة ممارسات ومؤسّسات ما قبل الحداثة، بل تعني البناء على تصوّر للعالم يؤكّد قيم الإرشاد الأخلاقي». فالمطلوب هو «محاولة استعادة القيم العليا والشاملة التي حدّدت الإسلام وطرائق حياته على مدار ألف عام بشكل نموذجي»، باعتبار أنّ تلك القيم الدينيّة «ما تزال توفّر إجابات للمشكلات البيئيّة والاجتماعيّة والنفسيّة - الروحيّة التي خلقتها الحداثة». ومن يرفض ذلك هو شخص تحركه عقلية متعنّنة ترفض التعلّم من الآخرين إمّا بهدف «تحجيم الذات» أو بدافع «النرجسيّة المستكبرة»، يُنظر: المرجع نفسه، ص 50.
- (41) المرجع نفسه، ص 36.
- (42) المرجع نفسه، ص 48.
- (43) المرجع نفسه، ص 34-35.
- (44) المرجع نفسه، ص 54-55.
- (45) المرجع نفسه، ص 49.
- (46) اعترض سكوت موريسون بما يلي على ما عدّه غموضاً واستنتاجاً لامنطقيّاً في كلام حلاق الوارد أعلاه عن علاقة الحداثة بما بعد الحداثة:

This is an opaque formulation, not a clear one: it is a *non sequitur* to conclude that because something is modern it is therefore post-modern. Saying so also erodes a distinction essential to the

book's project.» Scott Morrison, «Book Reviews,» *The Cambridge Law Journal*, vol. 75, no. 1  
(March 2016), p. 163  
(47) حلاق، ص 49.



## الفصل الثالث

# هل تكون المُواطنة مدخلاً إلى أخلاقية عربية ناجعة؟ بحث في وضعنة القيمة ..... علي الصالح مولى

### مقدمة

تتجه هذه الورقة نحو البحث في الإمكانيات التي تُتيحها المُواطنة لصوغ أخلاقية عربية يتحرر بها الفرد من الانسحاق في الجماعة، وتحرر بها الجماعة من سطوة الإرث التاريخي الذي كانت تجسده الرعية، ويُعاد عن طريقها بناء مجال السلطة ومفهوم الدولة. لقد بدا لنا أن مفهوم المُواطنة واحدٌ من المفاهيم المركزية التي نحتتها الحداثة وأقامت عليه قسماً كبيراً من فلسفتها السياسية، وأنضجت به تصوراً للإنسان في علاقته بالدولة من جهة، وعلاقته بسائر الأفراد المكونين للنسيج المجتمعي من جهة أخرى. ويمكن القول بإيجاز إن «المُواطنة» شكلت حجر الزاوية في معمار أخلاق الحداثة؛ فقدّرنا أن استدعاءها إلى دائرة الضوء في السياق العربي المعاصر له مبررات تجعله منطلقاً بحثياً، قد يساعد على فهم أفضل للتوترات الحادة والعميقة التي رافقت محاولة الانتقال من سياق ثقافي قديم إلى سياق جديد. فهذه المسألة، إضافةً إلى كونها حضرت حضوراً متأخراً في الخطاب الإصلاحية، لم يُرافق حضورها وعيٌ كافٍ ينتقل به الفرد من وضعية الإلحاق السلبي بالجماعة والسلطة إلى وضعية الاستقلال بالذات والوجود تحت سقف أخلاقية «وضعية» جديدة.

تتطلق الورقة لمعالجة موضوعها من رؤية محددة؛ مفادها أن كل حضارة تُفرز قوانين عملها ومعقولها الداخليين، وفي فضاءها تتشكل القيمُ والتصورات والسلوك، وتُصاغ الاتجاهات والمسارات العامة التي تؤلف مجتمعةً نظامها القيمي والمعرفي أي هويتها أو إبستيميتها (Epistémè).

من المهم أن نشير، بدايةً، إلى أن المُواطنة لن تُستدعى هنا مقصدًا بحثياً مستقلاً بنفسه، وستكون المقاربة سياقيةً أكثر من كونها موضوعاتية (Thématique)، وسيتركز الاهتمام على سياقين كبيرين: ما قبل المُواطني، والمُواطني؛ قصد استخراج العناصر التكوينية لكل إبستيمية والبحث في انعكاساتها على نوع الاجتماع البشري ومراقبة مسالك الخروج من إبستيمية إلى أخرى.

هذا يعني أن هذه الورقة ستُدير إشكاليتهَا على التساؤل عن الإمكانيات التي ينبغي تجنيدها حتى تتفصل أخلاقية القديم عن أخلاقية الحداثة، من أجل الوقوع على الفرص الحقيقية لصوغ إطار معرفي وسلوكي تنشأ داخله المُواطنة قيمةً تقطع مع ما سبقها من تصورات؛ فنتسبّل، على سبيل المثال، بـ «نصائح الملوك» و«أدب المرايا» القائمة على تزكية الخير في نفس الحاكم، فلسفة تنهض على تأمين دوام فضيلة عدل الحاكم بوجود معادل نوعي وهو الحرية.

أقمنا الدراسة، لتنفيذ هذا التصور، على محور ثلاثة كبرى؛ عُني الأول منها بسياقات تشكل الأخلاقية الدينية، وجاء بعنوان: «الأخلاقية الدينية: تأملات في مسار تشكلها»، وعُني الثاني بمسالك الانتقال من أخلاقية الجماعة إلى أخلاقية الفرد، وجاء بعنوان: «الأخلاقية الفردية ومشروع

العبور إلى المواطنة»، وعُني الثالث بالمواطنة بديلاً، وجاء بعنوان: «أخلاقية المواطنة: مقومات ورهانات».

## أولاً: الأخلاقية الدينية: تأملات في مسار تشكلها

### 1- الجماعة مجالاً والطاعة أخلاقاً

من دون التوغل وراء الدلالات الدقيقة لمصطلحات أساسية في الثقافة العمرانية الإسلامية مثل الجماعة والأمة (48)، نكتفي بالإشارة إلى أن الفلسفة التي تتبع منها هي فلسفة الاجتماع على قاعدة الأخوة بدلالاتها الدينية: (إنما المؤمنون إخوة) (الحجرات: 10) (49). ولا جدال في أن الأخوة، بوصفها قيمة أخلاقية، عملت على الارتقاء بالعلاقات العامة من ضيق القرابة الدموية القائمة على وشائج الأسرة والمصاهرة والعشيرة، إلى سعة الانتماء إلى أفق أرحب هو أفق الإنسانية. وهذا أمر تشترك فيه تعاليم الديانات الكبرى.

ما ينبغي تأكيده في هذا المجال هو أن المساحة التي أُعطيت للأخوة الدينية سمحت فعلاً بميلاد مجال «الجماعة المتخيلة» بعبارة بندكت أندرسن (Bénédicte Anderson). ولذلك يجوز الذهاب إلى أن ارتباط الجماعة المتخيلة بقيمة الأخوة مثل تطوراً نوعياً في كيفية تنظيم الناس، وبناء علاقات أفقية غير تراتبية بينهم جميعاً؛ فهي توفر للمندرجين فيها قابلية التمدد اللامرئي في إطار الشعور بالانتماء إلى كيان واحد.

ستسقط، نظرياً، وبفضل هذه العلاقة، الأخلاقية السابقة المضبوطة بشبكة من القيم المتوارثة والقائمة على تراتبيات تتحكم فيها معايير المنزلة الاجتماعية والمقام السياسي والسلطة الدينية والمكانة الاقتصادية. وسيكون مثل هذا النص: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى» (50)، بمنزلة التأسيس لأخلاقية جديدة في عالم العمران البشري ذي السند الديني.

جدير بالتنويه أن هذه الأخلاقية عملت على تحصيل نفسها بأدوات تراوح بين الترغيب فيها والبأس في الدفاع عنها؛ فمن ذلك مثلاً أنها جعلت عقوبة تارك الجماعة القتل: «من رأيتموه فارق الجماعة أو يريد تقريق أمر أمة محمد (ص) كائنًا من كان فاقتلوه» (51). ومثل هذه النصوص كانت، لكثرتها، بمنزلة الترسانة التي تُوفر كل أسباب النجاح لظهور طور الجماعة في الاجتماع الإسلامي.

تكشف تجربة الإسلام المبكر عن نشأة أخلاق خاصة بالجماعة يُمكن التعبير عنها بأخلاق الطاعة، وفي القرآن آيات كثيرة دالة عليها (74 آية)، وهي غالباً ما تقترن بمفردات من قبيل السمع (52)، والهداية (53)، والإيمان (54)، والفوز (55). وتُحفل مُدونات الحديث هي الأخرى بوفرة من نصوص الطاعة (56). وفي مقابل ذلك، وقع ترذيل التمرد والانقسام والانشقاق والمعارضة والاختلاف. وكثيراً ما يقع التعبير عن ذلك بمفردات من قبيل المروق والخروج والانسلاخ والفتنة. وقد يقع في هذا السياق اختزال الدين في الطاعة؛ فالحديث النبوي: «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من

الرمية»، قال في شرحه الخطابي: «معنى قوله صلى الله عليه وسلم يمرقون من الدين أراد بالدين الطاعة أي يخرجون من طاعة الإمام المفترض وينسلخون منها» (57).

مثلما يكون حصر الدين في الطاعة تضييقاً لأفق الأخلاقية الإسلامية، يمكن أن يكون ذلك عنواناً هُوَياً لأنموذج ثقافي عمومي، حرصت حضارة الإسلام على أن تتميز به في إطار نظرة كونية شمولية للإنسان تصوراً وسيرة.

تكتسب الجماعة إذاً خاصيتها في الاجتماع الإسلامي انطلاقاً من مبدأ الطاعة. وهي، إذ تكون كذلك، تُوفر للهوية الجماعية عنصر وجود أساسياً، لكن جسم هذه الجماعة، على الرغم من عمليات التنقية المتتالية له، يبقى معرضاً دائماً لعدد من التشققات داخلياً أو التهديدات خارجياً. وتؤكد التصنيفات الموضوعية للتمييز بين الكتل الجماعية أن فكرة الجماعة التي بُني عليها الاجتماع الإسلامي تحتاج إلى مزيد من الدرس. وليس غريباً، في الحصيلة، أن نجد في فضاء الجماعة حديث افتراق الأمة الشهير. ولذلك لا يمكن النظر إلى الجماعة بوصفها تجمعاً ظهورياً خالصاً، وقد تكون حسابات الربح والخسارة مدخلاً إلى الإخلال بهذه الظهورية الدينية لمصلحة المعقول الأرضي. ولهشام جعيط ملاحظات دقيقة في هذا المجال؛ فقد تتبع أعمال النبي الاجتماعية والسياسية والعسكرية، وخلص إلى أنه «بإظهار النبي بوادر عودة كثيفة إلى الوطن وروابط الدم، فإنه أفقد الرسالة الإسلامية هالة الصمود والصفاء، لكنه منحها، من جراء ذلك الفعل بالذات، الشروط السياسية للنجاح في هذا العالم» (58).

لم تكن الجماعة، بالسلم الأخلاقي الخاص بها، وجوداً مكتفياً بنفسه؛ فقد كانت ثمة شبكات قيم أخرى لِكِنَل جماعية تعيش صلب الجماعة الدينية، أو في نزاع معها، أو في صلح. وستكون مسألة الولاء منطقة تنازع بين أكثر من فريق، ولعل تاريخ الإسلام السياسي سيُطبع بميزة الاختصاص الدائم بسبب تعدد مدارات الولاء: «مرت السلطة الجديدة بنزاعات باطنة بين مختلف الولاءات وشتى روابط الإخلاص: روابط الدم/الأقدمية في الكفاح النبوي، أهل المدن/أهل القبائل. سيدور كل تاريخ الإسلام المقبل ويتم فصل حول تلك التوترات التي يمكن ردها إلى منظومات قيم» (59). ويبدو أن محاولات السيطرة على الجماعة أو تدجينها بعزل ما يهددها يدخل ضمن إستراتيجيات الاستحواذ والتملك التي سوف تُعلن عن نفسها لاحقاً.

ربما لا تكون هناك مبالغة في الذهاب إلى أن مفهوم الجماعة (Communauté)، في السياق الإسلامي الديني (وليس السياسي)، كان يستمد شرعية وجوده من تناقضه (أو على الأقل تمايزه النوعي) مع مفهوم المجتمع (Société)، انطلاقاً من نوع العلاقات التي تربط الأفراد بعضهم ببعض داخل جسمي الجماعة والمجتمع. فلئن كان شرط وجود المجتمع هو التعاقد (Contrat) الذي يتأسس على مطلب تحقيق المصلحة المعقنة لجميع المنخرطين في هذا البناء، فإن من أبرز ما يميز الجماعة هو نوع تموقع الفرد داخلها.

لا يكتسب الفرد في نظام الجماعة أي قيمة بوصفه فرداً، وهنا ميزة أخرى تختص بها أخلاق الطاعة؛ وهي تدوير هوية الفرد في هوية الجماعة. والمدقق في مجمل المعرفة الإسلامية المتعلقة بمكانة الإنسان في الإسلام لا يقع على تراث مهم خاص بالفرد. وكانت الكتابات التي أوجدت لنفسها صلات تشدها إلى ما يُعرف بالفلسفة الإنسانية (Humanisme)، تجد عناءً شديداً في العثور على

المقدمات التاريخية والنصية لإنتاج تأويلية تُعنى بالإنسية الإسلامية(60). وإن تيسر ذلك، لاحت المساحة التي تغطيها هذه الإنسية مغلقة أو مُعطلة؛ فقد رصد محمد أركون في القرنين الثالث والرابع للهجرة بروز نواة فكر إنسي، غير أن الآثار لم تكن قوية وعميقة حتى تُصنع زمن «الإنسان الإنسي» بديلاً من «الإنسان الديني». ولم يتوان في توجيه الإدانة إلى جهاتٍ عملت على «نسيان الموقف الإنساني في الساحة الإسلامية، بل وحصول تصفية له وللأعمال الفلسفية والإنسانية التي كانت قد ازدهرت في القرنين الثالث والرابع للهجرة»(61). وانصرف أركون بعد ذلك إلى القيام بعمل حفري ضخم يستنطق فيه النصوص والوقائع والتاريخ، ويوظف فيه مناهج متنوعة في إطار ما سماه «تحريرات سوسولوجية واسعة لمعرفة سبب فشل الفلسفة والموقف الإنساني في الساحة العربية الإسلامية بعد أن ازدهرت وتألفت لفترة قصيرة من الزمن»(62).

وبغض النظر عن النتائج التفصيلية للدراسات التي اشتغلت على مبحث الإنسية العربية؛ يمكن القول إن الفرد، على الرغم من وجود بعض الحواجز النصية التي تنتصر له، وعلى الرغم من بروز سياق تأويلي لمصلحته يدور على المسؤولية والكسب والفعل، كما عند المعتزلة مثلاً؛ لم يكن مُتأخراً له موضوعياً أن يكون مركزاً تُبنى داخله ولفائده أنظمة القيم التوجيهية. كانت إستراتيجية الدين الجديد تهدف إلى أن تكون الجماعة نواة وجوده وأداة انتشاره. لذلك، يُعدّ ضمور حضور الفرد في هذه الإستراتيجية أمراً مُتوقعاً.

## 2- من مجال الجماعة إلى مجال الرعية

أبرز ما نحتفظ مما تقدم هو أن نشأة مجال الجماعة كانت مرتبطة بإستراتيجيات الدين الأخلاقية، وأن «الجماعة المتخيلة» كانت معرضة للتهديد والتشقق، وكانت الطاعة أهم وسيلة من وسائل التحصين. وتسوقنا هذه الخلاصات إلى بعض الملاحظات السوسيو تاريخية التي تتعلق بمآل الجماعة في بُعديها الديني والمتخيل؛ فقد قَضَى قانون العمران بأن تتحول الدعوة إلى دولة، والجماعة إلى مجتمع، كما قَضَى بأن يَخلف الرسول مَنْ يَقومُ «بحراسة الدين وسياسة الدنيا»(63). وعلى الرغم من أن وجهة هذا البحث ليست التاريخ السياسي الإسلامي، فإنه لا مناص منهجياً من التوقف قليلاً عند بعض خصائص نشأة المجال السياسي الإسلامي ذات الصلة بالمسألة الأخلاقية.

بحثت «الهيئة السياسية التأسيسية» التي تصدت لأمر الجماعة بعد وفاة الرسول مباشرة عن مقدمات نظرية وعمرانية لشرعنة الإمامة (الحكم)، وتم التداول في الأفضلية. واللافت استدعاء مرجعيات أخلاقية قبلية ومقامية وتاريخية. ولم يكن الاحتكام إلى التقوى وما هو من وحي الأخلاقية الدينية إلا عنصراً من مجموع عناصر الحجاج والاحتجاج. وغني عن البيان أن مؤشرات النزاع التي تلمس هشام جعيط علاماتها الجنينية منذ عهد الرسول ستصبح مكوناً أصيلاً في المشهد السياسي الإسلامي.

من المتوقع أن يُطرح السؤال حول أخلاق الطاعة، أين آثارها؟ وحول الأخوة، وحول التربية على الإيثار وتركبة النفس على الخير العام، كيف تبددت؟ ولماذا اختفى، في وقت سريع، المعيار الأخلاقي الذي حرص الدين على أن يكون هو ما به يُعرفُ؟

يُمكن الظفرُ بأجوبة متعددة، وربما متناقضة، لتفسير ما وقع للأخلاقية الإسلامية، لكن ما نود الإشارة إليه أمران: فأما الأول فمُلخصه أن معقول الجماعة غير معقول المجتمع، ومعقول الدعوة

غير معقول الدولة؛ فأخلاق الطاعة يمكن أن تُلَبِّيَ مطلبَ تأسيس الجماعة الدينية، وأخلاق الأخوة يُمكن أن تُلَبِّيَ هي أيضًا مطلبَ الجماعة المتخيلة، غير أن بناء علاقات مادية ذات مطالب مصلحة (تحصيل المنفعة)، فشرط تحققها هو اندراجها في مدار أخلاقية أخرى. وأما الأمر الثاني فملخصه أن المخزون الثقافي الجمعي يصعب القضاء عليه وإن مرت جماعة من الجماعات بتحويلات في بناها السطحية أو المادية. وكان ريجيس دوبريه قد عبر عن ذلك المخزون بـ «اللاوعي السياسي» (64) (Inconscient Politique). وهو، عادةً، ما يُستتَفَرُّ ويوظفُ فيُمثِّلُ عنصرَ مقاومة أو ضغط لصوغ ملامح الوضع الجديد، وربما يكون أصلب من الأدوات التي تستخدمها الجماعة الجديدة لتثبيت مكانتها. وحين تتدخل عناصر «اللاشعور السياسي» لحسم معضلة لاحقة للأزمان التي تراكمت فيها تلك العناصر، فهذا يعني أن حالة «الوعي السياسي» التي يُفترَضُ أن تُحدد وجهة الأحداث لا تملك هذه السلطة.

يُستحصَلُ من ذلك أن بناء المجال السياسي الجديد في عالم الإسلام لا يستمد شرعيته من الأخلاقية الدينية إلا على نحو تبريري، أي أيديولوجي. وهذا قابل للتفسير وفق قوانين الاجتماع البشري؛ فما من جماعة تستطيع أن تبقى على هيئتها الأولى. وأخلاق الفطرة ما هي إلا كالمرحلة الطفولية في حياة المجتمعات؛ فتعقيدات الحياة، وما يطرأ فيها من وقائع، وتغيُّر أنماط العيش، والاستقرار في الحواضر، والاختلاط بأقوام من حضارات أخرى، كل ذلك وغيره يدخل في قوانين الاجتماع البشري ويفرض تعديلات كثيرة على سلم القيم وآداب السلوك.

لا نملك، في الحقيقة، معطيات واضحة حول المقام الذي تم فيه استبدال الرعية بالجماعة، ولكننا مع ذلك نرجح، انطلاقاً من الاستخدام الكثيف لمفردة الرعية في خطب الولاة وكتب المرابا، أن حضورها اقتضاه ذلك الانتقال من زمن الجماعة ومحمولاتها الأخلاقية إلى زمن آخر هو على وجه التعميم زمن المجتمع. صحيح أننا نفع على هذه المفردة في أحاديث قليلة لا نعلم على وجه الدقة درجة صحتها (65) مثل: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيَهُ اللهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٍ لِرَعِيَّتِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» (66). ولئن كان المعنى المستفاد من مثل هذه الأحاديث هو بناء علاقات تراتبية بين الناس تقوم على مسؤولية الرعاية التي يتحملها الأعلى تجاه الأدنى، وتقترب بمبدأ الثواب والعقاب؛ فلا شيء يدفع إلى عد هذه النصوص نصوصاً في التشريع. ولذلك يبدو أنها كانت تنوب إنابة شكلية/لفظية عن عبارة الجماعة؛ لأنها مسرودة في سياق الكلام على الآداب. والواقع أن حضور الرعية كان عارضاً أو مُقحماً في مدونة الحديث، فوق أنه غير وارد أصلاً في القرآن (67).

فهل يكون استدعاء الرعية بحمولة الانقياد والخضوع والاستسلام التي تستبطنها انتصاراً للأخلاقية الشرقية القديمة وتراجعاً لأخلاقية الجماعة الإسلامية الجديدة؟ يُمكن أن تقود الدراسات المُقارَنة إلى شيء من هذا؛ فقد أنجز ميشيل فوكو بحثاً مهماً في هذا الصدد (68)، وانتهى فيه إلى أن العقل السياسي الشرقي القديم محكوم بنتائية الراعي والقطيع. وكانت المادة التي اشتغل عليها تكشف بوضوح عن تحول البنية الرعوية في تدبير المعيش اليومي إلى بنية سياسية. كان ذلك لدى المصريين مثلاً (69)؛ فليس مُستبعداً إذاً أن تكون علاقة «الرعية الإسلامية» بـ «الراعي المسلم» واقعة تحت مجال نفوذ سلطوي عريق في حضارات الشرق.

ربما لا يكون في الأمر شطط من منظور قوانين العمران، حين الذهاب إلى أن الرعية ستظهر في سياق نشأة مجال خاص بها. وإيجازاً نقول إن الزمن السياسي بعد الزمن النبوي فرض شروطه

الموضوعية، ومنها أن تكون الرعية جزءاً رئيساً منه. وتأسيساً على ذلك، نرى أن الجماعة المتخيلة ستخضع لعمليات ضبط وتحديد ومتابعة حتى تتخلع الصفة عن موصوفها؛ فالأحداث الجارية بعد وفاة الرسول أوقعت هذه الجماعة في فوضى عارمة. والسيف الذي استل، كما روى الشهرستاني، لن يترك مساحاتٍ فعليةً للطاعة والأخوة كما انبجستا أول الأمر. وستصبحان من القيم العليا أو المعيارية لأنهما تنتميان إلى «الزمن الطفولي»؛ فكلما ابتعدت التجربة العملية عن ذلك الزمن، دخلت الدولة الإسلامية المعيارية في مجال الطوبى.

ميزنا الزمن النبوي من الزمن السياسي لأن الثاني هو زمن المُلْك، ومن مراتب المُلْك مرتبتان مركزيتان: مرتبة الحاكم، ومرتبة المحكوم، ولهما في «العقل السياسي» الإسلامي تصورٌ واضح. ويحسن، قبل بيان ملامح هذا التصور، التوقف قليلاً عند دلالة مصطلح الرعية؛ فهو، لغةً، يتحدر من الجذر (ر ع ي). ومن معانيه: «الراعي يرعى الماشية أي يحوطها ويحفظها [...] والرعايا الماشية المرعية [...] والراعي الوالي. والرعية العامة [...] ورعاها حفظه» (70). وأما اصطلاحاً، فنقدم له بهذه الإشارة المهمة التي ذكرها برنارد لويس في معرض حديثه عن شبكة المصطلحات السياسية في المجال الحضاري الإسلامي؛ فقد رأى أن مصطلح الرعية كان منذ دخوله مجال التداول في الزمن السياسي الإسلامي المبكر، حتى تغلغل المصطلحات السياسية والقانونية الأوروبية؛ المصطلح الأكثر استخداماً للدلالة على أولئك الخاضعين لسلطة الحاكم (71). والراجح أن الدلالة المعجمية المتأتية من الحقل الطبيعي (الحيوان، الكلاً) والدائرة على القطيع من جهة، وراعي القطيع من جهة ثانية، قد تسربت إلى الحقل السياسي وطبعته بطابع معين.

قال أبو يوسف (ت. 182هـ) ناصحاً وهو يضع القواعد النظرية لسياسة المُلْك كما طلب منه هارون الرشيد: «إحذر أن تضيع رعيتك فيستوفي ربها حقها منك [...] إن الله بمنه ورحمته جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم» (72). وقال الماوردي: «ومن جلالة الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أن كل من تحت يدي المُلْك من رعاياه [...] محلهم منه في كثير من الجهات محل المملوكين» (73). وقال الغزالي: «يجب على السلطان أنه متى وقعت رعيتُه في ضائقة أو حصلوا في شدة وفاقة أن يُعِينَهُم، لا سيما في أوقات القحط وغلاء الأسعار [...] لئلا يضعف الناس وينتقلوا إلى غير ولايته» (74).

ما نستنتجه هو أن سياق تشكّل مجال الرعية، إذا ما قورن بسياق تشكل مجال الجماعة، جاء ليضع حجر الأساس لبناء المجال السياسي الإسلامي ترتيباً عملياً وتسويغاً أيديولوجياً. وسيتقلص منسوب الأخوة تقلصاً كبيراً لمصلحة أنظمة معقدة من الولاءات تفرضها قوانين الاجتماع المتبدلة بفعل الاتجاه نحو المأسسة. وستنفصل الطاعة عن مدارها الأخلاقي الذي ظهرت فيه لتنتسب إلى مدار الخضوع والاتباع مقابل ضمان الرعاية التي يوفرها لها الراعي. وهكذا تتم «وَضْعَةُ» (Positivation) الأخلاق الدينية عبر تحويلها إلى أخلاق سياسية أو عملية. وينبغي التنويه في هذا المقام بأن «العقل السياسي» الإسلامي، وهو يُؤنث مجاله، عمَدَ إلى استثمار مُنتج الزمن الدعوي: الجماعة والطاعة (بعد إسقاط الأخوة) لتأسيس فلسفة الحكم. لقد أفرغ مصطلح الجماعة من دلالاته الأولى، وكذلك فعل مع مصطلح الطاعة؛ فالجماعة، وهي تُجرّد من قيمة الأخوة، تُصبِحُ كتلة بشرية موضوعة لممارسة الحكم عليها، والطاعة وهي تُجرّد من وظيفتها الإيمانية تُصبِحُ انصياعاً.

سُتحدّد ثنائية الراعي والرعية جوهرَ فلسفة الحكم. وسيكون المعجم السياسي والفكري والفقهية مرتكزاً على تراث زمن الدعوة مع ما سميّناه الاستثمار فيه؛ فيمثّل ذلك، حضرت الطاعة في الأدبيات السلطانية(75). وغني عن البيان أن تحويل الطاعة إلى قيمة أخلاقية في المجال السياسي يُعدّ مدخلاً أمنًا لميلاد الحكم الاستبدادي وليس فقط نتيجة تترتب عليه كما رأى كمال عبد اللطيف: «يترتب عن السلطة القهرية المستبدة في نظام الآداب دعوة إلى الطاعة والخضوع، بل والتغني بها وتمجيدها، إلى درجة تتحول فيها السياسة السلطانية إلى سياسة للطاعة المطلقة»(76).

تلك إذاً مُخرجات التجربة السياسية الإسلامية منذ التأسيس إلى الاكتمال. كانت في مستوييها الكبيرين: مستوى الجماعة ومستوى الرعية محكومةً بأخلاق الطاعة. وبقطع النظر عن الجهة المستفيدة من تثبيت هذا الاتجاه الأخلاقي، يمكن الخُوص إلى نتيجة تأليفية عامة مفادها أن العقل السياسي الإسلامي الكلاسيكي أسسَ فلسفته على علاقة تراتبية عمودية بين الحاكم والمحكوم. واستطاع الرصيد الثقافي الموروث أن يُقدم النمط الرعوي منوالاً للحكم. وأما الخروج من زمن الجماعة وأخلاقيتها، فأملته ضرورات التغيير العمراني، ولكن الدخول في زمن الرعية وشعاعها الأخلاقي لم يكن إلا مساراً من مسارات أخرى كان يُمكن السير فيها. ونتج من هذا الاختيار إفراغ الجماعة من قيمتي الأخوة والمحبة الدينيتين/الإنسانيتين والتعويض عنهما بأخلاق الطاعة السياسية المؤدية إلى الخضوع والاتباع.

أما الفرد فكان الغائب الأبرز؛ كان ضحية الأيديولوجيا الرعوية السلطانية. وما كان له أن يكون إلا في منطقة «اللامفكر فيه» (L'impensé) لأنه النقيض النوعي للجماعة والرعية وشبكة القيم التي تتغذيان منها. قد يُرصد الفرد، ولكن في حالاتٍ خاصة؛ فقد جاء في الحديث: «عليك بالجماعة فإنما يأكل الذئب القاصية»(77). وهنا تشديد، مرة أخرى، على أن السلامة لا تكون إلا مع الرعية - القطيع، وهو السياق الديني - السياسي الشرقي عموماً.

على هذا النحو تقريباً دارت النصوص التي أسست الأخلاقية الإسلامية، وعلى هذا سمت جرت التطبيقات والتأويلات حتى تشكّل، بصفة واضحة المعالم، ما يُمكن تسميته «الإبستمية»(78) الإسلامية» في مجال الأخلاق السياسية. وسيطرت هذه الإبستمية، في مجال الأخلاق، على كامل التاريخ الإسلامي في نسخته الرسمية (الأرثوذكسية)، وامتد هذا التاريخ إلى بداية عصر النهضة (القرن التاسع عشر)، بل لعل الأصوب أن نقول إنه لم يتوقف إلا جزئياً أو قطاعياً.

## ثانياً: الأخلاقية الفردانية ومشروع العبور إلى المواطنة

### 1- من الطاعة إلى العدل

تعرض الرصيد الثقافي - الأخلاقي لتحديات كبرى في التاريخ الحديث بسبب فلسفة الحدائثة ومُنتجاتها. ولا شك في أن نشأة الفرد - الموطن(79) (L'individu-citoyen) كانت من أبرز ما أسس الأخلاقية السياسية المدنية في إطار ما يُعرّف بالإنسية الغربية. وهذا التركيب المزجي الذي لا يكون فيه الفرد إلا في سياق المواطنة، ولا تكون فيه المواطنة إلا على قاعدة الاعتراف بالفرد وجوداً مستقلاً؛ هدّفه سدّ الطريق أمام اتجاهات الفكر الجمعي/الرعي التي ترى الفردانية سبيلاً إلى إذكاء أخلاق الجشع.

كانت قضية الاستبداد (80) مشغلاً بارزاً في الفكر الإصلاحى. وهذا من العلامات على انبثاق بوادر وعى تاريخى نقدي للنظام القيمي القديم. وكان مطلبُ العدل مركزياً في مشروع التحديث السياسى، ويُمكنُ إدراج الكتابة في العدل في باب الاحتجاج التاريخى على الكتابة في الطاعة.

نود، في هذا الإطار، أن ندقق في أمر؛ هو أن العدل في أدبيات فكر النهضة الذي رأيناه كأنه الاحتجاج التاريخى على أخلاق الطاعة لأ علاقة له تقريباً، في نظرنا، بالعدل (العدالة) كما صاغته الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة؛ فعدلُ الراعى عدلُ أخلاقى على معنى المَكْرُمَة، وليس له من حافظ إلا النصح الذي يُسديه كُتابُ المرآيا. ولكن العدلُ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة عدلُ قانونى تضبطه الدساتير والمعاهدات والمواثيق وتُحرسُهُ مؤسسات المجتمع المدنى. والأهم من التقنين والتشريع انتماءُ هذا العدلِ إلى إيسْتيمية غير إيسْتيمية العدل الأخلاقى. إنه جزء من شبكة القيم التي تُشكل معالم الحداثة. وهو لا يكون إلا حين تكون الحرية مُعادلاً له.

## 2- من العدل إلى الحرية

لا شك في أن العلاقة بين العدل والحرية علاقة إشكالية (81)، وهي في الثقافة العربية أشد تعقيداً وتركيباً منها في ثقافات أخرى نجحت في استثمار هاتين القيمتين على نحو منتج وإيجابى. وكان وعى المفكرين بمخاطر الاستبداد منطلقاً مهماً لِشَق مسار في الإصلاح يقوم على إعادة التوازن للعلاقات المختلفة بين مؤسسة الحكم والمحكومين. لكن المدقق في خطاب العدل لا يملك إلا أن يتساءل عن مكانة الحرية فيه، وهو تَسْأُول معقول لأن المقابل النوعى للاستبداد هو الحرية وليس العدل. صحيحُ أن فكر الإصلاح لم يُغيب الحرية تغييباً كاملاً؛ فكان يرصد حضورها القوي في أوروبا، ولعله كان يتمنى لو أن حظاً منها أصاب بلاد المسلمين. أما واقعياً، فكان الاحتفاء بالعدل.

إن بحثنا عن تفسير لضمور الحرية وتوسع في الإلحاح على العدل في أدبيات الإصلاح العربية في القرن التاسع عشر، قلنا إنه يعسر في الحقيقة رد الأمر إلى سبب واحد، غير أننا نميل إلى تفسير أولي قد تستقيم في ظلّه معقولية ما للاحتفاء بالعدل دون الحرية. فالتراتبية الرأسية/العمودية للعلاقة بين الحاكم والمحكوم في بنية المجتمعات القديمة كانت تفرض أن تكون أفعال تدبير الملك صادرة من المدار الأول حصراً، وأن يكون المدار الثانى متقبلاً وليس فاعلاً. وقد تُكوّن هذه الفكرة تشكلت أولاً داخل المعقول الدينى حيث يُجعل الأمر كله لله، ثم تسلت شيئاً فشيئاً إلى الفضاء السياسى والأخلاقى حتى صار حُكم الحاكم في مرتبة التفويض الإلهى. والعقل الإصلاحى في القرن التاسع عشر كان متحركاً في مدار الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، على الرغم من تنبّهه إلى مواطن خلل فيها. لذلك لم تتحول الحرية إلى قيمة سياسية واجتماعية وتربوية تتأسس عليها أنظمة جديدة من العلاقات، وتصاغ في ضوئها أخلاقية إنسانية حتى تصبح ثقافة مركزها الإنسان.

يُوجدُ إذاً عائق حقيقى يَمْنَع الاتجاه نحو تدشين سياق أخلاقى ينهض على قاعدة الحرية. وهذا يُمكنُ إدراكه إذا وضعنا في الاعتبار أن فلسفة الإصلاح نفسها كانت تعتمد مقوماً واحداً مركزه السلطة. وبما أنه لم يقع استحداثُ مقوم معادل مركزه المجتمع؛ لا فرصةً لانبثاق سلم قيمي تنتقل بواسطته الثقافة العربية من سياقها القديم إلى سياق حدائى. لذلك، كأنه لا مَنَاص اليوم من حركة اجتهادية ضخمة يتم من خلالها تحويل الاهتمام من مدار الطاعة إلى مدار الحرية. وذلك لا يتأتى ما



لم تحدث عملية اختراق معرفي وثقافي لمفهوم الرعية والولوج إلى المساحات المعتمدة التي كانت معدودة ضمن اللامفكر فيه.

كان الاتصال المباشر بين أوروبا والإسلام في العصر الحديث مناسبة غير عادية لتحرير الحرية من الأطر المعرفية التقليدية وفتح معابر جديدة أمامها. ولكن ذلك لم يكن كافياً؛ إذ ستكون الحاجة ملحةً لانبثاق تأويل عصري يسحب الحرية من بيئتها الغربية الأصيلة ويضفي عليها من الدلالات الاستنباطية ما يجعلها ذات معنى في المجال التداولي الإسلامي.

فمتى تكون الحرية إذاً في قلب اهتمامات الفكر العربي المعاصر؟ ينبغي، موضوعياً، الاعتراف بأن طوراً آخر دشنه هذا الفكر في النصف الثاني من القرن العشرين وما فتئ يتطور ويتعاضم شأنه. إنه طور الأدبيات الحداثية حيث تتقدم موضوعات الحرية والديمقراطية والحقوق والمجتمع المدني على ما عداها من موضوعات التفكير السياسي المعهودة. وهكذا ولّد على نحو صريح في هذا الطور مجال التفكير في الفرد، وهو تحول عميق في وجهة التفكير الفلسفي وليس السياسي وحده. ومع ذلك يحسن أن نوضح أن الذي نشأ هو مجال التفكير في الفرد وليس مجال الفرد؛ فالكتابات العربية الحداثية ما زالت في طور الدفاع عن الفرد من جهة حقوقه وحرية.

## ثالثاً: أخلاقية المواطنة: مقومات ورهانات

### 1- الفردانية والحرية

نُسلّم تاريخياً بأن الفرد في أفق الفردانية يُعد في فلسفة الحداثة محور العملية السياسية، وليس عجباً حينئذ أن تكون الحرية عنواناً رئيساً لميلاد «مجتمع الأفراد» (82). ولا يكون الانتصار للفرد داخل هذا التصور تركيبة للجشع والأنانية وخطاً من قيمة الإيثار كما روجت الدراسات الأخلاقية (83). ينبغي أن يُنظر إلى المسألة من زاوية أخرى، وهي النظر إلى الفردانية من جهة كونها تمثل ثورة على «الجماعية»، وتحريراً للإنسان من نزعات الإذلال وتعطيل القدرات والمهارات؛ فالفردانية، على نحو من الأنحاء، مُكوّن من أبرز مكونات الإنسية، وهي بذلك تدرج ضمن الإبتيمية المناهضة لإبتيمية الجماعة. ويمثل الفرد في الفردانية وضعية فلسفية قبل أن يكون جزءاً من وضعية اجتماعية أو أخلاقية. والفرد في هذا التصور مآله أن يكون مواطناً. والطريق إلى ذلك يُلخصها جيليو جيليف (Jelio Jeleu) في السؤال الذي طرحه والإجابة التي اقترحها: «متى يتحول الفرد إلى مواطن؟ عندما يصبح شخصية مدنية، وهي صفة سوف يكتسبها من خلال العلاقات التي ستقوم بينه وبين المجتمع المدني حيث يكون عنصراً نشيطاً وفاعلاً أكثر مما يكتسبها من خلال علاقاته بالدولة. يصبح الإنسان شخصية مدنية عندما ينخرط تدريجياً وينجح في الاندماج في دوائر المساحة الاجتماعية الكبرى مدافعاً عن القيم الأساسية للديمقراطية» (84).

لا يمكن تجاوز مساهمة إميل دوركهايم في هذا المجال؛ فإذا كانت الأخلاق المتوارثة هي منظومة قواعد تُبنى خارج الوجود الفردي للإنسان ولكنه يُلزم بالخضوع لها، فإن أخلاق الفرد تنشأ من داخل وجوده وعياً وإحساساً. وكان مسعاه عقلنة الأخلاق وعلمنتها ووضعنتها (85). وغير بعيد من هذا التصور رأى لويس ديمون أن ما يميز مجتمعاً من آخر هو منزلة الفرد؛ فالمجتمع الذي يكون فيه للفرد القيمة العليا (86) هو ذلك الذي نتحدث فيه عن الفردانية. وأما المجتمع الذي يكون فيه

للجماعة القيمة العليا، فذاك الذي نتحدث فيه عن الكلية (87) (Holisme). ومن الضروري أن نشير إلى أن الفرق بين الأنموذجين ليس حاصلاً مصادفةً. إنه نتيجة تطور تاريخي طويل ومعقد عند بعض الدارسين، أو هو نتيجة انقطاع نوعي وحاسم عن نظام قيمي سابق عند دارسين آخرين. والرصد التاريخي الذي قام به توماس مارشال للأطوار الكبرى التي تطور عبرها مفهوم المواطنة يكشف أن منزلة الفرد فيها لم تكن إلا لتجويد أداء القيم المدنية، وتعزيز المكاسب المرتبطة بالحقوق السياسية والاجتماعية (88). وهكذا، عوضاً من أن يكون الإنسان متلقياً في سلبية تلك القواعد، يُصبح منتجاً وفاعلاً. وعندئذ تتحقق إنسانية الإنسان في بعدها الأخلاقي.

بعيداً من استعراض التفاصيل الذي تتباعد بها تيارات الفكر الفلسفي الحداثي أو تتقاطع حول الفرد والفرسانية، فإن ما يجب الاحتفاظ به هو أن انتصار الحقيقة على القيمة، أو ما هو كائن على ما يجب أن يكون، جاء في سياق رؤية وضعانية للأخلاق والمنفعة والقانون والسياسة والدولة. ولم يُعد ممكناً شرعاً/تبريراً/تفسير أي سلوك أو فكرة إلا بالاستناد إلى المفاهيم والتصورات التي انبثق منها هذا السياق. سنتوارى، نظرياً على الأقل، الولاءات والعصبية والهويات السابقة التي كانت ترتبها الفرد وتسحق وجوده، وستكون الفرسانية إعلاناً عن تعاقده حر ومسؤول داخل المجال السياسي الوضعي وفي إطار «الدولة السياسية» (89).

لم يكن ميلاد الفرسانية استباحةً للجماعية فقط، بل كان في الأساس ميلاداً للحرية (90) والاستقلال والإبداع على مستوى المكاسب الفردية، وميلاداً للاعتراف (91) (Reconnaissance) والتعاقد والمواطنة على مستوى المكاسب العمومية. وما كان ذلك ليكون إلا بإجبار نظام القيم القديم على الانسحاب، وإعلان دخول نظام القيم الجديد حيز التنفيذ. وبهذا تظهر مجالات الدولة الحديثة: المواطن، السلطة، الأحزاب، الهيئات المدنية... إلخ، المبنية على مبدأ التوازن وقيمة الاعتراف بين مختلف مكوناتها.

## 2- المواطنة بديلاً

في ضوء ما تقدم يتأكد أمران؛ أما الأول، فهو أن الدولة العربية في عمومها، على الرغم من الخطاب الذي تروجه حول انتمائها إلى الحداثة، وعلى الرغم من النصوص التشريعية الكثيرة الدافعة في هذا الاتجاه، لم تشهد اختراقات كبرى فتتغير بنيتها المغلقة والمستبدة. وأما الثاني، فهو أن العقل التحديتي العربي لم ينجح بعد في بناء روح حداثية عمومية/أفقية تنتقل بها قطاعات واسعة من الناس والثقافة من الخضوع لقواعد النظام القيمي القديم إلى أفق نظام قيمي حداثي. ويبدو أن ما رآه وائل حلاق في عمله البحثي الجاد ليس دقيقاً لما قال وهو يقارن بين زمني المسلمين القديم والحديث: «لقد تغلغت في العالم الإسلامي الخطابي وأشكال معرفته توصيات أخلاقية وسلوك أخلاقي أملتة الشريعة، بينما تنتشر فيه الآن النزعة الوضعية والسياسة والسياسي، إضافة إلى مفاهيم المواطنة والتضحية السياسية» (92). ولعل الأسلم هو الذهاب إلى أن المفكرين الحداثيين العرب اليوم لأن افتكوا قطعة من مساحة الفكر الإسلامي التقليدي، واستطاعوا أن يجعلوا من حرية الفرد ومدنية الدولة بؤرة نشاطهم المعرفي والأيدولوجي، لم يتمكنوا من جعل مشروعهم النخبوي مشروعاً عمومياً. إن النضال الحقوقي من أجل الفرد ليس إلا بداية في طريق شاقة وطويلة من أجل بناء

المواطن؛ فالأمرُ يحتاج إلى ما هو أهم، وهو النضال الفلسفي من أجل الفردانية من جهة، والنضال المدني من أجل ميلاد الفرد - المواطن من جهة ثانية.

لم تكن المواطنة، تاريخياً، مشروعاً ذا أولوية في أدبيات التمدن، وكانت عمليات استدعائها خاضعةً لآلية البحث عن الأشباه والنظائر من أجل ممارسة «لعبة» التأصيل الشكلي التي يتفانى في الوفاء لها العقل القياسي. كان يكفي مُنتسبِي هذا العقل العثورُ على عبارة «وطن» في المعجم، أو الوقوع على نص مثل «حب الوطن من الإيمان» ليقع الإعلان عن الظفر بأصول للوطن والمواطنة في التراث. ونعتقد أن هذا النوع من التفكير عاجز عن استيعاب تاريخية المواطنة، وغير قادر على العُثور المعرفي من إبستيمية إلى أخرى. وعمليات التركيب أو المُجاورة التي تتساكن بها الإبستيميتان داخل هذا العقل لا تزيد على أن تكون إعلاناً عن أزمة حقيقية يتخبط فيها من دون أن يعي تهديدها لنوع الشخصية المراد إنتاجها.

ربما يزداد الأمر تعقيداً حين ينزع بعض المشاريع الفكرية العربية في مقاربتة مسألة الحداثة عموماً ومسألة المواطنة خصوصاً إلى إخضاعهما لِمَا صار يُعرفُ بالأسلمة. وعادةً ما يكون ذلك باستحداث مساحاتٍ طَرَفِيَّة (Périphérique) حول هذه المسائل، ثم العمل على سحِبِها إليها بدعوى ترقية أدائها، وتغذيتها بمعيار قيمي لم يكن مُتاحاً لها في بيئتها الأولى. نقصد، على سبيل المثال، ما يطرحة طه عبد الرحمن وهو ينقد الحداثة الغربية ويبشر بالحداثة الإسلامية؛ فمما قاله في إطار ما سماه «التوسع المعنوي»، وهو ما عبرنا عنه بالترقية، هذا المقطع الذي نود أن نتوقف عنده قليلاً: «لا مجال يحتمل أن يتجلى فيه التوسع المعنوي مثل تجليه في الارتقاء بـ 'المواطنة' إلى رتبة 'المؤاخاة'، فمعلوم أن المواطنة تتحقق في سياق امتداد الحداثة إلى كل جوانب الحياة المادية للفرد، أي أن المواطن لا يكون كذلك، حتى تسع الحداثة كل مناحي حياته المادية. والمؤاخاة تعلق على هذا، إذ هي اتساع الحداثة للمناحي الروحية لحياة الفرد، فضلاً عن مناحيها المادية. كما وجدنا أنه لا مجال يحتمل أن يتبدى فيه التعميم الوجودي مثل تبديه في الارتقاء بـ 'التضامن' إلى رتبة 'التراحم' [...]» (93).

هذا التصور الأخلاقي للحداثة الغربية والقيم المصاحبة لها ليس جديداً؛ فهو إعادة إنتاج لأطروحةٍ معروفة مفادها أن الغرب مادي والشرق روحي، وأن مشكلة الغرب تكمن أساساً في ابتعاده عن الأخلاق. والحقيقة أن هذا الطرح غير دقيق لأن الأخلاق تجلياً ومفهوماً ومرجعاً تتعدد وتتعدد المنطلقات والتصورات وتنوعها. والعمل على حصر الأخلاق في الدين فقط مُجانبٌ للصواب لأن الأخلاق مثلما تكون دينيةً تكون كذلك دنيويةً وضعيةً. وأما الطريقة المقترحة لتجاوز مادية الحداثة الغربية ومُرفقاتها فتخليقها (94) (Moralisation) بالأسلمة. وهكذا يتم الاستجداد بالرصيد المعجمي الإسلامي، ليُصبح المواطنة «مؤاخاة» والتضامن «تراحمًا»، في عملية إبدالية غير مفهومة حين نستحضر معنى البناء النسقي للحضارات الذي أفضنا في التركيز عليه في مواقع سابقة من هذه الورقة.

صحيح أن طه عبد الرحمن تَوَقَّع أن يُوجَّهَ إليه مثلُ هذا النقد (95)، فقدم رؤيته التي تقوم على أن الحداثة تتعدد بالتطبيقات، وأن ما يحياه الغرب هو تطبيق من إمكانات أخرى، لذلك وجب أن لا يكون ذاك التطبيق هو الفهم الوحيد. وبناءً على ذلك يُصبح مشروع أسلمة الحداثة مُمكنًا آخرَ له من المشروعية ما للمنوال الغربي. وإذ «يُوسَلِّمُ» طه عبد الرحمن الحداثة والمواطنة بعمليات الإبدال

المذكورة؛ لا يُقدّم فعلياً إلا مشروعاً نَقْضياً لهما وليس توسيعاً للمعنى بالترقية والتهديب والتشذيب؛ فهو، بما يقترحه، يعود إلى ما قبل زمن الحداثة والمواطنة، ف «المواخاة» قيمةٌ مجالٌ إبستيميتها الجماعة على المعنى الوارد في هذه الورقة، وهي قيمةٌ مثالية في علاقة بالسعادة المفارقة لقوانين العمران ونسبية الخير وحدود الفضيلة، وهي القيمة التي لم تصمد حين الاختبار؛ فقد رأيناها في السياق الأخلاقي الإسلامي الذي نتبعنا أثرها فيه تتلاشى فور أن فكر المسلمون في التنظيم على قاعدة السياسة. وعلى ذلك قس قيمة «التراحم».

إن المجتمعات، وهي تدخل مجال السياسة ومنطق الدولة، تنتقل وجوباً إلى صيغ من العيش ترتبها آليات التعاقد وتسهّر علي رعايتها ضوابط قانونية وعلاقات وضعية. ولا شك في أن الدولة الحديثة التي تكون فيها المواطن (وليس المواخاة) في أعلى المراتب، تبتدع باستمرار من معقولها الداخلي أدوات لتوزيع الأدوار وتنظيم علاقات القوة. وبهذا، فهي في بنائها الذاتي تُنتج أخلاقيتها الخاصة بها من دون أن تكون في حاجة إلى أخلاق تُضخ فيها من الخارج.

لئن كان دفاع طه عبد الرحمن عن الأخلاق الدينية أو عن كون الأخلاق واجبةً النفاذ لصدورها عن الله دفاعاً تشرع المنطلقات التي صدر عنها، فإن توسعه في ذلك لنقض أطروحة استقلال الأخلاق عن الدين التي اشتهر بها طائفة من الفلاسفة، وخاصة ديفيد هيوم، يدفع به إلى ساحات جدلٍ عقيم (96)؛ فاختلاف المقدمات يقود حتماً إلى اختلاف النتائج؛ فللحداثة مقدماتها المعلومة ونتائجها المعلومة أيضاً. وبهذا يلوح الإكراه المسلط عليها من أجل تديينها أو تخليقها أشبه بالسطو أو الاختطاف نظراً إلى أن الحداثة على نحو من الأنحاء دين وأخلاق، ولكن في سياق وضعي.

ما نستخلصه إذاً هو أن مثل هذه المقاربات تكشف عن إشكالات معرفية ومنهجية في التعامل مع القيم الحديثة وخاصة قيمة المواطن. فالمواطنة، كما سبق البيان، نشأت في سياقات معينة وداخل منظومة قيم وتصورات حول الدولة والجماعة والفرد والحرية والاستقلالية والاعتراف والعيش المشترك... إلخ، وهي في كل ذلك مخالفة أو معارضة مسألة الجماعة كما بلورها النسق الإسلامي القديم.

أن تكون المواطن هويةً على وجه الحصر؛ فذاك لأنها، في إطار المعقولية التي أنشأتها، تتسع للجميع وتستوعب الاختلاف والتناقض والتنوع (97). وهي، لهذا المعنى تحديداً، تتفوق من جهة الأداء وإدارة العلاقات الخاصة والعامة على ما سبقها من أنماط الولاء والانتماء القائمة على معايير الدين أو الجنس أو القبيلة أو الطائفة. وقد ذهبنا، بسبب ذلك، إلى أن المواطن لم تكن مشروعاً ذا أولوية في أدبيات التمدن العربي. ومؤدى هذا أنه ينبغي الإقرار من دون مواربة بأن «المواطنة قيمة حديثة، لها جذورها التاريخية لا محالة، لكنها فرضت نفسها منذ بروز القوميات الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، ولم تكن البلاد الإسلامية تعرف معنى الوطن كما برز في هذا العصر [...] فمفهوم المواطنة وليد ظروف سياسية واقتصادية وثقافية جديدة طرأت على البلاد العربية» (98). وهذا يعني أن المواطنة حين تكون نتيجة سياقات فلسفية ودينية وأخلاقية (99)؛ لا يمكن استثمارها استثماراً فعالاً إلا بتوفير المناخات الملائمة لها.

أخيراً، لا نرى أن المواطن هي الحل السحري الذي يتحرر به العرب اليوم من سريان ثقافة الراعي والرعية في كثير من مناحي حياتهم، لكننا نعتقد أن نصيباً غير يسير من مشكلاتهم التاريخية والسياسية والإبداعية مرجعه إلى غياب المواطنة تصوراً وإجراءً. فقد نتج من غيابها

تصورًا تضخّم مكانة الحاكم على حساب المحكوم، وسيطرة أخلاق الطاعة والولاء مقابل انسحاق الوجود الفردي المستقل للإنسان، ونتج من غيابها إجراءً تقييداً واسعاً وخطيراً للفضاء العمومي، فاندثرت مقتضيات بناء علاقات أفقية متوازنة قائمة على تعاقد تحفظ به الحقوق والحريات، ويصان داخله التعدد والاختلاف. والذي لا شك فيه أن المواطنّة، بوصفها ملتقى القيم المدنية، توفر إمكانات حقيقية للقطع مع الأخلاقية التقليدية وتقدم مَنوالاً ناجعاً لبناء الفرد والمجتمع والدولة. والراجح أن عمليات التركيب والتأصيل والأسلمة التي تدور على المواطنّة تكشف، ولكن بحياء، عن اعتراف غير مُعلن بأن ما كان يوفره النظام المعرفي والقيمي القديم ما عاد اليوم قادرًا على تلبية متطلبات الواقع أو فض مشكلاته.

## خاتمة

كانت مسألة التنظيم الأخلاقي والاجتماعي والسياسي التي تضبطها مجموعة من «القوانين العمرانية» قد دفعت هذه الورقة في اتجاه تبني المقاربة الثقافية التي تدافع عن أطروحة البنى الحضارية الهويّة المغلقة، أكثر من ميلها إلى المقاربة التاريخية التطورية التي تدافع عن أطروحة مُراكمة التجارب وتطويرها. وأدى هذا الاختيار إلى القبول بفكرة أساسية وهي أن التحوّلات النوعية العميقة في بنى المجتمعات والثقافات وشبكات القيم لا تكون إلا بالقطيعة؛ فهي التي تنتهي معقولية زمنٍ وتمنح الزمن الجديد معقوليته وشرعيته.

توقفت الورقة، بناءً على هذا التمشي، عند كثير من الملاحظات والتساؤلات والاستنتاجات التي تخص البناء القيمي الذي أفرزته أخلاقية الجماعة، وحدوده، والمُتاح التاريخي اليوم أمام العرب لتجاوز معضلات التخلف التاريخي والاجتماعي والسياسي.

حاولنا في مستوى أول أن ننجز قراءة تاريخية ثقافية للكشف عن الأخلاقية الإسلامية من خلال دراسة جدلية الديني والسياسي في التجربة الإسلامية الكلاسيكية، وقراءة تحليلية نقدية في مستوى ثانٍ للمسار الذي شكّل داخله الفكر العربي الحديث والمعاصر وهو يبحث عن المنوال السياسي والأخلاقي الذي يقترحه للاندرج في الزمن الحداثي. وكانت أطروحة الأنساق الحضارية الاختياريّ المعرفي والمنهجي الذي ارتضيناهُ أفقًا عامًا لتحريك مجموع الأفكار التي أنتجت هذه الورقة. ويُبيّن من خلال هذه المحاولة لفهم طريقة عمل الأنساق الحضارية أن أخلاقية الجماعة غير أخلاقية الفرد.

كانت الجماعة محكومةً بأخلاق الطاعة، ووقع التعويل على استدعاء كل ما يُحقق هذه القيمة وما ينتج منها؛ مثل مكارم الأخلاق والمعروف والجزاء في سياق ديني ابتداءً، وسياق سلطاني رعوي انتهاءً، بحيثُ حلت أخلاقية الرعية محلها، وسيطر مجال الراعي على كل مساحات الفعل والسلطة والقدرة والقوة، مسنودًا بأدباء المرابطين وفقهاء السلاطين ومؤرخي دولة الغلبة. وأما ما يُحدد شرط وجود الفرد وغايته فهو الحرية في سياقها الإنسي؛ فقد رأينا أن الفردانية كانت مَعبرًا إلى مركزية الفرد في الكون ابتداءً، وإلى المدنية انتهاءً، ففي إطارها كانت تولّد التوافقات وتوضّع قواعد العيش المشترك في ظل مبدأ الاعتراف وتحت سقف المواطنة بما تمثله من معاني الوضعنة في مجال القيم.

توقفت الورقة عند معضلة انحباس المدونة السياسية الإسلامية الرسمية في دائرة أخلاق الطاعة، وتنمية مجال الاستبداد السلطاني. ورأيت أن المعقولية التي تتحكم في كل ذلك عرّفت بعض

الاختراقات في القرن التاسع عشر أولاً، ومع الدولة الوطنية بعد ذلك. وبرزت منذ ثمانينيات القرن العشرين اتجاهات فكرية حدائثة، لكن العوائق كانت أكبر من الجهود المبذولة. ورجحنا، ونحن نفحص الأسباب، أن تكون تسربات الحدائثة إلى البلاد العربية في أغلبها إما مقطعة الأوصال لا ناظم لها أو مهجنة بتأويلات شكلية في التأصيل والأسلمة. لذلك، ظلت أخلاقية القديم متساكنة على نحو غير معقول مع ما وصل متناثراً من أخلاقية الحدائثة. وقد رنا أن هذا المأزق سيستمر في إفساد مشروع المواطنة قيمةً موضوعةً وأن تجاوزه لن يكون إلا بتحويلات كبرى في الوعي بالتناقض الكلي بين إبتيمية الجماعة وأخلاق الطاعة وإبتيمية الفرد وأخلاق الحرية.

## المراجع

### 1- العربية

ابن الأثير، علي بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق أحمد بن محمد الخراط. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د.ت].

ابن مسكويه، أحمد بن محمد. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. تحقيق نواف الجراح. طرابلس: دار الوعي، 2005.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979.

أركون، محمد. نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1997.

الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن النسائي. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998.

أندرسن، بندكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة ثائر ديب. بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009.

بيدي، جيروم (إشراف). القيم إلى أين؟ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور. مراجعة عبد الرزاق الحليوي. تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2005.

جعيط، هشام. الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000.

الحسني، عبد الحى. تهذيب الأخلاق. تحقيق عبد الماجد الجوري. دمشق: دار الفارابي، 2002.

حلاق، وائل. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة مأزق الحدائثة الأخلاقي. ترجمة عمرو عثمان. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد. المسند الجامع. تحقيق نبيل بن هاشم الغمري. مكة: دار البشائر الإسلامية، 2013.

دياني، مراد. «اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة أو استقرار معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي». عمران. العدد 5 (2013).

السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي. بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

عبد الرحمن، طه. روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

\_\_\_\_\_ . سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة، 1999.

- العلام، عز الدين. *الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي*. سلسلة المعرفة 324. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، شباط/فبراير 2006.
- عمران، كمال. *الثقافة الإسلامية: مظاهر من التجريب والتجريد*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1992.
- الغزالي، أبو حامد. *التبر المسبوك في نصيحة الملوك*. ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- غليون، برهان. *نقد السياسة: الدين والدولة*. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.
- الموردي، أبو الحسن. *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*. خرج أحاديثه وعلق عليه خالد العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.
- \_\_\_\_\_. *نصيحة الملوك*. تحقيق خضر محمد خضر. الكويت: مكتبة الفلاح، 1983.
- النيسابوري، مسلم. *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فواد عبد الباقي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

## 2- الأجنبية

- Arkoun, Mohammed. *L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle: Miskawayh, philosophe et historien*. Paris: J. Vrin, 1970.
- (Bertaux, Daniel. «Individualisme et modernité.» *Espaces Temps*. no. 37 (198
- Birnbaum, Pierre et Jean Leca. *Sur l'individualisme*. Paris: Presses de Sciences Po., 199
- Burdeau, Georges. *Le Libéralisme*. Paris: Seuil, 197
- Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 198
- Dumont, Louis. *Essai sur l'individualisme: Une Perspective anthropologique sur l'idéologi*  
*moderne*. Paris: Seuil, 1983
- Durkheim, Émile. *L'Éducation morale*. Paris: Presses universitaires de France, 197
- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 196
- The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1981. \_\_\_\_\_  
.vol. 2
- Laurent, Alain. *Histoire de l'individualisme*. Paris: Presses universitaires de France, 199
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 198
- Maclure, Jocelyn et Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal, 201
- Magnette, Paul. *La Citoyenneté: Une Histoire de l'idée de participation civique*. Paris: Bruylan  
.2001
- Marshall, Thomas Humphrey. *Citizenship and Social Class: And Other Essays*. Cambridge  
.Cambridge University Press, 1950
- Meier, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trans. by David McLintock. London: Harvar  
.University Press, 1990

Rémi-Giraud, Sylvianne et Pierre Rétat. *Les Mots de la nation*. Lyon: Presses universitaires de Lyon  
.1996

.Singly, François de. *L'Individualisme est un humanisme*. Paris: Éditions de l'Aube, 201



(48) حول مفهوم الجماعة وما يدور في فلكها من متشابهات تحسُن العودة إلى أغلب ما كتب رضوان السيّد وخاصة: الأُمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي (بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011). كما يمكن العودة إلى: Mohamed-Chérif Ferjani, «A propos de la notion de ‘Umma (Oumma): Les Maux d’un mot,» dans: Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rézat, *Les Mots de la nation* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1996), pp.135-147.

(49) نشير في هذا الصدد إلى أنّ بندكت أندرسن عدّ الأخوة عنصرًا تعريفيًا مركزيًا للجماعة/الأمة. وفسّر انخراط الناس الجماعي في القتل أو الموت طواعية بوجود رابط الأخوة: «فهذه الأخوة هي، في النهاية، ما مكّن ملايين كثيرة من البشر، خلال القرنين الماضيين، لا من أن تقتل وحسب، بل من أن تموت راضية أيضًا»، يُنظر: بندكت أندرسن، *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*، ترجمة ثائر ديب (بيروت: قدس للنشر والتوزيع، 2009)، ص 53.

(50) أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، مج 5، رقم: 23536، ص 411.

(51) محمّد ناصر الدين الألباني، *صحيح سنن النسائي* (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998)، مج 3، رقم: 4032، ص 82.

(52) وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (البقرة: 285).

(53) وَإِنْ يُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا (النور: 54).

(54) وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا (النور: 47).

(55) وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (الأحزاب: 71).

(56) من ذلك: «أوصيكم بقوى الله، والسمع والطاعة، وإن كان عبدًا حبيبيًا»، يُنظر: عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن عبد الصمد الدارمي، *المسند الجامع*، خدمه واعتنى به نبيل بن هاشم الغمري (مكة: دار البشائر الإسلامية، 2013)، كتاب العلم، رقم: 103، ص 123.

(57) علي بن محمد بن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق أحمد بن محمد الخراط (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د.ت.].)، مج 2، ص 150.

(58) هشام جعيط، *الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر* (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص 31.

(59) المرجع نفسه، ص 31.

(60) من ألمع المفكرين العرب في هذا المجال محمد أركون. وتبقى أطروحته: محمد أركون *نزعة الأئسنة في الفكر العربي: جيل مسكويي والتوحيد*، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1997)، العمل العلمي الأشد إشعاعًا في هذا المجال. وكان عنوانها الفرنسي الأصلي: Mohammed Arkoun, *L’Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle: Miskawayh, (philosophe et historien)* (Paris: J. Vrin, 1970).

(61) أركون، ص 15.

(62) المرجع نفسه.

(63) يقول الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»، يُنظر: أبو الحسن الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، خرّج أحاديثه وعلق عليه خالد العلمي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 29.

(64) «تمامًا مثل الأفراد ولكن على نمط مغاير، لدى الجماعات البشرية المنظمة عقل باطن محدّد، تُعدّ أديانها وبدائلها الأيديولوجية أعراضه الصّارخة التي نسميها اللاوعي السياسي». يُنظر:

Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981), p. 51.

(65) قال عنها برنارد لويس إنّ حضورها في الأحاديث قليل ومشكلي:

«Its appearances in the Traditions are few and problematic,» Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), chap. 3, p. 140, note 45.

(66) مسلم بن الحجاج النيسابوري، *صحيح مسلم*، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم: 1831 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991).

(67) توجدُ صيغ قرآنية من الجذر (ر/ع/ي) ولكنّ كلمة رعية غير قرآنية. يُنظر مثلًا الآية 20 من سورة طه، والآية 57 من سورة الحديد، والآية 79 من سورة النازعات.

(68) Michel Foucault, «Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason,» in:

[Sterling Mcmurrin](#) (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), vol. 2, pp. 225-254.

(69) «كان فرعون راعيًا مصريًا. فقد كان يستلم بالفعل عصا الراعي في يوم تتويجه». يُنظر:

Foucault, «Omnes et Singulatim», p. 227.

- (70) أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مج 14 (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ص 325-327.
- (71) «منذ زمن بعيد وإلى غاية تغلغل المفاهيم السياسية والقانونية الأوروبية، كانت «الرعية» هي المصطلح الكوني لـ «رعايا الحاكم» (Subjects of the ruler)». يُنظر: Lewis, p. 61.
- (72) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979)، ص 5.
- (73) أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمد خضر (الكويت: مكتبة الفلاح، 1983)، ص 53.
- (74) أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 80.

(75) للتوسع في هذا النوع من الكتابات يُراجع مثلاً: عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة 324 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006). يُنظر خاصة الفصل السادس: «مفهوم الرعية»، ص 181-202.

(76) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 180.

(77) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، باب الصلاة، رقم: 547، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بابلي (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ج 1.

(78) نستخدم الإبيستيمية (Epistémè) بالمعنى الفوكوي الذي يُقدمها على أساس أنها نظام الفكر وضوابطه وقوانينه وآليات عمله التي يخضع لها الناس في مجال أفكارهم وقيمهم وسلوكهم. ولهذا النظام سلطة لا تتقطع إلا بقطيعة تنشأ عنها إبستيمية جديدة. يُراجع في هذا الصدد:

Michel Foucault, *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 11-13.

للتوسع في الأخلاقية القرآنية أولاً والإسلامية/التشريعية ثانياً يحسن العودة إلى وائل حلاق خاصة؛ فله مقاربة عميقة لهذه المسألة، وله استنتاجات مقارنوية طريفة انتهى من خلالها إلى أنّ أخلاقية الحدائث التي قامت على الفصل بين الحقيقة والقيمة، أو القانون والأخلاق، أو ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تتمتع بنسق فلسفي خاص، يُنظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة مآزق الحدائث الأخلاقية، ترجمة عمرو عثمان (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 162-174.

(79) استخدم ألان لوران مصطلح «الفرد - المواطن» وهو ينتبج مسار الفردانية التاريخي والفلسفي. يُراجع ذلك في: Alain

Laurent, *Histoire de l'individualisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 39

ودرس جي هرمت علاقة هذا المصطلح بالمسيحية الغربية. يُراجع: Guy Hermet, «L'Individu-citoyen dans le christianisme occidental», in: Pierre Birnbaum et Jean Leca, *Sur l'individualisme* (Paris: Presses de Sciences Po., 1991), pp. 132-158.

وهو اتجاه بحثي انخرط فيه دارسون مرموقون من أمثال ماكس فيبر بكتابه الشهير الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

(80) العبارة المتداوله في كتابات الرواد هي «الحكم المطلق»، ولم تأخذ عبارة «الاستبداد» الصدارة إلا في وقت متأخر نسبياً، ويمكن عدّ كتاب: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، محوراً الرحالة (بيروت: مؤسسة ناصر الثقافية، 1902) من أهم ما كتب.

(81) عبّر مراد ديباني عن ذلك تعبيراً دقيقاً فقال: «المساواة أم الحرية أولاً؟ أو العربية أم الحصان أولاً؟ إنّه السؤال الأساس الذي يُطرح بشكل أو بآخر أمام جميع الأشكال المجتمعية، بمعنى ما مدى أصالة أو امتياز المساواة على الحرية في الاجتماع البشري، أو العكس؟ بعبارة أخرى، هل المساواة هي الحجر الأساس القبلي في بناء المجتمع، والموشور الذي يُنظر من خلاله إلى جميع الإشكالات المتعلقة بالاجتماع الإنساني، أم أنّ الحرية هي ذلك كله؟ وهذا السؤال يطرح نفسه بجدة أشد في هذا الزمن الحاسم الذي يعيشه العالم العربي اليوم». يُنظر: مراد ديباني، «اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة أو استقرار معالم النموذج الليبرالي المستدام لما بعد الربيع العربي»، عمران، العدد 5 (2013)، ص 51.

(82) استخدمنا هذه الصيغة (مجتمع الأفراد) لأنها تحقّق معنى التوسّط بين فلسفتين: فلسفة الجماعة وفلسفة المواطن؛ فبروز مجال الفرد كان البداية لنشأة مجال الفرد - المواطن، ولا شك في أنّ «دولة المواطنين» وليست «دولة الأفراد» هي المقصد من فلسفة الحدائث السياسية.

(83) يقول فرانسوا دي سنجلي عن الصورة المتداوله للفردانية: «للفردانية صورة سيئة. فهي ترتبط بدكتاتورية السوق، وبصراع كل فرد ضد الآخر. فهي تعدّ بمثابة تعبير عن عقل يمكن أن يذهب إلى حدّ توليد أفراد غير مسؤولين، يحرّكهم دافع العقلانية فحسب دون أية أخلاقية. كما يُنظر إلى الفردانية على أنها سبب الانغلاق على الذات، والأنانية، واللامبالاة تجاه الآخرين، وانعدام الكياسة الاجتماعية». يُنظر:

François de Singly, *L'Individualisme est un humanisme* (Paris: Éditions de l'Aube, 2011), p. 9

وللتوسع في بعض الأسباب التي أعطت للفردانية تلك الصورة السلبية يمكن العودة إلى:

Daniel Bertaux, «Individualisme et modernité», *Espaces Temps*, no. 37 (1988), pp. 15-16

(84) جيليو جيليف، «التربية والمواطنة في القرن العشرين»، في: جيروم بيندي (إشراف)، القيم إلى أين؟ ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي (قراطج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2005)، ص 289-290.

(85) يتجلى هذا المسعى بوضوح في كتابه التربية الأخلاقية: Émile Durkheim, *L'Éducation morale* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), voir notamment: «1<sup>re</sup> leçon: la morale laïque».

(86) يتحدث جورج بورديو عن ثلاث خصائص أساسية تتمتع بها الفرد في ظل فلسفة الفردانية وهي: الفرد بوصفه قيمة في حد ذاته L'individu comme valeur en soi، والفرد بوصفه غاية L'individu comme fin، والفرد بوصفه وسيلة L'individu comme moyen، يُراجع: Georges Burdeau, *Le Libéralisme* (Paris: Seuil, 1979), pp. 88-94.

(87) Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme: Une Perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983), p. 37.

(88) Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class: And Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), chap. 1, pp. 10-27.

(89) تَعَمَدْنَا هذا الاستخدام: «الدولة السياسية» بناءً على أن النعت «السياسي» يُحيل فلسفياً على السياسي (Le Politique)، أي المجال الذي يتحقق فيه الفصل بين الديني والمدني قَبْلَ أن يعنى السياسة بوصفها تدبيراً عملياً للشأن العام؛ فللسياسي إذا منزلة رفيعة في الدراسات المنشغلة بنشأة الفرد والمواطن والدولة والحرية والديمقراطية. وعن السياسي مصطلحاً وتاريخاً يحسن مراجعة ما كتبه كريستيان مايبير:

Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics*, Trans. by David McLintock (London: Harvard University Press, 1990).

يُنظر على نحو خاص: «The Concept of the Political.» pp. 11-19.

(90) يحسن التنويه هنا بأن «حرية الضمير» وإن كانت من تفاصيل مبحث للحرية، فهي دعامة لا غنى عنها للمجتمع والدولة في الفلسفة السياسية المعاصرة. إنها، من جهة، منتج مباشر للاعتراف، وهي، من جهة أخرى، نزع مدني نحو جعل الأخلاق الفردية مدخلاً إلى ما سماه جوسلين ماكلور «التعددية الأخلاقية» (Pluralisme Moral). والتعددية الأخلاقية التي تعني تعايش الأفراد في فضاء واحد على الرغم من انتماءاتهم إلى أديان ومذاهب ورؤى مختلفة ومتناقضة لا تكون إلا داخل دولة المواطنة؛ حيث يكون التسامح قيمةً عليا. ولا خلاف حول ما يُحدثه الاختلاف بين الناس خارج هذه الدولة. للتوسع يُراجع:

(Jocelyn Maçlure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Montréal: Boréal, 2010).

(91) يُعد الاعتراف مُكوّناً رئيساً في الفلسفة السياسية المعاصرة. وهو في الأساس مبدأ أخلاقي، مجاله الكفاح من أجل أن يفتك الفرد من الآخرين اعترافاً به. وينتج من تحقّقه ثلاثة مكاسب؛ وهي الثقة بالنفس والاحترام والتقدير. وبقطع النظر عن السياقات التي تبلور فيها هذا المفهوم بدءاً من فلسفة هيغل، ومروراً بكتابات مدرسة فرانكفورت وخاصة كتاب أكسل هونيث (Axel Honneth) *الصراع من أجل الاعتراف La Lutte pour la reconnaissance*، والفردانية على نحو من الأنحاء ثمرة من ثمرات مبدأ الاعتراف. ويحسن التنبيه في هذا المقام إلى أن الكتابات العربية في مسألة الاعتراف قليلة جداً. ولا ريب في أن قلتها مؤشر سلبي يدل على فراغ يتجاوز مسألة الكتابة إلى مسألة محدودية الوعي بأهمية الاعتراف قيمة تتهاوى بفضلها جميع أشكال التمييز.

(92) حلاق، ص 186.

(93) طه عبد الرحمن، *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 210.

(94) هكذا يُضيف: «المواخاة إنما هي المواطنة وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرُتب». يُنظر: المرجع نفسه، ص 213.

(95) المرجع نفسه، ص 213، هامش 1.

(96) يُراجع اعتراضات طه عبد الرحمن على الفلاسفة الذين يُنكرون علاقة الجوب بالوجود (الله - الأخلاق) في كتابه: طه عبد الرحمن، *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية* (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 40-51.

(97) يقول برهان غليون في هذا الصدد: «إن المواطنة تقوم على نظام يعترف بالتناقض والخلاف في المصالح الاجتماعية ويسهر على ضبط وتنظيم هذا التناقض عن طريق تطوير وسائل الحق والقانون». يُنظر: برهان غليون، *نقد السياسة الدولية والدين* (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 154.

(98) كمال عمران، *الثقافة الإسلامية: مظاهر من التجريب والتجريد* (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992)، ص 156.

(99) للتوسّع في هذه السياقات، يُراجع: Paul Magette, *La Citoyenneté: Une Histoire de l'idée de participation civique* (Paris: Bruylant, 2001).

## الفصل الرابع

### الأنسنة بوصفها تجاوزاً لتنائية العقل والإيمان في فكر محمد أركون ..... محمد أو الطاهر

#### مقدمة

إنّ الحديث عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي حديث إشكالي بامتياز؛ إذ ينخرط في جدلية الديني والسياسي والحدود المتحركة بينهما. ولعلّ القول بوجود تاريخي لهذه النزعة في السياق الإسلامي مدعاة لإعادة النظر في عدد من المسلّمات التاريخية التي شملت الوعي الجمعي للشعوب العربية الإسلامية. ومن أهم هذه المسلّمات القول بوجود تعارض مبدئي بين العقل والإيمان في تجلياته السياسية والاجتماعية وحتى الدينية منها.

من هذا المنطلق، تبنى محمد أركون في مشروعه الفكري (100) بسط القول في موضوع الأنسنة (101) في الفكر العربي الإسلامي من أجل فتح نقاش جدي ضمن تصور جديد للموقف الإنساني؛ وذلك قصد ربطه بجذوره الكلاسيكية وفتحه على آفاق الكونية الرحبة. يقول في هذا الصدد: «لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي ألفت الانتباه إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء. ثم لكي أدعو بالبحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة، والفكر الإسلامي عامة. وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان شاملاً، نقدياً، محرراً، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. وهي آفاق يدور حولها نقاش مستمر، وجدالات متجددة، واختلافات مثرية، أو مؤدية لحروب مدمرة» (102).

إنّ هذا التساؤل الفلسفي هو الرهان في نظر أركون لتحرير العقل من سلطة الوصاية الدينية والسياسية، وفتح آفاق جديدة لما يسميه بحقوق الروح (103)، أي إنّ الأنسنة هي تحرير للعقل والروح معاً، وبلغة أخرى هي تجاوز لتنائية الميتافيزيقية العقل/الإيمان.

لا يمكن أن نختزل ما يسميه أركون بحقوق الروح في بُعديها الديني والميتافيزيقي، بل إنها تتعدى ذلك لتشمل الجسد في تجلياته الفنية والجمالية والإبداعية. إنها بلغة أخرى حق الحياة، بحيث يصبح الفكر في خدمة الجسد من أجل تحرير للروح. من هذا المنطلق ينخرط أركون في تصور نيتشوي للجسد والفكر والحياة (104).

في المقام الأول، يقتضي استشكالنا لموضوع الأنسنة في فكر محمد أركون وعلاقته بتحرير القول في ثنائية العقل والإيمان الوقوف على أزمة النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي المعاصر، رغبة منا في معرفة الأسباب التي جعلت محمد أركون يضيف المشروعية بخصوص الحديث عن الأنسنة في السياقات الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة، على الرغم من أزمة هذه الأخيرة في الخطاب الفلسفي المعاصر.

في المقام الثاني، سنحاول تبيان مظان الأنسنة وتجلياتها في السياق الكلاسيكي الإسلامي انطلاقاً من التصور الأركوني المؤسس على أبحاث وحفريات في التراث العربي الإسلامي.

في المقام الثالث، سيتعين علينا الوقوف على المقتضيات التي يمكن أن تتأسس عليها هذه الأنسنة كي تدخل أفق الكونية وتحقق بذلك إنسانية الإنسان، وذلك من خلال تفكيك التراث العربي الإسلامي قصد إعادة بنائه انطلاقاً من مناهج جديدة تروم تجاوز الثنائيات الميتافيزيقية من قبيل: العقل/الإيمان، الإسلام/الكفر، التقليد/الحدثة، من أجل تأسيس أنسنة منفتحة ومتعددة، شريطة أن يتم لها الانخراط في مشروع الكونية الواسع.

لعل الإشكال الذي سيصاحبنا في بحثنا هذا سيكون كالاتي: إلى أي حد يمكننا التصالح مع ماضينا، وتجاوز مظاهر التزمّت والانغلاق التي نعيشها في حاضرنا من أجل توسيع أفق الوجود الإنساني؛ وذلك انطلاقاً من بلورة نقاش مفتوح حول إشكالية الأنسنة في السياقات الإسلامية تجاوزاً للقراءة اللاهوتية والميتافيزيقية للتراث؟

## أولاً: أزمة النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي المعاصر، نيتشه وهايدغر وفوكو

لنلق في البداية لمحة سريعة على المعنى التاريخي للنزعة الإنسانية، قبل أن نعرّج على إفرازاتها الفلسفية والنقدية في فكر كل من نيتشه وهايدغر وفوكو.

### 1- النهضة والأنوار: عصر النزعة الإنسانية الواعية بذاتها

كان أول ظهور تاريخي واع بذاته (105) للنزعة الإنسانية خلال عصر النهضة (في القرنين الخامس عشر والسادس عشر)؛ حيث تجلّى ذلك في التمرد الذي أعلنته الطبقة البرجوازية الصاعدة ضد ثقافة القرون الوسطى، وإعلانها عن رؤية جديدة للكون والإنسان والمجتمع. وقد كان الاهتمام بالإنسان بوصفه فرداً من خلال إعادة الثقة بقدراته وضمّان حريته في الحياة والفكر والإيمان (106).

مثّلت هذه الفترة إحياءاً للتراث اليوناني القديم ضد التصور الكنسي للإنسان والعالم. وقد «اعتبر مفكرو النهضة أن فلاسفة العصور الوسطى أو ما يسمى بعصر الإيمان قد أسأؤوا فهم أرسطو واستخدموه في مجادلاتهم الدينية ليدعموا به علم الكلام عندهم، وكذلك ترجموا أفلاطون لأنه كان يمثل عندهم الدعوة إلى دين طبيعي» (107).

كان للترجمة الدينية أثر كبير في هذا الانفتاح، وقد أشرف فشينو على ترجمات تتعلق بالديانات المصرية والكلدانية والعبرية، وشكل جماعة في فلورنسا وجدت صدى عند بعض اللاهوتيين من أمثال جون كولايت. لا ننسى في هذا الإطار الدور الذي قام به إيرازموس ومونتاني في الدعوة إلى التسامح (108).

يُعدّ عصر النهضة إذاً بداية فعلية للنزعة الإنسانية، تم من خلالها تأكيد مكتسبات إنسانية كبيرة، من قبيل: قضية حقوق الإنسان وحريته ضد الكنيسة والإقطاع، ومعارضة التعصب الديني ومحاكم

التفتيش، والبحث في المجال المعرفي عن مصادر أخرى للحقيقة وكذا الإشادة النسبية بأهمية التجربة والعقل (109).

عبر مسارها التاريخي، بلغت النزعة الإنسانية أوجها خلال عصر الأنوار في القرن الثامن عشر؛ يتضح ذلك من خلال مؤلفات فلاسفة العصر الذين أعلنوا حق البشر في المساواة حقوقاً وواجبات، مع ضرورة العمل على تحقيق سعادتهم ورفاهيتهم؛ كما كان لهم الفضل في محاربة النزعات التقليدية، والمساهمة في وضع اللبنة الأولى لميثاق حقوق الإنسان. كيف انقلب الوضع إذًا، من خطاب تبجيلي للنزعة الإنسانية إلى خطاب معارض جذرياً لهذه النزعة خلال الفترة المعاصرة؟

ابتداءً من ستينيات القرن العشرين، كان الحديث الذي غطى ساحة النقاش الفلسفي الغربي هو إشكالية النزعة الإنسانية، ومدى صدقية الحديث باسم هذه النزعة، خاصة بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومن ثمّ تشكل تيار فلسفي تحت اسم «موت الإنسان»؛ ويمكن تلخيص مضمون هذا التيار في كونه نقدًا وتفكيكًا للفلسفة الإنسانية التي كانت تؤمن بالإنسان وعياً وإرادة، وجعلت السلطة والصراع واللاشعور أهم خصائص الإنسان المعاصر (110).

في خضم هذا النقاش حول قضية موت الإنسان، يُطرح التساؤل عن دلالة الموت في تيار موت الإنسان، هل يعني الموت الطبيعي أو الموت الكارثي بسبب جبروت الإنسان وتهوره، أو المقصود - ولعل هذا هو القول المرجح - هو نهاية الأسطورة الفلسفية حول الإنسان بوصفه ذاتاً عاقلة وحرّة (111).

سنحاول على هذا الأساس تبيان مضان هذه الدعوة، انطلاقاً من ثلاثة أعلام في الفكر الفلسفي المعاصر: نيتشه وهايدغر وفوكو.

## 2- نيتشه: بين موت الإله والإنسان الأرقى

يتأسس نقد فريدريك نيتشه للنزعة الإنسانية في كونها ميتافيزيقا لا تمت إلى الواقع بصلة؛ إنها مجموعة من القيم المثالية والأخلاق المتعالية التي تحاول إخفاء صيرورة الحياة وحركيتها. ويذهب نيتشه إلى كون «النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمته، لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التي تكمن [في] أنه مجرد أخلاق!» (112).

لم تعد الأخلاق في نظر نيتشه باعثة على الحياة بل قامعة لها، كما لم يعد العقل محرراً للجسد بل هو شكل من أشكال تطويعه. من هنا كان المنهج الجينيولوجي أساس العودة إلى العصر «الأرخي» والمبدأ السابق للأخلاق والعقل، أي مبدأ الجسد والحياة.

ربما كانت أبلغ عبارات نيتشه في هذا الصدد، عبارة موت الإله التي قيل إنها عبارة قابلة للتأويل بوصفها «إعلاناً [1] عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشطي جميع الحقائق وتداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد ونشنت واختلافات يتم [إخفاؤها] وراء وحدة وهمية» (113).

لقد تعددت التأويلات بصدد عبارة موت الإله بحسب الأرضية التي يتم الانطلاق منها، سواء الدينية أو التطورية أو غيرها؛ فهناك من عدّ ذلك إنجازاً من خلال استبدال الإله والدين بفلسفة

التاريخ والعلم، غير أن نيتشه لا يرى في هذا التفاؤل بفلسفة التاريخ سوى مسيحية دنيوية، وفي تلك التطورات العلمية والتقنية سوى اعتقادات وامتدادات ربما لحروب أخرى ستشهدها البشرية(114).

في محاولة لتجاوز التأويل التبسيطي، أثارت عبارة موت الإله في بداية الستينيات نقاشاً في الأوساط النيولوجية الأميركية، بحيث أكدت أن المقصود من خلالها شيء آخر عدا أن تكون تصريحاً بسيطاً بالإلحاد(115)؛ بمعنى آخر، إشكالية موت الإله لدى نيتشه هي إشكالية موته خطاباً وليس ذاتاً، ومن ثم مسألة الإيمان بوجوده أو بعدم وجوده ليست مسألة ذات معنى إذا كان معنى الإيمان في حد ذاته بنائياً وخطابياً بامتياز.

تجدد الإشارة في هذا الصدد إلى أن نيتشه، من جهة، لا يُصدر حكماً على العقلانية والعلوم في ذاتها، ولكن في إمكانية تحقيقها لسعادة الإنسانية من خلال الهيمنة وقوى التسلط، ولنا في المراحل الاستعمارية والحربين العالميتين خير دليل؛ ومن جهة أخرى، يبقى الحل في نظر نيتشه للخروج من أزمة النزعة الإنسانية هو الإنسان الأرقى. يقول في هذا الصدد: «لقد اعتقل الإنسان الحياة، وإن الإنسان الأرقى هو المؤهل لتحرير هذه الحياة في الإنسان ذاته، وذلك لصالح شكل آخر لهذا الإنسان»(116).

إن الإنسان الأرقى بلغة نيتشه ليس خارجاً عن الإنسان ذاته، بل هو حالة أخرى من حالات الوعي بالحضور الإنساني، أي إمكان جديد للإنسان يحرر الحياة في ذاته؛ أي إن الإنسان الأرقى ليس قوة خارجة عن الذات بل هي الذات في وعيها بإمكاناتها وبمحدوديتها داخل الوضع البشري.

### 3- مارتن هايدغر: نسيان الوجود والتحديد المسبق لماهية الإنسان

يقول مارتن هايدغر: «[إن] مدار اهتمام النزعة الإنسانية هو التفكير في تحقيق الإنسان إنسانيته وليس لا إنسانيته، أي أن يكون (همجياً) يعني خارج نطاق ماهيته. على ماذا والحالة هذه، تتأسس إنسانية الإنسان؟ إنها تتأسس على ماهيته. لكن كيف، وانطلاقاً من ماذا تتحدد ماهية الإنسان؟»(117).

انطلاقاً من هذه المقولة، تتضح لنا الخطوة الأولى من خطوات نقد النزعة الإنسانية لدى هايدغر؛ إنها مسألة التحديد المسبق لماهية الإنسان، كما لو كانت بداهة إقليدية ننتقل منها من دون الوقوف على إشكالاتها. هكذا يكون منطلق هايدغر هو مسألة التحديدات الأولية التي أعطيت للنزعة الإنسانية واستشكالها.

من هذا المنطلق، يحرر هايدغر القول في النزعة الإنسانية بوصفها تحديداً مسبقاً لماهية الإنسان، بحيث تم تحديدها في الجهد الذي يرنو إلى جعل الإنسان حراً، الشيء الذي يدفعه إلى اكتشاف كرامته، ما يجعل النزعة الإنسانية تختلف باختلاف تصوراتنا عن الحرية وعن طبيعة الإنسان(118). ولا يفرق هايدغر بين نزعة إنسانية ماركسية أو مسيحية أو وجودية أو غيرها؛ فجميعها «تتأسس على الميتافيزيقا أو تجعل من نفسها أساساً لها. إذ إن كل تحديد لماهية الإنسان، يفترض مسبقاً تأويلاً للموجود من دون أن يطرح السؤال عن حقيقة الوجود، فإنه يُعتبر ميتافيزيقياً»(119).



إن القاسم المشترك بين جميع أشكال النزعة الإنسانية، من خلال هذا التصور الهایدغري، هو تفسيرها للإنسان انطلاقاً من تأويل أحادي وثابت للطبيعة والتاريخ (120)؛ من ثم نقده الفلسفة الذاتية التي، منذ ديكرت على الأقل، تتطلق من الإنسان وتعود إليه، من دون الالتفات إلى باقي الموجودات إلا من زاوية علاقتها بالإنسان الذي أصبح المصدر الأول الذي تستمد منه الأشياء وجودها وموضوعيتها (121).

إن نقد هايدغر النزعة الإنسانية هو نقد في تصورهما لا في طبيعتها، لذا نلحظ كيف يدعونا إلى نوع جديد من النزعة الإنسانية: «إنها النزعة الإنسانية التي تفكر في إنسانية الإنسان على مقربة من الوجود، بحيث إن الرهان فيها ليس هو الإنسان، لكن الماهية التاريخية للإنسان في منشئه وأصله، وسط حقيقة الوجود» (122)؛ الشيء الذي يجعل من الإنسان راعياً للوجود وحامي حماه (123).

#### 4- فوكو: بين موت الإنسان وإبستيمي الحداثة

يقول فوكو في حوار أجري معه في عام 1969: إن النزعة الإنسانية هي أثقل ميراث انحدر إلينا من القرن التاسع عشر، وقد حان الأوان للتخلص منه. ومهمتها الراهنة هي العمل على التحرر نهائياً من هذه النزعة! (124).

على هذا الأساس، يمكن عدّ فلسفة موت الإنسان في مشروع فوكو الفكري هدمًا لدعائم النزعة الإنسانية، من خلال توظيف أدوات ومفاهيم جل مضامينها مستوحاة من البنيوية، وذلك في سبيل «مطاردة آثار الإنسان: مظاهر الوعي والإرادة، القدرات الإبداعية، الذات، التاريخ كسيرورة ومعرفة» (125).

إن أهم ما توصلت إليه البنيوية في هذا المجال ليس الكشف عن ماهية ثابتة للإنسان، بل تأكيد أن اللاشعور هو المهيمن في كل تجليات الإنسان التاريخية (126). ومن ثم تصبح ماهية الإنسان سيرورة ومشروعاً مفتوحاً لا ينتهي.

إن ما يميز الثقافة الغربية الحديثة في نظر فوكو هو كونها عدت الإنسان كائنًا قادرًا على الهيمنة على الطبيعة، بوصفه سيداً عليها، وكونه قاعدة أساسية لإمكان قيام جميع المعارف؛ ما جعله «مرشحاً لأن يحتل المكانة التي احتلها الإله في الإبستيمي السابق [الكلاسيكي]» (127).

أدى هذا التصور إلى انهيار مقولة الإنسان في الفكر المعاصر؛ وقد كان نيتشه، في نظر فوكو، «أول من تتبأ بأن موت الإله سيعقبه لا محالة موت الإنسان» (128)؛ إذ إن «ما يعلنه فكر نيتشه هو انفجار وتشظي صورة الإنسان [...] هو الاختفاء النهائي للإنسان» (129).

إن إعلان موت الإنسان، كما يراه فوكو، ليس هو نهاية الإنسان بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن نهاية شكل معين لهذا الإنسان؛ أي بوصفه محوراً للتفكير وقيمة عليا (الإنسان الواعي والمسؤول، المالك لزام أمره، الفاعل في تاريخه ... إلخ) (130).

ربما يساير فوكو طرح نيتشه حول الشكل الجديد الذي يمكن أن يُعوّض به شكل الإله وشكل الإنسان. يقول في هذا الإطار: «إن الإنسان الأرقى ليس أفولاً للناس الموجودين، أو فقط تغييراً لمصطلح؛ إنه بزوغ شكل جديد غير الله والإنسان، والذي نعقد الأمل ألا يكون أسوأ من الشكلين السابقين» (131).

انطلاقاً مما سبق، يتبين لنا تهافت مقولة النزعة الإنسانية في صيغتها الحديثة تحت سندان الفكر المعاصر بمطرقة الثلاثي نيتشه وهايدغر وفوكو؛ غير أن البعض قد يرى في ذلك عدمية لا أكثر ولا أقل؛ بحيث ذهب عبد الرزاق الدواي إلى القول: «إذا ما نحن طوعنا فلسفة 'موت الإنسان'، وتخلينا عن النزعة الإنسانية وألقينا بأفكارها وبمضامينها الحديثة عن حقوق الإنسان، في ظلام الفكر الأيديولوجي، أو في سراب الميتافيزيقا، ألا تكون نتيجة ذلك هي الحكم بانهايار صرح حقوق الإنسان ذاته ومن أساسه، لأنه سيصبح مجرد بناء عشوائي لا أسس له ولا أنطولوجية؟ وفي هذه الحالة كيف لا تؤول تلك الحقوق، التي غدت اليوم بالنسبة للبشرية المضطهدة جمعاء واقعا سياسياً وعملياً، وإمكانية تاريخية حقيقية، إلى مجرد أوهام وبقايا فكر أخلاقي عتيق، ينحدر من عصر الإنسان؟ ألا ننتهي عندئذ إلى تلك اللحظة الحرجة التي تصبح فيها كل 'مطالبة باحترام الحقوق والدفاع عنها لاغية'، وليس ذلك بحكم القمع والاستبداد فقط، بل أيضاً وهذا أنكى وأمر، بحكم فلسفة الاختلاف والعبث ذاته» (132).

هذا الموقف إزاء خطاب موت الإنسان هو موقف واقعي في بعده السياسي والأيديولوجي، إلا أنه ينخرط في تصور مسبق للإنسان، ولا يعيد النظر في تاريخيته وشروط تشكله. بعبارة أخرى، هو موقف يدعو إلى الإصلاح والتجديد بدلاً من التجاوز والتفكيك.

إن الإشكال في نظرنا يكمن أولاً في عدم الفهم العميق لمقولات موت الإله وموت الإنسان أساساً، ويتضح ثانياً في صعوبة ضبط الأفق الزئبقي الآخر الذي يُمكن أن يُحقق الإنسان من خلاله إنسانيته ممارسة وليس فقط معاهدات واتفاقات وقوانين.

بعد هذه الصورة البانورامية التي حاولنا من خلالها مقارنة إشكال أزمة النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي المعاصر، وذلك انطلاقاً من ثلاثة أعلام: نيتشه وهايدغر وفوكو. سنحاول الوقوف على الأسباب الذاتية والموضوعية التي جعلت محمد أركون يضيف المشروع المشروعية بخصوص الحديث عن النزعة الإنسانية أو بالأصح الأنسنة في السياقات الإسلامية الكلاسيكية والمعاصرة على الرغم من الأزمة التي عرفتها في الفلسفة الغربية.

## ثانياً: الأنسنة لدى أركون، بين موت الإنسان وحقوق الروح

أشرنا في مقدمة بحثنا إلى مسألة تبنّي محمد أركون في مشروعه الفكري بسط القول في موضوع الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي؛ وعلى الرغم من كون كتاباته كلها باللغة الفرنسية، أي إن المصطلح الذي اعتمده هو (L'humanisme)، فإنه أشاد بمصطلح الأنسنة ترجمة موفقة للأصل الفرنسي بدل النزعة الإنسانية التي قد لا تفتح آفاقاً في سيرورة خلاقية بقدر ما تدعو إلى جمود وثبات ونزوع لا حركية فيه (133).

### 1- الحديث عن الأنسنة: تقاطع أيديولوجي وفلسفي

في البداية، يلخص محمد أركون الأسباب الكامنة وراء حديثه عن النزعة الإنسانية أو بالأحرى الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي في سببين:

السبب الأول له بعد أيديولوجي، ذلك أن تجربة الأنسنة قد تم نسيانها في دراسة الفكر العربي - الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، من خلال الموقف الذي تم اتخاذه ضد المعتزلة والفلاسفة وبقية الاتجاهات الإسلامية أيام المتوكل على الله والقادر بالله. بل يذهب أركون إلى أن هذه التجربة عرفت رفضاً مزدوجاً من طرف الاستشراق «الذي يرفض أن يخلع على الإسلام اسم تلك التجربة الشهيرة التي شهدتها الغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتي اعتبرت خاصة به دون غيره» (134)؛ كما أنها منبوذة من «التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يرى التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية» (135).

السبب الثاني له بعد فلسفي، بحيث يذهب أركون إلى أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت خطاب الأنسنة هامشياً. يقول في هذا الصدد: «لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبق في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية وإستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية. لذا نجد أن إعادة التأمل من جديد في تجربة [الأنسنة] - لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج - تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر» (136).

من هذا المنطلق، يبدو موقف أركون واضحاً من تيار موت الإنسان عموماً، من دون أن يغفل ربط موقفه ذلك بمسألة الهيمنة الفكرية لأوروبا، كأننا به يناصر من أشادوا بالموقف الإنساني بخلاف من أدانوه؛ على الرغم من أن ممارسات هذا الموقف هي التي أدت إلى استعباد شعوب باسم الحداثة، ولربما كان موقف المعارضين لذلك الموقف منصباً في هذا الاتجاه؛ إلا أن أركون يبقى واضحاً في موقفه، ويوضح أن كلاً من مقولة موت الله وموت الإنسان لا تعني موتها في المطلق، بل تعني موت نمط محدد من التقديس (هو نمط القرون الوسطى)، وشكل من أشكال الإنسان (هو شكل الإنسان الواعي والحر والمسؤول) (137).

ربما يكون تأويلنا لثنائية حقوق الروح وموت الإنسان لدى أركون استشكالياً؛ إذ إن حديثه عن الأنسنة الواقعية والمعيشة في مقابل الأنسنة الشكلية والمجردة يجعله يخرط في التصور الهایدغري لهذه الأخيرة؛ فالنزعة الإنسانية التي دعا إليها هايدغر هي تلك التي تفتح أفقاً جديدة لإمكانات الإنسان، من دون أن تختزله في تصورات مسبقة ومجردة. ولعل الواقع المعيش والحياة اليومية المتجددة باستمرار هما الكفيلان بتحديد التنوع والتعدد المميز للإنسان ولماهيته، أي الحديث عن الأنسنة بوصفها ثقافة - سياقاً وليس بكونها معرفة عقلية خالصة. ولعل هذا ما سيقف عليه أركون في حديثه عن الأنسنة في السياق الكلاسيكي الإسلامي.

## 2- الأنسنة: جمع بين العقلنة وحقوق الروح

يتعين علينا في البداية، أن نشير إلى كون الحديث عن الأنسنة لدى أركون مرتبطاً أيما ارتباط بمدى ذبوع التفلسف والعقلنة من جهة، ومكانة الإنسان وحرية الدينية والفكرية من جهة أخرى. من هنا نلمس في التعريفات التي يقدمها أركون للأنسنة انضواءها تحت لواء هذا التصور؛ إذ إنه يعرفها واقعياً لا نظرياً، أي من خلال دراسة ورؤية شاملة لروح العصر.

على هذا المنوال، يرى أركون ضرورة أن تشمل الأنسنة جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية، أو العرقية أو اللغوية. يقول في هذا الصدد: «[إن] أنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري. [ف]الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان، في كل

زمان ومكان. فالإنسان بالنسبة له هو قيمة عليا لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها. والإنسان إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسولوجية أو العرقية أو الدينية» (138).

يتضح لنا من خلال هذا التحديد، بُعد من أبعاد الأنسنة بوصفها صراعًا من أجل حرية الإنسان؛ صراع تكمن ميزته في كونيته من جهة الفاعل، واستمراريته من جهة التفاعل بين كونية هذا الأخير وخصوصيته.

من هنا يأتي تمسك أركون بضرورة الحديث والعمل وفق نزعة إنسانية، سمّاها الأنسنة رغبةً منه في فتح آفاق جديدة لمساعي الإنسانية وفق وعي جديد بالتاريخ وتقلباته؛ وكذا من أجل إعادة الدلالة الإيجابية التي كانت لهذه النزعة في البداية قبل أن تُسحق سياسيًا خلال الحربين وحركات الاستعمار، ونظرًا بكتابات تيار موت الإنسان أساسًا.

على هذا الأساس، يبين أركون أنّ انتصار الأنسنة واستمراريتها لا يعتمدان فقط على التقدم الاقتصادي والتكنولوجي بقدر ما يرتكزان أساسًا على ما يسميه بحقوق الروح.

حقوق الروح هي التي ستميز الأنسنة الواقعية - المعيشة من الأنسنة الشكلية - المجردة: من جهة، ترتبط الأنسنة الواقعية بحياة الإنسان الداخلية التي يسودها الإيمان والطمأنينة وتقدير الذات من جهة، ثم الممتدة إلى الحياة العملية والتشاركية مع الآخرين من جهة أخرى، إسقاطًا للداخل على الخارج، فيصبح الإنسان بذلك متعددًا كأفراد وموحدًا من حيث الرؤية الكونية التي تجمعها بيني جنسه. ومن جهة ثانية، ترتبط الأنسنة الشكلية بالمظاهر الخارجية بوصفها قاعدة في بناء توافق الإنسان مع أخيه الإنسان؛ ما يجعل حق الإنسان الداخلي - الروحي مهضومًا، إذ تم تقويته لمصلحة الإنسان الخارجي المجرد؛ ما يؤدي إلى خلخلة العلاقة القائمة بين هذا الإنسان في بُعديه الداخلي والخارجي، وسينعكس سلبًا على علاقته بأخيه الإنسان.

بناءً عليه، تبقى مثالية الجمع بين بُعدي الإنسان في ما بينه وبين ذاته، وبينه وبين أخيه الإنسان، أسمى ما تحاول أي أنسنة تحقيقه. في سبيل ذلك، يقوم كل موقف إنساني بتحديد خصائص تشكله في عصر من العصور؛ إذ بمقتضاها يتم تفعيل سيرورته، ومن خلالها يتم تحقيق صورته.

في سياق آخر، يرى أركون أنّ «العصر الذي شاعت فيه الفلسفة كثيرًا، بل واخترقته قوى العلمنة والعقلنة إلى حد كبير» (139)، هو المستحق للقب عصر إنساني مزدهر؛ وتجدر الإشارة، ههنا، إلى أنّ حديث أركون عن العلمنة والعقلنة (La laïcité et la rationalité) في السياق الإسلامي الكلاسيكي، يتم ربطه بإبستيمي العصر، إذ ما زالت تلك العقلنة والعلمنة آنذاك مرتبطين بالجانب الثيولوجي - الديني، ولم تتحول بعد علاقتهما من مستوى عمودي إلى مستوى أفقي.

## ثالثًا: الأنسنة في السياق الكلاسيكي الإسلامي، الفلسفة وانصهار ثنائية العقل والإيمان

يجدر بنا بداية الإشارة إلى كون محمد أركون يستخدم في حديثه عن الأنسنة في التراث العربي الإسلامي مصطلح الوسط الإسلامي أو السياق الإسلامي عن قصد؛ ذلك ليبيّن مدى التعددية العرقية - الاجتماعية - الثقافية لذلك الفضاء الواسع الشاسع المدعو بالإسلام أو العالم الإسلامي؛ إذ «ليس موحدًا ولا منسجمًا كما تدعي الخطابات الأيديولوجية من إسلامية وغير إسلامية» (140).

إن ربط الحديث عن الأنسنة بمسألة السياق لدى أركون تجعل هذه الأخيرة عن سيرورة مشروطة وبناء مستمر لا تقتأ في تحديد ذاتها وتكوين تصور لها للوجود الإنساني من خلال تجلياتها التاريخية.

إن الميزة الأساسية التي تميزت بها هذه الأنسنة في منظور أركون، هي ميزة التعددية والانفتاح؛ إذ ساهم الانفتاح على العالم الخارجي خلال القرن الرابع الهجري في خلق الغنى الثقافي لهذا القرن، حيث ارتبطت الأنسنة «بالنزعة العقلانية وتوسع الفضول العلمي والفلسفي» (141).

في هذا الإطار، حدد أركون عدة مميزات للأنسنة العربية الإسلامية الكلاسيكية (142)، نذكر منها:

- انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية، ويخص بالذكر الفلسفة الإغريقية.
- حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك، من قبيل المعجزات مثلاً.
- إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية - السياسية، أي التي تشمل علاقة الفرد بذاته وعلاقته بالآخرين أخلاقياً، ثم علاقة هؤلاء في ما بينهم تنظيمياً وسياسياً.
- حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي، وخير مثال على ذلك الترجمات المتوافرة لمختلف العلوم، وفتح مجال حرية الفكر والاعتقاد.

- ظهور قيم جمالية جديدة، كفن العمارة والديكور والرسم والموسيقى ... إلخ.

يظهر لنا، من خلال هذه المميزات التي أضفاها محمد أركون على الأنسنة، مدى ملامستها، ولو ملامسة تقريبية، شتى أبعاد الإنسان داخل المجتمع الصغير، وفي علاقة هذا الأخير بالمجتمع الكبير؛ إذ نجد البعد الأخلاقي والسياسي والثقافي والعلمي. وإن ما يميز هذه الأبعاد جميعها، هو تركيزها على الإنسان في شموليته بين عقله وإيمانه، ثم انفتاحها وتعددتها في ما بينها وفي علاقتها بما يخالفها. من هنا تظهر صعوبة تحديد أنواع الأنسنة لما بينها من تداخل وتمازج، وكون دراستها لا تتم إلا من خلال علاقاتها الداخلية؛ وما تحديد أنواعها إلا منحى منهجي بالأساس (الأنسنة الدينية، والأنسنة الفلسفية، والأنسنة الأدبية).

لربما يجوز لنا القول إن التعريفات والمميزات التي أتى أركون على ذكرها بخصوص سؤال الأنسنة، لا ترتبط ببعيد نظري تجريدي، بقدر ما تستقي مشروعاتها من روح عصر آمن أركون بأنه قد شهد حركة أنسنة لا نظير لها في التاريخ العربي الإسلامي؛ يقول في هذا الصدد: «إن دراسة الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية مُتمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي. وهذا ما ندعوه بـ [الأنسنة] العربية؛ بمعنى أنه وُجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله، يُعتبر تياراً إنسياً أو عقلياً أو (علمانياً)» (143).

في إطار إشكالية الأنسنة، ستأخذ مسألة الأخلاق بعداً جديداً في نظر أركون، فهي ستتخرط في شرطها التاريخي وبعدها الإبداعي بوصفها معرفة للذات وتجربة للحياة.

إن كنا سنستشكل هذا القول، فسيكون أساسه التساؤل عن تجليات ما تم الإتيان على ذكره بخصوص ماهية هذه الأنسنة؛ ذلك من خلال البحث عن المواقع التي يمكن أن نلمس فيها بعداً واقعياً معيشياً لفعل الأنسنة في السياق العربي الإسلامي الكلاسيكي الذي تم فيه تجاوز ثنائية العقل والإيمان من خلال مبدأ التعددية والاختلاف.

## 1- التعددية والاختلاف: روح العصر

يأتي أركون في تحليله لتجليات الأنسنة في السياق الإسلامي الكلاسيكي إلى تبيان المناحي التي نشطت فيها حركة الأنسنة على المستوى السياسي والثقافي أساساً؛ من دون أن ننسى أن ما سيتم ذكره مرتبط بابستميا العصر الكلاسيكي، ولا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنته بالنزعة الإنسانية كما شهدت «أوجها» أو بعبارة أخرى «وعياها» خلال عصر الأنوار، القرن الثامن عشر في أوروبا.

لنقف أولاً عند المستوى السياسي؛ حيث كان ازدهار الأنسنة الفلسفية (أو التيار العقلاني الفلسفي) يلبي حاجة تاريخية في ذلك الوقت، إذ كانت الحاجة ملحة إلى أطر سياسية فعالة لمنصب رئيس الدولة للخروج من الصراعات التي كانت تشهدها المرحلة (144).

تم التركيز على مصالح الإنسان، من دون الدخول في ثنائيات مسلم/كافر، إذ شهدت المرحلة نوعاً من المواطنة، وقد انصب العمل على استصلاح الأراضي والعمران، وكذا العمل على «تقليص التناقضات المتفاقمة باستمرار بين الإيمان والعقل، أو بين الحكمة والتاريخ» (145).

يُترجم هذا التقليص من التناقضات إرادة للحياة ورغبة في معرفة الذات بعيداً عن التحديدات السابقة لها، سواء أكانت ثقافية أم اجتماعية أم دينية؛ ولقد كان للشروط السياسية والأيدولوجية دور في فتح هذا الأفق الإنساني.

كان الازدهار الذي شهدته النزعة الإنسانية في تلك الفترة مرتبطاً بأيدولوجيا معينة، والمتمثلة بضرورة إخماد الصراعات التي قد تؤثر سلبياً في نظام الحكم الجديد المتجسد في العائلة البويهية التي كانت تعتمد على نخب كوسمبوليتية متعددة الطوائف والمذاهب، ولكن يجمعها «الانتماء إلى نفس المثال الأعلى الفلسفي - الأدبي للحكمة الخالدة» (146).

شهدت المرحلة إذاً ضمور ثنائية العقل والإيمان على الأقل سياسياً، وذلك باختفاء الخلافة بصفتها مرجعية سياسية مركزية. وبناءً عليه، «راح الأخوة البويهيون الثلاثة [معز الدولة في بغداد، وركن الدولة في الري، ومؤيد الدولة في شيراز] يفرضون نظاماً لامركزية السلطة ويحبذون بذلك المنافسة الفكرية والتعددية العقائدية والمذهبية الثقافية داخل الفضاء الإيراني - العراقي، وذلك حتى مجيء عهد السلجوقيين [...] بدءاً من عام 429هـ/1038م» (147).

هذا الضمور لثنائية العقل والإيمان مرتبط بإشكالية الأخلاق التي أصبحت سياسياً رهاناً من أجل ضمان مشروعية سياسية على أساس «ديمقراطي» مرتبط بالتعددية العرقية والدينية والإثنية، ومن ثم انفتاحها على تعددها الواقعي وليس على وحدتها المثالية. على الرغم من أن هذا التأويل التاريخي لأركون يجعلنا نطرح سؤالاً ما إذا كان حكم البويهيين حقاً حكماً لامركزياً أو حتى ديمقراطياً قياساً بما سبقه. وهذا إشكال تاريخي آخر قد نحتاج فيه إلى قراءة جينولوجية للتاريخ العربي الإسلامي من أجل مقارنته.

من هذا المنطلق، يعتقد أركون في إمكانية الحديث خلال هذه الفترة عن ظهور مظاهر العلمنة الجينية. وقد حدد منها ما يلي (148):

- إضعاف الأمراء البويهيين هيئة الخلافة.

- ازدياد أهمية الدور الذي يقوم به العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد والتراثات العرقية - الثقافية.  
- صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي.

هكذا يتبين لنا التجلي الفعلي للأنسنة التي يتحدث عنها أركون في فترة من فترات السياق العربي الإسلامي الكلاسيكي، كما بين ذلك انطلاقاً من قراءته التاريخية لنصوص تراثنا العربي الإسلامي، وعلى الأخص ما يسميه بجيل مسكويه والتوحيدي الذي حاول تجاوز ثنائية العقل والإيمان من خلال فتح آفاق التفكير والتحاور مع الثقافات والحضارات الأخرى خاصة الحضارة اليونانية من خلال الفلسفة الإغريقية.

## 2- الروح الفلسفية: العقل والإيمان وجهان لعملة واحدة

لا شك في أن التأثير الفلسفي كان واضحاً في الفكر والثقافة خلال فترة الأنسنة في السياق العربي الإسلامي الكلاسيكي؛ غير أن التفاعل والحوار اللذين دارا بين مفكري الإسلام ومفكري اليونان كانا إبداعيين إلى حد ما.

لا يمكن أن ننكر في البداية كون الفلسفة الإغريقية أتت استجابةً لروح العصر؛ إذ إن المعرفة الفلسفية كانت مناسبة لحاجيات الأوساط الحضرية العراقية - الإيرانية وإمكاناتها في القرن الرابع الهجري؛ إذ «كانت الفلسفة من حيث بنيتها ومقاصدها ملائمة لتلك البيئة حقاً وتتجاوب مع تطلعاتها، ولهذا السبب انتشرت وانتصرت لفترة من الزمن» (149).

يُبين أركون كيف تكاثرت الحلقات الفلسفية في تلك الفترة المبكرة من التاريخ العربي الإسلامي، وازداد إنتاجها ونشاطها إلى درجة أن نصوص الفكر الإغريقي قد أصبحت تُقرأ وتناقش على نطاق واسع، يقول في هذا الصدد: «هكذا تشكلت فئة اجتماعية راقية من النخبة [...] وحلت الذهنية العقلانية لديها بدرجات متفاوتة محل الذهنية الأسطورية البدائية من جهة، ومحل الذهنية الدوغمائية أو الانطباعية للأدبيات العربية الإسلامية البحتة من جهة أخرى. بل ووصل الأمر إلى حد أن أولوية العقل قد حلت محل أولوية الكتابات المقدسة، وارتفعت أمثال الحكماء إلى مرتبة أحاديث الأنبياء! وراحت هذه الأمثال والحكم تحتل المرتبة الأولى في كتب المختارات» (150).

إنّ مسألة أولوية العقل في هذا السياق يجب ألا تُفهم في تعارض مع الإيمان، بل في تكاملهما في إطار سياسي «علماني»؛ حيث يجد كل من الفيلسوف والفقير والمتحدث والشاعر والمتكلم مكانه من دون أي تعارض وتمييز سياسي، ولو على مستوى الأفكار والمرجعيات المعتمدة.

لعل الميزة التي اختلف بها فلاسفة العرب في العصر الكلاسيكي في نظر أركون هي النزعة العملية والبراغماتية في التفاعل مع النصوص الفلسفية المُعربة، فأصبح همّ المشتغلين بالفلسفة هو «كيف يستخدمون النص الفلسفي المُعرب لحل المشاكل المطروحة عليهم في زمانهم ومجتمعهم» (151).

إنّ فلاسفة الذين تحدّث عنهم أركون (التوحيدي، ومسكويه، وغيرهما) كانوا اجتماعيين مرتبطين بحاضرهم، بعيداً عن التجريدات العامة التي تصور تقابلات من قبيل العقل والإيمان؛ أي إن النظرة البراغماتية للواقع كانت ترى في العقل والنقل وجهين لعملة واحدة، وأن أحدهما لا تقوم له قائمة من

دون وجودٍ للآخر، ومن ثم تأكد تهاافت ثنائية العقل والإيمان في السياق الواقعي المتعدد للعصر الإسلامي الكلاسيكي الذي يتحدث عنه أركون.

على هذا الأساس يمكن القول مع محمد أركون إن ثنائية العقل والنقل عرفت انصهارًا في الساحة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، بفضل التفكير الفلسفي الواقعي الذي ميّز تلك اللحظة التاريخية. يقول أركون: «إن الفلسفة هي وحدها القادرة في نهاية المطاف على تقديم الوسيلة الأكثر فعالية لتجاوز الانقسامات السياسية - الدينية (أو الطائفية المذهبية). إنها وحدها القادرة على تقديم حل معقول لتلك البشرية الواقعة فريسة الشك والارتياب والتعصب المذهبي الشديد (فالفلسفة لا مذهب لها، الفلسفة فوق الطوائف والحزبات المذهبية. الفلسفة للجميع لأن مذهبها العقل)» (152).

### 3- الإنسان وإشكالية الأخلاق بناءً وسيرورة: بين التوحيدي ومسكويه

يُمثل جيل التوحيدي ومسكويه في نظر أركون المثال الساطع للتيار الإنساني والعقلاني الذي ازدهر في القرن الرابع الهجري؛ فهو يرى أن أهم خاصية تميز هذا التيار هو نزعته العملية والبراغماتية في التعامل مع النصوص الفلسفية والدينية، بحيث أصبح الإنسان في تجلياته الأخلاقية والعملية أساس أي قراءة لهذه النصوص، أي إن حقيقتها في قابليتها للتأويل.

يأتي قول التوحيدي «الإنسان أشكل عليه الإنسان» لتدشن معالم هذه الأئسنة في إطار استشكالي ومركب، إذ «لم يمل أركون من الاستشهاد بهذه العبارة معتبرًا إياها أكبر دليل على عمق فكر التوحيدي وحدائته واهتمامه بفهم البواعث الدفينة للشخصية البشرية، فهو يطرح الإنسان كمشكلة فلسفية حقيقية» (153).

إن تركيز التوحيدي على هموم الإنسان ومشاكله في بعده الاجتماعي يجعل أئسنته ذات «منحى تراجيدي تقوم على النظر في تناقض الإنسان وفي التباس الشرط البشري، وتشكك في ادعاءات الإنسان الناظر أو الإنسان العارف» (154).

إن هذا الاهتمام بالإنسان لدى التوحيدي يفترن بإعلاء شأن العقل ليس فقط في بعده المعرفي (الإيمان بقدرته على المعرفة) بل كذلك في بعده العملي (المنفعة والمصلحة الدنيوية)، وإن الهدف بالنسبة إلى التوحيدي هو «رفع التفاخر بالأنساب والعصبيات والأجناس، ورد قيمة الإنسان اجتماعيًا ودينيًا إلى قيمة يتساوى الناس في ملكيتهم لها، وإن اختلفوا تبعًا لمدى استخدامهم لها» (155).

نجد أنفسنا ونحن نتحدث عن الأئسنة لدى التوحيدي منخرطين في إشكالية الأخلاق، ليس في بعدها الأرتوذكسي، بل بكونها أخلاقًا كونية وأنطولوجية مرتبطة بمعرفة الذات، فلا حقيقة من دون معرفة الإنسان نفسه. يقول التوحيدي: «فمن أخلاق النفس الناطقة إذا صفت، البحث عن الإنسان، ثم عن العالم؛ لأنه إذا عُرف الإنسان فقد عُرف العالم الصغير، وإذا عُرف العالم فقد عُرف الإنسان الكبير، وإذا عُرف العالمين عُرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتب ما ترتب» (156).



لم تعد ثنائية الفضيلة والرذيلة لدى التوحيدي مرتبطة بالنص الديني، بل أصبحت نابعة من قدرة الإنسان على معرفة ذاته بذاته، تيمناً بالقولة السقراطية الشهيرة «اعرف نفسك بنفسك». يقول التوحيدي: «إذا أحسَّ [الإنسان] بهذه الفضائل التي في نفسه والرذائل التي في نفسه، وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقي بها إلى درجات الإلهيين» (157).

إن الحديث عن الإنسان لدى التوحيدي هو حديث عن إمكاناته وتجلياته، بحيث أصبحت هوية الإنسان هي ما يصنعه بنفسه سواء إيجابياً أو سلبياً. إنه حقل الممكنات، والدور المنوط بالأخلاق هو الوقوف على الممكن الإنساني المتعالي. يقول التوحيدي: «الإنسان لب العالم، وهو في الأوساط لانتسابه إلى ما علا عليه بالمماثلة، وإلى ما سفل عنه بالمشاكلة، ففيه الطرفان: أعني شرف الأجرام الناطقة، بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه صفة الأجسام الحية الجاهلة التي ليس لها ترشح بشيء من الخير ولا فيها انقياد له» (158).

في الإطار الإشكالي نفسه، يعدّ مسكويه الإنسان كائناً مركباً من جانبين: جسماني وروحاني؛ ولعل الجمع بين هذين المكونين هو منبع الحقيقة والسعادة بالنسبة إليه. يقول بنظرة أرسطية (159): «إن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، لأنه مركب منهما [...] فليس تتم له السعادة إلا بتحصيل الحاليين جميعاً، وليس يحصلان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية» (160).

إن أنسنة مسكويه ترنو إلى تحقيق أنموذج الإنسان الكامل (161)، الشيء الذي جعله ينظر إلى الإنسان نظرة مركبة من خلال أنموذج خماسي الأبعاد: البعد الجسمي، والبعد الروحي، والبعد العقلي، والبعد الوجداني والبعد السلوكي (162).

لعل الحديث عن الأخلاق في هذا الإطار ليس حديثاً ذا نزعة جوهرية ينطلق من بداهة أن الأخلاق سابقة على الوجود الإنساني، إذ يرى مسكويه أن الطريق إلى تحصيل الأخلاق هو معرفة الذات أولاً، والإمام بملكاتها وغاياتها وكمالها.

تأخذ الأخلاق إذاً لدى مسكويه منحىً بنائياً واستكشافياً؛ إذ يراها «أفضل الصناعات كلها»، ونركز هنا في كلمة «صناعة»، فهي تفتحننا على إمكانات جديدة في قراءة إشكالية الأخلاق لدى مسكويه، والتي على أساسها لم تعد الأخلاق قابعة وراءنا، بل هي أمامنا بوصفها حصيلة ما نكتشفه ونبنيه، ومن ثم يصبح النص الديني في خدمة الإنسان بوصفه خطاباً تأويلياً بامتياز.

لعل هذا التصور الكوني الذي يجعل الأخلاق إمكاناً مفتوحاً مرتبطاً بالسياق الإنساني هو ما دفع أركون إلى الوقوف على تجليات الأنسنة خلال العصر الكلاسيكي الإسلامي، حيث لم يُحسم بعد في مسألة الأخلاق في بعديها الديني والفلسفي، ومن ثم لم تأخذ ثنائية العقل والإيمان شكلها الأرثوذكسي الذي ستعرفه لاحقاً. يقول أركون: «ينبغي العلم أنه إبان العصر الكلاسيكي المبدع من الحضارة العربية الإسلامية، كان هناك توتر صراعي خصب بين المبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الديني والمبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الفلسفي. وكانت هذه الأخلاق النظرية بشقيها الديني والفلسفي هي التي تؤثر على السلوك أو الأخلاق العملية في الحياة اليومية» (163).

## رابعًا: «العقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي»، من أجل أنسنة حياة وتجاوز لميتافيزيقا العقل والإيمان

بعدما كان حديث محمد أركون منصبًا في اتجاه تبيان تجليات الأنسنة في السياق الإسلامي الكلاسيكي؛ ارتأى مقاربة خطوة ما بعد التشخيص، في محاولة منه لتقديم أفق جديد، من خلال الحدود التي رسمها لتاريخ هذه الأنسنة في السياقات الإسلامية، وهو ما سمّاه العقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي (164)، قصد تحقيق أنسنة حياة في السياقات الإسلامية المعاصرة لتجاوز الثنائيات الميتافيزيقية والتي على رأسها ثنائية العقل والإيمان.

سنحاول مقاربة سؤال الأنسنة والخروج من قبضة الميتافيزيقا لدى محمد أركون من خلال الوقوف على المقترضات التي يمكن أن تتأسس عليها هذه الأنسنة الحية كي تدخل أفق الكونية، وتحقق بذلك إنسانية الإنسان.

### 1- التراث العربي الإسلامي: نقطة بدء

يمكن عدّ فكرة الانطلاق من التراث العربي الإسلامي من أجل تحقيق أنسنة منفتحة في السياقات الإسلامية المعاصرة، فكرة تحتاج منا إلى وقفة تأمل ودراسة؛ لا سيما أن محمد أركون لا يدعو إلى ذوبان في هذا التراث الذي سنرجع إليه، بل يجب أن تكون عودتنا عودة ناقدة ومحللة أكثر منها تبجيلية ودفاعية؛ أي عودة إلى التراث لكن ضدًا على هذا التراث وليس حبًا فيه، وذلك في محاولة لانتشال التراث من التراث، وإقامة التقليد ضد التقليد (165).

تميز محمد أركون عن بعض من أكدوا ضرورة العودة إلى التراث بنظرة تبجيلية، وعن البعض الآخر ممن تنكّر لهذا التراث كما لو لم يكن له وجود قط، ومن ثم أخذوا يدعون عن وعي أو عن غير وعي إلى تبني تراث آخر.

نود الإشارة في هذا السياق إلى مدى الوعي الاجتماعي لمحمد أركون - أو لنقل مدى تأثره بالعلوم الاجتماعية - بخصوص تبنيّه لموقف نقدي تجاه التراث من دون أن يكون موقفًا منكرًا لاغيًا تاريخه، ولا مُبجلاً مادحًا إنجازاته. يقول: «لكن بما أن الأيديولوجيا التراثية تضغط كثيرًا علينا الآن من الناحية السياسية، فإن بعض المثقفين نفذ صبرهم ويريدون التخلص منها كليًا وبأقصى سرعة. ولكن هذا مستحيل. ذلك أنك لن تستطيع التخلص من ماضوية التراث أو رواسته التي تشد إلى الأسفل أو إلى الوراء إلا إذا دخلت في معركة داخلية معه. لا يكفي أن تقول: أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث! هذا وهم وسراب. أضف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية. فهو يقدم أفق الأمل لملايين البشر المحرومين من كل شيء. وبما أنك لا تستطيع أن تتقدم مادياً فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بترائهم لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي بقيت لهم. هذا شيء لا إنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل. الأمل هو بعد نفسي أساسي من أبعاد الوجود البشري. يضاف إلى ذلك أن التراث هو الحزن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة، ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية، وهذا أعظم احترام يُقدم إليه» (166).

يُعدّ هذا التصور الذي يتبناه محمد أركون في مقاربتة للتراث الإسلامي بمنزلة تجاوز لثنائية التراث والحداثة في مقاربة التاريخ الإسلامي؛ إنه يحاول أن يجمع بين العقل النظري والعقل العملي من خلال أخذه في الحسبان إيمان المسلمين العميق بترائهم.

يتجلى الجمع بين العقل والإيمان في مقاربة التراث لدى أركون من خلال حديثه عن ضرورة احترام الذاكرة الجماعية والإيمان الجمعي للمسلمين، وفي الوقت نفسه ضرورة العمل على إعادة قراءة هذه الذاكرة من الداخل ومحاولة تفكيكها بكل منهجية ودقة وأمانة علمية. يخاطب أركون المسلمين قائلاً: «إني أود أن أقول للمسلمين هنا ما يلي: لن يستطيعوا إلى الأبد تحاشي المهمة العسيرة التالية. وأقصد بها تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر، بل وتفكيكها من الداخل. وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإني أقصد بها النصوص التي تؤسس القانون الديني: أي أصول الدين وأصول الفقه. فالقراءة التاريخية - النقدية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أي وقت مضى. والتفكيك لا ينبغي أن يفهم بالمعنى السلبي هنا، بل هو ينطوي على عمل إيجابي كبير ومنقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن» (167).

عموماً، يرى محمد أركون أن التراث الإسلامي لم يتعرض للغربة والنقد التاريخي كما حصل للتراث المسيحي في الغرب؛ وهنا نشير إلى فكرة أساسية، ألا وهي كوننا لسنا بدعاً من الأمم، وما يسري على غيرنا تاريخياً قد يلحقنا.

يتجلى تجاوز ثنائية العقل والإيمان من أجل كونية أوسع لدى أركون، في كونه يرى أن الإسلام بحد ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة التي يتعايش في داخلها العقل والإيمان؛ ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة في نظر أركون، فإن عليهم أن «يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيدولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب روايتهم تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضاً بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي» (168).

## 2- المناهج الحديثة في دراسة التراث: العقل والإيمان على المحك

يدعو أركون إلى ضرورة تبني المناهج الحديثة (الأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا، وعلم النفس، واللسانيات... إلخ) لمقاربة الظاهرة الدينية لكونها المحرك الأساسي لمجموع إفرات التراث؛ إذ تُعدّ هذه المناهج بوابة معرفية لإعادة النظر في التقسيمات والثنائيات التي شملت التراث العربي الإسلامي، وعلى الأخص ثنائية العقل/الإيمان التي أخذت شكل الثنائية المعروفة وهي ثنائية العقل والنقل. يقول أركون: «ينبغي علينا أن نبتدئ بممارسة علم الأنثروبولوجيا والألسنيات والتاريخ على طريقة أحدث المؤرخين المعاصرين الذين يقدمون رؤيا مختلفة عن الظاهرة الدينية، ولا أعتقد أنه سيؤدي إلى تسفيه الإيمان في عمقه الأساسي كإيمان، ولكنه سوف يتيح للأديان أن تعبر عن نفسها بلغة قادرة على أن تجعلنا نتجاوز تلك المماحكة الجدالية العتيقة التي تقسمنا وتفصل بيننا» (169).

في هذا الإطار، يقف مصطفى كيجل في كتابه **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون** على مجمل المفاهيم الفلسفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية واللسانية التي اعتمدها أركون في بناء تصوره للتراث العربي، ونذكر منها على سبيل المثال ما يلي: الإبتيمي، والحفر الأركيولوجي (فوكو)،

والهابتوس، والحقل (بورديو)، والتفكيك (دريدا)، ونظرية التلقي (هانس يونس)، ومديونية المعنى (فيبر)، والعقل الكتابي (جاك غودي) (170).

لعل ما يهمننا في فكر أركون ليس هو الوقوف على المناهج والمفاهيم والأدوات التي اعتمدها ومدى ملاءمتها الموضوع المدروس، على الرغم من أننا نعلم «أنها - أي هذه المناهج - نتاج التاريخية، أي جملة الشروط الثقافية والاجتماعية الأيديولوجية التي حكمت تطور المعرفة الغربية» (171). لكن ما يشغلنا في هذا البحث هو الوقوف على تجليات الخلطة الإبستمولوجية للتراث التي أحدثها أركون من خلال مقاربتة لهذا الأخير.

قد يبدو أن هذه المقاربة الجديدة للظاهرة الدينية ربما تحول دون الوقوع في الجدالات والالتباسات التي ما زالت تغطي المجلد العام من الدراسات حول هذا الموضوع؛ فأركون يرى أن منهجية المقارنة بين الأديان والآداب والفلسفات وأساليب الإبداع الفني، يمكنها أن تفتحنا على إمكانات جديدة للتأويل والإبداع التي أصبحت مصدر شك داخل السياقات الثقافية المرتبطة أكثر بتمجيد الهويات المحلية أو القومية أو الدينية، والتي تخلق تقابلات بين الذات والآخر، بل بين جزء من الذات (العقل) مع جزئه الآخر (الإيمان) (172).

في هذا الإطار، ينتقد أركون تلك الكتابات حول التراث التي لا تضيف جديدًا أكثر مما تقلد المقاربات المنهجية القديمة لهذا التراث من سرد وتاريخ، من دون الأخذ في الحسبان ما وصلت إليه قراءة التاريخ والفلسفة، في إطار تكوين رؤية جديدة تدفع إلى تبني المناهج الجديدة لدراسة التراث؛ فهو يرى أن العرض السردى للمسائل الكبرى في التراث غير كافٍ، لأنه يندرج داخل تصور ميتافيزيقي ولاهوتي، وإنما ينبغي أن تُعاد دراستها من خلال تطبيق المناهج الحديثة عليها (173)، والتي حاولت قدر الإمكان تجاوز التقابلات الكلاسيكية في مقارباتها، خاصة ثنائية العقل والإيمان.

من هنا تأكيد أركون المستمر دور التفكيك الفلسفي في الخروج من أسر الميتافيزيقا واللاهوت من خلال ثنائياته التقابلية. يقول: «[إن] اللاهوت المتبلور في كل دين ينفي اللاهوت المتبلور في الدينين الآخرين ولا يعترف بصحتهما. كيف يعالج الموقف الفلسفي الإنساني الذي نعتمده هذه المشكلة العويصة؟ إنه يزحزحها عن مواقعها التقليدية المعروفة لكي يدخلها في فضاء جديد: هو الفضاء الأنثروبولوجي للمعقولية والفهم» (174).

إنّ الإمكانات المتعددة للنص التراثي هي ما دفع أركون إلى إعادة الحفر فيه، انخراطًا منه في روح الفلسفة المعاصرة التي جاءت لتقف على مقولات: لا مفكر النص، المسكوت عنه، موت المؤلف، الزمن كمتراجم؛ ومن ثمة ضرورة دخول مرحلة تفكيكه وتبيان تعدده الداخلي.

ليس هدف التفكيك إذاً، على حد تعبير دريدا، هو الكيد للنصوص وتبيان تهافتها، بل إن الهدف منه هو الوقوف على ما تحبل به من إمكانات من خلال مساءلتها في هوامشها، وكيف يمكن الهامش أن يصبح المركز في تصدعه وتشظيه، لأنه يعيد النظر في أساس التصور من خلال تنسيبه وتوسيع أفقه (175).

### 3- الانخراط في الكونية: تدشين لأنسنة منفتحة ومتعددة

إذا كانت الفلسفة وسيلة لتكوين موقف إنساني جديد، فإن الانخراط في الكونية أساس تدشين أُنسنة منفتحة ومتعددة في السياقات الإسلامية المعاصرة، لا سيما إذا علمنا أن الانغلاق والانطواء اللذين ولجتهما الأمة في القرون الوسطى هما سبب تخلفها، بحيث سادت النظرة اللاهوتية للإنسان من خلال تقابلات: مسلم/كافر، وعقل/إيمان، وحلال/حرام، وغيرها من التقابلات التي كان لها وقع في ضمور روح الأُنسنة التي تميزت بها الفترة الكلاسيكية الإسلامية.

يدعو أركون إلى ضرورة ولوج مرحلة الكونية والتخلص من إرث العصور الوسطى الذي أخذ أبعادًا سياسية في السياق الإسلامي المعاصر. ويقول في هذا الصدد: «نحن الآن نعيش مرحلة انتقالية تاريخية بالفعل. أقصد الانتقال من مرحلة الدولة القومية المدافعة عن الأناثيات القومية المقدسة مع انحرافاتها المعروفة باتجاه النزعة التوتاليتارية، إلى مرحلة العولمة الشاملة. وأقصد بالعولمة هنا انفتاح العالم كله على الفضاءات الواسعة والموسعة للمواطنة. وهكذا يصبح العالم كله وطنًا للإنسان بعد أن تزول الحواجز والحدود. وهذا يتيح توسعات جديدة للأبعاد الإنسانية للإنسان» (176).

هذا التصور للعولمة لدى أركون هو في نظرنا تصور أحادي، وذلك لإغفاله بعد السلطة وإرادتها التي تتخفى وراء الانفتاح والتعدد الذي يراهن عليه العولمة، حيث إن العولمة لا هوية لها، لأنها مرتبطة هوية برهانات القوة وإرادات السلطة والمصلحة الدولية والجيوسراتيجية.

إن انخراط أركون في مشروع الكونية، هو في نظره مرآة يمكن من خلالها مراجعة الذات ونقدها، وذلك بالوقوف على مقومات هذه الذات ودورها في حاضرها ضمن تصور كوني شامل؛ ولعل كل دراساته في هذا الصدد تنصب في فتح مجالات للنقاش قصد أُنسنة منفتحة؛ بحيث وضّح في غير ما موضع معاركه الفكرية الأولى من أجل فرض الأُنسنة الحية في السياقات الإسلامية المعاصرة منذ اندلاع حرب التحرير الجزائرية (177).

من هنا يرى ضرورة أن تصبح القضايا التاريخية والفكرية موضوعًا مركزيًا للمناظرات، ليس داخل النخبة المثقفة فحسب، وإنما بين جميع المواطنين الذين يهمهم أن «يستبدلوا بذهنية التحريم والتكفير، ذهنية الأُنسنة المنفتحة المؤمنة بفضايا الإنسان، المحترمة لكرامته ومؤهلاته لممارسة حقوقه وواجباته بكل مسؤولية فكرية بشرط أن توفر له جميع وسائل التربية الإنسانية ومناهجها وبرامجها» (178).

على هذا الأساس، يعدّ أركون الأُنسنة كفيّلة بصهر اختلافات الوضع البشري وتناقضاته داخل نطاقها (179)، والتي قد تأخذ أشكالًا متعددة، ولعل أشهرها تقابل العقل والنقل الذي تتيح له الأُنسنة مجالًا للانصهار والذوبان في وحدة متكاملة، حيث يكون التعايش بينهما ممكنًا بل مثمرًا للإنسان بينه وبين ذاته وبينه وبين الآخرين. يقول أركون: «[يجب] أن يساهم المسلمون بشكل فعال ودون أي تحفظ أو رقابة قمعية في التشكيل الجماعي لنزعة إنسانية كونية، تساهم فيها جميع تراثات الفكر وثقافات العالم. وينبغي أن تتخرط جميع هذه الثقافات في مواجهات تفاعلية مع بعضها بعضًا من أجل ابتكار أو تدشين القيم الجديدة التي تشكل علامة على التقدم نحو ما أدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي» (180).

يبقى المشروع الإنساني رهان البشرية للخروج من قبضة الدوغمانيات بشتى أنواعها قصد تحرير الإنسانية في الإنسان؛ فالإنسان المتصالح مع كل التجليات البشرية، والمتحرر من كل الدوغمانيات

والتقابلات اللاهوتية، هو القادر في نظر أركون على مواصلة المشروع الإنساني وتحقيق الكرامة الإنسانية التي تتجاوز المظاهر الثقافية والاجتماعية والأيدولوجية (181).

إن الأنسنة التي يدعو إليها أركون هي أنسنة نقدية لكل الثقافات، ما يجعل جميع الشعوب والثقافات مدعوة إلى النقد الذاتي نفسه لتأسيس مشاركتها في العمل التاريخي الجماعي نحو تحرر الوضع البشري؛ ومن ثم ضرورة إعادة النظر في الأنظمة الثيولوجية والميتافيزيقية التي تكرر تقابلاً في ذات الإنسان بين عقله وإيمانه، الشيء الذي تجد فيه السياسة مرتعاً خصباً لتكوين الصراعات والخلافات بين الأمم والشعوب (182).

من هنا ضرورة الوقوف على مستقبل الأخلاق في إطار هذه الأنسنة؛ بحيث يمكن الحديث عن نهاية الأخلاق على غرار نهاية التاريخ، لكن من دون فهم ميتافيزيقي لمفهوم النهاية، بل بوصفه ولوجاً في مرحلة الممكنات وتوسيعاً لدائرة الممكن الأخلاقي بوصفه بعداً من أبعاد الوجود الإنساني. لا ننسى أن الأفق المبتغى مفتوح لا ينتهي، وذلك من خلال التغير المستمر والتجدد الدائم لمياه الحياة التي لا يمكن أن نسبح فيها مرتين، استناداً إلى تصور هيراقليدس للكون، ولا يمكن في هذا الإطار إلا تأكيد كون «الفلسفة الإنسانية الديمقراطية، مثلها في ذلك مثل الحداثة التي ينبغي أن تصاحبها، هما مشروع مفتوح: أي لا ينتهي أبداً» (183).

ختاماً نقول، إن التنظير الذي قام به محمد أركون لأنسنة منفتحة ومتعددة في السياقات الإسلامية المعاصرة، تنظير مفتوح لا ينتهي؛ وهذا هو الأساس المشترك الذي يمكن أن ننطلق منه «في أفق الحداثة التي ليست سوى توسيعٍ لرحبة الوجود، وخروجٍ من ضنك العيش» (184).

### خلاصة عامة

«لقد اختقينا عن الأنظار منذ عهد مسكويه قبل ألف سنة! لم يعد أحد يهتم بالأخلاق كعلم كما كان يحصل في العصر الكلاسيكي الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. ينبغي أن نعترف أن الشيء الموجود والمهيمن على مجتمعاتنا هو الخطاب الإسلامي الشعبي المتمزمت لإسلام تسيطر عليه الأنظمة ذات الحزب الواحد والتي تعاني من نقص هائل في المشروعية الديمقراطية، ولذلك فهي تتمسك بأهداب الإسلام وتزعم أنها تخدم» [هـ] [...]، كما أنها تعاني من نقص أكبر في ما يخص المرجعية الدينية العفائية» (185).

إن الإحالة إلى إشكالية الأخلاق في العصر الكلاسيكي الإسلامي كما تصورنا أركون في ارتباطها بالسياقات الإسلامية المعاصرة، هي وقوف جريء على راهنية عملية تفكيك التراث والوقوف على ما تحبل به من إمكانات، الشيء الذي قد يسعفنا في تجاوز أزمة الأنسنة في السياقات المعاصرة التي أصبحت فيها الأخلاق خطاباً جاهزاً أكثر مما هي تأويل وبحث عن الذات.

نشير في هذا الإطار إلى مسألة تبدو لنا من الأهمية بمكان في ما يتعلق بقضية الأنسنة في السياقات الإسلامية؛ ذلك أن الإشكال الذي كان قوام مقدمتنا قد يجد ما يُبرره، بعدما قمنا بفصل القول في تجليات هذه النزعة في السياق الإسلامي الكلاسيكي؛ ووقفنا عند الطرح الأركوني بخصوص البديل الذي يقترحه لتحقيق أنسنة حية ومنفتحة داخل السياق الإسلامي المعاصر لتجاوز الثنائيات الميتافيزيقية والتقابلات اللاهوتية. قد نسمح بعد ذلك لأنفسنا كي نُجيب إيجاباً عن إشكال مقدمتنا الذي كان على النحو التالي:

إلى أي حد يمكننا التصالح مع ماضيها، وتجاوز مظاهر التزمّت والانغلاق التي نعيشها في حاضرنا من أجل توسيع أفق الوجود الإنساني؛ وذلك انطلاقاً من بلورة نقاش مفتوح حول إشكالية الأنسنة في السياقات الإسلامية تجاوزاً للقراءة اللاهوتية والميتافيزيقية للتراث؟

إن بلورة النقاش الجدي والبناء حول مسألة الأنسنة في السياقات الإسلامية قد يكون لها وقع في المساهمة في إعادة النظر بخصوص بعض المفاهيم حول تراثنا، وإزالة الطبقات التي تكونت حول هذا التراث الإنساني؛ وذلك عن طريق حفريات ليس غايتها كشف أصل أول أو بنية أولية قبلية، بل إن المراد هو التصالح مع ما نعتقد أنه ليس ملكاً لنا وهو في الحقيقة متجذر في تراثنا، وتعلم ما نعتقد أنه جزء منا ونحن أجهل به من غيرنا.

نأتي إذاً إلى بسط القول حول أهم الخلاصات التي يمكن الوقوف عندها بخصوص إشكالية الأنسنة في السياقات الإسلامية (الكلاسيكية والمعاصرة) في ارتباطها بإشكالية الأخلاق من خلال ثنائية الإيمان والعقل في فكر محمد أركون:

- أهم ما ميز أنسنة السياقات الإسلامية الكلاسيكية في نظر أركون هو بعدها الوجودي والواقعي في الآن نفسه، بحيث كانت «انكشافاً»<sup>[1]</sup> لنمط كينونة الإنسان بوصفه تعبيراً، أي باعتباره كيفية من كفاءات وجود 'ببإنساني' (Inter-humain) يضيف المعنى والقيمة على العالم الذي يشارك فيه الإنسان بوصفه عقلاً يقظاً»<sup>(186)</sup>.

- إن اشتغال أركون على إشكالية الأنسنة في محاولة منه لتفكيك ثنائية العقل والإيمان هو اشتغال راهني مرتبط بهوم الحاضر العربي الإسلامي الذي أصبح فيه الخطاب الدعوي والإسلامي أساس حقيقة الذات ومعرفتها، ولا يمكن الوقوف ضد هذه الخطابات إلا بالرجوع إلى أصولها التاريخية والتراثية، ومن ثم تصبح «أول خطوة لخلخلة الأمور [في نظر أركون] هي أن نبحث عن جذورها في الماضي البعيد»<sup>(187)</sup>.

- إن أنسنة التوحيد ومسكويه هي أنسنة ترنو إلى «نزع السيادة المفرطة عن الكائن الإنساني، وإرجاعه إلى حجمه الطبيعي داخل الوجود أي إلى كونه كائناً عابراً في مجرى صيرورة الوجود»<sup>(188)</sup>.

- إن عدّ الأخلاق «صناعة» والإنسان «حقل إمكانات» هو جوهر الأنسنة التي ميزت العصر الإسلامي الكلاسيكي في نظر أركون، ومن هنا، تصبح الحدود بين العقل والإيمان حدوداً متحركة ومتغيرة ومرتبطة بالوضع الإنساني المنفصل بطبعه، بحيث تكمن «إنسانية الإنسان في مقدرته على التجاوز»<sup>(189)</sup>.

- تميزت الأخلاق في الفكر الكلاسيكي بكونها فناً من فنون الوجود الإنساني، على أساسه يحقق الإنسان ذاته من خلال إتقان فن العيش. إنها إنتاج رمزي يدل على أشكال فهم الإنسان واقعه وذاته، بوصفها إبداعاً للعقل الإنساني المرتبط بواقعه وليس معطى ميتافيزيقياً مرتبطاً بماهية سابقة.

- عملية التحرر من ثنائية الإيمان والعقل لدى أركون هي رهان الحديث عن الأنسنة في العصر الكلاسيكي، بوصفها توسيعاً لأفق قراءة النص الديني وتجاوز بعده اللاهوتي؛ «لذلك ليست العلة عند أركون في الأنسنة من عدمها [هو] ارتباط الفقيه بالنص واعتباره المنهج الأصولي في النظر

والاجتهاد؛ بل بمدى تحرره من التقليد واتساع أفقه للثقافات الأخرى واعتماده على العقل في فهم الوحي وتنزيله» (190).

- يعدّ مشروع الأنسنة لدى أركون مشروعًا تأويليًا بامتياز، وذلك في سياق محاولته تقديم تأويل جديد للتراث الإسلامي الكلاسيكي قوامه التعدد والانفتاح والكونية، وبصورة تقطع مع التأويلات الأرثوذكسية المنغلقة والمنخرطة في تصور ميتافيزيقي ولاهوتي للإنسان والأخلاق والعقل والإيمان.

- اعتمد أركون على ثنائية منهجية (المنهجية التراجعية، والمنهجية التقدمية) أسعفته في ربط الماضي بالحاضر، وفهم هذا الأخير في ضوء جذوره التاريخية المؤسسة؛ فمن جهة، ليس الهدف من العودة إلى الماضي هو «إعادة بعثه من جديد كما هو الأمر في الرؤية السلفية، وإنما لمعرفة السياقات المجتمعية والتاريخية التي ظهرت فيها النصوص والحاجات التي جاءت لتأليتها» (191)؛ ومن جهة أخرى، لا تزال هذه النصوص «حية ناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم، بصفاتها نظامًا أيديولوجيًا خاصًا من الاعتقاد والمعرفة، يصوغ المستقبل أو يساهم في تشكيله» (192).

- انخرط أركون في روح الفلسفة المعاصرة من خلال تفكيكه مقولة الإيمان؛ بحيث تجاوز التصور اللاهوتي لهذه المقولة بوصفها معطًى ما ورائيًا ونهائيًا، ليقف على شروط تشكلها التاريخي والسياسي، ومن تمّ عدّها بناءً وصناعة (Construction) لا تختلف في بنية تشكلها عن العقل في تجلياته التاريخية (هيغل) وليس في جوهره المجرد (ديكارت). وبناءً عليه، يصبح العقل والإيمان من إفرازات السلطة ومفعولاتها (Effets) بلغة ميشيل فوكو (193).

## المراجع

### 1- العربية

أبو زيد، نصر حامد. الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

أركون، محمد. العلمنة والدين: الإسلام والمسيحية والغرب. ترجمة هاشم صالح. سلسلة بحوث اجتماعية 4. ط 3. بيروت: دار الساقى، 1996.

\_\_\_\_\_. الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

\_\_\_\_\_. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.

\_\_\_\_\_. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، 1999.

\_\_\_\_\_. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقى، 2001.

\_\_\_\_\_. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقى، 2011.

\_\_\_\_\_. نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقى، 1997.



بومسهولي، عبد العزيز. «الفيلسوف وسؤال الأنسنة والأرضنة». مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 18/7/2016، في:

<https://goo.gl/NycGfs>

التوحيدي، أبو حيان. الإمتاع والمؤانسة. تحقيق هيثم خليفة الطعيمي. بيروت: المكتبة العصرية، 2004.

\_\_\_\_\_. المقابسات. تحقيق محمد توفيق حسين. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1970.

الحنفي، عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية. بيروت: دار ابن زيدون؛ القاهرة: مكتبة مديولي، [د.ت.].

الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992.

عشوي، مصطفى. «الإنسان الكامل في فكر ابن مسكويه». مجلة التريية. العدد 144 (أذار/مارس 2003).

القحطاني، مسفر بن علي. إشكالية الأنسنة في الخطاب الديني المعاصر. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 15/9/2015،

في: <https://goo.gl/5pziJG>

كيجل، مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تهذيب الأخلاق. تحقيق قسطنطين زريق. بيروت: الجامعة الأميركية، 1966.

\_\_\_\_\_. الهوامل والشوامل: سوالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه. تحقيق سيد كسروي. بيروت: دار الكتب العلمية،

2001.

المسيري، عبد الوهاب. العلمانية والحداثة والعولمة. دمشق: دار الفكر، 2009.

موهوب، محمد. ترجمان الفلسفة. المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011.

## 2- الأجنبية

.Arkoun, Mohammed. *Humanisme et Islam: Combats et propositions*. Paris: Vrin, 200

[Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004; [198

Heidegger, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. trad. et présenté par Roger Munier. Collection philosophi  
.de l'esprit bilingue. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1964

Hottos, Gilbert. *De la Renaissance à la Postmodernité: Une Histoire de la philosophie moderne e  
.contemporaine*. Paris; Bruxelles: De Boeck et Larcier, 1998

.Malherbe, Michel et Philippe Gaudin. *Les Philosophies de l'humanité*. Paris: Éditions Bartillat, 199

Marzano, Michela. *La Philosophie du corps*. Que sais-je?. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: Presses universitaires d  
.France, 2007

Zarader, Jean-Pierre (Coord.). *Le Vocabulaire des philosophes: De l'antiquité à la renaissance*. Paris  
.Éditions Ellipses, 2002

(100) يجب التذكير في هذا الصدد أن موضوع أطروحة محمد أركون للدكتوراه كان حول «الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي».

(101) لعل الحديث عن الأنسنة بدل النزعة الإنسانية قد يسعفنا في تجاوز النقاش النقدي بخصوص هذه الأخيرة في الفكر الغربي، ولو أن أصل الترجمة واحد (L'humanisme)، إلا أن الأنسنة في نظر أركون هي سيرورة، بينما يبقى المعنى المرتبط بالنزعة الإنسانية هو الجمود والنزوع وحتى الأيديولوجية، وهذا ما قد يشير إليه مقطع (isme) في الأصل الفرنسي.

(102) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هشام صالح (بيروت: دار الساقي، 2001)، ص 12-13.

(103) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هشام صالح (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 315.

(104) «بالنسبة إلى نيتشه، ليس ثمة وجود للإنسان، ولأي كائن حيّ كان، سوى وجود الجسد. فالحياة حقيقة هي حياة الجسد. هذا حتى لو لم تظهر أبداً لدى نيتشه فكرة أنه يجب استبعاد الفكر من حياة الجسد. إن الجسد هو الذي يفكر، أو، على نحو أكثر تحديداً، إنّ الفكر يكمن في الجسد»، يُنظر:

Michela Marzano, *La Philosophie du corps, Que sais-je?*, 2<sup>ème</sup> éd. (Paris: Presses universitaires de France, 2007), p. 44.

(105) تم التركيز على عبارة النزعة الإنسانية الواعية بذاتها، من خلال موقفها المناصر للإنسان سياسياً واجتماعياً، وليس بوصفها حلماً ومثلاً أعلى طوباوياً صعب التحقيق في هذا العالم.

(106) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992)، ص 190.

(107) عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية (بيروت: دار ابن زيدون؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، [د.ت.]، ص 488.

(108) المرجع نفسه.

(109) الدواي، ص 190.

(110) المرجع نفسه، ص 7.

(111) المرجع نفسه، ص 16.

(112) المرجع نفسه، ص 34.

(113) المرجع نفسه، ص 35.

Michel Malherbe et Philippe Gaudin, *Les Philosophies de l'humanité* (Paris: Éditions Bartillat, 1999), p. 453.

.Ibid., p. 453 (115).

.Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Les Éditions de Minuit, 2004; [1986]), p. 139 (116).

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. et présenté par Roger Munier, Collection (117) philosophie de l'esprit bilingue (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1964), p. 49.

.Ibid., p. 49 (118).

.Ibid., p. 51 (119).

(120) الدواي، ص 54.

(121) المرجع نفسه، ص 55.

.Heidegger, p. 111 (122).

.Malherbe et Gaudin, p. 479 (123).

(124) الدواي، ص 127.

(125) المرجع نفسه، ص 129.

(126) المرجع نفسه، ص 172.

(127) المرجع نفسه، ص 164.

- (128) المرجع نفسه، ص 172.
- (129) المرجع نفسه.
- (130) المرجع نفسه، ص 130.
- (131) Deleuze, p. 141.
- (132) الدواي، ص 186.
- (133) أركون، معارك من أجل الأئسنة، ص 12-13.
- (134) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 76-77.
- (135) المرجع نفسه.
- (136) المرجع نفسه.
- (137) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هشام صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993)، ص 262-263.
- (138) أركون، نزعة الأئسنة، ص 38-39.
- (139) المرجع نفسه، ص 315.
- (140) المرجع نفسه، ص 9-10.
- (141) المرجع نفسه، ص 524.
- (142) المرجع نفسه، ص 618.
- (143) المرجع نفسه، ص 605.
- (144) المرجع نفسه، ص 612.
- (145) المرجع نفسه، ص 612.
- (146) Mohammed Arkoun, *Humanisme et Islam: Combats et propositions* (Paris: Vrin, 2005), p. 22.
- (147) أركون، معارك من أجل الأئسنة، ص 61-62.
- (148) المرجع نفسه، ص 332-333.
- (149) أركون، نزعة الأئسنة، ص 345.
- (150) المرجع نفسه، ص 156.
- (151) المرجع نفسه، ص 98.
- (152) المرجع نفسه، ص 343.
- (153) جهاد فاضل، «الكلمات الأخيرة لمحمد أركون»، جريدة الرياض، 10/2/2011، شوهد في 26/2/2017، في: <https://goo.gl/PCytbi>.
- (154) جهاد فاضل، «النزعة الإنسانية في التراث الإسلامي»، جريدة الرياض، 3/3/2011، شوهد في 26/2/2017، في: <https://goo.gl/yLpwi9>.
- (155) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 46.
- (156) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والموائسة، تحقيق هيثم خليفة الطعيمي (بيروت: المكتبة العصرية، 2004)، ص 134.
- (157) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، الهوامل والشوامل: سوالات أبي حيان التوحيدي لأبي مسكويه، تحقيق سيد كسروي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 28.
- (158) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1970)، ص 283.
- (159) نلاحظ في هذا المقام تأثيراً أرسطياً في رؤية الإنسان، حيث الروح والجسد وجهان لعملة الإنسان، لا يستقيم الحديث عن أحدهما من دون الآخر، فأرسطو يرى أن النفس للجسم كالرؤية للعين، فهما جوهر واحد، إذ لا وجود للنفس خارج الجسم، كما أن الجسم لا تستقر فيه النفس إلا إذا كانت له استعدادات تسمح له باستقبالها. Jean-Pierre Zarader (coord.), *Le Vocabulaire des philosophes: De l'antiquité à la renaissance* (Paris: Éditions Ellipses, 2002), p. 120.
- (160) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق (بيروت: الجامعة الأميركية، 1966)، ص 83.
- (161) فاضل، «النزعة الإنسانية».

(162) مصطفى عشوي، «الإنسان الكامل في فكر ابن مسكويه»، مجلة التربية، العدد 144 (أذار/مارس 2003)، ص 216-238.

(163) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2011)، ص 101.

(164) إن عبارة العقل الاستطاعي المنبثق والمستقبلي هي الترجمة التي قدمها هاشم صالح (مترجم كتابات محمد أركون) لما يدعوه محمد أركون (On verra que mes combats s'inscrivent tous du côté de ce que j'appelle la raison émergente), voir: Arkoun, *Humanisme et islam*, p. 11.

قد نطرح هنا سؤالاً يتعلق بترجمة هذه العبارة، وإلى أي حد يمكن أن تفتح أفقاً جديداً للنقاش والحوار، إذا ما علمنا أن عبارة العقل الاستطاعي المنبثق والمستقبلي، قد لا يكون لها وقع تاريخي، ذلك لأنها ربما لم يتم نحتها من عمق اللغة العربية ومن تاريخها أساساً. وقد نجد في تراث الصوفية ما يمكن أن يسعنا في ترجمة هذه العبارة بعبارة أشد وقعاً وأكثر قابلية على فتح باب الإبداع والتأويل والصراع على مواقع سلطة اللغة في التاريخ العربي الإسلامي. وقد نقترح في هذا الباب عبارة العقل الكامل على غرار الإنسان الكامل لدى ابن عربي.

(165) محمد موهوب، ترجمان الفلسفة (المغرب: المطبعة والوراقة الوطنية، 2011)، ص 92.

(166) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 319.

(167) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 37-38.

(168) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام والمسيحية والغرب، ترجمة هاشم صالح، سلسلة بحوث اجتماعية 4، ط 3 (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 59.

(169) المرجع نفسه، ص 54-55.

(170) مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011)، ص 30-38.

(171) المرجع نفسه، ص 39.

(172) أركون، نزعة الأنسنة، ص 40.

(173) المرجع نفسه، ص 48.

(174) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 88.

(175) Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la postmodernité: Une Histoire de la philosophie*

*moderne et contemporaine* (Paris; Bruxelles: De Boeck et Larcier, 1998), p. 399.

(176) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 32-33.

(177) المرجع نفسه، ص 17-18.

(178) المرجع نفسه.

(179) Arkoun, *Humanisme et islam*, p. 41.

(180) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 39.

(181) المرجع نفسه، ص 93.

(182) Arkoun, *Humanisme et islam*, p. 10.

(183) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص 93-94.

(184) موهوب، ص 92.

(185) أركون، نحو تاريخ مقارن، ص 96.

(186) عبد العزيز بومسهولي، «الفيلسوف وسؤال الأنسنة والأرضنة»، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 18/7/2016، شوهد في 1/3/2017، في: <https://goo.gl/NycGfs>.

(187) أركون، نحو تاريخ مقارن، ص 88.

(188) بومسهولي، «الفيلسوف».

(189) عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحدائثة والعولمة (دمشق: دار الفكر، 2009)، ص 56.

(190) مسفر بن علي القحطاني، «إشكالية الأنسنة في الخطاب الديني المعاصر»، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 15/9/2015، شوهد في 1/3/2017، في: <https://goo.gl/5pziJG>.

(191) كيجل، ص 29-30.

(192) المرجع نفسه.

Mohammed Arkoun, «La Foi et la raison, émission religieuse ISLAM,» Youtube, (193)

2/11/2012, Consulté le: 28/2/2018, sur: <https://goo.gl/iXMFsp>

القسم الثاني  
سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية

# الفصل الخامس

## أخلاق التعقل في فلسفة الفارابي وراهنيتها

### في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ..... مولاي أحمد مولاي عبد الكريم جعفر

#### مقدمة

يحضر العقل في فلسفة الفارابي حضوراً مزدوجاً في كل بعد من أبعادها، فبما هي بنية معرفية فإنّ العقل يحضر فيها بوصفه موضوعاً ومنهجاً في الوقت ذاته، وبما هي مباحث ونظريات فإنّ موضوع العقل يحضر بوصفه موضوعاً نظرياً وعملياً في الوقت ذاته أيضاً. ويظهر العقل العملي مُجملاً في مفهوم التعقل ومضاداته، بحيث يكون موضوع التعقل جامعاً خاصية البعد الأخلاقي والعملي لهذه الفلسفة.

لهذا، فإنّ مفهوم التعقل يكتسي أهمية خاصة في فلسفته، لا بوصفه عاكساً ملامح المجال العملي لهذه الفلسفة فحسب، وإنما في ما يُمثله من خلاصة حية وباقية لهذه الفلسفة المتجاوزة في كثير من تقاريرها المعرفية والفكرية، والمتجاوزة كذلك في خلفيتها العلمية والميتافيزيقية. ويلاحظ حضور هذه الخلاصة الفلسفية في الاهتمامات الفلسفية ذات البعد الأخلاقي والقيمي بعد هذا الفيلسوف، وذلك بمعنى يؤكّد أنّ تأثيره في مَنْ جاؤوا بعده، وراهنيتها في العصور التالية له، لم يقتصر على المتحرّكين في فضائه الفلسفي (ابن سينا، وابن باجة، وغيرهما)، وإنما امتدّ إلى فضاء الفلسفة العربية المعاصرة الحاملة همّ الحداثة ورهاناتها.

سنحاول في هذه الدراسة تناول مسألة التعقل بما هو أخلاقية عند الفارابي وتجلياته المختلفة، مع إبراز ملامح استعادة هذا المفهوم في النشاط الفكري المعاصر، وذلك انطلاقاً من إشكالية عامة تحاول رصد كيفية طرح التعقل إشكاليةً مزدوجة حول العقل؛ تتعلق بإظهار «الماهية الأخلاقية للعقل» و«الماهية العقلية للأخلاق» في الوقت نفسه. وهي إشكالية يمكن امتحانها في فلسفة الفارابي وتأثيرها في العصور اللاحقة، من خلال أسئلة فرعية متعددة من أهمها: السؤال عن مفهوم التعقل عند الفارابي، وفيه يتحدد فعل «التعقل» ومضاداته في تجليهما العملي، ثمّ علام يتأسس فعل التعقل ومفهومه بما هو فضيلة أخلاقية؟ هل يتأسس على مقتضيات الدين؟ أم على مقتضيات العقل؟ وأخيراً ما مدى تأثير هذا المفهوم وراهنيتها في قضايا الفلسفة الأخلاقية والإتيقية العربية الراهنة؟

### أولاً: التعقل من الدلالة إلى المفهوم

تم تداول مفهوم التعقل ومرادفاته كثيراً في المجالات المختلفة للثقافة والفكر العربيين والإسلاميين القديمين، سواء أكان فلسفة أم آداباً شرعية أم حكماً ونحو ذلك. ويُحفظ للفارابي وجيله، من أمثال العامري، خصوصية حمل هذا المفهوم على وجهه الفلسفي التأسيسي. ولعلّ أهم

ما يمكن الانطلاق منه هنا ابتداءً بصدد الفلسفة الفارابية هو عدّها، بتجوز، بانية مفهوم «التعقل» في الفلسفة العربية الإسلامية؛ أي الإقرار بقول يعنت هذه الفلسفة الناقلة لكلمة «التعقل» من دلالتها اللغوية العادية إلى مستوى المفهوم الفلسفي.

تعكس محاولة البناء المخصوص لمفهوم «التعقل» هذا أو غيره من المفاهيم الفلسفية عنده كيفية تطبيقية للمنطلقات الفلسفية لإشكالية العلاقة بين اللغة والتفكير التي تناولها في كتابيه **الحروف (194)** و**الألفاظ المستعملة في المنطق (195)**، إذ إنّ من أهم خصائص التفلسف عنده العمل على استخدام اللغة استخداماً مخصوصاً، يتم بمقتضاه خُلق المعاني الفلسفية بها، أو نَقَلها إليها إن لم تكن العملية الفلسفية قد بدأت فيها، وذلك بـ «تأثيل» (196). المفاهيم الفلسفية الأرسطية واليونانية عموماً، وبإضفاء المعنى الفلسفي على اللفظ العادي ليكون المصطلح الفلسفي مصطلحاً «تمثيلاً» (197). وتعني هذه التجربة في مفهومة اللغة العادية عنده أنّ اللغة الفلسفية ومقولات الفكر هي تأثيرات خاصة لها أصلها اللغوي المحدد؛ فالنظر الفلسفي بتوسله بالمأصول التداولي تأثيلاً أو تمثيلاً أو تخيلاً يكون أكثر ارتباطاً بخصوصيته الثقافية واللغوية كما يرى ذلك طه عبد الرحمن (198).

يقصد بالتعقل بمعنى عام جودة الرويّة وإتقان الرأي وحصافته، ويمثل خاصية العقل العملي الذي به تتم صحة الرأي في الأمور العملية. ويتحصص معاني كلمة «التعقل» ودلالاتها في المتن الفارابي، يتضح أنها تعني في الغالب الخاصية العملية والأخلاقية للعقل، ونداراً ما تعني خاصيته النظرية التي يركّز عليها بعض الدارسين أحياناً، وسبب ذلك هو أنّ الفارابي استخدم الكلمة بالمعنيين معاً؛ فدلالة التعقل جاءت في **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** بمعنى التعقل من حيث هو تفكير (Intellection)، أي التعقل بما هو نشاط النفس الناطقة في تحصيل المعرفة. وهذا ما جعل فتحي المسكيني يعدّه «مفهوماً مقلّفاً» (199). والمقصود هنا هو مفهوم «التعقل» الذي هو مجال العقل العملي والذي حاول الفارابي أن يبيّنه بطريقته الخاصة، مستلهماً مفهوم الفرونوزيس (phronésis) أو الرويّة الأرسطي (200).

بنتبع مسار استخدام المفهوم عنده يتبيّن أنه لم يكن مكتملاً لديه منذ البداية، وإنما بناه عبر مراحل فكرية من تبلور فلسفته، فقد تعرض لفحواه أحياناً من غير أن يستدلّ عليه بهذه الكلمة، وفي سبيل ذلك استخدم مفاهيم بدلالات ومعانٍ تقترب من دلالات مفهوم التعقل ومعانيه، مثل مفاهيم الفضيلة الفكرية والقوة الذهنية والقوة الروحية والرويّة. ويمكن الوقوف على هذا المفهوم مثلاً في **كتاب تحصيل السعادة** في صلب مفهومات أخرى مرادفة للتعقل، مثل «القوة الفكرية» و«الفضيلة الفكرية»؛ أو في **كتاب السياسة المدنية** في صلب مفهوم الرويّة «الذي يمكن عدّه لحظة اكتمال مفهوم التعقل واستقراره المعجمي كما سينضبضط مع ابن سينا» (201).

على هذا يمكن القول إنّ مفهوم «التعقل» عند الفارابي تكوّن عبر مراحل فلسفته، حتى بلغ تبلوره واكتماله، لكن هل يتنافى القول بإبداع الفارابي مفهوم التعقل مع حقيقة الأصل الأرسطي لهذا المفهوم الذي ثبت بإقرار من الفارابي نفسه؟ وهل يستقيم إنكار إضافة فارابية للمتن الأرسطي في مجال الأخلاق، كما يذهب إلى ذلك أحمد محمود صبحي عندما يقول إن الفارابي «حين تعرض للأخلاق لم يضيف شيئاً عما ذكره أرسطو» (202)؟

تتطلب الإجابة عن هذه المسألة لفت النظر إلى أن دلالة مفهوم التعقل عنده هي دلالة محاذية لمضمون الكتاب السادس لإتيقا أرسطو وفقاً لما أكده الفارابي نفسه؛ عندما رأى أن هذا هو معنى التعقل عند أرسطو (203). وعلى الرغم من تأثره الكبير بأرسطو، فإن هناك تميّزاً للفارابي تمثّل بجعله التجربة الدينية أحد مداخل التجربة الفردية التي تؤسس فعل التعقل، وذلك عندما رأى أن الأفعال الفاضلة التي يجب أن يتحلّى بها المتعقل التام هي «الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما، والأفعال الجميلة التي في المشهور» (204)، وهذا تفصيل لا يقف عنده أرسطو.

يُنَبّه الفارابي من زاوية أخرى إلى أن الدلالة العامة لمفهوم التعقل موجودة في الاستخدامات العامة للجمهور التي تتحدد عندهم من خلال كلمة «العقل» و«العاقل»، فهؤلاء إنما «يعنون بالعقل على المعنى الكلي ما يعنيه أرسطو بالتعقل» (205). وما يريد التنبيه إليه هنا هو أنّ هذا التشابه بين أرسطو وبعض الفلاسفة من جهة والجمهور من جهة أخرى في التعبير عن دلالة التعقل ليس تشابهاً في طبيعة التحديد المفهومي لهذه المسألة، وإنما في ما يتعلق بمحاولة التعبير عن حقيقة «فعل التعقل» بوصفه ممارسة عملية. وهي محاولة يخلط فيها الجمهور وغير الفلاسفة بين معنى العقل بوصفه حقيقة كلية والتعقل بوصفه تجلياً عملياً للعقل.

بهذا، فإنّ استخدام التعقل بوصفه مفهوماً عند الفارابي يتأصل في هذين المنحيين السابقين: اليوناني (الأرسطي خاصة) والعربي (كما عند الجمهور والكندي)، وليس هذا إلا تجلياً لكيفية استدعاء المفاهيم عنده وخلقها؛ والقائم على تحويل الاستخدامات اللغوية للجمهور إلى مفاهيم فلسفية من النوع الأرسطي.

إنّ الكلام على خصوصية فارابية لمفهوم «التعقل» يعني أن معالجته لهذا الإشكال كانت معالجة واعية ومكتملة، ولم تكن عرضية أو ناقصة، ذلك لأنه تناول الإشكال بالدراسة لتحديده اصطلاحياً، ثم لرسم تجلياته الفعلية والواقعية، بطريقة أصيلة. وإذا كان من الصعب دوماً التمييز بين مستوى التحديد الاصطلاحي لمفهوم نظرية معينة وبسط عناصرها وتحليل مكوناتها، فإننا لا نعدم أن نلاحظ توزعاً وظيفياً نحو هذين المنحيين عند الفارابي في كتابيه رسالة في العقل وفصول منتزعة، لأن اختلافهما المنهجي في كيفية تناول مسألة التعقل يتوزع ما بين همّ التحديد الاصطلاحي (الإيتيمولوجي) في الأول وهمّ الوصف الذي يعرض المسألة في تجلياتها بما هي ممارسة فعلية في الثاني، على الرغم من أنّ هذا التوصيف الإجرائي لمراحل نمو مفهوم التعقل في كتب الفارابي ليس نهائياً، إذ إنه عرض عرضاً وصفيّاً مقامات فعل التعقل في كتاب رسالة في العقل، مثلما تناول المفهوم تناولاً صورياً في كتاب فصول منتزعة.

أهم ما يميز دراسته الاصطلاحية لهذا المفهوم هو محاولة تحديده انطلاقاً من فصله وتمييزه من مفاهيم أخرى، كالتمييز أولاً بين الجزء النظري للعقل وجزئه العملي، وبين التعقل ومفاهيم العلم والحكمة. والفرق بين التعقل والعلم هو أنّ مجال العلم هو الضروريات، بينما مجال التعقل هو الممكنات، لأنه متعلق بتدبير الأحوال المتغيرة والمتبدلة، ويختلف كذلك عن مفهوم الحكمة، لأنّ الحكمة هي «أفضل علم لأفضل الموجودات، والتعقل إن كان فإنما يدرك به الأشياء الإنسانية فليس ينبغي أن يكون حكمة» (206)، أي إنّ التعقل يتعلق بالتصرفات والأفعال بينما تتعلق الحكمة



بالتصور النظري للموجودات السامية. ويمكن القول إنه إذا كانت الحكمة تعني هنا المعرفة بالوجود الفاضل، فإنّ التعقل يعني إثبات فعل الفضيلة ذاتها، والتدرب على إقامتها.

ما يمكن إقراره عموماً بشأن تمايز مفهوم التعقل عن مفهومي العلم والحكمة هو أنّ مفهومي الحكمة والعلم (عالم الثبات والدوام والضرورة) منفصلان عن مفهوم التعقل (عالم التغيير والأنية والحرية)، لأنّ التعقل هو فن معالجة ما يتعدد من اختيارات ومن إمكانيات يملئها الواقع، أي إنّ التعقل هو انطباق العقل على الوقائع في التجربة الإنسانية، وتحوّله من البعد النظري إلى البعد العملي والممارسي، فالتعقل بما هو انفتاح العقل على الحرية، أي بما هو تجلي الحرية في انفتاح العقل على الوجود والحياة، هو أقرب إلى حالة الفن منه إلى العلم بما يجعله سمةً لذوي الموهبة العالية القدرة على الخلق والإبداع، فالتعقل بهذا المعنى هو فنّ الأمور الحياتية، لأنه يبرع في ترتيب إستراتيجياتها العملية، ويتقن تدبيرها، وذلك وفقاً للمعنى الذي حدده أرسطو سابقاً لهذه الحالة (207).

بذلك، يكون الفارابي مؤسساً لمبحث «التعقلية» في الفلسفة العربية الإسلامية، من خلال نقله كلمة «التعقل» من دلالتها العادية إلى مفهوم فلسفي، ومن متنها الأرسطي إلى تأثيلها العربي الإسلامي.

## ثانياً: التعقل بما هو تضافيف بين العقل والأخلاق

يأخذ القول في التعقل عند الفارابي مجاله ضمن فلسفة أنثروبولوجية مبنية على نظرية عامة في الإنسان استدعت كامل جوانبه النفسية والاجتماعية، وهي نظرية تدخل في سياق ما يعرف بعلم النفس الأرسطي الذي يرى في الإنسان قوى متعددة، تُعدّ القوة الناطقة القوة أهمّها؛ بوصفها تُمثّل الماهية العقلية للإنسان.

يذهب الفارابي وغيره من الفلاسفة القدماء إلى وضع نظرية في العقل يُميّز فيها بين تصور ميتافيزيقي وأنطولوجي للعقل؛ يكون فيه العقل هو مبدأ الوجود وهو العقل المفارق وأنواعه، وتصور نفساني يكون فيه العقل ملكة محايدة للإنسان، هو العقل الإنساني ومراتبه، بحيث تكون القوة الناطقة في هذا المستوى الذي هو العقل الإنساني. ويُعرّف الفارابي القوة الناطقة بأنها القوة «التي بها يعقل الإنسان، وبها تكون الرويّة، وبها تقتنى العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال، وهذه منها عملي ومنها نظري» (208). وتتكون القوة الناطقة من جزأين: نظري وعملي، ولكل من الجزأين مبادئه وغاياته وفضيلته، «ففضيلة الجزء النظري: العقل النظري والعلم والحكمة، وفضيلة الجزء الفكري: العقل العملي والتعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن» (209).

إذا كان يمكن القول من منظور معيّن إنّ نظرية العقل الفارابية يهيمن عليها البعد الأنطولوجي على البعد الإنساني؛ لأنّ هذه النظرية «يهيمن عليها أساساً محور النفس والعقل الفعال» (210)، فإنه، في ما هو خارج عن هذه البنية الأنطولوجية للعقل، تظهر الخاصية الإنسانية للعقل؛ بوصفه فاعلية عملية تنتظم وفقاً لها مختلف مجالات الفعل الإنساني، بحيث يحدث تمايز في العقل بين

مفهومي العقل النظري بوصفه تصورًا معرفيًا والعقل العملي بوصفه تصورًا قيمياً. وفي هذا المعنى تتحدّد الماهية المزدوجة للعقل.

من المعروف أنه على الرغم من أن مبنياً التصورات عن «العقل» هو تحديده من خلال «ماهيته النظرية» في الفلسفة النظرية، فإن الفلسفة العملية اضطلعت في سياقات متعددة، بتحديد «ماهيته العملية»، والنظر إليه من زاوية الصفة الأخلاقية التي تحايثه، ذلك أن العقلانية التي يختص بها الإنسان هي عقلانية تنقسم إلى نوعين: «العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها والعقلانية العملية التي تنبني على الأخلاق»<sup>(211)</sup>، بل إن الجانب القيمي والأخلاقي للعقل يظهر حتى من خلال دلالاته اللفظية في اللغة العربية، كما لاحظ محمد عابد الجابري<sup>(212)</sup>.

يتأرجح القول من دون حسم منذ القدم حول علاقة العقل بالأخلاق، فمسألة عدّ العقل المعيار الأساسي للأخلاق ليست مطلقة، فعلى الرغم من أن العقل له تأثير فاعل وتأسيسي للأخلاق واختيار السلوك الأخلاقي؛ بما يؤكد أن الأخلاق مبنية على معايير عقلانية، فإن للأخلاق أساساً دينياً هو المعتبر في الغالب، ذلك لأن «الأساس العقلي وحده لا يكفي لقيام الأخلاق»<sup>(213)</sup>، إلا أنه - ومما لا شك فيه أيضاً - أن العقل يساهم في بناء الأخلاق إلى جانب الدين والمعايير الأخرى. وتقويم مدى مشاركة العقل في بناء الأخلاق في الثقافة العربية يبقى مجال اختلاف بين الأنساق الفكرية، فالجابري يرى أن «الأساس الذي يقوم عليه الحكم الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية العالمية هو العقل»<sup>(214)</sup>، وأن «الاعتراف بـ 'العقل' كأساس للأخلاق في الثقافة العربية قائم بما يشبه الإجماع»<sup>(215)</sup>. بينما يرى طه عبد الرحمن أن «التداول الإسلامي يرد العقلانية إلى الأخلاقية»<sup>(216)</sup>، لأن العقل، من وجهة نظره، «فعل مثل الخلق، والعقل العملي أولى بأن يستتبع العقل النظري من أن يتبعه»<sup>(217)</sup>.

يتضح مما سبق أن هناك تضائفاً وترابطاً بين الأخلاق والعقل بغض النظر عن سؤال الأسبقية في العلاقة بينهما. وفي هذا السياق ينتزل مفهوم «التعقل» عند الفارابي بوصفه مستوى تجلي العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي بما يظهر البعد العملي والأخلاقي للعقل؛ فالفارابي يرى أن «التعقل هو أداة لكل تفكير عملي يهّم شؤون الإنسان الحياتية، فالإنسان المتعقل هو الذي يعتمد العقل في حياته لكي تكون أخلاقيته مطابقة لنمط تفكيره العقلي»<sup>(218)</sup>. وعلى هذا يمكن القول إنه «يشير إلى أن للعقل دوراً هاماً في استنباط المبادئ التي يهتدي بها العمل الخلقى، فقبل أن توجد الفضائل الأخلاقية لا بد أن تكون معقولة أولاً»<sup>(219)</sup>.

إنّ فعل التعقل ينكشف إذاً في الروح الأخلاقية التي تحايث الفعل الفاضل، وتؤسس جوهره، لأن المبدأ الأخلاقي هو عماد «فعل التعقل»؛ كما في تعريف الفارابي له في قوله: «فجودة الروية في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل، وفي استنباط ما هو شر ليتجنب هو تعقل»<sup>(220)</sup>، أي إنّ فعل التعقل هو تلك الفاعلية التي تصدر عن ملكة الروية وإمعان الفكر؛ من أجل بلوغ الغاية الأخلاقية الفاضلة من ذلك الفعل، بحيث إن تلك الفضيلة هي السعادة بما هي الغاية القصوى للفعل.

إنّ المطلب الأساسي للتعقل هو بلوغ السعادة، لأنه «هو الذي يُوقَف على ما ينبغي أن يفعل حتى تحصل السعادة»<sup>(221)</sup>، أي إنّ التعقل هو ما يجعل من الأخلاق والسياسة همّاً فردياً وجماعياً،

وغايةً وسبباً يتحقق من خلالهما الحصول على السعادة. وبما أن الفارابي ينتقل «من سعادة الفرد إلى سعادة المجتمع، ومن الإنسان الفاضل إلى المدينة الفاضلة، وباختصار من الأخلاق إلى السياسة» (222)، فإن التعقل هو ما يجعل السياسي والأخلاقي تجسيداً للفضيلة في سبيلهما وغاياتهما. ومن هذه الخلفية فإنه يطابق بين «الإتيقا بما هي ضرب من الجهد نحو السعادة، وبين السياسة بما هي أنطولوجيا مفارقة، قائمة على تصور تفاضلي للمدينة»، فما يحدُّ من حاجة الحاكم إلى الوازع والتغلب في حكمه، إنما هو مدى قدرة المحكومين على التعقل (223).

التعقل إذاً هو تقدير ذاتي وفردى للأحداث، والتعامل معها بطريقة جيدة وفاضلة، ومن هنا، فهو منسجم مع مثاله في السياسة الفاضلة التي يقدرها الرئيس أو الإمام، فرئيس المدينة الفاضلة «إن لم يكن نبياً فحكيمًا متعقلاً واصلًا» (224). وهذا يعني أن التعقل هو مجال التصرف الحر، والمبادرة المستقلة، لكن المسؤولية في خضم الحدث السلوكي للأفراد. وعندما يكون التعقل وسمًا للسياسة بهذا المعنى، فإنه يتجلى كإلغاء للسياسة وتجاوز لها، إذ إن السياسة بهذا الفهم هي نوع من «التدبير الناقص» كما يعبر ابن باجة، ولن يكون هذا الإلغاء للسياسة في معناها الاصطلاحي إلا تأكيداً لمفهوم السياسة الفاضلة عند الفارابي، لأنه «لا يفصل بين الإتيقا والسياسة الفاضلة» (225).

إن إلغاء الطابع السياسي للتدبير المدني سيضيفي جدوائية أكثر ومرونة أيضاً على فعل التقدير الملى ذاته، فما دامت الملة هي التعقل المخصوص في النطاق الضيق للرئيس، فإن التعقل بما هو هذا الانفتاح بين المُقدَّر والمُقدِّر لهم سيضيفي على الأفعال خيريتها المرجوة، فالملة بما هي «آراء وأفعال مُقدَّرة ومقيَّدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول» (226)؛ ستكون بفضل صفة التعقل فعلاً جميلاً في حياة الجميع، «ويُعتبر هذا التعقل جزءاً من خصوصيات الرئيس الفاضل» (227)، فالتعقل وبالاعتماد على العوامل السابقة يقوم بوصفه مبحثاً فلسفياً ينتزل في صميم الفعل الإنساني، بحيث لا يكون هذا الفعل سياسة أو أخلاقاً فحسب، وإنما إتيقا (éthique) فردية لها تجلٍ جماعي.

يشترك الفارابي والفلاسفة من جهة مع كتاب أخلاق «مكارم الشريعة» أو «آداب الشريعة» والجمهور من جهة أخرى في القول بالمعنى الأخلاقي للتعقل، ذلك لأن كلا المنظورين يؤكدان الحقيقية التفاضلية بين العقل والأخلاق، بما يجعل العقل أخلاقياً والأخلاق عقلية، إلا أن فهمهما طبيعة ذلك التضايف ومنطلقه يختلف باختلاف المنطلقات والمبادئ التي تؤسس القيم والمضامين الأخلاقية عند الطرفين. فإذا كان أصحاب «الآداب الشرعية» والجمهور يستندون إلى قواعد ومقتضيات الأخلاق الدينية، فإن الفارابي، - مثل غيره من الفلاسفة - ينظر إلى المسألة من زاوية الفضيلة قيمة إنسانية عامة، وليس من حيث هي قيمة خاصة لأصحاب ديانة معينة؛ أي إنه يميز الفضيلة من قواعد الخلق الديني، بالنظر إلى أنه لكل منهما خاصيته، خلافاً للجمهور والوعاظ الأخلاقيين الذين يماهون بين القيمتين، ويرجع ذلك إلى أنه يرى أن الفضيلة قيمة إنسانية عقلية، ويؤكد ذلك قوله إنه «لا يستنكر أن يكون الإنسان له القدرة على استنباط المتوسط في الأفعال والأخلاق بحسبه هو وحده» (228).

بحسب الفارابي، يرى الجمهور أن «العقل يحتاج إلى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون هم أنه هو الفضيلة» (229). وقد ظل الفارابي هنا أرسطياً مبتعداً عن أصحاب «الآداب الشرعية» والجمهور عندما لم يؤسس الفضيلة ومقتضياتها على «إحداثية الحلال والحرام كما هو الأمر عند

الغزالي، وإنما على الجميل والقيح كمفاعيل عقلية مشتقة من ماهية الإنسان نفسه» (230). وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ الفارابي لا يقصي الديني كلياً وإنما يحتفظ بمنزلة للدين في إنضاج الفعل التعقلي، وتمثلها نظرته إلى مشاركة التجربة الدينية إلى جانب التجارب الاجتماعية الأخرى؛ في شحذ ملكة التعقل عند الإنسان، فالأفعال الفاضلة التي يجب أن يتحلى بها المتعقل التام هي «الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما، والأفعال الجميلة التي في المشهور» (231).

يمكن عدّ أرسطية الفارابي هذه تضيي، بمعنى ما، خاصة فهم الجمهور المسألة على تناول بعض الفلاسفة لها؛ نظراً إلى عدم انتهاجهم المنهج الإنسي الذي تنتهجه الفلسفة الفارابية الأرسطية، وهو ما يمكن الاستدلال عليه بمذهب الغزالي والأصفهاني على سبيل المثال لا الحصر، فالتعقل عند الغزالي هو المجاهدة الدينية الصوفية «التي تعني أن التعقل والتأدب لا يكون إلا بقمع الشهوات» (232). أما عند الراغب الأصفهاني فإن «العقل المُشْرِق» الذي يماثل «التعقل» عند الفارابي في كل الفضائل النظرية والعملية (233)، فهو عقل الأخلاق الدينية، لأنه يؤكد أن «العقل لا يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل» (234).

يرجع الأمر هنا إلى إشكالٍ أعمّ يتمثل بأمر حضور المنزغ الديني في فلسفة الفارابي عموماً، ذلك أن الفارابية في بعدها العام هي فلسفة «إنسية، أي نسق يجعل الإنسان محور التفكير، ويُسخر الأشياء لسعادة الإنسان»، وهي بذلك «إنسية أخلاقية» (235)، لكنها في الوقت نفسه ليست فلسفة منقطعة عن الدين، لأنه إن «كنّا لا نلمس في نصوص الفارابي ممارسة تأويلية تُقرأ بها أقوال الشرع؛ وفق الحقائق اليقينية التي تثبت في الفلسفة البرهانية، نجد لديه مع ذلك ما يحقق لنا أن نرى فيه الصياغة المثلى لفلسفة الدين، بمعنى تعليل الدين بحقائق ميتافيزيقية وإنسانية ونفسانية وعقلية وأخلاقية وسياسية، وبنظريات في الحقيقة وطرائق معرفتها وتاريخ حصولها وكيفية تعلمها» (236).

عندما يُطرح أمر «التعقل» وفقاً لهذا التأوّل، فإنه يصبح تعبيراً عن السياق الفلسفي للفارابي الذي يرى الدارسون أنه ينظر إلى الفلسفة ذاتها بوصفها نوعاً من القدرة الذاتية للإنسان على الاهتداء بالعقل إلى المضامين التي يهدف إليها الدين، وهذا يدفع إشكالية «التعقل» ذاتها إلى أن تكون ملمحاً من ملامح إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين التي تحكم التفلسف عند الفارابي.

## ثالثاً: فعل التعقل

إن أعمّ ما يمكن قوله عن التعقل هو أنه كيفية عملية تلتزم من خلال الارتباط المتلازم بين التدبّر النظري والتدبير العملي في الفعل الإنساني، وفي أنماط ممارسته الحياتية في كل أبعادها وكيفياتها، حيث يكون التعقل من مشمولات الجزء العملي للعقل، بالنظر إلى أن التعقل لا يصدر عن بعد التأمل والنظر المحض فقط، وإنما عن بعد التجربة العملية والممارسة الواقعية. ويتمثل محصول التعقل في تحقيق الفعل الوسط بين عدم عمل الشيء والنظر إليه أكثر مما ينبغي أن يكون عليه أو التصيير فيه عما ينبغي أن يكون عليه، وذلك من خلال التروّي في الوسائل التي توصل إلى الغايات الفاضلة.

إذا كان التعقل يتحدد بتمييزه عن الجزء النظري، فإنه يتميز أيضًا عن أبعاد أخرى يشملها الجزء العملي، لكونها تختلف عنه في جوهره على الرغم من أنها تشبهه في بعض جوانبه، فالعقل العملي، في معناه الضيق، يشبه التعقل في ارتباطه بالتجربة الفعلية، لكن ارتباطه بتلك التجربة هو ارتباط يتم فقط على مستوى ما سماه الفارابي «طول مشاهدة الأشياء المحسوسة» (237)؛ مما يجعله أضيق مجالًا من مجال التعقل، لأنه يرتبط بمجال المهنة والنشاطات الحرفية فقط، أما مفاهيم «الظن الصواب» و«الذهن» و«جودة الرأي» فهي صواب الرأي الذي يتطلبه التعقل، ويعدّها الفارابي نوعًا «من أنواع التعقل» (238)، ومستوى من مستوياته، إلا أن اقتصرها على معيار الصحة النظرية من دون المناحي الأخلاقية لا يجعلها تقيد التعقل بالمعنى الكامل، لانتهاء المعيار الأخلاقي فيها.

لما كان لبعض جوانب الفعل الإنساني أهدافًا وغايات لا ترقى إلى مستوى الغاية الأخلاقية، ومن غير أن يكون لتلك الأفعال غايات غير أخلاقية، فإن الفارابي ميّز هذه الحالة من التعقل وسماها «كياسة»، فالكياسة هي «القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل وأصلح في بلوغ خيرات ما يسيرة» (239). وهذا يعني أن فعل التعقل يتأسس على مبدأ الفضيلة حتى يكون كذلك، في حين أن الفعل العارض للفضيلة هو فعل كَيْسٍ فحسب، ويظنه الجمهور تعقلًا، ف«مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقل، ومعنى المتعقل عند أرسطو هو الجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة في حين أن الكياسة هي ما يفعل في عارض إذا كان مع ذلك فاضلاً بالخلقة» (240).

إن فعل التعقل يظهر بوصفه أيضًا مستوى نضج الممارسة العملية في السياق الاجتماعي، أي ذلك البعد الذي يكون به فعل التعقل فعلًا اجتماعيًا متزنًا ومحمودًا، لأنه يعني في العمق حسن تصرف الفرد في علاقته بالآخرين، وبذلك فإن التعقل هو التصرف الأحسن الذي يبلغ درجة القبول من الجميع، وكأنما التعقل في نهاية المطاف هو ملكة إرضاء المجتمع في أسلوب التعايش الجميل، وخلق المجتمع الأفضل الذي يضم متعقلين. وبلوغ الفعل هذا المستوى من النضج فإنه يكون ذا نتائج بالغة ومقبولة، سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، وذلك من منطلق أن «الفارابي وحد السياسة بالأخلاق والفضيلة» (241).

يتميز الفارابي في التعقل بين أنواع متعددة وكيفيات مختلفة، وذلك انطلاقًا من تعدد دوائر المجتمع، وهي «جودة الروية فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي، ومنها ما هو جودة الروية في أبلغ ما تدبر به المدن وهو التعقل المدني، ومنها ما هو جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش، وفي أن تتال الخيرات الإنسية، مثل اليسار والجلال وغير ذلك؛ بعد أن يكون خيرًا وله غناء في نيل السعادة» (242).

بالنظر إلى جهة منطلقه ومصدره في فعل الفرد، ينقسم إلى تعقل مشوري وتعقل خصومي. ويتعلق الأول بما «لا يستعمله الإنسان في نفسه، وإنما فيما يشير به على غيره». أما الثاني فهو «استنباط رأي صحيح فاضل، فيما يقاوم به العدو والمنازع في الجملة أو يدفع به» (243)، وهذا التعقل الخصومي هو ما يمكن تسميته مع فتحي التريكي «التعقل الإستراتيجي»، بحيث إن هذا التعقل الخصومي «هو الذي سيبنى أسس التعقل الإستراتيجي، من خلال تدبير شؤون السلم الدائمة

الممكنة بين الأمم من ناحية أخرى، والفارابي يفضل التعقل الأخير الذي يؤدي إلى الحكمة الإنسانية» (244).

التعقل في أنواعه المتعددة من حيث هو تعقل منزلي ومدني وإنسي، أو مشوري وخصومي لا يطرح اعتباراً كمياً لأنواع التعقل، وإنما هو تعبير عن التجليات الكيفية لفعل التعقل ذاته في تلك المستويات من الفاعلية البشرية، أي إنه بما هو ملكة فهو «تعقل» واحد في جوهره، ومتعدد في مظاهره وتجلياته في أنماط الممارسة السلوكية، بحسب أشكالها وتنوعها ودرجاتها. ولهذا يرى الفارابي أن الإنسان «يحتاج في كل ما يعانیه إلى تعقل ما، إما يسيراً وإما كثيراً» (245). ويُمكن هنا التمييز بين بعدين للتعقل: أحدهما ذاتي يكون به الإنسان متعقلاً بطبعه، وبعد موضوعي مكتسب يكون بموجبه الإنسان متعقلاً بمستوى ودرجة اكتمال خبرته وتجربته الواقعية، فالتعقل في بعده الذاتي مكتمل ومساوٍ لذاته دائماً، سواء تعلق بتدبير أمر معقد أم بسيط، وفي بعده الموضوعي فهو ينقص أو يزيد بحسب مظاهره وتجلياته.

هذا يعني أنه إذا كان الاستعداد الطبيعي هو أساس التعقل، فإنه يلزم شحذه بالتجربة العملية والتعود والدربة التي تزيد بطول مدتها، كما يلزم أن تتم تلك التجربة في كنف الخصائص الأخلاقية التي تظهر بها الفضيلة، فمتى «فطر الإنسان مُعدّاً للتعقل التام ثم تعود الرذائل استحالة وتغير، فصار بدل التعقل ذا دهاء وخبث ومكر» (246). ويميّز الفارابي بين كيفيتين في طريقة تحصيل التجربة العملية المكونة للتعقل، فالأصول «التي يستعملها المرؤي في استنباط الشيء الذي يُروى فيه اثتان: أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر، والثاني الأشياء الحاصلة له بالتجارب والمشاهدة» (247)، وهذا يعني أن التعقل إمكانية فردية كما هي جماعية، تتبلور وتتمو من خلال تفاعل الفرد مع الجماعة.

بناءً على بُعدي «الاستعداد الفطري» و«التجربة العملية» لا يعني فصلاً بينهما، وإنما ارتباطهما الداخلي هو الأوقع، ذلك لأن الفصل بينهما من شأنه أن يجعل دور الحكيم أو الفيلسوف، بما هو المتعقل على التمام، دوراً نظرياً فقط، ويحوّله إلى الفيلسوف «البهرج» الذي يرفضه الفارابي وصفاً للفيلسوف التام. والفيلسوف البهرج «هو الذي يتعلم العلوم النظرية، ولم يُعود الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما؛ والأفعال الجميلة التي في المشهور» (248). ويصب كل هذا في نهاية المطاف في إضعاف الترابط بين ما هو عملي ونظري الذي يمكن عدّه إشكالاً محايثاً لقضايا فلسفة الفارابي.

يرى التريكي أن فعل التعقل عند الفارابي يحضر أيضاً في مجال الممارسة العلمية والتقنية في العلوم والصناعات، ليكون العملي جزءاً مكماً للنظري، لأن روح التعقلية تظهر في انطباقية العلم في المجالات الحياتية المتعددة، أي إنها تظهر في التوجه إلى ربط الحقيقة النظرية بالنجاعة التقنية والحياتية، فقد أسس الفارابي «للارتباط بين العلم النظري وبين بُعد العمل والمزاولة، إذ لم يؤكد فقط على تناغم العلوم النظرية بما في ذلك التعاليم الرياضية مع العمل والتجربة والمزاولة، بل جعل لكل العلوم مجالات للمطابقة داخل ميدانها في ذاتها» (249).

## رابعاً: مضادات التعقل

اهتمّ الفارابي بتمييز مفهوم التعقل من جملة أخرى من المفاهيم التي تقوم على النقيض من التعقل، ويمكن أن نطلق عليها «مضادات التعقل» (اللاتعقل) (250)، فلما كان التعقل هو فعل الإنسان في كمال إنسانيته، فإنه يقوم كتضاد مع الأفعال غير الإنسانية التي يقوم بها الإنسان الناقص. ويُمكن تقسيم الحالات المضادة للتعقل إلى مستويين، اعتماداً على تمايز يأخذ في الحسبان معيارين يمثلان أساس وجهة النظر التي نتخذها نحو كل مستوى على حدة:

1- المستوى الأول هو تصنيف مضادات التعقل انطلاقاً من القاعدة الأخلاقية ومعيارها الفضيلة، ونجد في هذا المستوى صفتي «الدهاء» و«الخبث» اللتين عدّهما الفارابي حالتين شريرتين، وأصحابها ذوو خُبث ونقصان؛ لخساسة أفعالهم، فيما أنّ المُتَعَقِّل يلزمه أن يكون فاضلاً بالفضائل الخُلقية، فإنّ «الداهية والخبث يكونان شريرين ذوي نقائص» (251). ويعني الدهاء «جودة الروية في استنباط ما يتم به شيء عظيم مما نظن أنه خيراً من ثروة أو كرامة» (252)، بينما يعني الخبث والجريذة والخبث «استنباط ما هو أبلغ في فعل شيء خسيس مما يظن خيراً من ربح خسيس أو لذة خسيصة» (253). وعندما يعدّ الفارابي غايةً هؤلاء غايات خسيصة، فإن ذلك لا يعني رفضه هذه الغايات رفضاً مطلقاً، وإنما يعني رفض عدّها غايات نهائية، إذ إنّ حالات الثروة والكرامة يجب ألا تكون غاية في ذاتها وإنما سبيلاً أو وسيلةً إلى الغاية القصوى التي هي السعادة، ومن خلال معيارها الأخلاقي الذي هو الفضيلة و«هذه الأشياء كلها إنما هي الأشياء التي تؤدي إلى الغاية، وليست هي الغاية» (254)، إذ إنّ النظر إلى هذه الحالات بوصفها غايات نهائية، إنما يُعبّر عن الحالة البهيمية التي تصدر عن الخسّة الخُلقية ونقيصة الغاية.

2- المستوى الثاني هو تصنيف مضادات التعقل انطلاقاً من قاعدة الخبرة، ومعيارها صحة الرأي وجودة الروية، وفي هذا المستوى يُميز الفارابي بين ثلاث حالات هي من مضادات التعقل؛ بناءً على قاعدة المعرفة والخبرة، وهي حالات «الغمر» و«الجنون» و«الحُمق». والغمر «هو الذي تخيّل للمشهور مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب سليم، غير أن ليس عنده تجربة ما سبيله من الأمور العملية أن تعرف بالتجربة، والإنسان قد يكون غمراً في صنف من الأمور، وغير غمر في صنف آخر» (255)، أي إنّ الغمر هو عديم الخبرة الذي لا يمكنه أن يكون متعقلاً لافتقاده الخبرة التي توجه الروية نحو سُوددها، بينما يدلّ الجنون على من كان «تخيّل دائماً فيما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب أضرار الأشياء المشهورة، وأضرار ما قد جرت العادة به، وربما عرّض له مع ذلك أن يُخيل الأضرار المشهورة في سائر الأمور الموجودة في كثير من المحسوسات» (256)، ففعل الجنون هو الفعل الخارج على السوية المتعارف عليها، ولذلك فهو نقيض التعقل، فحتى لو شابه عرضياً في بعض مظاهره أفعالاً لها سمة «تعقلية» معينة؛ فإنها لا تكون تعقلاً لانتفاء صفة القصد والروية فيها. أما الحُمق فهو صفة «من تخيّل سليماً للمشهورات وللغايات أيضاً، وله روية»، إلا أن رويته «تخيّل له أبداً فيما ليس يؤدي إلى تلك الغاية أنه يؤدي إليها» (257)، أي إنّ الأحمق في هذا الجانب إنسان سوي كان بإمكانه أن يكون متعقلاً لولا آفة فساد رويته في اتخاذ السبيل إلى ذلك، وانقلابه إلى حالة الضد. وعلى هذا فإنّ الحمق هو أبلغ أنواع مضادات التعقل؛ ما دام التعقل هو صواب الروية التي تهدي إلى الخير عن قصد ونية، بينما الحمق هو فساد الروية الذي يوقع الإنسان «في الشر ولم يعتمد الوقوع فيه» (258).

يمكننا القول هنا إنّ التمييز بين هذه الحالات هو تمييز إجرائي أقامه الفارابي؛ وربما لا توجد هذه الحالات في الواقع متنافرة في سلوك البعض، إذ يمكن أن يكون في سلوك إنسان ما أكثر من حالة من هذه الحالات؛ التي عدناها مخالفة ومضادة للتعقل. وتحمل تحليلاته المتعلقة بمضادات التعقل شكلاً غير مباشر لنقد المجتمع بغية إصلاحه من خلال نقد سلوك الفرد، وهذا يذكر بتحليلاته «لمضادات المدينة الفاضلة» الذي يحمل في «طياته بشكل غير مباشر نقداً قوياً للمجتمعات القائمة آنذاك» (259).

إنّ الفارابي يميز هنا بين «التعقل» و«اللاتعقل» الذي يخالفه إلى درجة الضدية، وليس ذلك إلا لأنه يُميز أصلاً في الإنسان بين طبيعيتين متناقضتين، إحداهما حسنة والأخرى قبيحة، ولم يعمل في فلسفته العملية عامة والتعقلية خاصة إلا نوعاً من دفع هذا التناقض إلى أقصى درجاته للتمييز بين الخير والشر والخطأ والصواب.

### خامساً: منزلة مفهوم التعقل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

يمكن القول، في مستوى عام، إنّ محاولات العقلانية العملية التجديدية في الفكر العربي المعاصر متعددة المداخل والمشارب، وتدعو في غالبها (إذا ما استثنينا عبد الله العروي، وزكي نجيب محمود) (260) إلى استثمار تراث الفلسفة العربية الإسلامية حول «العقل» في نقاش القضايا الراهنة في الميادين العملية خاصة مثل الأخلاق والسياسة والاقتصاد والتربية وغير ذلك، فقد قاد هاجس النهضة والتجديد الفكر العربي المعاصر عموماً إلى «إعادة النظر في العقل بألياته وتجلياته المختلفة، وبخاصة العقل التراثي» (261).

إذا كان أهمّ مشاريع هذا الفكر عالج إشكالية العقل انطلاقاً من وجهة نظر إيستمولوجية، للكشف عن الأسس المعرفية التي تُشيد بناء العقل العربي، وتوجه نشاطاته الذهنية والمؤثرات التي أسهمت في تكوينه (الجابري، وأركون، وغيرهما)، فإنّ بعضاً آخر من مشاريعه المهمة اتجه صوب النظر في مسألة الماهية العملية والأخلاقية للعقل، من أجل استثمار حضور تلك المسألة في التراث الفلسفي لمصلحة قضايا الفكر الراهن (طه عبد الرحمن، وفتحي التريكي، وعلي زيعور، وغيرهم)، وذلك من منظور أنّ قضايا «العقل العملي» في التراث الفلسفي العربي يمكن استلهاها لوضع مشروع في العقل الأخلاقي والعملي في الفكر العربي المعاصر، بإعادة قراءة تراثه «توخياً لإعادة تسميته واستثماره في إثراء الخطاب الراهن داخل الوعي الفلسفي» (262).

مثل تناول مسألة «أخلاق التعقل» عند الفارابي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وقابلية تجديدها فتحاً لنمط فلسفي مستحدث، يمكن تسميته «فارابية جديدة»، وسعت من مدى فاعلية فلسفته، وأضفت عليها صفة الراهنية بما هي فلسفة متجددة. فالفلسفة الفارابية هي بمنظور معيّنة «فلسفة تقدمية تُماهي الفلسفات الحقيقية، فكأن الفارابية (وهي تشرق من قمة ألف سنة) تنتقد انحرافاتنا الذهنية والأخلاقية والسياسية، حبا في الإصلاح، وتأييداً للحقيقة والفضيلة» (263).

استثمر الفكر الفلسفي العربي المعاصر هذا المفهوم من مستويات متفاوتة، فهناك عتبات فكرية اتجهت وجهة التأسيس الفكري استناداً إلى هذا المفهوم، فانخرطت في تأويل جوهري للمسائل الفكرية التي ينطوي عليها هذا المفهوم، والاتكاء عليه لبناء مشاريع فكرية أخلاقية، ونجد ذلك



بصورة واعية ومباشرة عند فتحي التريكي، وعند طه عبد الرحمن في بُعد من أبعاد مشروعه في الفلسفة الأخلاقية. كما نجد في مستوى آخر حضور ذلك بطريقة غير مباشرة في عتبات فكرية أخرى، لم يكن همها المعلن بناء مشروع فكري قائم المعالم انطلاقاً من ذلك المفهوم، وإن حضر ذلك حضوراً ثانوياً وعرضياً في معالجاتها.

سنحاول هنا التوقف باقتضاب لتلمس ملامح حضور فلسفة «أخلاقية التعقل» الراهنة عند فتحي التريكي وطه عبد الرحمن، وذلك لأنّ الأول استحضر هذا المفهوم لبناء فلسفة إنسية غايتها بلوغ أخلاقية «العيش المشترك»، أما الثاني فقد استحضره لبناء فلسفة إسلامية غايتها بلوغ السداد التركوي للأخلاق، من خلال رفع التعقل إلى كمال التخلق.

## 1- فتحي التريكي: التعقلية بما هي تأنس

يعمل فتحي التريكي على تنمية توجه فكري يؤكد أهمية إخراج معنى التعقل عند الفارابي إلى ما سماه ميداناً أوسع ليؤدي دوراً تحريراً للعقل بحيث تكون «التعقلية» مفهوماً جديداً يُعبّر به عن توجه عملي وأخلاقي. وبالرجوع إلى كتاباته وخصوصاً كتاب «العقل والحرية» نجد أنه يمتلك الوعي بقيمة اقتراحه مفهوم «التعقلية» مدخلاً لتأسيس فكر أخلاقي راهن، وفي ذلك يقول «وما نريد اقتراحه هنا هو مفهوم جديد لم يستعمل بعدُ في خضم مفاهيمنا الفلسفية العربية، نحاول التعبير به عن توجه عملي وأخلاقي مفتوح للعقل، ونعني به التعقلية» (264).

أصبح التعقل في معناه المتجدد عنده مفهوماً جديداً موسّعاً باستدعاء الفكر الفلسفي المعاصر إليه؛ إلى جانب تأصله في فكر الفارابي، إذ فتحه على آفاق مفهوم العقل التواصلي عند يورغن هيرماس الذي يُعطي للعقل صيغة اجتماعية، من خلال ما يطرحه من أخلاقية للحوار والتعايش الجماعي، كما فتحه أيضاً على آفاق ما تقترحه الأخلاقيات التطبيقية المعاصرة مثل البيوتيقا (265). ومن هنا غدّت التعقلية عنده غير متوقفة عند مستوى التدبير الجيد للمبادرات الإنسانية المتعلقة بضروب حياته، وإنما هي أيضاً المعقولة بصيغتها الأخلاقية التي تكبح لجام التقنية في محاولتها السيطرة على الإنسان، وتتجاوز كل ذلك «نحو تعقلية تفتح العلم والعقل على الإنسان ومشاكله العادية والعامية» (266).

إنّ التعقل عند التريكي هو جملة المقاييس النظرية والعملية التي تجعل الفرد قادراً على التصرف القويم وفقاً لمتطلبات التعايش والتأنس، وبذلك فإنّ التعقلية - ومن خلال اجتماعيتها وأخلاقيتها - تحاول القضاء على انعزال الذات، بإقامة علاقات بين الذات، فالصيغة الصرفية لكلمة التعقل «تتماشى» مع ما تعنيه الكلمة ودلالاتها من تراث وتأنّ في الأفعال، وما تعنيه من مضاعفة استكناه أغوار الأمور وأعماقها، إضافة إلى ما تعنيه من صفة للمشاركة والمفاعلة المضمرة في صيغتها، أي إنّ التعقل ذاته يحتوي «من خلال اشتقاقه ودلالته على معنى المشاركة والتروي والتفكير، لأنّ التعقل تواصل بين الناس وملكة سيكولوجية واجتماعية في الآن نفسه» (267).

التعقل الذي يفضي إلى الارتباط الجميل الدائم بين الفاعلين الاجتماعيين هو التعقل الاجتماعي الشامل الذي يفتح من خلاله المجتمع على ذاته ليكون مجتمعاً تأنسياً، لأنّ التعقلية هي «تأنيس للعقل وفتح للمعقولة على الأخلاق والإتيقا، إنها فتح للعقل على الإنسان من حيث هو إنسان في

مجالاته المختلفة والمتعددة» (268). وإذا كان «العيش سويًا»، استعداد طبيعي لدى الإنسان، فإن الأُنس والمؤانسة هي الأشكال الجمالية والإتيقية لذاك الاستعداد، وهذا «التأنس»، في نظر التريكي، هو من الأمور التي ينبغي للفلسفة أن تهتم به، لأنه من أشد متطلبات المجتمعات المعاصرة التي يتهددها العنف والكرهية، فالتعقل «يعني في هذا المضمار إمكانية التصرف عقلاً وأخلاقياً في الآن ذاته؛ في المجتمع وفي الذات، وهو تدبير شؤون الفرد والمجتمع تدبيراً يُبعد عن كل تطرف ممكن» (269).

## 2- طه عبد الرحمن: التعقل بما هو تخلق تزكوي

يتجه طه عبد الرحمن، ضمن عودة إلى التراث الإسلامي، إلى تنمية هذا الفهم الأخلاقي للعقل من خلال فتح مفهوم «التعقل» عند الفارابي على مفهوم «العقل المُشرق» عند الأصفهاني الذي استلهمه ليضع على منواله مفهومي «العقل المُسدّد» و«العقل المؤيّد»؛ بما هُما درجتاً وحدة العقل والعمل. والتعقل في جوهره عند طه عبد الرحمن هو التخلق، أي ربط العقلانية بالأخلاقية كما هو عند الفارابي، لكن شريطة أن تكون الأخلاقية المرجوة هي أخلاقية بلوغ مرتبة العبادة كما هو الشأن عند الأصفهاني؛ وذلك لأن التعقل في نظره «لا يدرك غرضه [...] بمجرد ممارسة النظر العقلي [...] وإنما بالدخول في مجال العمل [...] وليس هذا العمل الحي إلا الاشتغال بطاعة أحكام الذي يشعر الإنسان بالمسودية في حضرته وحده؛ ألا هو سيّد الكون» (270).

مثل المعنى الأخلاقي للعقل (الذي يُعدّ مفهوم التعقل بعداً من أبعاده) جوهر المشروع الفكري الأخلاقي لدى طه عبد الرحمن، ويظهر ذلك من خلال مفهومي العقل المُسدّد والعقل المؤيّد اللذين يعينان رتبة العقل العملي الذي باحتكامه إلى الشرع يهتدي إلى المقاصد النافعة، ويحصل على الوسائل الناجعة (271)، وهذا المشروع هو مشروع التخلق بأخلاق الدين، الذي به يحصل الإنسان أولاً على رتبة أخلاق التسديد (أخلاق الحياة وفقاً للشريعة)، والارتقاء بها ثانية إلى رتبة أخلاق التأييد (أخلاق الحياة من أجل الشريعة).

هذه العودة «الطاهانية» إلى الأصفهاني جعلته يصدّ عن مفهوم التعقل عند الفارابي في مضامينه الإنسانية الأرسطية، لأن «التعقل» في مفهومه الفلسفي الإنسي، حتى إن تجاوز مفهوم «العقل المجرد» (العقل النظري)، فإنه يقصّر عن مرتبة «العقل المسدّد»، فأحرى أن يبلغ مرتبة «العقل المؤيّد» الذي هو منتهى غاية العمل الإنساني.

إذا كان استثمار مفهوم التعقل من خلال الفارابي قاد التريكي إلى محاولة تأسيس إتيقا إنسية هدفها بناء ما يُسمّى «أخلاقيات التأنس»، فإن طه عبد الرحمن يستخدم مفهوم التعقل عند الفارابي بوصفه تأكيداً للصفة الأخلاقية للعقل وللإنسان في الثقافة الإسلامية، ثم الدفع بهذا الفهم استناداً إلى مفهوم «العقل المشرق» عند الأصفهاني نحو إظهار آيات الأخلاقية الدينية للإنسان؛ لتأسيس ما يمكن تسميته «أخلاقاً» (moral) أي «العمل التزكوي». فمشروع فتحي التريكي هو مشروع إتيقي إنسي، بينما مشروع طه عبد الرحمن هو مشروع أخلاقي ديني.

بهذا، فإن قابلية الاستثمار المتجددة لأخلاق التعقل في الأفق الفلسفي المعاصر تنزّل مفهوم التعقل في فضاء إشكالات الفكر الإنساني والإسلامي الراهن الذي يسعى إلى بلورة إستراتيجيات تستجيب

لمتطلبات حل المشكلات الإنسانية (فتحي التريكي) ومشكلات الإنسان المسلم خاصة (طه عبد الرحمن)، أو لنقل على الأصح لحل المشكلات الإنسانية الحالية من خلفية فلسفية إنسية إتيقية عند التريكي، ومن خلفية دينية إسلامية أخلاقية صوفية عند طه عبد الرحمن.

إذا كان مشروع فتحي التريكي يُذكر بعودة بول ريكور وغادامير (Gadamer) وأندريه كونت سبونفيل (André Comte-Sponville) وغيرهم من الغربيين إلى الفرونوزيس الأرسطي، فإن مشروع طه عبد الرحمن يُذكر بمحاولة عبد الله دراز وعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في عودتهما إلى الأثر الديني الإسلامي وتراث الثقافة الإسلامية، و«التحرر» من تأثير الفلسفة الأخلاقية الغربية من أجل كتابة أخلاق إسلامية أصيلة. إن فتحي التريكي يعود إلى الفلسفة من خلال فلسفة الفارابي مع استثمار للفلسفة الغربية المعاصرة، بينما يعود طه عبد الرحمن إلى الدين من خلال نصوصه مع استثمار للفلسفة الإسلامية.

يمكن القول إن مشروع فتحي التريكي غير المكتمل في مجال ما يمكن تسميته «فارابية جديدة» ومشروع طه عبد الرحمن الحائد عنها، يوحيان بأن عودة الفكر العربي المعاصر إلى الإنسية الفارابية وما شابهها مثل إنسية «جيل مسكويه والتوحيدي» بحسب عبارة محمد أركون ما زالت عودة خجلة، ما يعني أن الفكر الأخلاقي العربي ما زال غير قادر على بناء مشروع إتيقي متكامل يُنمي فكرًا وممارسة أخلاقية ترفع من قيمة الإنسان، وتجعله مركزها، وذلك من منظور أن الإتيقا هي «قدرة الإنسان على أن يكون ما هو بما هو» (272).

إن مفهوم «التعقلية» وغيره من المفاهيم الأخلاقية المستلهمة من فلسفة الفارابي والفلسفة العربية الإسلامية عموماً، والمستفيدة من فكر الحداثة الغربية المعاصرة وما بعدها من جهة، وفكر الإصلاحية العربية الحديثة من جهة أخرى، بمقدوره تنشيط إمكانات التفكير الفلسفي العربي المعاصر، وذلك لتأسيس فلسفة إتيقية لا نكون فيها أمام فلسفة أخلاقية أو سياسية فحسب، وإنما أمام فلسفة إتيقية غنية، هي كما يقول فتحي التريكي «علم الممارسة التعقلية» (273).

## خاتمة

تناولنا في هذه الدراسة مضامين موضوع التعقل ومضاداته، عند الفارابي والأساس الذي انبنى عليه، ومدى حضور الدين في ذلك. ورأينا أن التعقل عنده هو ممارسة عملية فعلية وليس ممارسة نظرية أو تأملية معرفية فقط، وذلك من منطلق أنه ممارسة أخلاقية/إتيقية تُمثل ملتقى لكل مستويات الفعل الفاضل فردياً وجماعياً، بما يجعل الأخلاق والسياسة تجلياً لكيفيات هذا الفعل الفاضل ومستوياته، بحيث مثل مفهوم «التعقل» من حيث هو أخلاقية مقارنة إنسية عقلية للأخلاق، مختلفة في بنائها عن طريقة بناء الأخلاق الدينية الأكثر شيوعاً في الثقافة العربية والإسلامية، لتأسسها على مفاعيل عقلية أكثر من كونها أخلاقاً دينية تتأسس على مقتضيات الشريعة من خلال معيارَي الحلال والحرام.

هذا ما سمح بإبراز الأبعاد المميزة للفلسفة الإتيقية الفارابية ومنزلتها في الفلسفة الإسلامية، والذي أنتجه الاستخدام الأصيل لهذا المفهوم فيها على الرغم من أصله الأرسطي، فظهر أن الفارابي سعى إلى تأسيس فلسفة أخلاقية تضاهي الأخلاق النيقوماخية الأرسطية، بوضع نظرية

متكاملة في مجال «أخلاق التعقل» على ذلك النحو، عالجت نواحي هذه المسألة في اصطلاحاتها ومضامينها إيجابياً وسلبياً، وذلك وفقاً لأفق يضطلع بهمّ الإصلاح والتوجيه الأخلاقي، وهو أفق أكد محمد عزيز الحبابي أنه يمثل مضمون الفلسفة الفارابية في مجملها بما هي فلسفة أخلاقية إنسية.

إنّ مفهوم «التعقل» عند الفارابي هو إذاً مدار الفلسفة التي لا تفصل بين النظري والعملي وبين المعرفة والعمل وبين العلم والمزاولة، وتتطلق من تحققهما المتكامل، وبذلك عمّقت الفلسفة الفارابية أبعاد النظر الفلسفي في الإنسان؛ من زاوية هذا الضرب من التفلسف حول القيمة الأخلاقية للعقل الذي يمكن تسميته مع فتحي التريكي فلسفة «الممارسة العقلية». وبهذه المقاربة الفلسفية حول «العقلية» مدّ هذا الفيلسوف فلسفته بطاقة التجدد، من خلال ما تمّنحه من إمكانيّة تعدد القراءات عبر التاريخ، فأضحت بذلك فلسفته قادرةً على التأثير حتى في الفكر الفلسفي العربي المعاصر فضلاً عن فضاء عصره الفلسفي.

تجلى ذلك في ما اضطلعت به بعض مشاريع الفكر المعاصر من خوض عبر آفاقها في قضايا العصر ومشكلاته، واقتراح الأجوبة الممكنة، وذلك بغية تأصيل مقتضيات هذا الفكر الراهن، والوعي أكثر براهينه وتوجهاته. ووجدنا هذه التجربة عند فتحي التريكي في «إتيقا العقلية»، وعند طه عبد الرحمن بمعنى مخصوص في «الأخلاق العقلية». وهذا ما جعل من هذه الفلسفة الفارابية فلسفةً تستحق صفة الراهنية التي هي صفة كل فلسفة حية تتجدد عبر حوار الأجيال.

## المراجع

أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. الكتاب السادس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924.

آيت حمو، محمد. الدين والسياسة في فلسفة الفارابي. بيروت: دار التنوير، 2011.

بنمخلوف، علي [وآخرون]. حوارات فلسفية: العقل ومسألة الحدود. الدار البيضاء: دار الفنك، 2000.

التريكي. فتحي. العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية. تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2009.

\_\_\_\_\_. العقل والحرية. تونس: نبر الزمان، 1998.

\_\_\_\_\_. فلسفة الحياة اليومية. تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2009.

الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الحبابي، محمد عزيز. ورفات عن فلسفات إسلامية. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988.

الحلواني، محمد وفتحي التريكي. مقاربات حول تاريخ العلوم العربية. صفاقس: دار البيروني للنشر، 1996.

الداوري الأردكاني، رضا. الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية. تعريب عبد الرحمن العلوي. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. الذريعة في الشريعة. تحقيق أبو اليزيد العجمي. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

زيغور، علي. ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

- الساقى، نور الدين. نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي. بيروت: دار التنوير، 2009.
- صباحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون، أو النظر والعمل. ط 2. بيروت: دار المعارف، 1983.
- العاتى، إبراهيم. الإنسان في فلسفة الفارابي. بيروت: دار النبوغ، 1998.
- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- \_\_\_\_\_. سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- \_\_\_\_\_. العمل الديني وتجديد العقل. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997.
- \_\_\_\_\_. فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.
- عبد الله، موسى. المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي: من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2013.
- الفارابي، محمد بن محمد. رسالة في العقل. حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار. بيروت: دار المشرق، 1983.
- \_\_\_\_\_. فصول منتزعة. حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار. بيروت: دار المشرق، 1971.
- \_\_\_\_\_. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، 1968.
- \_\_\_\_\_. كتاب تحصيل السعادة. قدم له وعلق عليه وشرحه علي أبو ملحم. بيروت: دار الهلال، 1995.
- \_\_\_\_\_. كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1990.
- \_\_\_\_\_. كتاب الملة ونصوص أخرى. حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، 1968.
- \_\_\_\_\_. المنطق عند الفارابي. تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم. بيروت: دار المشرق، 1986.
- محمود، زكي نجيب. تجديد الفكر العربي. ط 9. القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1993.
- المسكيني، فتحي. فلسفة النوايت. بيروت: دار الطليعة، 1997.
- المصباحي، محمد. جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة. بيروت: منتدى المعارف، 2013.
- منسية، مقداد. الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013.

- (194) محمد بن محمد الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1990).
- (195) يُنظر: محمد بن محمد الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، في: المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار المشرق، 1986).
- (196) التائيل بحسب اصطلاحات طه عبد الرحمن هو «وَصَلَ المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي. وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ»، يُنظر: طه عبد الرحمن: سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 42 وما بعدها، وفقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ج 1.
- (197) يعني «التمثيل» في اصطلاحات طه عبد الرحمن ما يتم استخدامه من أمثلة وشواهد في التعريفات الفلسفية، يُنظر: عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 42 وما بعدها.
- (198) المرجع نفسه، ص 42 وما بعدها.
- (199) فتحي المسكيني، فلسفة النوايت (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 75.
- (200) يُنظر: أرسطو (322-384 ق.م.)، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة وتحقيق أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1924)، ج 2، ص 113-154.
- (201) المسكيني، ص 77.
- (202) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون، أو النظر والعمل، ط 2 (بيروت: دار المعارف، 1983)، ص 13.
- (203) محمد بن محمد الفارابي، رسالة في العقل، حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار (بيروت: دار المشرق، 1983)، ص 4-5.
- (204) محمد بن محمد الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، قدم له وعلق عليه وشرحه علي أبو ملحم (بيروت: دار الهلال، 1995)، ص 96.
- (205) الفارابي، رسالة في العقل، ص 5.
- (206) محمد بن محمد الفارابي، فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه متري النجار (بيروت: دار المشرق، 1971)، ص 61.
- (207) أرسطو، ص 125، وما بعدها.
- (208) الفارابي، فصول منتزعة، ص 29.
- (209) المرجع نفسه، ص 50.
- (210) محمد مصباحي، من المعرفة إلى العقل (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص 32-33.
- (211) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006)، ص 14.
- (212) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 104.
- (213) صبحي، ص 196.
- (214) الجابري، ص 103.
- (215) المرجع نفسه، ص 122.
- (216) عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 86.
- (217) المرجع نفسه، ص 88.
- (218) موسى عبد الله، المدينة والأخلاق في خطاب الفارابي، من أجل استكمال إتيقا محذوفة في الفلسفة العربية الإسلامية (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2013)، ص 28.
- (219) إبراهيم العاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (تمودج الفارابي) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 222.
- (220) الفارابي، رسالة في العقل، ص 5.
- (221) الفارابي، فصول منتزعة، ص 62.
- (222) العاتي، ص 248.
- (223) المسكيني، ص 76-77.
- (224) العاتي، ص 257.
- (225) المسكيني، ص 77.

- (226) محمد بن محمد الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1968)، ص 43.
- (227) رضا الداوري الأردكاني، الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، تعريب عبد الرحمن العلوي (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004)، ص 110.
- (228) الفارابي، فصول منتزعة، ص 44.
- (229) الفارابي، كتاب الملة، ص 4.
- (230) المسكيني، ص 72.
- (231) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 96.
- (232) نور الدين السافي، نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي (بيروت: دار التنوير، 2009)، ص 130.
- (233) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، الذريعة في الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص 105 وما بعدها.
- (234) المرجع نفسه، ص 92.
- (235) محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، ص 24.
- (236) مقداد منسية، الفارابي فلسفة الدين وعلوم الإسلام (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2013)، ص 21.
- (237) الفارابي، فصول منتزعة، ص 54.
- (238) المرجع نفسه، ص 59.
- (239) المرجع نفسه، ص 55.
- (240) المرجع نفسه، ص 7.
- (241) محمد آيت حمو، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي (بيروت: دار التنوير، 2011)، ص 254.
- (242) الفارابي، فصول منتزعة، ص 57-58.
- (243) المرجع نفسه، ص 58.
- (244) فتحي التريكي، العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية (تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009)، ص 100.
- (245) المرجع نفسه، ص 58.
- (246) المرجع نفسه، ص 61.
- (247) المرجع نفسه، ص 59-60.
- (248) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، ص 96.
- (249) فتحي التريكي، العقل والحرية (تونس: تير الزمان، 1998)، ص 47.
- (250) عمدنا هنا إلى هذا الوصف استئثاراً لدلالة مصطلح «مضادات المدينة الفاضلة» عند الفارابي. وبخصوص المدينة الفاضلة ومضاداتها، يُنظر: محمد بن محمد الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1968).
- (251) الفارابي، فصول منتزعة، ص 57.
- (252) المرجع نفسه، ص 55.
- (253) المرجع نفسه، ص 56.
- (254) المرجع نفسه.
- (255) المرجع نفسه.
- (256) المرجع نفسه.
- (257) المرجع نفسه، ص 60.
- (258) المرجع نفسه.
- (259) العاتي، ص 251.
- (260) يتفق زكي نجيب محمود مع عبد الله العروي حول مضمون موقف مفاده ضرورة التحول عن الفكر القديم إلى فكر جديد، وإحداث القطيعة بينهما، لأننا «لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين»، يُنظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط 9 (القاهرة: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1993)، ص 189.
- (261) محمد المصباحي، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 11.
- (262) علي زيعور، ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، ص 66.
- (263) الحبابي، ص 39.
- (264) التريكي، العقل والحرية، ص 38.

- (265) المرجع نفسه، ص 148.
- (266) فتحي التريكي، «التعلّلية والمعقوليّة»، في: علي بنمخلوف [وآخرون]، حوارات فلسفية: العقل ومسألة الحدود (الدار البيضاء: دار الفنك، 2000)، ص 34-35.
- (267) التريكي، العقل والحرية، ص 46.
- (268) التريكي، «التعلّلية والمعقوليّة»، ص 35.
- (269) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية (تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2009)، ص 197.
- (270) المرجع نفسه، ص 132.
- (271) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1997).
- (272) المسكيني، ص 72.
- (273) فتحي التريكي، «مع الحدائنة من جديد أو في الممارسة التعلّلية»، جريدة الصحافة (تونس)، 13/12/2000، ص 12.



## الفصل السادس

### إتيقا الحياة الدنيا الطيبة عند الرازي

### صيغة مبكرة للاستقلالية الأخلاقية وفصل الأخلاق عن الدين .....

### شفيق كريكّر

#### مقدمة

«إن في تراثنا لإمكانات فذة وفرصًا بديعة وانفساح آفاق شاسعة، لا التراث الذي استهلك وكاد يقتل بحثًا، وإنما التراث المنسي والمهمش والمتهم» (274). ينطبق هذا المعنى أيما انطباق على فكر أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب (250-320هـ)، إذ اتفقت له الصفات الثلاث، وخاصة كونه متهمًا؛ وإذا كنا قد اخترنا من هذا الفكر جانبه الأخلاقي تحديدًا؛ فذلك أن «الأفق الوجيه اليوم للتعامل مع التراث الذي يخصنا هو بالتحديد الأفق الإتيقي، بوصفه الإمكانية الوحيدة التي تساعدنا على إثراء علاقتنا الهشة روحياً بالعالم الحالي» (275). بناءً عليه، سنعمل على استكمال ما نعتقد أنه إمكانية أصيلة في التجربة الفلسفية للرازي: تجربة إتيقا الاستقلالية (276) (Ethics of Autonomy) حيث تستقل الأخلاق عن الدين، وتكتفي الذات العاقلة بإرادتها لكي تشرع لنفسها بنفسها نواميس وجودها الأخلاقي، تبتغي بها حياة طيبة في هذه الدنيا. ولئن صحت هذه الدعوى، فسيكون الرازي رائدًا لإنسية عربية في مجال الأخلاق، وهو الذي عرّضه إيمانه بالإنسان إلى أن يُتهم في إيمانه بالله. تُحوجنا مثل هذه الدعوى إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: لم الحديث عن إتيقا عوضًا عن أخلاق؟ علام يؤسس الرازي استقلالية الفاعل الأخلاقي؟ وبم يستعويض عن أكسيومات الأخلاقيات الدينية؟ ما نوع التلقي الذي عرفته إتيقاه؟ وما الأبعاد الفلسفية لفصل الأخلاق عن الدين عنده؟ وأخيرًا ما قيمة هذه التجربة الفلسفية ودلالاتها في السياق الإسلامي المتميز بالشرعية الحرفية (legalism) التي يفرضها الفقه على الحياة الأخلاقية؟

### أولاً: في مفهومي الإتيقا والديونية

يتحدث عنوان دراستنا عن «إتيقا الحياة الدنيا الطيبة عند الرازي». ولا بد من توضيح أولي لمفهوم «الإتيقا» نظرًا إلى محوريته؛ إذ نستعمله هنا بدلالة تختزل، في فكر الرازي الأخلاقي، معنيين متواشجين جدليًا بدورهما: الاستقلالية وفصل الأخلاق عن الدين.

لم الحديث، إذًا، عن «إتيقا الحياة الدنيا الطيبة» وليس عن «أخلاق الحياة الدنيا الطيبة»؟ إن الخيط الفاصل بين الأخلاق والإتيقا رفيع غير مستقر، والتمييز بينهما ينحل إلى مجرد تمييز اصطلاحي، ما دام لا أصل له في الاشتقاق (277). ونحن هنا نساير التفرقة التي وضعها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بأن جعل «الإتيقا» دالة على أفق ذي منظور غائي مندرج ضمن التقليد الأرسطي، أفق حياة طيبة تحققت إمكاناتها (Vie accomplie)، في حين خصص «الأخلاق» لما هو قاعدة ديونولوجية ضمن التقليد الكانطي، قاعدة تستبطن معاني الإكراه والإلزام وتتشد الكونية (278).

بناءً على هذا التمييز، سنبين أن الفلسفة العملية عند الرازي تفكير إتيقي بامتياز - من حيث انشغالها بالخصال لا بالأفعال - بإزهار (Flourishing) الذات وتحقق إمكاناتها أو، بعبارة الرازي نفسه، بلوغ «غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه»، وإقدار الذات على الفعل بواسطة العقل والروية عوضاً عن الانفعال تحت وطأة الهوى. ثم إن الرازي لا يحرص على وضع قواعد وقوانين كلية للسلوك، لأن مطلوبه السعادة لا الواجب، وحتى إن تعلق الأمر بواجب ما فهو واجب المرء نحو نفسه قبل واجباته نحو غيره، على أساس أن هذه فرع من تلك.

وثمة سبب ثانٍ يجعل الفلسفة العملية عند الرازي إتيقا أكثر منها أخلاقاً: الأخلاق أصدق ما تنطبق على الدين (279)، بل إن «كل أخلاق إنما هي دين متكرر» (280)، بينما قيم الحياة الطيبة عند الرازي - كما سنرى - هي قيم دنيوية غير مستمدة من أي مرجعية دينية ولا تتوسل أي سلطة لاهوتية، بل تكتفي بالعقل مصدرًا ومعياريًا؛ ومن ثم ينطبق عليها وصف الإتيقا بما هي «جهد الذات لاستكمال ذاتها إنسانياً بما فيها من قوة ورغبة لا يلجئها إلى مصادر متعالية تستمد منها العون والاستكمال» (281).

لفحص هذه الفرضيات والتحقق من «ماصدق» هذه المفاهيم، سنتخذ من كتاب الطب الروحاني للرازي الطبيب متن بحثنا الرئيس.

## ثانياً: الرازي وكتاب الطب الروحاني

المؤلف، في السياق الذي نحن بصدده، هو طبيب وفيلسوف فريد، قال عنه صاحب سير أعلام النبلاء: «الأستاذ الفيلسوف أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب، صاحب التصانيف، من أذكى أهل زمانه، وكان كثير الأسفار، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى، وكان واسع المعرفة، مكباً على الاشتغال، مليح التأليف» (282). أما عند المعاصرين، فهو أحد نوابت الحضارة العربية الإسلامية بسبب الطابع غير الامتثالي لفكره، إذ عدته المستشرقة سارة سترومسا واحداً من أبرز المفكرين الأحرار في الإسلام، معتبرة أن «مجموع أعماله يقدم لنا صورة متماسكة لمفكر نقدي ومفكر حرّ واعٍ بخياراته، لا يبدو - ولو مرة واحدة - امتثالياً يطوّع أفكاره بما يلائم الإجماع الديني. ولم يبدر منه قطّ ما يشي بقبوله بقبود أي سلطة دينية» (283). ووضعه ماجد فخري، بجانب النظام والمعري، ضمن «الذين انحرفوا عن المجرى الفكري العام في الإسلام، فأضافوا بأصواتهم المتباينة نغمًا ناشراً إلى سمفونيا لولاه لكانت لحناً رتيباً»، وتأسف فخري لكون «الإسلام ولد نفوساً معارضة ومارقة كهاته، لكنه لم يتمكن آخر الأمر من أن يحتضنها» (284). أما بدوي، فقد ألفاه «ينقدم عصره بمراحل واسعة جداً، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركب العام للفكر العربي حتى بعد وفاته بقرون. ولهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية» (285). ومن بين أهداف بحثنا الحالي إثبات استحقاق الرازي لهذه الأوصاف؛ وخصوصاً لمقام «الحد الأعلى للنزعة الإنسية العربية» في مجال الفكر الأخلاقي.

هذا عن المصنّف، أما المصنّف فقد وسمه صاحبه باسم الطب الروحاني (286) وجعله في عشرين فصلاً، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1- مقدمة نظرية تشمل الفصول الأربعة الأولى. أولها في فضل العقل وحاكميته المطلقة التي لا تلو عليها سلطة أخرى. ثانيها في أهمية زَمّ الهوى مع بسطٍ لنظرية النفوس الثلاث عند أفلاطون. أما ثالثها، فهو في خطة الكتاب. وأما الفصل الرابع فهو في أهمية معرفة الإنسان لنفسه وعبوبه.

2- علاجات لأهم أسقام النفس، ولأجلها وسم الرازي كتابه بأنه «طب روحاني». يشمل هذا الجزء باقي الفصول عدا الفصل التاسع عشر، وهي فصول تجيب عن السؤال: كيف يسوس المرء نفسه بالعقل ليظفر بالسعادة؟ وقد خُصص كل فصل لدفع عرض من «العوارض الرديئة» المُشقية للنفس. وهي على التوالي: العشق والإلف (مع استطراد نظري حول ماهية اللذة)، والعُجب، والحسد، وإفراط الغضب، والكذب، والبخل، وإفراط الفكر والهَم، والغم، والشَّره، وإدمان السكر، وإفراط الجماع، والولع والعبث والمذهب (الأفعال العبيثية والقهرية)، والبخل والإسراف، والنَّصَب في سبيل الجاه والمنصب (مع استطراد نظري في الفرق بين معقولية العقل ومعقولية الهوى)، والخوف من الموت.

3- السيرة الفاضلة وهي موضوع الفصل التاسع عشر. وتتناول باقتضاب مبادئ العلاقة بالغير. يبحث الكتاب في الجملة عن السبيل إلى حياة طيبة تنعم فيها النفس بالسكينة والجسم بالصحة؛ وذلك من خلال سيطرة العقل على جموح الأهواء وإفراط الشهوات المسببين لاضطرابات النفس وأسقام الجسم. ورغم أن للرازي كتابًا آخر في الأخلاق قد وصل إلينا، هو السيرة الفلسفية (287)، فإننا سنقتصر على الطب الروحاني لأسباب منها:

- الطب الروحاني مرشد عملي ودليل في الحياة موجه إلى العموم؛ إذ حرره الرازي استجابة لطلبٍ من أمير، يرجح كراوس (288). أنه منصور بن إسحق بن أحمد بن أسد حاكم الري خلال الفترة 290-296هـ. وإنه لَمُن المثير للانتباه أن يطلب منه الأمير مثل هذا الكتاب مع أن بحوزته، مثل باقي المسلمين، مصنفات دينية وفقهية وصوفية تدعي تلبية الحاجة نفسها إلى مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق! وبما أنه مرشد عملي، فهو يحرص في توجيهاته الأخلاقية على القابلية للتطبيق، مقتصرًا على الحد الأدنى النظري من البراهين الفلسفية. أما كتاب السيرة الفلسفية فهو، كما يدل عليه اسمه، سيرة ذاتية يعرض فيها الرازي تصوره للأخلاق وللحياة الفلسفية كما ارتضاها لنفسه.

- يخلو الطب الروحاني من مواقف جازمة بشأن القضايا الميتافيزيقية الخلاقية؛ كالعلاقة بالإله، ومصير النفس بعد الموت، بينما تقوم إتيقا السيرة الفلسفية على فكرتي التشبه بالإله وخلود النفس، لذلك ذهبت تيريز آن درويارت إلى أن الطب الروحاني نوع من الإتيقا قبل الفلسفية غايتها إصلاح الخلق، بينما تمثل السيرة الفلسفية أخلاقًا نظرية مشتقة من الميتافيزيقا (289).

- انتساب الطب الروحاني إلى المجال الأخلاقي أوضح؛ إذ ينص الرازي على أن غرضه إصلاح أخلاق النفس (290)، بل إن طب النفوس، بحسب أركون، يغطي عمليًا كل مجال الأخلاق عند الرازي (291)، في حين أن غرض السيرة الفلسفية دفاعي يردّ فيه الرازي عن نفسه تهمًا وجَّهها إليه خصومه، في مقدمتها إقباله على الحياة وعدم تقيده بمثال سقراط الزهدي.

## ثالثًا: الاستقلالية والانقياد في السياسة والأخلاق

من مفاهيم البحث والتمن التي ستتصب عليهما الدراسة مفهومًا الاستقلالية والانقياد، بيد أن بيننا وبينهما سؤالاً مآكرًا يشغِب علينا بإلحاح على أعتاب هذه الدراسة، بحيث لا يسعنا الدلوف من دون الإجابة عنه، هو: ما محل موضوعنا من إعراب الأسئلة الملحة للراهن العربي؟ هل تستحق منا محاولة فصل الأخلاق عن الدين عند الرازي كل هذا الاهتمام؟ والجواب أن «نعم».

غالبًا ما يُنظر إلى الربيع العربي في بُعد سياسي المتمثل بمطلبَي الحرية والمساواة، فلا يكاد يُلتفت إلى باقي أبعاده الأخرى وفي مقدمتها البعد الإتيقي. والواقع أن كل مطالب الشعوب إنما تتردد إلى مطلب واحد، سياسي لكنه إتيقي في جوهره: الاستقلالية (Autonomy)، بما هي حكم الذات لنفسها، أو ولاية الذات على نفسها ولايةً تترجح بها مقام الائتثار أو الانقياد (Heteronomy). أما كون المطلب سياسيًا، فلأن مبلغه أن تحكم الأمة نفسها بنفسها عوضًا عن الخضوع لحاكم، فردًا كان أو طغمة، يستأثر من دونها بكيانها السياسي، يسلبها سيادتها على نفسها ويملي عليها، من خارج، غايات وجودها السياسي وقوانينه وشكله. وقد بيّن المفكر السياسي الفرنسي مارسيل غوشيه أن الفكرة الديمقراطية الحديثة هي، في جوهرها، فكرة استقلالية الجماعة الإنسانية، إذ تصير إليها ملكية مبادئ وجودها السياسي وغاياته، وأنها فكرة ولدت من مخاض الصراع ضد كيانين يجسدان فكرة السلطة الصادرة من خارج الجماعة: الكنيسة التي يسميها «حزب الانقياد»، ثم الملكية التي يسميها «الانقياد مجسمًا في شكل السلطة نفسه» (292).

بيد أن هذه الاستقلالية، بما هي تقرير مصير (Self-determination) وحكم ذاتي (Self-governance)، هي قيمة إتيقية أيضًا من حيث دلالتها على قدرة الإنسان، بما هو فرد في مملكة الكائنات العاقلة، على أن يُشرّع لنفسه نواميس وجوده الأخلاقي. ومما يشهد بأن العروة الوثقى هي ما بين المعنيين السياسي والإتيقي للاستقلالية هو أن هذه الأخيرة «أطلقت على المدينة - الدولة الإغريقية، فيقال عن مدينة بأنها تتمتع بالاستقلالية إذا كان مواطنوها هم واضعي قوانينها، في مقابل مدينة تحكمها قوة غازية. ثم توسعت الصفة طبيعيًا بعد ذلك لتشمل الأشخاص الذين يكونون مستقلين بقدر ما تكون قراراتهم وأفعالهم صادرة عنهم أصالةً، مقررين لمصيرهم بأنفسهم. وقد اكتسب هذا التوسع الدلالي زخمًا أولًا مع إثارة المفكرين الدينيين لمسألة اتباع المرء لضميره الخاص [...] ثم تُلَقَّف الفكرة بعد ذلك مفكرو النزعة الإنسانية في عصر النهضة» (293). ومنذ ذلك الحين، وعلى الأصح «منذ أن جعل الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من القانون الأخلاقي، قانونًا لا يتلقاه المرء من خارجه، تابعًا فيه لغيره، وإنما يتولى وضعه بنفسه، مستقلًا فيه بإرادته، صار العمل بهذا التعارض بين 'قانون الذات' و'قانون الغير' مقتضى من مقتضيات التحقق بالحدثة السياسية، فضلًا عن الحدثة الأخلاقية» (294).

إنّ الميلاد المترامن للحدثتين في الغرب يؤشر إلى تعالق منطقي، وليس مجرد مصادفة تاريخية، لأنّ الاستقلالية كل لا يتبعض. فحياة أخلاقية لا يمارس فيها الفرد قوامته على نفسه لن تتركس إلا حياةً سياسية تلغي هذه القوامة أيضًا؛ لا فرق بين الذات (الفردية) مسلوبة الإرادة الأخلاقية والذات (الجماعية) مسلوبة الإرادة السياسية، كلاهما في وضعية الانقياد الذي «يفرض على عقل الإنسان قانونًا غريبًا عنه، دينيًا كان أو دنيويًا، يستخف بنسيج اللوغوس المكوّن للعقل والعالم، ويدمر نزاهة الحقيقة والكرامة الأخلاقية للشخصية، وينسف إبداعية الإنسان وحرية. إنه رمز 'للإرهاب' الذي تمارسه الكنائس ودول الحكم المطلق» (295). ويبدو أن علاقة العرب بالانقيادين الأخلاقي والسياسي

قديمة، إذ كانت الطاعة، بحسب ما يقول المفكر المغربي محمد عابد الجابري، عنواناً لأول الدروس التي تلقاها العقل العربي في الأخلاق والسياسة (296)؛ ولهذا السبب - على الأرجح - كتب دو بوير، في موسوعة الدين والأخلاق، أن «الشرق يفتقر إلى فكرة الاستقلالية والقانون فوق الشخصي المكتوب في قلوب الناس الملزم للجميع [...] اقترن القانون الأمر دائماً، في الذهنية الشعبية، بحاكم وبمن يمثله في المجالين الدنيوي أو المقدس. ظل مجال الحرية الشخصية والمبادرة الفردية ضعيفاً في كل مناحي الحياة. تخضع العامة للحاكم الزمني أو شيخ الطريقة أو الإمام المختفي أو لمن يزعم أنه المهدي؛ لا يمكنها التصرف من دون حاكم سواء في الشؤون الاجتماعية أو السياسية أو في مجال الدين والأخلاق» (297).

تمثل هذه العروة الوثقى بين الاستقلالين السياسي والأخلاقي الخلفية الإشكالية لبحثنا ورهانه أيضاً. فبدراستنا للمحاولة الجريئة والشاقة (وربما اليتيمة) التي قام بها الرازي لفصل الأخلاق (أو بالأحرى الإتيقا) عن الدين، وللرفض الذي قوبلت به، إنما نطمح إلى المساهمة في تفسير استعصاء تجربة حكم الشعب نفسه بنفسه سياسياً في العالم العربي برّد جذورها إلى ضمور تجربة حكم الفرد نفسه بنفسه أخلاقياً، وبقائه رهناً لأخلاق يتلقى مبادئها من خارجه؛ أي من المجتمع، وتحديداً من الدين بوصفه مؤسسة اجتماعية بامتياز.

## رابعاً: الأخلاق عند الرازي بوصفها إتيقا للاستقلالية

تظهر إتيقا الرازي بألوان مختلفة تبعاً للأضواء المسلطة عليها من طرف هذا الدارس أو ذاك. ففي الدراسات التي تورخ للفكر الأخلاقي العربي بعامه، يجعل البعض الرازي ممثلاً رسمياً لنزعة علمية طبية ضمن تقليد أخلاق السعادة المتأثر بالموروث اليوناني (298)، في حين يضعه دارس آخر ضمن ما سماه «البواكير السقراطية والرواقية» (299). أما عن الدراسات المخصصة حصراً لإتيقا الرازي، فنشير إلى المقالة المطولة لبار آشير التي تميزت بجهد واضح لاستجلاء الخصائص الفريدة لهذه الإتيقا من قبيل نزعتها النفعية (300) (Utilitarian). غير أن هذا الباحث لم يوفق رغم ذلك إلى تركيب هذه الخصائص في مذهب إتيقي نسقي بسبب انشغاله بإشكاليتين خاصتين استأثرتا أيضاً باهتمام الدراسات الأخرى.

مدار الإشكالية الأولى على التباين الموجود بين المنظورين الأخلاقيين اللذين قدمهما الرازي في كل من الطب الروحاني والسيرة الفلسفية (301)، وبهذا أيضاً انشغلت درويارت بدراستها الموسومة بـ «إتيقا الرازي» (302). أما الإشكالية الثانية، فهي أصول إتيقا الرازي في مؤلفات سابقه من فلاسفة اليونان، وهذا ما عني به أيضاً مهدي محقق في الدراسة المتبحرة التي تتبّع فيها فصول الطب الروحاني، راداً ما اشتملت عليه من نظريات ومفاهيم (أجزاء النفس، واللذة ... إلخ) إلى أصولها المحتملة عند أفلاطون وأرسطو وجالينوس (303). وكذلك صنع غودمان (وهو أيضاً محرر مادة «الرازي» في الطبعة الجديدة لإنسكلوبيديا الإسلام) في مقالة تقصّت التأثيرات المتقاطعة لأفلاطون وأبيقور؛ سواء على إتيقا الرازي أو كوسمولوجيته، مركزاً - في ما يخص الأخلاق - على نزوعها إلى الحساب المتروي (Prudential) وأفقه الدنيوي (304) (Worldly). وتندرج في السياق

نفسه مقالة غروف(305). التي نبشت عن أواصر القرابة الأبيقورية بين الرازي ونيئتسه، وانتهت إلى أن أبيقورية الأول أفلاطونية، في حين أن أبيقورية الثاني ديونزيوسية.

صحيح أن هذه الدراسات قد فطنت إلى سيماء العلمانية واللا دينية والديوية والشخصية والنفعية والحسابية والعقلانية في إتيقا الرازي، وهي المعاني التي سنتوقف عندها مطولاً لأنها مدار بحثنا الحالي، ولكن غلبة الطابع الفيلولوجي عليها صرفها عن استشكل ما هو معاصر لنا في تلك المعاني(306). وما هو معاصر وعابر للعصور في نظرنا إنما يكمن في استغناء إتيقا الرازي عن المرجعية الدينية؛ لا رفضاً للدين من حيث هو دين، بل دفاعاً عن استقلالية الإرادة البشرية (الأتونوميا)، إرادة كل إنسان فرد، وأحقيتها بالتشريع الأخلاقي لنفسها؛ فلا تتبّع غيرها أو تُسلم له أمر نفسها ليهدئها سبل الرشاد. في نظر الرازي، يظل الله هو الذي يشرع لنا، لكن هذا التشريع بغير واسطة، بل بما وضع فينا من قدرة التشريع لأنفسنا. ونزعم أن هذه الاستقلالية هي المبدأ الذي تلتئم حوله مختلف الخصائص التي فطنت إليها هذه الدراسات، بل هي ما يفسر الموقف النقدي المتحفظ الذي نُقل عن الرازي تجاه فكرة النبوة وما تفرع منها لاحقاً من مقولات؛ كالفرقة، والمذهب، والإمام، والتقليد، والاتباع، والافتداء... إلخ.

## خامساً: إتيقا الاستقلالية المطلقة للعقل

تفيد الاستقلالية الأخلاقية أن الذات تُشرع لنفسها مبادئ وجودها الأخلاقي، ولا تتلقى هذه المبادئ من خارجها تابعة فيها لغيرها، وهي بذلك «لا تتحقق إلا إذا صدرت المبادئ الأخلاقية للشخص عن الشخص نفسه أصالة»(307). والاستقلالية بهذا المعنى من أخص خصائص النزعة الإنسانية، بوصفها ذلك «الشعور العالي بأن العالم الإنساني الحقيقي يقوم في الاستقلال المطلق للعقل»(308). وقد شدد الرازي فعلاً على الاستقلالية المطلقة للعقل، وذلك في صياغة أقرب ما تكون إلى «البيان الفلسفي»، خصص لها الفصل الأول بعنوان «في فضل العقل ومدحه». استوقف هذا البيان جُل من اهتم بفلسفة الرازي، فقرأ فيها بدوي ما سماه «دعوة حارة إلى التفكير الذاتي والتفكير الذاتي على نحو ما سنراه في العصر الحديث عند كانط وأترابه من رجال حركة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر»(309). أما أحمد أمين، فقد رأى فيها علامة مميزة لعقلانية الرازي من عقلانية مسكويه؛ ففي الوقت الذي بدأ فيه مسكويه تهذيب الأخلاق بالبحث في النفس وقيمتها، بدأ الرازي بالبحث في العقل وقيمته(310).

يعدد الرازي أفضال العقل على النحو التالي: «أقول: إن البارئ عزّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والأجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه أعظم نعيم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها

وحركتها، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا»(311).

العقل، إذًا، من أعظم نعم البارئ(312). وهو مصدر كافٍ لكل معرفة طبيعية وما وراء طبيعية (معرفة البارئ)، به يبلغ الإنسان الكمالات المقدرة له في جوهره؛ مثل السيادة على الحيوان، وطيب العيش وإدراك الغوامض، وهو أيضًا قدرة اختص بها من دون الحيوان اختصاصًا سيوظفه الرازي مرارًا في محاجّاته الإتيقية اللاحقة كي يستحث الإنسان على زَمِّ الهوى(313). ولكن، لماذا هذا المديح الطويل للعقل في مستهل مصنفٍ لإصلاح الأخلاق؟

يتابع الرازي قائلاً: «إذا كان هذا مقداره [العقل] ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته [...] ولا نجعله وهو الحاكم محكومًا عليه [...] ولا وهو المتبوع تابعًا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته»(314).

يقتضي تقبُّل الهبة الإلهية بقبول حسن تسيبها المطلق! وبناءً على ذلك لم تكن لائحة أفضل العقل الطويلة إلا مقدمة لنتيجة أخطر يتوقف عليها كل النسق الإتيقي لدى الرازي: إذا ثبت جلال قدر العقل فقد لزمّت عنه حاكميته وامتعت تبعيته لسواه. ولنلاحظ كيف ينسب إلى العقل في آخر كلامه ما لا ينسب عادةً إلا إلى الشريعة من قبيل السنن والمحجة والقصد والاستقامة. العقل مقياس كل شيء، وإليه يرجع الأمر كله وخصوصًا أمر إصلاح أخلاق النفس كما سنرى. ولا أشبه بهذا التمجيد من مناجاة روسو للضمير وإضافته صفات العصمة والإلهية عليه(315).

إن الاستقلالية لا تقضي باستقلال العقل عن المقود الخارجي فقط، بل عن المقود الداخلي أيضًا. ثمة بداخل الإنسان قيود من ذاته يسميها الرازي «الهوى» و«الطباع» و«الشهوات»... إلخ. يكفي أن يتأمل الإنسان مثلًا حظه من الروية والفكر مقارنةً بالحيوان ليعلم «أن الأفضل له استعمال النطق وتركيبته، لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع»(316). بل إن الرازي يعتبر الإفراط في العمل والكد من دون مقايضة ثمار هذا العمل بخدماتٍ من الآخرين لتعويض الكد نوعًا من العبودية لا تختلف عن عبودية من يحيا عالة على الناس. كلتا الحالتين عبودية؛ فالأولى للعمل والثانية للناس(317).

فضلاً عن الاستقلال عن الآخرين وعن الأغلال الداخلية التي تنسجها الأهواء والطباع، يتيح العقل عند الرازي الاستقلال عن نوائب العالم الخارجي وتقلباته أيضًا. لا نقصد بذلك القضاء على هذه النوائب، بل تحييد مفعولها على نفوسنا. ويتجلى ذلك، على وجه الخصوص، في العلاجات والنصائح التي يقترحها الرازي لدفع الغمّ، ومدارها «الاستقلال عن الأشياء التي يجلب فقدانها غمًا»، وقوامها تمارين عقلية نتصور خلالها فقدان الأشياء المحبوبة وتذكير النفس بأن تلك الأشياء غير خالدة، حتى إذا جاءت النوائب قل خوفنا. وهذه التمارين مقتبسة من الرواقيين وتسمى «التصورات السلبية» (Negative Visualization)، وهي تهدف إلى تصليب عود الإنسان وتقوية صموده الداخلي في تحمل ضربات القدر(318).

لما كانت الإتيقا، بخلاف الأخلاق، لا تطمح إلى الكونية - كما قال ريكور - ولا تضع قواعد أو معايير عامة للفضيلة، لزم كل إنسان أن «يعرف نفسه بنفسه»، ويتوصل إلى فضيلته ورذيلته

الخاصتين به، ولأجل ذلك خصص الرازي الفصل الرابع لتعرّف المرء عيوب نفسه، متأثراً في ذلك بجالينوس الذي كان قد «شدد على معرفة الإنسان لنفسه كعلاج للعُجب وسماها 'الحكمة العظمى'، وأشار إلى أنه استهان في شبابه بأهمية الحكمة القائلة 'اعرف نفسك'، لكنه أدرك لاحقاً أن الحكماء وحدهم يعرفون أنفسهم حق المعرفة» (319). وقد جعل الرازي، بدوره، من معرفة المرء قدر نفسه علاجاً للعُجب (الفصل السادس).

## سادساً: إتيقا الاستقلالية مجلوة في مرآة رافضيها

الآن، ما الدليل على أن الرازي يلتمس بحاكمية العقل استقلال الأخلاق عن المرجعية الدينية؟ لا يتعرض الرازي للدين بخير ولا بسوء صريحين كما سنرى ذلك لاحقاً، لذا سنلتمس صورة أوضح لاستقلال الفاعل الأخلاقي عند الرازي منعكسةً على مرآة معارضيها. يتعلق الأمر بمصنّفين ظهرَا في إثر الطب الروحاني ونسجًا معه علاقة فريدة في تاريخ التأليف العربي. «تستّر» أولهما على غياب المرجعية الدينية عند الرازي فأضافها، في حين طفق الثاني «يُشعّ» على هذا الغياب!

أما أولهما، فهو كتاب **الطب الروحاني** (320) لابن الجوزي (ت. 597هـ)، ذلك أنه استنسخ لمصنّف الرازي عنواناً ومحتوىً وتبويباً، مع فرق واحد - لكنه جوهرى - متمثّل بطمس معالم الاستقلالية الأخلاقية. عمد صاحب أخبار الحمقى والمغفلين إلى أفكار الرازي المستنسخة فأسدل عليها هيئة دينية بأن مزج ما حوته من محاجّات عقلية بشواهد من الكتاب والسنة ومأثورات السلف، حتى ليتمكن اعتبار كتاب ابن الجوزي نسيجاً (سيميو لاكر) لكتاب الرازي، أو نسخة أخلاقية/دينية للطب الروحاني، تقابل النسخة الإتيقية للرازي. والأمثلة أكثر من أن تحصى، نكتفي منها بآيتين:

لنتذكر لائحة أفضال العقل كما عدّها الرازي (321)، من سيادة على الحيوان وحياة طيبة بفضل العلوم والصنائع ومعرفة للبارئ. ثمّة في الواقع أفضال محذوفة من هذه اللائحة لا يمكن التقطن إليها إلا بقراءتها في **الطب الروحاني** «الأخر» الذي كرر الأفضال نفسها، من صناعة طب وسفن... إلخ، ثم أضاف: «من ثمرات العقل معرفة الخالق سبحانه، فإنه استدل عليه حتى عرفه، وعلى صدق الأنبياء حتى علمه، وحث على طاعة الله وطاعة رسله [...] وبه تأهل الأدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه، وبه يبلغ الإنسان غاية ما في جوهر مثله أن يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل» (322).

في الوقت الذي يقبّح الرازي لقارئه الكذب بحجج نفعية محضة (من قبيل أن ما قد يستلذه الكذاب من كذبه طوال عمره لا يعدل همّ الخجل والاستحياء واحتقار الناس له عند افتضاح أمره ولو مرة واحدة) (323)، يكرر ابن الجوزي الكلام نفسه، مضيفاً إليه ما قصد الرازي ضمناً استبعاده: «وعلاج هذا المرض أن يعلم عقوبة الله للكاذب، وأن يتيقن أنه مع استدامة الكذب لا بد أن يُطع على حاله [...] فيربو حياؤه وخجله واحتقار الناس له [...] عن عبد الله قال رسول الله (ص): 'ما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يبعث عند الله كذاباً' وقال ابن مسعود [...]» (324).

أما ثاني المصنّفين فهو **الأقوال الذهبية** للداعية الإسماعيلية حميد الدين الكرمانى (ت. 411هـ) (325). إذا كان ابن الجوزي لم يصنع غير إلباس قيم الإتيقيا الرازية لبوساً دينياً، فاننقلت من كونها قيماً قائمة بذاتها، إلى قيم تتوسل حجبتها من خارجها، بما هي أوامر إلهية (326)، فإن الكرمانى قد



اختار إستراتيجية مغايرة لتحديد الاستقلالية الأخلاقية عند الرازي؛ هي الدحض. وقد أظهرها في فعله ذلك على أوضح ما تكون! صقلها لشدة طرقة لها! وعلى قدر إصراره على دحضها بكل ما أوتي من حذقٍ جدلي جاء وضوحها. وقد وُفق المستشرق بول كراوس أيّما توفيق عندما حقق **الطّب الروحاني** للرازي، وقدم للقارئ النص وبحاشيته - صفحةً صفحةً - نقوض الكرمانى كي يُقرأ في ضوءها.

أعلن الكرمانى منذ البداية أنه ينكر على الرازي «ما تخيل إليه من بطلان مقامات الأنبياء [...] ووقوع استغناء البشر عنهم باليمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات» (327). مدار دعواه، إذًا، على إثبات الانقياد (الهيترونوميا)، وذلك بإنكار أصليين تقوم عليهما الاستقلالية:

1- **إنكار وجود كمال محايث لذات الإنسان:** من الخطأ الأكبر في نظر الكرمانى «تسمية النفس عقلاً، وليست كذلك؛ وإنما يقال على النفس بأنها عقل، لا لأنها عاقلة بذاتها، بل لكونها بالقوة عقلاً؛ وإذا استفادت المعالم الإلهية، وأقامت المناسك الشرعية، فعقلت ذاتها عن اتباع هواها، استحقت أن تكون عاقلة» (328). معنى ذلك أنه لا عقل مستقاد إلا في كنف الشرع. وفي معارضة تحافظ على أسلوب الرازي وتتقض فكرته، يكتب الكرمانى: «العقل الممنون عليه بالوحي والكرامة والنبوة وشرف الإمامة [...] هو الواجب علينا - [نحن] نوع البشر - إعزازه وتوقيره [...] نأتمر له ولا نخالفه في كل حال وأمر يدعونا إليه [...] لا عقول البشر التابعة هواها، الظانة بطغواها أنه تقواها» (329). نتيجة لذلك، فإن العقل الذي طفق الرازي يمجده بوصفه أعظم النعم الإلهية ليس عقل الفرد الخاص البتة؛ فما هذا، عند الكرمانى، إلا كائن طبيعي ناقص عن كماله محتاج إلى ما به يصير عقلاً كاملاً، بل عقول الأنبياء لكونهم المؤيدين من السماء المصطفين من عالم النفس... إلخ وهم بكمالهم «كمال لأنفسنا في كوننا حيواناً إلهياً، كما كانت أنفسنا كمالاً لأجسامنا في كوننا حيواناً طبيعياً» (330).

يعبّر الكرمانى هنا أصدق تعبير عن أخلاقيات الملة التي «تفرع دائماً من قوة الإنسان على أن يكون غير ما محتاج في وجوده إلى ما ليس متضمناً في ذلك الوجود أو في نفسه» (331)، فتفترض فيه عوزاً أصلياً يضطر من أجل سدّه إلى الخروج من ذاته والاعتراب عنها، فيغدو صوت الأخلاق نداءً غريباً عنه واردةً عليه من خارج.

2- **إنكار قدرة النفس على التشريع والإلزام الذاتي:** في وقت لا يتوجه فيه الرازي إلا إلى الإنسان نفسه داعياً إياه إلى وضع أهوائه تحت قيادة العقل وحكمه، وحمل نفسه على طلب الفضيلة والاعتدال ودفع إفراطات الحسد والغم والشره... إلخ، ينكر الكرمانى وجود باعث أخلاقي داخلي في النفس، وإنما يرد عليها الباعث من خارج، مانعاً وقاهرًا، معلمًا وهاديًا، ومن دونه يمتنع منها فعل من ذاتها يخالف هواها (332). وحتى حين لا يجد الكرمانى ما ينكره من كلام الرازي، في باب وجوب زَمّ الهوى وكون الهوى والطباع يُؤثران عاجل اللذات حتى لو أعقبها ألمٌ أجل أكبر، يؤاخذة - مع ذلك - بما يسميه «الخطأ المستمر» ألا وهو «تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتفائها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها» (333). ليس للنفس الإنسانية، إذًا، حركة ذاتية أخلاقية، ويستحيل عليها طلب كمالها بذاتها الذي هو الفضيلة والحكمة. وإذا كان الرازي قد خص الفيلسوف بإمكانية بلوغ أقصى ما ينهيا في طباع الإنسان من الفضيلة (334)، فإنّ الكرمانى يتساءل منكرًا: «إذا كان ممتنعًا انبعاث

النفس من ذاتها، فمن أين لفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها؟» (335). يبدو أن هذا الإنكار راسخ في الفكر العربي الإسلامي، إذ نجد صده بعد ألف عام عند مفكر معاصر يقرر بدوره أن «الذات لا تأمر نفسها بنفسها، حتى تستحق أن تكون شاهداً عليها [على نفسها]، وإنما يأمرها غيرها، لأن الأمر يصدر عن الأمر على جهة الاستعلاء، والذات لا تستعلي على نفسها» (336).

لئن كانت قدرة النفس على التشريع لنفسها وإلزام نفسها بنفسها من الأصول في إتيقا الاستقلالية، فإنها في نظر رافضيها معضلة منطقية مثل يدّ تريد أن تمسك نفسها (337)! وقد فطن الكرمانى بثاقب ذكائه إلى أن تقادي المفارقة هو ما ألجأ الرازي، ومن قبله حجته أفلاطون، إلى افتراض أن الإنسان كثير وليس واحداً، وأن النفس نفوسٌ؛ بحيث يكون منها الأمر والمأمور. لذا رفض الفكرة الأفلاطونية عن قوى النفس المتميزة، فما هي في نظره «إلا أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد» (338). وبتشبته بواحدية النفس الإنسانية، يضطر الكرمانى إلى إنشاء الازدواجية خارج الإنسان، بما يفضي إلى اغتراب الإنسان عن ذاته والتماسه كمال عقله في عقل النبي أو الإمام. في المقابل، يحرص الرازي على إقامة الانقسام/الازدواجية داخل الإنسان ذاته فيكون من النفس الداء والدواء، الأمر والمأمور. صحيح أن مبدأ الشر (بمعنى الألم) بالنسبة إلى الرازي كامن في ذات الإنسان ممثلاً في الهوى والطباع، ولكن مبدأ الخير كامن كذلك فيها ممثلاً في العقل؛ أما عند الكرمانى، فلا أصيل في النفس إلا الشر والهوى، في حين أن الخير يرد عليها من خارجها؛ ف«النفس ما دامت في رتبة النفسية، لا ترى إلا فعل ما تهواه [...] وإذا كانت النفس لا تتبعث في أفعالها من ذاتها إلا فيما يجري هذا المجرى من محبة معشوقٍ ومألوفٍ ومحسوسٍ ونيل لذةٍ وغلبةٍ وقهرٍ [...] فممتنع منها فعلٌ من ذاتها يخالف هذه الأمور» (339).

لكن، لماذا تستنفر هذه الاستقلالية الأخلاقية داعية إسماعيلياً على وجه التحديد؟ هنا نعود إلى ما تقدّم في صدر بحثنا من أمر العروة الوثقى القائمة بين الاستقلالية الأخلاقية (حكم الإنسان نفسه بنفسه أخلاقياً) والاستقلالية السياسية (حكم الأمة نفسها بنفسها سياسياً). وقد أصاب محمد عابد الجابري عندما فطن إلى أن «مشروع الرازي - سواء قصد إلى هذا أو لم يقصد - كان يحمل مضموناً سياسياً، كان بمثابة نظام للقيم مضاد لنظام آخر للقيم، كسروي في شكله ومضمونه ولكنه ديني في لباسه، نظام الإمامة عند الإسماعيلية» (340). لا يثبت الكرمانى ضرورة الانقياد الأخلاقي إلا دفاعاً عن وجوب الانقياد السياسي.

عند هذه النقطة من بحثنا، يمكن أن نلقي نظرة ثانية إلى الوراثة على مدح الرازي للعقل، لنقرأ دلالاته مجلوةً في مرآتي ابن الجوزي والكرمانى: استخدام الرازي ضمير الجمع («فضلنا»، «لننال»، «لنبلغ»... الخ.)؛ توكيداً لسعة نعمة البراءى جميع أفراد نوع الإنسان من دون استثناء أو تمايز، فيكون لكل واحد منهم هاديه الأخلاقي في نفسه. وفي ذلك «دحض للأطروحة التي تقلل من شأن هذا العقل وتجعل العقل الفعال وسيلة معرفة الله الخاصة بالنبخبة وحدها (الرسول والأئمة)» (341). وتخصيص فاتحة الكتاب لهذا المدح معناه أنه كما يبدأ الدين بوحي، تبدأ الإتيقا هي الأخرى بوحي، ولكن إذا كان الأول وحيّاً تاريخياً ألقى في روع رجل مخصوص، فإنّ الثاني وحيٌّ طبيعيٌّ بُث في كل نفس، وفي إمكان كل واحد أن يستشير به بداخل نفسه بما يجعله مكتفياً بذاته.

## سابعاً: إتيقا لأجل سكينه النفس بوصفها لذة وخيراً أسمى

تبين مما سبق، من رسوم كلام الرازي نفسه ومن صورة كلامه منعكسةً على مرآة معارضية، أن الأخلاق تؤول عنده إلى إتيقا الاستقلالية، من حيث إنها جهد الإنسان لاستكمال فضيلته غير ما معتمد إلا على قوته العاقلة. والآن، ما عساه يكون الخير الأسمى الذي تتغيّاه هذه الإتيقا؟ يكاد ينحصر جواب الرازي في خير واحد يعدّه سامياً بذاته؛ هو اللذة.

اشتهر الرازي بمذهب اللذة أكثر من غيره من المشتغلين بالموروث اليوناني في الإسلام، حتى إن كتب التراجم تخص الرازي بهذا المذهب وتنسبه إليه وحده (342). ولئن كانت اللذة مبتغى الكل، فإن ماهيتها ليست معلومة للكل، أو هي معلومة لهم على جهة الظن لما يُتوهم من بدهاهة أمرها. وما من سبيل إلى الشقاء أو كد من الجهل بماهية السعادة. لذا يبادر الرازي إلى تبديد الأوهام الحافة باللذة في الفصل الخامس؛ أي مباشرةً بعد القسم المخصص للمقدمات النظرية. وأول الأوهام تصور اللذة كينونة إيجابية بينما هي عدم، عدمٌ لألم تَقدمها. يقول في هذا السياق: «إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجته المؤذي عن حالته إلى حالته التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك، فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى [...] وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة، فإن حد اللذة عندهم هو رجوع إلى الطبيعة» (343).

يخطئ، إذاً، من ينظر «نظرة أحادية إلى زوج لا فكاك بين طرفيه: لذة/ألم» (344). فما ثمة لذة خالصة بريئة من الألم، أو باقية بعد زوال الألم. إنها مَعْنَم يسبقه مغرم مكافئ، فيكون الحاصل صفراً. وبما أن الأهواء والشهوات هي التي تخلق وتكثر حالات الاحتياج والألم وتُخرج النفس من حالة الطبيعة، تنتهي إتيقا الرازي إلى «أبيقورية زهدية تحثنا على خفض الرغبات كأنجع وسيلة لزيادة اللذات» (345).

بسبب جدلية اللذة والألم وأسبقية الألم، يستحق **الطب الروحاني** اسمه فعلاً؛ إذ يغدو مصنفاً في توقي الآلام ومداواتها أكثر منه مصنفاً في جلب اللذات. وفي سبيل ذلك، ينأى حجاجه عن كل «نزعة أخلاقية» (346) (Moralistic Spirit)، فيكتفي - كما يصنع الطبيب - بإقناع القارئ بأن هيئة ما للنفس رذيلة، وأن توقيها فضيلةٌ لأنها ببساطة مجلبة أضرار وآلام تلحق النفس والجسم معاً (347). فالحسد مثلاً رذيلة لأنه «مما لا لذة فيه [...] وهو مضر بالنفس والجسد. أما بالنفس فلأنه يذهلها ويعزّب فكرها ويشغلها [...] وأما بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر وسوء الاغتذاء، ويعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة وفساد المزاج» (348). وكذلك يكون الإفراط في الهَمّ والفكر من الرذائل، إذ «ينبغي للعاقل أن يريح الجسد منهما وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا» (349). ويقال الأمر نفسه عن الغم لأنه يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسم (350). وإفراط السكر يشرف بصاحبه على السكته والاختناق وانفجار الشرايين والرعشة والفالج، هذا إلى سائر ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك الستر (351). ومثله إفراط الجماع، فإنه «يضعف البصر ويهدّ البدن ويُخلفه ويسرع بالشيخوخة والهزم والذبول ويضر بالدماغ والعصب ويسقط القوة ويوهنها، إلى أمراض أخر كثيرة يطول ذكرها» (352). وفي مواضع أخرى يتوسل حدّاً متمثلاً

بحجة الوسط بين «الإفراط» و«التفريط»؛ باعتباره الحد الذي يتجاوزه تتحول اللذة نفسها إلى ألم كما في حالة الشره (353)، والمبدأ الذي ينبغي أن ينظم، بداخل الإنسان، العلاقة بين نفوسه الثلاث (الشهوانية والغضبية والناطقة)، وهو أخيراً المثل الأعلى الذي يُخرج الأفعال على مقتضى الحكمة؛ بدءاً بالغضب (354)، وصولاً إلى طلب الفلسفة (355)، مروراً بتحصيل الأموال وإنفاقها (356).

يحتاج اتخاذ اللذة خيراً أسمى إلى نوع من التفكير الحسابي أو الروية أو التبصر (Prudential Thinking)، بحيث يُنظر في كل الأفعال فعلاً، ويوزن مقدار الألم المحتمل ومقدار اللذة المرجوة في كل من العاجل والأجل، ثم يُصطفى ما تربو لذته على ألمه. وفي ضوء هذا الحساب يظهر أن الكثير مما يُتوهم أنه لذة ليس كذلك، بل كفة الشقاء والألم المطلوب لنيلها راحة على كفة المتعة حال نيلها. ينطبق ذلك مثلاً على ما يحتمله العشاق من مخاطر ومهالك وغم وكرب يربو كثيراً على ما ينالونه - وربما لا ينالونه - من لذة الوصال (357). وكذا طالب المراتب والجاه الذي لا يربح شيئاً حتى عندما يدرك المنزلة المرجوة، بل يخسر أشياء؛ مثل المخاطرة بحياته لنيلها، وحراستها، والغم لفقدائها، مع أن الالتذاذ بها يزول حالما يعتادها (358). وحتى المبررات التي تستشف من مراقبته غير المباشرة لصالح الإمساك عن العلاقات الجنسية والإنجاب مبررات نفعية محضة، نستشفها مما يحكيه الرازي عن الفيلسوف الذي قيل له لو اتخذت ولداً، فأجاب: «إني من السعي في إصلاح جسدي هذا ونفسي هذه في مؤن وغموم لا قوام لي بها، فكيف أضم وأقرن إليها مثلها؟» (359). إنها مبررات مختلفة عن دوافع الرهبان والمتصوفة مثلاً؛ إذ تقتصر على حساب النسبة بين الألم المقارن لهذه العلاقات واللذة المفترض أن تُجنى منها (360). وما أشبه هذا الحساب بالمذهب النفعي عند بنتام أو مل، «فعوده وعندهما أن الفضيلة إنما عُدت فضيلة لرجحان منافعها على مضارها، أو بعبارة أخرى رجحان ما ينتج عنها من اللذائذ على ما ينتج عنها من الآلام. والرذيلة بالعكس» (361).

لما كانت اللذة، منظوراً إليها في ماهيتها الحقيقية، غاية الحياة السعيدة ومعيار المعايير، وكانت مطلوب كل إنسان، فقد تحقق أن الإتيقا عند الرازي لا تضاد طبيعة الإنسان، ولا تحتاج إلى وعده بخير أو توّعه بشرٍّ موجودين خارجه. وبخلاف الأخلاقيات الدينية، لا ينجم عن خرق المبدأ الإتيقي اقتراف ذنب يستوجب عقاباً ينتظره الإنسان من خارجه، بل جلب ألم، هو نفسه العقاب الذي يستشعره في داخله، عاجلاً غير آجل. وكما كتب جيل دولوز بشأن سبينوزا فإن «الامتحان الإتيقي نقيض القضاء الآجل: لا يشيد نظاماً أخلاقياً، بل يُنصب منذ الآن نظاماً محايداً للجواهر وأحوالها» (362).

## ثامناً: إتيقا الحياة الدنيا أو إتيقا دنيوية

ذكرنا أن للرازي كتاباً آخر بعنوان السيرة الفلسفية، قدم فيه منظوراً إتيقياً مختلفاً إلى حد ما عن منظور الطب الروحاني، حتى إن بعض الباحثين تساءل عن حدود الاستمرارية أو القطيعة بين الكتابين؛ فـ «بينما تقرر السيرة الفلسفية في المبدأ الأول وجود حياة بعد الموت وأنها كفيئتها رهينة بأعمالنا في هذه الدار، يستبعد الطب الروحاني بكل عناية مسألة خلود النفس ويحاجّ بمنافع دنيوية» (363). والواقع أن الدنيوي ليس مصطلحاً غريباً عن لغة الرازي مفروضاً عليه من طرف الباحثين المعاصرين، فهو نفسه يستخدمه بصيغة الدنيائي بثلاثة معانٍ على الأقل، هي:

1- بما هو صفة قرينة للديني، كما في حديثه عن «الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطرابية دينائية أو دينية» (364)، أو عن السكر الذي يجلب على صاحبه «فقد العقل وهتك الستر وإظهار السر والقيود به عن إدراك جل المطالب الدينية والدينائية» (365).

2- بما هو صفة مستقل ذكرها عن الديني، وذلك كما في حديثه عن مقدار من الشهوات يمكن للمرء الوقوف عنده، ذاك الذي يُعلم «أن عاقبته لا تجلب ألمًا ولا ضررًا دينائيًا موازيًا للذة المصابة منها فضلًا عما تجلب مما يوفى ويرجح على اللذة التي أصيبت في صدرها» (366)، وكذا في حديثه عن «العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدينائية» (367).

3- باعتباره صفة لآراء الفلاسفة. وهذا استخدام غير مألوف بخلاف الاستخدامين السابقين. ولعل الرازي ينفرد به. فبعد أن استعرض آراء الفلاسفة في الهوى، سواء القائلين منهم بخلود النفس أو فنائها، ختم بالقول: «فهذه جملة من رأي فلاطن ومن قبله سقراط المتخلي المتأله. وبعد، فما من رأي دينائي قط إلا ويوجب شيئًا من زَمّ الهوى والشهوات ولا يطلق إهمالها وإمراجها، فزَمّ الهوى وردّعه واجب في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل دين. فليلاحظ العاقل هذه المعاني بعين عقله ويجعلها من همّه وباله» (368).

إن إطلاق سيماء «الدينائية» لوصف مذاهب الفلاسفة، والدعوة إلى ملاحظتها بعين العقل والاقتصار عليها أساسًا للمحاكاة طوال الكتاب، وخصوصًا عند بحث مسألة الخوف من الموت، لمّا يبيّن بوضوح أن «الدينائية» يدل، في تقابله مع الديني، على ما هو إنساني أو عقلي أو فلسفي. تتجلى الدنيوية بوضوح، مرة ثانية، في تصور الرازي لموضوع الطب الروحاني وغايته التي هي «إصلاح الأخلاق» (369). صحيح أن كثيرين غيره تحدثوا بدورهم عن تهذيب الأخلاق وإصلاحها، ولكن الرازي ينفرد بجعل هذا الإصلاح يتناول النفس مدة حياتها الدنيا، لا في حياتها الأخرى بعد مماتها. ففي سياق حديثه عن وجوب زَمّ الهوى وقمع الشهوات، يخبرنا الرازي - كما تقدم - بأن هذا الزَمّ موضع اتفاق الفلاسفة، وأن القائلين منهم بخلود النفس يحتجون لإثبات أحوال النفس بعد مفارقتها البدن بكلام ومباحث تتجاوز مقدار كتابه الحالي في الشرف والطول والغرض. أما تجاوزه في الغرض فـ «لأن قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق» (370)؛ ما يعني أن الرازي يفصل بوضوح بين مبحثين: الأول «إصلاح الأخلاق» وهو موضوع الإتيقا المعروف في الطب الروحاني؛ إنه «مشروع للعمر» (371) (Lifetime Project) منحصر في الحياة الدنيا للنفس، والثاني هو «صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد» الذي هو موضوع المباحث الطويلة الخارجة عن مجال كتابه.

## تاسعًا: فصل الأخلاق عن الدين بوصفه شجاعة وجود

بقي، الآن، أن نفسّر الجراءة التي اقتدر بها الرازي على التفكير في الإتيقا بمعزل عن الدين على النحو الذي وصفناه. والسر في نظرنا خصلتان فكريتان لم تجتمعا لغير الرازي، تتمان عن شجاعة وجود، وهما اللادينية الدينية والنظرة المأساوية إلى العالم. ومن المرجح أن يكون الطب هو الذي أورثه إياهما، من حيث إن الممارسة الطبية تُوقف صاحبها على حقيقة الهشاشة الإنسانية في مواجهة الألم والموت اللذين يضربان ضربًا عشوائيًا، لا يزيد المتأمل إلا حيرةً ولا أدريّة. وقد

وصف الطبيب في جامعة هوبكنز، فيليب أوبراي، في مقال له متعلق بالتربية الأخلاقية، للأطباء هذا التماس بين «الطباية» و«دراما الوجود»، وحاجة الطبيب إلى قدرات «شكسبيرية» على التحمل، بقوله: «تتكشف لنا دراما الحيوانات الشخصية للأفراد، انكشافاً لا يتأتى في غير مهنة الطبيب. نرى الناس في أحسن أحوالهم وأسوئها، الرواقي منهم والجزوع، المسحوق المدمر والجذل المغتبط. وإن انتبهنا جيداً، سنتعلم في خضم السيرورة شيئاً ما عن معنى أن تكون إنساناً [...] ونشارك في دراما الإنسان الفاني الباحث عن المعنى [...] وعلى الرغم من أن الطب يعتمد وظيفياً على العلم ليمده بالأدوات الضرورية، فإن غايات الطب تمضي إلى أبعد من مجرد الانتصار على المرض؛ ذلك أن الطباية الجيدة تنطوي أيضاً على استنثار المعاناة الروحية والأخلاقية للمرضى وهم يتعايشون مع اللايقين والكرب» (372).

## 1- اللادرية الدينية

يخلو الطب الروحاني من «حجة السلطة الدينية» عند تسويغ المبادئ الإتيقية، بحيث لو وُضع كلام الرازي على لسان بوذي أو مسيحي أو يهودي ما نقص ذلك من صلاحية حجاجه شيئاً. وفي المواضيع القليلة التي ذكر فيها مصطلح «الدين»، أتى غير مضاف إلى أيّ شريعة معيّنة، وهو أمرٌ يشهد بوعيه وقبوله بواقعة التعددية الدينية، وتحليه بما سماه مترجم الطب الروحاني إلى الإنكليزية باسم «اللاأدرية المتسامحة» (373). (Tolerant Agnosticism).

يستشهد الرازي بأقوال الفلاسفة ونوادر الحكماء والشعر العربي وتجاربه الشخصية، لكنه يتحاشى - بعناية - الحجج الدينية (374). (أو ما يسميه «طريق الخبر»)، ويتمثل ذلك تحديداً بالشواهد التي ندب ابن الجوزي نفسه لإعادة إثباتها في نسخته «الدينية» أو الأخلاقية من الطب الروحاني، كما أسلفنا. نقول إنه يتحاشاها، لأنه لا يتعرض لها بخير ولا بسوء، باستثناء موضعين يذهب فيهما مذهباً يخالف صراحة الأخلاقيات الدينية: في الموضع الأول، يعامل الخمر معاملة الطبيب (الروحاني) لأي عقار، غير مبالٍ بأحكام شرعية مقررة، إذ يقول: «وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورةً في دفع الهم وفي المواضيع التي يُحتاج فيها إلى فضلٍ من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور، وينبغي أن يُحذر ولا يُقرب البتة في المواضيع التي يُحتاج فيها إلى فضل فكر وتبيينٍ وتنبؤٍ» (375). أما في الموضع الثاني، فيرفض صراحةً حُجبة مقولة دينية رئيسة؛ وهي «سير الأنبياء»، وذلك في رده على من حسنّ العشق بنسبته إلى الأنبياء قائلاً: «إنه ليس من أحد يستجيز أن يعدّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم [...] بل إنما يعدّ هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم» (376). وبالإجمال، لا يمكن في نظر الرازي الاحتجاج للإتيقا بالدين، أو بالأديان، إلا في مواضع إجماعها (377)، وقد كان ذلك في موضع واحد عند الحديث عن زَمّ الهوى وردعه الذي هو «واجب في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل دين» (378).

تتجلى لأدرية الرازي الدينية واضحة عندما يتوقف في أعظم مسألة يأتي فيها الدين باليقين القاطع؛ وهي مصير النفس بعد الموت. فبعد أن ميز في الفصل الثاني - كما ذكرنا - بين منكري خلود النفس ومثبتيه، أعلن أنه سيحكي مقالة الفريق الثاني بحياد قائلاً: «ولا بأس أن نحكي منه جملةً وجيزةً من غير أن نتلبس فيه باحتجاج لهم أو عليهم» (379)، وقد كان إعلان الحياد منه أولى

عند ذكر مذهب الفريق الأول! ويبدو أنه كان في قرارة نفسه لأدريًا (380)؛ بدليل هذين البيتين اللذين أوردهما له صاحب **عيون الأنبياء** (381):

لعمري ما أدري وقد أذن البلى بأجل ترحال إلى أين ترحالي؟  
وأين محل الروح بعد خروجه من الهيكل المنحل والجسد البالي

يتكرر التوقف في مسألة مصير النفس مجددًا في الفصل الأخير المخصص لدفع همّ الخوف من الموت. ما من سبيل إلى دفع هذا الخوف إلا إذا اقتنع المرء بأن النفس تؤول بعد الموت إلى أفضل مما كان لها، ولكن الرازي يعترف بأن طريق الإقناع بالبرهان طويل، إذ «يُحوج إلى النظر في **جميع المذاهب والديانات** التي ترى وتوجب للإنسان أحوالًا من بعد موته، والحكم بعد لمُحقها على مُبطلها» (382)، فيضع بذلك الديانات جنبًا إلى جنب مع المذاهب، ثم يعرض الجميع على محكمة العقل ليقضي لها بالأحقية أو البطلان. بعبارة أخرى، ليست الشريعة المحقة أمرًا واضحًا بذاته معلومًا سلفًا؛ لذا لا غناء في حجج الدين لحل معضلة الخوف من الموت التي واجهت كل إتيقا للحياة الطيبة منذ الرواقيين والأبيقوريين. وبناءً عليه اضطر الرازي إلى وصف علاجين مختلفين، أحدهما لمنكر المعاد وآخر لمثبته؛ بما يناسب معتقد كل منهما.

على مستوى المصطلح، يحرص الرازي دائمًا على إطلاق لفظي «الدين» و«الشريعة» على العموم، لا على التعيين، إلا في حالتين: الأولى حين سمى الديصانية والمحمرة والمنانية كأمثلة لما يعتبره «الشرائع والنواميس الرديئة»، ولا ينعته بالرديئة لأسباب لاهوتية، بل لأنها تحت أتباعها على «السيرة الجائرة» المفسدة للسياسة والاجتماع الإنساني من قبيل غش المخالفين في الدين واغتيالهم، ومنع الماء والطعام والدواء عنهم (383). أما الثانية فعند الحديث عن «الشريعة المحقة» التي لا ينبغي للإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه أن يخاف من الموت، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم. ولكن ما هي هذه الشريعة تحديدًا؟ لا يخبرنا الرازي بشيء (384)؛ إنه لا يخبرنا إلا أن أمرها متروك إلى الإنسان كي يبحث عنها مفرغًا وسعه وجهده غير مقصر؛ فإن لم يوفق، فالله تعالى أولى بالصفح عنه (385). كأنّ الشريعة المحقة اسم جنس لا اسم علم، أو فكرة عقلية موجهة أكثر منها ديانة تاريخية، وكأنّ تحديدها لا يتعلق بهذه الشريعة، بل بنا أو بالأحرى بإرادتنا الصادقة في تحريها. بهذا يكون الرازي «قد اقترح على كل من المؤمن واللاأدري (Agnostic) المهمة نفسها على حد سواء، وهي البحث عن الحقيقة، المتجسدة إما في الشريعة الحق التي تضمن خلود النفس بعد الموت، وإما في «شريعة عقلية» تقرر أن الخوف من العدم خوف من دون أساس (386).

## 2- مأساوية الوضع البشري

إذا كنا نتحدث عن إتيقا الحياة الدنيا الطيبة عند الرازي، فلا بد من التنويه بأنها طيبة فقط في حدود ما يسمح به الوضع البشري (Human Condition). وهو وضعٌ تسميه - في نظر الرازي - الهشاشة والمأساوية؛ إذ تخترمه الشرور من كل جانب بدءًا بأمراض الجسم، وانتهاءً بأفق الموت، مرورًا بأنواع من عذاب الروح وحسراتها، وما السلامة والسكينة فيه إلا كخيوط رفيع أو كصراف

دقيق. وبسبب هذه المسحة التشاؤمية تقف إتيقا الرازي على الطرف النقيض من الوعي السعيد والسرديّة المتفائلة لقصة الوجود البشري في أديان الوحي عمومًا والإسلام خصوصًا (387).

نقل ابن ميمون عن الرازي ما يلي: «الشر في الوجود أكثر من الخير، وأنت إن قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والزّمانات والأنكاد والنكبات، فتجد أن وجوده نقمة وشر عظيم طلب به» (388). وذهب محرر مادة «الرازي» إلى أن قصة خلق العالم كما يتصورها الرازي ضمن ما يعرف بنظريته في القدماء الخمسة، تقضي إلى أن عملية الخلق، وإن كانت مئة فهي ليست نعمة بخلاف ما كان يحلو لمعاصريه القول؛ إنها إما تراجيديا وإما خطأ؛ بالنظر إلى أنّ الألم فيها يربو على الراحة والنعيم عند كل الكائنات الحاسة (389). لو أردنا التحقق من هذه التأويلات في الطب الروحاني الذي نحن بصدد، لأفينا فصول هذه التراجيديا تبدأ من الفصل الخامس، حيث التعلق اللامجدي الأول المتشبت بأشياء في الحياة (الإلف والعشق)، ثمّ إنها تنتهي عند الفصل الأخير مع التعلق اللامجدي الأخير المتشبت بالحياة نفسها (الخوف من الموت)، بل ربما كان الخوف من الموت هو المحرك الخفي لأشكال الإفراط عند الشره والبخيل والمهوس جنسيًا وغيرهم ممن يلتمسون في الانتشاءات واللذات الطبيعية نوعًا من الأمان اللاعقلاني الموهوم ضد هذا الخوف (390).

تترأى المأساوية الثاوية خلف إتيقا الرازي، أيضًا، من خلال تصوره للذة نفسها التي تتحل في الأخير إلى قيمة سلبية تدين بوجودها للألم! وما دام الألم سابقًا على كل لذة، بل متربصًا خلف كل ما يلوح أنه لذة، فإن السعادة القصوى والحقيقية لا تُطلب في لذة يتم تحصيلها عبر عملية لانهائية من إشباع الشهوات، بل في تجنب ذلك الذي كان ثمّ بزواله حصلت اللذة؛ أي الألم. تُذكرنا تقنيات السعادة الاحترازية هذه بما ذكره متشائم آخر، هو شوبنهاور، عن الكلبيين الذين قدموا تقادي الآلام على إصابة الذات. هالهم الطابع العدمي أو السلبي للذة والطابع الوجودي للألم، فحرصوا كل الحرص على نبذ الذات على نحو واع، إذ لم يروا فيها سوى فحاح تنصبها الآلام (391).

نعقد أن النظرة المأساوية إلى العالم في إتيقا الرازي ثمرة مرة ضرورة لنزعتة الإنسية التي لمسناها في إهادته بالعقل وانتصاره لمبدأ الاستقلالية (392). فيقدر ما تعلي الاستقلالية من شأن الإنسان باعتباره مصدر التشريع الأخلاقي، فإنها أيضًا تستبعد كل ملجأ للإنسان غير الإنسان نفسه. وحين يجول هذا ببصره في ما حوله وفوقه وتحتّه، يرتد إليه البصر حسيًا: ما ثمّ غير الإنسان ليعالج أسقام نفسه وجسمه بنوع من التقبل الشجاع، أو بالأحرى بنوع من «العزوف العظيم» وفق العبارة «البدية» لعبد الرحمن بدوي (393). وفي هذا السياق يقول الرازي إنّ المرء إذا نظر في ما يعنونه الكون والفساد من هذا العالم «لا ينبغي أن يستكثر ويستعظم ويستقطع ما سلب منه وفجع به منها، بل يجب عليه أن يعد مدة بقائها له فضلًا، وما استمتع به من ذلك ربّما [...] فإنه متى أحب دوام بقائها فقد رام ما لا يمكن وجود لها» (394).

إنّ عنوان الكتاب، الطب الروحاني، دال بنفسه على أن تدبير خصال النفس هو طب كالتب الجسماني تمامًا. كلاهما يصلح ضررًا ويخفف ألمًا، وما كانا ليوجدا لو خلا العالم من الضرر والآلم. وفي ذلك دليل إضافي على أن الطب الروحاني مصنف في الإتيقا، لا في الأخلاق؛ لأن «همّ الإتيقا ليس هو البتة بهمّ الذات المتخلقة. إنه بخلاف ذلك همّ يدعونا إلى قلب الهيئة الرديئة



لإنسانيتنا، والسعي المضمي إلى استكمال ما هو ممكن فينا، ولم يصر بعد جزءاً من ماهيتنا» (395). وما أكثر ما يتكرر نعت «الردئية» في الطب الروحاني!

## عاشراً: محنة فصل الأخلاق عن الدين في السياق الإسلامي

تلك، إذاً، هي المبادئ العامة لإتيقا الاستقلالية عند الرازي: ذات تشرع لنفسها وتأمّر نفسها، ففتنهي إلى قيم أخلاقية محايدة دينياً ومقتصرة على خير إنساني دنيوي محض يتمثل باللذة بما هي راحة للجسم والنفس من الألم الذي هو أخص خصائص هذا الوجود. وحيث إن هذه الإتيقا انبثقت في ثقافة لا ترى للتخلق إمكاناً خارج الدين، فمن الإنصاف لها أن نقول الآن شيئاً عن محنة انبثاقها.

### 1- حجاب التشريع المسدل من طرف الفقه على الحياة «الأخلاقية»

رأينا أن الرازي واع بكون إتيقاه دنيائية، ما يجعلها - موضوعياً - لادينية. وليس في هذا ما يسوء الدين، إذ «ليست الأخلاق جوهر الدين، بل الإيمان والعلاقة الفردية والاجتماعية بالمقدس، هي ما يسمى عبادة» (396). وكونها ليست من جوهره، هو ما يفسر لنا وجود تدئين بلا تخلق وتخلق بلا تدئين، وهما إمكانان لم يخفيا على بعض مفكري الإسلام في عصوره الكلاسيكية.

فأما الإمكان الأول، فقد لاحظته الحارث المحاسبي (165-243هـ) في قوم «تركوا العيوب الظاهرة من الزنا والسرقه والكذب [...] وعملوا بالطاعات الظاهرة من الصوم والصلام والجهاد والعق وتشييع الجنائز [...] ولم يصلوا إلى عبادة القلوب، حتى إذا جاءت نوائب الغضب ظهرت منهم أمور لا تظهر إلا من السفهاء من الظلم والاعتداء والتجبر» (397). وأما الإمكان الثاني، الأصعب إدراكاً وتقبلاً، فقد نقله لنا أبو حيان التوحيدي (ت. 414هـ) حين سأل: «ما الذي حرك الزنديق والدهري على الخير وإيثار الجميل وأداء الأمانة ومواصلة البر ورحمة المبتلى ومعونة الصريخ؟» فأجابه مسكويه قائلاً: «للإنسان بما هو إنسان أفعال وهمم وسجايا وشيم قبل ورود السمع، وله بداية في رأيه، وأوائل في عقله لا يحتاج فيها إلى شرع؛ بل إنما تأتيه الشريعة بتأكيد ما عنده [...] فكل من له غريزة من العقل، ونصيب من الإنسانية ففيه حركة إلى الفضائل وشوق إلى المحاسن، لا لشيء آخر أكثر من الفضائل والمحاسن التي يقتضيها العقل، وتوجبها الإنسانية» (398).

إنّ معاينة أنواع من التدئين بلا تخلق، وأنواع من التخلق بلا تدئين، هي اعتراف بانفصال وقائعي بين الدين والأخلاق، لا يبلغ درجة الوعي بانفصالهما المبدئي. من الصعب توقع هذا الوعي داخل الثقافات التي يشكل الدين وسمها الأبرز (399). ولكن الوضع في حالة الإسلام أعقد وأعسر، إلى حدّ أنّ البعض يشكك حتى في إمكانية قيام تفكير أخلاقي بسبب الشرعية الحرفية (Legalism) والطوقسية التي تغلف الحياة الدينية والمؤسسية للمسلمين فرادى وجماعات (400). تتجلى الشرعية الحرفية في أن مدونة الفقه تحوي وتضبط، بواسطة التشريع الخارجي، كل حركات المؤمن وسكناته، بدءاً من نية الصلاة، وصولاً إلى تقليم الأظافر؛ و«ينم الدور المحوري لهذه المدونة في تعيين السلوك القويم

للمسلم عن الطابع الخاص للفهم الإسلامي للحياة الأخلاقية للإنسان. بموجبها تتصهر الأخلاق في الفقه، ويُفهم التخلق بوصفه امتثالاً للقانون» (401).

بسبب هيمنة الفقه، غداً بحث علاقة الأخلاق بالفقه سقفاً أعلى لكل نظر في علاقة الأخلاق بالدين. وأنصع مثال لذلك هو المحاولة المبكرة التي بذلها المحاسبي، ضمن التصوف الأخلاقي، للتمييز بين المعيارية الفقهية والمعيارية الأخلاقية، أملاً أن تُردّ الأخلاق إلى الدخيلة وأن تُفكَّ من قبضة ما هو خارجي - فقهي، حيث ميّز بين «علم الحلال والحرام» الذي يقصد به الفقه، و«علم أحكام الآخرة» الذي يتناول العبادات الباطنة، أو بالأحرى الخصال؛ مثل الورع، والصبر، والقناعة، والإحسان، والكرم، والبخل، والسخط على القدر، وحب المنزلة والحياة، والبذخ، والإعراض عن الحق استكباراً، والانقياد للهوى، وفضول الكلام والطعام، والقسوة... إلخ. ثم زاد المحاسبي في التفرقة بينهما، فجعل الفقه فرض كفاية من جهة العلم به، وفرض عين من جهة العمل به في المواضع التي تلزم العباد أحكامه. أما علم أحكام الآخرة فهو فرض عين من جهتي العلم والعمل، وهو أولى من الفقه بالتعلم والحفظ (402).

ينطوي هذا التمييز الأخير، في نظرنا، على حدس خطير، وإن بقي مبهماً في ذهن صاحبه، مفاده أن الذات قد تتبع حكم الغير في الفقهيات مفوضة له أمر نفسها، لكن لا مفر لها في الأخلاقيات من أن تتولى أمر نفسها بنفسها. وهنا يكون المحاسبي قد دشّن ما يمكن تسميته أخلاقيات الاهتمام بالذات (403). وما كان لمحاولة افتكاك الأخلاق من هيمنة الفقه التي أقدم عليها المحاسبي، رغم تواضع طموحها وحفاظها على مفاهيم الآخرة والحلال والحرام، إلا أن تزعج الأرثوذكسية الفقهية ممثلة في أيقونة الفقهاء، أحمد بن حنبل؛ إذ «يجمع المؤلفون في ترجمة ابن حنبل أن هذا الأخير قد هجر المحاسبي وأنه كان يصد الناس عنه» (404).

## 2- في دلالات إمكان إتيقا الرازيّة

إلى يومنا هذا، لا يزال فصل الأخلاق عن الدين، أو اختزال الدين في جوهر أخلاقي - والأمران سيان - يواجه برفض صارم، يغذيه خوف مكتوم من أن يلقي الإسلام مصير المسيحية نفسه في ما أصابها من تخليق منذ عصر الأنوار؛ ومن ثم فقد جوهر خصوصيته الكامن - كما يفترض - في العقائد والعبادات (405). فكيف أمكن إتيقا الرازي أن تظهر في مثل هذا الوسط؟ ماذا يعني ظهور فكرة في وسط فكري معادٍ لها؟ هل كان فصل الأخلاق عن الدين عند الرازي بدعاً من القول؟

إن مجرد ظهور الفكرة يعني أنها إمكانية مشروعة أنجبها الإسلام ذات يوم حين كان مُشرعاً مفتوحاً، ثم وأدها تطوره التاريخي اللاحق، وأضحت هرطقة بعد أن تصلب قوام العقائد والمذاهب وتمايزت من بعضها على نحو نهائي، وللمرة الأخيرة (406). ربما استفادت إتيقا الرازي في ظهورها مما سماه عبد الرحمن بدوي استفاد الإمكانات الدينية من طرف الروح العربية في القرون الثاني والثالث والرابع (407)، أو لعلها تأويل سليم للطابع المفارق للإله في الإسلام، لأن «الإسلام بدعوته إلى وحدانية إله مفارق هو إله الكون قد قضى على أكثر قنوات التوسل إلى المقدس [...] أوكل الإنسان لأول مرة في التاريخ إلى نفسه وجعله مسؤولاً عنها» (408).

قد يعترض البعض بأن إتيقا الاستقلالية مستحيلة إسلامياً لاصطدامها المباشر مع فكرة «النبى» المُتَّبَع أو ما كان الفارابى يسميه «واضع الملة»، لكن لعل الرازى وبعض معاصريه لم يكونوا يرون تعارضاً من حيث المبدأ بين النبوة وقوامة الإنسان على نفسه، لعلمهم كانوا مثل محمد إقبال يعتقدون أن النبوة تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، واستحالة بقاء الوجود معتمداً على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو (409).

### خلاصة: قوامة كل امرئ على نفسه

عاش محمد بن زكريا الرازى عند تقاطع القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، حيث كان الدين (ولا يزال)، أو بالأحرى الفقه، يسدل حجاب التشريع على كل مناحي الحياة بما فيها الحياة الأخلاقية، جاعلاً التخلق مجرد امتثال لقانون وارد على الذات من خارجها. ومع ذلك، استطاع هذا الطبيب الفيلسوف - كما رأينا - الخروج إلى حد ما على هذا البراديغم السائد، بفضل خصلتين فكريتين لم تجتمعا لغيره: لأدرية دينية مُقرّة بواقع التعددية العقائدية والمذهبية، وميتافيزيقا مأساويةٍ تقرن الوجود من حيث هو وجود بالألم. عرج الرازى بالأخلاق إلى سدرة الإتيقا، حيث المبدأ استقلالية الفاعل الأخلاقي، والمنتهى حياةً دنيا طيبة تتعم فيها النفس بسكينة تستغني بها عن كل رجاء أخروي أو وازع خارجي. التخلق هنا قرار شخصي واع وحساب متروّ، لا يحتاج من الفاعل سوى أن يُبصر في نفسه، فيستشير ملكته العاقلة، ويتحرى اللذة ويتوقى الألم الذي قد يتلبس باللذة نفسها. ولقد رأينا أنّ خطورة هذا الانقلاب لم تخف على معاصري الرازى؛ ولذلك واجه ابن الجوزى والكرمانى نظام الإتيقا الرازىة بنظام الأخلاقيات الدينية؛ وعندهما أن لا اقتدار للنفس على أن تُشرّع لنفسها أو تأمر نفسها بنفسها، وهي لا تتطوي على أي كمال في ذاتها بالقوة، بل تتشوّف إليه خارجاً عنها، في نبى أو إمام تتبّع؛ مثلما لا تتطوي القيم الأخلاقية على أيّ فضيلة في ذاتها، بل تستمدها من ذات إلهية مفارقة تأمر بها.

الرازى هنا يفاجئ المتخلق المتدين مرتين: الأولى عند الاستغناء بالعقل (الأخلاقي) عن المرجعية الدينية النصية، والثانية عند التقائه - في نهاية التحليل - بالدين في ما يخص مواصفات الحياة الطبية الفاضلة، من اعتدال وعفة وضبط نفس وقناعة، وتحمل النكبات بجَد ومعاملة الناس بالعدل والفضل... إلخ. لا صحة، إذًا، لتوهّمات بادئ الرأي الذي لا يفهم من استقلال الأخلاق عن الدين غير كونه باباً للتحلل من الضوابط وإطلاق العنان للأهواء والشهوات. يبدو أن «الفيلسوف يستولي على الفضائل النسكية من خفض جناح وفقر وعفة لكي يسخرها في خدمة غايات خاصة ومثيرة تماماً، ما فيها من النسكية في الحقيقة إلا القليل، فتغدو تعبيراً عن فرديته. تكف هذه الغايات عنده عن أن تكون غايات أخلاقية أو جسوراً دينية إلى حياة أخرى، لتغدو بالأحرى 'مفعولاً' من مفاعيل الفلسفة نفسها» (410). وهذا الاستيلاء تحديداً هو ما يتيح إدراك المشترك الإنساني؛ ومن ثم الخروج من ضيق «القرية الدينية» إلى رحابة «الكون الإتيقي»، والتعرف إلى ما بحوزة الآخر من «خير» بغض النظر عن ديانتته.

لا يقدم الرازى لنا اليوم صورة من صور فصل الأخلاق عن الدين وعن الإسلام فحسب، بل ينبّه على السبيل التي لا مندوحة عنها: خروج الفرد عن الدين؛ لا بمعنى الكفر، بل بمعنى قوامة الفرد

## المراجع

### 1- العربية

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **الطب الروحاني**. تحقيق محمد السعيد زغول. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1986.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد. **كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**. تحقيق إيفا رياض. مراجعة وتقديم عبد الحق التركماني. ط 3. بيروت: دار ابن حزم، 2009.
- أركون، محمد. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1997.
- إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود. ط 2. القاهرة: دار الهداية، 2000.
- أمين، أحمد. **ظهر الإسلام**. القاهرة: شركة نوابغ الفكر، 2009.
- بدوي، عبد الرحمن. **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. الكويت: وكالة المطبوعات، 1982.
- \_\_\_\_\_. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**. ط 2. القاهرة: دار سينا للنشر، 1993.
- بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة لمنظومة القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- حاتم، جاد. **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق**. بيروت: دار المشرق، 1985.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرنؤوط. ط 11. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.
- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا. **رسائل فلسفية**. جمعه وصححه بول كراوس. القاهرة: مطبعة بول باربيبي، 1939.
- روسو، جان جاك. **دين الفطرة**. ترجمة عبد الله العروي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- شاهر، إحسان عبد الجليل. «فلسفة الرازي الأخلاقية». **عالم الفكر**. السنة 43. العدد 2. تشرين الأول/أكتوبر - كانون الأول/ديسمبر 2014.
- الشيخ، محمد. **كتاب الحكمة العربية: دليل التراث العربي إلى العالمية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.
- عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- \_\_\_\_\_. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- \_\_\_\_\_. **شروء ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- العيادي، عبد العزيز. **إتيقا الموت والسعادة**. صفاقس: دار صامد للنشر، 2005.
- فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة كمال اليازجي. ط 2. بيروت: دار المشرق، 2000.
- الكرماني، حميد الدين. **الأقوال الذهبية**. تحقيق وتصحيح ومقدمة صلاح الصاوي. طهران: الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة، 1977.

المحاسبي، الحارث بن أسد. *كتاب العلم*. تحقيق وتقديم محمد العابد مزالي. تونس: الدار التونسية للنشر، 1975.  
مسكويه، أحمد بن محمد. *الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه*. تحقيق سيد كسروي. بيروت: دار  
الكتب العلمية، 2001.

المسكيني، فتحي. *فلسفة النوايت*. بيروت: دار الطليعة، 1997.  
ولد أباه، محمد السيد. *الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي*. بيروت: جداول، 2014.

## 2- الأجنبية

- Arberry, Arthur J. *Spiritual Physick of Rhazes*. London: John Murray, 195
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. and ed. by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Bar-Asher, Meir M. «Quelques aspects de l'éthique d'Abû-Bakr Al-Râzi et ses origines dans l'oeuvre (de Galien).» *Studia Islamica*. no. 69 (1989)
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Philosophie pratique*. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: Minuit, 200
- Druart, Thérèse-Anne. «The Ethics of al-Razi (865-925?).» *Medieval Philosophy and Theology*. vo (6. no. 1 (1997
- Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- [The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 2005 [196
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. 2<sup>nd</sup> ed. Leiden: Brill, 199
- Galen. *On the Passions and Errors of the Soul*. Ed. by Walther Riese. Ohio: Ohio State University Press, 1963
- Gauchet, Marcel. *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 199
- (Goodman, L. E. «How Epicurean was Rāzī?.» *Studia graeco-arabica*. no. 5 (201
- Islamic Humanism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003 .
- Groff, Peter. «Leaving the Garden: Al-Rāzī and Nietzsche as Wayward Epicureans.» *Philosophy East and West*. vol. 64, no. 4 (2014
- Hastings, James (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 191
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. 3<sup>rd</sup> ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 200
- Mathewes, Charles. *Understanding Religious Ethics*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 201
- (Mohaghegh, Mehdi. «Notes on the Spiritual Physic of Al-Rāzī.» *Studia Islamica*. no. 26 (196
- (Overby, Philip. «The Moral Education of Doctors.» *New Atlantis*. no. 10 (200
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 199
- Schopenhauer, Arthur. *L'Art d'être heureux*. Trad. par Jean-Louis Schlegel. Paris: Seuil, 200

Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Râwandî. Abû Bakr al-Râzî and their Impact on Islamic Thought*. Leyde; Boston; Koln: Brill, 1999

Tillich, Paul. *The Protestant Era*. Trans. by James L. Adams. Chicago: University of Chicago Press  
.1948

- (274) محمد الشيخ، *كتاب الحكمة العربية: دليل التراث العربي إلى العالمية* (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 33-34. التشديد مَنًا، وكذلك كل تشديد وارد في البحث ما لم يرد خلاف ذلك. هذا، وإني مدين كثيرًا للأستاذ محمد الشيخ شخصيًا لتشجيعه إياي على المضي في هذا البحث، وللإشارات والتبهيئات التي أغنت ما ورد فيه من أفكار وفرضيات.
- (275) فتحي المسكيني، *فلسفة النوايب* (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 14.
- (276) يُترجم طه عبد الرحمن كلمة (Autonomy) بـ «قانون الذات» في مقابل «قانون الغير» (Heteronomy). يُنظر: طه عبد الرحمن، *روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية*، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 184، ويترجمها بدوي بـ «التقنين الذاتي». يُنظر: عبد الرحمن بدوي، *الإنسانية والوجودية في الفكر العربي* (الكويت: وكالة المطبوعات، 1982)، ص 60، ولكننا أثرنا ترجمتها بـ «الاستقلالية». وحيثما وردت فإننا نقصد بها اتباع الذات لناموس تشرعه لنفسها ولا تتلقاه من غيرها.
- (277) شيشرون هو الذي اصطنع في اللاتينية لفظ «Moralis» لترجمة اللفظ اليوناني «Ethikos»، يُنظر: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3<sup>rd</sup> ed. (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), p. 38.
- (278) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), p. 200.
- (279) يستخدم ماجد فخري بدوره - وإن على نحو غير منتظم - مصطلح الأخلاق منسوبًا إلى الدين، فهو يقسم أجزاء كتابه، ومعه الفكر الأخلاقي العربي، إلى: أخلاق الكتاب والسنة، والإتيقا الكلامية، والإتيقا الفلسفية، والأخلاق الدينية، يُنظر: Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 2<sup>nd</sup> ed. (Leiden: Brill, 1994), p. 11.
- (280) المسكيني، ص 73.
- (281) عبد العزيز العيادي، *إتيقا الموت والسعادة* (صفاقس: دار صامد للنشر، 2005)، ص 55.
- (282) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 14، ص 354.
- (283) Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought* (Leyde; Boston; Koln: Brill, 1999), p. 108.
- (284) ماجد فخري، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، ترجمة كمال اليازجي، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 2000)، ص 24.
- (285) بدوي، ص 66.
- (286) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، *الطب الروحاني*، في: *رسائل فلسفية*، جمعه وصححه بول كراوس (القاهرة: مطبعة بول باربيبي، 1939).
- (287) نشره كراوس أولًا مع ترجمة فرنسية في: *Orientalia*, vol. 4 (1935)، وأعاد طبعه، يُنظر: الرازي، *الطب الروحاني*.
- (288) المرجع نفسه، ص 2.
- (289) Thérèse-Anne Druart, «The Ethics of al-Razi (865-925?)», *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 6, no. 1 (1997), p. 52.
- (290) الرازي، ص 15، 20.
- (291) محمد أركون، *نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي*، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 522.
- (292) Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 14-15, 71-72.
- (293) Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 12-13.
- (294) عبد الرحمن، *روح الدين*، ص 184.
- (295) Paul Tillich, *The Protestant Era*, Trans. by James L. Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 46.
- (296) محمد عابد الجابري، *العقل الأخلاقي العربي: دراسة لمنظومة القيم في الثقافة العربية* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 149. ويحمل الفصل الخامس عنوانًا دالًا: «الترسل أول تأليف في الأخلاق والطاعة أول القيم». يُنظر، خصوصًا، ص 135-137.

- J. De Boer, «Ethics and Morality (Muslim),» in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. (297)  
by James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), vol. 5, p. 509  
(298) الجابري، ص 305-294.  
(299) Fakhry, pp. 70-77.
- Meir M. Bar-Asher, «Quelques aspects de l'éthique d'Abû-Bakr Al-Râzi et ses origines (300)  
dans l'oeuvre de Galien,» *Studia Islamica*, no. 69 (1989), pp. 8-9  
(301) حول هذا التباين. يُنظر ما ذكر آنفاً من الكلام على «الرازي وكتاب الطب الروحاني».  
(302) «Druart, «The Ethics (302)».
- Mehdi Mohaghegh, «Notes on the Spiritual Physic of Al-Râzi,» *Studia Islamica*, no. 26 (303)  
(1967).
- Lenn E. Goodman, «How Epicurean was Râzî?,» *Studia graeco-arabica*, no. 5 (2015), pp. (304)  
247, 270-271.
- Peter Groff, «Leaving the Garden: Al-Râzî and Nietzsche as Wayward Epicureans,» (305)  
*Philosophy East and West*, vol. 64, no. 4 (2014), pp. 986, 991  
(306) قد يعود سبب ذلك إلى أن أغلب هؤلاء الدارسين والدارسات غربيون.  
(307) Dworkin, p. 34  
(308) بدوي، الإنسانية، ص 21.  
(309) المرجع نفسه، ص 60.  
(310) أحمد أمين، *ظهر الإسلام* (القاهرة: شركة نوابغ الفكر، 2009)، ج 2، ص 164.  
(311) الرازي، ص 17-18.  
(312) فضلاً عن اسم الله، لا يذكر الرازي من أسماء الإله سوى «البارئ» (Demiurge)، يُنظر مثلاً: الرازي، ص 25،  
48. ولا يذكر من صفاته سوى «المريد الخير للكل».
- (313) يبدو أن أصل الاستدلال مستوحى من أرسطو الذي كان يرى أن أحسن شيء وأمتعته بالنسبة إلى الكائن هو ما اختصت  
به طبيعته؛ وبناءً عليه فإن حياة العقل هي أحسن حياة وأمتعها بالنسبة إلى الإنسان، ما دام العقل - أكثر من غيره - هو الإنسان،  
يُنظر: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Trans. and Ed. by Roger Crisp (Cambridge: Cambridge  
University Press, 2004), p. 196  
(314) الرازي، ص 18-19.  
(315) جان جاك روسو، *دين الفطرة*، ترجمة عبد الله العروي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 78-79.  
(316) الرازي، ص 25.  
(317) المرجع نفسه، ص 81-82.  
(318) إحسان عبد الجليل شاهر، «فلسفة الرازي الأخلاقية»، *عالم الفكر*، السنة 43، العدد 2 (تشرين الأول/أكتوبر - كانون  
الأول/ديسمبر 2014)، ص 103.
- Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, Ed. by Walther Riese (Ohio: Ohio State (319)  
University Press, 1963), cited by Mohaghegh, p. 14  
(320) عبد الرحمن بن الجوزي، *الطب الروحاني*، تحقيق محمد السعيد زغول (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1986).  
(321) المرجع نفسه، ص 14.  
(322) المرجع نفسه، ص 7.  
(323) الرازي، ص 57.  
(324) ابن الجوزي، ص 22.  
(325) حميد الدين الكرمانى، *الأقوال الذهبية*، تحقيق وتصحيح ومقدمة صلاح الصاوي (طهران: الأكاديمية الإمبراطورية  
الإيرانية للفلسفة، 1977).  
(326) وهذا ما يطلق عليه في النقاشات الأخلاقية المعاصرة «نظرية الأمرية الإلهية» (Devine Comman Theory).  
(327) المرجع نفسه، ص 3.  
(328) المرجع نفسه، ص 76.



- (329) المرجع نفسه، ص 31-32.
- (330) المرجع نفسه، ص 26-27.
- (331) المسكيني، ص 73.
- (332) الكرمانى، ص 72-74، 76-77.
- (333) المرجع نفسه، ص 36.
- (334) الرازي، ص 21.
- (335) الكرمانى، ص 3.
- (336) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 17.
- (337) معضلة «النفس التي تأمر نفسه» مطروحة في كل إتفا تنشد استقلالية الفاعل الأخلاقي، كما هي حال إتفا «تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عدي، يُنظر: جاد حاتم، يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق (بيروت: دار المشرق، 1985)، ص 28-29.
- (338) الكرمانى، ص 49.
- (339) المرجع نفسه، ص 74، 77.
- (340) الجابري، ص 304.
- (341) Bar-Asher, p. 11.
- (342) الجابري، ص 298.
- (343) الرازي، ص 36-37.
- (344) Bar-Asher, p. 18.
- Len E. Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), (345) p. 100.
- (346) Groff, p. 988.
- (347) يعتقد بار آشير أن الغرض من تصوير الأخلاق من زاوية الربح أو الخسارة التي قد تلحق الجسم عند احترام المبادئ الأخلاقية، أو خرقها، هو تقديم محاكاة كفيلة بإقناع الجميع، بمن فيهم رافضو فكرة خلود النفس أو اللامبالون بمصيرها الأرضي، يُنظر: Bar-Asher, p. 18.
- (348) الرازي، ص 51.
- (349) المرجع نفسه، ص 62.
- (350) المرجع نفسه، ص 64.
- (351) المرجع نفسه، ص 72.
- (352) المرجع نفسه، ص 75.
- (353) المرجع نفسه، ص 70.
- (354) المرجع نفسه، ص 55-56.
- (355) المرجع نفسه، ص 63.
- (356) المرجع نفسه، ص 83.
- (357) المرجع نفسه، ص 38، 40.
- (358) المرجع نفسه، ص 87.
- (359) المرجع نفسه، ص 65.
- (360) Bar-Asher, pp. 31-32.
- (361) أمين، ص 165.
- (362) Gilles Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, 2<sup>ème</sup> éd. (Paris: Minit, 2003), p. 59.
- (363) Druart, p. 53.
- (364) الرازي، ص 36.
- (365) المرجع نفسه، ص 73.
- (366) المرجع نفسه، ص 24، 31.
- (367) المرجع نفسه، ص 88.

- (368) المرجع نفسه، ص 31.
- (369) المرجع نفسه، ص 15، 20.
- (370) المرجع نفسه، ص 27. ورد في تحقيق كراوس هكذا: «في شرفه وطوله وعرضه»، ولعل الصواب: «في شرفه وطوله وعرضه».
- (371) Druart, p. 52.
- (372) Philip Overby, «The Moral Education of Doctors,» *New Atlantis*, no. 10 (2005), p. 21.
- (373) Arthur J. Arberry, *Spiritual Physick of Rhazes* (London: John Murray, 1950), p. 10.
- (374) انتبّه إلى ذلك أيضًا أحمد أمين، يُنظر: أمين، ص 164.
- (375) المرجع نفسه، ص 74.
- (376) الرازي، ص 45.
- (377) يبدو أن «الاقتصار على ما تشهد النفس بموافقتها لكل الأديان» لم يكن فكرة غريبة زمن الرازي، يُنظر: بدوي، الإنسانية، ص 28.
- (378) الرازي، ص 31.
- (379) المرجع نفسه، ص 27.
- (380) في هذا السياق، يذهب بار آشير إلى أن الرازي يتابع جالينوس في ربيّته. وقد أورد الجابري قول جالينوس: «أما أفلاطون فقد قنع بأن النفس الفكرية وحدها غير مانتة، وأنا لا أحكم بأنها غير مانتة ولا بأنها مانتة»، يُنظر: الجابري، ص 282؛ ويُنظر: Bar-Asher, p. 25.
- (381) موفق الدين بن أبي أصيبعة، *عيون الأنبياء في طبقات الأطباء*، تحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 421.
- (382) الرازي، ص 93.
- (383) المرجع نفسه، ص 91-92.
- (384) بما أن الرازي لا يسمي هذه الشريعة، فقد ذهبت درويارت إلى حد القول إن المقصود بالشريعة المحقة هو الفلسفة، يُنظر: Druart, p. 54.
- (385) الرازي، ص 96.
- (386) Fakhry, p. 76.
- (387) نذكر هنا مفكرًا آخر؛ هو المعري الذي لم يكن بدوره متحمسًا للدين كثيرًا، وكان متشائمًا.
- (388) موسى بن ميمون، *دلالة الحائرين*، نقلًا عن: عبد الرحمن بدوي، *من تاريخ الإلحاد في الإسلام*، ط 2 (القاهرة: دار سينا للنشر، 1993)، ص 259.
- (389) L. E. Goodman, «Razzi,» in: *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2005; [1960]), p. 476.
- (390) Ibid., p. 475.
- (391) Arthur Schopenhauer, *L'Art d'être heureux*, Trad. par Jean-Louis Schlegel (Paris: Seuil, 2001), p. 64.
- (392) يبدو أن النزعة الإنسانية تمتزج غالبًا بشيء من التشاؤمية. من أمثلة ذلك قصيدة فولتير عن زلزال لشبونة وسخريته من تقاؤلية لايبنيوز.
- (393) عبد الرحمن بدوي، *من تاريخ الإلحاد في الإسلام*، ط 2 (القاهرة: دار سينا للنشر، 1993)، ص 11.
- (394) الرازي، ص 68.
- (395) المسكيني، ص 80.
- (396) عزمي بشارة، *الدين والعلمانية في سياق تاريخي* (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ج 1، ص 123.
- (397) الحارث بن أسد المحاسبي، *كتاب العلم*، تحقيق وتقديم محمد العابد مزالي (تونس: الدار التونسية للنشر، 1975)، ص 88-89.
- (398) أحمد بن محمد مسكويه، *الهوامل والشوامل: سوالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه*، تحقيق سيد كسروي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 227-228.
- (399) بخصوص هذه الصعوبة، يُنظر مثلًا: بشارة، ص 139-140.

.Fakhry, p. 11 (400)

Charles Mathewes, *Understanding Religious Ethics* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010), (401)

.pp. 76-77

(402) المحاسبي، ص 82-87. ويطلق الجابري على علم الآخرة عند المحاسبي مصطلح (علم أخلاق الدين)، يُنظر:

الجابري، ص 548-549.

(403) محمد السيد ولد باه، الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي (بيروت: جداول،

2014)، ص 166.

(404) الجابري، ص 547.

(405) بخصوص رفض اختزال الدين في أخلاق، يُنظر ما كتبه عبد الحق التركماني، في: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي،

كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق إيڤا رياض، راجعه وقدم له عبد

الحق التركماني، ط 3 (بيروت: دار ابن حزم، 2009)، ص 17-18؛ وبخصوص رفض فصل الأخلاق عن الدين، يُنظر: طه

عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الامتماني لفصل الأخلاق عن الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)،

خصوصًا، ص 12، 41، 105.

.Stroumsa, p. 110 (406)

(407) بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص 8.

(408) الشرفي، ص 59.

(409) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط 2 (القاهرة: دار الهداية، 2000)، ص 149.

.Deleuze, p. 9 (410)

## الفصل السابع استعمال الصناعة القياسية في العلم المدني عند ابن رشد ..... رمضان بن منصور

### مقدمة

تتمحور إشكالية البحث في عنصرين: يتعلّق الأوّل بالنظر في أوجه التقاطع الاستعماليّ بين المنطق كصناعة قياسيةّ نظريّة، والعلم المدنيّ، الأخلاق والسياسة، كصناعة عمليّة. وخلافاً لاستعمالات المنطق الظاهرة في العلوم النظرية، ما بعد الطبيعة والطبيعة خصوصاً، فإنّ استعمالات العلم المدنيّ لهذه الصناعة بدت أقلّ ظهوراً وأكثر التباساً بمضمونه المعرفي. وجب علينا، لبيان أنحاء استعمالات العلم الأوّل في العلم الثاني، الوقوف على جهة إعطاء الأسباب في العلم المدنيّ، وجهة حلّ مسائله الغامضة، وجهة استخدام المقدمات فيه. غير أنّ تكشف أنحاء الاستعمالات القياسية في العلم المدنيّ، لم يمكّن من الإفضاء إلى حلّ إشكالية البحث بقدر ما طرح مشكلةً جديدةً وهو ما مثله العنصر الثاني. لا يتعلّق الأمر هنا بتحديد الآلات والقوانين المنطقية المستعملة في العلم المدنيّ، وإنّما بالفحص في مضامينها المعرفية. كما وجب علينا، بغية الاستقصاء فيها العودة إلى شروط القول العلميّ البرهانيّ، حتى نُميّر فيها بين البرهانيّ، والجدليّ، والخطابيّ ... إلخ. واقتضى تحليل الإشكالية اعتماد طريقتين: طريق استقرائيّ فحصنا من خلاله مواضع تقاطع أدوات المنطق الصورية بمادّة العلم المدنيّ ذاته، وطريق تحليليّ حاولنا فيه حلّ الشكوك العالقة بطبيعة الأفاويل العلميّة المُستخدمة فيه.

يندرج عملنا في سياق سبق أن شرعنا النظر فيه على نحو أكثر فحصاً وأوسع تدويناً. والسياق الذي نشير إليه مختلف عن سياق ورقتنا هذه من جهة استقصاء وجوه استعمالات المنطق في أوّل أقسام العلوم النظرية، ونعني به قسم علم ما بعد الطبيعة(411).

لن نتعرّض، في هذا المقام، للنتائج التي توصل إليها نظرنا في ما يخصّ العلاقة بين هذين العلمين النظريين، وإن كان ذلك أمراً ضرورياً في بعض مواضع عملنا كما سنرى ذلك، وإنّما نفضّل التذكير بإشارات خاطفة سبق أن ذكرها ابن رشد، في تفسير ما بعد الطبيعة، وفي الضروري في السياسة، وهي أنّ الصناعة القياسية، المنطق، غير مقتصرة من جهة الاستعمال على العلوم النظرية، وإنّما يمكن أن نعثر عليها مستعملة أيضاً في العلوم العملية(412).

غير أنّ مشاركة العلوم العملية للعلوم النظرية في استخدام الصناعة القياسية، يجب ألاّ يحجب عنا حقيقة أنّ الاستخدام المُشار إليه إنّما يكون في العلوم الثانية أكثر بياناً وأظهر منه في العلوم الأولى. لا، بل يُعدّ استعمال صناعة الأقيسة المنطقية في العلوم النظرية متفاوتاً في درجة الظهور من علم نظريّ إلى آخر. مثال ذلك أنّ علم ما بعد الطبيعة يتقاطع من جهة الاستعمال مع المنطق بطريقة أوضح من تلك التي نعثر عليها في العلم الطبيعي. ثمّ إنّ العلم الطبيعي، بدوره، يفوق العلم التعاليميّ في درجة وضوح الاستعمال القياسيّ.

يفسّر ابن رشد، على لسان القدماء من النظّار، معيار تفاوت العلوم النظرية في احتياجها إلى المنطق من جهة اختلاف موضوعاتها؛ إذ كلما كان موضوع علم ما أقرب إلى الحسّ، كان أشدّ احتياجاً إلى صناعة الأقيسة المنطقية. وفي المقابل، كلما كان الموضوع أبعد عن الحسّ، كان مستغنياً عن هذه الصناعة و«مكتفياً بنفسه». ينتج من ذلك، أنّ عدم حاجة العلوم التعاليمية (الرياضيات) إلى المنطق إنّما هو ناتج من تجانس، أو شبه تجانس، بين موضوعي صناعتها (التعاليم والمنطق)؛ إذ كلاهما ينظر في صورة الموجود الجوهرية لا في مادته المحسوسة (413).

ولمّا كانت موضوعات علوم التعاليم تختلف في ما بينها أيضاً من جهة القرب والبعد عن المادة (موضوع علم العدد أبعد عن الحسّ من موضوع الهندسة، وموضوع الهندسة أبعد عن الحسّ من موضوع علم الهيئة، وموضوع علم الهيئة أبعد عن الحسّ من موضوع الموسيقى، وهكذا إلى آخره)، أضحت في الإمكان القول إنّ درجات احتياجها إلى صناعة القياس تختلف بالضرورة من علم إلى آخر.

يبدو، وفقاً لما ذكرنا في شأن أولوية احتياج الصنائع العالقة بالحسّ إلى المنطق، أنّ العلوم العملية، في هذا السياق الافتراضيّ على الأقلّ، أحوج إلى استعمال الأقيسة المنطقية، في التعبير عن مضامينها المعرفية، من العلوم النظرية، وذلك بسبب التباس موضوعاتها بالأفعال الإنسانية (414). ومن هنا، نجد من بين العلوم العملية اللصيقة بمجال الممارسة الإنسانية، العلم المدنيّ بقسميه الأخلاقي والسياسي.

لم يصرّح ابن رشد، في حقيقة الأمر، وهذا على الأقلّ في أعماله المتناهية إلينا اليوم، بضرورة استعمال المنطق في العلم المدنيّ أو حتى الإشارة إلى لزوم هذه الحاجة. غير أنّ التصريح بذلك ورد في سياقين مختلفين من جهة الإجمال.

يتعلّق السياق المُجمل الأوّل ببيان تشارك العلمين النظريّ والعمليّ في استعمال الأقيسة المنطقية، غير أنّه يشير إلى الاختلاف بينهما في المعنى الذي ينبغي أن يُحمل عليه لفظ القياس في كلّ علم. ولمّا كان العلم المدنيّ يمثّل أحد أهمّ أقسام العلوم العملية، لم يكن من الطبيعيّ أن ينسحب عليه أمر استعمال الأقيسة فحسب، وإنّما أيضاً، وهذا هو الأهمّ في عملنا، المعنى المخصوص الذي يعطيه ابن رشد للفظ «قياس» في العلم المدنيّ: «جميع الفكر الفاعلة والصانعة، والتي تستعمل القياس، هي قياسيةّة ما لا قياسيةّة بإطلاق» (415).

أمّا السياق الثاني فيرد في موضع مخصّص يتعلّق ببيان المعنى الحقيقي الذي يجب أن يُحمّل عليه قولنا: إنّ العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية. لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى اعتبار الصنف الثاني من العلوم أشرف من الصنف الأوّل. وهذا الاعتقاد الخاطيء إنّما لحقهم، بحسب ابن رشد، من قبيل تشارك العلمين في استعمال القياس: «وكثيراً ما يُظنّ هذا في الصنائع العملية التي يُستعمل فيها القياس» (416).

قد تكفي عبارتا ابن رشد الأخيرتان في إثبات الأطروحة التي نروم تحليلها والبرهنة عليها؛ من جهة كونه أحد أنواع العلوم العملية، يُستخدم العلم المدنيّ في البرهنة على محتواه المعرفيّ الصناعة القياسيةّة، وإن بمعنى مخصّص. وسيثبت التمييز الرشدي الشهير بين ضربيّ استعمال المنطق في العلوم، بصفة حاسمة، وجاهة هذه الأطروحة وقطعيتها (417). غير أنّ وجاهتها، في

مستوى مبررات المعالجة العلمية، وقطعيتها، في مستوى الحجج والسندات، تصطدمان بالإشكاليات التي تعترضها في مستوى التحليل هذه المرة. ما أهم الشكوك العالقة باستخدام العلم المدني لصناعة المنطق؟

إجمالاً، يمكن إيجاز هذه الشكوك في مسألتين غامضتين كبيرتين تنطوي تحتها مجموعة من الإشكاليات الثاوية.

تتعلق المسألة العويصة الأولى ببيان وجوه استعمال المنطق في علمي السياسة والأخلاق. كيف استعمل العلم المدني الأقيسة المنطقية؟ ما أنحاء هذا الاستعمال؟ هل استخدمها من جهة كونها آلات وقوانين؟ أم من جهة كونها أصولاً يقع التذكير بها في العلم المدني؟ ما الفرق بين الضرب الأول والضرب الثاني من الاستعمال؟ أتأخذ الأخلاق والسياسة، باعتبارهما صنائع عملية جزئية، الأقيسة المنطقية أخذاً كلياً مباشراً من صناعة المنطق، كما تحدت في الأورغانون، أم تأخذها أخذاً غير مباشر مما تبين في علوم أخرى؟ ثم ما معنى القياس المنطقي عند ابن رشد؟ هل يختلف معنى القياس المحمول في صنائعي السياسة والأخلاق عن ذلك المعنى المحمول بدوره في صناعات ما بعد الطبيعة، والطبيعة، والتعاليم؟ ثم، ما الفرق الدلالي بين أقيسة مطلقة المعنى وأخرى مقيّدة أو مخصصة؟

يبقى الوقوف على حلّ هذه الإشكاليات، وإن بدا أمرًا على غاية من الأهمية في معرفة تداخل صناعة المنطق مع العلم المدني من جهة الاستعمال، في نظرنا، عملاً قاصراً عن إدراك الحق والإحاطة به في هذه المسألة، ما لم يُشفع بطرح إشكالي آخر، وهو الأمر الذي تنتظر فيه المسألة العويصة الثانية.

ما طبيعة الأقيسة المنطقية المُستجد بها في العلم المدني؟ أهي أقاويل علمية برهانية مطلقة أم أقاويل بعضها علمي برهاني، وبعضها الآخر دون ذلك رتبة في اليقين، أم هي، في مقابل ذلك، عبارة عن خليط من الأقاويل الجدلية، والخطابية، والشعرية؟ ما طبيعة المقدمات المستخدمة قصد البرهنة على مضامين صنائعي الأخلاق والسياسة؟ هل تستجيب لشروط المقدمات العلمية البرهانية المتعارف عليها في كتاب البرهان لأرسطو؟ أهي مقدمات برهانية مناسبة أم مقدمات منطقية غير مناسبة مثل تلك التي نجدها مستخدمة في علم ما بعد الطبيعة؟ ثم ما الفرق بين هذين الصنفين من المقدمات؟ وعلى أي نحو ينبغي أن تُؤخذ الأقيسة المنطقية في العلم المدني؟ أعلى نحو الجدل، أم البرهان، أم الخطابة، أم الشعر؟ كيف جرّد ابن رشد الأقيسة التي استعملها أفلاطون في كتابه السياسة؟ أيعني التجريد التقاط أقوى الأقيسة الموجودة عند أفلاطون، ومن ثم، حذف ما دون ذلك، أم يعني استبدال أخرى بها أمتن منها، ولكن من أرسطو هذه المرة؟

إن قصدنا الرئيس من تحليل مجمل هذه الإشكاليات هو الوقوف على دور المنطق في التأسيس الإيستيمولوجي للعلم المدني؛ ذلك أنّ صناعة المنطق، بما لديها من قوانين وآلات وسبارات وقواعد، قميّة، بحسب ابن رشد، بتمكين صاحب العلم المدني من التثبّت في صلابة الأقاويل، والأقيسة، والمقدمات التي يستعملها في البرهنة على جملة مطالبه الأخلاقية والسياسية. وهو الأمر الذي يعني أنّ إجرائية التثبّت أو الفحص، كما يقول أبو الوليد، إنّما تخضع لشروط منطقية تختص بصفة العلمية البرهانية (418). وهذه الشروط ليست من وضع صاحب العلم المدني، ولا حتى من

وضع صاحب علم ما بعد الطبيعة أيضًا، كما قد يذهب الظن، وإنما هي من وضع صاحب علم البرهان، أي صاحب صناعة المنطق.

اقتضى منّا تحقيق القصد السابق العودة، أولاً، إلى مظانّ المتن الرشديّة التي تهّمنا في معالجة توظيف المنطق في العلوم النظرية والعملية. ثمّ التركيز، ثانياً، على المؤلفات التي تنظر في أشكال استعمالات صناعة الأقيسة المنطقية في العلم المدنيّ، ولو كان ذلك عن طريق التضمين لا التصريح؛ لذلك يمكن حصر المدونة في المصادر التالية:

رجعنا في ما يتعلق بالمؤلفات الممهّدة لعلاقة المنطق بالعلوم إجمالاً، وإن اختلفت في حقيقة الأمر بتقديم الأنموذج الوظيفي لصناعتَي البرهان والجدل في علم ما بعد الطبيعة، إلى تفسير ما بعد الطبيعة، في مقالاته الإحدى عشرة (419)، وبدرجة أقلّ إلى تلخيص ما بعد الطبيعة؛ إذ يعرض ابن رشد في هذين المؤلفين الموضوعين لغرض تفسير أقاويل أرسطو الميتافيزيقية، أمثلةً من استعمالات المنطق في الميتافيزيقا، كما يقدّم أيضًا الوجهين الاستعماليين للصناعة القياسية في جميع العلوم. وإن كان الوقوف على هذه البيانات، غير متعلّق في الظاهر بجوهر عملنا، فإننا مضطرون إلى فحصها لناحية تصريحها بالمسكوت عنه في كميّات تقاطع المنطق بالعلم المدني في المؤلفات المقصودة على الوجه الأوّل.

يمثّل كتاب الضروري في السياسة العمل الرشدي الأبرز الذي سنعتمد عليه؛ إذ يُسَعِّفنا من جهة موضوعه، وهو العلم المدنيّ بقسميه الأخلاقيّ والسياسيّ، بتحديد تداخل المنطقيّ بالمدنيّ، هذا إضافة إلى تلك الكلمات القليلة المتبقية من تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية (420). ولما كانت الأقيسة المنطقية صناعةً مفردةً برأسها في الأورغانون، كانت العودة إلى شروح ابن رشد وتلاخيصه لكتب البرهان، والقياس، والجدل، والخطابة، والشعر (421) ضروريةً، وإن بتفاوت، في حلّ الشقّ الثاني من المسائل العويصة.

يواجه عملنا ندرة النصوص النّاظرة في علاقة المنطقي بالأخلاقيّ والسياسيّ عند ابن رشد، كما يواجه ندرة تتعلّق بقلة، أو ربّما انعدام، في الدراسات الفلسفية المعاصرة المتناولة لهذا الإشكال. وربّما مثّلت ندرة النصوص أحد أسباب قلة الدراسات المختصّة بالنظر في تداخل المنطق بالعلوم العملية عامّة، والعلم المدنيّ على وجه التخصيص.

على الرغم من الاهتمام الذي حظي به إشكال تداخل المنطق بالعلوم العملية، انطلاقاً من مختصر المستصفي وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، عند فتح الدين عبد اللطيف (422) وحمّو النقاري (423)، فقد بقي ذلك حبيس المجال العمليّ في بعده الفقهيّ. إن التشديد على التوظيف الضمنيّ للصناعة القياسية في أصول الفقه، وعلى الوضعية الاعتبارية التي تشغلها الصناعة الأولى في الثانية، يتطابق تمامًا مع ما تروم أطروحتنا إثباته في ما يخصّ علاقة التداخل الوظيفيّ بين المنطق والعلم المدنيّ هذه المرّة.

أمّا باقي الدراسات المعاصرة فقد اهتمّت بالعلم المدنيّ الرشديّ، إمّا من جانب فلسفيّ ينظر في أشكال تقاطع أرسطو بأفلاطون (424)، وإمّا من جانب إبستيمولوجي يفحص في منزلة التمثيلات التي يجريها أبو الوليد بين العلم المدنيّ وصناعة الطب من جهة، وبين النفس والمدينة من جهة أخرى (425). ولئن بدت هذه الأعمال، وهذا في الظاهر على الأقلّ، غير متعلّقة بمسألة بحثنا، فإنّها

تتقاطع تقاطعاً جوهرياً مع ما يطرحه القسم الثاني من إشكاليّة عملنا الراهن. نقصد تحديد اعتبار موافق ابن رشد من التمثيلات، والنسب، والمحاكاة المُستخدمة في العلم المدنيّ، أحد المؤشّرات الأولى في بيان نوعية الأقيسة المنطقيّة التي يقبلها من تلك التي يرفضها.

## أولاً: وجوه استعمال الصناعة القياسية

### في العلم المدني عند ابن رشد

نفضّل قبل الشروع في تحديد وجوه استخدامات الصناعة القياسية في علمي الأخلاق والسياسة عند ابن رشد عرض بيانين توضيحين.

يتعلّق البيان التوضيحي الأول بالمعنى الذي ينبغي أن نحمل عليه لفظة «الصناعة القياسية» في عملنا؛ ذلك أنّ معنى قولنا إنّ «العلم المدني علم قياسي» قد يُفهم منه المعنى الذي ورد في الضروري في السياسة حين قايس ابن رشد، على لسان أفلاطون، المدينة بالنفس، وترتيب المدن بالطبيعة، واللذات الحاصلة لأهل المدن باللذات الحاصلة للنفس (426). لا يعدو المعنى المقصود هنا أن يكون سوى صدى لمعاني النسبة، والتمثيل، والمحاكاة؛ بمعنى أنّ هناك نسبة ما بين أجزاء المدينة وأصناف القوى النفسانية، وأنّ هناك تماثلاً ما بين الترتيب المدنيّ الموجود في المدينة، والنظام الساري في الطبيعة، وأنّ اللذات الحاصلة لأهل المدن تحاكي اللذات الحاصلة في النفس.

لن يهتم عملنا، في قصده الأول، بجهة استعمالات العلم المدنيّ لصور المقاييسات والتمثيلات القائمة بين السياسة (المدينة) والطب (علم النفس)، وإن كانت هذه الصور تهمّنا من جهة قواها التصوريّة والتصديقيّة الفاعلة في العقل إمّا تكديماً وإمّا تصديقاً (427). ولما كان المنطق هو الصناعة المؤتمّرة بتميز صادق القول من كاذبه، وبتأجج الأقيسة المنطقيّة، والتميز بين أنواعها، ووضع سبارات نوع منها، فقد كان هو المقصود بـ «الصناعة القياسية» في أقاويلها البرهانية، والجدلية، والخطابية، والشعرية.

أمّا البيان التوضيحي الثاني فيتعلّق بالموضع الذي يستظهر فيه ابن رشد بوجوه استعمالات المنطق في العلم المدنيّ. لقد اختفى المنطق، من جهة قوانينه وآلاته وقواعده، وراء المضامين المعرفية للعلم المدني حتى أصبح من العسير تعرية هذه المضامين، وبيان أصول بعض منطلقاتها المنطقيّة. لن يفيدنا الضروري في السياسة بالظفر بشيء، في هذا السياق، باستثناء بعض الفحوصات الرشدية المتعلقة بمتانة الأدلة التي استخدمها أفلاطون (428). ولن يكون الظفر موضع وظيفي كهذا للمنطق في العلم المدني كافيّاً إذا لم يرافقه وعيٌّ بالنحو الذي يستعمل فيه العلم الثاني العلم الأول. لذلك لم يكن حضور تفسير ما بعد الطبيعة ضرورياً، لنذكر أشكال تداخل العلمين المنطقيّ والمدنيّ فحسب، وإنما عسر الفصل بين كتابات ابن رشد نفسه، إذ بعضها يُفصل القول في ما أجمل فيه الآخر في بعض المسائل (429).

### 1- وجوه استعمال المنطق في العلوم عامة



يقول ابن رشد في مستهل تفسيره لمقالة الزاي: «وذلك أنّ صناعة المنطق تُستعمل استعمالين من حيث هي آلة وقانون تُستعمل في غيرها ويُستعمل أيضًا ما تبيّن فيها في علم آخر على جهة ما يُستعمل ما تبيّن في علم نظري في علم آخر وهي إذا استعملت في هذا العلم قريب من المقدمات المناسبة» (430).

إذا استقصينا النظر في العبارة السابقة، فإننا نلاحظ أنّها تجيب ضمنيًا عن مشكلتي بحثنا الرئيسيتين: أولاً وجوه استعمال المنطق في العلم المدني، ثم ثانياً طبيعة هذا الاستعمال، وهو الأمر الذي عناه بـ «المقدمات المناسبة». وإذ يصحّ أن كلامه أتى في معرض حديثه عن صناعة ما بعد الطبيعة، وهي التي أشار إليها بلفظ «في هذا العلم»، فإن ذلك لا ينفي أنّ مقصده في وجوه استعمال المنطق، إنّما يشمل جميع العلوم النظرية منها والعملية كما ذكرنا ذلك سابقاً. فما أنحاء استعمال المنطق في هذه العلوم؟

تتمظهر حاجة العلوم، في مستوى استعمالها، إلى الصناعة القياسية في ضربين: ضرب أول تنظر فيه العلوم إلى المنطق من جهة اعتبار كونه مجموعة من الآلات، والقوانين، والسيارات، يضعها المنطقيّ، صاحب البرهان، ويتسلّمها صاحب كل صناعة (صاحب صناعة العلم المدني مثلاً) ليستعملها بما هي كذلك في الاستدلال على سلامة المضمون المعرفي للصناعة المقصودة بالنظر من فسادها. وهو المعنى عينه الذي عبّر عنه تلخيص ما بعد الطبيعة بكون القصد منه تسديد الذهن وتحذيره من الوقوع في الغلط (431). يطلق ابن رشد على هذا الضرب من الاستعمال اسم المنطق الخاص (432).

أمّا الضرب الثاني فتهم فيه العلوم بنقل أصول المنطق ومبادئه العامة إلى مطالبها المعرفية الخاصة بها على جهة التذكير لا التفصيل. غير أنّ هذه المقدمات المنطقية العامّة، أي الأصول والمبادئ، وإن وقعت البرهنة عليها في صناعة الأقيسة فإنّها تُؤخذ في العلوم من جهة كونها أموراً صادرة وأصلاً من الأصول موضوعة (433)، ليس لصاحب العلم المقصود بالنظر أن يُبينها أو أن يبرهن عليها، وإنّما يكتفي بتسلّمها من صاحب البرهان. ويطلق ابن رشد على هذا الضرب من الاستعمال اسم المنطق العام (434).

هكذا نخلص، إذًا، إلى أنّ العلوم، سواء أكانت نظرية أم عملية، كلّية أم جزئية، شريفة أم وضيعة، إنّما تُوظف المنطق بهذين النحويين المذكورين من الاستعمال: الاستعمال الخاص والاستعمال «العمومي». قبل أن ننقل إلى تطبيق هذين الاستعمالين في العلم المدني، من خلال الضروري في السياسة، نرى من الأنسب منهجيًا الوقوف على الاختلاف بين هذين النوعين من الاستعمال.

في حين ينزع الضرب الأوّل من استعمال العلوم للمنطق نحو توظيف القوالب المنطقية الصورية (آلات، وقوانين، وسيارات) بعد شحنها طبعًا بمواد العلم المراد النظر فيه، فإنّ الضرب الثاني يتحوّ أكثر نحو توظيف الأمور التي وقع بيانها في العلوم المنطقية. وهي أمور، كما سنرى، متعلّقة بالناحية المادية للمنطق لا بناحيته الصورية. ويُمكننا تقريب صورة الاختلاف بينهما، في هذا السياق، من خلال استعارة الصورة الكلاسيكية التي رسمها ابن رشد للاختلاف الموجود بين صناعة القياس الناظرة في صورة المنطق، وصناعة البرهان الناظرة في مادته (435)، من دون أن

يعني ذلك تماثلاً كلياً بين هاتين الصورتين. ما المقصود بالآلات والقوانين والسبارات؟ وهل يقدم ابن رشد نماذج من عمليات استظهار العلوم بالأصول العامة للمنطق؟

يقدم ابن رشد، في تفسير ما بعد الطبيعة، أمثلةً من الآليات المنطقية الصورية التي تستعملها جميع العلوم، يمكن اختزالها في ستّ جهات أو كفاءات: جهة إعطاء الأسباب، وجهة حل المسائل الغامضة، وجهة النظر في الموجود، وكيفية استعمال البراهين، وكيفية استعمال الحدود، والمقدمات التي يقع الانطلاق منها والنتائج التي يتوصل إليها (436). ولئن حاولنا في كتابنا قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد نتبع عملية توظيف علم ما بعد الطبيعة لهذه الآليات المنطقية وتقديم نماذج من استظهارات هذا العلم ببعض الأصول المنطقية، خاصة تلك المتعلقة منها بصناعة البرهان (437)، فإن محاولتنا التالية إنما تريد الفحص في هذين النحويين من الاستعمال في العلم المدني كما وقعت صياغته في تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون.

## 2- وجوه استعمال المنطق في العلم المدني خاصة

يستهل ابن رشد مختصره لكتاب السياسة، المنسوب لأفلاطون، ببيان الغرض من الإقدام على تلخيصه. ثم يُذكر بعد ذلك، تبعاً، بالموضوع الذي ينظر فيه هذا الكتاب، وهو العلم المدني، وبالترتيب الذي ينبغي أن يُحمل عليه هذا العلم في التعليم، وبمنفعته، وأغراضه، والأقسام التي يجب أن يحتويها (438). ولئن كان هذا الضرب من «الاستهلال البياني» هو جُل ما تقف عليه تصديرات ابن رشد لما يُعرف، في تقليده المتي، بالمختصرات أو التلاخيص أو الجوامع (439)، فإنّ هناك اختلافاً بين تصديري ابن رشد لكتابه الضروري في السياسة وتلخيص ما بعد الطبيعة. ففي الوقت الذي يهتم فيه صدر المقالة الأولى من الكتاب الأول بعرض اختلافات العلوم العملية، ومن بينها العلم المدني، عن بقية العلوم النظرية (440)، فإنّ صدر الكتاب الثاني يُذكر، وإن على جهة الإجمال، بأصناف العلوم الثلاثة: النظرية، والعملية، والمنطقية (441).

لا يُثبت الاختلاف المُشار إليه الملاحظة السابقة، المتعلقة بظهور استعمال المنطق في ما بعد الطبيعة مقابل حضوره الضمني في العلوم العملية، فحسب، وإنّما يؤكد أيضاً أنّ مدار انشغال ابن رشد الرئيس، في الضروري في السياسة، إنّما هو كشف مكونات المقايسة الشبهية التماثلية بين العلم المدني، بما هو علم عملي، وصناعة الطب، بما هي صناعة منظوية في علم نظري أعم هو علم الطبيعة. ومن بين مكونات المقايسة التماثلية الأولى التي يلمح إليها أبو الوليد، انقسام هاتين الصناعتين إلى قسمين عامين: قسم نظري يقع فيه ذكر الأمور العامة والكلية البعيدة عن العمل، وقسم عملي يتكلم فيه في الأمور الجزئية القريبة من العمل (442). طبعاً، لن يحصر ابن رشد نظره في صناعة الطب إلا من جهة كونها عنصراً تمثلياً قريب الشبه بالعلم المدني. وهو الحصر الذي سيدفعه إلى مناسبة التقسيم السابق لمقتضى الموضوع الذي يُنظر فيه في العلم المدني على القصد الأول: «ولهذا السبب انقسمت هذه الصناعة [أي العلم المدني] إلى قسمين: قسم أول تُذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملةً، في مقالة جامعة تُعرف منها نسبة بعضها إلى بعض، وأي الملكات تؤثر في غيرها. والقسم الثاني يُفحص فيه عن الكيفية التي تُرسخ بها هذه الملكات في

النفوس، وكيف تعمل ملكة في أخرى حتى يكون الفعل الحاصل من الملكة المقصودة على أكمل وجه، وأي ملكة تكون كالعائق لغيرها» (443).

يعتقد ابن رشد أنّ أرسطو خصّ كتابيه **نيكوماخيا** و**السياسة** بالنظر تبعاً في هذين القسمين من العلم المدنيّ، إلاّ أنّه يشير إلى أنّ عدم حصوله على الكتاب الثاني، الناظر في القسم الثاني من هذا العلم، دفعه إلى تعويضه بكتاب **السياسة** لأفلاطون. معنى ذلك أنّ موضوع **الضروري** في **السياسة** لابن رشد غير عالق بذكر الأمور الكلية التي هي مبادئ نظر العلم المدني (القسم النظريّ للعلم المدنيّ)، وإنّما هو عالق بذكر الأمور الجزئية التي تمثّل مبادئ العملية (القسم العمليّ للعلم المدنيّ). يُفضي الاستنتاج السابق إلى نتيجة، سبق أن أشرنا إليها، مفادها أنّ محاولة كشف طرق استعمال المنطق وبيان توظيفاته في العلم المدني تبقى في نظرنا مسألة عويصة، وذلك بسبب التباس الموضوعات التي ينظر فيها **الضروري** في **السياسة** بالأمور المحسوسة الجزئية. إن كان ذلك كذلك، فإنّنا سنعمد إلى النقاط أهمّ أشكال وجوه استعمال المنطق الخاصّ في العلم المدنيّ وأوضحها: جهة حلّ المسائل الغامضة، وجهة استعمال المقدمات، وجهة إعطاء الأسباب.

#### أ- المنطق الخاص للعلم المدني: جهة حل المسائل الغامضة

تختص كلّ صناعة، سواء أكانت نظريّة أم عمليّة، بجملة من المسائل الغامضة تُسمّى شكوكاً أو مُعضلات. غير أنّ هذه المسائل الغامضة، وإن كانت تبدو مشتركةً بين مختلف الصناعات، فإنّ المنطق الخاص بكلّ صناعة يجعلها تختلف من صناعةٍ إلى أخرى، من جهة ما هو أفضل في التعليم. فإذا كان العلم الطبيعي يدمج الفحص في الشكوك مع الفحص في مطالبه مطلباً مطّلباً، فإن علم ما بعد الطبيعة يقدّم النظر في الشكوك على النّظر في مطالبه الميتافيزيقية (444). ما المنهج التعليمي الأفضل في مقاربة المسائل الغامضة في العلم المدني عند ابن رشد؟

في حقيقة الأمر، يبدو من الصعب تقديم إجابة مباشرة وواضحة عن السؤال الأخير، وذلك بسبب أنّ تلخيص ابن رشد إنّما يتعلّق، كما نعلم، بعمل أفلاطونيّ، وليس بعمل أرسطيّ جرت العادة فيه أن يرسم في بدايته طريق التعليم المناسب للنّظر في العلم المطلوب (445). في هذا السياق، قد يوفر لنا العثور على تلخيص ابن رشد لكتاب **الأخلاق**، المفقود إلى اليوم (446)، عناصر جديدة تسمح لنا بسدّ بعض الثغرات المتعلقة باستعمال المنطق في العلم المدنيّ، ومن بينها بيان المسلك الذي يتّبعه صاحب الصناعة المدنية في حلّ شكوكه الغامضة.

لعلّه من المفارقة، مجدّداً، أن نجد جواباً عن سؤال كهذا من خارج **الضروري** في **السياسة**. إذ نعثر في تفسير ما بعد الطبيعة على مجانسة رشدية بين المسلك التعليمي المتّبع في العلوم النظرية (ما بعد الطبيعة)، وذلك المتّبع في العلوم العملية (الأخلاق). فكلاهما ينطلق من معرفة الجزئيات، وهي الأمور التي تكون أعرف عندنا، وصولاً إلى معرفة الكليات، وهي الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. معنى ذلك أنّ استنباط الخير الكليّ للناس في العلم المدنيّ، سواء في التأسيس السياسيّ للاجتماع الإنسانيّ أو في التأسيس الأخلاقي للفعل الإنسانيّ، إنّما ينبغي أن يقع من قبل تلك الأمور الجزئية الخيرة لواحد واحد من الناس (447).

لما كان العلم المدني جزءًا تابعًا للعلوم العمليّة، وكان وضع الشكوك في هذه العلوم أقرب الشبه بما يقع في العلم الطبيعيّ، أمكن أن نستنتج أن مقارنة العلم المدنيّ لمسائله الغامضة، إنّما يأتي تقريبًا على الوتيرة نفسها التي نجدّها في العلم الطبيعيّ. بعبارةٍ أخرى، يقتضي حلّ الشكوك الواردة في العلم المدنيّ دمج الأقاويل الجدليّة، أي تلك الأقاويل المشهورة والمحمودة، في مطالب هذا العلم مطلبًا مطلبًا، ثمّ الفحص بعد ذلك في ما هو برهانيّ فيها. ونقدّم في الأسطر التالية مثالًا من هذه المسائل الغامضة: ما التمثيل الأنسب للسعادة؟ هل هو تمثيل الجمهور أو تمثيل النظار من الفلاسفة؟

يناقش ابن رشد، في البداية، باقتضاب، القول المشهور عند جمهور الناس الذي يرى «السعادة بكونها جزاءً على الأفعال التي يتوصل بها عادة إلى السعادة، وثوابًا على ترك الأفعال التي لا تؤدي سبيلها إلى السعادة، واعتبارهم الشقاء عقابًا على ترك الأفعال الصالحة، والإتيان بالأفعال الطالحة» (448).

يبدو واضحًا أنّ هذا الضرب من تمثيل السعادة والشقاوة قبيحٌ وغير نافع؛ لأنّه يقرنها دومًا بأوامر شرطيّة خارجة عن ذاتها. إذ العفيف في عرفهم هو الذي يتجنّب اللذات الدنيويّة قصد الحصول على لذات أخرويّة أعظم منها. والعفيف عندهم أيضًا هو الذي يمنع يده من أموال الناس طمعًا في اكتساب لذة أعظم منها. ويعود وجه قبح هذه التمثيلات في كونها تحصر الفضائل الأخلاقيّة، وإن بطريقة مقنعة، في اللذات الحسيّة حتى تبدو غير منفصلة عن كلّ ما هو منكوح ومشروب ومأكول. كما أنّها تتساوى في هيئات حصولها في النفس، بهذا التقدير، مع تلك الهيئات التي تقع للنفس، وهي مكرهة ومضطرة. ومن المعلوم، ضرورةً، أنّ السلوك الأخلاقيّ الحقيقيّ إنّما ينتج من فعلٍ إراديّ تديبريّ لا دخل للقسر أو الإكراه فيه.

في مقابل هذا التمثيل الحسيّ القبيح، يقترح ابن رشد تمثيلًا طيبًا للسعادة يراه أنسب وأكثر موافقةً. لما كان تمثيل السعادة بالمحسوس من الأقاويل الخطابية والشعريّة المفضية إلى تشبيه شيء بشيء أدنى منه في الحقيقة، كان من المناسب أكثر لو جعلنا لها نسبةً إلى الصّحة الحاصلة في بدن الإنسان. ذلك أنّ نسبة الغذاء والدواء إلى صّحة البدن تماثل أو تحاكي نسبة السعادة والشقاوة إلى النفس: «ولعلّ الأنسب أن يعتقد أنّ السعادة تحصل من الأعمال التي تطلبها على نحو ما تحصل الصّحة من الغذاء والدواء. وكذلك الشأن بالنسبة للأعمال المسببة للمشقة، كالتعلم على مدى زمنٍ طويلٍ طلبًا للحكمة. لذلك فإذا مُثّل للسعادة على أنّها صّحة النفس وبقاؤها، وأنّها الخلود، فقد يكون ذلك أنسب تعريفٍ لها» (449).

يُمثّل حضور مفاهيم من قبيل «التمثيل النافع»، و«النسبة»، و«الأكثر مناسبة»، و«التمثيل الطبي» في تخريج حلّ مشكلة تمثيل السعادة من معناها الحسيّ إلى معناها المعنوي، في نظرنا، محاولةً تطبيقيةً لما أعلنه ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، حين بيّن أنّ من الأقاويل الجدلية المستعملة في البرهنة على مسألة ما، ما يُمكن أن يفضي إلى معانٍ برهانية (450). سنجئ النظر في الموازنة المعرفية لهذه المصطلحات، ومن ثم، في جهة حلّ إحدى المسائل الغامضة العالقة بالعلم المدنيّ، حينما نفحص في طبيعة الأقيسة المنطقية المستعملة في الصناعة المدنية.

ب- المنطق الخاص للعلم المدني: جهة استعمال المقدمات

إذا كان المنطق الخاص لعلم ما بعد الطبيعة يستعمل مقدماته من جهة كونها إحدى الموجودات الأولى معرفة (أوائل المعرفة)، ووجوداً (أوائل الوجود)، وكان صاحب هذا العلم، لا يحتاج في بيانها أو في تسلمها إلى علم آخر يكون أسمى منه، فإن المنطق الخاص للعلم المدني يسلك ترتيباً آخر معاكساً تماماً. بهذا الاعتبار، ينبغي ألا تكون المقدمات المستعملة في صناعة العلم المدني من جنس المقدمات الموجودة في البراهين المطلقة (أي المقدمات الرياضية الحدسية غير المعروفة بوسيط)، وإنما يجب أن تكون من جنس المقدمات الموجودة في البراهين الثواني (أي بقية المقدمات العلمية المعروفة بوسائط) (451).

يمكننا البيان السابق من فهم استظهارات ابن رشد المتكررة، في الضروري في السياسة، بجملة من المقدمات لم يقع بيانها أصلاً في العلم المدني، وإنما أخذت كأصول موضوعة من علوم أخرى، وخصوصاً العلوم الطبيعية. لكن قبل أن نشرع في ضبط هوية العلوم التي يستقي منها العلم المدني بعض مقدماته، يبدو من الأفضل الإشارة سريعاً إلى تلك المقدمات التي استحضرها ابن رشد من القسم الأول للعلم المدني، الذي فحصه أرسطو في كتاب نيكوماخيا، وساقها هنا في القسم الثاني منه، الذي مثله كتاب أفلاطون السياسة: انحصار عدد الكمالات الإنسانية في أربعة أنواع: فضائل نظرية، وفضائل علمية، وفضائل خلقية، وفضائل عملية، وتعذر وجود إنسان واحد فاضل تجتمع فيه الكمالات الإنسانية، وحاجة الإنسان في حصول فضيلته إلى الآخر (مدنية الإنسان الطبيعية).

أما في ما يخص بقية أنواع المقدمات المأخوذة في العلم المدني فأغلبها مقدمات طبيعية يشترك فيها كل من صناعة الطب وعلم النفس الأرسطي؛ إذ لا يكفي قياس الشبه بين السياسة المدنية، والصناعة الطبية في مستوى تماثلهما البنيوي، بل ينبغي أن تكون الثانية أنموذجاً معرفياً تحذني به الأولى، إما في إجراء المحاكاة والتمثيل معها (452) وإما في أخذ الأصول الموضوعة منها. ومن بين الأصول الطبيعية المستظهر بها في العلم المدني، على جهة الاسترسال لا على جهة الاستقصاء، يمكن أن نذكر المقدمات التالية: أنّ الإنسان مركّب من نفس وجسم، وأنّ الجسم يعادل المادة بينما تعادل النفس الصورة، وأنّ وجود المادة إنّما يكون من أجل وجود الصورة، وأنّ وجود الصورة إنّما هو من أجل الأفعال الصادرة عنها، وأنّ كمال الإنسان الغائي إنّما مأثاه في الحقيقة هو الأفعال الصادرة عن النفس، وأنّ الإنسان يختصّ عن بقية الأجسام المتنفسة بالقوة العاقلة، وأنّ القوة العاقلة جزآن: نظرية وعملية (453).

كذلك يأخذ العلم المدني بعض المقدمات الميتافيزيقية من قبيل ما وقع بيانه في الفلسفة الأولى من انقسام الوجود إلى ضربين: وجود معقول مفارق وأزلي، ووجود محسوس لأزب للمادة ومتغير، وأنّ الضرب الأول من الوجود مبدأ للضرب الثاني، وذلك من جهة كونه علّة غائية، وصورية، وفاعلة له، وأنّ غاية الإنسان الطبيعية هو الاتصال بالوجود المعقول بحسب الطاقة التي أهلته الطبيعة ليكون بها كذلك (454). لا يتردد ابن رشد كذلك في التذكير ببعض الأصول التي وضعت في كتاب البرهان لأرسطو، وخصوصاً تلك المتعلقة منها بشروط نظر الفيلسوف في العلوم النظرية، وبيان طرق تعلّمها عند الخاصة والعامّة (455).

لا يهتم صاحب السياسة المدنية بردّ الآراء الكاذبة التي قيلت في هذه المقدمات، ولا بمناقشة آراء المبتلين لها، ولا حتى بعرض الشكوك العاقلة بها، إذ إنّ كل ذلك يعود، في نهاية الأمر، إلى

صاحب النظر الكلي الحقيقي في الوجود، وهو الفيلسوف. يكتفي صاحب السياسة إذا بأخذ هذه المقدمات ونقلتها إلى صناعته بالقدر الذي يُكتفى به في ذلك. بمعنى أن يستعملها وفق ما يناسب نظر صناعته، فإن كانت المقدمات في الأصل مأخوذة من صناعةٍ أعمّ من صناعته، فإنه ينبغي له أن يجعلها أكثر مناسبةً وتخصيصاً لموضوع نظر علمه (456).

لا تقف، في نظرنا، وظيفه التذكير بهذه المقدمات على إعادة التأكيد المتعارف عليه حول تداخل العلوم والصنائع في التقليد المشائي الأرسطيّ عامّة، وإنما تدفعنا إلى طرح فرضية كونه برنامج ابن رشد، في سياق تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون على الأقلّ، إنما هو مدفوع ضمناً بمحاولة سحب، أو تطبيق، للأنموذج العلميّ النظريّ، كما تحدد في العلوم الطبيعية بمختلف أنواعها، على الأنموذج العلميّ العمليّ المتشكّل في العلم المدنيّ.

### ج- المنطق الخاص للعلم المدني: جهة إعطاء الأسباب

من البين بنفسه أنّ كلّ صناعة، نظرية كانت أم عملية، كلية كانت أم جزئية، تعطي أجناس أسباب مخصوصة للموضوع الذي تتطر فيه وفق مناسبة ومقدار محدّدين. فإذا كان ما تعطيه صناعة ما بعد الطبيعة من الأسباب، السببين القُصويين؛ الصوريّ والغائيّ، فإنّ ما يعطيه علم الطبيعة، في مقابل ذلك، هما السببان الأوّليان: الفاعل والماديّ (457). ولما كانت الأسباب أربعة، وهي التي انقسمت كموضوعات نظر لهذين العَلَمين النظريين، فهل يعني ذلك أنّ العلم المدنيّ، وهو علم عمليّ بإطلاق، لا يعطي أيّاً من هذه العِلل أم أنّه يتشارك مع أحد العَلَمين السابقين النظر ولو في علة واحدة مخصوصة؟ وإذا كانت هناك مشاركة بينهما في الفحص في علة معيّنة، فكيف السبيل إلى التفريق بينهما من جهة إعطاء كل واحدٍ منهما لهذا السبب؟

يُصرّح ابن رشد، وهذا على الأقلّ في الضروري في السياسة، أنّ العلة الغائية تمثّل، في البداية، القاسم المشترك بين نظريّ صاحبي العلم الطبيعيّ والعلم المدنيّ. غير أنّ امتداد مفهوم هذه العلة واتّساع معناها (بما هي كمال أول لجسم طبيعي)، يفرض على العلم الأوّل مقايضة أنواع الكمالات بعضها ببعض لينظر بعد ذلك في الكمال الذي يخصّه على القصد الأوّل. ولما كان وجود الكمالات الإنسانية الأربعة (النظرية، والعلمية، والخلقية، والعملية)، متوقفاً على التهيؤ والاستعداد في النفس، وكانت الطبيعة، في مقابل ذلك، لا تفعل إلاّ بالطبع وبالذات، فإنّ بلوغ هذه الكمالات إنّما يجب أن يكون وفق مبدأ الإرادة والاختيار: «ولما كانت الكمالات الإنسانية لا يوجد منها بالطبع إلاّ الاستعدادات فقط - أو البدايات المؤدية إلى غايتها - وكان ليس في الطبيعة ما يكفي لكي تبلغنا هذه الكمالات بتمامها، بل إنّما نبلغها بإرادة وعن [تعلم و] مهارة، وكان صاحب هذا العلم [المدنيّ] أيضاً ينظر فيها من هذا الوجه، أعني من جهة أنّ بلوغها [=الكمالات] هو عن اختيار وإرادة» (458).

في حين لا ينظر الطبيعيّ في السبب الغائيّ إلا من داخل الموجودات الطبيعية ذاتها، فإنّ صاحب العلم المدنيّ لا يهتم بالنظر فيه إلا من خارج الأمور التي يفحص فيها وهي الأمور الصناعية والمهنية. ذلك أنّ الطبيعة تحتوي على غائية ذاتية مقصودة لا يمكن أن تكون نتاج ضرب من ضروب الأفاعيل الصناعية أو حتى تلك التي يمكن أن تكون بذاتها أو من البخت. أمّا العلم المدنيّ، فهو على خلاف ذلك كلّ، إذ يقع فيه استنباط الغايات عن روية واختيار. لذلك يلاحظ ابن رشد أنّ

ظهور السبب الغائي في الأمور الإرادية (موضوع العلم المدني)، يكون أوضح منه في الأمور الطبيعية (موضوع علم الطبيعة) (459).

## ثانياً: طبيعة الأقيسة المنطقية المستعملة في العلم المدني

لنشر بدايةً إلى أنّ غرض ابن رشد، المُعلن في استفتاحه لـ الضروي في السياسة وفي خاتمته، هو النقاط أهمّ الأقاويل العلميّة التي ذكرها أفلاطون في العلم المدني (460). يجب أن تُحمل لفظة «الأقاويل العلميّة» هنا على معنى مخصوص وهي تلك الأدلة، والبراهين، والأقيسة العلميّة الموافقة لشروط البرهان العلمي اليقيني التي ذكرها أرسطو في كتاب البرهان. وإن كان ذلك كذلك، كما يقول أبو الوليد، فإنّ حذف البراهين غير الموافقة لخواص القول العلمي تصبح أمرًا ضروريًا ليس فقط لتخريج العلم المدني تخريجًا برهانيًا، وإنّما أيضًا للزوم هذا الاختصار حال عدم الكمال الإنسانيّ التي بلغها عصر ابن رشد ومدينته حينئذ (461).

من حيث المبدأ، يفترض البيان السابق أنّ برنامج ابن رشد هو إعادة الفحص في مضامين العلم المدني (السياسة)، كما تأتي لأفلاطون؛ وذلك إمّا بحذف ما يشوبها من أقيسة وبراهين غير علميّة، وإمّا بتعديل هذه البراهين والأقيسة وإعادة تخريجها وفق معانٍ تقتضيها صناعة البرهان، وإمّا باستبدالها بأخرى، من أرسطو، تكون أقوى وأمتن. ومن هنا نتساءل: هل كشف التعامل الرشديّ مع النص الأفلاطونيّ جميع هذه الإمكانيات؟ هل يمكن - حقًا - «تطعيم» الصناعة المدنية بأدوات برهانية؟ ألا يتعارض هذا «التطعيم»، سواء تعديلًا أو استبدالًا، مع ما صرّح به ابن رشد، في تفسير ما بعد الطبيعة، في أنّ هناك فصلًا واضحًا بين طبيعة تلك الأقيسة المستعملة في الأمور النظرية، وتلك المستعملة في الأمور العملية، والتي من جملتها العلم المدني؟ (462) يقتضي نظرنا في هذه الأسئلة، وغيرها من الشكوك التي ذكرناها، عرض طبيعة الأقيسة والمقدّمات المنطقية المستعملة في الجزء الثاني من العلم المدني الناظر في الصناعة السياسية المدنية.

تمثّل الأقيسة والحدود والبراهين والتصور والتصديق والمقدّمات؛ آلات منطقية وقوانين نظر عامة ومشاركة بين مختلف العلوم. وهي وإن عرضت في صناعة البرهان على نحو برهانيّ فيمكنها أن تنتقل إلى بقية الصناعات الأخرى؛ النظرية والعملية، ولكن على نحو غير برهانيّ كأن يكون جدليًا أو خطابيًا أو شعريًا. وسنقف في الأسطر التالية على بعض نماذج من الاستعمالات المنطقية للأقيسة في العلم المدني عند ابن رشد. وسنحاول إرجاع كل مقياس منطقيّ مستعملٍ إلى الشكل المنطقي الذي ينطوي تحته، وغرضنا من ذلك بيان طبيعة مقياس العلم المدني: أهى مقياس برهانيّ أم جدليّ أم خطابيّ أم شعريّ؟

### 1- القياس الأول: الضروي في السياسة، المقالة الثانية (463)

يندرج القياس في إطار بيان ابن رشد للصفات الطبيعية التي ينبغي لملك المدينة الفاضلة أن يتّصف بها. فبعد ذكر صفة استعداد الفطري لتحصيل العلوم النظرية والعملية، وصفة أن يكون قويّ الحافظة لا ينسى، وصفة أن يكون محبًا للتعلّم مؤثرًا له، يشترط ابن رشد، من خلال القياس،

صفة رابعة، وهي أن يكون محباً للصدق. ويبنى القياس من جهة مادته وصورته على الشكل التالي:

- م. ك: من أحب معرفة الوجود (أي الفيلسوف)، على ما هو عليه فهو يحب الصدق = كل أ هو ب.

- م. ص: من يحب الصدق لم يحب الكذب = كل ب هو ليس ج.

- ن: الفيلسوف الملك لن يكون محباً للكذب = كل أ هو ليس ج.

يبدو القياس المستعمل هنا غير تام، فهو غير مندرج ضمن الأقيسة الحملية الاضطرارية التي ذكر بعضها أرسطو في كتاب القياس وأضاف بعضاً منها التقليد المنطقي المشائي. كذلك فإن الحد الأوسط، وهو الصدق، غير محمول على الحد الأصغر، وهو معرفة الوجود، ولا على الأكبر، وهو الكذب. إن عدم حملية الطرف الأوسط على الطرفين، الأصغر والأكبر، هو الذي يُخرج طبيعة هذا القياس من الطبيعة البرهانية إلى الطبيعة الجدلية.

## 2- القياس الثاني (464)

شرع ابن رشد، بعد أن حدّد خصال الفيلسوف الملك في المدينة الفاضلة، في بيان نوع التعليم الذي ينبغي له سلوكه. ولما كان حصول هذا التعليم عند الفلاسفة لا يكون إلا بمعرفة مسبقة بالغيات من وضع السياسات، فإنّ التذكير بما وقع بيانه في العلم الطبيعي، وإن على شكل قياس منطقي هذه المرّة، يصبح أمراً ضرورياً في الصناعة المدنية. وبذلك، يُبنى القياس من جهة مادته وصورته على الشكل التالي:

- م. ك: لكل موجود طبيعي غاية = كل أ هو ب.

- م. ص: الإنسان واحد من الموجودات الطبيعية = كل ج هو أ.

- ن: للإنسان غاية من أجلها خلق = كل ج هو ب.

خلافاً للقياس الأول، يبدو القياس الثاني تاماً إذ نجده مُدرجاً ضمن الضرب الأول من الأقيسة الحملية الاضطرارية. لذلك فإنّ الحد الأصغر، وهو الإنسان، محمول على الحد الأوسط، وهو موجود طبيعي، كما أنّ الحد الأكبر، وهو الغاية، محمول أيضاً على الحد الأوسط. إن التداخل الحلمي، أو المقولي، بين الحدود الثلاثة، هو الذي يسمح بانطواء القياس ضمن ضرب الأقيسة البرهانية العلمية.

أن يكون القياس الثاني حاملاً لمعنى برهاني، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنّ أغلب أقيسة العلم المدني أقيسة برهانية مطلقة، كالتّي نعثر عليها في العلوم التعاليمية، بل إنّ ذلك يكون على جهة الأقل والأندر. كما لا يمكن أن ترتقي أقيسة هذا العلم إلى صنف براهين الدلائل المستعملة في علم ما بعد الطبيعة، وذلك على الرغم من اشتراك العلمين المدني والميتافيزيقي في البرهنة على الأمور المتقدّمة بالأمور المتأخّرة (465).

يبدو الأمر على خلاف ذلك كلّ، ذلك أنّ أغلب الأقيسة المنطقية المستعملة في السياسة عند أفلاطون، بحسب ابن رشد طبعاً، إمّا أقيسة شعرية، وإمّا خطابية، وإمّا جدلية. ولئن حسم ابن رشد



في وجوب التخلّص من الأقاويل الشّعريّة، عبر بيان عدم ضرورتها في الصناعة المدنيّة (466)، فإنّ موقفه المتعلّق بقيمة الأقيسة الخطبيّة ومنزلتها في هذه الصناعة يبقى موضع شك.

صحيح أنّ عادة ابن رشد، في **الضروري في السياسة**، جرت على ربط الأقاويل الشّعريّة بالأقاويل الخطبيّة، غير أنّ ذلك يجب أن يوضع في سياق بياناته المتعلّقة بالتمييز بين طرق تعليم الفضيلة في نفوس كل من الجمهور (أهل المدينة)، والفلاسفة (ملوك المدينة): وفي حين يقتضي طريق الفريق الأوّل استخدام الأقاويل الشّعريّة والخطبيّة في تحصيل الفضيلة، فإنّ طريق الفريق الثاني يقتضي استخدام الأقاويل اليقينيّة البرهانيّة (467). ولا نقصد هنا الفحص في الاستعمالات المناسبة للأقاويل المنطقيّة لأصناف أهل المدينة، وإنّما الفحص في الأقاويل التي يجب على صاحب العلم المدنيّ أن يستعملها في البرهنة على مطالب علمه.

إذا كان **الضروري في السياسة** لا يُقدّم إجابةً قاطعةً في ما يخصّ الطبيعة الخطبيّة للأقيسة المنطقيّة المستعملة في العلم المدنيّ، فإنه يصرّح في المقابل بالصبغة الجدليّة لأغلب أقيسته. من ذلك اعتباره الأقيسة التي استعملها أفلاطون، سواء في بيان تحوّل المدن السياسيّة إلى أصدادها أو في تماثل أنواع اللذات الثلاث مع أصناف أهل المدينة الثلاث وتفاضلها في ما بينها من جهة الرتبة، أقيسةً جدليّة تأتي على جهة الأكثر لا على جهة الضرورة. بمعنى أنّها أقيسة مشهورة وذائعة بين الناس، وليست بأقيسة برهانية ذاتية متّفق عليها بين أهل البرهان (468).

يجد ابن رشد في كثافة حضور الأقاويل الشّعريّة والجدليّة في العلم المدنيّ عند أفلاطون، ومن ثمّ ندرة الأقاويل البرهانية فيه، تبريرًا لا يتعلّق بأفلاطون فحسب، وإنّما بالعصر المتقدّم على أرسطو أيضًا. من وجهة نظر رشديّة، لم يكن في وسع الأوّل الإتيان بأقاويل أقوى من الجدل، وذلك بسبب أنّ صناعة المنطق، في معناها البرهانيّ اليقينيّ، لم توجد بعد (469). كما لم يكن أيضًا في وسع العصر الذي سبق أرسطو، أي أفلاطون وما قبله من الفلاسفة الأوائل، أن يأتي بصناعة مدنيّة تكون أقاويلها وأقيستها أقوى من الشعر، والخطابة، والجدل، وذلك بسبب أنّه لم يُشعر فيه بعد بقوة البرهان (470).

يبدو التفاضل المعرفيّ، في معيارية العلوم والصناعات عند ابن رشد، واضحًا ومميّزًا على الرغم من بعض الالتباسات والشكوك التي توقعنا فيها بعض المواضع والسياقات. لم يُرسم الحسم المعرفي في بيان طبيعة القول العمليّ، في شقيه الأخلاقيّ والسياسي، انطلاقًا من **الضروري في السياسة**، وإنّما انطلاقًا من تفسير ما بعد **الطبيعة**. لقد أكد ابن رشد، في المؤلّف الثاني، التقابل الفحصي بين أمور النظر وأمور العمل. فإذا كانت الأولى تستقصي النظر في علل مطالبها ومبادئها على الوجه العلميّ الأتمّ والأوفى، فإنّ الثانية تفحص في أوائل موضوعاتها على جهة مرسلّة غير تامّة أو مستوفية لشروط النظر العلميّ البرهانيّ. يعدّ أقصى ما يمكن أن تعطيه الصناعة المدنيّة، مقدّمات منطقيّة غير مناسبة، ومعنى منطقيّة أي جدليّة، أمّا غير مناسبة فتعني تلك المقدّمات التي يكون نظرها في جنس غير مشترك مع جنس نظر نتائجها، وهي، من ثمّ، على خلاف شرط المقدّمات البرهانية المناسبة (471).

هكذا نخلص في بحثنا الذي أفردناه للنظر في استعمالات الصناعة القياسية في العلم المدنيّ، إلى ثلاث نتائج تحسم على نحو قاطع طبيعة دور المنطق في التأسيس الإبستيمولوجي لعلميّ السياسة

والأخلاق عند ابن رشد.

النتيجة الأولى، أن الاقتصار على كتاب **الضروري في السياسة** لا يمكنه أن يستوفي وحده التخوم التي تربط الصناعة المنطقية بالصناعة المدنية بل ينبغي الاعتماد، في ذلك أيضًا، على ما ذكره ابن رشد في شروح أقاويله الميتافيزيقية المذكورة رأسًا في **تفسير ما بعد الطبيعة**. إذ يُمنل هذا المؤلف، في نظرنا، المقدّمة العامة التي ينبغي لكل نظر يُفرد فحصه في بيان علاقة المنطق بالعلوم عامّة أن يعود إليها باضطرار. من هذه الجهة يتكشّف لنا قصور بعض المحاولات النظرية خاصة تلك تعقب نظرها تحديد الوضعية الاعتبارية التي شغلها المنطق في صناعة الفقه عند ابن رشد. وذلك بسبب عدم استنشعار وعي أصحابها بأهميّة البيانات التي وقع تفصيل القول فيها في هذا الكتاب الميتافيزيقي الموطى لوجوه استعمالات المنطق في الفقه.

النتيجة الثانية، أن استعمال العلم المدني للأقيسة المنطقية، وإن كان أمرًا بيّنًا عند ابن رشد، تمامًا مثل استعمال العلم النظري لها، ينبغي أن يُحمل الاستعمال في الوضعية الأولى على معنى آخر غير ذلك المعنى الذي يُحمل عليه في الوضعية الثانية. بينما يُطلق على وجه الاستعمال الأوّل اسم الاستعمال المخصوص، أو المقيد، فإن وجه الاستعمال الثاني يُطلق عليه اسم الاستعمال المطلق. ويعني ذلك أنّ أنحاء استخدام المنطق في العلم المدني، هي على وجه التحقيق، أقلّ وثاقّة، وصلابة، وقيينيًا من أنحاء استخدامه في العلوم النظرية، من جهة طبيعة البراهين، والأقيسة، والحدود، وحل الشكوك.

النتيجة الثالثة، أن أغلب البراهين التي يستخدمها صاحب العلم المدني في البرهنة على مطالب صناعته لا يمكن أن ترتقي إلى صنف البراهين المطلقة، ولا إلى صنف براهين الوجود، ولا إلى صنف براهين الأسباب، ولا أيضًا إلى صنف براهين الدلائل، تلك التي نعثر عليها مستعملة في علم بقي متأرجحًا بين البرهان والجدل، وإن كان إلى الجدل أقرب، ونعني به علم ما بعد الطبيعة. بهذا الاعتبار نستطيع أن نخلص، وهو الأمر الذي خَلص إليه ابن رشد في خاتمة تلخيصه للمقالة الثالثة من كتابه **الضروري في السياسة**، إلى القول إنّ أقصى ما تقدر عليه الصناعة المدنية هو إنتاج براهين جدلية خطابية، ليس وفق ما ذكره أفلاطون في **الجمهورية**، وإنّما وفق المعاني التي وضعها أرسطو في صناعتَي الجدل والخطابة. لذلك كله كان الانفتاح على ما ذكره ابن رشد في تلخيصه لهاتين الصناعتين أمرًا ضروريًا.

## المراجع

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. ترجمة مورييس بويج. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1967.
- \_\_\_\_\_. **تلخيص ما بعد الطبيعة**. تحقيق عثمان أمين. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1958.
- \_\_\_\_\_. **تلخيص كتب الجدل، والبرهان، والقياس، والشعر**. تحقيق محمود قاسم. مراجعة وإكمال تشارلس بترورث. أحمد عبد المجيد هريدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979؛ 1982؛ 1983؛ 1986.
- \_\_\_\_\_. **تلخيص كتب القياس، والبرهان، والجدل، والشعر**. تحقيق محمود قاسم. مراجعة وإكمال تشارلس بترورث، وأحمد عبد المجيد هريدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

\_\_\_\_\_ . شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984.

\_\_\_\_\_ . الضروري في أصول الفقه. تحقيق جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

\_\_\_\_\_ . الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. ترجمة أحمد شحلان. تقديم محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

أرسطو، الأخلاق. ترجمة إسحاق بن حنين. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.

بن أحمد، فؤاد. تمثيلات واستعارات ابن رشد: من منطق البرهان إلى منطق الخطابة. لبنان: منشورات ضفاف، 2012.

بن منصور، رمضان. قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد. الأردن: عالم الكتاب الحديث، 2013

المصباحي، محمد. مع ابن رشد. سلسلة المعرفة الفلسفية. المغرب: دار توبقال للنشر، 2007.

النقاري، حمّو. المنطق في الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.

(411) رمضان بن منصور، قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد (الأردن: عالم الكتاب الحديث، 2013)، ص 179-320.

(412) يُنظر على التوالي: محمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ترجمة موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1967)، ص 704، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، تقديم محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 153. لما كنا سنتعرّض بالنظر تفصيلاً إلى هذه الشواهد في المتن، فإننا نكتفي هنا بإحالة القارئ عليها لا غير.

(413) «أما القدماء فقد اختلفوا فيما يجب أن يبدأ به (في التعليم)، هل هو صناعة المنطق أو علم التعاليم؟ وقد رأى بعضهم أن المنطق إنما وضع ليقوي العقل ويعصمه من الخطأ، وذلك فيما يحتاج إليه الضروري من العلوم العميقة، كعلم الطبيعة وما بعد الطبيعة. أما علوم التعاليم فلا يحتاج فيها إلى المنطق لسهولة وقلة ارتباطها بالمادة، وإذا كان هذا [صحيحاً] كما يقولون، ولم يكن علم المنطق ضرورياً لتحقيق علم التعاليم، فتعلمه بعد تحصيله، يكون بلا ريب، على جهة الأفضل». ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 162.

(414) ابن رشد، تفسير، ص 783.

(415) المرجع نفسه، ص 704. المقصود «بجميع الفكر الفاعلة والصانعة»، هو جميع العلوم النظرية الناتجة من مبدأ الفكر (ما بعد الطبيعة، والطبيعة، والتعاليم) والعلوم العملية الناتجة من مبدأ الصناعة (العالم المدني كالأخلاق والسياسة).

(416) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 153.

(417) ابن رشد، تفسير، ص 48، 749، 1396. كذلك يمكن العودة إلى: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1958)، ص 34-35. سنتعرض بالتفصيل لهذه المواضيع لذلك نرجئ عرضها ونكتفي الآن بالإحالة عليها.

(418) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، ص 183.

(419) يضم كتاب ما بعد الطبيعة أربع عشرة مقالة، غير أنّ ابن رشد اكتفى بتفسير جميع المقالات باستثناء مقالات الكاف، والميم، والنون، وذلك بسبب عدم عثوره عليها في الترجمات العربية القديمة الواصلة إلى الأندلس في ذلك العصر.

(420) أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، وهي بعض الكلمات القليلة، لا يمكن الاعتماد عليها، أوردتها المحقق في هامش من الكتاب.

(421) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص كتب الجدل، والبرهان، والقياس، والشعر، تحقيق محمود قاسم، مراجعة وإكمال تشارلس بتورث وأحمد عبد المجيد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979؛ 1982؛ 1983؛ 1986)، ص 137.

(422) فتح الدين عبد اللطيف، «وضع المنطق في فقه ابن رشد»، حكمة: من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفة، 3/6/2015، نقلاً عن: مدارات فلسفية (2007)، شوهد في 3/5/2018، في:

<https://goo.gl/eUBGDV>

(423) حمّو النفازي، المنطق في الثقافة الإسلامية (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013).

(424) يُنظر، على سبيل الذكر لا الحصر، محمد المصباحي، مع ابن رشد، سلسلة المعرفة الفلسفية (المغرب: دار توبقال للنشر، 2007)، ص 77-89.

(425) فؤاد بن أحمد، تمثيلات واستعارات ابن رشد: من منطق البرهان إلى منطق الخطابة (لبنان: منشورات ضفاف، 2012)، ص 269-330.

(426) يقول ابن رشد، في ما يتعلق بنسبة المدينة إلى النفس: «وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء المدينة، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيمًا بجزئه الناطق الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى، أعني المرتبطة بالعقل، وهي الجزء الغضبي والجزء الشهواني [من النفس]»، ابن رشد، الضروري في أصول، ص 76-77. أمّا بالنسبة إلى تمثيل ترتيب المدينة بالطبيعة ومحاكاة الذات الحاصلة لأهل المدن بالذات الحاصلة للنفس، فيحسن العودة إلى ص 204-205.

(427) يهتما لاحقاً التمييز الذي يُجره ابن رشد بين التمثيلات القريبة النافعة، والتمثيلات البعيدة الضارة، والقبیحة. يُنظر: ابن رشد، الضروري في أصول، ص 87-88.

(428) المرجع نفسه، ص 205-206.

(429) تسري هذه القاعدة على مسألة استعمال المنطق في العلوم (تفسير ما بعد الطبيعة يُفصل ما أجملت فيه الكتب الأخرى، ومن بينها الضروري في السياسة)، وعلى مسألة تعريف البرهان القياسي العلمي (شرح كتاب البرهان يُفصل ما عُرض مثلاً في

تفسير ما بعد الطبيعة)، وعلى مسألة حد الجوهر وبيان أنواعه (تفسير ما بعد الطبيعة يُفصل النظر في ما وقع إجماله في تلخيص كتاب المقولات).

(430) ابن رشد، تفسير، ص 749. يعيد ابن رشد، في تلخيص ما بعد الطبيعة، هذين النحويين من الاستعمال: «وذلك أن الأمور التي تبيّنت في صناعة المنطق تُستعمل كما قيل في غير ما موضع على نحويين: إما من حيث هي آلات وسبارات وقوانين تسدّد الذهن وتحذره من الغلط، وهو الاستعمال الخاص بها، وإما أن تؤخذ تلك الأمور التي تبيّنت هناك على أنها جزء صناعة برهانية فتستعمل في صناعة أخرى على جهة المصادرة والأصل الموضوع على ما شأنه أن تشترك الصنائع البرهانية في أن يستعمل بعضها ما برهن في بعض، مثال ذلك تسلم صاحب صناعة النجوم التعليمية من المهندس أن نصف القطر مساو لضلع المسدس» (ص 34-35).

(431) يُنظر عبارة ابن رشد، في: المرجع نفسه.

(432) إضافة إلى إشارته في التسمية المذكورة، «وهو الاستعمال الخاص بها»، فإننا نعثر في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، على هذا الاسم من المنطق: «هذه المقالة ينحصر القول فيها في جملتين أوليتين إحداهما القول في نحو نظر هذا العلم، وكيف ينظر، وحل المسائل العارضة في ذلك؛ وذلك أنه لما كان يقول أرسطو في الحادية عشرة من الحيوان إن في كل علم شريف ووضع نوعين من العلم أحدهما معرفة الشيء الذي تقصد معرفته والآخر أدب من الآداب يريد علم المنطق المختص بذلك العلم»، ابن رشد، تفسير، ص 297، ومقالة اللام، ص 1396.

(433) قصد الوقوف على حد الأصل الموضوع والمصادرة والتمييز بينهما يمكن العودة إلى: ابن رشد، شرح البرهان، ص 316.

(434) «صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم ومنها خاصة بعلم علم وليس يمكن أن يكون الإنسان أديباً في تعلم كل صناعة إلا بتعلم العام منها والخاص وقد جرت عادة أرسطو أن جعل العام منها في علم المنطق والخاص في علم علم». ابن رشد، تفسير، مقالة الألف الصغرى، ص 48.

(435) ابن رشد، شرح البرهان، ص 157.

(436) «كل صناعة نظرية تنقسم إلى جنسين من النظر أحدهما الجنس الذي يحتوي على نحو نظر تلك الصناعة وما تعطي من الأسباب ومن أين تنتدى، وإلى أين تنتهي، وكيف وجه استعمال الحدود فيها، وهذا هو الذي يسمى منطقاً خاصاً بتلك الصناعة. والجنس الثاني علم ما تحتوي عليه تلك الصناعة». ابن رشد، تفسير، مقالة اللام، ص 1396.

(437) بن منصور، ص 267-300.

(438) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 71.

(439) يُقارن على سبيل المثال، في هذا السياق، بين تصديرات ابن رشد في التلاخيص التي وضعها لعلمي الطبيعة (رسالة السماع الطبيعي)، وما بعد الطبيعة (تلخيص ما بعد الطبيعة)، ولصناعة الفقه (الضروري في أصول الفقه).

(440) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 72.

(441) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 5.

(442) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 72-73.

(443) المرجع نفسه.

(444) لمزيد الوقوف على الفرق بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة في مسألة مقارنة الشكوك يمكن العودة إلى عملنا، المشار إليه آنفاً، بن منصور، ص 297-298.

(445) يُنظر على سبيل المثال: ابن رشد، تفسير، مقالة الباء، ص 168.

(446) تنهى إلى سمعنا، اليوم، قيام الأستاذ أحمد شحلان بنقل الترجمة العبرية لـ تلخيص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لابن رشد إلى اللسان العربي، والكتاب، إلى حدّ كتابة هذه السطور، قيد النشر.

(447) ابن رشد، تفسير، مقالة الزاي، ص 782-783.

(448) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 89.

(449) المرجع نفسه، ص 90.

(450) ابن رشد، تفسير، مقالة الباء، ص 192.

(451) ابن رشد، شرح البرهان، ص 185.

(452) يقدم ابن رشد في كتابه مثلاً من المحاكاة التي يمكن أن نجريها بين السياسة والطب متعلق بتحريم الكذب على الملوك فضلاً على الجمهور. وفي حال كذب أحدهم، فيجب عندئذ معاقبته، «بل ينبغي أن يعرف الجمهور أن الضرر الذي يحصل من الكذب على الرؤساء، هو كالضرر الذي يحصل من كذب المريض على الطبيب في موضوع مرضه. وأما كذب الرؤساء على العامة فهو يصلح لهم على نحو ما يصلح الدواء للمريض. وكما أن الطبيب هو الذي يعطي الدواء، فكذلك الذي له أن يكذب على العامة هو الملك فيما يتقصد من مهمات». يُنظر: ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 91.

(453) المرجع نفسه، ص 145-147.

(454) المرجع نفسه، ص 151.

(455) المرجع نفسه، ص 135-136.

(456) «والعلوم الجزئية إنما يستعمل واحد واحد منها هذه الأوائل العامية لا بما هي عامية لكن بالقدر الذي يكتفى به في ذلك العلم. وهذا القدر هو أن يأخذها بالجهة التي تخص ذلك الجنس يعني أنه يدنيها من الموضوع الخاص الذي تنظر فيه تلك الصناعة، كما قال ذلك في كتاب البرهان، فيأخذ مثلاً المهندس بدل قولنا الموجبة والسالبة لا تجتمعان النوع من أنواعها الذي يخص موضوعه مثلاً وهو المشارك والمباين لا يجتمعان، وكذلك المساوي وغير المساوي؛ لأن هذه كلها داخلة تحت الموجبة والسالبة لا دخول الأنواع تحت جنس واحد لكن دخول الخاص تحت العام من جهة الزيادة والنقصان وهذا كله قد تبين في كتاب البرهان». ابن رشد، تفسير، مقالة الجيم، ص 338-339.

(457) «وذلك أن العلم الطبيعي ينظر أيضاً في السببين الأوليين المحرك والهيولى وهذا [العلم الإلهي = ما بعد الطبيعة] ينظر في السببين الأقصىين الصورة والغاية». المرجع نفسه، مقالة الباء، ص 190.

(458) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 146.

(459) ابن رشد، تفسير، مقالة الدال، ص 479.

(460) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 71، 207. علماً أن التزام ابن رشد بحذف الزوائد غير العلمية سيفضي به إلى الاستغناء كلياً عن تلخيص المقالة العاشرة، وذلك بسبب أن طبيعة موضوعها، وهو النظر في صناعة الشعر، لا يمكن أن يتأتى منه علم يقيني.

(461) «وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن [مدن الأندلس] فيلسوف حقيقي كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ولا هو يأمن على نفسه منها». المرجع نفسه، ص 141.

(462) أحلنا على ذلك في مقدمة البحث.

(463) ابن رشد، تلخيص كتب الجدل، ص 137.

(464) المرجع نفسه، ص 142.

(465) بالنسبة إلى تعريف هذين النوعين من البراهين والتمييز بينهما، يمكن العودة إلى: بن منصور، ص 318-320.

(466) وهو الأمر الذي دفعه، كما رأينا ذلك سابقاً، إلى الاستغناء عن تلخيص المقالة العاشرة من كتاب السياسة لأفلاطون.

يُنظر ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 207.

(467) يُنظر: المرجع نفسه، ص 80.

(468) يُنظر: المرجع نفسه، ص 204-205.

(469) «فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبداً به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت»،

يُنظر: المرجع نفسه، ص 161.

(470) في مواضع عديدة يقف ابن رشد على فضل أرسطو على سابقه من الفلاسفة. في مقالة الباء، مثلاً، يميز بين مرحلتين تاريخيتين من الفحص في الأمور الإلهية: فحص القدامى «الشبيه بالزخاريف» (مجرد أقاويل شعرية، وخطابية، وجدلية) وفحص أرسطو البرهاني (أقاويل علمية يقينية)، ابن رشد، تفسير، ص 253-254. وفي مقالة الزاي حين ميز بين اقتصار فحص القدامى، في العلل، على العلة الهيولانية، وعدم شعورهم (تقطنهم حدسيًا) بوجود علة جوهرية مفارقة، وبين فحص أرسطو الذي شعر بهذه العلة (ص 761).

(471) يُنظر: ابن رشد، شرح البرهان، ص 190، 260.

## الفصل الثامن

### تبيين النظرية السياسية والأخلاقية الأفلاطونية في الواقع العربي الإسلامي تجربة ابن رشد الحفيد أنموذجًا ..... كمال امساعد

#### مقدمة

كان فلاسفة اليونان يرون في «المدينة» الأنموذج الأكمل للمجتمع من أجل تحقيق «الخير الإنساني»، وبنوا تصوراتهم للسياسة والتدبير على مقتضى هذا الأنموذج، فارتبطت الأخلاق اليونانية بالمدينة والسياسة ووصفت بأنها أخلاق المواطن الصالح. وصار «علم السياسة عندهم أشرف العلوم: إذ هو الذي يعين من بين العلوم أوجبها للمدن، ويعين من بين أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها، كما أنه إليه تُردّ العلوم الأخرى كالحرب والاقتصاد وغيرها» (472).

كان ابن رشد الحفيد الفقيه الفيلسوف من جملة من شرح النظرية الأخلاقية اليونانية، فكان أثر هذه النظرية واضحًا في فكره، لا يبذل الباحث عن مظاهره كثير عناء، فتعدى الأمر الشرح إلى المحاوراة والنقد أحيانًا كثيرة.

الحق أن «اختصار» ابن رشد كتاب أفلاطون يمثل في جوهره تعويضًا للخصوصية اليونانية بالخصوصية العربية، أو ما يمكن أن نعتبره «تبيين» للنظرية السياسية والأخلاقية الأفلاطونية في الواقع الإسلامي العربي. وهو أيضًا انفصال عن تشاؤم صاحب «الجمهورية» من إمكانية قيام «مدينة فاضلة» على هذه الأرض، والنظر إلى المسألة من منظور يرى في الشؤون الإنسانية شؤونًا تتعلق بالإرادة، مع تأكيد إمكانية ذلك بوجوه أخرى غير الوجه الذي خطّه أفلاطون. وفي ذلك كله يبرز ابن رشد في صورة أخرى؛ صورة مصلح يمدّد مشروع «التصحيح» إلى مجال السياسة على مستويين: مستوى علمي وآخر تطبيقي عملي (473).

فكيف تشكلت النظرية الأخلاقية لأفلاطون في بنية فكر ابن رشد؟ وإلى أي حد استطاع ابن رشد قراءة واقعه بأعين أفلاطونية مكنته من الدعوة إلى ضرورة تبني مشروع إصلاح يعيد للأخلاق مكانتها الطبيعية في مجال السياسة والعلم؟

سيكون، إذًا، موضوع هذه الدراسة البحث في مواقف أبي الوليد بن رشد من السياسة والأخلاق التي ضمنها كتبه في الأخلاق والسياسة، خاصة قراءته كتاب السياسة لأفلاطون، في محاولة لإثراء العقل السياسي العربي الإسلامي أو حتى لبناء نظرية سياسية رشدية.

أولاً: ابن رشد: من «شرح» الموروث اليوناني  
إلى «تبيين» النظرية الأفلاطونية

## 1- موقف ابن رشد من النظرية الأفلاطونية السياسية

اهتم ابن رشد بتأليف ثلاثة كتب في الحكمة العملية (السياسة) التي غايتها النظر من أجل العمل في داخل منظومة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي؛ فألف كتاب **تلخيص الخطابة** (474) في عام 570هـ/1174م، وكتاب **تلخيص** (475) **الأخلاق لأرسطو** (476) في عام 572هـ/1176م، وفي العام ذاته أكمل مشروعه بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون فوسمه بـ **الضروري في السياسة** (477)، وقد ضمنه دعوات فكره السياسي والاجتماعي وتطبيقاته العميقة والواقعية للمجتمع العربي الإسلامي.

الواقع أن مؤرخي الفلسفة لم يولوا الجانب السياسي الرشدي الاهتمام البالغ الذي يستحقه مقارنةً بالاهتمام الذي حظي به ابن سينا والغزالي والفارابي والماوردي وابن خلدون وغيرهم، كما أن الجانب السياسي من فكر ابن رشد لم يتناول على النحو اللازم مقارنةً بما كتب حول الجوانب الأخرى؛ مثل الجانب العقدي، والجانب الفقهي، والجانب العلمي، وغيرها.

يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه **جمهورية أفلاطون** أفضل كتاب في السياسة في عصر الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع وأكثر منها التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي، باستثناء مقدمة ابن خلدون التي تتجاوز السياسة إلى العمران البشري (478)، لما تميز به هذا المختصر من عناصر الجدة كخطاب «برهاني» نقدي سياسي يروم بناء الممارسة السياسية على المعرفة العلمية.

إذا لم يكن هناك غرابة في إقدام ابن رشد على شرح **جمهورية أفلاطون**، وهو الشارح الأرسطي، فإن ما يستوقفنا حقاً هو طريقة تعامله مع النص الأفلاطوني.

نعم، إن إعلان ابن رشد في الكلمات الأولى من كتابه أن غرضه هو «تلخيص الأقاويل البرهانية» (479) من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون في العلم السياسي، وحذف ما فيها من أقاويل جدلية (480) أمرٌ لا يختلف عن البيان العام الذي صدر به جوامعه لكتب أرسطو في العلم الطبيعي وغيرها من كتبه. لكن ما يثير الانتباه بعد ذلك عدم تقيّد فيلسوف قرطبة بالطريقة التي سلكها أفلاطون في تبويب كتابه (إلى عشرة كتب)، بل إنه خط لمختصره تبويماً منطقياً جديداً يستجيب للصياغة العلمية التي توخاها فجعله في ثلاث «مقالات»، استهلها بمقدمة وأنهاها بخاتمة.

أهمل ابن رشد المدخل الذي استهل به أفلاطون محاورته، واعتبره مدخلاً جدلياً لا يخلو من السفسة أحياناً (481)، وقد شغل هذا المدخل «الكتاب الأول» والثلاث الأول من «الكتاب الثاني» من الجمهورية. وعوّضه بمقدمة حدد فيها المعطيات النظرية والمنهجية التي سيعتمدها في تجريد «الأقاويل العلمية» من محاوره أفلاطون (482).

بعد هذه المقدمة التي كتبها ابن رشد خارج نص أفلاطون متجاوزاً أفقه الجدلي إلى الصياغة «البرهانية» العلمية، اختصر أقاويل أفلاطون وركزها في محاور ثلاثة، خص كل واحد منها بمقالة، فجاء الكتاب في ثلاث مقالات: عرض في الأولى البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها، وخصص الثالثة لتحليل أنواع السياسات أو «أنظمة الحكم» والمقارنة بينها وبين رؤسائها بعضهم مع بعض،



وكيفية تغييرها إلى غيرها، ثم اختتم بإلغاء «الكتاب العاشر» من شرحه؛ على اعتبار «أنه ليس ضرورياً في هذا العلم» (483).

هكذا عرض ابن رشد في ثلاث مقالات ما عرضه أفلاطون في محاورته؛ ابتداءً من بداية التلث الثاني من «الكتاب الأول» إلى نهاية «الكتاب التاسع»، مع إلغاء «الكتاب العاشر» وكثير من أجزاء الكتب الأخرى، والعلّة في ذلك كما ذكرت هي أن ما أثبتته أفلاطون في كتبه - العشرة - لا يستجيب للشرط الذي شرطه أبو الوليد على نفسه منذ البداية من تحري العلمية في كل ما يثبته في مختصره.

إن ما يلفت النظر هنا أن ابن رشد لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل تصرف كشريك في إنتاج النص، وإذا نحن جمعنا ما كتبه من خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب (484).

هذا يعني أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الفلاسفة اليونان، بل يتخذ من حين إلى آخر مبادرات تميزه منهم، والواقع أن الإشكالية السياسية التي يستحضرها ابن رشد في ذهنه والتي يعيشها في الواقع تختلف عن التي انطلق منها أرسطو وأفلاطون، رغم أخذه برأي أفلاطون في كثير من القضايا السياسية (485).

من هذا كله نستنتج أن ابن رشد لم يقلد أفلاطون ولا أرسطو في مجال السياسة، بل وظف أقوالهما في هذا الميدان ليصوغ من كل ذلك موقفاً شخصياً يختلف عن موقفي أستاذه اليونانيين في محاولة لبناء نظرية في السياسة متميزة.

## 2- الخصوصية العربية بدلاً من الخصوصية اليونانية

إن تناول ابن رشد للفكر السياسي الأفلاطوني لم ينحصر في مجال النظرية فحسب، بل نقله إلى مجال التطبيق والاستفادة من تجارب التاريخ العربي الإسلامي إلى زمانه، «وقد اعتذر ابن رشد عن ذكر الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تماماً لدى القارئ العربي الذي يتوجه إليه، ولا تتلاءم أيضاً مع الجو الإسلامي الذي يكتب ويعيش فيه. على أنه استبدل بهذه الأمثلة اليونانية نظائرها في الإسلام» (486).

الحق أن «اختصار» ابن رشد كتاب أفلاطون يمثل في جوهره تعويضاً للخصوصية اليونانية بالخصوصية العربية، وأن ما انفصل به ابن رشد عن أفلاطون عوّضه بأراء وتحليلات تخص التجربة الحضارية العربية الإسلامية بصورة عامة والواقع الأندلسي في عصره بصفة خاصة، «لينخرط هذا الكتاب بقوة وبصورة مباشرة، في تجليات العقل السياسي العربي» (487).

يبرز اهتمام ابن رشد بالواقع العربي والأندلسي خاصة، على نحو لافت للنظر، عندما ينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع السياسات (وهو ما نعبر عنه نحن اليوم بأنظمة الحكم)، والمقارنة بينها، وبيان كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، وتحليل شخصية الرئيس في كل منها، ثم مقارنة سلوك هؤلاء الرؤساء و«طبائعهم» وكيفية تحوّل الواحد منهم من صنف إلى آخر، هنا يطنب ابن رشد مع أفلاطون، بل أكثر منه، منبهاً إلى نماذج من الحضارة العربية، ومن الأندلس بلده بصفة خاصة (488).

ففي صدد حديث ابن رشد عن تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة، يستحضر التحول الذي حصل في الإسلام مع دولة معاوية - رضي الله عنه - فيخاطب قارئه قائلاً: «وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامة، ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر [جزيرة الأندلس]» (489).

يستحضر ابن رشد كذلك تجربة الحكم الجماعي (الديمقراطي) في قرطبة، وقد كان جده قاضي قضاتها من أبرز الشخصيات فيه، فيقول: «يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيراً ما تؤول إلى تسلط. مثال ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه (490)، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط» (491).

### 3- من «التشاؤم» الأفلاطوني إلى «واقعية» ابن رشد

معلوم أن أفلاطون كان قد خاض تجربة (492) سياسية لم يتح له فيها ما كان يطمح إليه من الإصلاح، فانعكس ذلك على كتابه الذي وإن كان موضوعه تشييد مدينة فاضلة، مدينة العدل والتوافق والانسجام، فقد غلب عليه طابع التشاؤم إلى درجة لم يتردد خلالها في تصريح مفاده أن تحقيق هذه المدينة على أرض الواقع أمر غير ممكن، وأن مجال تحقيقها السماء لا الأرض.

ربما أدرك ابن رشد أن **جمهورية أفلاطون** كتاب خيالي وضعه فيلسوف واسع التصور في قالب شعري وجدلي، لكنه استصوب تطبيق مبادئ الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية (493)، وهذا ما جعله يبتعد عن كونه مجرد ناقل أو مترجم لفكر سياسي برّاني وافد؛ بل إنه أخرج هذا الفكر من المثالية والطوباوية التي ميزت الفكر السياسي الأفلاطوني، ليكون منظرًا سياسيًا أصيلاً ومتأصلاً في ثقافته وتاريخه، متمسماً بالواقعية التي ترسم بدقة الحدود الفاصلة بين الممكن والمستحيل (494).

في المقدمة الثالثة التي خصصها لبيان خصال الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة وطباعه، وللحديث عن وجوه تنشئته وتكوينه وتعليمه، سينفصل ابن رشد عن أفلاطون في النتيجة التي يستخلصها هذا الأخير، وهي الاعتراف بصعوبة وجود مثل من توافرت فيه تلك الشروط والخصال؛ ومن ثمّ الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع (495).

يرفض ابن رشد هذا الشك، ويرى أن قيام هذه المدينة أمر ممكن ليس إمكاناً مطلقاً فقط، بل هو إمكان محدد معين بزمان ومكان، هما زمان ابن رشد ومكانه، ويبين ذلك بقوله: «والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناساً بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها [...] وتكون مع ذلك شريعتهم (496) الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم (497) غايتها، وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة (حكم) وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكناً أن توجد هذه المدينة» (498).

في السياق نفسه، وهو بصدد الحديث عن صفات الملك الفاضل وشروطه، يستحضر قاضي قرطبة التجربة الإسلامية، فيقرر خارج أفق أفلاطون أنه «قد يتفق أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفاً بالشرائع التي سنّها المشرع

الأول (499) ويكون له القدرة على استنباط ما لم يصرح به المشرع الأول، فتوى فتوى وحكمًا حكمًا (500)، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، فهذا يسمى ملك السنة، وقد يتفق ألا تجتمع هاتان الصفتان في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدًا دون أن يكون فقيهاً، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام» (501).

نختم بمثال آخر متمثل بكلامه على النحو الذي به يتحقق وجود هذه المدينة على أفضل الوجوه. فبعد ذكر كلام أفلاطون في هذا الباب، ينيه قارئه إلى «أن الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، وقد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون في زمن طويل، وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن (ويؤثرون فيها) قليلاً قليلاً، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير، وتتحول هذه المدن (نحو أن تصير فاضلة)» (502).

سيكون على ابن رشد، إذًا، القيام بعملية إصلاح على مستوى الفكر السياسي، إصلاحًا يبرز من خلاله أن المدينة الفاضلة ممكنة على هذه أرض، وأن الطريق المسدودة التي انتهت إليها أفلاطون ليست وحدها الطريق الممكنة، لأن الشؤون الإنسانية هي مجال الإرادة، لا تحكمها الحتمية التي تحكم الظواهر الطبيعية، وسيكون عليه أولاً الارتقاء بالفكر السياسي إلى مستوى «العلم»، وتحويل نص أفلاطون من محاوراة تعتمد الجدل إلى نص يعتمد التحليل والتركيب، والتخلي عما لا يدخل في حقل العلم؛ كالحكايات والأساطير وما شابه، والخروج به من الأفق الذي أغلقه اليأس الأفلاطوني إلى الممكن الواقعي الرحب.

## ثانياً، ابن رشد: نحو بناء نظرية سياسية عربية إسلامية

### 1- التأسيس الإبستمولوجي لـ «علم السياسة»

عمل ابن رشد في كتابه **الضروري في السياسة** على التأسيس لـ «علم السياسة» تأسيساً علمياً واقعياً قائماً على منطق برهاني، بعيداً عن كل نظر ميتافيزيقي جدلي عار من العلمية. وهو ما يصرح به منذ بداية الكتاب (503). وينطلق ابن رشد في عملية التأسيس العلمي للسياسة معتمداً على تصنيف أرسطو للعلوم التي جعلها قسامين: «علم نظري» و«علم عملي».

يقدم القسم الأول معارف من شأنها أن يعلمها الإنسان من دون أن يكون عليه أن يعملها، والمقصود الأول منها هو «العلم لذات العلم»، وإن وجد فيها ما له صلة بالعمل فبالعرض، ويشمل هذا النوع علوم «التعاليم» كالحساب والهندسة والفلك، وعلوم «الطبيعة» كالتطبيقات العامة والعلوم المتخصصة في الظواهر الطبيعية المختلفة بما في ذلك علم النفس والطب (504).

أما القسم الثاني فهو «العلم المدني» ويضم المعارف التي من شأنها أن يعلمها الإنسان ويعملها، والمقصود الأول منها هو العمل، وهي جزآن: الأول هو «علم الأخلاق»، وموضوعه تدبير النفس من أجل الحصول على كمالها، والثاني موضوعه تدبير المدينة من أجل الحصول على كمالها، وهو «علم السياسة».

إذا، إنّ علم السياسة وعلم الأخلاق عليهما يتأسس العلم المدني، وهما يرتبطان في ما بينهما. بل نذهب مع ابن رشد إلى القول إن علم السياسة قائم على علم الأخلاق، ونسبة علم الأخلاق لعلم السياسة «كنسبة كتاب الصحة والمرض إلى كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض في صناعة الطب» (505).

فإذا كان المقصود بـ «السياسة» هو «تدبير المدينة»، فواضح أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها ولا مبانيها، بل المقصود هو أهلها، ولكن ذلك ليس من جهة أنهم أجسام، بل من جهة تعلق الأمر بنفوس تسعى للحصول على كمالاتها في حياتها المشتركة. وهكذا إذا كان «علم الأخلاق» هو علم تدبير نفس الفرد أي سلوكه، فإن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة، ومن ثم سلوكهم (506).

أما في ما يتعلق بالعلم الذي يتأسس على علم الأخلاق، فإذا كان موضوع علم الأخلاق هو «الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة، ونسبة بعضها إلى بعض وأي الملكات تؤثر في غيرها» (507)، فظاهر أن الأمر هنا يتعلق بعلم النفس؛ لأن هذه الموضوعات ومثيلاتها مجال فحص علم النفس، وعلم النفس جزء من العلم الطبيعي أو فرع منه. فالنموذج العلمي الذي سيقراً به ابن رشد وأفلاطون قبله وفي ضوءه «علم السياسة» هو «علم النفس»؛ نفس الإنسان (508). لذلك سيقسم ابن رشد فئات المجتمع والفضائل الحاكمة لكل فئة بناءً على أجزاء النفس: العقل، والقلب، والبطن.

هكذا، كما أن النفس هي جماع ثلاث قوى هي: القوة الناطقة العاقلة ومركزها الرأس، والقوة الغضبية ومركزها الصدر (القلب)، والقوة الشهوانية ومركزها البطن، فإن المدينة كذلك؛ ذلك أنها عبارة عن ثلاث قوى (طبقات): الرؤساء وهم رأسها، والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية، والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع (509).

أما عن غاية «علم السياسة» ومقصده الأسمى، فإن ابن رشد يؤكد أن غاية هذا العلم هي تمكين أهل المدينة من بلوغ كمالاتهم (510) الإنسانية، لأن بلوغ الفرد بمفرده الكمالات عسير إن لم يكن مستحيلًا، لذا يحتاج إلى معونة الآخرين لبلوغ الكمال (511)، وبلغه ابن رشد: «الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل عن الإنسان: إنه 'مدني بالطبع'» (512).

يشير تعريف الإنسان بأنه «مدني بالطبع» إلى نقص جذري في الإنسان؛ ما يجعله محتاجًا إلى غيره. فالفرد الواحد لا يمكنه أن يمتلك كل الكمالات وكل الصناعات التي يحتاج إليها في وجوده؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، فسيصبح موجودًا من أجل ذاته، وسيتوقف عن أن يكون مدنيًا، وبعبارة أخرى: الكمال الإنساني مشروط ومرتبط بالكمال المدني والسياسي. فالكمال الأسمى للإنسان عند ابن رشد إنما يحصل في الدولة وبإمكانات مؤسساتها وأناسها، لا خارجها في حياة التوحد والعزلة في جزيرة يختفي فيها الناس، وتتعدم الأنظمة والمؤسسات؛ لأن الدولة بمؤسساتها وشرائعها وقيمها الأخلاقية وأعرافها الثقافية هي التي تسمح للفرد بتحقيق كماله وممارسة مهماته (513).

صحيح أن للإنسان استعدادًا فطريًا طبيعيًا لكي يكون مدنيًا، لكن تطوير هذا الاستعداد الطبيعي والبلوغ به إلى حد الكمال لا يكون إلا بفعل يتجاوز الطبيعة بميولها وغرائزها، وهو المدنية

ومحدداتها وموجهاتها الكامنة في «علم السياسة».

عمومًا، حرص ابن رشد على بناء الممارسة السياسية على المعرفة العلمية، كما حرص على بناء التفكير في السياسة على العلم، وضمن مقدمته كل القواعد النظرية والمنهجية التي تؤسس عملية النقل العلمي أو ما أسماه «تجريد الأقاويل العلمية» من محاوره الجمهورية لأفلاطون. وبناءً على هذا، أهمل كل ما لا يقبل هذا النوع من التأسيس النظري العلمي لـ «علم السياسة».

بعد هذا، سننتقل إلى فحص مجهري لأنظمة الحكم، نظامًا نظامًا، قام به ابن رشد ليرسم للقارئ ملامح المدينة الفاضلة التي تحقق للفرد ما يحتاج إليه، وتصل به إلى بلوغ الكمالات التي يروم تحقيقها علم السياسة.

## 2- أنظمة الحكم في المجهري الرشدوي وضرورة الإصلاح

بعد عملية التأسيس النظري الإبيستيمولوجي للسياسة كعلم له مكانه ووضعه في شبكة العلم والمعرفة، وله مرتكزاته العلمية وأهدافه وغاياته، ينتقل ابن رشد إلى مستوى التطبيق، وينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع «السياسات»، والمقارنة بينها وبين كيفية تحوّل الواحدة منها إلى الأخرى، وتحليل شخصية الرئيس في كل منها، ثم مقارنة سلوك هؤلاء الرؤساء و«طبائعهم»، وكيف تحوّل الواحد منهم من صنف إلى آخر.

يتعدى الأمر هنا العرض إلى فحص ونقد لطبائع الحكم وأنظمتها التي سادت من قبل في المجتمعات الإسلامية، فضلًا عن السائدة في عصره، لا سيما في بلاد الأندلس والمغرب، وهو ما يُبرز بوضوح أن ما حلّ بالأندلس والمغرب من اضمحلال وزوال، وما لحق الأمة من نكبات ليس بالأمر الغريب، ولا هو من باب المصادفات، بل هو نتيجة طبيعية لسيادة أنظمة الحكم الضالة، أو ما يسميه هو «سياسة الخسة والندالة» التي تقوم على التسلط والطغيان والنفوذ، والاستئثار بالثروات، والإسراف في الإنفاق في الملذات، والاعتماد على «البخت» (514) (la chance)، وعلى الانتماء العائلي في الوصول إلى مراكز القرار خدمةً للمصالح الشخصية الضيقة، والاستخفاف بالشأن العام والتفرد بالقرار، والتغلب والإفقار، وشيوع العنف والاضطهاد، وتفشي الاستبداد والاستعباد... الخ (515).

إلى أبعد من هذا يذهب الجابري عندما يقرّ بأنه إذا كان هناك نص ما خالد يقرأ فيه الناس من مختلف العصور والأجيال صورة الحاكم المستبد في زمانهم ومكانهم، فهو ما ورد في الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون (516)؛ بل إن فيلسوف قرطبة عندما أراد أن يكتب بخصوص التسلط والطغيان أطنب في نقل جميع ما خطه قلم أفلاطون في هذا الموضوع الذي تكلم فيه عن تجربة ومعاناة؛ ذلك أنه خير، بنفسه، الاستبداد عن قرب (517). وعندما نتعامل مع النص الذي لخص فيه الجمهورية، ندرك أننا إزاء خطاب تحليلي يشعر خلاله القارئ بأن الكاتب لا ينقل، وإنما يتكلم من عنده بعقله ووجدانه. ولا يستطيع المتفحص للطريقة التي نقل بها ابن رشد كامل مضمون الكتاب التاسع من الجمهورية إلا أن يجزم بأن فيلسوف قرطبة كان يخاطب أهل زمانه ومكانه، ويتجاوز التلميح إلى الخطاب المباشر والصريح (518).

أنواع الحكم كما تناولها ابن رشد في المقالة الثالثة من تلخيصه هي بحسب تسميته أربع سياسات غير فاضلة، هي:

- 1- سياسة الكرامة أو سياسة أصحاب المجد والشرف (التيموكراسي).
- 2- سياسة الخسة أو سياسة ذوي المال والثراء (الأوليغارشي).
- 3- السياسة الجماعية أو سياسة الحرية المطلقة (الديمقراطي).
- 4- سياسة التسلط أو سياسة الاستبداد (الطغيان tyrannie).

تحدث الفلاسفة قبل ابن رشد عن الاجتماعات الناقصة كالفارابي (339هـ) في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة (519)، وأعطى هذا الفيلسوف تسميات عربية لأنواع هذه السياسات. ومن الذين اهتموا بذلك، أيضاً، الفيلسوف الأندلسي ابن باجة (335هـ) في كتابه تدبير المتوحد (520)؛ إذ فصل القول في السياسات الناقصة في مقابل السياسة الكاملة. فلنقف مع ابن رشد، ولو في عجالة، عند بعض شروحاته التي يكشف بها عن فساد هذه الأنظمة «غير الفاضلة» واستبدالها.

أ- سياسة الكرامة (521): حكم أصحاب المجد والشرف

يسعى الحكّام في هذا النوع من الحكم إلى الأفعال التي يُمدحون بها ويجلّون ويعظمون: «ومن بين الأشياء الملائمة عندهم اليسار والنسب ومواتاة أسباب اللذة، أو اللعب بالنرد أو بلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مكفياً بكل ما يحتاجه من الضروري» (522). ويتميز دستور هذا النظام بأنه يعين فيه أهله بعضهم للحصول على السمعة الحسنة والأعمال الصالحة. والفرق بينه وبين المدينة الفاضلة أن الشرف في هذا النظام هو غاية لذاته وغير مرتبط بالفضيلة، في حين يرتبط الشرف في المدينة الفاضلة بالفضيلة وليس غاية لذاته (523).

ابن رشد، وهو يتحدث عن خصال رجل المجد والشرف، قدّم أنموذجاً من الحكم القائم في التاريخ الإسلامي وفي زمانه أيضاً؛ إذ يقول: «وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا [اعتادوا] السياسة الفاضلة ثم تحولوا أيام معاوية إلى الكرامية، ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر [أي الأندلس]» (524).

ب- سياسة الخسة: سياسة ذوي المال والثراء

هذا النوع من النظام قائم على جمع الأموال وتكديسها من طرف القلة الأغنياء، عندما تكون القيمة للدينار والدرهم فقط، وعندما لا يهتم الحكام إلا بجمع المال والاستكثار منه. ويصف ابن رشد هذا الحكم بأنه حكم الاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، وحكم السقوط؛ إذ ينهار بسرعة تحت وطأة أي طارئ من الداخل أو من الخارج، وأول شروخ هذا الحكم أنه لا يسلم زمام الحكم لمن هو ماهر بينهم من ذوي الكفاءة بل لمن هو أكثر مالاً وغنى (525). ويضرب ابن رشد لذلك مثلاً مشابهاً لحال من يسلم قيادة السفينة لمن هو أغنى وليس لمن له إمام بقيادة السفينة، وهذا لا بد من أن يؤدي بالسفينة إلى الهلاك، وهو ما يحصل لهذا النوع من السياسات (526).

من أكبر مساوئ هذا النظام أن الحكام فيه لا يتورعون عن تحوير الدستور والنظام بما يلائم مصالحهم المالية لزيادة غناهم؛ ما يسبب زيادة عدد الفقراء وزيادة سوء أحوالهم، في حين يزداد الأغنياء غنى وينتشرون كالطاعون (527)، مثلهم مثل ذكور النحل التي تأكل العسل ولا تجنيه وتكون وبألاً على الخلية، وفي هذا الاجتماع نجد كل أنواع الشرور. فالى جانب الفقراء، نجد اللصوص والمتسولين وأصحاب السوء وغيرهم من أرذال المجتمع.

لبيان مقاله هذا يضرب مثلاً من واقعه وزمانه دائماً؛ إذ يقول أثناء حديثه عن كيفية تحول سياسة الكرامة إلى سياسة المال والشهوة: «كثيراً ما نرى الملوك فيها [المدينة الكرامية] يؤول أمرهم إلى مثل فساد هؤلاء، مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم [يوسف بن تاشفين]، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضاً حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت [المدينة] في أيامه» (528).

### ج- السياسة الجماعية: مدينة الحرية المطلقة

تكون الرئاسة في هذا النظام بالاتفاق و«البخت» لا عن استئصال؛ ذلك أنه ليس في هذا الاجتماع فضل لأحد على أحد (529). فكل فرد من أفراد الحرية المطلقة (الفوضى)؛ من دون قيد أو شرط، أي إن المرء يحصل على أي شيء ترغب فيه نفسه وتقوده إليه. ففي هذا النظام، نجد كل الأشياء التي تتوافر في بقية المدن والسياسات التي تحدثنا عنها سابقاً: فيه أناس يرغبون في المجد والشرف، وأناس يرغبون في امتلاك المال، وأناس يرغبون في التملك والاستبداد؛ فهو يشبه الثوب الموشى المزركش بكل أنواع النقوش، إذ تجد فيه كل الألوان مجتمعة (530).

أصل هذا النظام أنه يقوم على البيت والأسرة (531)، والمدينة إنما خادمة للأسرة الحاكمة ومن أجلها ولتحقيق رغباتها وجمع الأموال المكتنزة وإشباع الشهوات المتعددة (532). والدستور في هذا النظام خادم لهذه الغاية، ويدفع عديداً من الناس إلى الفقر. وعندما يزداد عدد الفقراء ستكون حال المدينة كحال الجسم المريض، ويقوم الفقراء بسلب الأغنياء ونهب ممتلكاتهم وطردهم. فكل واحد من الفقراء حر يعمل ما يشاء (533). لذلك يفنى هذا النظام بسرعة؛ لأنه لم يقم على الفضيلة كما هو الشأن في عديد من الممالك الإسلامية؛ إذ يقول ابن رشد: «والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير [...] وبين أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات، وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما زاد من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات» (534).

### د- سياسة التسلط: سياسة الاستبداد

إذا كان ابن رشد قد تناول بنوع من الاختصار أنواع الحكم السابقة، فإنه قد أطلق العنان لقلمه وبسط القول بسطاً مطولاً في ما يتعلق بنظام الحكم المتسلط. وهو نظام يحب الملك أن يتوحد فيه بالكرامة والرئاسة، وألاً ينقص منها شيئاً، ولهذا نعته ابن رشد بـ «وحداني التسلط» (535). وهنا تصبح الغاية هي الحصول على المآرب الخاصة، سواء بالرغبة في الغلبة وحدها والرغبة في

الشرف أو الرغبة في الثروة أو الرغبة في اللذة أو كلها بالجملة ف «اجتماع كهذا هو الاجتماع الاستبدادي، وأهله لا غاية لهم سوى خدمة المستبد وتنفيذ رغباته فهم أشبه بالعبيد إذا لم يكونوا عبيدًا فعلاً» (536).

يحلل ابن رشد شخصية المستبد، قائلاً: «وحداني التسلط أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو أبداً في توتر دائم، ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود وظالم لا يحب أحدًا من الناس [...] وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوماً عسيراً، لأن من يركب البحث والاتفاق، كثيراً ما يستخف به. وهذا كله بين وجلي من هؤلاء، كما قلنا مراراً لا بالقول بل بالمشاهدة» (537).

معنى أنه «أشد الناس عبودية» ليس استعباد الغير بل يعني أن شهوات المستبد تستعبده لأنه «رجل ممثلي بالرغبات غير الضرورية»، فتصير نفسه حافلة بالعبودية المجردة عن الحرية، حيث قواه الأدنى [البهيمية] هي التي تسود فيها بينما قواه العليا العاقلة هي المغلوبة فنفسه فقيرة ومستعبدة، وكذلك المدينة المستبدة فقيرة مستعبدة ومليئة بالحزن والتعاسة» (538).

يعمل المستبد ببراعة وبدهاء لقتل كل من يخالفه، أو يخاف منه، ممن يملك كثيراً من المال والأشياء المادية الأخرى والسلطة، فيقتله بوضعه تحت رحمة أعدائه. يشرح ابن رشد كيف ذلك ويذكر - كما دأب - مثلاً من زمانه ومكانه فيقول: «إنه يكون من حال هذا الرجل أن يعمل على حمل جميع الناس ودفعهم ليتمسكوا بالناموس حتى يظنوا أنه ليس وحداني التسلط، وأنه هاد ومرشد لأهل المدينة [...] فإذا سالم الأعداء الذين هم من الخارج بالتصالح مع بعضهم وقهر البعض الآخر، عاد إلى مدينته يثير بين أهلها الحروب باستمرار، فيستولي على أموال أهلها ويجعلها له [...] كما وقع لأهل صُقعنا مع الرجل المعروف بابن غانية (539). وإذا طراً بباله أيضاً أن في الجماعة أناساً يخالفهم لما لهم من أموال كثيرة وممتلكات عظيمة وقوة مكر للفتك بهم وبتسليمهم لأعدائهم [...] فيتأمر عليهم إلى أن يظهر المدينة منهم، وهذا التطهير هو عكس التطهير الذي يظهر به الأطباء الأجسام، لأن هؤلاء يستأصلون الشيء القبيح ويرمون به وهذا يفعل العكس» (540).

هكذا يبدو ابن رشد منسجماً مع النقد الأفلاطوني لنظم الحكم الجائرة، وهو أمرٌ يحيل، كما رأينا، على أمثلة حيّة وراهنة بالنسبة إليه. وهنا تكمن أهمية ابن رشد السياسية؛ لأنه ينتقد مختلف أشكال الاستبداد والجور من أجل تجاوزها وتجنبها ما أمكن؛ فهي أنظمة ظالمة جاهلة تنتعش حيث يرتع الجهل وتنقش الرذيلة.

يظهر ذلك جيداً، بحسب ابن رشد، من غاية كل نظام من هذه الأنظمة. فغاية السياسة الجماعية هي الحرية (الفوضوية)، وغاية خسة الرئاسة هي الثروة، وغاية سياسة الكرامة هي نشدان الشرف والمجد، وغاية وحدانية التسلط هي إشباع الشهوات (541).

فهذه الأنظمة كلها بعيدة عن الفضيلة والأخلاق وعلى النقيض تماماً من «الحكم الفاضل»، ولا شك في أن ابن رشد كان يفكر في الإصلاح السياسي، ينشده ويراه ضرورياً وممكنًا، فيفصل عن يأس أفلاطون من إقامة المدينة الفاضلة، إذ كان أفلاطون يرى أن أنواع الحكم الأربعة السالفة الذكر تتحول على هذا الترتيب حتماً وعلى نحو دوري، ليعلن إمكانية الإصلاح من خلال مدينة



فاضلة، اعتمادًا على ما يعطيه «العلم»، خاصة أنه يرى أن «الذي قاله أفلاطون ليس ضروريًا، إنما هو الأكثر» (542).

هكذا تكون غاية معرفة هذه السياسات وخصائصها وخصال الحكام فيها والمحكومين والنتائج التي تؤدي إليها أن نبحت عن أنجع السبل لإقامة دولة الأخلاق والفضيلة، ولن يتحقق ذلك إلا بنشر الفضيلة والتربية عليها، والتخلق بالأخلاق الحسنة والتمسك بها. يقول ابن رشد في هذا الصدد: «وإذا كانت أصناف السياسات معلومة عندنا، فهو بين أنا نستطيع أن نعرف الأخلاق والسنن التي تؤدي إلى غاية كل واحدة من هذه السياسات، أعني النافعة فيها، وأن نعتمد في أنفسنا التخلق بتلك الأخلاق والتمسك بالصنف من السنن التي نروم الإقناع فيها [...] حتى تكون هذه الأشياء المذكورة ها هنا معلومة لنا وموجودة فينا» (543).

### 3- المدينة الفاضلة مدينة القيم والأخلاق

جعل قاضي قرطبة الفلسفة الخلقية أساسًا تقوم عليه الفلسفة السياسية الاجتماعية، لذلك بين وجهة نظره في الأصول الأخلاقية التي تبنى عليها الفلسفة السياسية (544). فسياسة المدن وتدبيرها قبل أن تستلزم أمورًا مادية، هي محتاجة، قبل كل شيء، إلى الفضيلة والأخلاق وأهلها (545)، كما أن القيم الخلقية ونظرتها إلى الإنسان وإلى غاية وجوده ومكانته في الوجود هو ما ينبغي أن تخدمه السياسة. فليست الأخلاق في خدمة السياسة فحسب، بل إن السياسة أيضًا في خدمة الأخلاق، وفي خدمة غاية وجود الإنسان.

لذلك كان ابن رشد عند مناقشته لأنظمة الحكم «غير الفاضلة» على حد وصفه لها، يؤكد أن هذه الأنظمة قد استشرى فيها الظلم والاستبداد والاستئثار بالثروة والمال والخيرات، لأنها ابتعدت أكثر فأكثر عن القيم والأخلاق.

أمن قاضي قرطبة وفيلسوفها بارتباط السياسة بالأخلاق، وبأن ابتعاد السياسة عن الأخلاق، يعني تحويلها إلى ممارسة قهرية أو إلى منفعة خاصة على حساب المصالح العامة للناس أو استئثار مدان بموارد الشعب وثرواته. وإذا كان التمسك بالقيم والأخلاق هو تأكيد لإنسانية الإنسان التي جاءت الأديان والتشريعات لتعزيزها، فإن التحلل من الأخلاق هو سبب في غلبة القوة على الحق، وطغيان المادية على الإنسانية، وجلب الشقاء لها بدلًا من السعادة (546). ومن جهة أخرى، ومن موقعه بوصفه فقيهًا، يؤكد ابن رشد أن الأخلاق هي المقصد الأعم للشريعة الإسلامية؛ ولهذا قال رسول الله: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (547)، وشريعة الإسلام أيضًا قد «عرّفت من الأفعال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية» (548).

في **تلخيص الخطابة** يرى ابن رشد أن صلاح الحال هو حسن الفعل مع الفضيلة (549)، فتتناول في هذا الكتاب كل أصناف الأخلاقيات والقيم، ودعا إليها وإلى التخلق بها لأنه يعتبر الأخلاق والفضيلة ضربًا من الصحة والجمال، وأن غيابها على مستوى النفس والمجتمع نوع من المرض (550).

عمومًا، لم يكن ابن رشد في جميع تصانيفه العلمية والفقهية والأدبية سوى مفكر «عظيم» يوجه جميع طاقاته وجهة إنسانية رفيعة، هدفها الأسمى تنمية الفضائل والأخلاق لدى أفراد الأمة، وتربية مجتمع إسلامي قوي أقرب إلى السلامة والسعادة(551)، فما هي المقدمات التي بنى عليها تأصيلاته للأخلاق في السياسة؟ وكيف ربط مختلف مكونات المجتمع الفاضل بفلسفته الأخلاقية؟

## أ- أخلاق الحاكم

خصص ابن رشد المقالة الثانية من كتابه **الضروري في السياسة** لشروط وتكوين متعلقين برئيس المدينة الفاضلة وحاكمها، فوظف كل فلسفته السياسية الأخلاقية - فضلًا عن رؤيته الفقهية القضائية - لبيان ذلك.

فالرئيس يشكل في بنية نظريته السياسية المحور الرئيس الذي تتمحور حوله كل أجزاء المدينة، ولهذا نجد ابن رشد قد أعطى هذا الرئيس مسميات عدة ذات معنى واحد من حيث التطبيق وإن اختلفت تحديدها الاصطلاحية، ولهذا أيضًا يقول عن الرئيس إنه «الفيلسوف» و«الملك»، و«واضع الشرائع»، وكذلك «الإمام». فهذه الأسماء أشبه بالمتواطئة؛ «لأن الإمام في اللسان العربي هو الذي يؤتم في أفعاله. ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف إذن فهو الإمام بإطلاق»(552). أما الفيلسوف فيريد به ابن رشد، في هذا السياق، ذلك الحاكم الذي يتشوف إلى بلوغ الكمال وتحصيل العلوم النظرية والعلمية معًا، والفضائل الخلقية والعلمية معًا، وخاصة الرفيعة منها(553).

اهتم ابن رشد ببيان شروط الحاكم التي تؤهله لهذه المكانة انطلاقًا من رؤية متكاملة للدولة التي يريدها، وهي الدولة الموحدة المتينة من الناحية الإدارية والعسكرية والسياسية(554)، ولن يتم تدبير هذه المدينة إلا لمن استجمع الشروط الضرورية، وهي كما عددها ابن رشد متمثلة بالاستعداد الفطري لتحصيل العلوم النظرية والإقبال عليها، وحب الصدق بدلًا من الكذب، والإعراض عن اللذات الحسية. ومن هذه الشروط، أيضًا، أن يكون غير محب للمال والشهوات، كبير النفس، عالي الهمة، شجاعًا قويًا، ثابتًا على الرأي، محبًا للخير والأخلاق (كالعدل مثلًا)، محبًا لمنفعة أهل المدينة، قوي الإيمان علمًا وعملاً، فصيحًا، قوي البنية، حسن القوام(555).

ذكر ابن رشد هذه الشروط في سياقات عديدة من كتابه(556)، ويمكن أن نجملها في الفضيلة النظرية(557) أو القدرة العقلية، وتحصيل العلم العملي أي العلم بالأخلاق والسياسة(558)، والفضيلة العلمية (أو الفكرية)؛ ويقصد بها توخي المعرفة العلمية والتزامها دافعًا للسلوك وغاية وموجهًا له، والفضيلة الخلقية وهي التحلي بالخصال الفاضلة.

فالملاحظ، إذًا، أن خصال الحاكم هي إما فضائل أو خادمة لها، ولعل ابن رشد قد ركز على القيم والأخلاق في خصال الحاكم دون غيرها؛ لأنه يرى أن «الشيء الذي تمتلئ به النفوس لهو أكثر صحة من الشيء الذي يمتلئ به الجسد لأن النفس أقرب إلى جوهر الأشياء من الجسم»(559).

## ب- أخلاق المدينة

تحدث ابن رشد عن الشرائح الاجتماعية وقسم المجتمع إلى ثلاث فئات أو طبقات: الأولى فئة الحكام والإداريين، والثانية فئة الجند والحفظة، والثالثة طبقة الحرفيين (560). طبقة الحكام تناط بها مهمة سياسة المدينة وإدارتها، وطبقة الجند من أجل حماية المدينة (الدولة) وصد الأعداء عنها. أما الشريحة الثالثة، فهي شريحة مهمة لأن عماد الدولة الاقتصادي والإنتاجي إنما يقوم عليها.

يربط ابن رشد بين حسن تدبير هذه الفئات بالأخلاق ربطاً محكماً، فيصف هذا المجتمع وأهل المدينة الفاضلة بصفات يجب أن تكون فيهم، وهي صفات خلقية متمثلة بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة (561)، على فرق بين هذه الفضائل من حيث نسبتها إلى المدينة بأكملها أو إلى جزء منها (562). وهذه الصفات يريد أن تكون أولاً موجودة في الفرد الذي هو نواة المجتمع الفاضل فإذا ما وجدت فيه انعكست على المجتمع والعكس صحيح، فـ «بالطبع يكون الرجل في غاية من الفضيلة في هذه المدينة، لكون هذه المدينة هي غاية من الفضيلة» (563).

من جهة أخرى ولمزيد من التوضيح، يربط ابن رشد طبيعة الأخلاق في مكونات المجتمع بمكونات النفس البشرية: فـ «نسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي تسود به جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيماً بجزئه الناطق (العقل) الذي يسود به على قواه النفسانية الأخرى [...] فالحال في المدينة كالحال في النفس» (564). فالمدينة تكون فاضلة إذا اتصفت بالحكمة والعلم، وذلك بالفهم الجيد واتباع كل ما تشير به الدساتير والشرائع، ولا شك في أن جودة التدبير وسداد الرأي هما ضربان من ضروب العلم، ولا يجوز أن نقول عن هذه المدينة حكيمة سديدة في مشورتها، من دون أن تعنى بمعرفة الصنائع العملية، مثل الفلاحة والحدادة والتجارة، فضلاً عن امتلاكها للعلوم النظرية والعملية؛ لأن تمام الحكمة يكون بمعرفة الغاية الإنسانية الفاضلة التي تقصدها هذه السياسة (565).

توصف هذه المدينة كذلك بالشجاعة، والمراد بها التغلب على الخوف والألم والتسامي عن حب الشهوات (566). والمجتمع الذي يتربى على الشجاعة وترسخ في أفرادهِ وتصلق طباعهم، سيتغلبون على الجبن والخوف وعلى الشهوات؛ «لأن الشهوات هي أقدر الأشياء على إزالة الفضائل ومحوها وكذا الخوف والجبن» (567).

أما العفة فهي امتلاك النفس وعدم الاندفاع وراء الرغبات، والتزام «التوسط والاعتدال في المطعم والمشرب والمنكوح، ولذلك قيل العفة هي ضبط النفس وصرفها عن اللذات والشهوات، وقيل العفيف أشجع الناس وأقواهم نفساً» (568)، كما أن العفيف ثابت الجنان لا يتزعزع لأن الجزء العاقل عنده هو الذي يتحكم ويسود جزءه الشهواني الأردل وإلا لكان العكس فكان عبد نفسه (569).

إذا كانت الحكمة والشجاعة تنسبان إلى المدينة على أنهما في جزء منها وهو الحكام والجند، فإن العفة شاملة تسري في كل أجزاء المدينة الفاضلة حكماً وحنفاً وعمامة الناس على السواء، «وليس ثمة غير العفة سلوكاً إنسانياً فاضلاً يوصف بهذا الوصف أي كونه عامّاً للجميع» (570).

الفضيلة الرابعة - وهي فضيلة العدل - يُراد بها أن يؤدي كل إنسان في هذه المدينة الفاضلة عمله الذي يلائم طبعه (571)، والعدل يمنح التنظيم والبقاء والسلامة للمدينة، ويحصل ذلك باحترام

المجتمع للقوانين والدساتير، وتربية جميع مكونات هذا المجتمع على ذلك، وهذا العدل هو العدل المدني (572).

يحذر ابن رشد من غياب العدل في المدينة؛ لأن ذلك سبب للجور والضرر والفساد الذي يؤدي إلى تحول المدينة الفاضلة إلى مدينة ناقصة، كما تؤدي الأسقام والأمراض إلى فقدان الصحة في الأجسام. فكما أن الصحة هي توافق الأخلاق والأمزجة، فالمرض هو اختلال في هذا التوافق (573).

من المميزات الأخلاقية الأخرى التي يريدها ابن رشد لأهل المدينة والمجتمع صفة الصدق، فالصدق ضروري لهم لأن الكذب يقود إلى الوبال والخراب بينهم، وإن أجازهم ابن رشد بالنسبة إلى شريعة الحكام فقط، وحدده بظروف خاصة جداً، لأن الحكام يلجؤون إليه لغرض المصلحة العامة ودفع الضرر عن البلاد، وابن رشد يرى وجوب معاقبة الذي يكذب وإخباره بالضرر الذي يسببه مثلما يضر المريض بصحته عندما يكذب على الطبيب بشأن مرضه (574).

من الفضائل أيضاً فضيلة الحرية، وقد اهتم بها ابن رشد اهتماماً ملحوظاً لَمَّا كانت مطروحة في الساحة الفلسفية والدينية، وبالنظر إلى ما يشكله موضوع الحرية من أهمية في تحديد موقع الإنسان ضمن المجتمع ومدى فاعليته وقدرته وإرادته ونزوعه إلى التزام العرف الاجتماعي والقانون الأخلاقي (575). ويرى ابن رشد أن الإنسان الحر هو من يَأْتَمِرُ بالجزء الفاضل من النفس (العقل)، ويقابله في الطرف الآخر الإنسان المستعبد وهو الذي يَأْتَمِرُ بجزئها الأردل (الشهوات) (576)؛ أي ذلك الإنسان الذي صار عبداً للنزوات الفكرية والجسدية.

على الرغم من أن ابن رشد في موضع آخر يعتبر الأفعال الممدوحة حقاً ما كان منها خاضعاً للاختيار والمشئنة (577)، فإن نظريته الوظيفية إلى ارتباط الفرد بالمجتمع جعلته يخلص إلى «أن الإنسان حر في حياته الخاصة لكنه مجبر على الارتباط بالمؤسسات الاجتماعية كالدينية والأسرية والقانونية والنظام السائد في مجتمعه» (578).

أخيراً، لا ينسى ابن رشد، بوصفه رجل علم وتربية، ضرورة التربية على هذه الأخلاق والتنشئة عليها، وإقامة نظام تعليمي كفيل بهذه المهمة؛ لأن هذه الفضائل «لا يكفي لإخراجها إلى الفعل في المدن وعند الأمم وصفها فقط، بل لا بد من قوة العقل» (579).

هكذا إذاً، يجعل عالم قرطبة صلاح الشأن السياسي رهيناً لسلوك سبيل العلم، وهذا لا يكون إلا ببناء العقول؛ وإقامة نظام حكم فاضل وعادل لن تتأتى إلا بوجود نظام تربوي وتعليمي قادر على إنتاج القيم وإعادة إنتاج القيم نفسها التي «يتغذى» بها ويتقوى نظام سياسي من هذا القبيل، على اعتبار أن ذلك شرط لازم لوجوده.

## خاتمة

من بين أمهات الأفكار وأهم الاستنتاجات في هذه الدراسة أن ابن رشد لم يقلد أفلاطون ولا أرسطو في مجال السياسة، بل وظف أقوالهما ليصوغ من كل ذلك موقفاً شخصياً يختلف عن موقفي أسناذيه اليونانيين، في محاولة لبناء نظرية في السياسة متميزة، كما أن تناولته للفكر

السياسي الأفلاطوني لم ينحصر في مجال النظرية فقط، بل نقله إلى مجال التطبيق والاستفادة من تجارب التاريخ العربي الإسلامي.

وانفصل ابن رشد عن أفلاطون بشأن الاعتراف بصعوبة قيام المدينة الفاضلة؛ وقرر أن قيام هذه المدينة أمر ممكن لأن الشؤون الإنسانية تخضع للإرادة، ولا تحكمها الحتمية التي تحكم الظواهر الطبيعية. ولإبراز هذه الواقعية، عمل ابن رشد على التأسيس لعلم السياسة تأسيساً علمياً واقعياً قائماً على منطق برهاني؛ بعيداً عن كل نظر ميتافيزيقي جدلي عارٍ من العلمية.

ثم إن انتقاد قاضي قرطبة لمختلف أشكال الاستبداد كان من أجل تجاوزها؛ لأنها أنظمة بعيدة عن الفضيلة والأخلاق. فشككت الفلسفة الخلقية لديه أساساً تقوم عليه الفلسفة السياسية، ودعا إلى الإصلاح السياسي، وإلى ضرورة البحث عن أنجع السبل لإقامة «دولة الأخلاق والفضيلة». ولا يتحقق هذا المبتغى إلا بالإيمان المشترك بأن السياسة مرتبطة بالأخلاق، وبأن ابتعاد السياسة عن الأخلاق يعني تحويلها إلى ممارسة قهريّة أو إلى منفعة خاصة على حساب المصالح العامة. ومن جهة أخرى، فإن نشر الفضائل والأخلاق في أي مجتمع، بالنسبة إلى ابن رشد، مرتهن بوجود نظام تربوي وتعليمي قادر على إنتاج قيم وإعادة إنتاجها، وهي قيم يتغذى بها ويتقوى.

## المراجع

- ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى. رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، 1968.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تلخيص الخطابة. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات الكويت؛ بيروت: دار القلم بيروت، 1959.
- \_\_\_\_\_. الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- \_\_\_\_\_. الكشف عن مناهج الأدلة. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ منشورات المجمع الثقافي، 1999.
- أرسطو. الأخلاق. ترجمة إسحاق بن حنين. تحقيق وشرح وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.
- الأفق الكوني لفكر ابن رشد. مراكش: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001.
- الجابري، محمد عابد. ابن رشد: سيرة وفكر. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- \_\_\_\_\_. المثقفون في الحضارة العربية. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- جمعة، محمد لطفي. ابن رشد تاريخه وفلسفته. سوسة، تونس: دار المعارف، 1996.
- الحريري، خديجة. الفكر الاجتماعي في فلسفة ابن رشد. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007.
- الريسوني، أحمد. الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2009.
- \_\_\_\_\_. جدة: دار الأمة للنشر والتوزيع، 2010.
- سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر. الرباط: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 2012.
- الصلاحي، علي محمد. دولة الموحدين. عمان: دار البيارق للنشر، 1998.
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث. ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

- العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986.
- غريب، عبد الكريم وعبد الهادي مفتاح. **في الحاجة إلى ابن رشد**. الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، 2010.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **إحصاء العلوم**. تحقيق علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996.
- \_\_\_\_\_. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1958.
- المصباحي، محمد. **فلسفة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

(472) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 401-402.

(473) محمد عابد الجابري، **ابن رشد: سيرة وفكر**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 264.  
(474) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1959).

(475) ليس لهذا التلخيص نسخة عربية معروفة اليوم، لكن هناك شذرات منه في هوامش النسخة المخطوطة الفريدة لكتاب أرسطو في الأخلاق، وهي موجودة في خزانة القرويين بفاس، وقد نشرها المرة الأولى برمان (L.V. Berman) في: *Oriens*, (no. 20 (1967).

ثم أعاد عبد الرحمن بدوي نشرها عند إخراج كتاب **الأخلاق لأرسطو**. يُنظر: أرسطو، **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وشرح وتقديم عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ويُنظر: جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، ص 20.

(476) هو الكتاب المعروف بـ **الأخلاق إلى نيقوماخوس أو الأخلاق النيقوماخية**.  
(477) نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلاف، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. يُنظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

(478) محمد عابد الجابري، **المتفقون في الحضارة العربية**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 135.

(479) يستحضر ابن رشد هنا درس أرسطو لأنواع الأقاويل أو كما نقول اليوم «أصناف الخطاب» من زاوية درجة الصدق واليقين، فيميّز فيها بين خمسة أصناف يرتبها كما يأتي: 1. **الأقاويل البرهانية** التي تقيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نلتزم معرفته، وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه. 2. **الأقاويل الجدلية** التي يعتمد فيها المرء على المشهور من الآراء والأفكار، إما لنصرة وجهة النظر التي يدافع عنها وإبطال وجهة نظر خصمه، وإما لتعزيز رأي أو دعوى وتقديمها في صورة المعرفة اليقينية من دون أن تكون كذلك. 3. **الأقاويل السفسطانية** التي تهدف إلى التغليب والتضليل والتوهيم والتلبيس، وتقديم الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل. 4. **الأقاويل الخطابية** التي تستعمل من أجل إقناع الناس، وبميل ذهن المخاطب في هذه الأقاويل إلى السكن إلى ما يقال له ويصدق تصديقاً ما، إما أضعف وإما أقوى؛ وذلك باستعمال الشواهد المختلفة لتدعيم الرأي وحمل الناس عليه. 5. **الأقاويل الشعرية** التي تعتمد التخيل والتصوير بهدف حمل المخاطب على أن يرى في الشيء جمالاً أو قبحاً أو جلالاً أو هواناً أو غير ذلك. وتستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستقرار إليه واستدراج نحوه. يُنظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق علي بو ملح (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996)، ص 38 وما بعدها.

(480) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 71.

(481) يقول عن هذا المدخل: «وأما المقالة الأولى من هذا الكتاب فكلها أقاويل جدلية وليس فيها برهان إلا ما كان عرضاً، وكذلك فاتحة المقالة الثانية، ولذلك لم نفسر شيئاً مما فيها». يُنظر: المرجع نفسه، ص 208.

(482) المرجع نفسه، ص 71.

(483) المرجع نفسه، ص 207.

(484) المرجع نفسه، ص 56.

(485) عبد السلام بن ميس، «أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي»، في: **الأفق الكوني لفكر ابن رشد** (مراكش: منشورات الجمعية الفلسفية المغربية، 2001)، ص 307.

(486) ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، ص ي.

(487) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 14.

(488) الجابري، **ابن رشد**، ص 202.

(489) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 184.

(490) يشير هنا إلى ثورة قرطبة على المرابطين وقيام حكم جماعي فيها كان على رأسه كبار القضاة والفقهاء، من بينهم جدّ ابن رشد نفسه الذي كانت له الكلمة المسموعة. وقد انتهت تلك الثورة باستيلاء ابن غانية، وهو من بقايا المرابطين، على قرطبة في عام 541هـ، وقد مارس حكماً استبدادياً عانت خلاله قرطبة كثيراً. وتمكّن عبد المؤمن مؤسس الدولة الموحدية من طرده عنها في عام 543هـ. يُنظر: علي محمد الصلابي، **دولة الموحدين** (عمان: دار البيارق للنشر، 1998)، ص 113 وما بعدها.

(491) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 194-195.

(492) كان أفلاطون قد قام برحلة إلى سرقوسة بدعوة من صديق له، للمساعدة في تعليم ملكها ديونيسيوس وتأديبه، وهو كان حدثاً صغيراً. وكان أفلاطون يعتقد أنه بصدد فرصة مواتية لتحقيق إصلاحات سياسية عميقة. لكن التجربة خيبت آماله، فالملك لم يكن راغباً في الإصلاح، ولم يعمل بنصائحه ولم يُولها اهتماماً. يُنظر: المرجع نفسه، ص 45.

(493) محمد لطفي جمعة، ابن رشد تاريخه وفلسفته (تونس: دار المعارف، 1996)، ص 65.

(494) عبد الكريم غريب وعبد الهادي مفتاح، في الحاجة إلى ابن رشد (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2010)،

ص 145.

(495) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 138-139.

(496) يقصد بالنسبة إلى أمته شريعة الإسلام.

(497) يقصد زمن ابن رشد.

(498) المرجع نفسه، ص 139.

(499) النبي محمد ﷺ.

(500) أي إنه يكون قادراً على الاجتهاد.

(501) المرجع نفسه، ص 169.

(502) المرجع نفسه، ص 124.

(503) المرجع نفسه، ص 71.

(504) المرجع نفسه، ص 72.

(505) المرجع نفسه، ص 73.

(506) الجابري، ابن رشد، ص 243.

(507) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 73.

(508) الجابري، ابن رشد، ص 244.

(509) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 72 وما بعدها.

(510) يقسم ابن رشد الكمالات كما حددها أرسطو في كتاب الأخلاق، وهي: الفضائل النظرية (فضيلة العقل)، والفضائل

العلمية (العلم وتطبيقاته)، والفضائل العملية (الأخلاق والسياسة)، والفضائل الخلقية (السلوك الأخلاقي). ويقرر ابن رشد أن

الأولوية للفضائل العلمية، أي «العلم»، فهو الذي ينير العمل. أما الأخلاق، فيجب أن تكون مصاحبة للعلم والعمل. يُنظر: المرجع

نفسه، ص 74 وما بعدها.

(511) المرجع نفسه، ص 74.

(512) المرجع نفسه، ص 74.

(513) محمد المصباحي، فلسفة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 23 وما بعدها.

(514) البخت: الحظ، بدلاً من الأحقية.

(515) غريب ومفتاح، ص 144.

(516) الجابري، ابن رشد، ص 255.

(517) إشارة إلى نكبة ابن رشد.

(518) الجابري، الضروري في السياسة، ص 66.

(519) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية،

1958)، ص 198 وما بعدها.

(520) أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة، تدبير المتوحد، في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار

النهار، 1968)، ص 108 وما بعدها.

(521) يسميها الفارابي مدينة الخسة والشقوة: «وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، وبالجملة

اللذة من المحسوس والمتخيل ويطار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو». يُنظر: الفارابي، آراء، ص 400.

(522) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 171.

(523) المرجع نفسه.

(524) المرجع نفسه، ص 184.

(525) المرجع نفسه.

(526) المرجع نفسه، ص 185.

(527) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 69.

(528) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 187.

(529) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 68.

(530) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 174 وما بعدها.



- (531) يقصد أن أسرة مالكة تحكمها.
- (532) المرجع نفسه، ص 175.
- (533) المرجع نفسه، ص 176.
- (534) المرجع نفسه، ص 175-176.
- (535) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 69.
- (536) المرجع نفسه، ص 177.
- (537) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 203.
- (538) المرجع نفسه، ص 197.
- (539) ابن غانية هو يحيى بن علي بن يوسف المستوفي والي الأندلس من طرف المرابطين، وُلد في قرطبة وتوفي في غرناطة في عام 543هـ/1118م، واشتهر بابن غانية اسم أمه إحدى مربيات يوسف بن تاشفين.
- (540) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 195.
- (541) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 70.
- (542) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 204.
- (543) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 70.
- (544) خديجة الحريري، الفكر الاجتماعي في فلسفة ابن رشد (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007)، ص 75.
- (545) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 38.
- (546) عدنان السيد حسين، «السياسة والأخلاق»، في: سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر (الرباط: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 2012)، ص 301، ويُنظر: أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (جدة: دار الأمة للنشر والتوزيع، 2010)، ص 95.
- (547) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (حديث رقم 273)، وأحمد في المسند (حديث رقم 8952)، من مسند أبي هريرة مرفوعاً بلفظ «إنما بُعثت لأتمم صالح الأخلاق»، وأخرجه البزار من هذا الوجه بلفظ «مكارم» بدلاً من لفظ «صالح». وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 1/75 (حديث رقم 45).
- (548) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 135.
- (549) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 131 وما بعدها.
- (550) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 123.
- (551) الحريري، ص 82.
- (552) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 136.
- (553) المرجع نفسه.
- (554) الحريري، ص 69.
- (555) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص 102، 136-137.
- (556) المرجع نفسه، ص 102 وما بعدها.
- (557) يعبر عنها أحياناً بـ «الفطرة الفائقة».
- (558) يقول: «وكذلك الأمر في واضع الشرائع، وهذا الاسم إنما يطلق أصلاً على من له الفضيلة العلمية، التي بها تصدر الأمور العملية». يُنظر: المرجع نفسه، ص 136.
- (559) المرجع نفسه، ص 206.
- (560) خصص جزءاً من المقالة الأولى للحديث عن هذه الشرائع. يُنظر: المرجع نفسه، ص 102 وما بعدها.
- (561) المرجع نفسه، ص 116.
- (562) المرجع نفسه، ص 77.
- (563) المرجع نفسه، ص 122.
- (564) المرجع نفسه، ص 76.
- (565) المرجع نفسه، ص 116-117.
- (566) المرجع نفسه، ص 117.
- (567) المرجع نفسه، ص 118.
- (568) المرجع نفسه، ص 119.
- (569) المرجع نفسه، ص 201.
- (570) المرجع نفسه، ص 119.
- (571) المرجع نفسه، ص 77-119 وما بعدها.

- (572) المرجع نفسه، ص 120.
- (573) المرجع نفسه، ص 123.
- (574) المرجع نفسه، ص 91.
- (575) الحريري، ص 84.
- (576) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 203.
- (577) ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، ص 78.
- (578) معن خليل عمر، «التحليل السببي للظاهرة عند ابن رشد»، في: ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (تونس): المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ منشورات المجمع الثقافي، (1999)، ص 79.
- (579) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص 79.

القسم الثالث  
قراءات معاصرة في النظام الأخلاقي الاعترالي

## الفصل التاسع

### «الحسن» و«القبح» عند المعتزلة

### بحث في المرجعيات الفكرية والتاريخية ..... ناجية الوريمة

#### مقدمة

تعكس المسألة الأخلاقية عند المعتزلة - من حيث علاقتها بمفهومي «الحرية» و«المسؤولية الإنسانية» - تصورهم للإنسان الفاعل القادر على الإصلاح، وعلى تحقيق انتظام اجتماعي ناجح يشترك فيه الجميع. وهو تصور تحدده مرجعية عقلية بقدر ما تغذيها روح دينية مؤمنة بالخير المطلق، يغذيها، أيضاً، تفاعل نقدي ببناء مع واقع متأزم. فقد أثبت المعتزلة للعلم مفهوماً إنسانياً يناهز به عن الحدود المعرفية الضيقة والإكراهات المسبقة التي تصدر العقل؛ وذلك من خلال اعتبارهم العقل «أصل الحجتين (الكتاب وحجة الرسول) لأنهما عُرفتا به ولم يُعرف بهما» (580)؛ وألحوا على دور الإنسان في تحديد الواقع الاجتماعي والسياسي، من خلال مفهومي «الحسن» و«القبح» المركزيين في تفكيرهم. فهذان المفهومان يُعدان معيار التمييز بين «المحمود» و«المرذول» من الأفعال، ومعيار التنبيه إلى «الضار» و«الصالح» للعرمان. ولعل هذا ما يسمح بافتراض أنهم يعتبرون المسألة الأخلاقية مسألة محورية في تحديد الانتظام الاجتماعي المطلوب. ومن هذه الزاوية يمكن أن يدخل تصورهم في علاقة تواصل مفهومي مع كل ما تسعى له التصورات النقدية الحديثة من تحقيق التوازن في تقدم الإنسان والمجتمع مادياً ومعنوياً، على اختلاف في السياقات الإبيستيمولوجية الخاصة بهذه التصورات (581).

بقدر ما يقدم التصور الاعتزالي آفاقاً للاستثمار والتطوير، يطرح إشكاليات تراوح بين الإبيستيمولوجي والتاريخي والأيدولوجي. ويحاول هذا البحث النظر فيها وفي استنباطاتها النظرية والعملية من خلال طرح الأسئلة التالية: هل نجح المعتزلة في إقامة علاقة تلاؤم حقيقي بين المصادر المعرفية؟ وهل يخلو تقديمهم للعقل والتزامهم بعض الثوابت «النقلية» من بعض الارتباك في منطق التحليل؟ وهل يمثل تصورهم للمسألة الأخلاقية منظومة تساعد فعلاً على تأسيس أبعاد إنسانية عامّة؟ أم هل هو وجهة نظر مذهبية لا تتجاوز قيمتها حدود الانتماء إلى المذهب والتسليم بمقولاته ومبادئه؟ ثم هل كان سلوكهم السياسي تاريخياً، منسجماً فعلاً مع نظريتهم الأخلاقية التي تمثل فيها قيمة العدل مركز النقل؟

لئن كان هذا البحث يسعى إلى الوقوف عند هذه الإشكاليات تحليلاً ونقداً وإعادة تركيب، وإلى اقتراح رؤية جديدة تنبّه إلى ما للتجربة الاعتزالية من خصوصيات، فإنه لا يدعي تقديم إجابات ناجزة ولا يعد بها. بل قصارى أهدافه أن يثير من القضايا ما يساعد على إعادة النظر في العديد من المسلمات التي رانت على هذه التجربة والفكر المميز لها، وأن ينبّه إلى كونها تجربة «غرّدت» خارج سرب المنظومات المذهبية التي أنشأت دواً وخلفت أدبيات تدافع عنها. وفي إطار هذه الخطة الفكرية، وزعنا قضايا البحث إلى ثلاثة مستويات: يتعلق أولها بفلسفة المعرفة عند المعتزلة؛ إذ لا يمكن أن نفهم المرجعية العقلية التي صدرت عنها في تعاملهم مع المسألة الأخلاقية إلا إذا

استحضرنّا تصورهم للفعل المعرفي في حدّ ذاته، وهو تصور قائم على تقديم العقل مصدرًا أوّل يوجّه التعامل مع بقية المصادر. ويهمّ المستوى الثاني مركزية مفهومي «الحسن» و«القبح» في المنظومة الفكرية الاعتزالية، بما تعكسه من سعي لإيجاد أنموذج فكري واجتماعي «للإنسان العاقل الخيّر». أمّا المستوى الثالث فسيكون مخصّصًا للنظر في الجانب العملي لنظرية الأخلاق عند المعتزلة، من حيث العلاقة بين ما ينظرون له في كتاباتهم وما يمارسونه في سلوكهم السياسي وفي مواقفهم الاجتماعية. فالمتداول حولهم، في هذا الصدد، لا يساعدنا على رفع الالتباس الذي ظل ملازمًا لحقيقة انخراطهم في الواقع التاريخي.

## أولاً: مصادر المعرفة عند المعتزلة

إنّ ما يميّز منظومة فكرية ما، هو آليات إنتاج المعرفة المعتمدة فيها، ثمّ نوعية المعرفة المنتجة. ومن هذه الزاوية الإبيستيمولوجية تظهر المنظومة الاعتزالية مُعليةً العقل بما هو سلطة معرفية تعمل في استقلال عن الإكراهات التي تخرج عن مقتضيات النظر المستقل، من قبيل الإكراهات السلطوية أو المسلّمات العقدية. فهو عندهم المصدر المعرفي الأوّل الذي يوجّه التعامل مع بقية المصادر ويحدّد دورها ومضامينها المعرفية، وهو أيضًا المصدر المعرفي الأوّل الذي يجب أن يتحكّم في تمثّل المواضيع والطواهر والأشياء.

أثبتت المعتزلة للعلم مفهومًا إنسانيًا ينادى به عن المحدودية والمسلمات المحاطة بالمنع من المراجعة والنظر. فالعلم أو العقل، كما يعرفه إبراهيم بن سيار النظام (ت. 221هـ) العالم المعتزلي الذي وضع «كتبًا كثيرة في الاعتزال والفلسفة» (582)، هو «شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلّك، فإن أعطيته كلّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر» (583). إنّه تعريف دقيق يجمع جمعًا شرطياً بين الالتزام غير المحدود بمقتضيات أعمال النظر من ناحية، ونوعية المعرفة المقنعة الحاصلة من ورائه من ناحية أخرى (584). إنها معرفة تضع موضع شكّ ما كان المرء مطمئنًا إليه لمجرّد أنّه مروّي ومتداول. وعلى هذا الأساس عرّف النظام الحقيقة بكونها ما يسكن إليه «القلب» (بمعنى العقل) (585)، بعد حركة معرفية تقوم بها الذات، بناءً على الشكّ المنتج الذي يدفع إلى مراجعات منطقية. وكان الحضور البارز لمصطلح الشكّ في خطاب النظام وتلميذه الجاحظ ذا دلالات مهمة في منهج المعرفة وفي منطقها الداخلي. فمدارها «بذل الجهد» في تعقّل المعاني والحرص على إخضاعها للتحليل والنقد حتى تكون «الحقيقة» وأليدة ما ترتضيه الذات العارفة وليست إعادة إنتاج للمتداول «المُجمَع عليه». ومن السياقات التي احتوت على هذا المصطلح نورد الأمثلة التالية. يقول النظام: «الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتى يكون بينهما حال شكّ» (586). ويقول الجاحظ «اعرف مواضع الشكّ وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له. وتعلم الشكّ في المشكوك فيه تعلمًا. فلو لم يكن في ذلك إلا تعرّف التوقف ثمّ التثبيت، لقد كان ذلك ممّا يحتاج إلى إليه». فالشكّ هنا ليس موقفًا عديمًا غايته النقص فقط، بل هو موقف فكري حصيد يدرك جيّدًا ما يدعو إلى الشكّ فيه، وما لا يدعو، مؤظفًا في ذلك معرفة مكتسبة ومعطيات منطقية، عليها يعرض حقيقة المشكوك فيه. وعلى هذا الأساس، عدّ الجاحظ الشكّ سمةً من سمات العلماء؛ لأنّ العوامّ «ليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرّد أو على التكذيب المجرّد» (587). ولم يقتصر

دور العقل على تمثّل المواضيع والظواهر، بل كان له الدور الأساسي في فهم الوضع البشري وصياغة مفهوم للإنسان والله يساعد على تحقيق الأصلح والأفضل. فقد قال النظام «بتحسين العقل وتقييحه في جميع ما يتصرّف فيه من أفعال» (588).

لكنّ مكانة العقل عند المعتزلة لم تكن الموقف المهيمن على الثقافة العربية، في عصر تكوّنها، ولا في عصر تبلور أنظمتها الفكرية واستقرارها. بل على العكس من ذلك كان هذا الموقف ضعيفاً اجتماعياً وسياسياً: أوّلاً بسبب الضعف الموضوعي للعقلانية في المجتمع التقليدي (589)، وثانياً بسبب تضاربها مع ثقافة التسليم التي تسعى لتكريسها السلطان السياسية والدينية. هذا ما يبنينا به وضع القرية في العصر الأموي ووضع المعتزلة في العهد العباسي، باستثناء عهد المأمون بن هارون الرشيد الذي سيكون موضوع المستوى الثالث من هذا البحث.

في الفترة التي شهدت تكوين الفكر العربي - وهي فترة القرنين الثاني والثالث للهجرة - سجّل خلاف حادّ بين الاختيارات المكرّسة لسلطة النص، وتلك المؤسّسة لسلطة العقل. ولم تقف مظاهر هذا الخلاف عند الجدل النظري بل تعدّته إلى تدخّل السلطة مغلّبة هذا الاختيار على ذلك وفق ما تقتضيه مصالحها الثقافية. لذلك وجدنا صراعاً فكرياً بارزاً موضوعه ترتيب مصادر المعرفة وتحديد مفاهيمها: ففي وقت كان فيه العالم المعتزلي القاسم الرسي يرتّب المصادر بدءاً بالعقل (590)، كان الشافعي - «ناصر السنّة» كما سمّاه أصحاب الحديث - يرتّبها بدءاً بالنص (591). ولمنطق الترتيب، في هذا السياق، بعد إيستيمولوجي يخالف بحسب الخلفية الفكرية التي يصدر عنها المرتّب (592)؛ ذلك أنّ المرتبة الأخيرة التي أعطيت للعقل في المنظومة النصية تغيّر مفهومه جوهرياً، فتختفي منه دلالات الإحداث المعرفي والإبداع والافتتاح بالمعنى، لتحصّر بكثافة دلالات المساعدة على فهم معاني «النص» واستثماره في القياس حتى تظلّ منتجاته موجّهة الوجهة المحدّدة من جانب رعاة المدوّنة النصية وسلطتها. وهذا ما كرّس مسلّمة الحدود التي يجب أن يقف عندها اعتماد العقل، ومسلّمة المواضيع الدينية «الحرّجة» التي يجب أن تخرج عن نطاقه: إذ «لا ينبغي للعقل أن يعرّض عقله للنظر في كل شيء، كما لا ينبغي أن يضرب بسيفه كل شيء» (593)، وفق ما أوضح علماء النقل.

على هذا الأساس، كان اختلاف الترتيب مؤشراً دالاً على ما يميّز به المعتزلة من تصور معرفي؛ بقدر ما يعطي العقل يحدّ من حجّية بقية المصادر النصية المغايرة للكتاب ونعني الحديث والإجماع. وقد اشتهر المعتزلة - وفي مقدمتهم النظام - بنقدهم مدوّنة الحديث التي ما قنّنت تتّسع وتتخذ صفة الحجّية والإلزام. فقد ردّ النظام الأحاديث من جهة «حجّة العقل»، وذكر أنّ جهة حجّة العقل قد تتسخ الأخبار، وكذب بأخبار العجيب المثبّنة عند محدّثين (594)، والمخالفة لما يقبله العقل؛ مثل حديث انشقاق القمر (595)، وحديث المصدر المقدّس للحجر الأسود (596)، وحديث الشمس والقمر المكوّرين في النار يوم القيامة (597). كما كشف عن أوجه التناقض بين أحاديث تنتمي إلى الموضوع ذاته (598)، رغم أنّ كلاً منها يصرّ رواته على صحّته. وانتهى النظم إلى إخراج المشتغلين بالحديث من دائرة العلماء، وقال عنهم:

زوامل للأسفار لا علم عندهم بما تحتوي إلا كعلم الأباعر (599).

لم تكن نصوص الحديث مقصودة لذاتها في هذا النقد، بل هي عيّنة من نقد هذا المعتزلي الثقافة المتداولة وغير الخاضعة في قسم مهمّ منها لمعايير المعقولية. ويظهر ذلك خاصة في نقده للأخبار التي تجد انتشاراً واسعاً بحكم تعلقها بالعجيب والخارق للعادة؛ مثل حكايات الغول والجنّ في البراري. فقد كذب العجائبي منها، وفسرها بعوامل واقعية نفسية تتمثل في ما يتهيأ للخائف المنفرد في الفلاة من أمور لا تعدو نطاق مخيلته (600). ولم يكتف في نقده بتحليل المحتوى المعرفي في حدّ ذاته، بل تجاوزه إلى تقييم أطراف التخاطب من حيث محدودية قدرتها على إخضاع المروي من الأخبار للتدبير، ومن حيث تحولها إلى عوامل لتعميق الخطأ ونشره: «ومما زادهم في هذا الباب وأغراهم به، ومدّ لهم فيه، أنهم ليس يلقون بهذه الأخبار، إلا أعرابياً مثلهم، وإلا عامياً لم يأخذ نفسه قطّ بتمييز ما يستوجب التكذيب والتصديق، أو الشك، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قطّ» (601).

تتأكد هذه النزعة العقلية في النقد لدى المعتزلة عندما ننظر في موقفهم من حجّية مصدر آخر لقي كثيراً من الاهتمام لدى علماء النقل؛ هو الإجماع. فقد اكتفوا بنوعية المعرفة معياراً للقبول أو الرد، ولم يعترفوا بمعيار العدد اللازم للقائلين بالخبر أو الناقلين له. لأنّ إمكان الخطأ الذي يصدر عن الواحد لا يختلف عن إمكان صدوره عن اثنين فأكثر. ومن ثمة اعتبروا أنّ اتفاق كثيرين على الخطأ لا يمنحه صفة الصواب. يقول النظام في هذا المعنى: «خبر التواتر لا يضطرّ لأنّ كل واحد من الرواة يجوز عليه الغلط والكذب، وكذلك يجوز على جميعهم، ومن المحال أن يجتمع ممّن يجوز عليه الغلط وممّن يجوز عليه الكذب من لا يجوز عليه الكذب. ونظر ذلك بأعمى وأعمى، فلا يجوز أن يجتمع مبصرون» (602). وبناءً على هذا المنطق في التحليل، حكم المعتزلة بأنّ الإجماع ليس مصدرًا للمعرفة وبأنه لا يمكن المرء أن يطمئنّ إلى صحّة المضمون المعرفي المثبت من جهته (603)، باعتباره يبرّر رصيّدًا معرفيًا نسبه أصحابه إلى «النص» حتى يصفوا عليه صدقية فريدة. وبسبب هذا النقد، اتهم المعتزلة بمعاداة أحكام الشريعة وبالعمل على إبطالها، وهو ما يعني اتهامهم بالكفر. ويكفي أن نستحضر موقف عبد القاهر البغدادي من النظام حتى ننبين آلية التكفير في اعتمادها على قراءة النيات لإصدار الأحكام. يقول البغدادي: «ثمّ إنّه استنقل أحكام شريعة الإسلام في فروعها، فلم يجسر على إظهار دفعها، فأبطل الطرق الدالة عليها، فأنكر لأجل ذلك حجّة الإجماع، وحجّة القياس في الفروع الشرعية، وأبطل الحجّة في الأخبار التي لا توجب العلم الضروري» (604). وكان هذا الضرب من المواقف كافيًا للإمعان في محاصرة الفكر الاعتزالي، والزجّ به في زوايا التهميش.

لئن كان المعتزلة ثابتين في تصورهم المعرفي على تقديم العقل وتحكيمه، فإنّ مسألة العلاقة بينه وبين بقية المصادر التي عدّوها موالية له لم تكن من الواضوح بمكان، ولا كانت موضع اتفاق بينهم؛ الأمر الذي أضفى ضرباً من الارتباك على منطق التحليل، وصل أحياناً إلى تمديد هامش المصادر النصّية إلى درجة أصبحت فيها مناظرة للمصدر الأوّل عندهم، وهو العقل. فقد وجدنا هذا الهامش يضيق إلى حدّ بعيد عند بعضهم، مثلما رأينا مع أوائل المعتزلة ممثلين في النظام، ويتّسع إلى حدّ بعيد عند المتأخرين منهم ممثلين في القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ). صحيح أنّ الأنموذجين ينتميان إلى فترتين متباعدتين وبينهما يمكن أن نتحدّث عن تحوّل طرأ على الفكر الاعتزالي بحكم ما تعرّض له أعلامه من «محن» متتالية كانت تستهدف الحدّ من سلطة العقل في منظومتهم، لكنّ هذا

التفسير التاريخي ليس كافيًا وحده ليفهمنا الارتباك المسجل بين خطاباتهم في تناولها للموضوع ذاته. إنه ارتباك في منطق التحليل وليس اختلافًا يتعلق بمسائل فرعية، لأنه يهّم حجّية المصادر المعرفية نفسها.

ففي مقابل ما رأيناه من رفض النظام لحجّية الخبر والإجماع ونقده اللاذع لهما، نقرأ للقاضي عبد الجبار ما يخالفه إلى حدّ بعيد: «وإجماع الأمة حجّة لقوله (ص) عليكم بالسواد الأعظم، وقوله: لا تجتمع أمّتي على ضلالة. ومما يدلّ عليه أيضًا آية المشاقّة» (605). وفي مقابل الاحتكام غير المحدود إلى العقل عند النظام، كما رأينا، نجد ارتباك أعلام آخرين. ففي حكم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ هل هو واجب بالعقل؟ أم هو بالشرع؟ يعرض القاضي موقفي علمي الاعتزال أبي علي الجبائي، وأبي هاشم الجبائي، قائلاً: «اختلفا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يعلم عقلاً أو شرعاً» (606). ففي حين ذهب أبو علي إلى أنّ ذلك يعلم عقلاً وقال: «قد ثبت أنّ الامتناع عن المنكر واجب، فيجب أن يكون المنع منه أيضًا واجبًا، لأنّه لا فرق في قضية العقل بينهما» (607)، ذهب أبو هاشم إلى أنّه يعلم شرعًا باستثناء مسألة ردّ الظلم وقال: «بل لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحدًا فيلحقه بذلك غمّ، فإنّه يجب عليه النهي ودفعه دفعًا لذلك الضرر الذي لحقه من الغمّ عن نفسه، فأما في ما عدا هذا الموضع، فلا يجب إلا شرعًا، وهو الصحيح من المذهب» (608).

تعدّ هذه النماذج مؤشرات دالة على عدم نجاح المعتزلة في تأسيس فلسفة معرفية ذات جهاز مفاهيمي ثابت. فالمصطلحات المستعملة في خطابهم للدلالة على المصادر النصية التي يقبلون بها ويدرجونها في مراتب تلي مرتبة العقل، ليست واحدة، لا في مستوى الدوال ولا في مستوى المدلول، فهي «الكتاب»، و«حجّة الرسول» أو «الخبر»، عند بعضهم، وهي «الشرع»، و«الجمهور» أو «الإجماع»، عند البعض الآخر. علاوة على ذلك، لم يطور الخطاب الاعتزالي جهازه الاصطلاحي في هذا المجال، ولم يشهد مفاهيمه وخاصة مفهوم «العقل». في حين تضمّن هذا الأمر خطاب أهل النقل: فقد أنتجوا سيلاً من الكتب في الاحتجاج للحديث وللإجماع وللاجتهاد، ونجحوا في فرض سيطرته على الثقافة المتداولة، وهي سيطرة مكنته من غزو معاقل المعتزلة واستدراجهم إلى استعمال جهازه الاصطلاحي ومفاهيمه (609). لهذا سنجد أنّ الخطاب الاعتزالي، منذ أواخر القرن الثالث للهجرة، يعتمد - بدرجات متفاوتة بين أعلامه - هذا الجهاز، محاولاً الملاءمة بينه وبين مقولاته التي تغيّرت دلالاتها، وحافظت فيها المرجعية العقلية على قيمة تتفاوت أهميّة من عالم معتزلي إلى آخر.

على الرغم من هذا الارتباك، ظلّت مرجعية العقل تغذي التصور الاعتزالي لمفهوم الإنسان بما هو «العاقل، الخير، القادر» (610): هو عاقل وخير لأنّ عقله يمنعه «من الإقدام على ما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبّحة في عقله» (611)، ولأنّه يجب عليه أن يعلم «بالفكر قبل ورود السمع [...] حسن الحسن وقبح القبيح. فيجب عليه الإقدام على الحسن، كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح، كالكذب، والجور» (612)، ثمّ هو قادر لأنّه مكلف. على هذا الأساس، يمضي المعتزلة في بلورة فلسفة أخلاقية عمادها حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. أما موجّهاتها، فهي ثبوت العدالة الإلهية التي تؤطر العدالة الإنسانية، والإيمان بالقيم «الحسنة» التي يحددها العقل (613). وربما كان لإلحاحهم على علاقة التناسب بين «العقل» و«الحسن» دور في تركيز هذه



العلاقة ضمن الدلالات المعجمية الأولى لكلمة العقل. فقد جاء في لسان العرب: «وسمّي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي يحبسه»، «وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها» (614).

## ثانياً: مركزية مفهومي «الحسن» و«القبح» في الفكر الاعتزالي

قد لا نعدو الصواب إذا ما قلنا إنّ النظرية الاعتزالية في مجملها نظرية أخلاقية أساساً (615)؛ تقوم على مرجعية مميّزة، وتستثمر جملة من المقولات المترابطة. وما يربط بينها هو تصور عادل لعلاقة الإنسان بالله، ولعلاقة الإنسان بالإنسان في إطار تنظيم عمراني تحكمه قيم «الحسن والنافع والمفيد». فمجل الخطاب الاعتزالي مبنيّ على جهاز اصطلاحى له بهذه القيم صلة، من قبيل مصطلحات: الحكمة، والعدل، والواجب (616)، والصدق، والمسؤولية (617). ولهذا، قد لا نعدو الصواب إذا ما اعتبرنا أنّ نظرية المعتزلة بأصولها الخمسة مختزلة في مفهومي «الحسن» و«القبح» بأبعادهما الأخلاقية الأنطولوجية (618)، لا سيّما أنّهم يعدّون هذه الأصول عنوان هويّتهم الفكرية المميّزة لهم من بقية المذاهب. وفي مقدّمة القاضي عبد الجبار لكتابه شرح الأصول الخمسة، تأكيد مفاده أنّ كل أصل منها هو ردّ وتمييز من سائر المذاهب. يقول القاضي: «لا خلاف أنّ [خلاف] المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبّهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟» (619).

لا تكاد الدراسات التي خصّصت للمعتزلة كلياً أو جزئياً، تخلو من تحاليل متفاوتة الأهمية لهذه الأصول. لكنّ أغلبها تناول كل أصل منها باعتباره قضية قائمة الذات تتمتع بنوع من الاستقلالية في الطرح (620). وسنحاول في ما يلي الاستدلال على أنّ مختلف هذه الأصول لا تعدو أن تكون تفرّيعاً لأصل واحد هو الفعل البشري بين «الحسن» و«القبح».

### 1- التوحيد

يعرّف القاضي عبد الجبار هذا المبدأ كما يلي: «هو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره في ما يستحقّ من الصفات نفياً وإثباتاً على الحدّ الذي يستحقّه والإقرار به» (621). وهو مبدأ متّصل بمفهوم الألوهية المؤسّس لتصور الوجود بين خالق ومخلوقات. فأن يكون الله واحداً لا شريك له في خصائصه وفي صفاته وفي أفعاله معناه نفى أن يكون أيّ شيء آخر - والمقصود أساساً القرآن - مشاركاً له في صفة القدم. وتأكيد تفرّد الله بالقدم هو نفى لمقولة قدم القرآن التي هي الوجه الآخر لمقولة الجبر المبرّرة لما يمكن أن يقوم به الإنسان من فعل قبيح. والقبيح هو «ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذمّ» (622). ويؤكد هذا المعنى المسعودي في قوله: «التوحيد هو ما اجتمعت عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم، من أن الله عز وجل لا كالأشياء وأنه ليس بجسم ولا عرَض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر [...] وأنه الخالق للأشياء المبدع لها لا من شيء، وأنه القديم، وأن ما سواه محدث» (623). إنّ تأكيد

فكرة الوجدانية خاصة إلهية، منصبٌ على المسألة التي هزّت الفكر والواقع الإسلاميين؛ ومفادها أنّ القرآن ليس قديماً قدم الله، وأتته مخلوق أو مجعول كسائر ما أوجد الله. وكانت فكرة القدم نشأت في إطار سعي السلطة السياسية إلى فرض مقولة الجبر وتبريرها دينياً (624). فكلّ ما يقوم به الإنسان - والمقصود، في المقام الأول، ما يقوم به السائس - من أفعال سيئة هو قضاء من الله، قدره منذ الأزل. وكان ضرورياً أن يوظف القرآن في تبرير هذا التصور، فقيل إنّ كل ما ورد فيه - متعلقاً بأشخاص أو بأحداث أو بتواريخ - هو في علم الله وقدره منذ الأزل. وهكذا يصبح وجود الإنسان وسلوكه تحققاً عينياً لما قدره الله عليه. ومن المعلوم أنّ صراعاً لا هوادة فيه جمع بين السلطة ومنظريها من علماء الدين من ناحية، والمتكلمين القدرية ثم المعتزلة من ناحية أخرى، موضوعه القرآن بين القدم والخلق. وكان أنّ اتخذت الآية التي تنوعد أبا لهب أنموذجاً تمثيلاً لهذه المواقف المتضاربة، من ذلك قول عمرو بن عبّيد: «لو كانت تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ فِي اللّوْحِ الْمَحْفُوظِ لَمْ يَكُنِ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ حَجَّةً» (625). فالقول بأنّ هذه الآية، ومثيلاتها، قديمة، معناه أنّ أبا لهب مقدر عليه منذ الأزل أن يؤذي الرسول، وهو بذلك ليس مسؤولاً عمّا اقترفت يداه، والله أن يعاقب أو أن يغفر. أمّا القول بأنّها مخلوقة، أي خلقها الله وأنزلها بعد أن قام أبو لهب بفعله وبمحض إرادته، فمعناه أنّه مسؤول كامل المسؤولية عمّا اختار من فعل «قبيح»، وعليه سيحاسب. لهذا كان تشبّه المعتزلة بمقولة خلق القرآن تشبّهًا إشكاليًا يعكس دفاعهم المبدئي عن فلسفة أخلاقية قوامها الحرية والمسؤولية شرطاً للعدل.

## 2- العدل

يعرّفه القاضي عبد الجبار بقوله: «المراد به أنّ أفعال الله كلّها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه» (626). ويقول: العدل «هو توفير حقّ الغير واستيفاء الحقّ منه» (627). إنّهُ يؤكّد في معظم ما كتب أنّ الله لا يمكن أن يفعل «القبايح» وأنّ «المقبّحات ثابتة من العباد» (628). ويمثّل هذا المبدأ تأكيداً لخاصية العدل في الذات الإلهية: الله عادل بمعنى أنّه لا يمكن أن يجبر الإنسان على فعل القبيح، ثمّ يعاقبه، أو يجبره على فعل الحسن، ثمّ يجازيه. فـ «أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها» (629). والله يكلف الإنسان ويضعه في وضع يخوّله حرية الاختيار ليتحمّل مسؤوليته، وليكون للحساب معنى. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنّ المكلف كما يحتاج إلى أن يكون ممكناً من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصحّ منه إذا ما كلف، فذلك يحتاج إلى أن يكون عالمًا بما كلف وبصفاته، والفصل بينه وبين غيره، ليصحّ أن يقصد إلى إحداثه، وليصحّ أن يعلم أنّه قد أدّى ما كلف» (630). ويشرح المسعودي هذا الأصل قائلاً: «هو أنّ الله لا يحبُّ الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلاّ بما أراد، ولم ينه إلاّ عما كره، وأنّه وليّ كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدرّون عليه [...] ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطرارياً عن معصيته، ولكان على ذلك قادراً، غير أنّه لا يفعل» (631). وهكذا فإنّ أصل العدل هو نفيّ للاعتباطية وتحديدٌ لمسؤولية الإنسان عن فعله، ومن ثمّة كان نفيّاً لتبرير الفعل القبيح.

## 3- الوعد والوعيد

يعرّف المعتزلة الوعد بكونه «كلّ خبر يتضمّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل»، وعرفوا الوعيد بكونه «كلّ خبر يتضمّن إيصال ضرر إلى الغير أو تقويت نفع عنه في المستقبل» (632). فالوعد هو أن ينجز الله وعده لفاعلي الحسن، أو الخير، بالجزاء والثواب. والوعيد هو أن ينجز وعيده للقائمين بالفعل القبيح. وهو صادق في كلتا الحالتين، ولا مجال لشفاعة كثيرًا ما نظر لها علماء السلطة؛ لأنها لا تعدو أن تكون تبرئة لفاعلي الشرّ من المسؤولية، وتهوينًا من شأن ردع الناس عن الفعل القبيح وما يؤدي إليه من سوء المصير. فإنكار الشفاعة هو إنكار التشريع «للفعل القبيح». يقول المسعودي شارحًا هذا المبدأ: «أما القول بالوعيد وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة، وإته لصادق في وعده ووعيده، لا مُبدّل لكلماته» (633). ولئن رفض المعتزلة الشفاعة طريقًا إلى تدارك «الخطأ» في السلوك، فإنهم اقترحوا مبدأ المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، وهي منزلة لا تزجّ به نهائيًا مع أصحاب النار، لكنها لا تغفل تمامًا الخطأ الذي قام به، فلا هو في منزلة المؤمنين ولا هو في منزلة الكفار.

#### 4- المنزلة بين المنزلتين

يبدو أنّ هذا الأصل هو آخر الأصول تبلورًا في المنظومة الفكرية الاعتزالية؛ ذلك أنّ كل الروايات المتعلقة بهذه الفرقة تجعل من صياغة أصل بن عطاء لهذا المبدأ، واستقلاله به عن المواقف التي كانت متداولة في صفّ المرجئة وفي صفّ الخوارج، سببًا في التسمية باسم «المعتزلة» (634). فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا هو بكافر بل هو فاسق (635). فقد اعتزل وأصل حلقة الحسن البصري، واستقل بحلقة يدرّس هذا المبدأ وما يتصل به. وهو يعني ترك الباب أمام القائم بالفعل القبيح ليتوب عن فعله، فإن هو تاب حُشر مع المؤمنين، وإن هو لم يتب، يُحتسب له السيئ الذي أتاه، لكن لا يُمحى تمامًا ما قام به من حسن، وما كان عليه من إيمان. ومعنى هذا أنّه ليس كافرًا تمامًا، وأنّ مآله ليس مع الكفار؛ كما أنّه ليس مؤمنًا تمامًا، وأنّ مآله ليس مع المؤمنين. هو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. يقول المسعودي: «وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع فهو أنّ الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقًا، على ما ورد التوقيف بتسميته، وأجمع أهل الصلاة على فسوقه» (636). ولا يعدو هذا الأصل والأصل السابق، أي الوعد والوعيد، أن يكونا داخلين تحت باب العدل، لأنّهما مستويان من مستويات العدل الإلهي، بما يتيحانه من هامش كبير لتجسيد حرية الإنسان في تحديد مصيره. يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما، ممّا يدخل في العدل» (637).

بناءً على ما سبق، يظهر الحضور المركزي لمفهومي الخير والشرّ أو الحسن والقبح، في كلّ من هذه الأصول، ويجعلها أوجهًا استدلالية على المعادلة ذاتها: العقل أصل الاختيار، والاختيار أصل التكليف، والتكليف أصل التقييم العادل لسلوك الإنسان. إنّها معادلة بقدر ما تدفع فاعلية الإنسان الخير إلى أقصاها موفرة لها الشروط التكنولوجية اللازمة، تقف حائلًا دون توظيف العقيدة في سبيل تبرير «القبيح» وإيجاد مشروعية لفاعله. لكن تظلّ هذه الأصول الأربعة استدلالًا نظريًا على هذه المعادلة، بينما يأتي الأصل الخامس توضيحًا لكيفية ترجمتها في الواقع، أي ترجمة الحسن والقبح عمليًا، عبر مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

#### 5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

شرح المعتزلة مصطلحي المعروف والمنكر استنادًا إلى دلالات «الحسن والقبح» المذكورة سابقًا. ف «المعروف» عندهم هو «كل فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه»، و «المنكر» هو «كل فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه» (638). وتتسع هذه الدلالات في تقابل لافت للانتباه بين المفيد للإنسان، والمسيء إليه. هذا ما يتضح في قول القاضي عبد الجبار: «والخير عندنا هو النفع الحسن، والشرّ هو الضرر القبيح» (639). أمّا مصطلحًا «الأمر» و «النهي»، فهما يحيلان على الوسائل العملية لترجمة قيم الحسن في الواقع، والعمل على تخليصه من مضارّ القبح. فقد أجمع «المعتزلة» على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة: باللسان واليد والسيف، كيف قدروا على ذلك» (640). هنا يدخل في الحسبان جانب التنفيذ في بعده الفردي البسيط، والسياسي المنظم؛ لأنّ الأخلاق صنفان: صنف العمل به موكول إلى الأفراد باعتبار الوعي الأخلاقي الذي يوفره لهم نظرهم العقلي، وصنف ثانٍ العمل به موكول إلى الدولة بما هي الجهاز التنفيذي القادر على تحقيق الأصلح بأن يزاع في ما بين الناس وأن يفرض عليهم تعايشًا سلميًّا قوامه مراعاة المصالح المشتركة. ولهذا السبب أدرج المعتزلة مسألة الإمامة، أو المسألة السياسية عمومًا، ضمن هذا الأصل الخامس.

باعتبار البعد التطبيقي في هذا الأصل، ظهر إشكال توقّف عنده المعتزلة كثيرًا، مفاده: من يحقّ له أن «يأمر وينهى»؟ هل هو الفرد؟ أم هل هو الدولة ومؤسساتها؟ خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمصلحة العامة. هنا وجدناهم واعين تمامًا بخطورة السماح للأفراد بأن يتدخلوا في الشأن العام وأن يفرضوا على المجموعة ما يرونه. فكانوا حذرين من كل ما يهدّد سلطة الدولة، ومن الاحتكام إلى فوضى في التنفيذ قد تكون عواقبها وخيمة حتى إن كان عنوانها «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فأكدوا أنّ مؤسسات الدولة هي المسؤولة عن تحقيق خير الناس ودفع الضرر عنهم، ولم يتركوا للأفراد «العاقلين الحكماء» إلا هامشًا صغيرًا لا يعدو النطاق التربوي الضيق (641). لهذا جعلوا مسألة الإمامة ضمن هذا الأصل الخامس تحديدًا. يقول القاضي عبد الجبار: «وقد اتّصل بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الإمامة؛ ووجه اتصاله بهذا الباب أنّ أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم به إلا الأئمة» (642). وقد كانوا واعين بأنّ الأمر بالمعروف يكفي فيه القول، لأنّه من باب زيادة «الحسن»، وهو مندوب وليس واجبًا؛ بينما النهي عن المنكر واجب لأنّه يمنع من حصول الضرر. ولإمكان المنع لا بدّ من توافر وسائل تنفيذ، من المفروض أنّها لا تتاح إلا لأجهزة الدولة (643).

قد يكون من باب المبالغة أو عدم الدقّة أن نفهم هذا الأصل عند المعتزلة على أنّه كما قال محمد عمارة: «يعني المشاركة الإيجابية من كل مسلم مؤمن في تقويم المعوجّ من أمور الحياة العامة ونظم المجتمع الذي يعيش فيه المؤمنون» (644). ثمّ إنّ في هذا الفهم تقليصًا لدور الدولة في تصور المعتزلة لـ «المدينة الفاضلة»، وتغاضيًا عن البعد السياسي الواضح الذي ضمّنه لـ «الأمر والنهي». صحيح أنّ المفاهيم التي تتطوي عليها الأصول السابقة، وهي الحرية والمسؤولية والحساب والتوبة، تتصل بالإنسان - أيًا كان موقعه - وتوفّر له شروط المشاركة الفاعلة في تحقيق الأصلح، لكنّها لا تؤدّي إلى تعميم معنّي الأمر والنهي، بل هي تجعلها داخليين في باب السلطة السياسية أو الإمامة. لذلك بقدر ما تبدو الأصول الأربعة الأولى جامعة بين الأخلاق الفردية

والأخلاق السياسية الواجبة، يبدو الأصل الخامس خاصًا بالسياسة وشروط تحقيقها للصلاح العمراني.

نرجح أنّ المعتزلة هم أول من صاغ مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في إطار سياسة عقلية تراعي مصلحة الفرد والمجموعة، وأنهم أول من طور محددات السلوك في اتجاه الإصلاح الاجتماعي الذي يمكن أن يقوم به «العقلاء». ثمّ التقطت منهم هذا المبدأ تيارات سياسية - دينية مرجعياتها معادية للعقل، وغيّرت مدلوله جوهرياً ليصبح باباً مُشرعاً على التدخل في الشأن الخاص وفي الشأن العامّ أيضاً عبر محاولة التحكم في اختيارات الدولة وسياساتها. وكان أن استعملت في خطابها مصطلحات جديدة طرفاها: الهداية/الضلال، والاتباع/البدعة، والإيمان/الكفر، والجماعة/الشرذمة. وبررت في ضوء هذا التقابل تدخلها الاجتماعي - السياسي (645)، متجاوزة الدلالات الأصلية التي سبق أن وضعها المعتزلة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لكنّ اللافت للانتباه أنّ المعتزلة وإن كانوا من أبرز منظري العقل السياسي الأخلاقي، فإنهم لم يبرزوا كثيراً في مجال الفعل السياسي. بل إنّ التجارب القليلة التي سُجّل لهم فيها حضور، لفت بكثير من الالتباس، وأصقت بهم تهمة «يقولون ما لا يفعلون». فما هو نصيب «الحسن» في ممارستهم السياسية؟ ألم يقوموا بقبیح طالما حذروا منه؛ هو الاستبداد والظلم؟

### ثالثاً: المسألة الأخلاقية والسياسة عند المعتزلة

إنّ المتداول حول المعتزلة - الفرقة التي اعتبرت الظلم أكبر رذيلة أخلاقية وأخطر مفسدة عمرانية - لا يساعدنا على رفع الالتباس الذي ظل ملازماً لعلاقتهم بالسلطة ولكيفية تفاعلهم مع الواقع السياسي. ومن الثابت أنّ وجوب العمل على تقويم سلوك الإنسان، وعلى تغيير الواقع في اتجاه الأصلاح، لم يكن عندهم فكرة، أو نية حسنة يُحمد عليها صاحبها، وإن لم يفعل شيئاً في المستوى العملي، بل كان مشروعاً واضح الأركان، بعيد المدى، عميق التفاعل مع الواقع المباشر من ناحية، ومع تصور أخلاقي «خير» للإنسان وللوجود من ناحية ثانية. هذا ما تعكسه أصولهم الخمسة، كما رأينا. يقول القاضي عبد الجبار: «ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبّحات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضّل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حسن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع» (646).

من الثابت أيضاً أنّهم عملوا في مستوى التوعية الاجتماعية ونشروا مذهبهم في أصقاع عديدة. فلم يكن نشاطهم في حلقات الدروس فقط، وهو ما أشيع عن علم الكلام وعن المشتغلين به، بل كان ذا بُعد اجتماعي يحرص على إيجاد أرضية اجتماعية لفكرهم وللقيم التي ينادون بها. أثر هذا عنهم منذ بداياتهم، حين كانوا ينظمون نشاط الدعاة المعتزلة. وقد اشتهر بتنظيم هذا النشاط واصل بن عطاء الذي أشرف على إرسال علماء الاعتزال إلى المغرب واليمن والجزيرة وخراسان والكوفة وأرمينية. وفي أرمينية مثلاً، انتشر الاعتزال في أكثر أهلها كما يقول مبعوثه عثمان الطويل. وفي المغرب حيث أرسل عبد الله بن الحارث، سُمّي المعتزلة «الواصلية» (647). واللافت للانتباه أنّ قرى ومدناً بأكملها تبنت المقولات الاعتزالية، وفق ما جاء في كتاب أبي القاسم البلخي ضمن «باب

ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين»؛ إذ يطالعنا فصلٌ عنوانه «ذكر الكور التي غلب عليها الاعتزال والقول بالعدل»، فإذا هي في شبه الجزيرة، وفي الشام، وفي العراق، وفي شمال أفريقيا حيث «كان مجتمع الواسلية قريباً من تاهرت، وكان عددهم ثلاثين ألف، في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها» (648). نحن، إذاً، إزاء مشروعٍ أخلاقي يبحث عن إحداث أثرٍ «حسن» في الواقع. ومن هنا نفهم قول الجاحظ: «لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام واختطفت واسترقت، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون» (649).

لكن، يجدر التنبيه إلى أن المعتزلة - رغم هذا الطابع العملي الذي بيّناه وسنزيده بياناً - لم يكونوا حزباً سياسياً يسعى للاستحواذ على السلطة مثل سائر الأحزاب ذات المرجعية المذهبية. بل هم تيار، أو جماعة يجمع بينها مشروع فكري ولا تجتمع حول تنظيم سياسي بعينه، رغم كل ما قيل عن استيلائهم على السلطة في عهد الخليفة العباسي المأمون، وهو ما سنوضحه لاحقاً. وكل ما في الأمر أنهم من خلال الخطة نفسها الحريضة على التوعية بقيم الخير وشروط تحققها، كانوا يساندون كل حكم يحكمون له بالعدل واتباع النهج الذي يروونه تحقيقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولهم في هذا الصدد أخبار حول دعوتهم السياسيين إلى التزام العدل في ما كلفوا به من مسؤولية. ومن هذه الأخبار، خبر غيلان الدمشقي والخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز؛ فقد طلب منه أن يوليّه ديوان المظالم حتى يتدارك مظالم «الخونة والظلمة» الذين كدّسوا الأموال و«الناس يموتون جوعاً» (650). ومنها أيضاً خبر واصل بن عطاء في نقده الخليفة العباسي المنصور:

حتى متى لا نرى عدلاً نُسّر به ولا نرى لدعاة الحق أعوانا

مستمسكين بحق قائلين به إذا تلّون أهل الجور ألوانا

يا للرجال لداء لا دواء له وقائد هو أعمى قاد عميانا

فقال أبو جعفر: وددت أنّي رأيت يوم عدل ثمّ متّ (651).

لنتبين معايير حكمهم على التجارب السياسية التي عاصروها، من المفيد أن نذكر بتصورهم للسلطة، لأنّ هذا التصور له انعكاس مباشر على طريقة تفاعلهم مع هذه التجارب في تعدّدها المذهبي والقبلي والعريقي. إنّه تصور متجذّر في الأبعاد العمرانية والعقلية، قوامه القول بوجود السلطة عقلاً، إذ لا يستقيم عمران من دون وازع (652). ولا يقتضي القيام بدور الوازع إلا شروطاً جماعها الكفاءة، وتخرج عن نطاقها الاعتبارات القبلية (653) أو المذهبية أو العرقية التي كانت مسيطرة على الفكر السياسي المذهبي في عصرهم. ولعلّ أوضح ما يكشف عن أنّ الغرض التنظيمي العمراني هو جوهر السلطة في الفكر الاعتزالي متمثّل بقول بعضهم: «لو تكافّ الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام» (654). وهو تكافّ ممكن لو احتكم كل فرد إلى عقله أو دينه فعمل «حسناً» وتجنّب «القبیح». وهذه حالة مثالية قصوى تسود فيها قيم الخير، ليس المغزى منها الدعوة إلى إقامة مجتمع من دون دولة، بل التنبيه إلى أنّ جوهر العملية السياسية تحقيق لمصالح البشر التي يعجزون عن تحقيقها وهم فرادى.

على هذا الأساس، جاءت مواقف المعتزلة وتحركاتهم السياسية مناسبة لأصولهم ولتصورهم للسلطة. أوّل هذه المواقف، مساندتهم (سنة 126هـ) الخليفة الأموي يزيد الناقص (655) الذي ثار على ابن عمّه الوليد بن يزيد لسوء سياسته و«قبح» سلوكه (656). فقد ذكر عن عمرو بن عبيد أنّه قال

لأصحابه: «تهيؤوا حتى نخرج إلى هذا الرجل فنعيه على أمره». وقال عنه: «إنه الكامل عمل بالعدل وبدأ بنفسه [...] نقص من أعطيات أهل بيته ما زادته الجبارة» (657)، ويعني خلفاء بني أمية قبله وما حبوا به ذويهم على حساب الحقوق الواجبة للناس. ولنا في خطبة يزيد الناقص، لما تولى الحكم، مؤشرات مهمة على نوعية الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى مساندته (658). أول هذه الأسباب وعده بتجنّب كل الإخلالات التي قام بها سابقوه؛ وهي احتكار الأموال والاستئثار بها، والمحاباة، وتفضيل جهة على جهة، وإغلاق الباب دون مطالب الرعية، والظلم، والإجحاف بجمع الجزية. وهذه كلها من قبيل الأفعال القبيحة التي تضرّ بالعمران. ثاني هذه الأسباب وعده بالأفعال الحسنة التالية: الاستماع إلى شكاوى المظلومين، وإعطاء الناس حقوقهم المالية (وهي الأعطيات السنوية والأرزاق الشهرية)، والعدل بين جميع الفئات والجهات. أمّا ثالث الأسباب فهو الربط الشرطي الذي أقامه الخليفة بين بقائه في السلطة وإنجازه لكل معروف وعد به، من خلال قوله: «فإن أنا وفيت لكم بهذا، فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة والمكانفة» (659)، وإن لم أوف لكم به فلکم أن تخلعونني» (660).

بعد هذه التجربة السياسية التي رأوا فيها عدلاً، ساندوا في عام 145هـ الثورة الشيعية التي قادها محمد وإبراهيم ابنا عبد الله ضدّ الخليفة العباسي المنصور (661)، وكانت الأسباب جور المنصور وإخلاله بكل الوعود التي بذلها عندما تسلّم السلطة، وحرمانه الرعية من حقوقها. وبعد هذه الثورة، دعموا في شمال أفريقيا الدولة الرستمية الخارجية (662) منذ قيامها في عام 156هـ، إلى أن حادت عن الحكم العادل الذي يرون. وذلك عندما عمد مؤسسها عبد الرحمن بن رستم إلى توريث ابنه عبد الوهاب الحكم.

نرى أنّ هذه التجارب التي ساندها المعتزلة تمثّل اختلافاً في الهوية القبلية والمذهبية للقائمين عليها، لكنّ الجامع بينها هو وعد كل منها بالعمل على الأمر بالحسن والنهي عن القبّيح، لذلك تبدو مواقفهم أقرب ما يكون إلى الممارسة العقلانية للسياسة، بها تجاوزوا كل الاعتبارات التقليدية التي حكمت نشاط سائر المذاهب المعاصرة لهم.

لكن كانت أكثر التجارب مدعاة للجدل حول التقارب بينهم وبين السلطة، وحول ممارستهم السياسة ممارسةً نُعتت بالتعصّب المذهبي وبالاستبداد، تجربتهم مع الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد. فقد نُسب إليهم فيها دور سلبي، هو، غاية في «القبّح»؛ يتمثّل في تشجيع الخليفة على الظلم من خلال حمله على التنكيل بالمخالفين لهم في الرأي: الفقهاء وأصحاب الحديث. فقد أجبروهم على القول بما يرونه في مسألة خلق القرآن، وعاقبوا الرافضين منهم بالسجن والتعذيب في عهد المأمون وأخيه المعتصم، وبالقتل في عهد الواثق بن المعتصم. هذه هي الرواية المتداولة حول ما عُرف بمحنة خلق القرآن، وتكاد تجمع عليها المصادر القديمة ومعظم الدراسات الحديثة. ولنا في ما قدّم به محقّق شرح الأصول الخمسة، تلخيص لهذه الرواية، حين يقول: «وكان المعتزلة من أنصار القول بخلق القرآن، ويعدون كل من يقول بقول غير ذلك كافراً. وقد رفض الإمام ابن حنبل القول بخلق القرآن، فعده المعتزلة كافراً، عذّبوه، وضربوه بالسياط حتى خلعت كتفه، وألقي في غياهب السجن، وحرّضوا الخليفة على قتله» (663). ووصل الأمر بعبد الله العروي في كتابه القيم مفهوم العقل، أن اعتبر تجربة المعتزلة مع المأمون و«تورّطهم» في المحنة، منعرجاً حاسماً في

تخليهم عن العقل وتغييرهم مفهومه من مبدأ الاقتناع والإقناع، إلى مبدأ فرض الرأي بالقوة، والحال أنّ غياب الإقناع يعني غياب العقل (664).

غير أنّ أموراً عديدة في الرواية المتداولة عن دور المعتزلة في المحنة، تدعو إلى ضرورة التدقيق والمراجعة لفهم حقيقتها وتحديد أدوار الفاعلين فيها (665). الأمر الأوّل هو أنّ المأمون تولى السلطة عملياً في بغداد سنة 204هـ، وقد جدّت الأزمة في آخر فترة حكمه سنة 218هـ، فلماذا انتظر أحلافه المعتزلة كلّ هذه المدّة ليمتحنوا المخالفين لهم في الرأي؟ الأمر الثاني هو أنّ أخباراً كثيرة عن سياسة المأمون الثقافية تثبت أنّه لم يكن يعامل المعتزلة معاملة خاصة، بل كان يعامل كلّ المذاهب الإسلامية بالطريقة المتسامحة نفسها (666)، فلماذا يتحمّل المعتزلة، تحديداً، «وزر» ما حدث؟ والأمر الثالث هو التزامن بين تأسيس المأمون بيت الحكمة المخصّصة لترجمة الفلسفة، واندلاع الأزمة. ألا تكون ترجمة الفلسفة التي كفر الفقهاء المشتغلين بها سبباً في تمرد محتمل ضدّ المأمون وسياسته الثقافية؟ الأمر الرابع هو أنّ الظرف التاريخي الذي اندلعت فيه الأزمة لم يكن ملائماً البتّة لإثارة «فتنة» داخلية شعارها القول بخلق القرآن، ويتمثّل هذا الظرف في خوض البلاد حرباً غير هيّبة ضدّ الروم، إذ كان الخليفة وجيشه خارج العاصمة بغداد على الحدود الرومية. فلماذا إذا يتواصل الإصرار على أنّ من بادر بإشعال فتيل الأزمة هو المأمون ومن ورائه المعتزلة؟ عندما نأخذ في الاعتبار هذه الأمور نتجّه نحو ترجيح قويّ هو أنّ السلطة جُرّت إلى هذه الأزمة جرّاً؛ جرّها إليها الفقهاء وأصحاب الحديث الذين رأوا في سياسة المأمون المتسامحة مع كلّ المذاهب، والمشجّعة على ترجمة التراث العقلي اليوناني بدعة وكفراً. ورأوا في تأثره ببعض آراء المعتزلة والفلاسفة مثل تقديم العقل (667)، والقول بخلق القرآن (668)، ورفض التشبيه (669)، مبرراً لتسميته «أمير الكافرين». لكن من الثابت أنّه لم يكن معتزلياً بالمعنى الاصطلاحي (670)، وأنّه لم يفرض رؤاه على بقية المذاهب، إلى آخر سنةٍ من حكمه، وهي السنة التي اندلعت فيها الأزمة.

حقيقة الأمر، إذًا، أنّ من عدّوا ضحايا المحنة كانوا قد بادروا إلى التحرك لإسقاط حكمه، عن طريق التنسيق مع الشق العباسي المعارض له ممثلاً في إبراهيم بن المهدي. وكان شعار حملتهم أنّه كافر لأنّه يقول بخلق القرآن المقولة التي تستقطب سائر المقولات «الجهميّة المضلّة». فردّ هو الفعل مستعملاً عنف الدولة المشروع، وعمد إلى السلاح «الفقهي» ذاته مجبراً الضالعين في التحرك ضدّه - دون غيرهم - على أن يقولوا بالمقولة ذاتها التي كفّروه بسببها، وعلى أن يبطلوا كلّ الفتاوى التي أصدرها ضدّه. وبما أنّه «حاكم عالم» لم تكن غايته العقاب في حدّ ذاته بقدر ما كانت الإقناع والمجادلة بالحسنى، أمر أن تقام مجالس للمجادلة بين مكفّريه وبين سائر العلماء ومن بينهم المعتزلة. وما يعيننا في هذا السياق، هو أنّ دور المعتزلة في المحنة لم يتجاوز المجادلة «العلمية - السياسية» للخصوم الفكريين، وأنّ علاقتهم بالمأمون هي من جنس علاقتهم بأيّ حاكم ساندوا سياسته حين رأوها عادلة (671).

هكذا يتبيّن لنا أنّ السلوك السياسي عند المعتزلة صادر عن التزام ما يقتضيه مفهومًا الحسن والقبح، وأنّ ما نُسب إليهم من فعل قبيح في تجربة المأمون، هو من تشكيل التاريخ الرسمي الذي صاغه خصومهم.

بناءً على كلّ ما سبق، يمكن القول إنّ المعتزلة لم يفهموا «الحسن والقبح» في إطار مذهبي ضيق مثل سائر الأحزاب المذهبية والأيدولوجية. فقد رأى كلّ حزب من هذه الأحزاب الحسّن في ما



يدخل في دائرته، والقبیح في ما يخرج عنها، أي في دوائر غيره؛ وذلك في إطار تصور مذهبي للسلطة لا يولي كيفية ممارسة الحكم قيمة بقدر ما يولي الهوية المذهبية للحاكم كل القيمة. في حين كان تركيز المعتزلة على قيم الحسن في ممارسة السلطة باباً مُشرعاً على إعادة النظر في القيم التي سادت في عصرهم. لقد أدركوا أنّ أزمة المجتمع والدولة، هي أزمة قيم، أزمة أخلاقية في الدرجة الأولى؛ إذ حوّلت الأخلاق السياسية الغالبة السلطة من عامل بناء اجتماعي، إلى عامل هدم وتفرقة عبر التشريع للظلم ودفع الناس إلى التناحر والأثرة. فكان أن قدّموا تصوراً لحل هذه الأزمة، وهو التنظير للأخلاق «الفاضلة»؛ من حيث شروطها الميثاقية ممثلة في مفهومَي العدل والتوحيد الإلهيين، ومن حيث شروطها الإنسانية ممثلة في الحرية والمسؤولية. فالإصلاح بالنسبة إليهم ممكن «الآن وهنا»، ولا مجال لأن يقدر الله الشرّ لعباده، أو أن يحول بينهم وبين إرادة الخير.

لكن، في مجتمع يعيش أزمة على جميع الأصعدة (مثل المجتمع العربي الإسلامي في عصر المعتزلة)، لم تكن الحاجة إلى المسألة الأخلاقية في مستواها النظري بأهمّ من الحاجة إليها في مستواها العملي الذي يترجم قيم «الحسن» في الواقع؛ من خلال تشريعات وقوانين «عقلية» تنظم المعاملات (672). وهذا ما لم يتبلور في مشروع المعتزلة وما لم يعتنوا به، رغم تمتّعهم في بعض الفترات بحرية كاملة في التنظير والتأليف (673). فكان أكبر قصور في تجربتهم الثقافية والاجتماعية، وربما كان من أهمّ الأسباب التي أدت إلى اندثارهم تاريخياً، أنّهم يتحملون مسؤولية عدم إيجاد موطئ قدم لنظريتهم الأخلاقية في الممارسة الاجتماعية. فكل المذاهب من سنية، وشيعية، وخارجية، فهمت «قانون اللعبة»، وأوجدت ترسانة من القوانين والتشريعات التي تتحكم في سلوك الأفراد والجماعات، والتي تكرس القيم المرتبطة بها؛ وبذلك تجذرت في الواقع ضامنة لنفسها الاستمرارية. لكنّ المعتزلة وضعوا فلسفة تشريعية ولم يشرّعوا، ونظروا لقيم وأخلاق مصدرها العقل من دون أن يوضّحوا نوعيتها ووجه اختلافها عن تلك التي يكون مصدرها الشرع. صحيح أنّنا وجدنا أخباراً عن انتشار اجتماعي للاعتزال في المشرق والمغرب، لكن بأيّ معنى؟ هل بمعنى مجرد القول بمقولات نظرية؟ أم بمعنى التميز التنظيمي؟ يبدو أنّ المعنى الأوّل هو الذي حكم تجارب المعتزلة، لأنّنا لم نسمع بمدونة قانونية طبّقوها هنا أو هناك، ولا بمشروع انتظام اجتماعي ميّزهم من غيرهم. وحتى إن سلّمنا بأنّ هذه المدونة وُجدت، لكنها ضاعت كما ضاع جُلّ التراث الاعتزالي، فإنّنا من المفروض أن نلمس أصداء هذا الضائع - ولو كانت ضعيفة - في الردود عليها في أدبيات مخالفيهم. وهذا ما لم نجده.

عندما تلقى نظرة سريعة على تاريخ التأليف في الفقه أو في علم أصول الفقه، سنجد عدداً كبيراً من المصنفات المذهبية من سنية، وشيعية، وخارجية، بينما نجد عدداً قليلاً جداً من المصنفات الاعتزالية في أصول الفقه. والحال أنّ مقولة «الحسن والقبح» العقلين لا تكتسي كامل قيمتها إلا إذا تُرجمت عملياً عبر إنشاء منظومة قانونية. وهذا ما لم يقدّم به المعتزلة، فانعدمت مصنفاتهم في «الفقه»، أمّا في أصول الفقه فقد ألف قلة منهم - ونعني القاضي عبد الجبار (674). وتلميذه أبا الحسن البصري (ت. 436هـ) (675) - بعض المؤلفات التي تمّ فيها السعي إلى التوفيق بين المقولات الكلامية الاعتزالية والمقولات الأصولية المتداولة. لذلك لا يمكن أن نكتفي بالقول إنّ الذي قضى على الوجود التاريخي للمعتزلة هو القرارات السياسية الصادرة عن مؤسسة الخلافة السنية في

حالات تشددها(676)، بل يجب أن نضيف إلى ذلك عدم نجاحهم في ترجمة فلسفتهم الأخلاقية عبر منظومة تشريعية تترجم عملياً القيم التي يرون.

على الرغم من محدودية الأصداء الاجتماعية لهذه النظرية الأخلاقية في عصر تبلورها، فإنه لا بدّ من الإقرار بأهميتها في سياق سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية؛ فهي إيمان ثقافي اجتماعي سياسي له منطق، يمكن أن يمثل - في جوانب منه - قناة من قنوات التواصل بين هذه الحضارة والإنساني المشترك في كل الحضارات، ونعني بذلك النزوع العقلي، ومفهوم الإنسان الحرّ والمسؤول والخير(677). صحيح أن المفاهيم تتخذ في كل مرحلة من مراحل تطورها خصوصيات دلالية تمنع من رفعها إلى درجة الإطلاق، لكنّ منطق التواصل والانقطاع كان دائماً وراء كل ما تكتسبه من دقة ونجاعة وثراء(678).

## خاتمة

كان الخطاب الاعتزالي مركزاً في فلسفة أخلاقية عمادها حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، بما هو كائن عاقل يتمتع بملكة التمييز بين «الحسن» و«الرديء» من الأفعال. وجاءت فلسفة المعتزلة الأخلاقية مناسبة لما أعلوه من مرجعية عقلية محدّدة لسائر المرجعيّات في عصرهم. غير أن إعلاءهم للعقل لم يصاحبه اعتناءً بشحذ الآلة الحجاجية، ولا تطويراً لبنية استدلالية قادرة على الردّ على الطعون التي لم تقف يوماً؛ الأمر الذي جعل المواقف الاعتزالية مرتبكةً ومتحوّلة في أكثر من اتجاه، تبعاً للضغوطات المعنوية والمادية التي سلّطت عليهم.

لئن اعتنى المعتزلة في خطابهم الأخلاقي بالتنظير ممثلاً في تحليلات مستقيضة لمفاهيم «الحسن» و«القبح» و«الاختيار» و«المسؤولية» وغيرها، فقد أهملوا - أو كادوا - الجانب الأخلاقي العملي الكفيل بترجمة النظرية في الواقع الاجتماعي، ومن هنا حكموا على أنفسهم بسرعة الزوال من الخريطة الفكرية - الاجتماعية. وكانوا بذلك مسؤولين عن ضعف حضورهم التاريخي، ومقدمين في هذه المسؤولية على تلك القرارات السياسية الفوقية التي طالما حمّلت مسؤولية إضعافهم.

لكن كان مفهومهم الخاص لـ «الحسن والقبح» أو «الخير والشر»، وراء خصوصية العمل السياسي عندهم. فقد تجاوزوا به الحدود المذهبية الضيقة ورفعوه إلى مستوى المشترك السياسي الضامن لخير الجميع بحسب زعمهم. غير أن هذا لم يُنتبه إليه في القديم من المصادر ولا في الجديد من الدراسات. فكان أن زُجّ بهم في التقييم المذهبي ذاته الشامل للفرق والمذاهب المناظرة لهم. وهو زُجّ ناتج من منهج التعميم (Extrapolation) الذي يوقع في تجاهل الخاص وراء العام، والاستثنائي وراء القاعدة، والمهمّش وراء السائد.

على الرغم من التباين في تقدير السلوك السياسي عند المعتزلة - وهو التباين الذي حدّ من تواصل الدلالات المدنية لممارسة السلطة عندهم - فإنّ الاتفاق على وضوح مقاربتهم العقلية لمسألة الأخلاق يساعد كثيراً على اعتبارها مهاداً نظرياً لما سُمّي اليوم «علمنة الأخلاق». صحيح أن هذه المقاربة لم تكن سائدة ولا حتى معترفاً بها رسمياً، لكنّ حضورها في حدّ ذاته يسمح بالحديث عن تصوّر عربي إسلامي إنساني للأخلاق.

## المراجع

## 1- العربية

- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. **كتاب العقل وفضله**. تحقيق لطفي محمد الصّغير. الرياض: دار الراجعية للنشر والتوزيع، [1988].
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **لسان الميزان**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: مكتبة السلام العالمية، [د.ت.].
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق عبد السلام الشاددي. الدار البيضاء: بيت العلوم والفنون والآداب، 2005.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**. الرياض: دار ابن القيم؛ القاهرة: دار ابن عفان، 2009.
- ابن كثير، الحافظ. **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، 1990.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق. **الفهرست**. طهران: طبعة رضا تجدد، 1971.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**. بيروت: دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.].
- \_\_\_\_\_. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1991.
- أومليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب. **المعتمد في أصول الفقه**. تحقيق محمد حميد الله، محمد بكير وحسن حنفي. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964.
- عبد القاهر البغدادي. **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها**. تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة ابن سينا، [د.ت.].
- الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. نقد العقل العربي (1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991.
- \_\_\_\_\_. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. نقد العقل العربي (4). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1967.
- \_\_\_\_\_. **رسائل الجاحظ**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، 1991.
- جدعان، فهمي. **المحنة جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1989.
- الجرجاني، علي بن محمد [السيد الشريف]. **معجم التعريفات**. تحقيق محمد صدّيق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، 2004.
- الحسن البصري [وآخرون]. **رسائل العدل والتوحيد**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 1988.
- الحنبلي، محمد بن الحسين. **المعتمد في أصول الدين**. تحقيق وديع زيدان حدّاد. بيروت: دار المشرق، 1986.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.].
- الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد. **طبقات المشايخ بالمغرب**. الجزائر: طبعة إبراهيم طلاي، [د.ت.].
- الذهبي، شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق إبراهيم الزبيق. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.
- الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق طه جابر فيّاض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.].
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق أحمد فهمي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- الطهطاوي، رفاة رافع. الأعمال الكاملة: تخلص الإبريز في تخلص باريز. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 2010.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد [القاضي]. شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.
- \_\_\_\_\_. المغني: الشرعيات. تحقيق أمين الخولي. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962.
- \_\_\_\_\_. المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر؛ دار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
- \_\_\_\_\_. المغني، الفرق غير الإسلامية. تحقيق محمود محمد قاسم. إشراف طه حسين. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965.
- \_\_\_\_\_. أبو القاسم البلخي والحاكم الجشمي. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. تونس: دار التونسية للنشر، 1986.
- العروي، عبد الله. مفهوم العقل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.
- عمارة. محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. القاهرة: دار الشروق، 1988.
- العوا، عادل. العمدة في فلسفة القيم. دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986.
- \_\_\_\_\_. المعتزلة والفكر الحر. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.
- الكشو، منير. «علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير: مقارنة بين السياقين الغربي والعربي». تبين للدراسات الفكرية والثقافية. العدد 18 (خريف 2016).
- المسعودي، علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق كمال حسن مرعي. بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، 2005.
- مقديش، محمود. نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.
- الوريمي، ناجية. الاختلاف وسياسة التسامح: بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات البرامكة والرشيدي والمأمون. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ مؤمنون بلا حدود، 2015.
- \_\_\_\_\_. في الائتلاف والاختلاف: ثنائية الساند والمهمش في الفكر الإسلامي القديم. سورية: دار المدى، 2004.

## 2- الأجنبية

- (Ricœur, Paul. «L'Éthique, la morale et la règle.» *Autres temps*. no. 24 (1989-199)
- Fondements de l'éthique.» *Autres temps, Les cahiers du christianisme social*. no. 3) . \_\_\_\_\_ ((1984))

(580) القاسم الرستي، «كتاب أصول العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد»، في: الحسن البصري [وآخرون]، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 124.

(581) Paul Ricœur, «L'Éthique, la morale et la règle», *Autres temps*, no. 24 (1989-1990), pp. 52-

59.

(582) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، ج 1، ص 295. وقد ذكر ابن النديم عددًا من هذه الكتب. يُنظر: محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست (طهران: طبعة رضا تجدد، 1971)، ج 1، ص 206.

(583) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]), ج 6، ص 97.

(584) يقول عبد الله العروي: يهدف المعتزليّ «إلى الإقناع، إقناع الغير وإقناع الذات، والإقناع لا يعدو العقل». يُنظر: عبد الله العروي، مفهوم العقل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 82.

(585) استقرّ مصطلحًا «عقل» و«قلب» بوصفهما مترادفين في اللغة العربية «القديمة»؛ وفق ما يتأكد في الموادّ المثبتة في المعاجم المختصة. يُنظر على سبيل المثال: علي بن محمد الجرجاني [السيد الشريف]، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص 128، 150.

(586) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1967)،

ج 6، ص 35-36.

(587) المرجع نفسه، ج 6، ص 35، 37.

(588) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 1،

ص 52.

(589) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 100.

(590) القاسم الرستي، ص 124.

(591) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.]), ص 26-33.

(592) لا يبدو موقف محمد عابد الجابري من مسألة الترتيب في تحليله الإبيستيمولوجي لأنظمة الفكر العربي، موقفًا مقنعًا، فقد

اعتبر اختلاف الترتيب بين أصحاب العقل وأصحاب النقل غير ذي معنى وغير ذي نتائج تذكر، لأنه أدرج - وهو غير مصيب في ذلك - الموقفين معًا في النظام ذاته؛ وهو النظام البياني الذي يعتمد النصّ في صياغة حقائقه والذي يُخضع العقل لخدمة «النص» رافضًا أيّ استقلال عنه في إنتاج المعرفة. لقد تغافل عن حقيقة الاختلاف المزوج بينهما: في بعد نظريّ يعكسه الردود الحادّة بين الطرفين في خطأيّهما، وفي بعد سياسي يعكسه المحن شبه الفارقة التي سلّطت على علماء الكلام بتسريع من أصحاب الحديث. يُنظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (1) (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 118-121. والجدير بالملاحظة أنّ الجابري يعدّل رأيه لاحقًا ليفرّ في كتابه العقل الأخلاقي العربي بأنّ هناك تناظرًا بين المعتزلة وأهل السنة في علم الكلام (ص 116)، لكنّه موقوف على بعض المسائل، ولا يشمل المسألة الأخلاقية، فهي - في نظره - محلّ «إجماع أو شبه إجماع في الثقافة العربية الإسلامية»؛ من حيث إنّ «العقل هو أساس الأخلاق» (ص 119). ويثير حكمه هذا مشكلة التغافل عن التعدّد المفاهيمي الممكن، بل المؤكّد، للمصطلح الواحد عندما يرد في خطابات لا تنتمي إلى النظام الفكري ذاته. فمن الثابت أنّ مصطلح «عقل» ليس له المفهوم نفسه في الخطاب السنّي وفي الخطاب الاعتزاليّ.

(593) عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، كتاب العقل وفضله، تحقيق لطفي محمد الصّغير (الرياض: دار الراجحي للنشر والتوزيع،

[1988])، ص 55. وهدف هذا الكتاب كما يشير إلى ذلك المحقّق في مقدّمته، هو تصحيح مفهوم العقل كما كرّسته فرق أخرى مخالفة لأهل السنّة وفي مقدّمته المعتزلة، ص 12-14.

(594) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تحقيق

محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا، [د.ت.]), ص 119-120.

(595) المرجع نفسه، ص 120.

(596) فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، ج 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة،

1996)، ص 332.

(597) المرجع نفسه، ج 4، ص 318.

(598) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (الرياض: دار ابن القيم؛ القاهرة: دار ابن عفان، 2009)، ص 119-

120.

(599) ابن حجر العسقلاني، ج 1، ص 296.

(600) يُنظر الفصول التالية من كتاب: الجاحظ، الحيوان، «أحاديث الفلاة»، «تعليل ما يتخيّل الأعراب من عريف الجنان

وتغول الغيلان»، «الاشتباه في الأصوات»، ج 6، ص 241-256.

(601) المرجع نفسه، ج 6، ص 251.

(602) علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة: مكتبة السلام العالمية، [د.ت.])، ج 5، ص 75.

(603) الشهرستاني، ج 1، ص 50.

(604) عبد القاهر البغدادي، ص 120، 130.

(605) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996)، ص 751.

(606) المرجع نفسه، ص 742.

(607) المرجع نفسه، ص 744.

(608) المرجع نفسه، ص 742.

(609) لا يمكن أن نفهم ما سمي «الانقلاب الأشعري» على أنه تحول عالم من مذهب إلى آخر فحسب، بل هو أعمق من ذلك كثيرًا: إنه من الناحية الاجتماعية مؤشّر على التراجع الذي بدأ يشهده التيار الاعتزالي، ومن الناحية المعرفية هو مؤشّر على نجاح المنظومة النصّية في اختراق المنظومة الاعتزالية عبر استعارة آلتها الحجاجية، لكنّه اختراق إشكالي: إذ لم يحافظ «المستعير» على علوية العقل في الحجاج «الجديد» الذي أنتجه، ولا هو ترك لمن يعلونه مشروعية وجودهم الاجتماعي عندما أعلن - وهو العليم بهم - أنّ «الحق» في غير صفّهم. فقد اتخذ الأشعري لإعلان خروجه عنهم شكلاً مسرحياً إشهارياً حضره العامة والفقهاء، وصرّح خلاله بانحيازها إلى هؤلاء؛ لأنهم وحدهم على صواب، فقال: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا عزّ وجلّ، وستة نبينا (ص)، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مجانسون». يُنظر: أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة** (بيروت: دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص 8-9؛ ويُنظر: الحافظ بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف، 1990)، ج 11، ص 187.

(610) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، **المغني في أبواب التوحيد والعدل: التكليف**، تحقيق عبد الحلّيم النجار ومحمد علي النجار (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبحاث والنشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965)، ج 11، ص 358، 386.

(611) المرجع نفسه، ج 11، ص 386.

(612) الشهرستاني، ج 1، ص 44. وذهب متكلمو أهل السنة إلى عكس رأي المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. يقول أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي: «لا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات ولا تقبيح شيء من المقتحات، ولا إثبات شيء من الواجبات ولا بتحريم شيء من المحظورات ولا تحليل شيء من المباحات، وإنما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله تعالى». يُنظر: محمد بن الحسين الحنبلي، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وديع زيدان حدّاد (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 21.

(613) لا نتفق مع منبر الكشو في نفيه المرجعية العقلية عن كامل الفكر الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي؛ لأنّه لم يتعرّض للفكر الأخلاقي عند المعتزلة من قريب ولا من بعيد. يُنظر: منبر الكشو، «علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير: مقارنة بين السياقين الغربي والعربي»، **تبيين للدراسات الفكرية والثقافية**، السنة 5، العدد 18 (خريف 2016)، ص 7-21.

(614) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، مج 4، مادة (ع ق ل)، ص 3046.

(615) لم يخصّص محمد عابد الجابري في كتابه **العقل الأخلاقي العربي**، قسماً لنظرية المعتزلة في الأخلاق، بدعوى أنّ الجبل الأوّل منهم بدأ الكلام فيها، ثمّ تخلّى الجبل الموالي عن النظر في «المجال الأخلاقي الإنساني»؛ أي الإنسان ذاته وصفاته وأفعاله، ومال «إلى المجال الميتافيزيقي اللاهوتي»؛ وهو «جليل الكلام الذي موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله» (ص 99). والسؤال الأوّل الذي يمكن أن يوجّه إلى الجابري هنا: متى كانت مسائل «الميتافيزيقا» التي يصوغها «إنسان» منخرط في التاريخ، منقطعة الصلة بـ «الفيزيقا»؟ أمّا السؤال الثاني، فهو: إذا أقررنا أنّ الأصول الخمسة هي المميّزة للتيار الاعتزالي، وأنّها ذات علاقة واضحة بالمسألة الأخلاقية في بعدّي «سياسة النفس» و«سياسة المدينة»، فلماذا نرفض عدّها نظرية في الأخلاق، لها أسس مرجعية واضحة، ومقولات متكاملة؟ خصوصاً أنّ هذه الأصول بلغت درجة اكتمالها في التنظير والاستدلال، مع الجبل المتأخّر من المعتزلة؛ ونعني أساساً القاضي عبد الجبار. يُنظر: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي (4) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 79-99.

(616) «الواجب هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذمّ، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذمّ». يُنظر: القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول**، ص 41.

(617) المرجع نفسه، ص 132-133.

(618) لم يولّ عبد الله العروي في كتابه **مفهوم العقل**، أيّ أهميّة للأصول الخمسة، معتبراً أنّها يمكن أن تُختزل في الأصل الأوّل منها؛ وهو «التوحيد»، وأنّ تفرّيعها إلى خمسة هو عملية شكلية متصلة بمرزبية العدد ليس أكثر. وهذا تبسيط مخل بحقيقة

النظرية الاعتزالية، لأنه لو كان لنا أن نبحت عن وجهٍ لاخترال هذه الأصول فسنجد أنّ الأصل الأخير منها، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، هو مركز الثقل فيها، وهو مبرر ظهور التيار الاعتزالي في حد ذاته. فضلاً عن ذلك، فإنّ الأصول الأربعة الأولى تقضي إليه وتتخذ عبره بعداً تاريخياً. وهذا ما نسعى للاستدلال عليه في هذا البحث. يُنظر: العروي، ص 89-91.

(619) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 124. أضفنا كلمة «خلاف» إلى «المخالفين» في الشاهد حتى يستقيم المعنى. (620) يُنظر على سبيل المثال: محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (القاهرة: دار الشروق، 1988)، وعادل العوا، المعتزلة والفكر الحر (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.]). والجدير بالملاحظة أنّ العوا يهمل الحديث عن المسألة الأخلاقية عند المعتزلة، ويقتصر حديثه على الغزالي والماوردي في القسم الصغير الذي خصّصه للثقافة العربية الإسلامية. يُنظر: عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1986).

(621) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 128.

(622) المرجع نفسه، ص 41.

(623) علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق كمال حسن مرعي (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، 2005)، ج 3، ص 184.

(624) يعيد محمد عابد الجابري تكريس قيم الجبر ولزوم الطاعة للحاكم، إلى الموروث الفارسي الذي تسرب إلى الثقافة العربية. وهذا موقف يبرئ في المنطلق العرب والثقافة العربية من «أخلاق الطاعة»، ليلقي بتبعاتها على عاتق «الأجنبي». والحال أنّ هذه الأخلاق ظاهرة مشتركة بين ثقافات المجتمعات كلّها التي عرفت الاستبداد، وليست الواحدة منها في حاجة إلى أن «تستورد» أدبيات هذه الأخلاق، وفي مقدّمتها أدبيات «توظيف المقدّس». ولا نعتقد أنّ إزاحة المسؤولية عن الثقافة العربية في مسألة الحضور البارز لقيم الاستبداد ومبرراتها، لا تساعد اليوم على القيام بمراجعة تشريحية لتراثنا حتى نجعله معاصراً لنا، وهي المراجعة التي أعلى من شأنها الجابري نفسه. يُنظر: الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 131-149.

(625) الخطيب البغدادي، ج 12، ص 183. والآية (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ) (المسد: 1).

(626) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 132.

(627) المرجع نفسه، ص 301.

(628) القاضي عبد الجبار، المعنى: التكليف، ج 11، ص 60.

(629) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 323.

(630) القاضي عبد الجبار، المعنى: التكليف، ج 11، ص 371-372.

(631) المسعودي، ج 3، ص 184-185.

(632) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 134-135.

(633) المسعودي، ج 3، ص 185.

(634) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 138.

(635) المرجع نفسه، ص 697.

(636) المسعودي، ج 3، ص 185.

(637) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 125.

(638) المرجع نفسه، ص 141.

(639) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، المعنى، الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد قاسم، إشراف طه حسين (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965)، ج 5، ص 33.

(640) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 1991)، ج 1، ص 337.

(641) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص 148.

(642) المرجع نفسه، ص 749.

(643) المرجع نفسه، ص 744.

(644) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 13.

(645) درسنا من هذه التيارات تيار أصحاب الحديث (وهو تيار ديني - سياسي لا ينطبق على كلّ المحدثين أو علماء الدين، بل على فئة منهم) ودوره في الأزمة التي جدت في عهد الخليفة المأمون، ضمن ما عُرف بالمحنة أو بأزمة خلق القرآن. يُنظر: ناجية الوريي، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية الساند والمهمش في الفكر الإسلامي القديم (سورية: دار المدى، 2004)، ويُنظر: ناجية الوريي، الائتلاف وسياسة التسامح: بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات البرامكة والرشيدي والمأمون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ مؤمنون بلا حدود، 2015).

(646) القاضي عبد الجبار، المعنى: التكليف، ج 11، ص 384.

(647) أبو القاسم البلخي، «باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين»، في: أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، أبو القاسم البلخي وأبو سعد المحسن بن محمد الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار

التونسية للنشر، 1986)، ص 66-67.

(648) أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب** (الجزائر: طبعة إبراهيم طلاي، [د.ت.]، ج 1، ص 43.

(649) الجاحظ، **الحيوان**، ج 4، ص 290.

(650) القاضي عبد الجبار، في: القاضي عبد الجبار، **البلخي والحاكم الجسمي**، ص 231.

(651) المرجع نفسه، ص 240.

(652) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادى (الدار البيضاء: بيت العلوم والفنون والاداب، 2005)، ج 1، ص 330.

(653) يبدو أنّ المعتزلة ذوي النزوع الشيعي، لا يبررون حقّ العلويين في السلطة بمسألة النسب أو الوصية، بل بالكفاءة التي يجتهدون في إظهارها. يُنظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، مج 5، ص 138.

(654) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 149.

(655) البلخي، ص 115-117.

(656) يذهب المسعودي إلى أنّ يزيد الناقص معتزلي. وقد عرض، في سياق الحديث عن حكمه، الأصول الخمسة وشرحها.

يُنظر: المسعودي، ج 3، ص 184-188.

(657) البلخي، ص 117.

(658) يُنظر: نصّ هذه الخطبة في: المرجع نفسه، ص 116-117.

(659) المكافئة، هي المعاونة. ابن منظور، مج 5، مادة (ك ن ف)، ص 3941.

(660) البلخي، ص 116.

(661) المرجع نفسه، ص 117-119.

(662) الدرجيني، ج 1، ص 43.

(663) يُنظر تصدير أحمد فؤاد الأهواني لكتاب القاضي عبد الجبار شرح **الأصول الخمسة**، ص 8.

(664) العروي، ص 82-83.

(665) كان فهمي جدعان من أوائل من نَبهوا إلى ضرورة إعادة النظر في المتداول حول المحنة، وخاصة حول تحميل المعتزلة «وزرها». ولئن أفدنا من تنبيهه هذا فإننا نختلف معه في تحديد الأدوار بين السلطة السياسية والسلطة «الدينية» ممثلة في الفقهاء والمحدثين. وقد ناقشناه في عمل سابق لنا، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ تحميل السلطة السياسية دائماً المسؤولية؛ لأنّها «بطبيعتها مستبدة»، ينتج فهمًا جزئيًا وأحيانًا غير دقيق لتدخل الجماعات المنظمة في مهمات الدولة. يُنظر: فهمي جدعان، **المحنة جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1989)، ويُنظر: الوريحي، في **الاختلاف والاختلاف**.

(666) يمكن العودة إلى: الوريحي، **الاختلاف وسياسة التسامح**.

(667) لنا في المنام المنسوب إلى المأمون دليل على تبنّيه للتصور الاعتزالي للمعرفة. جاء في **الفهرست**: رأى المأمون في منامه أرسطو. «قال: وكأني بين يديه قد ملنت له هيبة. فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس. فسرتت به وقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ قال: ثم لا ثم». يُنظر: ابن النديم، ج 1، ص 303-304.

(668) الطبري، مج 5، ص 196.

(669) «قال أبو الهذيل للمأمون: يا أمير المؤمنين إنّي ما أتيتك لمرزية دينار ولا درهم، ولكن لنفيك الشبهين عن الله، شبه الخلق وشبه الجور». القاضي عبد الجبار في: القاضي عبد الجبار، **البلخي والحاكم الجسمي**، ص 227.

(670) لم يكن المأمون شيعيًا على الرغم من تقاربه الواضح مع الشيعة وتأثره ببعض آرائهم، ولم يكن أيضًا سنّيًا بالمفهوم المتعارف، بل هو ممّن يصعب تصنيفهم بحكم التزامه بمرجعية عقلية جعلته يتجاوز في سياسته معايير الانتماء المذهبي الضيق.

(671) يمكن العودة إلى نموذج تمثيلي من إشادة المؤرخين بحكم المأمون، مع ذكر نقيصة واحدة فيه؛ هي «قوله بخلق القرآن». يُنظر: محمود مقديش، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، مج 1، ص 252.

(672) ليس من الدالّ أن يعبر الطهطاوي عن القوانين الأوروبية الوضعية بالتحسين والتقيح العقليين؟ فقد قال: «إن فرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقيح العقليين [...] لأنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده». يُنظر: رفاة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة: تلخيص الإبريز في تلخيص باريز**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 2010)، ج 2، ص 98.

(673) أشار الجاحظ إلى هذه الحرية في رسائله قائلًا: «فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، والناشر للحق من القيام بما يلزمه؟ فقد أمكن القول وصلح الدهر، وخوى نجم النقيّة، وهبت ريح العلماء وكسد الجهل والعي». يُنظر: أبو عثمان الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، 1991)، ج 1، ص 316-317.



- (674) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، *المغني: الشرعيّات*، تحقيق أمين الخولي (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962)، ج 17.
- (675) أبو الحسن البصري، *المعتمد في أصول الفقه*، تحقيق محمد حميد الله، محمد بكير وحسن حنفي (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964).
- (676) أشهر هذه القرارات قرار الخليفة القادر بالله الذي يقضي مَنع كتب الاعتزال والفلسفة، واستتابة «فقهاء المعتزلة» الذين استجابوا و«تبرؤوا من الاعتزال والرفض، وأخذت خطوطهم بذلك». يُنظر: شمس الدين الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق إبراهيم الزبيق (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 15، ص 134.
- (677) لا تزال مفاهيم «الخير» و«الشر» و«الأمر» و«النهي»، فاعلة في فلسفة الأخلاق الحديثة. يُنظر على سبيل المثال: Paul Ricœur, «Fondements de l'éthique,» *Autres temps, Les Cahiers du christianisme social*, no. 3 (1984), pp. 61-71.
- Ricœur, «L'Éthique,» pp. 52-59 (678).

## الفصل العاشر

### القانون الأخلاقي والأمر الإلهي

### قراءة جديدة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ..... رجا بهلول

#### مقدمة

شكلت الأخلاق في سياق علاقتها بالشرع (القانون) الإلهي موضوع خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في عصر إسلامي ذهبي لم ترَ الحضارة العربية الإسلامية مثيله من قبل أو من بعد. لا يزال هذا الخلاف (في بعض جوانبه على الأقل) موضوعًا حيًا يناقش حتى وقتنا هذا، على الرغم من القرون العديدة التي تفصلنا عنه، باستخدام لغة ومصطلحات وأطروحات تبدو مختلفة بعض الشيء عما نجده في كتابات أسلافنا الأقدمين. ولكن نظرة فاحصة إلى النقاش العربي الإسلامي الحديث والمعاصر المتعلق بالقيم والأخلاق كفيلة بأن ترينا أن بعض المسائل والبدائل المقترحة وآفاق الحلول ليست في حالة قطيعة تامة مع ما كان متداولًا في زمن المعتزلة والأشاعرة.

يجب ألا نستنتج من هذا أننا لا نزال نراوح مكاننا، على خلاف غيرنا من البشر في الغرب والشرق؛ ذلك أن مسائل الأخلاق والقيم مسائل فلسفية باقية ما بقي الإنسان. ولا أدل على ديمومتها أننا، بعد مئات وآلاف من السنين التي تفصلنا عن عصور الأنبياء والفلاسفة القدماء، لا نزال نعود المرة تلو الأخرى إلى منابع الفكر الأخلاقي الذي ورثناه عنهم، نفكر فيه ومن خلاله بلغات مختلفة ومصطلحات جديدة؛ بحثًا عن حلول لمشكلات جديدة - قديمة في آن واحد. فهي جديدة لأنها ثمرة تطورات اجتماعية وعلمية واقتصادية وثقافية استجدت بالنسبة إلينا. وهي قديمة لأنها تتعلق بالمسائل ذاتها: ما العدل، وما الخير؟ وما الظلم والحق؟ ما هي واجباتنا؟ وما هي حقوقنا؟ وكيف يجب أن نعيش؟ وما هي المعايير؟ وكيف نتحقق من صوابها؟

يتوخى البحث الحالي التمعن في فصل واحد من فصول السردية البشرية الكبرى لمبحث الحياة الأخلاقية، ألا وهو خلاف المعتزلة والأشاعرة حول الأخلاق والواجب والشرع الإلهي. ويسترعي هذا الخلاف اهتمامنا - نحن العرب المعاصرين - من جانبين: الأول، أن الخوض في تفاصيل هذا الخلاف يرينا، بصورة لا تترك مجالًا للشك، أن نقاشات هؤلاء الأسلاف ليست أمرًا منقطع الصلة بما يتم تداوله في الوقت الحاضر (وفي سياق الفكر العالمي) من آراء حول العلاقة بين الأخلاق والقانون، وبمدى لزوم احتكام القانون إلى معايير الأخلاق. أما الجانب الثاني، وهو ما يعيننا - بوصفنا باحثين عربًا - في خضم الأزمات المركبة التي تمر بها الأوطان والمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، فهو أن الخوض في تفاصيل الخلاف المعتزلي الأشعري يفتح أمامنا مجالًا للتجديد في مجال الفكر الأخلاقي، انطلاقًا من موروث فلسفي خاص بنا. وهذا الموروث لا يتسم بالأصالة فحسب، بل يتسم بالعمق والغنى والتنوع أيضًا.

نقدم في القسم الأول من الدراسة عرضًا مختصرًا لتطور الفكر القانوني في الإسلام إلى وقتٍ تبلور فيه المذهب الأشعري، بوصفه تصورًا للحق والواجب والأخلاق في سياق الشرع الإلهي. هنا يظهر للوهلة الأولى أن الأشاعرة قاموا بوضع حدٍّ للبعد الأخلاقي في القانون؛ وذلك من خلال

إصرارهم على تعريف بعض المفاهيم المركزية بالإشارة إلى الأمر الإلهي الإرادي المنزه عن جميع الاعتبارات الأخلاقية بالمعنى المألوف للكلمة. إن هذا «الإنجاز» الذي حققه الأشاعرة في مجال نظرية القانون يتواءم كثيرًا (كما سنبين لاحقًا) مع أطروحات ما بات يعرف بالوضعية القانونية (Legal Positivism) في الوقت الحاضر.

في القسم الثاني، نعرض لبعض الحجج التي قدمها المعتزلة لدحض النظرية الأشعرية، ونتوقف عند بعض المفاهيم والأطروحات التي تميز فكرهم بها؛ مثل التفرقة بين القانوني والأخلاقي، والشرعية والأمر، ومقولتهم التي مفادها أن لشرعية القانون سندًا عقليًا يُستمد من معاني الخير والصلاح والمنفعة. كما نبين أن الممارسة الفقهية الفعلية في مختلف العصور الإسلامية، والتي أدت فيها مفاهيم مثل مقاصد الشرع والاستحسان دورًا بالغ الأهمية، كانت في جوهرها أقرب إلى نظرية المعتزلة منها إلى النظرية الأشعرية الرسمية التي قامت على الدمج ما بين الأخلاقي والقانوني.

في القسم الثالث، ومن باب التمهيد للخوض في تفاصيل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، نقوم بمناقشة التجاذب الحاصل بين القانوني والأخلاقي في سياق الحديث عن «الواجب»، ونبين ما لدى جانبَي الخلاف من نقاط قوة لا بد لأي تسوية نهائية للخلاف من أن تأخذها بعين الاعتبار. وفي القسم الرابع نقوم بمناقشة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة من منظور حديث، إطاره معطيات الفلسفة الحديثة في مجالات القانون والإلزام والأخلاق والواجب. يتبين لنا في هذا القسم من البحث أن المعتزلة والأشاعرة لم ينشغلوا بمفهوم واحد عن الواجب أو الوجوب، بل بمفهومين مختلفين. وتأسيسًا على هذا الأمر، نذهب إلى القول إن العلاقة بين الموقفين المعتزلي والأشعري لم تكن علاقة تناقض مطلق كما يُعتقد عادة، بقدر ما كانت اختلافًا بين مفكرين انصبت اهتماماتهم على جوانب مختلفة من مسائل الأخلاق والقانون. ونختتم هذا البحث بالإشارة إلى بعض القضايا التي يجب أن تشكل استكمالًا لهذا البحث في مرحلة لاحقة؛ ونعني بذلك قضايا الفكر القانوني الإسلامي الحديث وآفاق الاجتهاد فيه.

## أولاً: الشرع الإلهي والأخلاق عند الأشاعرة

يعود انشغال الفكر العربي الإسلامي بمسألة القانون (الشرع)، وصلته بالفضائل الأخلاقية التي يراد لها أن تتحقق في حياة الناس، لكي يضمنوا الخير لأنفسهم في دنياهم وأخرتهم، إلى وقت البعثة النبوية نفسها؛ وذلك عندما كان الرسول الكريم يعيش بين المسلمين ينتزل عليه الوحي ويعلم المسلمين دينهم بالقول والفعل. ثمة حادثة مشهورة كانت ملأمة لحديث نبوي جعله بعض كبار الفقهاء «حجر الزاوية» في تفكيرهم الفقهي؛ نقصد بذلك قصة ابتعاث الرسول للصحابي معاذ بن جبل إلى أهل اليمن لكي يقضي بينهم. لا ريب في أن أحد الأهداف التي كانت البعثة ترمي إليه كان هدفًا أخلاقيًا بالمعنى المعتاد لهذه الكلمة. فمهمة القاضي في زمن الرسول كانت (وما تزال عندنا وعند غيرنا من البشر) أن يقضي بين الناس بالعدل، فيعيد الحق إلى صاحب الحق، ويرفع الظلم عن المظلوم، يحكم بما فيه خير الناس، ويبطل ما فيه مضره لهم أو مفسدة. وهذه جميعها مسائل أخلاقية بامتياز بغض النظر عن توافقنا، أو عدم توافقنا، في جوهر العدل والظلم والصلاح والفساد. لا بد من الإشارة إلى بعض المسائل اللافتة للنظر في هذه المناسبة وفي الحديث الذي تضمنته. فعندما سأل الرسول معاذًا «بم تقضي؟»، فإن معاذًا لم يجب بالقول: «أقضي بالعدل» أو «أقضي

بما فيه صلاح الناس وخيرهم»، بل قال: «أقضي بكتاب الله». وعندما سأله الرسول ما عساه أن يفعل إن لم يجد في القرآن نصًا (حكمًا) مناسبًا، أجاب معاذ بالرجوع إلى سنة الرسول (أقواله وأفعاله في المناسبات المختلفة). وماذا يصنع معاذ عندما لا يجد ما يُسعه في القرآن والسنة؟ إنه «يجتهد رأيه ولا يألُو»، بحسب قولته المشهورة (679). ينبغي ألا نظن أن عدم تطرق الصحابي القاضي إلى مفاهيم العدل والظلم والفساد والصلاح يدل على غياب هذه المفاهيم الأخلاقية المألوفة عن ذهنه أو عن ذهن الرسول. فلو أن أحد المستمعين سأل معاذًا وقتها: «تقضي بكتاب الله وسنة رسوله، ولكن ماذا عن الحق والباطل والعدل والظلم والخير والشر؟»، لقال معاذ: إن التزام الأوامر والنواهي الإلهية، والقضاء بموجب الأحكام القرآنية والنبوية، كفيل بإحقاق الحق وإبطال الباطل وتحقيق خير الناس في دنياهم وآخرتهم.

ينبغي أن يكون هذا الأمر غاية في الوضوح، ذلك إن القول بخلاف ذلك يعني أن التشريعات الإلهية كانت في مجملها تمارين واختبارات ربانية في مجال الطاعة والعصيان، وأن المنطق الذي يحكمها لم يكن له أي علاقة بخير الناس وصلاحهم أو عدلهم أو ظلمهم. ولكن هذا الزعم لا يستقيم، فالقرآن - كما حاجّ المفكر الإسلامي الباكستاني فضل الرحمن - حمل، منذ لحظة نزوله، رسالة أخلاقية إلى البشر جوهرها العدل والمساواة بين الناس في الحقوق والواجبات؛ إذ يقول: «تظهر الروح القرآنية المتمثلة في تأكيد المساواة الاجتماعية - الاقتصادية بصورة جلية في أوائل السور. وكل ما تلا هذه السور من تشريع في مجالات الحياة المختلفة، العامة منها والخاصة، بما في ذلك أركان الإسلام الخمسة التي تعبر عن الدرجة العليا من الدين، فغايتها العدالة الاجتماعية وتشديد صرح جماعة المساواة» (680).

لن نجد فضل الرحمن من يختلف معه في القول بأهمية العدالة الاجتماعية والنزعة المساواتية في فلسفة القرآن الأخلاقية. ولكن من اللافت للنظر أن ذكر المؤلف للغايات القرآنية الأخلاقية يرتبط بذكره للتشريعات التي سنّها الله لعباده في مجالات الحياة المختلفة. فكأن الغاية الأخلاقية لا تنفك عن وجود التشريعات التي تحققها. وفي ضوء هذا التداخل ما بين الشرع الإلهي والأمر الأخلاقي، من الأقرب إلى الصواب القول إن التفرقة بين الديني والأخلاقي (وهي على أي حال ثمرة من ثمرات الحدائث الغربية)، لم تكن واضحة المعالم تمامًا، أو مقبولة على نطاق واسع في الفكر القديم، ومنه العربي الإسلامي بالطبع. وكما يقول وائل حلاق: «لم يُنظر إلى القانوني والأخلاقي في التراث الإسلامي ما قبل الحديث وخطاباته، بما في ذلك القرآن كمقولتين منفصلتين [...] فما هو قانوني في القرآن والشريعة القائمة عليه هو أخلاقي بالمثل، والعكس صحيح» (681). من الأجدى لنا، ومن هذا المنطلق الحديث عن مفاهيم أخلاق-دينية (Ethico-Religious) في القرآن، كما هي الحال في دراسة توشيهيكو إيزوتسو (682). فإضافة إلى المفاهيم المعيارية التي لا تنتمي إلى تراث ديني محدد؛ ومن ثمّ ربما لا نتردد في تسميتها مفاهيم أخلاقية «صرفة»، يزخر القرآن الكريم بالمفاهيم الأخلاقية - الدينية الخاصة ذات المعاني المحددة التي تجمع ما بين التوصيف والتقييم. يتسم النوع الأول من المفاهيم الذي يمكن توضيحه بالإشارة إلى مفاهيم «الخير» و«الشر»، بكونه يشتمل على مفاهيم ذات طبيعة معيارية خالصة (تقييمية محضة)، من دون محتوى إجرائي محدد يمكننا من تصنيف الأفعال، على نحو غير مثير للجدل، على أساس أنها أفعال من هذا النوع أو ذاك. أما النوع الآخر من المفاهيم، وهو يحمل النقل المعياري الأكبر في رسالة القرآن الأخلاقية، فيشتمل على مفاهيم

أكثر سمكًا وكثافة من مفاهيم النوع الأول بما لا يقاس؛ ذلك أن محتواها الوصفي واضح المعالم إلى حدّ أنه لا يدع مجالاً كبيراً للتردد في إصدار الأحكام بشأن ما يقوم به الإنسان من أفعال. ومن الأمثلة الكثيرة التي يمكن إيرادها من أجل تبيان المقصود بتلك المفاهيم الممتلئة بمضمون الرسالة القرآنية الأخلاقية مفاهيم التقوى والكفر والشرك والإيمان والفسوق والنفاق والعفة والحلال والحرام والطيب والخبيث والاستكبار والمعروف والمنكر والبرّ والفجور والضلال والهدى والصبر وغيض البصر وحفظ الفرج، وكثير غيرها مما قد يستخدم في وصف الإنسان ذي الدين وذي الأخلاق الحسنة في الوقت نفسه، ودونما تمييز بين الأمرين (683).

إذا قلنا بهذا، بات من اليسير علينا أن نفهم سرّ ارتباط الأخلاق بالشرع (القانون) الإلهي في الإسلام منذ فترة مبكرة، بما جعل من الممكن لاحقاً التفكير في إمكانية اختزال الأخلاق في الشرع؛ ذلك أن ثقل المفاهيم الأخلاقية - الدينية (أو كثافتها)، وهي مفاهيم يزخر القرآن بها، تستمد من طابعها الإجرائي المحدد، بحيث تتمثل هذه المفاهيم من خلال سلوكيات خاضعة لقواعد هي بعينها أوامر الشرع (القانون) الإلهي ونواهيه. فالتقوى مثلاً تعرف من خلال ميل الإنسان إلى التوقف عند أوامر الشرع ونواهيه، يصاحب ذلك شعور بالخشية من العصيان، في حين أن الفسوق بخلاف ذلك تمامًا. كما يُعرف الإيمان إما من خلال النطق بالشهادتين (كما رضيت بذلك المرجئة)، وإما بالشهادتين مع إضافة إليهما تجنب ما ينهى عنه الشرع من الكبائر، باعتبارها تُخرج الإنسان من دائرة الإيمان (كما قالت الخوارج). وأما العفة فتعرف من خلال التزام سلوكيات معينة تخضع لقوانين الشرع نفسه وأحكامه، بما في ذلك غيظ البصر وحفظ الفرج. وينطبق الشيء نفسه على الأمر بالمعروف والقيام به، والنهي عن المنكر والابتعاد عنه، باعتبار أن الشرع يحدد أموراً كثيرة في باب المعروف وأخرى في باب المنكر (على الرغم من أنه لا يطرح نظرية فلسفية متكاملة حول هذه المفاهيم)، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الفضائل الأخرى التي يلتزم بها الإنسان ذو الخلق الحسن والدين الحسن دونما تمييز حادّ بين الأمرين (684).

كان هناك إذاً، على صعيد الممارسة والفعل والحياة العملية، نوع من التلاقي، إن لم يكن التطابق، بين حسن الدين (بمعنى التزام أوامر الشرع ونواهيه) وكمال الخصال الأخلاقية. ولكن لم يمض وقت قبل أن يبدأ أصحاب الفكر والنظر بين المسلمين بالتفكير في الأبعاد النظرية للعلاقة بين الشرع من جهة، وسلسلة الواجبات والحقوق التي ينظم الإنسان من خلالها حياته وعلاقاته الاجتماعية من جهة أخرى. ويبدو أن الاهتمام بهذه المسألة بدأ يتبلور في أواخر القرن الهجري الأول عبر السؤال الذي عُرف لاحقاً بسؤال «ما قبل ورود الشرع»؛ وهو سؤال متعلق بالإباحة أو الحظر أو سواهما في مختلف الأفعال التي كان يقوم بها البشر قبل ورود الحكم الشرعي بتحليلها أو تحريمها أو غير ذلك. وتساءل بعض أصحاب الفكر والنظر من المسلمين في ذلك الوقت، إن كانت أمور مثل الكذب، أو شكر المنعم، أو القتل، أو حتى تناول الطعام أو الشراب، أموراً واجبة أو محظورة أم مباحة (أم لا شيء مما سبق ذكره) قبل ورود النص الشرعي بخصوصها. كانت مثل هذه التساؤلات، كما في عبارات كيفين راينهارت الذي درس هذه المسائل لأول مرة دراسةً تفصيليةً، موجودة على نحو بدائي غير واضح المعالم في أذهان المتفهمين قبل بلورة علم أصول الفقه بشكله الكلاسيكي على يدي الإمام الشافعي (685). فمن اتبع مبدأ الإباحة قال إن النافع أو اللازم من الأفعال كان مباحاً حتى قبل ورود الشرع بتحليله (كتناول الطعام والشراب على أقل تقدير)، ومن تبع مبدأ الحظر قال بغير ذلك.

كما كان هناك من «توقف» عن الحكم قائلًا بعدم إمكانية الحسم في مسألة الحظر أو الوجوب لغياب الحكم الشرعي.

من الجلي أن «التوقف» (القول بعدم إمكانية إصدار حكم بالوجوب أو الإباحة أو الحظر على الأفعال قبل ورود الشرع) يلزم صاحبه بالقول إن الحكم منوط بالشرع. ولا يعني هذا، في حد ذاته، أن تحديد ماهية الواجب (على سبيل المثال) يتم من خلال القول إن معنى الواجب ليس سوى «ما أمر به الله». ولكنه يمهّد الطريق إلى ذلك. فلا تغيير يطرأ بعد ورود الشرع سوى أن الأوامر والنواهي الإلهية توجه إلينا فتخلق حينها الحقوق والواجبات، ثم يختار الإنسان الطاعة أو المعصية. وفي المقابل، إن القول بإباحة النافع والضروري من الأفعال قبل ورود الشرع يعني (ضمن ما يعنيه) أن العقل الإنساني قادر، من دون أي عون من الوحي، على إصدار الأحكام على الأفعال من حيث جوازها أو عدمه قبل ورود الشرع. وكما كانت الحال في الموقف الأول، لا يعني هذا أن مفهوم الوجوب أو الإباحة يختزل في إقرار العقل بالوجوب أو الإباحة، إلا أنه مع ذلك يقطع شوطًا كبيرًا في مجال منح العقل دورًا في المعرفة المعيارية، حتى لو كان هذا من باب تأييد ما جاء به الشرع من أوامر ونواهي.

من الجدير بالملاحظة، وفق راينهارت، أن الفترة التي سبقت إرساء أسس الفقه الكلاسيكي في زمن الشافعي شهدت كثيرًا من التنوع والتداخل بين آراء فقهاء لم تلحق أسماؤهم بمدارس محددة إلا في فترة لاحقة. ومن ثم، لم يكن من الممكن التنبؤ بموقف الفقهاء انطلاقًا من المذهب الذي يتبعونه وقتئذٍ (686). وقد وجد موقف «المباح قبل ورود الشرع» من ينصره من الشوافع وأتباع ابن حنبل، إضافة إلى المعتزلة (الذين وجد بينهم، على غير ما هو متوقع، من يُناصر موقف الحظر). لكن درج أتباع المذهبين الشافعي والحنبلي وغيرهم، مع مرور الوقت، على تبني موقف «التوقف» عن الحكم، مفضلين هذا الموقف على موقف إباحة النافع والضروري من الأفعال قبل ورود الشرع (687). وهكذا، يمكن القول إن الفقه الإسلامي شرع، منذ فترة مبكرة، في حسم مسألة الدور الذي يمكن للعقل أن يؤديه في الحكم على الأفعال بالوجوب، أو الحظر، أو غيرها من الأحكام. بموجب هذا التوجه المبكر، لم يكن للعقل إلا أن يؤدي دورًا هامشيًا في هذا المجال، باعتبار أن الدور الرئيس منوط بالنصوص الشرعية (القرآن وما صح من الأحاديث النبوية). ولا يخرج مثل هذا التوجه كثيرًا عما يمكن استخلاصه من الحديث النبوي المتضمن في قصة ابتعاث معاذ بن جبل. فالحديث يرتب مراحل البحث عن القانون الذي تتدرج تحته الحالات الفردية مرحلة تلو الأخرى: كتاب الله أولاً، ثم سنة الرسول ثانيًا، ثم الاجتهاد بالرأي ثالثًا؛ أي إنه لا يتم اللجوء إلى ممارسة الاجتهاد، تلك الممارسة التي تفسح المجال لاستخدام العقل من أجل التوصل إلى الحكم الصائب، إلا بعد استنفاد المصادر النصية.

لم يمض زمن طويل بعد وفاة الإمام الشافعي في مطلع القرن الثالث الهجري (204هـ/820م) حتى تبلورت فلسفة قانون مقترنة بفلسفة أخلاق من نوع محدد على أيدي كل من أبي الحسن الأشعري (324هـ/935م) وإمام الحرمين الجويني (478هـ/1085م) وتلميذه أبي حامد الغزالي (505هـ/1111م). وربما كان يجدر بنا الحديث عن «فلسفة قانون-أخلاق» باعتبار أن التمييز بين القانوني والأخلاقي لم يكن معترفًا به البتة، أو بصورة مقنعة عند أصحاب هذه الفلسفة التي سوف نشير إليها من الآن فصاعدًا بـ «المذهب الأشعري» (688). ولا يتجلى هذا الاندماج بين الأخلاقي

والتقانوني من خلال التعريفات المطروحة للمفاهيم موضوع النقاش فحسب، بل إنه يتجلى أيضًا من خلال إدراج المفاهيم التي نفترض أنها تقع ضمن مملكة المفاهيم الأخلاقية للنقاش في السياق نفسه الذي يكتنف نقاش مفاهيم يفترض أنّ لها طابعًا قانونيًا واضحًا.

نعرض في ما يلي لبعض الأطروحات المشهورة في فكر الأشعري والجويني. ونبدأ بقول الأشعري: «والدليل على أن كل ما فعله (الله تعالى) فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا زاجر ولا حاطر ولا من رسم له الرسوم وحدّ له الحدود، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء؛ إذ كان الشيء إنما يقبح منّا لأننا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه؛ فلما لم يكن الباري مملوكًا ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء. فإن قال [الخصم] فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه، قيل له: أجل، ولو حسّنه لكان حسنًا، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض» (689).

نميز في نصّ الأشعري، من منطلق أولئك الذين يميزون بين القانوني والأخلاقي (وليس بالضرورة من منطلق الأشعري نفسه)، بين نوعين من المصطلحات. فالأفعال قد تكون محظورة (أو واجبة أو مباحة)، وقد تكون قبيحة (أو حسنة أو «محايدة» في القيمة). وجريًا على سنّة غيرنا ممن قاموا بدراسة فلسفة المعتزلة والأشاعرة، نعتبر أن صفات الحسن أو القبح هي المضمون الأخلاقي الذي يشار إليه بكلمات من قبيل «good» أو «bad» في بعض السياقات، ومنها السياق الحالي (690). كما نعتبر أن مفردات الحظر والوجوب والإباحة ذات معنى قانوني يفهم بالإشارة إلى القواعد التي توجب أو تحظر أو تبيح. من الواضح أن نصّ الأشعري الحالي لا يقيم وزنًا لهذا التقريظ. فجل ما ندركه من النصّ أن القبح يتعلّق بتجاوز الحدود المرسومة (أي عصيان الأمر، بعبارة أخرى)، فلذا لا يُنسب القبح إلى أي شيء يفعله الله تعالى، لأنه ليس لله حدود مرسومة، وهو نفسه راسم الحدود. كما أن أيّ فعل يفعله الله ليس بمحظور عليه ولا واجب، ذلك أن الواجب والمحظور، حالهما حال الحسن والقبيح، لا يُفهمان دونما قانون موجب أو حاطر، مما لا ينطبق على الله عز وجل.

نرى هذا الارتباط الذي يشي به كلام الأشعري بين الوجوب (والحظر) والحسن (والقبح) من جهة، والأمر أو النهي الإلهي من جهة أخرى، بصورة أوضح كثيرًا في بعض نصوص الجويني الذي يستخدم مصطلحي «العقل» و«السمع»؛ ما يعني الارتقاء بالنقاش إلى مستوى فلسفي أو ما يقرب منه. يقول الجويني: «العقل لا يدل على حسن الشيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يُتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع [...] فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله [...] فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القول في القبيح. فإذا وصفنا فعلًا من الأفعال بالوجوب أو الحظر فلسنا نعني بما نثبتته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب؛ وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابًا، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظرًا وتحريمًا» (691).

في الجزء الأول من النص يقول الجويني: إن الحسن ليس صفة زائدة على الشرع، ثم يتشدد بالقول مضيفًا إن الحسن هو «نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله»؛ أي إنه يساوي بين الأمرين تمامًا. ثم إنه ينتقل بعد ذلك للبتّ في أمر الفعل الواجب والفعل المحظور فيقول إن الوجوب هو ورود الأمر بالإيجاب، بينما الحظر هو ورود الأمر بالنهي. لا فرق يذكر بين الواجب والحسن

بموجب هذا التحليل؛ فالواجب هو ما أمر به الله، في حين أن الحسن هو ما أثنى على فعله الله. ليس من الواضح أن هناك فجوة كبيرة بين النشاء والأمر. ويمكن المفكر المعاصر أن يوضح هذا القول بالإشارة إلى كتابات الوضعيين المنطقيين (Logical Positivists) من أمثال تشارلز ستي芬ينسون الذي اشتهر عنه تحليل عبارة «هذا حسن» من خلال القول إنها تعبر عن تحبيذنا لهذا الفعل (مديحنا لفاعله)، كما أنها تحثنا (تأمرنا، وإن تمّ ذلك بأسلوب لطيف) على القيام به (692). ولكن من الأقرب إلى الهدف الإشارة إلى مقولة القاضي عبد الجبار (415هـ/1025م) في العلاقة بين الأمر والتحبيذ، وهو ما سوف نناقشه بتفصيل أكبر في القسم الثالث من هذا البحث. يقول القاضي عبد الجبار: «والنهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله إن هذا الفعل قبيح، والأمر ينبئ عن مثل ما ينبئ عنه قوله إن هذا العمل نذب أو واجب [...] ألا ترى أنه لا فصل في الشاهد بين قول القائل إن الفعل قبيح [وهذا بمنزلة ذم الفاعل وتقريعه]، وبين قوله لفاعله: لا تفعل؟ [أي الأمر أو النهي عن الفعل]» (693).

لكننا لن نشبع هذه المسألة الفرعية جدلاً، ذلك أن ما يهمننا في الدرجة الأولى مسألتان اثنتان. فالمسألة الأولى هي الجمع بين القانوني والأخلاقي؛ وذلك عن طريق ردهما إلى الأمر الإلهي (الأمر الإلهي في حد ذاته فعل «تحسين»)، والنهي الإلهي (وهو في حد ذاته فعل «تقبيح»). أما المسألة الثانية، وهي ما سوف نختم هذا القسم من البحث بالتطرق إليها، فهي الوضعية القانونية التي يبدو أن المذهب الأشعري في فلسفة القانون يسعى نحوها بكل عزم وتصميم.

إن مصطلح «الوضعية القانونية» هو مقترح ترجمة لمصطلح «Legal Positivism»، قياساً على سنة المترجمين في نقل مصطلح «Logical Positivism» من خلال مصطلح «الوضعية المنطقية» (694). قام رونالد دووركن (Ronald Dworkin) بتحديد العناصر الفكرية الأساسية لهذه المدرسة في ثلاث أطروحات أساسية، هي: 1. يُعرّف القانون بالقول إنه قواعد لتنظيم حياة الناس، تدعمها سلطة اجتماعية ذات قوة تنفيذية، تتميز من غيرها من القواعد (قواعد الإتيكيت مثلاً) بصورها من مصدر قانوني معترف بشرعيته (أو حقه في إصدار قوانين ملزمة)؛ 2. في حالة عدم وجود قاعدة قانونية واضحة وملزمة، يجتهد القاضي أو الجهات المخولة بالحكم في القضايا من أجل صياغة قاعدة جديدة أو مكملة للقوانين القائمة؛ 3. ليس لمصطلحات «الحق» و«الواجب» أي معنى في غياب القانون الذي يحدد الحقوق والواجبات (695).

من الجلي أن فقه القانون في المذهب الأشعري يلتقي، إلى حد بعيد، بأطروحات الوضعية المنطقية. فالمذهب الأشعري، مثل غيره من المذاهب الفقهية في الإسلام، موقف واضح حول مصدر القوانين وأساس شرعيتها: كتاب الله وسنة رسوله، وهذا - تحديداً - بمنزلة «قاعدة التعرف» (Rule Of Recognition) في فلسفة الوضعية القانونية التي تحدد إن كانت أي «وصفة» سلوكية، مثل «افعل هذا» أو «لا تفعل ذلك»، تعتبر «قانوناً» أو لا تعتبر كذلك (696). وأما الأطروحة المتعلقة باجتهد الجهات الفقهية بما يتجاوز النصوص القانونية المُعترف بها، فقد تبلورت في نهاية الأمر من خلال مبدأ القياس الذي بات يُعدّ مصدرًا من مصادر التشريع منذ زمن الشافعي، بعد أن كان - طوال فترة ما - يمارس تحت اسم «الرأي» و«الاستحسان» و«الاستصلاح»، أو المسمى الذي ارتضاه الرسول الكريم له في حديث الصحابي معاذ بن جبل («أجتهد رأيي ولا ألو»).



لكن ربما تكون الأطروحة الثالثة المتعلقة بمعنى الوجوب (وما يحذو حذوه من مفاهيم قانونية أخرى مثل الحق والباطل والمشروع والمحظور) هي ما يكشف عن التشابه الجوهرى بين فلسفة الوضعية المنطقية وفلسفة القانون عند الأشاعرة. ففي كلتا الحالتين، هناك إصرار على عدم الفصل بين وجود الواجب ووجود القاعدة أو القانون الملزم. ولو كان من المسموح لنا القول إن القبح شيء وإن الحظر شيء آخر، لكان بإمكاننا الفصل بين الواجب والقاعدة؛ كما يتضح من خلال التوجيه الأخلاقي الذي يمكن صياغته، مثلاً، من خلال القول: «إنّ على مالك العبد واجباً أخلاقياً يقتضي منه تحرير العبد من دون قيد أو شرط. ذلك أنّ استعباد الناس أمر قبيح. هذا مع أنه لا يوجد بحوزتنا الآن قانون أو قاعدة شرعية تنص على وجوب تحرير العبد من دون قيد أو شرط». بعبارة أخرى، نقول إنّ هناك واجباً حتى في ظل غياب القانون، وإن «الواجب» أوسع «مما ينص عليه القانون». ولكن - كما رأينا - لا يترك الأشعري ولا الجويني مكاناً للمناورة هنا، ولا يسمحان للخصم أن يدق إسفيناً بين القبيح والمحظور، أو الحسن والمأمور به؛ فكل ذلك مرتبط ارتباطاً مباشراً بالأمر الإلهي.

يظهر هذا بطريقة مختلفة، نسبياً، عند فلاسفة الوضعية القانونية؛ فهم (بحكم موقعهم الحدائى) ليسوا مضطرين إلى اختزال الأخلاق في القانون لكي يصلوا إلى النتيجة المبتغاة، ألا وهي الاقتران الوجودي بين الوجوب والقانون. لذا يكتفي بعض فلاسفة الوضعية القانونية بالقول إن القانون يوجد، فيوجب ويحظر، بمعزل عن أي عوامل أو اعتبارات غير قانونية (أخلاقية أو غيرها)، بحسب جون أوستن، أحد مؤسسي الفكر الوضعي في فلسفة القانون، إذ يقول: «القانون (الساري) شيء. أما كونه قانوناً جيداً أو غير جيد، فذلك شيء آخر. والسؤال عن وجود قانون متعلق بهذه المسألة أو تلك، أو عدم وجوده، مبحث من نوع معين. وأما السؤال إن كان ذلك القانون متوائماً مع معيار [أخلاقي] مزعوم، فذلك مبحث من نوع آخر. القانون الساري فعلاً هو قانون، وإن لم يرق لنا، وإن خالف تلك الأحكام التي نسير على هديها في مدح الأفعال أو ذمها» (697).

إنّ صح كلام أوستن على وجود القانون، بمعزل تام عن كونه صالحاً أو طالحاً، فهذا يعني أن الوجوب (أو الحظر) الذي ينطق به القانون لا يرتبط وجودياً مع أي حُسن أو قُبْح (أو «معايير مزعومة» كما يقول المؤلف)، فالقانون (بما يوجبه ويحظره) يبقى هو هو، بغض النظر عن صلاحه أو فساده، وهو أمرٌ ينسجم مع القول إنّ مسائل الصلاح والفساد، والاستحسان والاستقباح غير متفق عليها، وغير موضوعية، ولا مكان لها في الدراسات العلمية. وليس هذا بمستغرب، فقد كان هذا دوماً دأب الوضعيين على اختلاف مجالاتهم البحثية.

ينبغي ألا يُنظر إلى محاولة إدراك المذهب الأشعري القديم من خلال مفاهيم فلسفة الوضعية القانونية الحديثة على أنه يمثل تجنياً على الأول. فقد تَمَّت مقارنة حجج أبي حامد الغزالي التي تقود إلى التشكيك في السببية بالحجج التي يستخدمها ديفيد هيوم، رغم انتمائهما إلى عوالم فكرية متباعدة، من دون أن يبرهن أحد أن اللاحق قد نقل عن السابق. واقع الأمر أننا بصدد الحديث عن موقفين يتمركزان حول الفكرة القائلة إن الوجوب يُفهم بالإشارة إلى القانون المشرّع الذي تم «وضعه» (إرساؤه) من قِبَل سلطة تشريعية معترف بها (سواء كانت ذات مصدر إلهي أو بشري)، وإن الأخلاق هي والقانون سيان، أو إننا لسنا في حاجة إلى فهم معنى الوجوب بالإشارة إلى الأخلاق. وإن صدق ما تقوله إليزابيث أنسكوم ومن بعدها ألسدير ماكنتاير حول ارتكاز الوجوب بالمعنى

الأخلاقي الحديث على مفهوم الوجوب بالمعنى القانوني الإلهي (وهو ما سوف نتطرق إليه لاحقًا)، فلربما يمكن حينها القول إن فلسفة الوضعية القانونية الحديثة تشكل، إلى حدٍّ معين، عودة إلى أصل قديم؛ ومن ثمَّ لا عجب أن نرى أوجه تشابه كبيرة بينها وبين ما نجده عند الأشعري وعند غيره من المتكلمين. وعلى أي حال، ينبغي أن نتذكر أن التصور القانوني للأخلاق الذي تشير إليه أنسكوم يُمَوِّع الأخلاق بالإشارة إلى التراثين اليهودي والمسيحي. ولا يخفى على أحد الجوامع الكبرى ما بين ديانات التوحيد الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام (698). فنحن، إذًا، نتحدث عن حقبة ماضية صهرت الأخلاق في القانون (الدين)، ومن ثمَّ قامت بتتحيّة الأخلاق جانبًا (بمعنى ما، ومن خلال عدم الاعتراف باستقلاليتها)، تلتها حقبة حديثة يقال لنا فيها إن المفاهيم القانونية ليست في حاجة إلى مفاهيم أخلاقية من أجل فهمها ودراستها. وفي كلتا الحالتين، فإن النتيجة واحدة؛ فهي ترك مفهوم الواجب فريسة للفهم القانوني البحث. لم يَرُق هذا لخصوم الأشاعرة، أي المعتزلة، كما أنه لم يَرُق لخصوم الوضعية القانونية من أنصار مفهوم القانون الطبيعي وغيرهم. وسوف نركّز اهتمامنا في القسم التالي من هذا البحث على ما يقوله خصوم الأشاعرة، مع الإشارة في بعض الأحيان إلى ما يقوله خصوم الوضعية القانونية المعاصرون.

## ثانيًا: النقد المعتزلي للمذهب الأشعري في الشرع والأخلاق

يثير المعتزلة اعتراضات محددة في وجه التفسير الأشعري للمفاهيم القانونية/الشرعية (الواجب، والمحظور... إلخ)، إضافة إلى المفاهيم التي يمكن أن نسميها «مفاهيم أخلاقية» (مثل الحسن والقبح، والشر والخير) مما سوف نأتي على ذكره قريبًا. ومن أجل وضع التصور المعتزلي لهذه المسائل في إطاره الأوسع الذي يتعدى إطار السجل التاريخي مع الأشاعرة وسواهم من المحافظين، ينبغي الحديث عن لغة الأخلاق في القرآن الكريم، كما في اللغة العربية وكلام العرب وتصوراتهم قبل البعثة المحمدية وبعدها.

بدايةً، يمكن القول، بصورة يقينية، إنه لا شيء في كلام القرآن على الفضائل والقيم ما يوحي بأن نسبة الحسن أو القبح إلى الأفعال أمر يدرك بالإشارة إلى موقف رباني تحبيذي أو نقدي (ثناء أو ذم) لذلك الفعل أو لفاعله، كما هو متضمن في كلام الأشعري والجويني على حسن الأفعال وقبحها. ولعل من أغرب الأمور التي لا يتم الالتفات إليها أن نجد أن الأشاعرة، الذين عرفوا بإصرارهم الشديد على رفض أي معتقد ما لم يكن مصرحًا به في القرآن والحديث، يقبلون بأطروحة فلسفية كبرى تطال ميتافيزيقا المفاهيم الأخلاقية (أي ما ترجع إليه المفاهيم الأخلاقية في التحليل الأخير)، من دون تقديم سند (ضعيف أو قوي) من الشرع نفسه حول هذا النهج في سير غور المفاهيم الأخلاقية. ويحاجّ جورج حوراني في هذا السياق بأن أغلب الناس في مختلف الثقافات ممن لم يتأثروا كثيرًا بطرائق الخطاب المتفلسف يعتقدون أنهم، ويقولهم إن فلانًا فاضل أو شرير، ظالم أو عادل، ينسبون إلى الإنسان صفة يتسم بها الإنسان موضوع الحديث بنفسه ولنفسه، بمعزل عن ثناء عليه أو ذم له يصدر من طرف خارجي، سواء كان إنسانًا أو جماعة بشرية أو الله سبحانه وتعالى (699). لذا يمكن القول، بصورة شبه يقينية، إن عبارة «هذا فعل من أفعال الخير» لا تتساوى في معناها مع عبارة «هذا من الأفعال التي أثنى الله سبحانه على فاعلها». وبما أن القرآن نزل بلسان العرب متبعًا طرائقهم في التعبير (كما يقول القرآن نفسه في عدة مواضع، منها قوله تعالى:

(كِتَابُ فَصَلَّتْ آيَاتُهُ قَرَأْنَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (فصلت: 3)، نجد أن حوراني يفترض أن نظرة القرآن إلى الصفات الأخلاقية هي نظرة موضوعية؛ بمعنى القول إن الصفات الأخلاقية تستقل في وجودها ومعناها عن الثناء والذم، كما تستقل أيضًا عن التزام الإنسان بالعيش بموجبها أو خلافا لها(700).

إضافة إلى ذلك، يشير حوراني إلى الصعوبة (بل الاستحالة، في بعض الأحيان) التي تترتب على القيام بتفسير الصفة الأخلاقية من خلال الأمر والنهي الإلهيين. فما عسى أن يكون المعنى الرباني المتضمن في الآية التي تقول: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (النحل: 90)؟ إذا كانت مفاهيم مثل العدل والإحسان والمنكر والبغي قابلة للاختزال من خلال مفهوم ما أمر الله به أو ما نهى عنه، فلنفسر هذه العبارة بتلك، قائلين إن الآية الكريمة السالفة الذكر تعني أن الله يأمر بما يأمر به، وينهى عما ينهى عنه. ويقول حوراني - وليس في قوله ما يمكن مخالفته - إن في هذا إجحافًا كبيرًا بمعنى الآية موضوع التفسير. فأمر الله بالعدل ونهيه عن المنكر خبر مفيد، أما القول إن الله يأمر بما يأمر به، وينهى عما ينهى عنه، فهو تحصيل حاصل (Tautology)، على نسق القول إن «س» يساوي «س» أو إن الأمر ونقيضه لا يجتمعان، أو ما سوى ذلك من الحقائق المنطقية أو الرياضية التي لا مضمون لها(701).

ليست مسألة العلاقة بين التحبيذ الإلهي (ومعه، أو ما يترتب عليه من أمر إلهي) من جهة، والحسن والقبح (والقيمة الأخلاقية) من جهة أخرى مسألة جديدة. بل إنها مسألة قديمة يعود عهدها إلى المحاوراة الأفلاطونية الشهيرة المعروفة باسم «أوطيفرون». ففي هذه المحاوراة التي يعرفها كل من درس فلسفة أفلاطون، يقوم سقراط بمحاوراة أوطيفرون الذي يزعم أن «التقوى هي ما هو عزيز لدى الآلهة، والفجور هو ما ليس بعزيز عليهم»(702). ليست هذه ترجمة مثالية لما يقوله أوطيفرون، ولكن مما لا شك فيه أن الأجيال اللاحقة من المشتغلين بالفلسفة حتى وقتنا هذا قد استوعبوا المعنى المقصود من خلال أن فكرة الفضيلة، أو الخير (أو ما يكنى عنه بـ «تقوى الله» استنادًا إلى المنظور القانوني للأخلاق)، تكمن في التحبيذ الرباني، أو هي الشيء نفسه الذي يشار إليه بالتحبيذ الرباني. فالخير هو ما يحبذه الله أو ما يأمر به. أي، كما يقول سقراط محاولاً تبيان معنى عبارة أوطيفرون: كل فعلٍ عزيز («محبوب»، بحسب ترجمة عربية سائدة) لدى الآلهة فهو فعل يتسم بالتقوى، وكل فعلٍ ممقوت لديها فهو فعل فجور؛ أي إن التحبيذ الإلهي يعتبر شرطًا كافيًا لجعل العمل فاضلاً، بينما يعتبر المقت أو الزجر الإلهي كافيًا لجعل الفعل فاجراً أو غير فاضل.

يسأل سقراط في معرض اعتراضه على كلام أوطيفرون سؤاله المشهور: «غير أنني أود أن أعلم قبل كل شيء؛ إذا كان النقي أو المقدس محبباً لدى الآلهة لأنه مقدس، أم أنه مقدس لأنه محبب لديهم؟»(703). بعبارة أخرى، يود سقراط معرفة إن كان علينا أن نفسر القيمة الأخلاقية الكامنة في الفعل بوصفها نتيجة لتحبيذ الله إياه (أمره به)، أو إن علينا أن نفسر تحبيذ الله القيام بهذا الفعل (أو أمره به) بوصفه أمراً ينبع من كون هذا الفعل في حد ذاته (وبمعزل عن أي شيء آخر) ذا قيمة أخلاقية (فهو حسن، أو فاضل).

ليس من الواضح ما الأمر الذي يستقر عليه الرأي في نهاية هذه المحاوراة الأفلاطونية التي تنتهي من دون نتيجة، ولكن سقراط يتذمر في أواخر المحاوراة من أن أوطيفرون لا يقدم تعريفاً جيداً للقيمة الأخلاقية بالإشارة إلى التحبيذ (الأمر الإلهي)، لأن هذا الأخير يكتفي بالعرض ولا يمس الجوهر.

يشكو سقراط قائلاً: «حين أسألك عن جوهر القداسة فإنك تجيبني بالعرض لا بالجوهر، أعني عرض كونها محبوبة لدى الآلهة جميعاً، وإنك لتأبى بعد ذلك أن تشرح لي حقيقة القداسة» (704).

هناك بعض أوجه الشبه المثيرة للاهتمام حقاً بين النظرة السقراطية إلى مسألة العلاقة بين الأخلاقي والقانوني والموقف المعتزلي. لم يقل أحد من المؤرخين إن المعتزلة كانوا على علم بالتراث الأفلاطوني. لذا يمكن القول إن تفلسف المعتزلة في هذا الصدد كان محض إبداع واجتهاد حقيقيين من طرفهم، كما يقر بذلك راينهارت نفسه (705). ماذا يقول المعتزلة بصدد مسألة العلاقة بين الاستحسان الإلهي للأفعال (تحيبها، والتناء على فاعلها، بل الأمر بها أيضاً) من جهة، وحسن الأفعال نفسها وبذاتها؟

يعترض القاضي عبد الجبار، مراراً وتكراراً، على القول بالتساوي في المعنى بين القبح والنهي الإلهي، ويقرن بالنهي وظيفة محددة هي الدلالة على قبح الأفعال في الحالات التي لا يعرف قبحها بالعقل. كما يقرن بالأمر الإلهي وظيفة محددة هي الدلالة على حسن الأفعال في الحالات التي لا يعرف حسنهما عن طريق العقل. مثال ذلك الصلاة؛ فمن دون وحي أو نبي، لا يعرف الإنسان حسن الصلاة، أي المنافع المترتبة عليها في الدنيا والآخرة. ولو عرف الإنسان منافع الصلاة في الدنيا والآخرة عن طريق العقل لأقر بوجوبها في الحال. «وإنما يكشف السمع [الشرع] من حال هذه الأفعال [مثل الصلاة] عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه، لأننا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعاً عظيماً، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً. ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلاً. ولذلك نقول إن السمع لا يوجب قبح الشيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة ويفصل بين أمره تعالى وأمر غيره من حيث كان حكيمًا لا يأمر بما يقبح الأمر به» (706).

أما القول إن مجرد الأمر يوجب الحسن (يجعل الشيء حسناً)، أو إن النهي يوجب القبح (يجعل الأمر المنهي عنه قبيحاً)، فهذا ما يرفضه القاضي عبد الجبار. والأمر عنده كالخبر، أو الإخبار. فخير موت فلان أو نجاته ليس مما يؤدي إلى موت فلان أو نجاته، بل ما ينبئنا بما جرى، على نحو مستقل عن الخبر والإخبار. وكذلك الأمر في العلم؛ فالعلم لا يخلق المعلوم، بل يكشف لنا عما هو عليه من حال: «ومما يدل على بطلان قولهم [أي رأيهم الذي يفسر القبح بالإشارة إلى النهي] أن النهي منه تعالى دلالة على قبح الشيء؛ والدليل يدل على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة؛ والنهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله إن هذا الفعل قبيح، والأمر ينبئ عن مثل ما ينبئ عنه قوله إن هذا الفعل نذّب أو واجب. فكما أن الخبر يدل على أن المخبر عنه على ما تعلق به، لا أنه بالخبر صار على ما هو به، وهو كالعلم في هذا الباب، فكذلك الأمر والنهي. ألا ترى أنه لا فصل في الشاهد بين قول القائل إن هذا الفعل قبيح وبين قوله لفاعله: لا تفعل. فكيف يقال في النهي إنه يوجب قبح المنهي عنه، والحال فيه ما وصفناه» (707).

يجدر بنا التوقف عند قول القاضي عبد الجبار أن «لا فصل بين قول القائل إن هذا الفعل قبيح وبين قوله لفاعله لا تفعل». فهو في ظاهره موافق لما يقوله الأشاعرة من جهة أنه لا فصل بين نهى الله تعالى عن الفعل (قوله لنا مثلاً «فاجتنبوه»)، وبين قوله إن الأمر قبيح، أو إنه «رجس من عمل الشيطان». لكن المسألة الجوهرية التي تفرق ما بين الأشاعرة والمعتزلة هي ما الذي يفسر الآخر. فهل قبح الشيء يفسر الأمر بالنهي عنه؟ أم أن النهي الإلهي عن الشيء يفسر قبحه؟ من الواضح أن

الأشاعرة سلكوا الطريق الثانية، كما يظهر من خلال قول الجويني: «المعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله» (708). أي إن الحسن يفسر بالإشارة إلى «ما ورد الشرع بالثناء على فاعله». أما المعتزلة (على لسان القاضي عبد الجبار)، فقد اكتفوا بالقول إن الأمر يدل على حسن الشيء ولا يصنعه. ومن ثم فإن الدور الذي يؤديه الأمر الإلهي يقتصر على الدلالة بالحسن ولا يتعداها إلى تفسير هذا الحسن. بعبارة أخرى، يُعقلنُ الحُسن (ويُفسِرُ) الأمر بالشيء. وشتان ما بين القول إن الأمر يعقلن (أو يفسر) حسن الشيء، والقول إن حسن الشيء يعقلن (أو يفسر) الأمر به.

نجد، إذًا، في كلام القاضي عبد الجبار ما يمكننا من استنتاج موقف المعتزلة من السؤال السقراطي لو أنه طرح عليهم بهذه الصيغة: هل الخمر رجس لأن الله أمرنا باجتنابها؟ أم أن الله أمرنا باجتنابها لأنها هي، بمحض ذاتها وبمعزل عن أمر الله بتجنبها، رجس (أي إنها تتسم بالقبح)؟ كان جواب المعتزلة واضحًا على الدوام: قبح المنهي عنه هو ما يوجب النهي عنه، وليس النهي عن الشيء هو ما يوجب قبحه أو يجعله قبيحًا. والقول بخلاف ذلك يشبه (من وجهة نظر المعتزلة) «وضع العربية أمام الحصان».

ولعل ما كان يشغل فكر سقراط والمعتزلة كان متشابهًا إلى حدٍ بعيد. فأول ما نود معرفته لدى سماعنا لمن يأمرنا بأمر معين أو ينهانا عن آخر هو: لم تأمر بهذا الأمر (أو تنهى عن ذلك)؟ ما العلة من وراء هذا الأمر وذلك النهي؟ ولماذا تتبغيه؟ يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد: «وقد بيّنّا ذلك بالشاهد، لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يردده لم يكن القول الواقع من جهته أمرًا [...] وكل ذلك يبين أنه سبحانه يريد من العباد كل ما أمرهم به [...] وبيّنّا من قبل أن لا يمكن أن يقال إن الأمر أمر لا لعله» (709).

من الجلي، بالطبع، أن الموقع الملائم للحسن والقبح والخير والشر والعدل والظلم، وغيرها من المفاهيم الأخلاقية، هو موقع الجواب عن سؤال العلة. أنهاك عنه لأن فيه أذى لنفسك أو للناس، أو أمرك به لأن فيه خيرًا لك، أو منعًا للأذى عن الناس، أو لأنه عين العدل، أو ما إلى ذلك. هنا (عندما يسمع السائل هذا الجواب)، يجد ضالته فيتوقف عن البحث؛ إذ لا معنى، على الأقل بالنسبة إلى الإنسان السوي أخلاقيًا، للسؤال عن السبب الذي قد يدفع الإنسان إلى السعي نحو الخير، أو تجنب الأذى. كما أنه ليس هناك أي معنى للسؤال: لماذا يأمرنا الله بما فيه خيرنا وينهانا عما فيه هلاكنا. فالله والخير لا ينفصلان، تمامًا مثلما أن الشيطان والشر لا ينفصلان. أما القول «افعل كذا لا لسبب، بل لأنني أمرتك بذلك»، فهو يثير سؤالًا لا بد له من جواب: لماذا أمرتني بذلك؟ لا لسبب؟ لا لعله قابلة لتبيان؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، وهذا ما تبدو عليه الحال بالنسبة إلى الأشاعرة، فهو يقود إلى طريق مسدودة لا ترضي عقل الإنسان الذي فطر على عقلنة الأشياء.

مما يؤيد هذا بشدة تلك الممارسة التي لم يكن بوسع الأشاعرة ولا غيرهم من المحافظين التخلي عنها في البناء على النصوص الشرعية (القرآنية منها أو النبوية) في مجال تطوير القانون وجعله متوائماً مع المتغيرات. نعني بذلك ممارسة القياس الذي صار يعتبر لاحقًا أصلًا من أصول الفقه؛ كالقرآن والسنة والإجماع. فكيف يصل الفقيه إلى نتيجة مفادها أن الشراب الفلاني الذي لم يرد ذكره في القرآن ولا في السنة (لأن البشر تعلموا صنعه في وقت لاحق) حرام بموجب الشرع؟ عندما يلجأ المجتهد إلى القياس يقول على سبيل المثال: «حرم الله الخمر لعله، ألا وهي أنها تتسبب في ضياع

العقل والمال. وهذا المشروب الذي تم اختراعه حديثاً يتصف بالصفات نفسها التي تمّ من أجلها التحريم في المقام الأول. لذا فحكمه الحكم نفسه، أي التحريم». من الواضح أن مثل هذا النسق من التفكير ما كان ليستقيم لو أن الأمر الإلهي الأصلي كان من دون علة، أي لو أن الله سبحانه وتعالى كان يأمر (فيحلل ويحرم) دونما منطق أو علة. ولو كان الله يأمر من دون علة بالمطلق، أو حتى من دون علة يخبرنا عنها أو ندركها نحن أنفسنا بالعقل ودونما حاجة إلى الوحي، لما كان يمكن لممارسة الاجتهاد أن تتم؛ ومن ثم يُحكم على القانون في الإسلام بالجمود والتوقف عند تلك النصوص التي وردت بصريح العبارة في القرآن أو السنة.

أدى هذا ببعض الباحثين إلى اتهام الأشاعرة بالتناقض. فهم من جهة، ينكرون وجود حكمة ربانية عندما يرفضون القول إن أوامر الله ونواهيه تقوم على أسباب قابلة للإدراك من قبل البشر. ولكنهم من جهة أخرى يلجؤون إلى التعليل عندما يكونون بصدد استخلاص حكم شرعي معين (710). ويمكن في هذا الصدد الوقوف عند تحليل ابن تيمية لهذه المسألة في كتاب **منهاج السنة النبوية**. بداية يدافع ابن تيمية، كما هو متوقع، عن أهل السنة قائلاً إن جمهور العلماء («أكثر الفقهاء وأهل الحديث والتصوف») ذهبوا إلى القول إن الله «إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة» (711). (ما يعني أن لأمر الله ونهيه علة يدركها العقل ويقبل بها). ومع ذلك، يعترف ابن تيمية في نهاية الأمر بوجود نمطين من التفكير والحجاج في علم الكلام وعلم أصول الفقه، يتنافى الواحد منهما مع الآخر على النحو المذكور. فبعد أن يبسط ابن تيمية الرأي (وهو على الأغلب مذهب الأشاعرة) القائل إن الله تعالى «لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا به، فهو يفعل أحدهما مع صاحبه، لا به ولا لأجله، والاقتران بينهما مما جرت به عادته لا لكون أحدهما سبباً للآخر ولا حكمة له [فليس] في القرآن [...] وأمره لام تعليل» (712)، يمضي إلى القول بتضارب الاتجاهات عند الفقهاء، في كتب الكلام وفي مسائل الفقه (أي بين النظرية والممارسة)، إذ يقول: «وقد وافقهم على ذلك [القول السالف] طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، مع أن أكثر الفقهاء الذين يوافقونهم على هذا في كتب علم الكلام، يقولون بصد ذلك في مسائل الفقه والتفسير والحديث وأدلة الفقه، وكلامهم في أصول الفقه تارة يوافق هؤلاء وتارة يوافق هؤلاء» (713).

قدم المعتزلة بديلاً من الطرح الأشعري الذي يتم بموجبه «ابتلاع» الأخلاق من قبل القانون، وأسسوا بذلك للقول إن الأمر والنهي والندب والوجوب والإباحة مفاهيم من نوع محدد (نسميها لاحقاً «مفاهيم قانونية»)، وإن الحسن والقبح والعدل والظلم وغيرها مفاهيم من نوع آخر (نسميها لاحقاً «مفاهيم أخلاقية»). واتفقوا على أن حسن الحسن لا ينبع من كونه مأموراً به من قبل الناس أو الخالق، كما أنه لا ينبع من كونه يلقي تحبيداً من الناس أو من الخالق. فكل من هذين التفسيرين يحتاج إلى تفسير: لم أمر به؟ ولماذا هو محبذ؟ لا بد أن هذا يعود إلى صفة موضوعية، وليس شأنًا نابغاً من أمر أمر أو تحبيذ محبذ. وليس هذا، كما أسلفنا، سوى إقرار واعتراف بالتوجه القرآني نفسه تجاه الأمور. فالله عندما يقول إنه ينهى عن الفحشاء والمنكر لا يقصد أنه ينهى عن أمور هو ينهى عنها، فهذا من باب تحصيل حاصل. وإنما المقصود النهي عن أمور مستتكرة تتسم بالفحش بصورة موضوعية. وهذا بالتحديد ما جعل حوراني يقول إن القرآن يؤيد المعتزلة أكثر مما يؤيد الأشاعرة في هذا الجانب (714).

اعترض الأشاعرة على هذا بالقول إن الحسن والقبح لم يكونا يوماً ما صفات موضوعية. وعندما استدل خصومهم من معتزلة وغيرهم على موضوعيتها بالإشارة إلى أن المؤمن وغير المؤمن يعرفان حسن الصدق وقبح الكذب من دون عون من وحي أو رسالة، رد الجويني (وغيره) بالقول إن مخالفي المعتزلة في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح «قد طبقوا وجه الأرض» (715)، وإن البراهمة الذين يحاجّ المعتزلي بصوابية أحكامهم في بعض الأمور يجافون الصواب في أمور أخرى (معتقدين بقبح ذبح البهائم وعدم جواز تعريضها للنصب والتعب)، فكيف والحالة هذه يمكن للإنسان أن يعتد برأيهم (716).

ما يزال الخلاف حول الموضوعية والذاتية في الأخلاق قائماً (بل مستعراً) في الفلسفة الغربية المعاصرة حتى هذه اللحظة. ومن المثير للاهتمام حقاً أن المفاهيم التي يستخدمها بعض المعاصرين لها ما يقابلها في كلام المعتزلة والأشاعرة. وينطبق هذا مثلاً على التمييز بين مفهوم «الفعل» (ببساطة) ومفهوم «الفعل موصوفاً» (Action under a description)، وهو ما لا يُستغنى عنه في نقاشات بعض مشاهير الفلسفة التحليلية من أمثال دونالد ديفيدسون (Donald Davidson) وأنسكوم (717). ويتبين أثناء التمعن في المصطلحات التي يستخدمها المعتزلة من أجل التقريب ما بين «الفعل» و«أوجه الفعل» (التي «يقع بها») أن «الوجه» ما هو إلا الوصف (Description) الذي قد ينطبق على الفعل، فيصدق فيه كلام دون كلام (يحسن الفعل ولا يقبح مثلاً). فالقتل في حال كونه حدثاً مادياً طبيعياً بحثاً هو هو، ولكنه قد يكون حسناً أو قبيحاً بموجب «الوجه» الذي وقع به، كما قد يقال في لغة المعتزلة، أو بحسب «الوصف» الذي يندرج تحته استناداً إلى وصف المحدثين. فإذا وقع فعل القتل على وجه أنه «عقوبة مستحقة شرعاً» كان حسناً، وإذا وقع على وجه «قتل النفس التي حرم الله بغير حق» كان قبيحاً (718).

وأما الوصف نفسه (أو الوجه)، فقد يكون صفة (أو «معنى») كما يقال في المصطلح الكلامي القديم) توجد في الفعل نفسه كما قالت معتزلة بغداد، وقد يكون غير ذلك كما قالت معتزلة البصرة، ومعهم القاضي عبد الجبار (719). ولكن حتى لو أخذنا برأي معتزلة البصرة في القول إن المعاني المقبحة والمحسنة لا توجد في الأشياء نفسها، فليس هذا كافياً لنفي الصفة الموضوعية عنها بما قد يلحق ضرراً بالموقف المعتزلي الذي ينفي صفة الذاتية عن حسن الأفعال وقبحها. فلذاتية أكثر من معنى، كما يحاجّ بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال ماكديويل (720). بلغة ليس من العسير على المعتزلة أو الأشاعرة استيعاب معناها. فبعض التوصيفات ذاتية؛ بمعنى أنها لا تقسح المجال للحكم بالصواب والخطأ (أهذا الشراب لذيد أم لا؟ وإن اختلفنا فمن منا على حق؟ الجواب: لا مكان هنا للصواب والخطأ في الحكم). هذا في حين أن بعض التوصيفات تقوم على ما تعارف العلم الحديث وفلاسفته (منذ عصر جاليليو) على تسميته بـ «الصفات الثانوية» (Secondary Qualities)، وهي صفات يفترض أنها لا توجد من دون من يحس بها، بمعنى أن ليس هناك وجود للاحمرار والاصفرار ولا السواد والبياض من دون عيون تبصر (721). لكن هذا لا يعني أن حكمنا باحمرار الشيء أو اخضراره ليس موضوعياً، أو أنه يتساوى في القيمة الموضوعية أو العلمية مع حكمنا على الطعام بأنه لذيد أو غير لذيد. فالأول موضوعي (بأحد معاني الموضوعية) وقابل للاتفاق، بينما الثاني ليس كذلك البتة، على الرغم من أن كلا الأمرين ذاتي (بأحد معاني الذاتية)؛ بمعنى أن لا وجود للصفات المذكورة من دون كائنات تبصر وتتذوق.

كما قلنا، إذا، لا تزال النقاشات حول موضوعية الأخلاق وذاتيتها محتدمة حتى الآن، وهي تتم بلغة ومفاهيم ما كان المعتزلة أو الأشاعرة ليجدوها غريبة أو غير مفهومة، كما هي حال بعض المسائل الميتافيزيقية أو الفلسفية الأخرى. ولكن هذا النقاش لا يعنينا كثيرًا في سياق موضوعنا الرئيس، ألا وهو العلاقة بين الأخلاقي والقانوني، والخلاف الحاصل بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد. ما يعنينا أكثر هو مسألة أخرى، اختلف فيها المعلقون والباحثون، تتعلق بشأن موقف المعتزلة بين أخلاق المنفعة وأخلاق الواجب. وهذه المسألة تعيدنا إلى موضوع نقاشنا الذي نستأنفه في القسم الرابع من هذا البحث، بعد أن نمهد له بعض الشيء في ختام هذا القسم.

من الباحثين من يقول إن الأخلاق عند المعتزلة هي أخلاق الواجب وإنهم إلى فلسفة كانط (ت. 1804) أقرب. ومن هؤلاء حوراني الذي يقول: «استقر رأي المعتزلة على تعريف المصطلحات الأخلاقية الرئيسية بطريقة تتأى بها عن الغايات (النتائج والمنافع). لذا كانت الأخلاق عند المعتزلة هي أخلاق الواجب [Deontology]؛ لأنها لا تفسر الواجب والحسن والقيح دائماً بالإشارة إلى الغايات، وإنما على الأقل في بعض الأحيان كصفات لازمة للفعل نفسه» (722).

هناك كثير من النصوص التي تؤيد قول حوراني المذكور، ومن أقربها إلى الذهن تلك القصة التي يرويها القاضي عبد الجبار عن «شيخنا أبي علي»، ومفادها أن الواحد منا قد يرشد من ضل طريقه، عالمًا من نفسه أنه يفعل ذلك «لحسنه دون سائر الدواعي»، غير عابئ بمدح مادح أو لوم لائم، ولا طامعًا في ثواب في الدنيا أو الآخرة ولا خائفًا من عقاب، ولا لأنه يسر بنفع الغير أو يغتم عند حجب الخير عنهم (723). وليس لاستفاضة القاضي عبد الجبار أو شيخه في نفي العوامل النفعية والنتائجية من تفسير سوى الرغبة في تأكيد إمكانية فعل الفعل لأنه حسن، أو (من ثم) لأن الواجب يقتضيه.

هناك أيضًا من الباحثين من يصر على القول إن الأخلاق عند المعتزلة كانت دومًا أخلاق المنفعة وليس الواجب. ومن هؤلاء مريم العطار التي تقول إن جميع القواعد المعيارية على شاكلة «هذا واجب» أو «ذاك مندوب» أو «هذا مباح» أو «هذا حرام» تقوم على أساس أخلاقي هو حسن أو قبح، في حين يفسر الحسن والقبح بالإشارة إلى المنافع والمضار؛ بمعنى تحقيق الخير الأعظم، أو دفع الأذى الأكبر، وغير ذلك من العواقب والنتائج (724). بعبارة أخرى، بما أن الحكم بالوجوب يستند إلى الحكم بالحسن الذي يستند بدوره إلى الحكم بالخير (كيفما عرفناه)، فليست الأخلاق أخلاق واجب. فمن سمة هذه الأخيرة أن ترى في الواجب شيئًا نهائيًا لا يرتد إلى ما سواه، ولا يتم تفسيره بالإشارة إلى ما هو خارج عنه.

في حقيقة الأمر، إن كان ثمة ما يستحق تسميته «أخلاق الواجب» فهي أخلاق القانون الإلهي كما فهمها الأشاعرة، وكما رأيناها في ما سبق. فالإنسان من خلال هذا المنظور يلتزم القانون الإلهي لأنه القانون الإلهي. فإن قال القانون «لا تقتل» فيجب عدم القتل، ليس لأن القتل فيه مضرة، أو لأن القتل يؤدي إلى انهيار العلاقات الاجتماعية (كما قد يقول النفعيون)، بل لأن القانون يقول كذا فحسب. فالقانون وجد لكي يطاع، وليس لكي يتساءل الإنسان عن مبرراته، ولكي يقوضه في نهاية الأمر إن لم يقتنع به أو لم يجد من الغايات والمنافع والمصالح ما يتلاءم مع المقاصد من أي نوع.

لا بد، إذا، من العودة إلى مفهوم الوجوب في حد ذاته عند المعتزلة والأشاعرة. ما معنى الوجوب ومن أين ينبع؟ ما القانون وما علاقة القانون بالأخلاق، وما علاقة كليهما بالوجوب؟ هذه هي الأسئلة



التي ننوي التطرق إليها في ما تبقى من هذا البحث. نناقش في القسم التالي التجاذب القائم بين الأخلاق والقانون حول مفهوم الواجب. وفي القسم الأخير من البحث نعالج موضوع الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة من منظور حديث.

## ثالثاً: الواجب والتصوير القانوني للأخلاق: «نعم ولا»

استوعب الأشاعرة مفهوم «الواجب»، منذ البداية، في سياق القانون الذي يشرعه من له السلطان والحق في التشريع. إذا كان هناك واجب، فهناك موجب؛ أي سلطة، أو مرجع يكون ذا شرعية، يحدد الواجبات من خلال قوانين معلنة للملأ. هناك أيضاً المكلفون، أو من هم مطالبون بالالتزام الواجب من خلال التزام القوانين. وإن لم يقدّم هؤلاء بالالتزام كانوا أهلاً للعقاب في الدنيا أو الآخرة. لم يكن الأشاعرة في هذا الصدد بمخترعين أو سبّاقين إلى أي شيء. فهم لم يكونوا سوى جزء من تراث قانوني - أخلاقي قديم قدم الديانات التوحيدية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. لم يفصل هذا التراث بين الأخلاق والقانون الإلهي، أو قل إنه قام باحتواء الأخلاق في القانون من خلال ما سمّته آنسكوم «التصور القانوني للأخلاق» (كما أسلفنا في بداية هذا البحث).

ساد هذا التصور القانوني للأخلاق خلال قرون طويلة وصلت نهايتها عندما دخل الغرب في أزمنته الحديثة بدايةً بعصر النهضة. بدأت المنظومة القانونية - الأخلاقية المرتبطة بالأمر الإلهي «تتعرض لضغوطات شديدة من قِبَل العقل» (725)، بعبارة هيرماس، ثم انهارت في نهاية الأمر، مخلفة وراءها واجبات وحقوقاً مستمدة من قوانين تدعمها السلطة السياسية (التي أخذت تقلص من نفوذ الكنسية شيئاً فشيئاً)، إضافة إلى فلسفة أخلاقية تبحث عن مرتكز لما ينبغي أن يكون، ولما يجب على الإنسان أن يفعل في حياته (726). ومنذ ذلك الوقت بدأ القانون والأخلاق بالافتراق. وعندما قام كل من القانون والأخلاق بتقسيم التركة الفكرية للعصور السابقة بينهما، كان مفهوم الواجب من نصيب الاثنين معاً: كلاهما أمسك بتلابيب هذا المفهوم مدعيًا الحق في تفسيره وتأسيسه برويته الخاصة.

من جانب القانون، نهضت فلسفة وضعية تعلن أن القانون شيء والأخلاق شيء آخر، وأن القانون بمفاهيمه المختلفة (وعلى رأسها مفهوم الواجب) له حياة مستقلة عن المفاهيم الأخلاقية. وقد سبق أن أشرنا، في القسم الثاني من البحث، إلى مقولة جون أوستن القائلة إن «القانون الساري فعلاً هو قانون، وإن لم يرق لنا»، أي إنه يبقى قانوناً (بالحقوق والواجبات التي يسنّها)، حتى لو كان مخالفاً للأحكام التي نسير على هديها في مدح الأفعال أو ذمها (أي مذهبنا الأخلاقي بعبارة أخرى).

ومن جانب الأخلاق، ظهرت فلسفات أخلاقية حديثة تتحدث عن الواجب الأخلاقي، سواء من وجهة نظر نفعية (نظرية المنفعة)، أو من وجهة نظر ديونطولوجية (727) (Deontological)؛ أي كانتوية، بعبارة أخرى. ولكن بما أنه لا بد لكل واجب من موجب، لم يكن هناك مفر للأخلاق من البحث عن مصدر يشرع وجوب ما يجب على الإنسان فعله. وفي غياب القانون الإلهي، كان لا بد من البحث عن قانون لا يستمد شرعيته من إله أو نبي أو سلطان من البشر. وقد وجد بعض فلاسفة الأخلاق ضالتهم في قانون الطبيعة، ومصدره الطبيعة كما قال البعض، أو العقل كما قال كانط. يقول جون لوك (مثلاً) إنَّ للطبيعة قانوناً، وهو العقل الذي «يعلم البشر إذا قاموا باستشارته أن

البشر متساوون ومستقلون، وأنه ينبغي ألا يؤدي أيّ واحد منهم الآخر في حياته أو بدنه أو حريته أو ممتلكاته» (728). كما نجد كانط خاشعاً في حضرة القانون الأخلاقي، إذ يقول: «شيئان يملآن قلبي بالإعجاب المتزايد والخشوع: السماء المرصعة بالنجوم من فوق والقانون الأخلاقي في داخلي» (729).

لا يزال الجدل بين أنصار الوضعية القانونية وأنصار القانون الطبيعي مستمراً حتى الآن، من خلال النقد المتبادل، ومن خلال محاولات التوفيق، أو محاولات وضع القانون الوضعي والقانون الطبيعي في المكان المناسب لكل منهما (730). ونحن إذ نريد أن نفهم الخلاف المعتزلي الأشعري من خلال هذا الإطار، فإننا لا نرغب في الانضمام إلى «جوقة» أولئك الذين يرون أن كل ما يجول في الفكر الغربي من إشكاليات ومفاهيم إنما هو «بضاعتنا - نحن العرب والمسلمين - رُدّت إلينا». جل ما نريد قوله والثبات عليه هو أن الفكر المعتزلي والأشعري ليس إلا فصلاً واحداً في سردية تاريخية طويلة متعلقة بفلسفة الأخلاق والقانون، بدأت قبل مجيء الإسلام واستمرت بعده. ونقول أيضاً إنه ليس بمستغرب أن يقول أسلافنا كلاماً يمكننا من استيعاب مقولاتهم في إطار النقاشات الحديثة لمسألة العلاقة بين القانون والأخلاق، بحكم أنهم بحثوا مطولاً في مسألة شرع الله (وهو قانون بكل معنى الكلمة) وأخلاق الإنسان، وعلاقة العقل (أو الطبيعة بمعنى العقل) بكل هذا. كما أنه ليس بمستغرب أن ينشئ المحدثون كلاماً في هذا المجال يمكن استيعابه من خلال مقولات الأقدمين ومفاهيمهم. لذا سعينا في القسم الأول من هذا البحث إلى النظر إلى فلسفة القانون عند الأشاعرة بصفتها نسخة إسلامية عن فلسفة الوضعية القانونية، وربما لا نبالغ كثيراً إذا قلنا إن النقاشات القديمة للعلاقة بين مفهوم الواجب ومفهوم القانون تشكل تمهيداً من نوع معين للأفكار الحديثة في هذا المجال. لذا، ينبغي ألا نجد حرجاً في النظر إلى الخلاف بين المعتزلة في سياق النقاشات الحديثة التي تسعى لتأويل معنى الوجوب ومصادره الممكنة.

إذا نحن قمنا بضم الأشاعرة إلى «معسكر» المنادين بأسبقية القانون واستقلالته، وقابليته للفهم والقبول دونما إشارة إلى بحث أخلاقي منفصل (إما أنها ليست ذات علاقة كما قد يقول أوستن، وإما أنها تعرف من خلال القانون كما يقول الأشاعرة)، فلا بد لنا من أن نضم المعتزلة إلى معسكر المنادين بمنطق الأخلاق المستقل والقابل للفهم والقبول، دونما توقف عند الأمر الإلهي. ولم لا؟ فقد قالت المعتزلة إن الأمر لا يصدر إلا لغاية، وإن حسن الأمور وقبحها يستوجب الأمر الإلهي أو يجلبه وليس العكس. ولم يتوان البعض منهم في الحديث عما يجب على الله تعالى فعله، من باب ثواب من يستحق الثواب وعقاب من يستحق العقاب، الأمر الذي استدرج ردوداً حادة من قبل أعلام الأشاعرة مثل إمام الحرمين الجويني وأبي حامد الغزالي. أفلا يعني هذا أن المعتزلة ينادون باستقلالية الأخلاق النابعة من الاعتماد على العقل؟ ثم إن الأمر لم يقف عند هذا الحد. فمقترح القاضي عبد الجبار الذي يقول: «لا فصل في الشاهد بين قول القائل إن الفعل قبيح وبين قوله لفاعله: لا تفعل». يكاد يرقى إلى مرتبة اختزال القانوني ورده إلى الأخلاقي (على النقيض تماماً مما يفعله الأشاعرة). وليس هذا المقترح على درجة أقل مجازفةً من تلك الدرجة التي نراها في قول الأشاعرة بتبعية الحسن والقبح للأمر (القانون) الإلهي.

لكي نتمكن من الخوض في تفاصيل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة من منظور حديث لا بد لنا من أن نبين أولاً، وبلغة حديثة، بعض جوانب القوة في موقف كل من أنصار الوضعية القانونية

وخصومها. وبما أننا قد قمنا بضم الأشاعرة إلى صفوف الوضعية القانونية، والمعتزلة إلى صف خصومها ونقادها، فإن من شأن هذا النقاش أن يمهّد لنا الطريق لرؤية الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة بطريقة جديدة، كما وعدنا في بداية هذا البحث.

إذا تأملنا في ما تجيز اللغة لنا قوله في سياق الحياة العادية أو حتى في سياقات علمية أو أكاديمية بحثية، نجد أن في وسعنا الحديث عن حقوق وواجبات من أنواع شتى دونما أحكام قيميّة من طرفنا حول أخلاقية الواجبات والحقوق موضوع الحديث. على سبيل المثال، نقرأ مؤرخاً يصف إحدى الحضارات القديمة ويتحدث عن الطبقات الاجتماعية بما فيها العبيد ومالكهم، فيقول: «في ذلك المجتمع كان يحق للإنسان الحر أن يشتري ما شاء من العبيد. وكان من واجب العبد أن يخدم سيده طوال الوقت». نفهم هذا الكلام تماماً، وبمعزل تام عن مواقفنا الأخلاقية من مسألة العبودية. يكتب المؤرخ بهذه الطريقة ولا يتوقف هنيهة ليقول (انطلاقاً من معتقداته ومعتقداتنا الأخلاقية الدارجة الآن): «ولكن كما تعرف أيها القارئ العزيز، لم يكن للسيد الحق في أن يشتري ما شاء من العبيد، ذلك أنه، كما نعرف جميعاً، كل البشر متساوون، ولا أحد من البشر يملك أحداً حتى يبيعه أو يشتريه». ليس لهذا الكلام أي معنى ولا أي داع، ولا يخطر ببال أي مؤرخ أن يكتب مثل هذه الجملة «الاعتراضية» في نصه، حتى لو كان من أكثر الناس أخلاقاً. ففي مقام الكتابة العلمية التي تضع الحقائق والحقائق فقط نصب أعينها، لا يعدو هذا الكلام أكثر من تعليقات شخصية لا أهمية لها.

لهذا السبب، تحديداً، لا نجد غضاضة في الحديث عن حقوق الإنسان أو واجباته، أو المرأة خصوصاً، أو حتى الأطفال في هذا البلد أو ذلك، وفي هذه الحقبة أو تلك. ونحن بهذا نعترف ضمناً بأن الحقوق متغيرة. فما هو حق هنا، ليس حقاً هناك، وما هو واجب الآن لم يكن واجباً آنذاك. إن الحقوق متغيرة، وتغيرها لا يرتبط فقط بما يشعر به الناس، أو بما يناضلون من أجله في هذا المكان أو ذلك، أو في هذه الحقبة أو تلك، بل أيضاً بالتغيرات التي تطرأ على القوانين نفسها فتخلق حقوقاً وواجبات وتلغي أخرى.

نعثر هنا على أحد الأسباب التي قد تدعو الإنسان إلى التشكك في قيمة الحديث عن القانون الأخلاقي. فهل «القانون» الأخلاقي حقاً قانون؟ لنفترض أن «القانون» الأخلاقي يقول: «لا تكذب»، أو «أوف بالعهد»، (على الأقل بحسب ما يدعي كائناً). من المؤكد أنه، بالنظر إلى وجود ما يقرب من سبعة آلاف مليون من البشر يتصارعون على كل شيء على سطح هذا الكوكب، تجري كل ثانية حالات كثيرة جداً من الكذب والإخلال بالوعد، وأنها في أغلب الأوقات تمر من دون حساب أو عقاب، ما يعني أن حالات عصيان «القانون» الأخلاقي تشبه الوباء المنتشر والخارج عن السيطرة. فأي قانون هذا «القانون الأخلاقي» الذي يتم عصيانه آلاف المرات كل ساعة من دون حسيب أو رقيب؟ لو أن هذا كان حال قوانين المرور (وهي قوانين حقيقية) لما تجرأ أحدنا على تسميتها «قوانين». واقع الأمر أن عبارة «لا تكذب» لا تشير إلى قانون؛ بل هي لا تعدو كونها نوعاً من التوجيه الأخلاقي. أما إذا أردنا أن نرى قانوناً (بالمعنى الجاد لهذه الكلمة) يتعلق بالكذب، فربما توفر لنا القوانين القضائية المتعلقة بشهادة الزور مثلاً على ذلك. إن الكذب كذب سواء تمّ في قاعة المحكمة أو في جلسة اجتماعية. لكن شهادة الزور في المحكمة (اليمين الكاذبة) قد تؤدي بصاحبها إلى السجن أو ينجم عنها دفع الغرامة، بينما يبدو أننا قادرون على التعايش مع

الكذب في السياق العام. في حضرة القانون القضائي المعلن والعقوبات المعلنة هناك واجب حقيقي لقول الصدق (وإلا...). أما في جلسات الأصدقاء أو المجتمع عمومًا، فقول الصدق مسألة ذوق وأخلاق وسمعة طيبة أو علاقات اجتماعية جيدة. هذا ما يعطي بعض الصدقية لزعم أوستن وغيره من أنصار الوضعية القانونية أن القانون الساري قانون، والحقوق التي يمنحها حقوق، والواجبات التي يفرضها واجبات، «راق لنا» ذلك أم لم يرق.

تشير الاعتبارات السابقة إلى بعض ما يمكن قوله في سياق الدفاع عما يمكن تسميته «النظرة القانونية» للقانون. لكن هل هناك ما يمكن قوله دفاعًا عن «النظرة الأخلاقية» للقانون؟ يصب نقد المعتزلة للأشاعرة في هذا المجرى. لا يأمر الله سبحانه وتعالى بأمر بصورة اعتبارية، أي من دون علة أو حكمة تدركها عقولنا، (أو قد يفضي بنا إيمان ديني عميق إلى القول إنها حكمة لا يطالها عقلنا المحدود). ولقد كان الاعتقاد الديني الراسخ، ولا يزال، أن الله إله حكيم خير عادل رحيم، وأن هذا ما ترمي إليه أوامره ونواهيه. ويتم تسويغ القانون، حتى الإلهي منه، بالإشارة إلى الأخلاق. وفي ما عدا ذلك، أي إذا كان القانون قانونًا غير أخلاقي، أو قانونًا لا يستسيغ العقل ولا الحس السليم، أو كان قانونًا لا سند يستند إليه إلا القوة أو العقاب، فما عسى أن يكون الفرق بينه وبين أوامر عصابة ونواهيه؟ أليس هناك فرق بين القانون وما يشار إليه أحيانًا بقانون الغاب؟ وهل يستحق قانون الغاب أن يسمى قانونًا؟

نجد مثل هذه الاعتبارات الأخلاقية (التي يمكن تطويرها انطلاقًا من نقد المعتزلة للأشاعرة كما فعلنا للتو) ماثلة أمام أعين بعض نقاد الوضعية القانونية ممن ليس لهم أي علم أو اهتمام بخلاف المعتزلة والأشاعرة. يوفر هذا مزيدًا من الدعم للرأي القائل إن الخلاف المعتزلي - الأشعري ليس خلافًا قد عفى عليه الزمن، أو أن له خصوصية ثقافية لا تسمح بالإشارة إليه في سياق الفلسفة الحديثة في القانون والأخلاق. يقول أحد الكتاب في معرض الإجابة عن السؤال «كيف نفهم صفة الوجوب التي تتبع من القانون؟» أحد الأجوبة الذي وجد كثير من الفلاسفة (وكما يبيننا تاريخ الفلسفة) أنه مقتنع: «إن القانون، على الأقل من الناحية النظرية، يسعى نحو تحقيق العدالة وهو ملتزم بها. لا يحيا نظام قانوني بصورة زاهرة إلا عندما ينجح في دعم هذا التوجه صوب العدالة. وعندما يفشل النظام القانوني في ذلك، أو الأسوأ من ذلك؛ عندما ينجح في تعطيل مسيرة العدالة، لا يُعد عندها نظامًا قانونيًا، بل يتحول إلى شبه نظام قانوني، فلا يختلف بصورة جوهرية عن النظام الذي تقرضه عصابة مجرمة، سوى أنه يطبق على المجتمع بأسره» (731).

كما نجد هذا التوجه (الذي يقف ضد احتكار مفهوم الواجب من قبل القانون) عند دووركن الذي اشتهر بنقده المتأنى والمتعمق لمدرسة الوضعية القانونية التي تتلمذ فيها. يخلص دووركن بعد نقاش مطول لأطروحات الوضعية القانونية الثلاث التي عرضنا لها في القسم الأول من هذا البحث إلى نتيجة مفادها أنه «لا يمكن التمييز على نحو قاطع (ونهاي) بين القواعد القانونية والمبادئ الأخلاقية، كما يصر أنصار الوضعية (القانونية) على القول» (732). والأسباب التي يسوقها دووركن كثيرة ومتشابهة، ولكن يمكن التعبير عن المنطق الذي يحكمها بالقول إن ممارسة القانون في الظروف العادية (كما تظهر في أحكام القضاة وقرارات المحاكم وجهات التشريع)، لا تقوم على أساس «طلاق كامل» بين القواعد القانونية والمبادئ الأخلاقية التي يحاول أنصار الوضعية القانونية النأي بالنفس عنها. يذكر دووركن مثلًا على هذا: حفيد يُقَدِّم على قتل جدّه للتسريع في

وراثه الأموال التي تركها الجد للحفيد في وصيته. تقول القاعدة القانونية إن الوصية تنفذ إذا كانت سليمة من الناحية القانونية. لذا يكون من حق الحفيد أن يرث لو تمّ التزام القاعدة القانونية من دون أخذٍ وردّ. ولكن (وعلى الأغلب) ما من قاضٍ أو محكمة يمكن أن تسمح بتنفيذ الوصية في حالة الحفيد القاتل؛ بسبب مبدأ أخلاقي أعلى يقول بعدم جواز انتفاع المجرم بجرمه، أو استفادة المحتال من عملية احتيال قام بها. ليست هذه القاعدة الأخلاقية جزءاً من القانون، مع أنها تؤثر بالغ الأثر في قرار المحكمة في حالة الحفيد المجرم. كما أنها لا تطبق في جميع الأحوال - كما هي الحال عندما يخل أحدهم بعقد عمله لكي يحصل على عمل آخر بأجر أكبر. قد يدفع من أخلّ بالعقد غرامة على إخلاله بالعقد، ولكنه لن يُمنع من تقاضي أجره الأكبر في عمله الجديد. فهو، إذاً، قد انتفع بإخلاله بعقده، من دون أن يحرمه هذا الإخلال من ثمار ما قام به من تجاوز للقانون، خلافاً لما يحصل في حالة الحفيد المجرم الذي يمنع من جني ثمار ما قام به من تجاوز. نحن، إذاً، بصدد قاعدة أخلاقية لها أثر جلي وواضح في بعض الحالات، ولكنها ليست من النوع القابل للتقنين على نحو نهائي ودقيق (733). إن القانون يحتكم إلى الأخلاق. فما عسى أن يقول أنصار الوضعية القانونية هنا؟

مثل هذا السؤال قد يوجّه إلى الأشاعرة: فعندما أوقف عمر بن الخطاب حد السرقة عام المجاعة، كان يدرك ما يفعله. ونحن نعتقد أنه ربما أقدم على ذلك بسبب مبدأ أخلاقي. فهناك آية تقول: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (البقرة: 195)؛ أي لا تقدموا على قتل أنفسكم، حال الشخص الذي يموت جوعاً بدلاً من أن يقوم بسرقة حبة تمر ينجو بها بحياته. ربما كان هذا المبدأ الأخلاقي كافياً لتسوية تعليق الحد في حالة «السارق الصغير» الذي يسرق حتى لا يموت، هو أو أولاده، من الجوع (وهكذا صنع عمر)، ولكنه لا يكفي لتعليق الحد القانوني في حالة «السارق الكبير» الذي يسرق في عام المجاعة لكي يغتني بسرقاته. هنا، كما في حال المثل الذي يقدمه دوركن، قاعدة قانونية واضحة يتمّ تعليقها في بعض الأوقات؛ بالرجوع إلى مبدأ أخلاقي غير مقونن أو غير قابل للقوننة. هكذا يعمل القانون. فكيف يقال، والحالة هذه، بالفصل القاطع والنهائي بين الأخلاقي والقانوني؟

هناك، إذاً، بعض الوجهة في خطابي كل من أنصار الوضعية القانونية وخصومهم. ولا بد من أي محاولة لتسوية الخلاف من أن تقدم تفسيراً لنقاط القوة عند كل من هذين الفريقين. هذا ما سوف نحاول القيام به في القسم التالي من هذا البحث، آملين أن تلقي النتائج المترتبة على التسوية المقترحة ضوءاً جديداً على الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة؛ بالنظر إلى أننا نحتسب الأشاعرة من أنصار الوضعية القانونية كما نحتسب المعتزلة من خصومها.

## رابعاً: معاني الواجب: خلاف المعتزلة والأشاعرة من منظور حديث

تقوم محاولة التسوية المقترحة على التفريق بين طريقتين للتعامل مع مفهوم الوجوب، انطلاقاً من نقد الفلسفة الأخلاقية الحديثة الذي قامت آنسكوم بطرحه في ورقة مشهورة بعنوان «الفلسفة الأخلاقية الحديثة» (Modern Moral Philosophy) كان لها تأثير كبير في تطور فلسفة الأخلاق في التراث الأنجلو-أميركي.

عرضت آنسكوم في هذه الورقة معنيين محددتين لكلمة «يجب»، وما يرتبط بها من معاني الوجوب. يمكن توضيح المعنى الأول بالإشارة إلى «القواعد» عموماً، وأوضح مثل دال عليها قواعد الألعاب المختلفة؛ كالنرد والشطرنج وكرة السلة، وغيرها. مما لا شك فيه أن ممارسة هذه

الألعاب تقتضي السير على قواعد محددة (إطاعتها). فكل من يلعب هذه اللعبة أو تلك «يجب» عليه (أو «يُحرّم» عليه) القيام بحركات أو أفعال معيّنة في ظروف معيّنة أو في كل الظروف. مثلاً، عندما يتعرض حجر الملك في لعبة الشطرنج للتهديد من اللاعب الآخر («كش ملك»؛ كما يقال)، «يجب» على اللاعب الأول أن يقوم بوضع حدٍّ للتهديد الحاصل (إن أمكنه ذلك) أو «يجب» عليه أن يعترف بالهزيمة. ومن أمثلة ذلك أيضاً أن يُمنع أيُّ لاعب من تحريك حجارته مرتين على التوالي، بل يجب عليه أن ينتظر دوره.

هكذا يُفهم الوجوب بالمعنى الأول. وتدعي أنكوم أن الواجب في سياق الخطاب الأخلاقي الحديث، كما يستوعبه الفلاسفة المحدثون، تأسس تاريخياً على أساس قوانين أو قواعد محددة ملزمة، هي بذاتها القوانين والشرائع الإلهية التي تحدد ما «يجب» علينا أن نفعله، تماماً كما تحدد القواعد المتبعة في لعبة ما ما يجب علينا أن نفعله في هذا الظرف أو ذاك. ولكنها تأخذ على الفلسفة الحديثة أنها قامت بالإبقاء على مفهوم الوجوب (سؤال كانط المشهور: «ما الذي يجب عليّ فعله؟») في حين أنها نحتت جانباً «القوانين» والقواعد ذات المنبع الإلهي التي كانت تمنح مفهوم الواجب مضمونه ومحتواه في العصور الماضية. تزعم أنكوم أن مفهوم «اللاأخلاقي» (Moral wrong) هو وريث مفهوم الممنوع أو «المحرم» (الممنوع شرعاً)، وهو الذي يجد مكانه الطبيعي في التصور القانوني الإلهي للأخلاق؛ حيث كان القول عن أمر ما إنه «واجب» يعني شيئاً محدداً. فالموجب (الذي يوجب) في هذه الحالات هو الأمر القانوني الإلهي الذي يوجب؛ كما توجب قواعد لعبة ما اللاعبين على القيام بأفعال معيّنة أو الامتناع عن أفعال أخرى. ولكن عندما انقطعت صلات هذا الوريث (مفهوم «اللاأخلاقي») بالعائلة المفاهيمية التي كان ينتمي إليها (عقب انهيار المنظومة الأخلاقية القانونية ما قبل الحداثية كما ذكرنا سابقاً، اعتماداً على هيرماس)، لم يعد هذا المفهوم وصفاً لأي واقع قائم، ولم يبق فيه سوى قوة تعبيرية انفعالية ذات طبيعة سيكولوجية، لا أكثر (734). وهذا بالتحديد هو تشخيص ماكنتاير لأزمة تسويغ الأخلاق في الفترة الحديثة، تلك الأزمة التي بلغت ذروتها في فشل مشروع التنوير في تسويغ الأخلاق، كما حاج هذا المؤلف في كتاب ما بعد الفضيلة الذي سبقته الإشارة إليه.

لا يبدو كلام أنكوم على الوجوب الذي يفهم بالإشارة إلى القواعد (وأكثرها وضوحاً قواعد الألعاب كالشطرنج وغيرها) مقنعاً جداً. ولا شك في أن القارئ يتساءل: ما علاقة الواجبات التي تفرضها قواعد الألعاب بالواجبات التي تفرضها الأخلاق؟ أيجب عليّ الامتناع عن الكذب كما يجب عليّ الامتناع عن تحريك البيدق في الشطرنج إلى الخلف بدلاً من تحريكه إلى الأمام (كما تقتضي قواعد اللعبة)؟ هل الأخلاق لعبة كالشطرنج؟

بطبيعة الحال، لا تقصد أنكوم هذا؛ فالعيش في المجتمع مع الالتزام بشرع الله أو بالدستور، أو بقوانين مملكة الغايات (Kingdom of ends) التي يمجدها كانط، ليس كممارسة لعبة الشطرنج أو غيرها من الألعاب المسلية. ولكن الفرق لا يكمن في وجود القواعد التي قد تُطاع وقد تُعصى، فهذا يحدث في الحالتين. بل يكمن الفرق (وهو في الواقع فرقان اثنان) في قابلية الانفكاك وفي الأهمية. في حالة الشطرنج هناك إمكانية للخروج من اللعبة والتوقف عن اللعب بموجب قواعدهما، فنختار لعبة أخرى أو نتوقف عن اللعب تماماً. أما في حالة المجتمع، فإن فك الارتباط غير ممكن. من المحتم علينا أن نعيش في المجتمع ونرتبط بعلاقات وتعاملات من شتى الأنواع: فإما أن نلتزم

بالقواعد الأخلاقية وإما ألا نلتزم بها. أما الفرق الثاني، فهو مسألة الأهمية؛ إذ لا ينهار سقف الدنيا على رؤوسنا إن توقفنا سنة كاملة عن الالتزام بقواعد الشطرنج (نمتنع عن لعب الشطرنج بعبارة أخرى). أما إذا توقفنا عن الالتزام بشرع الله أو قواعد الأخلاق (إن وجدت هذه بمعزل عن الأمر الإلهي)، فذاك شيء آخر تمامًا. تقول أنكوم إن الممارسة الأخلاقية، أي السير بموجب «قواعد الأخلاق» (مثلاً: «احفظ العهد») «جزء لا يتجزأ من مجال واسع من النشاطات البشرية وما يتعلق بها من منافع قضاء حاجات البشر إلى الدرجة الممكنة وبالقدر الممكن. ومن الصعب تخيل الحياة في المجتمع من دون التعرف إلى هذه الممارسة (حفظ العهود)، بل الانغماس فيها أيضًا. ثم إنه من شأن عدم المضي قدمًا في الوفاء بالعهد، بعد أن يكون الإنسان قد قطع على نفسه عهدًا ما، أن يؤدي إلى الفشل في الحصول على المنافع التي تخدمها هذه الممارسة» (735).

بحسب هذا التفسير الأول لمفهوم الوجوب، يمكن القول إن الوجوب هو وليد القاعدة أو القانون، ولا معنى له من دونهما. كل قاعدة أو قانون يخلق واجبات؛ وهي بالتحديد ما يريد القانون منا القيام به أو الامتناع عنه. لا يمكن أن يكون للقانون وجود بمعزل عن هذا الأمر. فحتى عندما يكون القانون حبرًا على ورق (كما يقال)، فإن هذا يبقى هدف وجوده، على الرغم من أنه يفشل في هذا المسعى في بعض الأوقات.

يستدل على هذا أولاً من الدلالة التي تحملها عبارة إنكليزية مألوفة، هي «Laws are made to be broken»؛ بمعنى «وجدت القوانين لكي تُعصى». (العبارة إنكليزية بالطبع، ولكن معناها ليس إنكليزيا بتاتًا. ومن السهولة أن يتم التعبير عن الفكرة باللغة العربية والقدرة على فهمها حالًا من دون حاجة إلى تحليل!). وتحتوي هذه العبارة، على الرغم من إيحاءاتها بالانفلات من الأخلاق، على قدر من الحقيقة، بمعنى أن القوانين هي وحدها ما يمكن عصيانها. ولكن العبارة نفسها ما كان لها أن تشتمل على شيء من الوجاهة لولا صدق القول إن القوانين (أيضًا، وربما في الدرجة الأولى) وُجدت لكي تطاع. بعبارة أخرى، يكمن جوهر القانون في أنه يُتوقع منا أن نسلك بموجبه، أي أن نلتزم بالواجبات التي يفرضها. فليس للطاعة (القيام بالواجب)، ولا العصيان (الامتناع عن القيام بالواجب) أي معنى في ظل غياب القوانين (الأوامر والنواهي).

كما يستدل على الشيء نفسه من خلال حقيقة مفادها أن الإشارة إلى القانون (والواجبات التي يفرضها) عند تسويغ أفعالنا، أي عقلنتها وتفسيرها، تشكل جوابًا نهائيًا مرضيًا في كثير من الأوقات عن سؤال التسويغ. فعندما يسألني أحدهم: «لم توقفت عن السير؟»، فقد أقول: «غدت إشارة السير حمراء، والقانون يفرض على السائق التوقف عندما تكون إشارة السير حمراء». وعندما يُسأل أحدهم، لم لا تتناول هذا المشروب، فقد يكون الجواب: «هذا المشروب مُسكر، والشرع الإلهي يمنع تناوله». هذه الأجوبة مقنعة ومرضية وطبيعية تمامًا، كما هي الحال في ما نقوم به من أفعال أثناء ممارسة لعبة مثل لعبة الشطرنج. يسأل أحدهم: «لماذا قمت بتحريك قطعة الملك إلى ذلك المكان؟»، فيكون الجواب: «لأن الملك بات مهددًا، وبحسب قوانين لعبة الشطرنج ليس من مكان يذهب إليه الملك سوى ذلك المكان». إن سؤال الشطرنج هذا لا يختلف جوهريًا عن السؤال الذي نتعامل معه بمقتضى «اللعبة الأخلاقية»: «لماذا أنت هنا؟» فيكون جوابه: «لأنني وعدت صديقي بالمجيء إلى هنا، ومن واجب الإنسان أن يفي بوعدته». تشكل الإشارة، في جميع هذه الحالات، إلى

القاعدة أو القانون المعمول به تفسيراً نهائياً وتسويغاً مقبولاً لما يقوم به الإنسان، وذلك من خلال إعادة توصيف الفعل المفعول كـ «واجب».

من الجدير بالذكر أن هذا الأمر ينطبق على جميع الحالات التي تحتكم إلى قوانين: سواء أكانت القوانين جيدة أم غير جيدة، وسواء راقى لنا أم لم ترُق. وربما كانت هذه حال سقراط عندما حُكم عليه بالموت. لم يكن الحكم عادلاً، وربما كان سقراط غير راضٍ (لا هو ولا أفلاطون) عن قوانين أثينا. ولكن هذه القوانين خلقت واجبات، ولم يكن سقراط راغباً في عصيانها، على الرغم من قناعته بـ «لأعدتها». لذا قام سقراط برفض عرض أصدقائه لمساعدته في الهرب (أي عصيان القانون). وهذا هو أيضاً ما نقرأ به عندما نتحدث عن حقوق العبيد والأسياد في مجتمعات العبودية، حيث توجد القوانين التي تخلق الواجبات والحقوق التي تجدها أجيال لاحقة غير عادلة. أو كما يقول أوستن: القانون شيء، والأخلاق شيء آخر. وهو أيضاً ما يمكن قراءته في ثنايا رفض الأشاعرة التعمق كثيراً في مسألة الأخلاق؛ وذلك من خلال طمسهم إياها في القانون الإلهي قائلين - في منتهي البساطة - إنَّ الحسن والقبح والعدل والظلم كل هذا ينبع مما أمر به الله، أو يتطابق معه، كائنًا ذلك ما كان.

لكن المشكلات التي شخّصها المعتزلة في هذا الموقف، كما هي الحال في المشكلات التي يثيرها نقاد الوضعية القانونية، كانت أمراً آخر. وتبرز هذه المشكلات حالما نقوم بتفحص الأسئلة والأجوبة «النهائية» التي ذكرناها في الفقرة السابقة، حيث قلنا إن سؤالاً مثل: «لماذا يجب عليه التوقف عند الإشارة الحمراء؟»، قد يلقي جواباً نهائياً وتسويغاً مناسباً من خلال القول: «لأن قانون المرور ينص على ذلك»، وإن سؤالاً مثل: «لماذا يجب عليك أن تمتنع عن تناول هذا المشروب؟» قد يلقي جواباً مناسباً ونهائياً من خلال القول: «لأن الله نهاك عن ذلك». فقد يقول أحدهم معترضاً: إن هذه الطريقة في التعامل مع الوجوب (من خلال تفسيره بالإشارة إلى قواعد وقوانين تخلق الوجوب)، ليست مقنعة البتة. فهي تترك الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام الاعتراض التالي: حتى لو افترضنا، جديلاً، أنه يجب عليّ التوقف لأن قانون المرور ينص على ذلك، فإن السؤال سوف يبقى: ولماذا يجب عليّ إطاعة القانون أصلاً؟ هذا سؤال في حاجة إلى إجابة! فكتاب قوانين المرور لا يحتوي (في العادة) على قانون يقول: «يجب عليك إطاعة قوانين المرور». بعبارة أخرى لا يعتبر هذا الأخير قانوناً من قوانين المرور. ولو كان هناك مثل هذا القانون الإضافي الذي يقتضي منا إطاعة القانون لنشأ حوله سؤال يقول: ولماذا يجب عليّ أن أطيع القانون الذي ينص على إطاعة قانون ينص على التوقف عند الإشارة الحمراء؟ وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. أفلا يدل هذا على أن سؤال الوجوب لا يزال من دون جواب، أي إننا لم نخط خطوة واحدة في اتجاه الإجابة عنه؛ عندما قلنا إنَّ الواجبات هي وليدة القوانين؟

الجواب عن هذا التساؤل هو: «نعم ولا» (أجبنا ولم نجب!). لا، لم نجب عن السؤال، ذلك لأننا لا نزال نتحدث عن الوجوب، واجب إطاعة القانون، هذا «الواجب» الذي لا يمكن تفسيره بالإشارة إلى قانون أعلى (لأن ذلك سوف يتسلسل إلى ما لا نهاية)، ثم إنَّ الجواب أيضاً: نعم، بل قد أجبنا فكيفنا ووفينا؛ ذلك أن الوجوب الذي نتحدث عنه عند إثارة أسئلة من نوع: «لماذا يجب عليّ الالتزام بقوانين المرور؟ لماذا يجب عليّ أن ألتزم بشرع الله؟» ليس من نوع الوجوب نفسه الذي كان



موضوع حديثنا في الصفحات السابقة. كيف ذلك؟ ينقلنا الجواب عن هذا السؤال إلى النوع الثاني من أنواع الوجوب الذي نتحدث عنه آنسكوم في الورقة التي أشرنا إليها.

تشير آنسكوم إلى نوع آخر من الوجوب ليس من اختراعها أو اكتشافها، بل هو من صنع أرسطو. ففي كتاب ما بعد الطبيعة يحدد أرسطو مفهومًا للواجب بالإشارة إلى الخير، وما «يلزم» تحققه من أجل أن يتحقق ذلك الخير. يتحدث أرسطو بدايةً عن خير الإنسان ومنافعه حديثاً ينطبق تماماً على خير ومنافع لغير الإنسان من الكائنات التي تحتاج إلى كذا وكذا، حتى تكون في أحسن حال، أو في حالة جيدة كما تتطلب طبيعتها. نفترض مثلاً أن الخير في ما يتعلق بالحصان، على سبيل المثال، يكمن في وجود المرعى الجيد والماء الصافي وغياب الحيوانات المفترسة وإمكانية العدو والتكاثر. أما بالنسبة إلى الشجرة، فيكمن خيرها في توافر الماء والتربة الصالحة، والطقس الذي يناسب طبيعة تلك الشجرة. وبالنسبة إلى الإنسان الرياضي يكمن خيره في كل ما هو خير بالنسبة إلى الإنسان عموماً، يضاف إلى ذلك التمارين والتغذية التي تنمي القدرات الرياضية وتبقيها في أحسن حال. وهكذا في الحالات الأخرى.

يقول أرسطو في مرحلة ما إن «الواجب» هو ما لا يتحقق (يتم) الخير إلا به (736). من هذا المنطلق، قد نقول: يجب على الإنسان الرياضي أن يتمرن على الدوام، أو: يجب على المرأة الحامل ألا تكثر من تناول السكريات، أو: يجب تزويد هذه الشجرة بالماء، وما إلى ذلك. في مثل هذه الحالات وغيرها لا يمكن القول إن الوجوب وليد أي قاعدة أو قانون. (فليس هناك من قانون يوجب تزويد هذه الشجرة العطشى بالماء)، بل إنه لا يعدو كونه إقراراً بحقيقة أن للشيء خيراً، وأن هناك حاجة، أو ضرورة، أو لزوماً، إلى حصول هذا الشيء على كذا أو كذا حتى يتحقق ذلك الخير. وعلى سبيل المثال، من اللازم أن ترتوي هذه الشجرة لكي يتحقق ما هو خير لها.

لكن ما علاقة كل هذا بالواجب الذي اختلف حوله الأشاعرة والمعتزلة، وأنصار الوضعية القانونية وخصومهم المعاصرون؟ يمكن الكشف عن فحوى المقترح الذي نطرحه على بساط البحث بالشروع أولاً في التفكير في المعنى الذي يمكن أن نقرنه بتساؤلات على شاكلة: لماذا يجب عليّ أن أطيع الأمر الإلهي؟ لماذا يجب عليّ أن ألتزم القانون الأخلاقي؟ بل لماذا يجب عليّ أن أحترم الدستور؟ هذه طبعاً أسئلة من نوع مختلف عن أسئلة من قبيل: لماذا يجب عليّ أن أتوقف عند الإشارة الحمراء؟ لماذا يجب عليّ أن أصلي خمس مرات في اليوم؟ وما إلى ذلك. يمكننا القول إن الأسئلة الأخيرة هي أسئلة من «المستوى الأول»؛ لأنها ترتبط على نحو مباشر بالواقع والتطبيق. أما الأسئلة المتعلقة بواجب إطاعة القانون الإلهي أو الأخلاقي، أو قوانين السير فيمكن اعتبارها أسئلة من «المستوى الثاني»، نظراً إلى أن فيها بُعداً نظرياً «أعلى»، يبعدها ويرتفع بها فوق الواقع بعض الشيء.

لنبدأ بتناول مسألة أقل إثارة للقلق من مسألة القانون الإلهي: يتساءل أحدهم بعد أن تفكر في قوانين الشطرنج بعض الوقت: «لماذا يجب عليّ أن أطيع قوانين الشطرنج؟ لعبة الشطرنج هذه مملة، وكثير ممن يمارسونها يصابون بالصداع. لذا لا أجد سبباً مقنعاً للالتزام بهذه القوانين». من الجلي أن ما يقترحه المتسائل هو إلغاء لعبة الشطرنج بأكملها فلا يعود هناك من يمارسها. وهذا في رأيه أفضل لأنه سوف يؤدي إلى تقليل نسبة الناس المصابين بالصداع أو الذين يشعرون بالملل. طبعاً لصاحب الاقتراح الحق في تقديم اقتراحه، كما أن لنا الحق في الرد عليه إن شئنا أو استطعنا. (قد

نقول مثلاً: «في الحقيقة لعبة الشطرنج لعبة جيدة، فهي تنمي قدرات الإنسان على التفكير والتخطيط على نحو منطقي. وهي أفضل كثيراً من الألعاب الإلكترونية التي يُتعب الناس أعينهم بالنظر فيها ولا تعود عليهم بشيء من الفائدة».

المهم في الأمر أن السؤال: «لماذا يجب عليّ التزام قواعد الشطرنج؟» يختلف كثيراً عن السؤال: «لماذا يجب عليّ أن أقوم بتحريك حجر الملك الآن (إن أمكن ذلك)؟» والجواب يختلف كثيراً أيضاً. يحتوي السؤال الأول على تحدٍ واستفسار عن منطق العملية برمتها ومن أساسها، ويوحى بإمكانية رفضها بالمجمل؛ بناءً على أسباب مسوغة يفترض أن يقدمها صاحب السؤال. والجواب مختلف أيضاً. ولكن كلا الأمرين (التحدي والجواب)، إن كان الجواب عن التحدي ممكناً في الأصل (737)، يأخذ في الاعتبار أموراً متعلقة بالمنافع والخيرات المترتبة على العملية برمتها، والمضار المترتبة على التخلي عنها أو استبدالها. لو تخيلنا عن قوانين المرور وتركنا الأمور في حالة عدم تنظيم، لكانت النتيجة سيئة جداً. ولو قررنا التخلي عن القوانين المتعلقة بالقتل والسرقة والخيانة والوفاء بالوعد والكذب، لكانت النتيجة كما وصفها كانط الحكيم ممثلاً على ذلك بما سوف يحدث لو أن الإنسان رضي بالكذب قاعدة عامة لكل الناس. هذه أمور واضحة وجليّة، وهي تقودنا إلى التفكير في المعنى الثاني لمفهوم الواجب. فالواجب بهذا المعنى الأرسطي هو الشيء الذي لا غنى عنه ليحقق الخير، أو لدفع الشر. ومن البين أن معنى الواجب بالمفهوم الأرسطي يختلف عن معنى الواجب بالمفهوم القانوني (أكان القانون إلهياً أم من وضع البشر)؛ إنه يختلف عنه من دون أن يكون نقيضاً له أو بديلاً منه.

من هذا المنطلق، يمكن أن ننظر إلى المشقة التي واجهها المعتزلة في تعاملهم مع مفهوم الواجب بالمعنى الأشعري. فما كان يقبع في أذهانهم هو أسئلة من المستوى الثاني: لماذا شرع الله قوانين لنا؟ ولماذا يلزمنا أن نطيعها؟ ما المعنى وما الغاية؟ وكان الجواب بالنسبة إليهم واضحاً على الدوام: ربُّ العباد إلهٌ خيرٌ، يريد الخير لعباده، وقد رأى أن خير العباد (في الدنيا والآخرة) يتحقق إن هم صاموا وصلّوا وزكوا وأحسنوا وعدلوا وأوفوا بالعهد. اعتقد المعتزلة أن الخير والشرّ، والحسن والقبح أمور موضوعية نعرفها بعقولنا كما يعرفها الله، ونحن وإياه نلتزم بمبدأ السعي نحو تحقيق الخير والنأي عن الشر.

لهذا، لم يجد بعض المعتزلة غضاضة في الإشارة إلى «التزامات» إلهية تجاه البشر والوجود بوجه عام، الأمر الذي استنكره الأشاعرة بشدة. لكن ربما كان للمعتزلة ما يعتقدون به لنصرة موقفهم في هذا الشأن. فهناك أولاً الحديث القدسي المشهور الذي يقول: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا» (738). وهناك أيضاً الآية التي تقول: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَيَّ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) (الأنعام: 54)، والآية التي تفيد بوجود «حق» على الله سبحانه وتعالى: (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) (الروم: 47).

من المرجح أن هذه الالتزامات الإلهية - إن كنا نريد أن ننظر إليها بوصفها التزامات - ليست من النوع القانوني المعتاد الذي يقتضي وجود مُشرِّع مستقل يُشرِّع لمن يغدو القانون ملزماً لهم بالمعنى الذي أراده الأشاعرة. فكما أكد الأشاعرة على الدوام، ليس فوق الله من أمر ولا ناهٍ ولا من يُشرِّع له؛ ومن ثمّ ينتفي الوجوب عن الله (بالمعنى القانوني). ولكن ربما كان هناك وجوب من نوع آخر؛ وجوب متعلق بمنطق التشريع نفسه، غايته ومغزاه ودوره في تحقيق الخير ودفع الشر، وحسن

الأشياء وقبحها (بطبيعتها وليس نتيجة قرار إرادوي محض لا منطق فيه). بهذا المعنى يشرع الله الصديق ويحرم الظلم على نفسه لأن هذا من متطلبات تحقق الخير. والخير الإنساني ليس خيرًا بقرار إلهي، وإنما القرار الإلهي ليس سوى رصد لذلك الخير وليس خلقًا له. لذا قالت المعتزلة إن الأمر الإلهي يدل على حُسن الشيء، ولا يجعله حسنًا كما قالت الأشاعرة. وبذا يكون موقف المعتزلة من لغز أوطيفرون لا لبس فيه: الحسنُ حسنٌ ليس لأن الله يُحبه، بل إن الله يُحبه لأنه حسن. لا تحسن الرحمة لأن الله أمرنا بأن نكون رحماء. بل على العكس. وإلا لماذا ارتضى الله أن يكتب الرحمة على نفسه لو لم تكن الرحمة حسنة في حد ذاتها؟ ولم حرم الظلم على نفسه لو لم يكن الظلم قبيحًا في حد ذاته؟

بموجب مقترحنا الحالي، نقول إن هموم المعتزلة وهموم الأشاعرة بخصوص مسألة الواجب كانت مختلفة نوعًا ما. لم تكن الاهتمامات ولا الأطروحات التي قدمها الطرفان في حال تناقض أساسي على كل المحاور، بقدر ما كانت في حالة اختلاف؛ اختلاف بين أناس يتركز اهتمامهم حول معنى القانون ومنطقه وكيفية عمله (الأشاعرة)، وأناس يتركز اهتمامهم حول الغاية من وجود القانون والمعيار الذي يتم الحكم على القانون بموجبه (المعتزلة). قال الفريق الأول: القانون يوجب، والواجب هو ما يوجبه القانون. والقانون هو ما وجد لكي يُطاع أو يُعصى (بخلاف الخبر الذي وجد لكي يصدق أو يكذب). وهذا كله كلام صادق. أما الفريق الثاني فزاد على ذلك بالقول إن الواجب هو ما لا يكون الخير (أو لا يتم) إلا به. والوجود الذي ينبع من القانون يستمد قيمته من الوجود الذي يقتضيه الخير. لهذا وبهذا تكون الأخلاق حكمًا على القانون.

ليس هناك تناقض بين الموقفين (الأشعري والمعتزلي)، بل يمكن اقتباس عناصر من كليهما للتوصل إلى موقف يتجاوز الموقفين. فنحن أولاً نحتاج إلى وجود القوانين كنصوص معلنة تحدد بدقة حقوقًا وواجبات تدعمها سلطة المجتمع (أو السلطة الربانية)، وفيها ثواب وعقاب. من دون ذلك تبقى الأخلاق، وخير الإنسان المراد التوصل إليه من خلالها، مجرد نصائح وإرشادات لا يمكن الاعتماد على تنفيذها من قبل كل الناس. هنا يمكن القول إن الأشاعرة (وأنصار الوضعية القانونية) يمسكون بتلابيب الحقيقة جزئيًا. ولكننا في الوقت نفسه لا نريد أي قانون كيفما اتفق. إننا نريد قوانين من شأنها تحقيق الخير ودفع الشر والأذى. لذا نحتاج، على الدوام، إلى أن نبقى رؤية المعتزلة النافذة إلى الجوانب الأخلاقية من القانون نصب أعيننا. ليس القانون ولا الواجب بمستقلين عن الأخلاق؛ وذلك لأن البشر ليسوا آلات صماء تسير على قواعد لا عقل لها ولا منطق. ولكن لا يمكن القول، في الوقت نفسه، إن الأخلاق مكتفية بذاتها أو إنها تكفي لتحقيق العدل والخير بين الناس. فهي لا تكفي لأن البشر ليسوا ملائكة، ولأن تحقيق العدل والخير ليس بالأمر الهين على كائن مثل الإنسان. وبما أن البشر ليسوا هذا وليسوا ذلك، فلا مفر من وجود مكان للقانون ومكان للأخلاق في حياة الإنسان في الوقت نفسه.

## خاتمة

ذكرنا في مقدمة هذا البحث أن النقاشات العربية الإسلامية المعاصرة في مجالات الفقه والقانون والأخلاق عمومًا ليست في حالة قطيعة تامة مع النقاشات التي جرت بين المعتزلة والأشاعرة قديمًا. فمن الفقهاء والمجتهدين من عرفوا بنزعتهم النصية والمحافظية والرافضة لأي تجديد ولو بدرجة

معقولة. وهناك مَنْ عُرفوا بروحهم التجديدية المنفتحة على العقل والعلم والتغيير والتجديد. صحيح أنه لم يُعدْ هناك وجود للمذهب المعتزلي على نحو مدرسي منظم له مؤسساته الخاصة، على خلاف المذهب الأشعري الذي لا يزال حيًّا في مؤسسات تربوية عريقة مثل الأزهر وغيره، ولكن لم تختفِ - مع ذلك - الروح المعتزلية من عالم الفكر الإسلامي الحديث، بل بقيت ممثلة في المفكرين المسلمين الليبراليين والمعتدلين (739). الذين لا يزالون يخوضون صراعات فكرية مع السلفيين من أشاعرة وغيرهم حول النصوص والاجتهاد والعقل والوحي.

لا بد لنا من النظر في مضامين السجال وطرائقه القائمة بين هؤلاء وهؤلاء منذ عصر النهضة العربية الحديثة على الأقل. ولا بد لنا من النظر في مسائل كثيرة، ليس فقط من منظور الفكر السياسي - الاجتماعي عمومًا، الذي قيل فيه الشيء الكثير (740)، وإنما من منظور فقه القانون أيضًا؛ إذ يمكن الحديث عن دور الاجتهاد في تفسير النصوص وإعادة تفسيرها، أو حتى تعليق التطبيق في بعض الحالات على أساس اعتبار المصالح ومقاصد الشرع. فهناك من الفقهاء وعلماء القانون من عملوا على تطوير القوانين من منظور مقاصدي ذي تاريخ عريق يعود بنا إلى أبي حامد الغزالي على الأقل. وعلى الرغم من أن أصول هذا المنحى في التفكير لم تكن معتزلية، بل كانت أشعرية، فإنَّ الذهاب في هذا الاتجاه قد يمثل تجديدًا عميقًا في الفكر الأشعري من شأنه أن يقلل الهوة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ بحيث لا يعود هناك معنى كبير للتمييز بين الفريقين في مجال القانون (741).

يفسح هذا البحث في الخلاف القديم بين المعتزلة والأشاعرة من منظور حديث المجال لإعادة النظر أيضًا في النقاشات والمحاولات الجارية لتطوير القانون الإسلامي بما يتواءم مع متطلبات العصر، وبما يساهم في دخول الفكر العربي الإسلامي في فضاء المحاور الفلسفية العالمية الجارية الآن حول العلاقة بين الأخلاق والقانون. للحديث، إذا، بقية.

## المراجع

### 1- العربية

ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. [د. م.]: [د. ن.]، 1986.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. تحرير عزت دعاس. بيروت: دار ابن حزم، 1997.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. اللمع في الرد على أصحاب الزيغ والبدع. القاهرة: مطبعة مصر، 1955.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1950.

أفلاطون. محاورات أفلاطون. ترجمة وتقديم زكي نجيب محمود. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2005.

حلاق، وائل. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقية. ترجمة عمرو عثمان. مراجعة نائل ديب. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

دوركن، رونالد. أخذ الحقوق على محل الجد. ترجمة منير الكشو. تونس: دار سيناترا للنشر، 2015.

القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد [القاضي]. *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق خضر محمد نبيها. بيروت: منشورات علي بيضون، 2012.

مصطفى، مهند. «سياسة الاعتراف والحرية: سجل وإطار نظريّ تحت طائلة الراهن العربي». *تبيين*. العدد 17 (خريف 2016).

المودودي، أبو الأعلى. *القانون الإسلامي وطرق تنفيذه*. [د.م.]: مؤسسة الرسالة، 1975.  
النووي، يحيى بن شرف. *كتاب الأربعين النووية*. القاهرة: دار السلام، 2007.

## 2- الأجنبية

- Akbarzadeh, Shahram (ed.). *Routledge Handbook of Political Islam*. London: Routledge, 2011.
- (Anscombe, Elizabeth. «Modern Moral Philosophy.» *Philosophy*. vol. 33. no. 12 (January 1958).  
*Ethics, Religion, and Politics: Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*. \_\_\_\_\_  
Oxford: Blackwell; University of Minnesota Press, 1981.
- Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Papers of G.E.M. Anscombe*. Oxford: \_\_\_\_\_  
Blackwell, 1981.
- Al-Attar, Mariam. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought, Culture and Civilization in the Middle East*. London: Routledge, 2010.
- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Barnes, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- (Cotta, Sergio. «Positive Law and Natural Law.» *Review of Metaphysics*. vol. 37. no. 2 (1983).
- (Davidson, Donald. «Actions, Reasons and Causes.» *Journal of Philosophy*. vol. 60. no. 23 (1963).
- (Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- Frank, Richard M. «Moral Obligation in Classical Muslim Theology.» *Journal of Religious Ethics*: (vol. 11, no. 2 (1983).
- Geach, P.T. *God and the Soul*. London: Kegan Paul, 1962.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. by William Rehg. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Hart, H.L.A. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hovannisian, R. (ed.). *Ethics in Islam*. Malibu, CA: Undena Publications, 1981.

- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal; Kingston; London: McGill  
.Queen's University Press, 1959
- Locke, John. *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale  
.University Press, 2003
- .MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Indiana: Notre Dame University Press, 2003
- Martin, Richard C., Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam  
.Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld press, 2003
- Opwis, Felicitas. «Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory.» *Islamic Law and Society*. vol. 12  
(no. 2 (2005
- Pietro, Costa and Danilo Zolo (eds.). *Rule of Law: History, Theory, and Criticism*. Dordrech  
.Springer Publishers, 2007
- Priel, Dan. «Reconstructing Fuller's Arguments against Legal Positivism.» *Comparative Research in  
.Law and Political Economy*. Research Paper. no. 16, 2013, at: <http://bit.ly/2nmLcgL>
- .Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 198
- Reinhart, A. Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany, NY: New  
.York State University Press, 1995
- .Sayre-McCord, G. (ed.). *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, 198
- .Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 194
- .Teichman, Roger. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford: Oxford University Press, 200
- .Williams, Bernard. *Problems of the Self*. London: Cambridge University Press, 197

(679) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، تحرير عزت دعاس (بيروت: دار ابن حزم، 1997)، رقم 3592، ج 5، ص 443-444.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. (680).  
19.

(681) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحدائث الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة نادر ديب (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 164-165.

Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal; Kingston; London: (682) McGill-Queen University Press, 1959).

(683) يعود التمييز بين المفاهيم المعيارية المثقلة الكثيفة (Thick) وتلك التي يمكن أن تسمى (في غياب ترجمة أفضل) «خفيفة» (Thin) إلى الفيلسوف المعاصر برنارد وليامز، يُنظر: Bernard Williams, «Morality and the Emotions», (in: *Problems of the Self* (London: Cambridge University Press, 1973).

في سياق آخر، يقترح مهند مصطفى التفريق بين مفاهيم «غليظة» ومفاهيم «رفيفة». يُنظر: مهند مصطفى، «سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي»، تبين، العدد 17 (خريف 2016)، ص 86. وفي حالات أخرى كثيرة، لا مفر من ترك أمر الترجمة للممارسة الأكاديمية الجماعية لكي تستقر على حال، كما حصل في اللغة الإنكليزية.

(684) يجب عدم التقليل من عدد مسالك الحياة التي قد يطمح الشرع إلى تنظيمها. وقد وصل الأمر بمفكرين، مثل أبي الأعلى المودودي، إلى القول إنه ليس «هناك من شعبة من شعب الحياة ولا ناحية من نواحيها إلا وقد تناولتها الشريعة وأوضحت لنا فيها الخير من الشر والظاهر من الخبيث والصحيح من الفاسد»، يُنظر: أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه (د.م.): مؤسسة الرسالة، 1975، ص 24.

A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany, (685) NY: New York State University Press, 1995), p. 38.

.Ibid., p. 11 (686).

.Ibid., p. 26 (687).

(688) لذا يمكن القول إن المذهب الأشعري كان موجوداً من الناحية الروحية، على الأقل، قبل وقت الأشعري نفسه.  
(689) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أصحاب الزيغ والبدع (القاهرة: مطبعة مصر، 1955)، ص 117.

George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge (690) University Press, 1985), pp. 23 ff, and Mariam Al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought, Culture and Civilization in the Middle East* (London: Routledge, 2010), p. 156.

(691) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1950)، ص 258-259.

.Charles Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 21 (692).  
(693) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مج 6، تحقيق خضر محمد نبها (بيروت: منشورات علي بيضون، 2012)، ج 1: التعديل والتجويز، ص 93.

(694) الترجمة المقترحة هنا هي، أيضاً، الترجمة التي يرتضيها منير الكشو لمصطلح (Legal Positivism)، في ترجمته لمؤلف دووركن، يُنظر: رونالد دووركن، أخذ الحقوق على محمل الجد، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة؛ دار سيناترا للنشر، 2015).

(695) المرجع نفسه، ص 67-68.

(696) المرجع نفسه، ص 67.

John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Cambridge: Cambridge (697) University Press, 1995), p. 157.

وكما قال هارت من بعده: «لا وجود لأي اقتراح ضروري ومفهومي بين مضمون الأخلاق والقانون [...] تظل القوانين صحيحة كقواعد أو كمبادئ قانونية حتى لو كانت جائرة»، يُنظر: H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford

.University Press, 1994), p. 268  
(698) تُغفل آنسكوم المعروفة بإيمانها الكاثوليكي العميق ذكر الإسلام تمامًا في هذا السياق، كما لو أن الإسلام لا يمتُّ بصلّة إلى الأديان التوحيدية التي سبقته. هذا بخلاف ماكتاير الذي أسس كثيرًا من أفكاره في كتاب *ما بعد الفضيلة* على ما قالته آنسكوم. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Indiana: Notre Dame University Press, 2007), p. 129, and Roger Teichman, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 142

.Hourani, *Reason and Tradition*, p. 26 (699)

.Ibid (700)

.Ibid., p. 48 (701)

(702) أفلاطون، *محاورات أفلاطون*، ترجمة وتقديم زكي نجيب محمود (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2005)، ص 33.

(703) المرجع نفسه، ص 41.

(704) المرجع نفسه، ص 44.

.Reinhart, p. 38 (705)

(706) القاضي عبد الجبار، مج 6، ج 1، ص 66.

(707) المرجع نفسه، ص 93.

(708) إمام الحرمين الجويني، ص 258.

(709) القاضي عبد الجبار، مج 6، ج 2: الإرادة، ص 176.

.Al-Attar, p. 136 (710)

(711) أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية*، تحقيق محمد رشاد سالم (د.م. ن. د. ن. [، 1986)، ص 462.

(712) المرجع نفسه، ص 464.

(713) المرجع نفسه، ص 465.

.Hourani, *Reason and Tradition*, p. 37 (714)

(715) إمام الحرمين الجويني، ص 260.

(716) المرجع نفسه، ص 263.

Elizabeth Anscombe, «Under a Description,» in: *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Paperes of G.E.M. Anscombe* (Oxford: Blackwell, 1981), and Donald Davidson, «Actions, Reasons and Causes,» *Journal of Philosophy*, vol. 60, no. 23 (1963), pp. 685-700.

(718) يقول بيتر غيتش (Peter Geach) بوجود عدم اتساق منطقي بين نسبة الشر والخير إلى فعل ما في الوقت نفسه (كأن نقول: «من ناحية معيّنة هذا الفعل خير، ولكن من ناحية أخرى فهو شر»); لأن الفعل لا يكون خيرًا إلا إذا كان خيرًا من جميع جوانبه، في حين أن الفعل يكون شرًا إذا كان شرًا ولو في واحد من جوانبه. من الجلي أنه من السهل التعبير عن هذا القول بلغة «الوجود» التي يستخدمها المعتزلة، يُنظر:

P.T. Geach, «Moral Law and the Law of God,» in: P.T. Geach, *God and the Soul* (London: Kegan Paul, 1969), p. 118

.Al-Attar, pp. 124-125 (719)

John McDowell, «Values and Secondary Qualities,» in: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p. 168

(721) هناك شيء من الحقيقة في قول الشاعر: «لولا العيون لما سرت أي الربيع إلى البطاح»، بمعنى أنه لم يكن للاخضرار بوصفه آية من آيات الربيع أن يكون من دون النظر، كما اشتهر هذا الأمر عن الفيلسوف الأسقف جورج باركلي (George Berkeley). لكن هذا في حد ذاته لا يتناقض مع القول إن حلول الربيع على البطاح (أو عدم حلوله) مسألة موضوعية قابلة للتحقق، ومن ثم الاتفاق من قبل جميع البشر.

George F. Hourani, «Divine Justice and Human Reason in Mu'tazilite Ethical Theology,» (722)

in: R. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam* (Malibu, CA: Undena Publications, 1985), p. 153, and



Richard M. Frank, «Moral Obligation in Classical Muslim Theology,» *Journal of Religious Ethics*, vol. 11, no. 2 (1983), p. 207.  
(723) القاضي عبد الجبار، مج 6، ج 2، ص 223-224.

.Al-Attar, p. 135 (724).

Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Trans. by William Rehg, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge: The MIT Press, 1996), pp. 95-99.

(726) تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أسئلة كانط المشهورة، إذ يقول: «تجتمع اهتمامات عقلي النظري والعملي في أسئلة ثلاثة: ماذا أعرف؟ ماذا ينبغي عليّ أن أفعل؟ ما الذي يمكن أن أمله؟»، يُنظر:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. by Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A 805-806, B 833-834.

(727) لم أعر على ترجمة أفضل من «أخلاق الواجب»، بالإشارة إلى الأصل اليوناني؛ حيث تعني الكلمة اليونانية «Deon» الواجب.

John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration* (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 102 (728).

Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Trans. by Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), p. 162 (729).

Sergio Cotta, «Positive Law and Natural Law,» *Review of Metaphysics*, vol. 37, no. 2 (1983), p. 367 (730).

Dan Priel, «Reconstructing Fuller's Arguments against Legal Positivism,» *Comparative Research in Law and Political Economy*, Osgoode Hall Law School of York University, Research Paper, no. 16, 2013, p. 10, Accessed on 3/1/2018, at: <http://bit.ly/2nmLcgL> (731).

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 47 (732).

.Ibid., pp. 23 ff (733).

Elizabeth Anscombe, «Modern Moral Philosophy,» *Philosophy*, vol. 33, no. 12 (January 1958), p. 5 (734).

Elizabeth Anscombe, «On Promising and its Justice, and Whether it Needs be Respected in Foro Interno,» in: *Ethics, Religion, and Politics: Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe* (Oxford: Blackwell; University of Minnesota Press, 1981), p. 74 (735).

Aristotle, *Metaphysics*, in: Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1015a20-5 (736).

(737) ربما لا يكون من الممكن في بعض الأحيان الرد على التحدي. لماذا يجب عليّ أن أطيع قوانين القسم x من الدستور؛ تلك القوانين التي تنظم إجراءات بيع وشراء ومعاملة خاصة بالعبيد؟ لا نتوقع أن يقدم أنصار العبودية جواباً يقنعنا في الوقت الحاضر.

(738) يحيى بن شرف النووي، كتاب الأربعين النووية (القاهرة: دار السلام، 2007)، ص 17-18.

Hourani, *Reason and Tradition*, p. 182, and Richard C. Martin, Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld Press, 2003), p. 10 (739).

Raja Bahlul, «Is Constitutionalism Compatible with Islam?» in: Pietro Costa and Danilo Zolo (eds.), *Rule of Law: History, Theory, and Criticism* ((Dordrecht: Springer Publishers, 2007 (740) قمت بمناقشة هذه الجوانب في شقها الدستوري في: «Is Constitutionalism Compatible with Islam?» in: Pietro Costa and Danilo Zolo (eds.), *Rule of Law: History, Theory, and Criticism* ((Dordrecht: Springer Publishers, 2007

Raja Bahlul, «Modernity and Islamic Religious Consciousness,» in: Shahram Akbarzadeh (ed.), *Routledge Handbook of Political Islam* (London: Routledge, 2012).

(741) لمراجعة عامة لأبرز ملامح النقاشات القانونية من منطلقات المصلحة ومقاصد الشرع في الفقه الإسلامي الحديث، يُنظر كلاً من: Rahman, *Islam*, and Felicitas Opwis, «Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory,» (*Islamic Law and Society*, vol. 12, no. 2 (2005).

القسم الرابع  
سؤال الأخلاق الإسلامية في قراءات معاصرة

# الفصل الحادي عشر

## إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية ..... حمادي ذويب

### مقدمة

يبدو لعامة الناس، أول وهلة، أنّ صلة الدين بالأخلاق بديهية، فكلّ دين منظومة متشابهة من الأحكام والضوابط التشريعية والأخلاقية. ومع ذلك، فإنّ هذا الاعتقاد يحتاج إلى مساءلة جديدة ودراسات على قطاعات من الفكر الديني تختبر من خلالها هذه الصلة بين المجالين الديني والأخلاقي وتحديدًا بين المستويين التشريعي والقيمي.

لهذا، اخترنا التوقف عند ميدان أنموذجي من ميادين العلوم الدينية في الإسلام، هو علم أصول الفقه، لنبحث في مدى حضور المباحث الأخلاقية في قضاياها. لكن ما الذي يدعونا إلى الإقدام على مغامرة دراسة سؤال الأخلاق في المنظومة الأصولية؟ يدعونا إلى ذلك على صعيد أول أنّ الكتابات في هذا المبحث شحيحة وشبه غائبة؛ فدارسو أصول الفقه قلما يخصصون للأبعاد القيمية مكانة ذات بال، ودارسو علم الأخلاق قلما يحفلون بما تضمّه المدونات الأصولية في ثناياها من قيم ومعايير أخلاقية. أمّا على صعيد ثانٍ فالمعلوم أنّ من المطاعن التي توجه إلى مصادر أصول الفقه أنها أغفلت الأبعاد القيمية والمقصديّة في النصوص التأسيسية وانشغلت بأبعادها التشريعية والحرفية.

ارتأينا على هذا الأساس في القسم الأول من بحثنا تسليط بعض الأضواء على عدد من القيم التي تتأسس عليها المنظومة الأصولية، ولما كانت هذه القيم تخترق كل الأصول تقريباً سعينا في قسم ثانٍ من عملنا إلى التدقيق في منزلة الأخلاق في جملة من أصول التشريع الفرعية، ديدنا في هذا وصف هذه المنزلة في مرحلة أولى، ثم بيان الإشكاليات الحافّة بها في مرحلة ثانية. وقد أفضت هذه الإشكاليات إلى القسم الثالث الذي ينشغل بأزمة القيم في المنظومة الأصولية وانبثاق الحاجة إلى تجديدها خصوصاً في العصر الحديث.

لا شكّ في أنّ دراسة هذه المسألة ليست بالبداية التي قد ينتظرها الباحث؛ ذلك أنّ السياقات الأيديولوجية وظيفتها كثيرًا لخدمة أهداف غير علمية على غرار محاولة بعض الدارسين تأكيد أفضلية التشريع الإسلامي على التشريع الغربي الوضعي بسبب مزج الأول بين المستويين الأخلاقي والتشريعي وغياب ذلك من الثاني.

مهما يكن من أمر، فإنّ غايتنا من هذا البحث بيان مفارقات عدة، وهي قيام أصول الفقه على قيم وأخلاق جوهرية وليدة الثقافة العربية الإسلامية من جهة، وثقافات غيرها من جهة أخرى، وتخطبها مع ذلك في أزمة قيمية تظنّ إليها بعض العلماء القدامى وتعمق الوعي بها في الفكر الإسلامي الحديث.

المهمّ في نظرنا مقارنة القضايا التي تتصل بمنزلة الأخلاق ضمن المدونة الأصولية من خلال منهج تاريخي يسعى إلى بيان صلة المباحث النظرية بالسياقات التي نشأت وتطورت فيها وتفاعلت

معها تأثيراً وتأثراً، ومنهج نقدي يتجاوز المسلمات ويسائل البديهيات ويراجع الحقائق ولا يخشى توجيه النقد الموضوعي لرموز المقدّس ومؤسساته.

## أولاً: من الركائز الأخلاقية للمدونة الأصولية الفقهية

### 1- العصمة ركيزة أخلاقية للفكر الأصولي

يقوم مفهوم العصمة في اللغة على دلالات متنوعة من أهمّها الدلالة الأخلاقية؛ فقد رأى الشريف المرتضى أنّ «أصل العصمة لغة المنع. يقال عصمت فلاناً من السوء إذا منعت حلوله به» (742). ومنع حلول السوء بالإنسان ليس سوى فعل أخلاقي إنساني إيجابي إلا أنّ العصمة عند أغلب علماء الإسلام ليست اختياراً لفعل أخلاقي فحسب وإنما هي أكثر من ذلك ملكة اجتناب المعاصي سواء أكانت كبائر أم صغائر.

بناءً على هذا، كانت العصمة خصلة يتّصف بها في الفكر الأصولي كلّ من يراد تحصينه من الخطأ ووسمه بالفضيلة وبالأخلاق العالية. وقد تطلق هذه الخصلة على الفرد، أو على الجماعة، أو على مصادر التشريع.

نلاحظ في هذا الصدد أنّ حجّية السنّة لم تؤسّس على القرآن فحسب، بل كذلك على مبدأ عصمة النبي. وبناءً على هذا وقع لاحقاً تأكيد ضرورة اتصاف النبي بأرقى الأخلاق فينتزّه عن المنفّرات جملة كبيرة وصغيرة «لأنّ الغرض بالبعثة ليس إلا لطف الله بالعباد ومصلحهم» (743). وهذا المفهوم الأخلاقي المثالي غير متفق عليه بين كل العلماء حتى داخل الفرقة الواحدة.

الجليّ من خلال الفكر الأصولي أنّ علماء الأصول كانوا يميّزون بين مستويين من العصمة؛ العصمة في التبليغ، وهو مستوى لا يدخله الخطأ البشري في نظرهم لأنّه محفوظ بقرار الوحي الإلهي، أمّا المستوى الثاني فهو العصمة من الذنوب والصغائر. وهذا المستوى يمكن أن يدخله الخطأ بحسب أغلب العلماء لأنّه يتعلّق بالجانب البشري من النبي.

يبرز هذا الخلاف في الرأي أنّ القيم الأخلاقية والمفاهيم الكلامية والأصولية ذات الأبعاد الأخلاقية كانت متحرّكة على الدوام كما كانت بمنزلة المرآة العاكسة لخلفيات الأفراد وانتماياتهم المذهبية والسياسية وحاجاتهم العاجلة والأجلة. وعلى هذا الأساس وجدنا في هذه المسألة مواقف متطرّفة حيناً ومعتدلة حيناً آخر.

وجد علماء الدين بعد وفاة النبي أنّه من الضروري أيضاً، تواسلاً لسلطتهم ولسلطة النصوص الدينية على الصعيدين الفردي والجماعي، أن تتصف بالعصمة عناصر أخرى ذات صلة بالرسول وبالدين، ومن ذلك وصف الأحاديث المتواترة تواتراً معنوياً بالعصمة. ومن ذلك أيضاً ارتقاء كثير من الأصوليين بمبدأ عدالة الصحابة إلى مستوى إسباغ العصمة عليهم، والظاهر أنّ ما يقف خلف تعظيم شأنهم رؤية مثالية تنزيهية تتخذ من التعديل الكلي والمطلق لهم سبيلاً إلى مواجهة مبدأ عصمة الأئمة عند الشيعة.

لعلّ «الإجماع» أهمّ مباحث أصول الفقه التي حضرت فيها العصمة معياراً أخلاقياً وفكرياً ذا سلطة على النفوس والعقول؛ فقد عدّ هذا الأصل التشريعي معصوماً بسبب عصمة العلماء الذين

يقوم عليهم. يوظف في هذا الصدد حديث «لا تجتمع أمّتي على خطأ (ضلالة)»، وهو يذكر بمبدأ مسيحي للكنيسة الرومانية هو «كنيسة روما لا ترتكب أخطاء» (744).

يدلّ توظيف المقدّس في هذا السياق على أنّ من الخصائص المشتركة للأديان سعيها إلى إعلاء البشري وإضفاء صفات غير بشرية عليه، وبذلك يقع طمس الخطأ المعجون بطبيعة الإنسان الأرضية. لكن هذه الخاصية لم يكن مجعماً عليها، فقد برزت منذ القديم مواقف تعارضها وتسعى إلى تنسيبها وإلى كشف رهاناتها التاريخية ومن ذلك موقف المعتزلي إبراهيم النظم الذي أنكر حجية الإجماع مجوّزاً إجماع كل المسلمين على الخطأ نافيّاً بذلك العصمة عن الأمة (745).

إنّ رفض عصمة الأئمّة والعلماء والإجماع أضحي اليوم مطلباً من مطالب تجديد الأصول العقائدية والفقهية. ففي ذلك تأصيل لاختلاف الحقيقة الصادرة من البشر بخاصة وتأكيد نسبية الأخلاق والأفكار البشرية. وبناءً على هذا، يصبح من المتعذر على أيّ جماعة أن تدّعي احتكار الحقيقة المطلقة والأخلاق الملائكية، ويضحي الإجماع أو الاجتهاد عملية بشرية قابلة للخطأ.

## 2- العدالة ركيزة أخلاقية أساسية في المنظومة الأصولية

تعدّ عدالة رواة الأخبار في علم أصول الفقه ركيزة أخلاقية حيوية وأساسية؛ لأنّ النصوص الدينية بعد وفاة الرسول لم تصلنا إلا رواية. وبناءً على هذا، عدّ كل طعن في ما نقل عن طريق الرواة العدول طعنًا في الدين وأحكامه (746).

هكذا كانت العدالة معياراً أخلاقياً بالأساس لقبول الخبر ونقده غير أنّها ليست خاصّة بالفكر الإسلامي بل هناك ما يضاهاها في النقد التاريخي الأوروبي (747).

الراجح أنّ العدالة ليست قاعدة ومعياراً أخلاقياً تنهض عليه نظرية الخبر في أصول الفقه فحسب، وإنما هي قاعدة يتأسس عليها أغلب العلوم الإسلامية. ويبدو أنّ الشروط الأخلاقية الواجب توافرها في الرواة تتبع أساساً من طبيعة الثقافة الإسلامية الشفوية النقلية. وعلى هذا الأساس اشترطت العدالة بدلالاتها الأخلاقية في ناقلي اللغة وفي المترشّح للقضاء، وفي رواة الحديث وحضرت العدالة في الفكر الفلسفي بوصفها توسّطاً واعتدالاً.

لم تقتصر أهمية العدالة على العلوم الإسلامية النظرية، بل امتدّ أثرها إلى الجوانب العملية حتى عدّت شرطاً معتبراً في كلّ ولايات الدولة الإسلامية وفقاً للماوردي (748). ومن أقدم التعريفات الأصولية التي تخبر عن طابع التعدّد الدلالي الذي ميّز مصطلح «العدل» أو «العدالة» ما نقله المعتزلي أبو الحسين البصري حين ذكر أنّه «قد تعورف استعمال العدل في المستكثر من فعل العدل. وتعورف استعماله أيضاً فيمن هو أهل لقبول شهادته، وتعورف أيضاً فيمن تقبل روايته عن النبي» (749).

رأى الشافعي أنّ معيار الصدق ليس كافياً لقبول شهادة العدل أو روايته؛ فلا بدّ في نظره من اتصافه بما هو أوسع من الصدق وأشمل، وهو الخير دون أن يعني ذلك رؤية مثالية للخير المتوقع منه لذلك نسب صاحب الرسالة هذا المعيار الأخلاقي مصرّحاً بأنّه «إذا كان الأغلب من أمره (العدل) ظاهر الخير قبل وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره لأنّه لا يعرى أحد رأينا من الذنوب

وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره بالتمييز بين حسنه وقبحه» (750). ويخبر هذا التعريف عن القيمة الكبرى للأخلاق في رؤية الشافعي الأصولية.

استلهم أبو حامد الغزالي تعريف الشافعي للعدالة وطعمه برافد فلسفي، جامعاً بين البعدين الأخلاقي والديني في هذا التعريف، باحثاً عن طريقة الفلاسفة عن المصدر الكامن وراء هذه القيمة. يقول: «والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه، فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب» (751). والظاهر أنّ التأثير الشافعي يتجلّى خاصة في عبارة الغزالي «استقامة السيرة»؛ ذلك أنه يرى أنّ محك صدق العدل هو التجربة والممارسة العملية بما يعني الحكم على الخلق وقد استحال سلوكاً، ولا يشذّ الغزالي عن ذلك أيضاً.

كان يمكن الغزالي أن يعدّ الاستقامة أثراً من آثار الانسجام مع العرف الاجتماعي الذي ضبط معايير خاصة للاستقامة لكنّه - تحت تأثير تكوينه الفلسفي - ارتأى تفسير الاستقامة تفسيراً قائماً على معنى نفسي ذاتي عبّر عنه من خلال عبارة «هيئة راسخة في النفس»؛ أي إنّ الاستقامة خلق غريزي فطري أو حالة في النفس تدعوها إلى الفعل من دون تفكير. والأساس بالنسبة إلينا هو المضمون الأخلاقي لمفهوم العدالة عند الغزالي فهو يحدّده أوّلاً بوصفه يعني استقامة السيرة والدين، ويوضحه بعد ذلك من خلال عبارة «ملازمة التقوى والمروءة»، ولئن كانت التقوى تعني خشية الله عامّة، فإنّها تنبئ بأنه ينبغي أن تكون أخلاق العدل وسلوكه مرآة تعكس هذه الخشية؛ سواء من ناحية الالتزام الديني أو الأخلاقي بأوامر الدين ونواهيه. أمّا المروءة فإنّها يمكن أن تعني الأخلاق الذاتية للعدل فضلاً عن الأخلاق الاجتماعية النابعة من مراعاة العادات والأعراف.

اتّسع تصوّر الأصوليين للأخلاق ليشمل الأعراف الجارية، فأضحت هذه الأخلاق الاجتماعية بمنزلة آلية يقصد منها تثبيت الوضع الاجتماعي وتكريس خط الفصل بين فئات المجتمع؛ لذلك برز من يرفض هذا المعيار بحجّة أنّه «لا مدخل للعادة في هذا الأمر الديني الذي تبنى عليه قنطرتان عظيمتان هما الرواية والشهادة» (752). والظاهر أنّ ما دعا بعض العلماء إلى الاعتراض على إدخال المروءة في حدّ العدالة أنّ جلّها يرجع إلى مراعاة العادات الجارية بين الناس، وهي مختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة والأجناس (753). ولم يقتصر نقد مفهوم العدالة على هذا الجانب بل وجهت إليه عدّة مطاعن من أهمّها أنّه مفهوم مثالي؛ فكّون العدالة ملكة راسخة في النفس تحمل صاحبها على التقوى والمروءة ومطلب عزيز المنال لا يوجد إلا في الأنبياء والمعصومين.

يهمل مفهوم العدالة من جهة أخرى عدّ النواحي الفكرية والعقلية لدى رجال الإسناد، فقد يكون الراوي ممّن تتوافر فيه شروط العدالة الأخلاقية، كالصدق والثقة، لكنّه لا يملك مستوى فكرياً يؤهّله للتحريّ في مضمون الحديث؛ ذلك أنّه يمكن أن يكون ممّن يؤمنون بالخرافات التي كانت سائدة في عصره فيخرج الحديث عن غير قصد سيئ متأثراً بهذه الخرافات خاصة أنّ الأحاديث بعد طول الزمن أصبحت تروى بحسب المعنى وليس بحسب اللفظ (754).

لئن ركّزت نظرية الخبر الأصولية على الأبعاد الأخلاقية والدينية لرجال السند، فإنّه لم يعد مقبولاً الاكتفاء بمقياس العدالة؛ إذ لا بدّ من دعمه بنقد المتن والتحريّ في المضمون وهو ما تقطن إليه

المعتزلة منذ القديم، فصحة الحديث لا يمكن أن تقوم على العدالة وحدها معياراً أخلاقياً؛ ذلك أنه لا بدّ من عرض الخبر على العقل ضماناً لاتساق مضامين الأخبار وانسجامها مع المنطق السليم (755).

لئن سعى فريق من الأصوليين إلى تغليف العدالة معياراً أخلاقياً بالمقدس، فإنه لا يمكن لهذا الفعل أن يحجب حقيقة تاريخية هذا المعيار على غرار كل المعايير الأخلاقية الفردية أو الجماعية. وهذا ما يؤكده بعض الأصوليين أنفسهم (756). ولهذا تمّ تخفيف الشروط المطلوبة في العدالة لأنها بدت غير واقعية في العصور المتأخرة.

بناءً على هذا، فإنّ العدالة - بوصفها لبنة من لبنات المنظومة الأخلاقية التي انبنت عليها أصول الفقه عامة ونظرية الخبر خاصة - تعدّ مسألة اجتهادية خلافية، وبترتّب على ذلك أنها، مثل كل معيار أخلاقي من صنع الإنسان والتاريخ، مرآة عاكسة لأهواء البشر وتقلبات التاريخ ومشبعة بالدوافع المذهبية والسياسية (757).

### 3- الصدق أساساً أخلاقياً للمنظومة الأخلاقية

لا شكّ في أنّ الدين عامّة والمنظومة الأصولية الفقهية خاصة ينهضان على معيار أخلاقي جوهرى هو الصدق، فلا بدّ من أن يكون القرآن صادقاً والرسول صادقاً حتى يقع تصديقهما ولا بدّ من أن يكون التصديق المدخل الأول للإيمان بالدين الإسلامي. وبناءً على هذا يعدّ مرتكز السمعيات أمرين؛ أحدهما «المعجزة والثاني ثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى» (758). ويعني هذا أنّ النصّ القرآني عدّ نصّاً صحيحاً يعتمد على عصمة الرسول في تبليغ النصّ، كما عدّ إخباراً يميّز من غيره في أنه لا يحتمل إلا الصدق (759).

إنّ إلاح المنظومتين الأصوليتين الفقهية والكلامية على الصدق قيمة أصيلة والكذب قيمة متدهورة سلبية هو في بعد من أبعاده ردة فعل على ما شهدته الواقع التاريخي من تقشي ظواهر الوضع في الحديث والتكذيب للأصول والنصوص الدينية وتحول القيم السلبية، وفي مقدّمتها قيمة التكذيب، سلاحاً في أيدي ممثلي الأديان المختلفة، وأضحى القرآن ذاته مصدراً لهذا الصراع النظري بين أتباع الديانات. والجلي أنّ الاهتمام بالصدق قيمة ومعياراً لم يقتصر على المشتغلين بالمقدس، بل اتسع ليشمل كل العلوم تقريباً.

تجلّى الاعتناء بمسألة الصدق والكذب أكثر ما تجلّى في المدونة الأصولية الفقهية من خلال مباحث الأخبار؛ فانطلاقاً من تعريف الأصوليين للخبر برز معيار الصدق والكذب ركناً ملازماً لهذا التعريف يتمّ عن تأثر بالفلسفة والمنطق غير خفي؛ لذلك نجدهم يحدّونه بأنّه ما احتمل الصدق والكذب لذاته، ويبتغون من وراء كلمة «لذاته» الاحتراز من كلام الله والأنبياء الذين لا شكّ في صدق إخبارهم.

الظاهر أنّ الفلسفة لا تزال إلى اليوم تعتمد معيار الصدق والكذب الذي بني عليه حد الخبر، مثلما نجد ذلك عند فلاسفة غربيين؛ كالفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل والألماني رودلف كارناب (760).

لئن كان معيار الصدق والكذب يعتمد على مطابقة الخبر للواقع أو عدم مطابقته له، فإنّ فريقاً من العلماء عارضه ومنهم إبراهيم النظام المعتزلي الذي بنى صدق الخبر أو كذبه على اعتقاد المخبر وليس على الواقع مثلما هو سائد.



رأى محمد أركون أنّ البحث في صدق الخبر أو كذبه يحصرنا في نوع من المبارزة الثيولوجية التي كانت تدور في العصور الوسطى: إمّا هكذا وإمّا فلا(761). ولئن نشأ معيار الصدق والكذب في سياق فكري متأثر بالفلسفة والمنطق فإنّه تأثر بالتوازي مع ذلك بالخلفية الأخلاقية السائدة في البيئة العربية الإسلامية لذلك تقدّمت الشروط الأخلاقية في الراوي على الشروط العلمية عند الشافعي(762).

الواضح أنّ الصدق في نظرية الخبر الأصولية هو نتيجة للصفات الأخلاقية الإيجابية التي تتوافر في الراوي وهي ما يعبر عنه بالاستقامة والعدالة والثقة والأمانة. لكنّ المعيار الأخلاقي ليس المحدّد الوحيد لصدق الخبر؛ إذ تتدخل في المسألة عوامل أخرى من خارج طرفي الخبر. ومن ذلك سلطة العلماء التي تحكم على صدق الخبر إن قبلته بعد استجابته لشروطها. وقد كان الأصوليون واعين بدور العامل السياسي في تكييف الخبر بشأن التلاعب بالقيم الأخلاقية كالأمانة في نقل الخبر والصدق. فلئن كان نقل الخبر من عدد كبير من الرواة مؤدّباً إلى اليقين في كثير من الأحيان، فإنّ تدخل السلطة السياسية قد يوظف هذا الجمع من الرواة لوضع الخبر وللکذب.

يبرز هذا الموقف أنّ مسألة الصدق على غرار القيم الأخلاقية الأخرى مسألة نسبية اجتهادية لا مجال للقطع فيها. وتكفي ملاحظة موضوعية لتاريخ الحديث النبوي لاستخلاص جملة من الحقائق منها أنّ الكذب غير مستحيل على المخبر لكثرة الأسباب الداعية إليه، وأنّ الصادق عند الناس يمكن أن يكذب، وأنّ من علامات الكذب في الأخبار تناقضها. وبناءً على هذا رفض بعض المعتزلة التسليم بصحة مطلقة للقيم والأخلاق(763).

الملاحظ أنّ نظرية الخبر عند المحدثين والأصوليين - وإن قامت على مثالية أخلاقية تفترض أنّ الإنسان الفاضل والعدل الذي يأبى تعمّد الكذب هو بالضرورة صادق في قوله - فإنّها كانت في أغلب الأحيان غافلة عن احتمال أن يكون هذا الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة، أو شديد الرغبة في أن يكون رأيه صادقاً، أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضي، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثراً بآيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه(764).

## ثانياً: منزلة الأخلاق ضمن أصول الفقه الفرعية

### 1- المصلحة ركيزة أخلاقية من ركائز أصول الفقه

رأى علّال الفاسي في العصر الحديث أنّ مكارم الأخلاق مقياس كلّ مصلحة عامّة وأساس كلّ مقصد من مقاصد الإسلام(765). فهل تعضد المدونة الأصولية هذا الموقف؟ أم هل تدحضه؟

يمكن أن نجد في تعريف الغزالي للمصلحة ما يؤيّد هذا الرأي؛ فهي لديه «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة». وهذا تعريفها اللغوي العام الذي يرمي إلى تحقيق مقاصد الخلق وصلاحهم في تحصيل مقاصدهم. ولئن كان مصطلح الصلاح يخبر عن الدلالة الأخلاقية لمفهوم المصلحة، فإنّ الغزالي لا يهتمّ به كثيراً لأنّ غرضه تأسيس فهم ديني فقهي للمصلحة؛ لذلك يصرّح بأنّه يعني بالمصلحة «المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن

يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمّن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة» (766).

الظاهر أنّ مفهوم المصلحة هذا - وإن غلّف بلبوس ديني - فإنّ مبتغاه دنيوي أساساً وملتحم بالأخلاق؛ لأنّ المحافظة على دين الخلق أو نفسهم أو مالهم أو نسلهم أو عقلهم يقتضي، بالتأكيد، الحفاظ على الأخلاق الإيجابية التي تحكم العلاقات الفردية والجماعية.

كان العزّ بن عبد السلام (ت. 660هـ) يعدّ فقه المصالح بحثاً في الأخلاق لذلك استند إلى آيات تأمر بالأخلاق الحسنة لإثبات مشروعية المصلحة اعتماداً على القرآن.

يمكن أن نلفي حضور البعد الأخلاقي أيضاً في أهمّ حديث عدّ حجة من حجج إثبات حجبية المصلحة؛ هو «لا ضرر ولا ضرار». ويقتضي هذا الحديث بحسب الفقهاء الذين عدّوه أساسياً في مبحث المصلحة، رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفيّاً؛ إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة (767). والظاهر أنّ صلة الحديث المذكور بالمصلحة، ومن ثمّ بالبعد الأخلاقي، لم تترسّخ إلا بدايةً من الطوفي. ويعدّ الاستدلال العقلي على حجبية المصلحة من علامات صلتها بالأخلاق أيضاً (768).

## 2- إشكالية حضور الأخلاق ضمن المصالح والمقاصد

يعدّ التصريح بحضور مكارم الأخلاق ضمن المصالح والمقاصد من أول الأدلة على الصلة المتينة بين الخطاب الأخلاقي والخطاب الأصولي والمقاصدي. وتجلّى هذا التصريح في الخطاب الأصولي في أثناء تقسيم الأصوليين المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وتتنزل مكارم الأخلاق ضمن الرتبة الثالثة الخاصّة بالتحسينات. ويصرّح الجويني بعلاقة هذا النوع من المصالح بالأخلاق فيقول: «وأما الضرب الثالث وهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة، وغايته الاستحاث على مكارم الأخلاق» (769). وهكذا يتبيّن أنّ منزلة المصالح التحسينية تشمل جانب الأخلاق بمفهومها الواسع فكل ما أدّى إلى جلب خلق كريم أو نفي لآخر سيئ هو من المصالح التحسينية.

حافظ الشاطبي على هذا المفهوم المتّسع للتحسينات، ورأى أنّه يندرج ضمن قسم مكارم الأخلاق (770). إلا أنّه سعى إلى تغليف هذا المفهوم بالمقدس، فقد قسّم العوائد الجارية إلى ضربين أحدهما العوائد الشرعية التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها؛ بالأمر بها، أو النهي عنها، أو الإذن فيها. وهذا النوع ثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية في نظر الشاطبي. ويمثّل، في هذا الشأن، بسلب العبد أهلية الشهادة فهي من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع «فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فلا يصحّ أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تباها محاسن العادات الآن فلنجزه» (771). ومن الواضح أنّ الفقيه الذي يدافع عن هذا الموقف كان ينطق باسم طبقة الخاصة والأسياد التي يلائمها استمرار الوضع الاجتماعي القائم على التمييز بين الطبقات؛ ولذلك فهو يسبغ المشروعية الدينية على هذه المسألة، والحال أنّه لا يوجد إجماع بين العلماء عليها؛ من ذلك قبول علماء الحنابلة والظاهرية شهادة العبد أصلاً من أصول مذهبهم.

الأخطر من تغليف المسألة بالمقدس أمران؛ أولهما السعي إلى تثبيت العرف السائد وتبريره وعدّه من محاسن الأخلاق التي لا يجوز تغييرها، فأَيّ تغيير طارئ يعدّه الشاطبي نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي باطل. ويذكرنا هذا الموقف بالموقف اليوناني القديم الذي كان يرفض أيّ انزلاق طبقي فكل من يولد منتمياً إلى طبقة ما لا يحقّ له أن يتحوّل عنها. وهذا عينه ما يدافع عنه الفقيه والأصولي عندما يرفض شهادة العبد فهو يسهم في تكريس وضع العبودية وتأييده.

أمّا الأمر الثاني فيتمثّل بانزياح الموقف الفقهي والأصولي عن روح الرسالة القرآنية التي أكّدت احترام الذات البشرية، ويتجلّى هذا الأمر من خلال عدّ العبد المسلوب شهادة إنساناً ناقصاً لا تتوافر فيه قيمة المرءة التي فسرها ابن منظور بكمال الرجولية والإنسانية والعفة (772).

الملاحظ أنّ الفكر الإسلامي المعاصر شهد ردّة فعل نقدية على حصر مكارم الأخلاق ضمن المرتبة الثالثة من مراتب المصالح، وهي مرتبة تصنّف من حيث الحاجة إليها وأهميتها في أدنى مراتب المقاصد الشرعية بعد الضروريات والحاجيات، من ذلك مثلاً أنّ عمّار الطالبي يرى أنّ مكارم الأخلاق ليست صنفاً من التحسينات مثلما رأى الأصوليون، بل هي عصب شبكة العلاقات الاجتماعية لا يستقرّ لها قرار دون قيم أخلاقية تستند إليها الحياة الفردية والاجتماعية (773).

إنّ البرهان على الالتحام بين الفقه والأخلاق جليّ في البنية المعرفية لعلم أصول الفقه، يسندها قول الشاطبي بالمقصد الشرعي ركناً مكيناً في التعليل الأصولي وهو ما يفتح باب تغلغل الأخلاق في الضروريات والحاجيات فضلاً عن التحسينات (774).

تعبّر هذه المواقف وغيرها عن وقوف ممثّل الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر على إشكالية الصلة بين الأخلاق والخطاب الأصولي والمقاصدي، وهذا ما دفع محمد الطاهر بن عاشور إلى توسيع مفهوم المصالح التحسينية لتتجاوز المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي ولتتعدّى جوانب العبادات والأخلاق، لتشمل كل الجوانب الاجتماعية والثقافية وغيرها (775).

انطلق الباحثون المعاصرون من آراء بن عاشور وبعده الفاسي، وغيرهما من أعلام الفكر الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، لتكريس النزعة الأخلاقية في مقاصد الشريعة حتى عدّ التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو باختصار علم الصلاح؛ إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي: كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟ ومعلوم أنّ الصلاح قيمة خلقية بل هو بحسب طه عبد الرحمن القيمة التي تتدرج تحتها جميع القيم الأخلاقية الأخرى (776).

### 3- منزلة الأخلاق ضمن الاستحسان

يمكن أن نلمس حضور الأخلاق في الاستحسان أصلاً فرعياً للتشريع، انطلاقاً من تعريفه. من ذلك قول الفقيه الحنفي السرخسي: «يقول الرجل: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسناً، على ضدّ الاستقباح أو معناه طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به» (777). ولئن كان معنى عبارة «طلب الأحسن» مختلفاً فيه، فإنّه يتضمّن المعنى الأخلاقي مثلما صرّح بذلك من عارض اعتماد النصّ القرآني لإثبات حجية الاستحسان. يقول الماوردي ردّاً على من اعتمد الآية «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (الزمر: 18): «والجواب الثالث أنّه محمول على ما جعل له من استيفاء الحق وندب إليه من العفو» (778).

هكذا فإنّ العفو معنى من المعاني التي فسّرت بها العبارة القرآنية فضلاً عن معانٍ أخرى كالمحکّمات أو النسخ أو القرآن ذاته، لكن المعنى الأخلاقي لا يمكن في نظرنا المتواضع أن يكون حجة ضدّ مثبتي الاستحسان، لأنّ المجتهد يمكن أن يستحسن بعقله ما يجده منسجماً مع أخلاق الفضيلة والخير والتسامح على غرار العفو.

يمكن عدّ الحديث الوحيد المعتمد في إثبات حجية الاستحسان، وهو «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» (779)، من علامات اتصال البعد الأخلاقي بالاستحسان. فما يراه المسلمون حسناً يشتمل بالضرورة على ما يروونه صالحاً ونافعاً من الأخلاق والقيم، لكن من الأصوليين من رفض الاحتجاج بهذا الحديث؛ لأنّه يفتح باب الاستحسان بالعقل والحال أنّ العقل لا دخل له في التشريع وفق التصرّح السنّي (780). وبالإمكان أن نقف على حضور البعد الأخلاقي من خلال مبحث حجية الاستحسان من الإجماع، فقد استدلّ الأصوليون في هذا السياق بإجماع الأمة على دخول الحمّام من غير تقدير الأجرة وعودّ الماء ومدة اللبث. ويقوم هذا الاستحسان على أن التقدير في مثل هذا الفعل قبيح بسبب المشقة التي تترتب عليه، لذلك كانت المشقة سبب الرخصة. ويستخلص من هذا المثال أنّ السلوك الاجتماعي كان يخضع لمحدّدات أخلاقية منها المرونة والسماحة تيسيراً للمعاملات الاجتماعية (781).

لكنّ مبدأ التيسير لا يقتصر على المستوى الاجتماعي بل هو مبدأ عام يخصّ الدين كلّه؛ لذلك شرّع الفقه الحنفي استخدام الاستحسان لكونه اتباعاً لأصل في الدين هو ترك العسر ليسر، ومن ثمّ نلّف السرخسي يقرّر بعد استعراض تعريفات الاستحسان أنّ حاصلها «أنّه ترك العسر ليسر. وهو أصل في الدين قال الله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة: 185]» (782). هكذا ساهم الاستحسان في وصل الفقه الحنفي بالواقع؛ ما جعله يتّسم بالمرونة والإنسانية مجسّمتين في الإشفاق على السارق الذي قطعت يده ورجله عقاباً له على سرقتين قام بهما لذلك يستخدم الاستحسان لتعطيل النص عند قيام هذا السارق بسرقة ثالثة، فلا يقطع عضو من أعضائه وإنّما يحتفظ به في السجن حتى يتوب (783).

لئن كان الاستحسان يؤدي وظائف حيوية في تطوير الفقه الإسلامي لأنّه يشجّع على المرونة في المعاملات وإعمال العقل في النصوص والنوازل وإقرار العدل بين الناس وتجنّب الخضوع الأعمى للنصوص الدينية، فإنّه قد أفرغ من مضمونه عبر التاريخ بسبب إدماجه ضمن مصادر التشريع المعترف بها وحرمانه من وضع الأصل التشريعي المستقل. فأضحى عدولاً عن قاعدة أقرت بالقياس إلى قاعدة أخرى، وعدّ بهذا نوعاً من أنواع الترجيح وأداة للتأويل أكثر منه مصدرًا للتشريع (784).

انتبه فريق من الدارسين المعاصرين إلى أهمية أصل الاستحسان وأبعاده الأخلاقية والمقاصدية ذات النفع للبشر فشبهه بعضهم بما هو معروف عند رجال القانون باسم الاتجاه إلى روح القانون وقواعده العامة الكلية (785)، في حين عدّه آخرون قريباً من مفهوم العدل في القانون الغربي (786).

#### 4- العرف والأخلاق

ترتبط الأخلاق بالعرف انطلاقاً من مفهومه اللغوي؛ فهو بحسب ابن منظور «كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه» (787). ولئن كان هذا التعريف دالاً على معنى وحيد أخلاقي في مصطلح العرف، فإنّ التعريفات الأصولية وسّعت هذه الدلالة لتشمل «ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة» (788). والواضح أنّ مبتغى صاحب هذا التعريف إخراج العبادات من المجال الذي يشملها العرف، إلاّ أنّه يفتح الباب على كل المعاملات التي ترتبط حتمًا بالأخلاق الحاكمة لهذه المعاملات.

قد تتماهى الأعراف مع الأخلاق وتتشرك معها في طابع التحوّل والنسبية فالعادة، أو العرف، قد تكون عامّة أو خاصّة، وكذلك الأخلاق فـ «العادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء وقد تكون خاصّة ببعض البلاد كالنفود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام [...] فهذه العادة يقضى بها عندنا» (789).

يعضد ما نذهب إليه التأييل الأخلاقي للعرف في الآية الوحيدة تقريباً التي اعتمدت لإثبات حجية هذا الأصل التشريعي الفرعي، وهي (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) (الأعراف: 199). وتجلّى هذا المعنى لدى الطبري، فقد اختار أن يكون محتوى العرف أخلاقياً ممتزجاً بالأمر الديني، فهو في نظره المعروف في كلام العرب، وهو متصل بقيم كثيرة (790).

هكذا عبّد الطبري للمفسرين طريق فهم معياري إيجابي للفظ العرف والآية عامة فأضحت لديهم جامعة لمكارم الأخلاق متضمنة قواعد الشريعة وحسناتها حتى لم يبق فيها حسنة إلاّ أوضحتها ولا فضيلة إلاّ شرحتها على حدّ عبارة ابن العربي (791).

الظاهر أنّ أهمّ خاصية للعرف، وهي الحركة والتغيّر، ترجع أساساً إلى دافع أخلاقي يتمثّل بالرفق بالناس والتخفيف عليهم. وقد أدرك فريق من الفقهاء الحنفية خاصة هذا المعنى فأعلن بعضهم أنّ كثيراً من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان.

لئن كانت وظيفة العرف إيجابية في هذا المستوى لأنّه يجعل الأحكام متغيّرة وغير جامدة، فإنّه كثيراً ما اضطلع بوظائف سلبية تتمثّل خاصة بتبرير الأوضاع السائدة وتكريس الأخلاق التمييزية المهيمنة على المجتمع وعدّها أخلاقاً وعادات حسنة لفرض رضا كل الفئات بها على غرار عدّ ابن رشيّق المالكي (ت. 632هـ) «من جملة محاسن العادات أن لا تباشر المرأة عقد النكاح» (792).

قد اضطرّ الأصوليون والفقهاء تحت ضغط النوازل والقضايا الجديدة إلى الرجوع إلى العرف محاولين امتصاص قسم كبير منه والسعي إلى تقنينه (793). لذلك جعلوا للعرف سلطة على مجالات كثيرة في الواقع الإسلامي ودعوا إلى تغيّر الأحكام والفتاوى بحسب تغيّر الأعراف. لكن بحكم بطء التغيّرات الاجتماعيّة ظلّت الأعراف المتحكّمة في الواقع محافظة عبر القرون على طابع التمييز بين الفئات الاجتماعيّة وبين الأجناس والألوان، ولم يسع الفقهاء والأصوليون إلى تغيير هذا الوضع وإنّما أسبغوا عليه المشروعيّة حفاظاً على امتيازاتهم، وحرصاً على عدم المواجهة مع السلطة السياسية، وتجنّباً لخلخلة النظام الاجتماعي؛ ما قد يهدّد المؤسسة الدينية.

من أمثلة تغليب الواقع، متجسماً في مبدأ الضرورة على القاعدة الشرعية، ما حدث من تطوّر مهمّ في مسألة الشهادة في القرنين السادس عشر والسابع عشر (794).

## ثالثاً: أزمة القيم في المنظومة الأصولية وانبثاق الحاجة إلى التجديد

لا يمكن من له اعتقاد راسخ في علوية أصول الفقه وفي مصدرها الإلهي أن يقرّ بوجود أزمة قيم في المنظومة الأصولية الفقهية، لأنّ الوعي بالأزمة يفترض جملة من الشروط الذهنية؛ من أهمّها التحليّ بالفكر النقدي، والتخلّص من الاعتقاد بامتلاك الحقيقة. وهذا الوعي المخصوص ليس وليد العصر الحديث؛ فقد برز منذ القرون الأولى للهجرة وتجلّى من خلال الفرق، أو العلماء الذين أنكروا حجية بعض الأصول بسبب قيامها على تصوّرات نخبوية إقصائية لغير السنّيين.

يمكن أن نعدّ إبراهيم النّظام المعتزلي من أهمّ النماذج التي تمثّل هذا الاتجاه النقدي؛ فقد أنكر حجية كلّ الأصول ما عدا القرآن. وتخبّر مبرّراته عن أزمة القيم التي أثارت حنق غير السنّيين. فقيمة القيم عنده هي الإيمان بقدرة العقل البشري؛ لذلك فكلّ ما يناقض معطيات العقل والمنطق السليم يعدّ في نظره مرفوضاً.

لا يجد النّظام حرجاً في نقد رواة الأخبار فهم في نظره غير معصومين من الخطأ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإجماع؛ فإنّ من دواعي العسر في تصوّره عدم الثقة بقول المجتهد وفتواه، فهو في نظره يجوز أن يكون أبطن أمراً وأظهر خلافه، لأنّه غير معصوم من الكذب (795). والطريف في استدلال النّظام توصله إلى نسبية الحقائق والأخلاق البشرية التي تتغيّر ولا تستقرّ على حالة واحدة (796). وهذا ما يجعل التسامح مع مختلف الآراء ضرورة في المجتمع حتى تتعاش كلّ فئاته ومذاهبه. لذلك لا يستغرب إنكار النّظام وفريق من المعتزلة حجية الإجماع بتصوّره السنّي النخبوي الذي يقصره على العلماء السنّيين ويقصي منه غيرهم.

لئن كان الوعي بأزمة القيم في منظومة أصول الفقه ناشئاً في القديم عن انحرافها عن القيم الإيجابية في النصّ القرآني كالمساواة والعدل والشورى والتكافل، فإنّ هذه الأزمة تعمّقت في العصر الحديث لسبب إضافي هو ابتعاد كثير من المواقف والآيات الأصولية عن القيم الحديثة، وعن منظومة حقوق الإنسان. وهذا ما جعل بعض العلماء المسلمين يرى أنّ لا مناص من التلاؤم مع الوضع الجديد لمواجهة التحديات التي تواجهها المنظومة الأصولية.

بناءً على هذا، برزت مساعي هؤلاء العلماء لتجديد النظر في أصول الفقه بما في ذلك النصّ القرآني. ففي مسألة تعدّد الزوجات مثلاً، ظلّ الإجماع منعقداً على مدى العصور على حلية هذا التعدّد ولم يقع الاعتراض على هذا الأمر إلا في الفكر الإسلامي الحديث لأنّ القيم الحديثة وفي صدارتها المصلحة العامّة والجماعية المقدّمة على المصلحة الفردية ترسّخت في أذهان ممثلي هذا الفكر منذ القرن التاسع عشر، خاصة أنّ حلية التعدّد رافقتها أخلاق سلبية كثيرة كالظلم والجور. وبناءً عليه، رأى محمّد عبده «أنّ غاية ما يستفاد من آية التحليل (797). إنّما هو حلّ تعدّد الزوجات إذا أمن الجور وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعترية الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهة وغيرهما بحسب ما يترتّب عليه من المفساد والمصالح» (798).

إنّ القيم الحديثة ومنظومة حقوق الإنسان لم تخترق الفهم التقليدي للقرآن فحسب، وإنما اخترقت أيضاً فهم النصّ التأسيسي الثاني للإسلام وهو الحديث النبوي؛ ذلك أنّ فريقاً مهماً من الباحثين أدرك أنّ إدارة الظاهر لهذه القيم والحقوق الحديثة لن تؤدي إلا إلى عزل الإسلام عن الواقع الحديث ومكتسبات العصر. ويمكن أن نتوقف في هذا الشأن عند مسألة المشاركة السياسية للمرأة وحقها في

تولي رئاسة الدولة، فقد تمّ إقصاؤها قديماً من هذه المشاركة اعتماداً على الإجماع وعلى حديث «لن يُفْلِح قومٌ ولوا أمرَهُم امرأةٌ»، ووقع العمل بهذا الحديث عبر العصور لأنّ التاريخ الإسلامي لم يحدث فيه أن تولت امرأة منصب الخلافة.

لكن تحت ضغط القيم الحديثة خاصة قيمتي حرية المرأة والمساواة بين الجنسين اضطر الباحثون المسلمون إلى إعادة النظر في فهم هذا الحديث؛ فرأوا أنّه وارد في سياق مخصوص هو الإخبار والبشارة للمسلمين بأن حكم فارس سينهار، وأنّه نظراً إلى ذلك لا يندرج في إطار استنباط الحكم الشرعي منه. وعدّوا هذا الحديث ظنيّاً من جهة السند، لذلك لا يصلح أساساً لمنع المرأة من الإمامة العامة. والمستخلص من القراءة التاريخية للحديث على غرار ما قامت به الباحثة المغربية فاطمة المرنيسي، أنّه برز في سياق الفتنة الكبرى لمعارضة خروج عائشة أثناء معركة الجمل من بيتها وهي المأمورة مثل زوجات النبي بالحجاب (799).

ساهمت القيم الحديثة في خلخلة كثير من أركان نظرية الإجماع الأصولية، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

- مفهوم الإجماع: أدى تأثر المصلحين بقيمة المساواة الحديثة إلى إعادة النظر في مفهوم الإجماع الذي كان مقتصرًا على العلماء؛ فحاول بعض المحدثين تشريك العوام فيه، من ذلك عدّ عقول الأمّة بخاصتها وعامتها عقولاً قيّمة وهو معنى كونها وسطاً وأنّ «العامة تأخذ نصيباً من العصمة في ما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط» (800).

- حجية الإجماع: أدى تسرّب القيم الحديثة إلى الفكر الإسلامي الحديث فضلاً عن التأثير ببعض الآراء الاعتزالية القديمة إلى اتخاذ فريق من ممثلي هذا الفكر موقف رفض عصمة الإجماع، ومنهم محمد توفيق صدقي (ت. 1920) الذي يقول: «لم يرد في القرآن أنّ المؤمنين لا يخطئون أو أنّ طريقهم واحد لا يسيرون في طريق الباطل والذي نعلمه أنّ المؤمنين يجوز عليهم جميعاً الخطأ» (801). والواضح أنّ هذه الأفكار بقيم العصر الحديث وفي مقدمتها نسبية الحقيقة وتعددتها واحترام حق الاختلاف والإيمان بقدرة الأفراد والأمم على التفكير المستقل وغير المقيد بالضرورة بالماضي وبالمرجع.

- شروط أهل الإجماع (من يحق لهم المشاركة في الإجماع): اشترطت نظرية الإجماع الأصولية أن يكون أهل الإجماع من المجتهدين أي من الفقهاء الذين تتوافر فيهم صفات خاصة ذاتية وعلمية وأخلاقية، إلا أنّ القيم الحديثة فرضت على فريق من علماء الإسلام تجديد النظر في ماهية أولي الأمر، فمحمد عبده رفض المقياس الديني في اختيار أهل الإجماع واتجه في طريق ما يمكن وصفه بعلمنة الإجماع من خلال مسارين:

- إعادة تعريف أولي الأمر بما يقلّص سلطة علماء الدين ويدمج تحت تأثير فكرة الديمقراطية التمثيلية الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة (802).

- إعادة النظر في مشمولات أولي الأمر وإخراج مسائل العبادات من مجال نظرهم، فقد ضبط عبده شروط أولي الأمر، ومنها شرط ينصّ على أن يكون ما ينتق عليه أولو الأمر من المصالح العامة. وأمّا العبادات وما كان من قبل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد، بل هو ممّا يؤخذ عن الله ورسوله فقط. يعبر هذا الموقف عن تأثر المصلحين بالقيم الديمقراطية الحديثة التي

تمنح للشعوب ولإرادتها في تقرير مصيرها منزلة جلية، وهذا ما جعل بعض الباحثين الغربيين يرى أنه «عندما أول الفكر الإصلاحى الإسلامى الإجماع بمعنى الإرادة الشعبية لجماعة ذات سيادة هدّد بعنف المعنى التقليدى للإجماع المحدود والمرتبب بمعطيات الوحي» (803).

- قاعدة منع نسخ الإجماع بإجماع لاحق: تعدّ هذه القاعدة التى يشدّد عليها أغلب علماء أصول الفقه، من أهمّ تجليات غياب قيمة الحرية فى نظرية الإجماع الأصولية. وما يساق لتبرير هذا الموقف برهان عصمة الأمة. فالعصمة تقتضى منع نسخ الإجماع والشريعة إعلاءً لشأنها وتمييزاً لها من شريعة غيرها من الأمم من أصحاب الأديان الأخرى التى لم تختصّ بالعصمة وكان النسخ جائزاً لها وواقعاً بالشريعة الإسلامية.

من الواضح أنّ هاجس الأصوليين الذى يبرّر موقفهم هذا الخشية من التغيّر الذى يمكن أن يطرأ على أحكام الشرع فينزع عنها طابع الثبات والديمومة والحفظ.

إذا كان الأمر على هذا النحو فى الفكر الأصولى القديم، فكيف كان تعامل الفكر الإسلامى الحديث مع هذه المسألة؟ لقد شهد الفكر الإسلامى الحديث التخلي عن هذه القاعدة لدى كثير من ممثليه على غرار محمد عبده، إذ كان من المؤيدين لفكرة نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق إذا لم يكن ممكن التطبيق فى ظل الظروف الطارئة (804). والمقصود بالنسخ هنا مسائل الدنيا لا مسائل الدين. وهذا ما أكده محمد رشيد رضا، فهو إن احتفظ بالموقف الأصولى القديم فى المسائل الدينية التى وقع حولها إجماع، فإنّه أجاز فى الأمور الدنيوية إعادة النظر فى الإجماع السابق. يقول: «وللمتأخرين منهم (الأمة) أن ينفذوا ما أجمع عليه من قبلهم بل وما أجمعوا هم عليه إذا رأوا المصلحة فى غيره، فإنّ وجوب طاعتهم (أولو الأمر) لأجل المصلحة لا لأجل العصمة [...] والمصلحة تظهر وتختفي وتختلف باختلاف الأوقات والأحوال. وهذا غير ما حظره السلف من مخالفة الإجماع الذى كانوا يعنون به ما جرى عليه الصحابة وكذا التابعون من هدى الدين بغير خلاف يصحّ عن أحد من علمائهم» (805).

هكذا وقف رشيد رضا إلى جانب تحرير الاجتهاد من ربة الماضى لأنّه أدرك بحكم حسّه النقدى التاريخى أنّ الإجماع الملزم لا يكون كذلك إلا لاستناده إلى المصلحة لا إلى العصمة. وبذلك يسبغ على الإجماع طابعاً حيويّاً وحركيّاً يجعله صنواً للاجتهاد البشرى المتطوّر وفقاً للزمان والمكان، ويخلع عنه أردية القداسة التى غلف بها من خلال مبدأ العصمة. إلا أنّ رشيد رضا لم يجرؤ، على الرغم من ذلك، على الاقتراب من المنطقة المحظورة، إجماع الصحابة، فأعلن أنّ موقفه لا يقصد به هذا الصنف من الإجماع.

## 1- الأثر العملى الفقهي لتوسيع دائرة الإجماع

أدى ضغط القيم الحديثة إلى خلخلة نظرية الإجماع من خلال إعادة النظر فى كثير من قواعدها ومركزاتها النظرية، وترتبت على ذلك نتائج عدّة على المستوى الفقهي العملى، شملت مستويات متنوعة؛ منها مستوى الحدود أو العقوبات على غرار حدّ الردّة. وقد اصطدم المدافعون عن حرية الاعتقاد، وهى حق أساسى من حقوق الإنسان الحديثة، بهذا الحدّ الذى ينصّ على وجوب قتل المرتدّ. ووظفت مصادر التشريع - ومنها الإجماع - لتأصيل هذا الحدّ.



عارض كثير من ممثلي الفكر الإسلامي الحديث هذا الإجماع وسعوا إلى تغييره؛ من ذلك مثلاً أن محمد توفيق صدقي يرى أن القرآن يغيب فيه أي أمر بقتل المرتد، مقابل حضور نصوص فيه تعضد حرية الاعتقاد. يقول: «وأما قتل المرتد لمجرد ترك العقيدة فهذا ما يخالف القرآن الشريف» (806). (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (البقرة: 256). ويحتج أيضاً بالآية (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (الكهف: 29).

لئن كان هذا الموقف خروجاً عن الإجماع السائد في الفكر الإسلامي عبر العصور، فإنه لا يعد قطعاً نهائياً معه، لذلك فإنه لم يتهم المسلمين بالاضطهاد الديني بسبب قيامهم بقتل المرتدين في بعض المناسبات، بل حاول تبرير ما حدث بضعف المسلمين وقلة عددهم بالنسبة إلى أعدائهم، أو بسبب قيام المرتدين بالحاق الأذى بهم.

مما ترتب على اختراق القيم الحديثة المسائل المجمع عليها، أيضاً، تجديد النظر في الموقف من الرق؛ إذ إنه من الواضح بالنسبة إلى الناظر في المدونة الأصولية أن يلاحظ البون الشاسع بين رؤية ممثليها لفئة الرقيق ورؤية المحدثين في عصرنا، فانطلاقاً من تعريف الرق نقف على موقف استنقاص العبد وعلى حرمانه من حقه في المساواة مع غيره من الناس. وفي هذا السياق، يعرف الفقيه والأصولي الحنفي الخبازي (ت. 691هـ) الرق بأنه: «عجز حكمي شرع جزاء في الأصل لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء عرضة للتملك والابتدال» (807).

ما يستدعي التوقف في هذا التعريف الفقهي مناقضته قيمة المساواة في العصر الحديث، لأن المقصود بالعجز الحكمي عدم أهلية العبد في نظر الشريعة لكثير مما يملكه الحر كالشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك. فضلاً عن ذلك يتناقض هذا التعريف مع قيمة أساسية في العصر الحديث هي حرية الاعتقاد، وهو ما يتجلى من خلال معاقبة الكافر على كفره من خلال استرقاقه. لذلك ذكر الخبازي في تعريفه السابق أن الرق شرع في الأصل جزاء للكفر. ويقوم هذا التصور على نظرة مركزية للإسلام يهمل من خلالها من لا يؤمن بهذا الدين عند بلوغه إليه ويقع إخراجهم من دائرة البشر ويجوز بمقتضى ذلك استعباده (808).

بناءً على هذا، كرست المؤسسة الدينية، عموماً، والمدونة الأصولية الفقهية، خصوصاً، موقف تفضيل الحر على العبد حتى عدت أفضلية الحر على العبد قاعدة من القواعد التي يقوم عليها الفقه الإسلامي (809).

الظاهر أن التغيير الجذري في النظرة الفقهية إلى العبد والعبودية لم يحدث إلا في العصر الحديث تحت ضغط القيم الحديثة التي تؤكد كرامة الإنسان وحرية المساواة بين كل البشر مهما اختلفت ألوانهم وأعرافهم ومعتقداتهم، ومن ذلك أن قرار إلغاء الرق في تونس في عام 1846 في عهد أحمد باي، وافق عليه المفتي المالكي إبراهيم الرياحي (ت. 1266هـ/1850م) والمفتي الحنفي محمد بيرم الرابع (ت. 1278هـ/1862م).

لا شك في أن هذه الآراء تتم عن تشبع بالقيم الحديثة يدفع إلى رفض ما يتناقض معها من مواقف أصولية وفقهية؛ لأن كل منظومة تشريعية تحكم على نفسها بالجمود والانقراض إن لم تتسجم مع عصرها.

## 2- المخرج المقاصدي: هل هو حل لتجاوز أزمة القيم في أصول الفقه؟

رأى لفييف من العلماء المسلمين منذ بداية عصر النهضة الإسلامية الحديثة أنّ التسلح بالفكر النقدي هو السبيل الوحيدة للخروج من وضع الجمود الذي أضحت العلوم الإسلامية تعانيه، وبناءً على هذا، نظر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت. 1393هـ/1973م) في أسباب جمود العلوم الإسلامية، ومنها علم أصول الفقه. وحصر خمسة أسباب تقف وراء الاختلال في تعاطي هذا العلم؛ هي توسيع العلم بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه، وتدوين قواعد الأصول بعد تدوين الفقه، ما أدى إلى التعارض بين تلك القواعد وبين فروع الفقه، وتضمن العلم مسائل لا طائل منها، والغفلة عن مقاصد الشريعة وغلق باب الاجتهاد وتحجير النظر (810).

توسّع هذا الشيخ التونسي في موقفه الناقد علم أصول الفقه في كتابه مقاصد الشريعة فذكر طغيان الاختلاف في مسأله بين العلماء، وبيّن تركيزهم على الألفاظ لاستنباط الأحكام منها مقابل غياب الاهتمام بمقصد الشريعة وحكمتها. وتطرّق إلى غياب الطابع القطعي في مسأله وتضخّم الظن فيه على الرغم من محاولة بعض القدامى إثبات قطعية مسائل أصول الفقه. يقول: «وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ) في المقدّمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل» (811).

هكذا وقف الشيخ التونسي على أنّ غياب الأبعاد الأخلاقية المقاصدية من أصول الفقه علّة جوهرية من العلل التي أصابت علم أصول الفقه لانسحاق العلماء وراء استخلاص الأحكام من الألفاظ؛ لذلك حاول إدماج مقاصد جديدة تتمثّل ببعض القيم وحقوق الإنسان الحديثة على غرار الحرية، لكنه ظلّ محكوماً بالأسيجة الدينية التي تربّى عليها وعلى رأسها النصوص الدينية التي لم يستطع تجاوزها، ومن ذلك قيمة حرية الاعتقاد، إذ يقول: «أما حرية اعتقاد المسلم فهي محدودة له بما جاء به الدين الإسلامي مما تتكون جامعة المسلمين بالاتفاق على أصوله». ولا يدل هذا المفهوم في نظرنا على الحرية، وإنما يدل على عكسها وهو تسييج معتقد المسلم وسلوكه. وبناءً على هذا، لم يسمح الشيخ بحرية الخروج عن الدين مثلما تقتضي حرية المعتقد في تصورها الغربي، لذلك ردّد الموقف القديم من المرتدّ الذي ينصّ على استتابته ثلاثة أيام «فإن لم يتب قتل تطهيراً للجامعة من عروق الأدواء المهلكة لها» (812).

جاراه علّال الفاسي في موقفه، فلئن احتفظ بكامل مضمون المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإنه أسقط مسألة واحدة هي حرية تغيير الدين أو المعتقد.

إدّاء، فمع أنّ رائدي الفكر المقاصدي في العصر الحديث - وإن أدخلوا القيم والحقوق الحديثة ضمن مقاصد الشريعة - فإن عملهما ظلّ محكوماً بحدود كثيرة وارتعن نتيجة ذلك بأطر المعرفة التقليدية والقيم السائدة؛ فكان بن عاشور، مثلاً، في المجالات التي طبق المقاصد عليها كأحكام العائلة والقضاء والشهادة عالية على التراث الفقهي وظلّ نمط المجتمع لديه مماثلاً للمجتمع الإسلامي الوسيط (813).

## خاتمة

إنّ الجهد المتواضع الذي قمنا به في بحثنا هذا يخبر، في تقديرنا، أنّ مبحث الأخلاق في الفكر الأصولي الفقهي جدير بالدراسة، وإن همّش في أغلب البحوث الدائرة على القضايا الأصولية.

النتيجة الأولى لعملنا، وهي ضرورة حيوية، تتمثل بفتح ملف الصلة بين الأخلاق والأصول تحليلًا ونقدًا في ضوء مكتسباتنا المعرفية والمنهجية الحديثة.

أما النتيجة الثانية لعملنا، فهي البرهنة على طابع الحركة والتغير والنسبية الذي تتسم به القيم والأخلاق التي تنهض عليها أصول الفقه؛ فلئن سعت المنظومة الأصولية إلى تحصين القيم التي تقوم عليها من خلال الإيهام بثباتها وقداستها وتعاليتها، فإنّ القراءة التاريخية النقدية لهذه القيم مكنت - منذ القديم - من بيان تاريخيتها وطابعها البشري؛ وهو ما تجلّى من خلال الاختلاف في مفاهيم هذه القيم، وفي المعايير التي تقوم عليها. فلا شك في أنّ هذه القيم كالأعراف والمصالح والمستحسن والمستقبح، تتحول درجات القبول بها ومستويات صحتها وفقًا للزمان والمكان والثقافة، وغيرها من العوامل التاريخية، وهو ما يعدّ علامة من علامات طابعها النسبي.

الظاهر أنّ التقطن إلى نسبية القيم ليس خاصًا بالفكر الإسلامي؛ ففي الفكر المسيحي نجد ما يضاهي هذا الرأي من قبيل موقف الفيلسوف الفرنسي مونتاني (Montaigne) في القرن السادس عشر. فقد انتقد دعوى كونية الأخلاق المسيحية، عادًا قوانين الفكر التي يقال إنّها طبيعية تنشأ من العرف، وتوصل إلى هذا الرأي بعد جهد بذله في نقد المركزية العرقية أو الاعتقاد أنّ الثقافة الذاتية أرقى من الثقافات الأخرى، وأنها ينبغي أن تكون نتيجة ذلك المعيار الذي تقاس به كل الثقافات الأخرى ومعتقداتها وسلوكها الأخلاقي (814).

بناءً على هذا، يترتب على عملنا استنتاج نفي عصمة أيّ فرد أو جماعة بعد وفاة الرسول، وكل المحاولات التي ظهرت لتحقيق هذه العصمة وتأصيلها دينيًا من خلال وصلها بالنصوص المقدسة وجدت دائمًا من يعارضها وينقدها حتى داخل الدائرة السنّية. فالإقرار بالعصمة نفي لإنسانية الإنسان الخطأ دائمًا وأبدًا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصدق؛ فلا يوجد صدق مطلق ولا صادق على الدوام والكذب غير مستحيل على كل راوٍ للخبر. وقد تجاوز الزمن المعايير الأخلاقية للرواة والمخبرين فالاهتمام بنقد مضمون الخبر أضحى مقدّمًا على نقد ناقله الخبر؛ لأنّ الضمانات الأخلاقية ليست كافية لرواية خبر صادق حتى إن توافرت النية الصادقة لذلك.

تتمثّل النتيجة الثالثة لعملنا بالبرهنة على أنّ القيم والأخلاق التي دافع عنها الأصوليون تخدم مصلحة العلماء والخاصة في المقام الأول؛ لأنّ اهتمامها انصبّ أساسًا على تبرير القيم السائدة وهي غالبًا ما كانت متوارثة من فترة ما قبل ظهور الإسلام. وتعدّ هذه الوظيفة التبريرية التي اضطلعت بها المدونة الأصولية وظيفية أيديولوجية شملت كل مستويات الواقع خاصّة المستوى الاجتماعي والسياسي والتشريعي حتى عدت أصول الفقه أيديولوجيا تبريرية. ويتأتى التبرير الأصولي من كون أصول الفقه فنًا لاحقًا وتابعًا للفقه لذلك سعى الأصوليون إلى وضع ضوابط وقواعد للنظر الفقهي من ناحية، وإلى الدفاع عن حلول الأجيال الأولى من المسلمين والبحث لها عن مبررات من ناحية ثانية (815).

تتمثّل النتيجة الرابعة التي أفضى إليها بحثنا بعدّ المواقف التمييزية ضد العبيد وغير السنّين والعامّة والنساء غير متنسقة مع روح الرسالة الإسلامية التي تصرّح أنّ مقياس التفاضل بين المسلمين هو التقوى وليس الانتماء الاجتماعي، كما أنّه بعيد عن قيم الحدّثة التي أرسّت المساواة بين جميع أفراد المجتمع على أساس اشتراكهم في المواطنة. وقد أدرك علماء عصر النهضة الإسلامية تحت تأثير القيم الحديثة أنّ المواقف الأصولية القائمة على قيم عدم المساواة، والتمييز

على أساس الدين أو المذهب أو اللون أو اللغة، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى غربة المنظومة الأصولية عن الواقع الحديث، ومن ثم خروجها عنه وموتها تدريجياً لأن حلولها ستكون غير مواكبة للعصر؛ لذلك كان الحل في نظرهم اعتماد المصالح والمقاصد، لكن مواقفهم ظلت غير قادرة على اختراق كثير من المسائل التي عُدّ التفكير فيها من قبيل الممنوع بسبب التباسها بالمقدس نصّاً وإجمالاً. ومع ذلك فإنهم وجهوا من بعدهم إلى أمرين أساسيين على الأقل في تقديرنا؛ يتمثل أولهما باعتماد المنهج التاريخي النقدي لمقاربة الفكر الإسلامي، وترتب على ذلك تغيير النظرة إلى النقد الذي أصبح يتغنى به بعد أن كان ممارسة مذمومة (816)، أما ثانيهما فهو بداية تعبيد الطريق لتخليص المسلمين من الرؤية الفقهية القديمة للعالم، وهي رؤية متوترة تشيطن المخالف دينياً وترفض الأخذ منه، وترى - مقابل ذلك - أنه لا ضرر من وراء الاعتماد على المنظومة القيمية والحقوقية الحديثة؛ ما لم يتعارض مع أوامر الدين ونواهيه الصريحة والقطعية.

## المراجع

### 1- العربية

- ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن محمد. طبقات الحنابلة. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنّة المحمدية، 1952.
- ابن برهان، أبو الفتح أحمد بن علي. الوصول إلى الأصول. تحقيق عبد الحميد علي أبو زيد. الرياض: مكتبة المعارف، 1984.
- ابن حنبل، أحمد. المسند، موسوعة السنّة، الكتب السنة وشروحها. تونس: دار سحنون؛ اسطنبول: دار الدعوة، 1992.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تونس: دار القيروان، 2006.
- ابن رشيقي، الحسين. لباب المحصول في علم الأصول. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. أحكام القرآن. بيروت: منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، 2002.
- إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، [1978].
- أوسينوبوس، لانجلو. النقد التاريخي. ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط 4. الكويت: وكالة المطبوعات، 1981.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب. المعتمد في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- بن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب. القاهرة: دار السلام - مؤسسة دار سحنون، 2006.
- \_\_\_\_\_. التحرير والتنوير. تونس: دار سحنون للنشر، 1997.
- \_\_\_\_\_. مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: المطبعة الفنية، [1946].
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي، قراءة علمية. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987.
- الإسلام والحداثة. لندن: دار الساقى، 1990.
- بن عبد الجليل، المنصف وكمال عمران. محمد بيرم الخامس، جغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة. قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 1989.
- بوثوري، نور الدين. مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد. بيروت: دار الطليعة، 2000.

- بوحناش، نورة. «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي.» إشراف عبد الرحمن التليبي. أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة. جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر. 2006-2007.
- الجزائري، طاهر. **توجيه النظر إلى أصول الأثر.** مصر: المطبعة الجمالية، 1910.
- جعيط، عبد العزيز. **الطريقة المرضية في الإجراءات على مذهب المالكية.** تونس: مطبعة النهضة، 1926.
- الحميري، أبو نشوان. **رسالة الحور العين.** تحقيق كمال مصطفى. ط 2. بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1985.
- ذويب، حمادي. **السنة بين الأصول والتاريخ.** بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري؛ المركز الثقافي العربي، 2005.
- الرازي، أبو بكر. **المحصل في علم أصول الفقه.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار.** ط 2. بيروت: دار الفكر، 1973.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي.** دمشق: دار الفكر، 1986.
- زيد، مصطفى. **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي.** القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1954.
- السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- \_\_\_\_\_. **المبسوط.** القاهرة: مطبعة السعادة، 1906-1913.
- \_\_\_\_\_. **المحرر في أصول الفقه.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار. **قواطع الأدلة في الأصول.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام.** ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. المنامة: مكتبة التوحيد، 2000.
- \_\_\_\_\_. **الموافقات في أصول الشريعة.** تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، 1994.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة.** تحقيق أحمد محمد شاكر. ط 2. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979.
- الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ.** بيروت: دار الطليعة، 2001.
- الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين. **أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد.** مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1954.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول.** تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق. دمشق: دار ابن كثير، 2000.
- صدقي، محمد توفيق. «الإسلام هو القرآن وحده». مجلة المنار (1907).
- الطالبي، عمار. «مقاصد الشريعة في المجتمع الإسلامي». مجلة ثقافتنا. العدد 9 (1427هـ).
- الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
- الطوفي، نجم الدين. **شرح مختصر الروضة.** تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد [القاضي]. **شرح الأصول الخمسة.** تحقيق عبد الكريم عثمان. مصر: مكتبة وهبة، 1965.
- عبد الرحمن، طه. «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة». مجلة المسلم المعاصر. العدد 103 (2002).
- عبد، محمد. **الأعمال الكاملة.** تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

- الفاسي، علال. *مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها*. ط 5. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- فوزي، إبراهيم. *تدوين السنة*. ط 2. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1995.
- القرافي، أحمد بن إدريس. *شرح تنقيح الفصول*. دمشق: دار الفكر، 1973.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. *الأحكام السلطانية*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.
- المرغيناني. أبو الحسن. *الهداية شرح بداية المبتدئ*. كراتشي: منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، [1996].
- المرنيسي، فاطمة. *الحريم السياسي، النبي والنساء*. ترجمة عبد الهادي عباس. ط 2. دمشق: دار الحصاد، 1993.
- مصطفى، محمد حسن. «الخبر والإنشاء بين المفهوم المنطقي والدلالة اللغوية». *مجلة أبحاث*. (جامعة الموصل). السنة 4، العدد 2 (2006).
- النعيم، عبد الله أحمد. *نحو تطوير التشريع الإسلامي*. القاهرة: سينا للنشر، 1994.

## 2- الأجنبية

- Abdul Hannan, Shah. *Usul al Fiqh Made Easy: Principles of Islamic Jurisprudence*. [n. p.]: Creat  
.Space Independent Publishing Platform, 2016
- .Charfi, Mohamed. *Islam et liberté, le malentendu historique*. Alger: Casbah Editions, 200
- .Ess, Joseph van. *Prémices de la théologie musulmane*. Paris: Albin Michel, 200
- .Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'islam*. Paris: PAYOT, 196
- Touati, Houari. «La Loi et l'écriture, Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nasi  
.((1085-1674)).» *Annales Islamologiques*. no. 27 (1993
- Weiss, Bernard. «Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād.» *The American Journal c  
. (Comparative Law. vol. 26, no. 2 (Spring 1978*

(742) علم الهدى علي بن الحسين الشريف المرتضى، أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1954)، ج 2، ص 347.

(743) أبو الحسن بن أحمد بن عبد الجبار [القاضي]، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (مصر: مكتبة وهبة، 1965)، ص 573.

(744) تتسبب هذه المقولة إلى أحد باباوات الكنيسة. يقول المستشرق يوسف فان أس (Joseph Van Ess) تعليقا على هذا الحديث النبوي: إن محتوى هذا الحديث يذكرنا بالدور الذي اضطلع به الروح القدس في المسيحية «كنيسة روما لا ترتكب أخطاء» بحسب قول البابا لوك (Luc)، يُنظر:

.Joseph van Ess, *Prémices de la théologie musulmane* (Paris: Albin Michel, 2002), p. 143

(745) يبرر النظام رأيه من خلال عدة مبررات منها أن الإجماع ليس فيه إلا اجتماع الأفراد، وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم واليقين لكونه غير معصوم من الخطأ فكذا أقاويلهم بعدما اجتمعوا لأن توهم الخطأ لا ينعدم بالاجتماع، يُنظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج 1، ص 295.

(746) يقول أبو يعلى الفراء الحنبلي: «ثم قلت له: ومن خالف الأخبار التي نقلها العدل عن العدل موصولة بلا قطع في سندها ولا جرح في ناقلها وتجرأ على ردها فقد تهجم على رد الإسلام لأن الإسلام وأحكامه منقولة إلينا يمثل ما ذكرت»، يُنظر: أبو الحسين محمد بن محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، ج 2 (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1952)، ص 135.

(747) رأى بعض الدارسين أن نقد العدالة والضبط في نظرية الخبير الإسلامية ليس إلا نقد الأمانة والذمة عند أصحاب النقد التاريخي الأوروبي، فنقد الأمانة عندهم يقابل نقد العدالة عند المسلمين وهدفه معرفة إن كان المؤلف لم يكذب، يُنظر: لانجول أوسينوبوس، النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط 4 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1981)، ص 128-129.

(748) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ص 131.

(749) أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 1، باب ذكر فصول أحوال الراوي، ص 617.

(750) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1979)، ص 462.

(751) أبو حامد بن محمد الغزالي، المستصفى، ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 125.

(752) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق (دمشق: دار ابن كثير، 2000)، ص 218.

(753) طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر (مصر: المطبعة الجمالية، 1910)، ص 28.

(754) إبراهيم فوزي، تدوين السنة، ط 2 (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1995)، ص 190-191.

(755) أبو نشوان الحميري، رسالة الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط 2 (بيروت: دار آزال للطباعة والنشر، 1985)، ص 285.

(756) نذكر مثلاً تمييز أبي الحسين البصري بين العدالة في زمن النبي وبعده، يقول: «ففي زمن النبي كانت العدالة منوطة بالإسلام فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً، أما في الأزمان التي كثرت فيها الخيانات ممن يعتقد الإسلام فليس الظاهر من إسلام الإنسان كونه عدلاً فلا بد من اختباره»، البصري، ج 2، ص 620.

(757) يُنظر مثلاً: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ (بيروت: المؤسسة العربية للتحديث الفكري؛ المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 162.

(758) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، [1978])، ج 1، ص 58.

(759) عزيز العظمة، «النص والأسطورة والتاريخ»، في: الإسلام والحداثة (لندن: دار الساقى، 1990)، ص 262.

(760) لمزيد من التوسع، يُنظر: محمد حسن مصطفى، «الخبر والإنشاء بين المفهوم المنطقي والدلالة اللغوية»، مجلة أبحاث (جامعة الموصل)، السنة 4، العدد 2 (2006)، شوهد في 14/8/2016، في: <https://goo.gl/2iMhan>.

(761) يرى أركون أن منطق الـ «نعم» والـ «لا» الذي كان يوجه المباحكات النيولوجية في الإسلام، وفي المسيحية، لم يعد هو منطق علوم الإنسان والمجتمع الراهنة. إن المشكلة لم تعد تطرح بصيغة الصحة أو التزوير بل هناك مشكلات سابقة وأولية ينبغي طرحها أولاً على غرار مسألة علاقة الإنسان بالمقدس، يُنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987)، ص 58.

(762) الشافعي، ج 1، ص 342.

- (763) انتقدوا موقف فريق من الحنابلة، ورأى أهل الحديث أن خبر الواحد العدل يوجب العلم أي اليقين والقطع لأنه قد زل من الرواة الأثبات من لا يعدون كثرة بحسب عبارة الجويني، يُنظر: الجويني، ج 1، ص 366.
- (764) عبد الله أحمد النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامي (القاهرة: سينا للنشر، 1994)، ص 50.
- (765) علاء الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط 5 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 193.
- (766) الغزالي، ص 184.
- (767) «شرح الحديث الثاني والثلاثين»، في: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1954)، ص 17.
- (768) ذهب فريق من الأصوليين إلى القطع بأن المصلحة الغالبة على المفسدة تعد قطعاً عند الشارع؛ لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير. وبناءً على هذا، إذا غلب على ظن الفقيه أن حكماً ما في حادثة معينة معتبرة شرعاً فإنه يجب العمل بذلك، يُنظر: أبو بكر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ج 2، ص 581.
- (769) المرجع نفسه، ج 2، ص 84.
- (770) يقول الشاطبي: «وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وهي جارية فيما جرت في الأوليات»، يُنظر: أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، 1994)، مج 1، ج 2، ص 9.
- (771) المرجع نفسه، ج 2، ص 570-571.
- (772) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 13 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ص 61.
- (773) عمار الطالبي، «مقاصد الشريعة في المجتمع الإسلامي»، مجلة ثقافتنا، العدد 9 (1427هـ)، نقلاً عن ملخص لهذه المقالة في موقع إيران والعرب، شوهد في 13/3/2018، في: <https://goo.gl/iyHYb4>
- (774) لمزيد من التوسع، يُنظر: نورة بوحناش، «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي»، إشراف عبد الرحمن التليلي، (أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر، 2006-2007)، ص 120 وما بعدها.
- (775) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: المطبعة الفنية، [1946])، ص 307-308.
- (776) طه عبد الرحمن، «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، مجلة المسلم المعاصر، العدد 103 (2002)، شوهد في 9/9/2017، في: <https://goo.gl/uAmtKS>.
- (777) محمد بن أحمد السرخسي، المحرر في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ج 2، ص 148.
- (778) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محيي هلال سرحان (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ج 1، ص 655-656.
- (779) أحمد بن حنبل، المسند، موسوعة السنة، الكتب السنة وشروحيها (تونس: دار سحنون؛ اسطنبول: دار الدعوة، 1992)، ج 1، ص 379.
- (780) يُنظر رد الشاطبي على من احتج بالحديث: «وإنما يعني بذلك ما رأوه يعقولهم وإلا لو كان حسنه بالدليل الشرعي لم يكن من حسن ما يرون وإذ لا مجال للعقول في التشريع على ما زعمتم فلم يكن للحديث فائدة»، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (المنامة: مكتبة التوحيد، 2000)، مج 3، ص 61-62.
- (781) يُراجع قول نجم الدين الطوفي في هذا المجال: «وأما مسألة الحمّام أي استحسانهم دخول الحمّام بغير الأجرة ونحو ذلك، فسومح فيه لعموم مشقة التقدير، إذ يشقّ جداً أن يجعل في الحمّام صاع يقدر به الماء وبنكّام (آلة يقدر بها الزمان) يقدر به الزمان أو نحو ذلك [...] فوقع الاصطلاح على رفض ذلك لتعذّره ثم يعطى الحمّام عوضاً عن ذلك»، يُنظر: نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج 3، ص 196.
- (782) محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (القاهرة: مطبعة السعادة، 1906-1913)، ج 10، ص 145.
- (783) يقول المرغيناني في هذا الصدد: «ويقطع يمين السارق من الزند ويحسم فإن سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى، فإن سرق ثالثاً لم يقطع وخذل في السجن حتى يتوب. وهذا استحسان، ويعزّر أيضاً ذكره المشايخ»، يُنظر: أبو الحسن المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ (كراتشي: منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، [1996])، ص 184.
- (784) Bernard Weiss, «Interpretation in Islamic Law, Theory of Ijtihad,» *The American Journal of Comparative Law*, vol. 26, no. 2 (Spring 1978), p. 202.
- (785) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص 739.
- (786) Shah Abdul Hannan, *Usul al Fikh Made Easy: Principles of Islamic Jurisprudence* ([S. 1.]: Create Space Independent Publishing Platform, 2016), pp. 25-26.
- (787) ابن منظور، ج 9، ص 155.



(788) منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، *قواطع الأدلة في الأصول* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ج 1، ص 29.

(789) أحمد بن إدريس القرافي، *شرح تنقيح الفصول* (دمشق: دار الفكر، 1973)، ص 440.

(790) ومن المعروف «صلة رحم من قطع وإعطاء من حرم والعفو عن ظلم وكل ما أمر الله به من الأعمال أو ندب إليه فهو من العرف»، يُنظر: محمد بن جرير الطبري، *تفسير الطبري* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 6، ص 154.

(791) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، *أحكام القرآن* (بيروت: منشورات محمد علي بيضون؛ دار الكتب العلمية، 2002)، ج 1، ص 339.

(792) الحسين بن رشيق، *لباب المحصول في علم الأصول* (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2001)، ج 2، ص 467.

Houari Touati, «La Loi et l'écriture, Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba (793) *Annales Islamologiques*, no. 27 (1993), p. 108.

(794) تجلّى ذلك من خلال قبول العلماء شهادة اللفيف (وهي مجموعة من اثني عشر شخصًا على الأقل) حجة شرعية من دون أن يكونوا بالضرورة عدولًا. ويبرّر هذا العرف بالضرورة؛ وهي غياب العدول خاصة في المناطق الريفية، يُنظر: عبد العزيز جعيط، *الطريقة المرصية في الإجراءات على مذهب المالكية* (تونس: مطبعة النهضة، 1926)، ص 171-178.

(795) يُراجع: أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان، *الوصول إلى الأصول*، تحقيق عبد الحميد علي أبو زبيد (الرياض: مكتبة المعارف، 1984)، ج 2، ص 67.

(796) يقول النظام: «النوع الرابع من العسر إنّه لو تصوّر إطباقهم على الصدق فمن أين نعلم أنّهم ثابتون عليه؟ ولعلّه رأيهم على حال واعتقاد ثم زال فقد يكون الرجل على مذهب ثم ينتقل إلى غيره»، المرجع نفسه، ص 69.

(797) المقصود الآية: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَاتَّخِذُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبَاعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوِلُوا) (النساء: 3).

(798) محمد عبده، *الأعمال الكاملة*، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ج 2، ص 86.

(799) فاطمة المرنيسي، *الحريم السياسي*، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 2 (دمشق: دار الحصاد، 1993)، ص 76.

(800) محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: دار سحنون للنشر، 1997)، ج 2، ص 20.

(801) محمد توفيق صدقي، «الإسلام هو القرآن وحده»، *مجلة المنار*، ج 12 (1907)، ص 918.

(802) عبده، ج 5، ص 238.

(803) Henri Laoust, *Les Schismes dans l'islam* (Paris: PAYOT, 1965), p. 385.

(804) رشيد رضا، *تفسير المنار*، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1973)، ج 5، ص 139.

(805) المرجع نفسه، ج 5، ص 170.

(806) المرجع نفسه، ص 520.

(807) المرجع نفسه، ص 374.

(808) يقول التفزازاني في هذا السياق: «وأما سبب عروضة فالأصل فيه هو أن الإنسان إذا امتنع عن قبول تكليف الشارع، بعد بلوغه إليه وعاند فيه، فقد أحق نفسه بالبهائم والجمادات الخالية عن العقل الذي هو مناط إدراك دلائل الوجدانية وتصديق المعجزات. وإذا كان على تلك الصفة فقد استحق أن تجري عليه أحكام ما تشبه به ولذلك أساغ الشارع في حقه حكم غير الإنسان من كونه مملوكًا لا مالكًا»، يُنظر: محمد بيرم الخامس، «التحقيق في مسألة الرقيق»، في: المنصف بن عبد الجليل وكمال عمران، *محمد بيرم الخامس، ببليوغرافيا تحليلية مع ثلاث رسائل نادرة* (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، 1989)، ص 294.

Mohamed Charfi, *Islam et liberté, le malentendu historique* (Alger: Casbah Éditions, (809) p. 121, 2000).

(810) محمد الطاهر بن عاشور، *أليس الصبح يقرب* (القاهرة: دار السلام؛ مؤسسة دار سحنون، 2006)، ص 177.

(811) بن عاشور، *مقاصد الشريعة*، ص 6.

(812) المرجع نفسه، ص 161.

(813) نور الدين بوثوري، *مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد* (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 36.

Michel de Montaigne, *Encyclopedia of Philosophy*, Accessed on 10/10/2016, at: (814) <https://goo.gl/RbJR5r>

(815) عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 155.

(816) على سبيل المثال، عدّ محمد عبده الانتقاد «نفثة من الروح الإلهي في صدور البشر، تظهر في مناطقهم سوقاً للناقص إلى الكمال، وتنبئها يزج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية ممّا يليق به»، يُنظر: عبده، ج 2، ص 162.

## الفصل الثاني عشر

### سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية:

### مقاربات بين النظام الأخلاقي في الإسلام

### والقيم الأخلاقية الديمقراطية ..... محمد حبش

#### مقدمة

لا خلاف في أنّ الأخلاق في الإسلام رأس الفضائل، وقد أولاها النص الديني مكاناً رفيعاً، كما مارسها المسلمون خلال التاريخ، وهي لا تتفك عن العقيدة، بوصفها تقرر مكان الإنسان في العالم بين المخلوقات والموجودات، وتحدّد سياق عبوديته للخالق بوصفه مصدرًا لقيم الخير والنبيل والفضيلة.

من اللافت أنّ القرآن الكريم لم يستخدم مصطلح أخلاق بصيغة الجمع، وإنّما استخدمها بصيغة المصدر في الآية الكريمة (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) (القلم: 4)، وعُدّت هذه الآية بمنزلة إحالة منهجية من القرآن الكريم على السنة النبوية، لاتباع الرسول الكريم في موقفه الأخلاقي، بوصفه محل تركية وثناء من الله تعالى.

يمكن القول إنّ عزوف القرآن الكريم عن استخدام كلمة أخلاق بالجمع يشي بالرغبة في توحيد الأخلاق، أو أنّه يكشف عن صلتها بالفطرة الواحدة التي يجب أن يجتمع عليها الناس من دون اختلاف.

تتالت الآيات الكريمة في بيان عظيم أخلاق الرسول الكريمة، وفيها دعوة المؤمنين إلى الاتباع في هذا الشأن، وقد تناوب القرآن الكريم والسنة الكريمة في بيان القدوة الأخلاقية للمسلم من خلال أخلاق الرسول الكريم (فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَّهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (آل عمران: 159).

كان اندغام الميتافيزيقي بالتجريبي متيناً إلى درجة تستعصي على تصوّر الانفصال، وحين سئلت السيدة عائشة عن خلق النبي الكريم قالت: «كان خلقه القرآن» (817)، وهكذا يمكن القول إنّ التصرّ الإسلامي للأخلاق عموماً يقع في دائرة النصّ المقدّس والسنة التطبيقية، وإنّ كلا المصدرين يُحيل على الآخر، وهو ما دفع فقهاء الإسلام إلى الكتابة في أخلاق الرسول في باب خاص سُمّي الشّمائل، أو المناقب، وعُدّت هذه الشّمائل الصيغة المؤسسة للموقف الأخلاقي الأعلى في الإسلام.

لضبط هذه الغاية، تم استثناء أربع مسائل من السنة النبوية لا يصح اعتمادها مصدرًا للاتباع، واتفقوا على أنّها تروى ولا يُبنى عليها، وهي ما كان من سلوك قبل المبعث، وما ثبت اختصاصه

بالنبيّ الكريم كجمع تسع نساء، وما ثبت نسخه بالسنة أو الكتاب، وما جرى وفق الجبلة من سلوكٍ طبعيٍّ (818).

في عبارة واحدة تقدّم معيارًا أخلاقيًا نهائيًا للمثل الأعلى للسلوك الإسلامي الأخلاقي وردت الآية الكريمة (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (الأنبياء: 107).

يُعدّ النص الأخير تأسيسيًا في بناء منظومة الأخلاق الإسلامية؛ فقد اختصر النص غايات النبوة بكلمة «الرحمة» للعالمين، فالرحمة أرقى مراتب الأخلاق، وهي إيثارٌ محض لا يتم قياسه بالحقوق المتبادلة، والتعبير بالرحمة أرقى من التعبير بالسلام الذي يكون هدنةً بين متخاصمين قد ينامون على قلوب محشوة بالضعائن، في حين تتسم الرحمة بمنطق محبةٍ وإيثارٍ وتراحم.

أكد القرآن الكريم أنّ المسلم مأمور في هذه الحياة بعمل الخير والإحسان إلى الناس، وتوالت النصوص التي تأمر المسلم ببذل الخير في الناس وعمل المعروف في كل مكان، وكانت واضحةً في سياقها لجهة الخير الإنساني العام وتجاوز الطائفية، والحزبية، والمذهبية، في عمل الخير.

يُعدّ النظام الأخلاقي جوهر الإسلام وروحه السارية في جميع أحكامه، وتعزيزًا لهذه الحقيقة نورد هذه النصوص الكريمة (وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (آل عمران: 104)، (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) (البقرة: 83)، (وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (هود: 85).

يبدو واضحًا أنّ النصوص القرآنية لم تذهب إلى تحديد الأخلاق الصالحة والأخلاق المذمومة بالنص والوصف، بل دعت إلى ذلك بخطاب العموم، واعتبرت العقل هاديًا كافيًا للوصول إلى القيم والفضائل واجتتاب الرذائل، وهو ما سماه النص القرآني الكريم: المعروف والمنكر.

في الحديث الشريف: «إنّ أحسن الناس خلقًا أحسنهم دينًا» (819)، وقال: «ما من شيء أثقل في الميزان من خلق حسن» (820)، وفي نص آخر: «حسن الخلق خلق الله الأعظم» (821)، وقال: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم أخلاقًا» (822).

امتلاً التراث الإسلامي بدراساتٍ غنيةٍ في الاستبصار الأخلاقي، وكُتبت القيم الأخلاقية عادةً تحت عناوين ومضامين شتى، منها التربوية، والتزكية، والسلوك، والشمائل، والفضائل، وهي في النهاية محاولات متكررة للوصول إلى قيمة أخلاقية اتفافية في المجتمع.

وردت الإشارة في السنة النبوية إلى علم الأخلاق باسم مكارم الأخلاق، وذلك في الحديث الشهير «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» (823)، وفي الحديث إقرار واضح بأنّ الأخلاق سلوك إنساني مؤسس على الفطرة، وأنّ الأيديولوجيا لا ينبغي لها أن تتفرد بإقرار القيم الأخلاقية، بل ينبغي لها أن تكون في سياقها.

وحظي المصطلح النبوي باهتمام بالغ لدى فقهاء الإسلام خلال التاريخ، وتحت هذا العنوان بالضبط: «مكارم الأخلاق» صدرت كتب كثيرة، ومن أهمها كتاب مكارم الأخلاق للطبراني، ومكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا، ومكارم الأخلاق للقرشي، ومكارم الأخلاق للخرائطي، والذي كتب أيضًا مساوي الأخلاق، والأخلاق والسير لابن حزم الظاهري، وتهذيب الأخلاق لابن مسكويه.

نكتفي بهذا القدر من سرد القيم الأخلاقية في الإسلام، وهي قيم بالغة الوضوح ووفرة المصادر والمراجع، مع الإشارة إلى أن التراث الإسلامي حافل بهذه القيم الأخلاقية، وأنها في الجوهري مادة الوعظ الإسلامي الذي تمارسه بانتظام مئات الآلاف من المساجد في الأرض كل يوم، ويمكن الاستفاضة فيها بلا نهاية.

نتوجه مباشرة إلى المسألة الإشكالية في علاقة المنظومة الأخلاقية الإسلامية بالمنظومة الأخلاقية الديمقراطية الحديثة. وينبغي لنا منهجياً أن نحدّد هنا المقاربات التي نعدها بين طرفين اثنين: القيم الأخلاقية الديمقراطية، والقيم الأخلاقية الإسلامية.

سبقت الإشارة إلى أنّ مرجعية النظام الأخلاقي في الإسلام محكومة بنصوص الوحي من كتاب وسنة، وما استقر في المجتمع الإسلامي من قيم أخلاقية يقل النزاع فيها. ولكن كيف يمكن تحديد الأخلاق الديمقراطية التي جعلناها مقابلاً للقيم الإسلامية، ونجتهد في هذه الدراسة أن نستخرج منها متحدّاً أخلاقياً مع القيم الإسلامية؟

يذهب هذا البحث إلى التشديد على أنّ القيم الأخلاقية الديمقراطية هي تلك التي استقرت في دساتير الأمم وأعرافها مصادر للقانون ترضاه الأكثرية، ومن البدهي أن يكون هناك تناوب في الاحترام لهذه القيم المشتركة بين الإسلام والديمقراطية. وسيعنى هذا البحث بتحرير محل الخلاف تأسيساً على أنّ الأصل في القيم الأخلاقية الوفاق بين هدي الوحي كما تفهمه أكثرية الفقهاء، وخيارات الأكثرية من الناس النابعة من الفطرة، وهو جوهر العملية الديمقراطية.

يمكن تعريف الأخلاق الديمقراطية بأنها المواد فوق الدستورية التي تتصل بالعلاقات الاجتماعية، وتهدف إلى بناء سلوك إيجابي، وهي مواد تُعدّ ملهمة للنص الدستوري، بوصفها قيماً اتفافية بين الناس يُبنى عليها الدستور.

أردنا باختيار مصطلح الديمقراطية تجاوز مصطلح شرق وغرب وشمال وجنوب، وكذلك مصطلح إسلام ومسيحية. لقد اخترنا التعبير بالديمقراطية بوصفها منظومة من التقاليد والوسائل الاتفافية التي تنصدر المواثيق الدولية الحديثة، وتحظى بإقرار الدول الديمقراطية، وتُعدّ آلياتها وممارساتها بمنزلة المرجعية للمنظومة الأخلاقية الدولية في إطار منظمة الأمم المتحدة، ومرجعية حقوقية في التشريع وإصدار الصكوك القانونية، وهذا بالضبط ما نريد أن نَعوّد له المقارنات بالمؤسسة الأخلاقية والقيمية في الإسلام.

من المؤسف أنّ الحضارة الحديثة لم تنجح في إقرار ميثاق أخلاق دولي، يكون نبراساً معيارياً للأخلاق العامة حتى الآن، تعتمد دول العالم عبر وزارات الثقافة والدين والشؤون الاجتماعية فيها (824).

## أولاً: عرض الإشكاليات الناشئة من الفهم التقليدي لسؤال الأخلاق

تُعاني المجتمعات المسلمة تناقضات كبيرة في سؤال الأخلاق، ويتوالى على رسم ملامح السلوك القيمي في ضمير المسلم ثلاثة موارد، هي العقل، والمجتمع، والوحي. ومن البدهي أنّ محدّدات نظرية الأخلاق في هذه الموارد الثلاثة غير متطابقة، وهي تقرض أسئلة جديدة في فهم المنظومة الأخلاقية وشروط التزامها.

تَسلك هذه الدراسة سبيل المقاربة بين هذه الموارد المؤسسة، بهدف بناء مشترك منهاجي يُؤسس لقيم موحدة في الأخلاق، يحظى باحترام الوحي، والمجتمع، والعقل.

من المؤكد أنّ معظم القيم الأخلاقية محلّ اتفاق تامّ بين الحضارة الإسلامية والقيم الديمقراطية الحديثة، وستجد تطابقاً في الحديث عن الفضائل المعروفة من الصدق، والأمانة، والوفاء، والإيثار، وبرّ الوالدين، وصلة الرحم، وغير ذلك من هذه القيم الأخلاقية التي شرحها الفقهاء تفصيلاً في أبواب شعب الإيمان، والتي تتجه القيم الديمقراطية الحديثة إلى إقرارها واحترامها بلا تردد.

لن نطيل تفصيل هذه المسائل، وسنتوجه على الفور إلى المسائل الإشكالية التي تُتمثل صورة تناقض جوهري بين القيم الأخلاقية في الإسلام وأخلاقيات الديمقراطيات الحديثة.

جاءت نصوص شرعية باعتبار سلوكيات محدّدة في جملة الأخلاق الحميدة، وورد النصّ في الثناء على أصحابها، في حين أنّها تتناقض تناقضاً حاداً مع المنظومة الأخلاقية الديمقراطية الحديثة.

بالطبع، فإنّ كلّ ما نورده هنا في إطار الرؤية السلفية الإسلامية تشارك فيه أيضاً بنسب متفاوتة السلفية المسيحية، وهو يكاد يكون قدرًا مشتركًا في كل الأديان، ولكننا سنقتصر على تفاعل المسألة في السلفية الإسلامية رعايةً لطبيعة البحث وتركيزًا على غاياته.

من هذه السلوكيات الإشكالية:

## 1- منع التوادّ والتراحم والتواصل بين المختلفين اعتقادياً

يؤكد الاتجاه السلفي في المجتمعات المسلمة أنّ المسلم مأمور بأن يُوالي المؤمنين، وأن يظهر فيهم الحب والرحمة، أمّا غير المسلمين فنحرّم موالاتهم، ويتعيّن، من ثمّ، عداوتهم وبغضهم في الله، وإظهار الكراهية لهم لحملهم على ترك ما يعتقدون والدخول في الدين الحق.

تجد هذه المواقف مؤيدات شرعية كثيرة في الكتاب والسنة، ومنها (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ) (المجادلة: 22)، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (المائدة: 51).

من الواضح أنّ هذا الموقف من منع التوادّ والتراحم يتطوّر في المسؤولية السياسية إلى وجوب ممارسة القوة لإجبار المختلفين على تغيير اعتقاداتهم (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون) (التوبة: 29)، ويعدّ هذا النصّ مؤسساً لجملة نصوص في روايات الحديث تأمر بالشيء نفسه من إذلالهم، ومنع بدء السلام عليهم، وإلزامهم الزنار، والعيار، وأضيق الطريق، وغير ذلك ممّا هو معروف في كتب الفقه الإسلامي في باب أهل الذمة. وقد أسس هذا الفهم لمبدأ البغض في الله، وعدّ ذلك من الأخلاق الحميدة في الفقه الإسلامي وفق الرؤية السلفية، وهو بالطبع موقف لا يمكن إقراره في منطوق الديمقراطية الحديثة.

## 2- احتكار الخلاص

تشارك الديانات عمومًا في أدبيات احتكار الخلاص، واحتكار الجنة، واحتكار الحقيقة، وتبدو هذه العقيدة مناقضة بالمطلق لأخلاقيات الإعذار، وحق الاختلاف الذي صار من الأسس الأخلاقية الرئيسية في سائر المناهج الديمقراطية.

مع أنّ مسألة احتكار الخلاص هي مسألة عقدية لاهوتية، ولكنها في الواقع مسيسة الصلة بالأخلاق الاجتماعية، إذ ترسم تلقائيًا شكل العلاقة مع الآخر، وعلى الرغم من أنّ الفقه التقليدي يُصرّ على التفريق بين مسؤولية الله تعالى في الحساب يوم القيامة ومسؤوليتنا في بناء علاقات حسنة مع الناس (وقولوا للناس حسناً) (البقرة: 83)، فإن من غير الواقعي أن يتمكن هذا التفصيل من وقف التدايعات السلبية لهذا الاعتقاد على صعيد العلاقات الاجتماعية، من حيث لن يكون المؤمن أرف من الله، وسيجد الناس أسبابًا للكرهية والاعتداء على المختلف دينيًا المقرر مصيره في جهنم وبئس المصير، وقد تورط الفقه نفسه في ذلك، إذ تم تشريع عدد من المسائل التمييزية على أساس هذا اللون من الاعتقاد، ومن الأمثلة على ذلك، منع القصاص بين المختلفين دينيًا، ومنع التوارث بين المختلفين ولو كانوا آباءً أو أبناءً أو أزواجًا وزوجات، وكذلك تبرير ما نغمه من المشركين بحرب أو سلم، وهي مسلمة فقهية سلفية أخذت بها المذاهب الأربعة، وهناك فتاوى كثيرة تتجاوز ذلك إلى الدعوة إلى إباحة أموالهم ودمائهم على أساس الاختلاف في الاعتقاد، ومن النماذج القريبة على ذلك فتاوى الغزالي، وابن تيمية في كفر الطوائف الباطنية ووجوب اغتيالهم واستباحة دمائهم ونسائهم وأموالهم (825).

ينتمي الغزالي إلى المدرسة الصوفية، في حين ينتمي ابن تيمية إلى المدرسة السلفية، وهذه الحقيقة ستجعل مهمتنا في البحث أشد تعقيدًا، ولكنها على كل حال ستكون دليلًا على أنّ التفاوت موجود برتب مفارقة كبيرة في التيار النصي والتيار الصوفي جميعًا.

في أقل تقدير، إنّ الفتاوى مترافدة في وجوب كراهية غير المسلم بعيدًا الله تعالى، وعُدّ الإصرار على المعصية والشرك خذلانًا يوجب على المسلم الكراهية لهم ويتعيّن الاعتقاد باستحقاقهم للخلود والعذاب الأبدي.

### 3- الاسترقاق والسبي

أصبح الاسترقاق من سلوكيات الماضي المنقرضة، وقد وقّعت دول العالم على عدّ السبي والاسترقاق عملاً غير أخلاقي، وأقرّت أخلاقية النضال في سبيل التخلص من كل أشكال الرق والعبودية والإذلال.

مضت الاتفاقيات الدولية إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فعدّت الاتجار بالبشر جريمة كاملة، ودخلت الدول الإسلامية كلها في هذه الاتفاقيات الدولية، وكان آخرها موريتانيا التي وقّعت عام 2014 اتفاقية منع الاتجار بالبشر وعده عملاً غير أخلاقي.

لكنّ الفهم الظاهري للنص الديني لا يُساعد على هذا التطور الأخلاقي، وما زالت نصوص دينية كثيرة تأمر العبيد بالطاعة والصبر وتحرم الخروج على الأسياد، وتعدّ التمرد على الأسياد نكولاً عن الطاعة، وغاية ما أقرّه النص الديني من أخلاقيات النخاسة هو الإحسان في الموالي، والعطف عليهم والرفق بهم، وترغيب الأسياد في عتقهم.

أشارت الآيات في ظاهرها مرارًا إلى نفي المساواة بين الحر والعبد ( صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (النحل: 75-76)، ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) (البقرة: 178).

وردت في القرآن الكريم عبارة «ما ملكت أيمانكم» 11 مرة، وهي إشارة إلى مكان العبد والأمة في ذمة المسلم، بوصفهما ملكي يمين يتصرف فيهما تصرف المالك في ملكه، وهو موقف مناقض لجهة المساواة التي هي أرفع قيم الأخلاق.

أما السنة فقد وردت فيها نصوص كثيرة تأمر العبيد بالطاعة، وتحرم الخروج إلى الحرية، إلا في سياق رغبة السيد في الإعتاق. بل إن الفقه الشافعي تجاوز مسألة الأخلاق إلى مسألة الحقوق، فجعل من حق السيد إقامة الحد على عبده من دون الرجوع إلى الدولة، وأن ابن عمر قطع يد عبد له سرق، وأن عائشة قطعت يد أمة سرقت، وأن حفصة قتلت أمة لها سحرتها، وأن السيد يملك إقامة حد الردة على عبده وأمه من دون الرجوع إلى القضاء (826). ونورد هذه الروايات على سبيل وصف الذهنية السائدة تاريخياً في علاقة السيد بعبده، من دون أي تأييد لمحتوى الرواية، وكذلك الحكم عليها إسناداً أو متناً.

في السياق نفسه، تبدو قاعدة السبي من أشد الأمثلة الصارخة على المفارقة الواضحة في النظام الأخلاقي بين العقل والنقل؛ فقد أقرت النصوص الشرعية مبدأ السبي، وعدت السبي من النعم التي يمن الله بها على الناس، ومن محاسن الغزو وغنائمه، وكتب باحثون كثر في الجانب الأخلاقي في السبي لجهة الاعتراف بحقوق المرأة المسيبة في الجنس، والمتعة، والحمل، والإنجاب.

على الرغم من نزعة الرغبة في تحرير الرقاب التي يشترك فيها المسلمون جميعاً على اختلاف ميولهم المذهبية، لا تزال تتردد بين الحين والآخر فتاوى من مرجعيات دينية ذات بال تحذر من التشكيك في الأصل الشرعي للاسترقاق، وعده أصلاً معصوماً لا يحل إنكاره ولا مهاجمته. ونسوق هنا فتوى الشيخ ابن جبرين عضو هيئة كبار العلماء في السعودية الذي نُشر له موقف فقهي صارم بأن السبي من الإسلام ومنكره يكفر (827).

#### 4- الاحتساب

يُعد الاحتساب من الأخلاقيات المبررة في الفقه الإسلامي، وهو مؤسس على ظاهر قول الرسول الكريم المتفق على صحته: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

وفق قاعدة الحسبة فإن المسلم المحتسب يتدخل في حياة الناس الخاصة وينهاهم عن المنكر ويأمرهم بالمعروف، وقد يستخدم يده ولسانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا شك في أنّ هذه السلوكيات تتناقض مع الأخلاق الديمقراطية التي تقتض حق الإنسان في الخصوصية، وتعدّ التدخل في حياة الناس باليد أو باللسان عملاً غير أخلاقي.



نكتفي بهذا القدر من الأمثلة وغيرها كثير، وهي في مجملها تعزز الإشكالية الناشئة من تصادم المنظومتين القيميتين وفق المتكأ العقلي أو النقلى.

يمكن إجمال النتائج السلبية لهذا التناقض في عدد من المحددات:

- الحيرة الفكرية التي يعانها الجيل الجديد؛ بحيث يصرع في داخله صراع الحداثة والأصالة، وصراع الماضي والحاضر وصراع العقل والنص.

هذا الجدل قديم درسه الفقهاء في أبواب كثيرة في بابى الحسن والقبح، أهما عقليان أم نقليان؟ وعلى الرغم من أن سؤال العقل والنقل لم يتم حسمه تاريخياً، وأن الفقهاء الكبار الذين نالوا احتراماً كبيراً في المجتمع الإسلامى قد أقرؤا بهذا اللون من الاختلاف، واختار أبو حنيفة الحسن والقبح العقليين، فإن المسائل في ما بعد حُسمت لصالح تيار النقل، وغلبت لغة القداسة لغة النقد، وأصبح الحديث عن الحسن والقبح العقليين شأنًا لفرقة منفرضة مُنحت تسمية تساعد على الانقراض وهي تسمية المعتزلة، وغاب الاسم الحقيقى لهذه الجماعة جماعة العدل والتوحيد التي اختارت أن تدخل به نادى الحوار والبرهان فى المجتمع الإسلامى.

- عجز الأخلاق، بوصفها قيمة اجتماعية حقيقية، عن الفصل فى اتجاه الخير والشر، وتمت تغمية المسألة الابتدائية القائمة على أساس جلب الخير ودفع الشر، وعدّ هذه المقاصد أمراً غائماً لا معنى له إلا بعد بيان الشرع بالنص فى أمر الحسن والقبح. ولا شك فى أن هذا يسقط دور الأخلاق كمؤشر ابتدائى لبناء منظومة القيم ويحيله على مؤشر وصفى ثانوى، وفى كثير من الأحيان مؤشر يناقض الواقع والمنطق والحجة والبرهان.

- ظهور منظومة أخلاقية مزاحمة تتأسس من خلال المؤسسة الدينية الفقهية، وما فيها من مؤسسات حسبة ووعظ وزجر، تقوم بإصدار القيم الأخلاقية بمعايير ميثاقية غير قابلة للنقد أو التبرير، ويتم استدعاء ظاهر النص الدينى لتأكيد هذه القيم (قُلْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ) (البقرة: 140)، (قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ) (الحجرات: 16). وهي نصوص عامة تُقتطع من سياقها عادة لتعزيز دور أكبر للمؤسسة الفقهية فى تحرير منظومة الأخلاق الإسلامية.

- ظهور ما يمكن تسميته الأخلاق الحاذرة أو المتربصة؛ بحيث يُعدّ سلوك الآخر (الكافر) فى حد ذاته عملاً غير أخلاقى، وتفسير الجوانب الأخلاقية الإيجابية بنظرية المؤامرة وتعمية الحقائق، ولزوم اكتشاف مؤامرة أو قصد سوء وراء كل عمل نبيل يقوم به الآخر، وبدلاً من تعزيز المشترك الإنسانى يمضى الفقه التقليدى فى تعزيز المختلف الإنسانى.

- ظهور ما يمكن تسميته الأخلاق الكيدية؛ حيث يتعين أخلاقياً مخالفة الآخر مهما عمل من خير، والتشكيك فى ما يمارسه من فضائل واتهامها مباشرة بأنها أخلاق الكافرين وآداب المشركين ووجوب مخالفة المسلم لليهود والنصارى والمجوس حتى فى الجوانب الأخلاقية الظاهرة، وتحريم الإعجاب بهم أو مبادلتهم النشاء والتحية. وتتأسس هذه النظرية على جملة نصوص تهديد إلى تأكيد مخالفة اليهود والنصارى، ومن هذه النصوص: «جُرُوا الشوارب وأعفوا اللهى وخالفوا المجوس» (828)، «تسحروا، وخالفوا أهل الكتاب» (829)، «انتعلوا وتخفوا، وخالفوا أهل الكتاب» (830). وبغض النظر عن صحة الروايات إسناداً كما فى الرواية الأولى أو عدم صحتها،

فإنّ المقصود هو رصد سلوكيات المجتمع في ما نصفه بالأخلاق الكيديّة القائمة على التكبّ والمخالفة لاختيارات الآخرين.

- صعود تيارات التطرف والعنف وتغييب المعاني الأخلاقية في ممارسات العنف السياسي على أساس أنّ هذا اللون من العنف جهاد مقدّس له منظومته الأخلاقية التي تتناقض مع مفاهيم الناس، ولا تشبهها في شيء. وقد مضى خيار العنف إلى حدّ ازدياد قيم الرحمة والتسامح التي أقرّها الرسول الكريم، وعدّها منسوخة بآية السيف، وبدلاً من ذلك فقد أطلق التشدد منظومة أخلاقية مناقضة تزدري المشترك العالمي في إطار الأخلاق وتعدّه تهوًكاً ووهناً، وتؤسس لأخلاقيات التوحش الضرورية للتمكين. ويمكن عدّ كتاب إدارة التوحش لأبي بكر ناجي صورة دقيقة للطريقة التي يفكر بها التكفيريون، ويرسمون من خلالها منظومتهم الأخلاقية، بعيداً عن القيم الأخلاقية الإسلامية والديمقراطية جميعاً (831).

هكذا، فإنّ أزمة المفهومية الأخلاقية لم تعد ترفاً بحثياً نمارسه في قاعات المطالعة، وندفعه إلى المطابع على هيئة كراسات ودراسات، بل أصبح التآزم المفهومي في الأخلاق جزءاً من توصيف سلسلة كوارث يعانيتها المجتمع المسلم في العنف ورفض الحداثة وتغييب العقل وتكريس الاستبداد.

لا شكّ في أنّ تحديد المشكلة بوجهها الصريح ضروري للبحث عن حلول واقعية؛ فالحكم بالشيء فرع عن تصوّره، ونحتاج في سياق الحكم على الأشياء أن ندرك تماماً الجانب المأزوم حتى نقترح الحلول الملائمة للخروج إلى سياق مفاهيمي معتبر.

الآن، هل من سبيل للوصول إلى اشتراك مفاهيمي بين القيم الأخلاقية في الإسلام والقيم الأخلاقية الديمقراطية في الحضارة الحديثة؟ وما السبيل إلى بناء منظومة أخلاقية حقيقية، يتآزر فيها العقل والنقل والمجتمع جميعاً، وتشكل نظريّة مُحكّمة تتكامل مع النظريات الأخلاقية ولا تتناقضها؟

سنعالج هذه المسألة من خلال مدخلين اثنين:

- تجربة المدرسة الصوفية وفلسفة التزكية.

- تجربة التيار التنويري والعقلاني في الإسلام.

## ثانياً: الجواب الصوفي عن مسألة الأخلاق

لا يمكن منهجياً دراسة الصوفية على أنّها مدرسة ذات مناهج منضبطة، تحكمها أصول أكاديمية ومراتب منهجية، ولكنّها على كلّ حال تقدّم لنا في المسألة الأخلاقية متحداً تربوياً، يقوم على منطقتي التزكية وإحسان الظن بالناس وخدمة الخلق واحترام مقاصدهم.

التصوّف اتجاهاً عرفاني يقوم على التزكية والعبادة، بهدف بناء الإنسان الصالح، ولا يملك نصّاً مؤسساً مرجعياً اتفاقياً، ولكنه يملك رموزاً فكرية وعرفانية وفلسفية تحظى باحترام جميع الطرق الصوفية والمؤسسات التي تدور في فلكها.

كما أنّ التصوّف يملك قدرًا هائلاً من التأثير في المجتمعات المسلمة، ولا تزال الحشود المليونية في سائر البلدان الإسلامية تتعقد في سياق النشاط الصوفي، وتفرض قيمها وتقاليد وسلوكياتها في

المجتمعات الإسلامية على نطاق واسع جداً خصوصاً في تلك البلدان التي لم تقع تاريخياً تحت نفوذ الحركة الوهابية الحنبلية المعادية للتصوف.

مع أنّ أكثر ما يستخدمه الصوفيون هو نصوص الكتاب والسنة ببالغ الاحترام، فإن مساحة التأويل المتاحة فيها كبيرة وواسعة، وهناك شبه توافق على الاستدلال بالتفسير الإشاري للنصوص وهو ما يقود دوماً إلى معرفة مختلفة لا تتطابق ضرورةً مع ظاهر النص.

يجب التمييز هنا بين المنطلق الإشراقي في التصوف الذي يتضمن قدرًا هائلًا من الحرية في الاختيار، والسلوك الصوفي المشيخي التقليدي الذي تتمحق فيه إرادة المرید في إرادة شيخه. فنحن نقصد في هذه الدراسة الجانب العرفاني التأملي، ولا نقصد الجانب الإنمحاقي في الشيخ الذي لا يجيب عن أي أسئلة، ويكرّس لوناً آخر من الظاهرية المفارقة، لكن هذه المرة للأفراد وليس للنصوص.

إنّ المدخل الذي يمكن أن ينطلق منه الصوفي في رسم المشترك الإنساني في الأخلاق هو مبدأ الفطرة، وهو مبدأ إسلامي نصي، يحمل في جوانحه أشدّ خيارات التلاقي بين الإنسان والإنسان، تأسيساً على أنّ المنظومة الأخلاقية في الإنسان هي نفحة مباشرة من الله نفسه، وأنّ الله تعالى هو من نفخ في آدم من روحه، ومسح جبينه بيمينه، وأسجد له ملائكته، وكرّمه على سائر الخلق. وهذا السياق من التكريم يمنحه القرآن الكريم لابن آدم بغض النظر عن دينه وجنسه ولونه، وهو تكريم منحه الله لآدم قبل أن يأتي الأنبياء وتنزل الرسالات، وهذا كله من الاتفاقيات التي لا يجادل فيها مسلم.

على سبيل المثال، فإنّ الإشكاليات التي حدّناها على أنها أبرز أشكال التناقض بين القيم الأخلاقية الديمقراطية والإسلام قد أجاب عنها التصوف مباشرة، وتشبه أن تكون مسلمة في السلوك الصوفي، على الرغم من أنها تواجه تحدياً صارخاً في ظاهر النص، وتستعصي على التأويل التقليدي.

في مسألة التواد والتراحم مع المختلفين اعتقادياً، ذهب التصوف في ذلك مذهباً بعيداً، وأكد أنّ الخلق كلهم عيال الله وأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله (832)، وأنّه لن تبلغ من الدين شيئاً حتّى توقّر جميع الخلائق، ولا تحقر مخلوقاً صنعه الله، وأنّ الله أولياء وأصفياء في المسلمين والمشرّكين والنصارى واليهود، وفي الأدب الصوفي عشرات القصص عن وصال الشيوخ والرهبان وعلاقات الشيوخ بالدير، والكهنة بالمساجد (833).

في إذلال غير المسلم وتحقيره مضى التصوف إلى خيارات مباشرة تأمر باحترام الخلق كلهم. وقد نجح عدد من أئمة التصوف الذين يحظون باحترام كبير في التاريخ الإسلامي، في تقديم قراءة أخلاقية؛ لاعتقادات الأمم لا تشبه في شيء ما يلتزمه الفقهاء من فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

في مسألة احتكار الخلاص وما يتبعه من الشماتة بالخاسرين والخائبين، فإنّ التصوف ذهب إلى خيارات بعيدة في التربية تستنكر ذلك كله، وترى أنّ الخلق يُكرّرون إرادة الله وأنهم محكومون بما أمر أن يكون وأن مصائرهم ومنازلهم ومواردهم لا تتجاوز إرادة الله.

فحقق لا ترَ إلا الله، والخلق منازل في حكمه وأمره، والخلق أشباح والله يقضي ما يريد، والعبد في التدبير والرب في التقدير، وما عصى من عصى ولا أطاع من أطاع إلا بأمره وإرادته، سبحانه من تنزّه عن الفحشاء ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء (834).

يذهب ابن عربي إلى تقرير مبدأ الإعذار واحترام الرأي المخالف إلى الغاية فيجعله مقصودًا مباشرًا لقوله تعالى (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) (الإسراء: 23) فيجعله أمرًا تكوينيًا، لا يملك الخلق أصلًا أن يتنكبوا عنه، وهو وإن تجلّى في شرك أو إلحاد فهو في النهاية تحقيق لقضاء الله وإرادته، وليس مُحَادَّةً له، فإنّه ما عبدَ في الأرض غير الله، لأنّه عين هذا الوجود، ولأنّ للحقّ في عين كلّ معبود وجهًا (835)، وما من أحد في العالم إلا على صراط مستقيم، وفي ذلك يقول: «اعلم وفقك الله [...] ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها، فما ثم إلا من هو مستقيم على الحقيقة على صراط الرب لأنّه ما ثم إلا من الحق أخذ بناصيته ولا يمكن إزالة ناصيته من يد سيده وهو على صراط مستقيم» (836).

لم يرَ ابن عربي في الخلاف الديني والمذهبي إلا صورة من إرادة الله تعالى في مقام الحيرة والافتقار إلى رحمة الله وبيانه وغفرانه. والمعنى نفسه عبّر عنه ابن عطاء الله السكندري: «من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان أتى إليه بسلاسل الإذعان» (837).

في مسألة الموقف الأخلاقي من الخلود في النار وتعارض ذلك مع العدالة كتب ابن عربي: «فإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار انقضى يوم القيامة وجاء يوم الخلود كما قال تعالى (ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ) (ق: 34) فإذا زال الحجاب بالتجلّي على أهل النار، المكّنّى عنه في الحديث بوضع القدم، والمُشار إليه في قوله تعالى (فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ) (الحديد: 13)، فالباطن الذي فيه الرحمة هو التجلّي، والعذاب في الظاهر، فعند ذلك ينقلب العذاب عذوبة لهم مع بقائه كما كان على الأبد» (838).

يُرَكِّز ابن عربي على الجبرية في الاعتقاد، وأنّ الله وحده يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء، ويؤكد دائريّة الرحمة الإلهية. وكما أنّ الضلال عارض، فالعذاب والغضب الإلهي أيضًا عارضان، والمأل إلى الرحمة التي تسع كل شيء (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) (الأعراف: 156)، فتكون الهداية والإضلال محض استجابة لتوحيد الله وتنفيذا لإرادته، فلا يقتضي ذلك أي موقف كراهية ضد الذين أقامهم الله في مقام الشرك والخلاف، فكلمهم يُنفذ أمره، ويتحرك تحت سلطانه (أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس: 99)، (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا) (السجدة: 13)، والعارف يرى في سلوكهم مراد الله وفي خلافهم قدر الله (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) (هود: 118-119).

في عبارة أشدّ مباشرة، يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: «اعلم أنّ العبد تارة يقيمه الحق في معصيته، وتارة يقيمه في طاعته. ثم أنشد: إذا عصى الله قد وفى حقيقته [...] وإن أطاع فقد وفى طريقته» (839). وكما شهد حضرة الله وإرادته في خطايا الخاطئين فقد شهدا من قبل في جمال العارفين: وكان ينظر إلى الجميل فيرى فيه إبداع الخالق وجماله.

في إطار أخلاق الحرب ونبذ السبي والاسترقاق، مجّدت المدرسة الصوفية الموالي الذين وجدوا طريقهم إلى الحرية، ورفضت رفضًا قاطعًا استعباد الإنسان للإنسان، وأقامت من وحدانية الله

وصمدانيته مثلاً لرفض أيّ استعباد آخر، وتقييم الصوفية معاني التوحيد المجرد نقيضاً لأيّ شكل من أشكال الاستعباد للناس، وفي التراث الصوفي تقدّم رابعة العدوية مثلاً غير عادي من رغائب التحرر والكرامة والإنسانية، وهي كرامة مستقرة في الخضوع لله.

يؤكد الصوفية عموماً أنّ الحرية تتحدد في ألا يكون العبد تحت رِقِّ المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات (840)، واعلم أنّ حقيقة الحرية في كمال العبودية، وقال القشيري: «ومن صدقت لله عبوديته، خلصت من رِقِّ الأغيار حريته» (841).

بقدر ما يتركز الأدب الصوفي على العبودية لله فإنّه ينهض بالتحرر من سواه، ويكفّ يد الإنسان أن يكون أسراً أو مأسوراً، أو مسترقاً أو مسترقاً، وليس في سلوكهم هذا إلا تطبيق لعموم النصوص الأمرة بالخضوع لله وعدم الخضوع لسواه.

يتحفظ الأدب الصوفي على ذكر السبايا والإماء على أنهم متعة جسديّة، وتعدّ حياة رابعة العدوية بنسختها البصرية أو المصرية رمزاً إلى توق الصوفي إلى التحرر من الرقّ والسبي، وبناء حياة كريمة وعزيزة تقوم على الحرية بمختلف أبعادها.

أما الاحتساب، فقد أيقظت الصوفية عموماً مشاعر الإنسان في محاسبة الذات ومراقبة النفس، ولم تأذن للإنسان أن يكون رقيباً على الناس، أو أن يغيّر في الناس ما يؤمن ويفتتح به، وأعلن أنّ (الإنسان على نفسه بصيرة. ولو ألقى معاذيره) (القيامة: 14-15) ديني لنفسي ودين الناس للناس، ومن كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر، وذنبي وما يستر الله أعظم، وكلّم يدخل الجنة برحمة الله حتى أنا، ولو تكاشفتن لما تدافتن، ولم أفرغ من حساب نفسي حتى أحاسب الناس.

يطفح الأدب الصوفي بوصايا محاسبة الذات والانصراف عن محاسبة الآخرين، وهي في الجملة نصوص قرآنية ونبوية كريمة، يأخذها الصوفية إجمالاً بدلالة عموم اللفظ وبعدها أصلاً تربوياً في محاسبة الذات، والكفّ عن التدخل في حياة الناس (يا أيّها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) (المائدة: 105)، «أمسك عليك لسانك وليسعك بيتك وابك على خطيئتك» (842)، «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه» (843).

لا بد من الإشارة إلى أنّ التصوف قادر على أن يُحقّق الرغائب العليا في الأخلاق، بوصفها تأويلاً للنصّ الديني وليس ثورةً عليه، على الرغم من أنّها لا تلتزم أيّاً من قواعد اللغة أو مبادئ الأصول في التفسير العلمي والتاريخ.

ترى هذه الدراسة أنّه قد أن الأوان لتعيد اعتبار التصوف على أنه مدرسة سلوكيّة واسعة الانتشار في العالم الإسلامي، وأنّها تتقيأ ظلال النصّ الديني وتدور في فلكه، وليست حالة انحراف وجهل كما يصوّرها الخطاب السلفي.

إنّها ليست حالة إيمان وكفر، بل حالة مدرستين في التأويل يتسع لهما روح النصّ، وإن لم يتسع لهما ظاهر لفظه.

بعيداً عن المعايير التي اعتمدها المؤسسات الدينية الرسمية التي تدور في الفلك السلفي، أثبت التصوف أنّه أشدّ حضوراً وأغزر تأثيراً، وأنه لا يزال يقود الملايين في العالم الإسلامي. وتنتقل وسائل التواصل الاجتماعي آلاف الصور لحشود مليونية في دول أفريقية وآسيوية لا يستطيع أن

يحشدّها أيّ نظام سياسي، ولا يجمعها شيء إلا الخطاب الإيماني بنكهته الصوفية التي تعزف على أوتار صحيحة تحترمها تلك الشعوب.

نكرر أنّ هذه الدراسة لا تتجه إلى تقديم برامج قواعد أخلاق شاملة على أساس من التصوف، ولكنّها تكفي للإشارة إلى قدرة التصوف على هذا، ولعل دراسة متخصصة يُمكنها أن تنتج منظومة قيمية وأخلاقية قائمة على التصوف بالمعايير الموضوعية.

## ثالثاً: التنوير الإسلامي وبناء المنظومة القيمية والأخلاقية

لكن الجانب الأشد واقعية في تناول مسألة الأخلاق بوصفها مشتركاً إنسانياً يفرضه الإسلام هو الاتجاه التنويري أو قل اتجاه العقل في الإسلام، أو الإصلاح الديني، وهو الاتجاه الذي ينتشر على نحو واسع في العالم الإسلامي، ولكنه يفتقر إلى التكامل والمأسسة.

التيار التنويري ليس طارئاً على الفقه الإسلامي، إنه شريك كفاحه منذ أن بدأ هذا الفقه يتبوأ دوره في التربية والقضاء، ويتخذ صورته التشريعية في هيئة فتاوى قانونية أو أحكام قضائية.

يمكن عدّ الإمام أبي حنيفة رائد التنوير الإسلامي ومؤسسه، ولا تزال عبقريته الأصولية في ابتكار الاستحسان والعرف مصدرًا رئيسًا للفقه الإسلامي، وهو أهم الأدوات التي تمكن الفقه الإسلامي من خلالها أن يطوّر التشريع في المجتمعات المسلمة بما يحقّق الاستجابة لكل جديد مفيد.

لن نستغرق في الإشادة بمدرسة أبي حنيفة وتاريخه في التنوير، وسننتقل مباشرة إلى أعلام التنوير المعاصرين في كفاحهم لمعالجة تحديات المنظومة الأخلاقية المتعثرة، والمصطدمة بقيم الحداثة والديمقراطية.

لا بدّ أولاً من تصحيح الفكرة التقليدية التي أسفر عنها الصراع المستمر بين الأصولية والتمدن، أو بين الفقه الإسلامي والشرط الحضاري أو بين الإسلام والغرب؛ إذ عمد الخطاب الديني على مدى عقود متواصلة من دون توقف إلى شنّ الحروب الفكرية المتعاقبة ضدّ كل القيم الغربية بوصفها قيماً مُحادّة للدين، في حين قام جانب غير قليل من المستشرقين والسياسيين الغربيين بممارسة الشيء نفسه في تأكيد القطيعة بين قيم الإسلام والحداثة، وحتى هذه اللحظة فإنّ عمليات الإسلاموفوبيا والغربوفوبيا المتقابلة مستمرة، وهي تتواصل كل يوم وتعزز القطيعة بين الحضارتين.

في هذا السياق، يقوم الخطاب الإسلامي الوعظي بتصوير الغرب ماخوفاً للدعارة والانحراف والإدمان والشذوذ والقمار، ويتمّ النقاط إحصاءات ومقاربات ومقاطع فيديو وتصريحات لمشاهير تعزز فكرة السقوط الأخلاقي والانحلال في الغرب، ومن ثمّ، تهيبّ لفكرة تفوّق العالم الإسلامي أخلاقياً على الرغم من واقعه المتردي في السياسة وأشكال المدنية.

في المقابل، هناك جهود الإسلاموفوبيا التي يقوم بها أيضاً قياديون سياسيون في الغرب، أفراداً أو أحزاباً أو مؤسسات، يستخدمون الإعلام والميديا ويمارسون الأشياء نفسها من إحصاءات ومقاطع فيديو وصور مُركزة لرسم صورة بائسة للعالم الإسلامي تحتقر المرأة، وتمارس العنف الاجتماعي، وتغتال الطفولة، وتعتقل العقل.

في قراءة موضوعية دقيقة، فإنّ الصورة الواضحة حيال ذلك ستكشف من دون ريب أنّ القيم الأخلاقية النبيلة موجودة في الجانبين، وأنّ الانتهاكات موجودة في الجانبين أيضًا، وأنّ الخلاف في الدرجة وليس في النوع، وأنّه محكوم بظروف موضوعيّة بحتة، وأنّ الانتماء الجهوي ليس وحده من يحكم سلوك الأفراد وينتج منظومتهم الأخلاقية.

من الملائم أيضًا أن نحدد خمسة جوانب تبدو من وجهة النظر الغربية غير مناقضة للأخلاق، في حين تبدو إسلاميًا مناقضةً بالكامل. وأعدّد هذه الجوانب كالتالي: الزنا والربا والقمار والشذوذ وتسليع النساء. ولكن هل الديمقراطية الحديثة متفقة على عدّ هذه الممارسات سلوكًا أخلاقيًا؟

من المؤسف أنّ الخطاب السائد للوعظ الإسلامي يؤكد أنّ هذه الممارسات هي جوهر الحرّية الشخصية في الغرب، وأنّها مستقرة راسخة، ولا يوجد عليها أدنى اعتراض.

ذهب بعض الواعظين إلى أبعد من هذا، ومضى إلى اتهام الوحي الآخر نفسه بأنّه يقف وراء هذا التشويه الأخلاقي بعد أن تمّ تحريفه والعبث به لمصلحة تمرير هذه السلوكيات اللاأخلاقية، حتى غدت جزءًا من المنظومة الأخلاقية التي يتعاور الدين والمجتمع على تكريسها في الحياة الغربية.

يمكن متابعة هذه المعاني بوجه خاص في محاورات أحمد ديدات وجيمي سواغارت، وهي حوارات قائمة على تحقير الخصم وإذلاله واحتقار ما يعتقد؛ بحيث قام كلا المتحاورين بنسبة الرذائل إلى نصوص المقدس لدى خصمه، وهي حوارات لها جمهور كبير في العالم، ويعدّها كثير من الناس مثالية في الدعوة إلى الإسلام أو التبشير المسيحي.

الحق أنّ هذا اللون من الحوار يجعل مبدأ المنظومة الموحدة للأخلاق عملاً غير جدّي، ويعزّز ثقافة القطيعة الأخلاقية بين الإسلام والحضارة الحديثة. فهل الأمر كذلك بالفعل؟ وهل يتعين القول إنّ الكتب المقدسة قد تمّ بالفعل تحريفها لمصلحة ترويج الرذائل وطمس الفضائل؟

يتطلب البحث العلمي الموضوعي قدرًا كبيرًا من التجردّ من المؤثرات العاطفية والانفعالية، ويمكن بقدر معقول من روح الوفاق أن نقف على المشترك الأخلاقي بين المنظومتين التاريخيتين للقيم، استنادًا إلى مبدأ اتفاق مقاصد العقل والنقل، واتحاد أهداف المصلحين الاجتماعيين وأهداف الأنبياء.

بل إنّ هذه الدراسة تذهب إلى أنّ قيم العفاف الأخلاقي هي قيم محترمة في الغرب، ولو توافرت إحصاءات دقيقة وموضوعية في الغرب حول واقع هذه القيم بين الأسر النبيلة والعريفة، بوجه خاص، فإنّ النتائج ستكون مدهشة، بحيث تعدّ الخطيئة والفحشاء عملاً غير أخلاقي وغير نبيل، وستبرز قيم العفاف في مكانها الأخلاقي الرفيع، وسيكون التشابه كبيرًا بين القيم الأخلاقية النبيلة في الشرق والغرب.

ربما يصدّم هذا الكلام القارئ الكريم؛ إذ تتم ممارسات الرذيلة والدعارة والقمار والشذوذ علنيًا في المجتمعات الغربية، وفي حماية القانون أيضًا، فكيف يسوغ القول إنّ الفحشاء والشذوذ رذائل مرفوضة وهي محميّة بالقانون وعاديّة في المجتمع؟

الحقيقة أنّ صراعًا مستمرًا يقوم في الغرب بين مؤسسات الحرية ومؤسسات الأسرة؛ فبينما تصر مؤسسات الحرّية على حق الإنسان في ممارسة كل ما يؤمن به ويشتهيّه، فإنّ مؤسسات

الأسرة تصر على حماية المرأة والرجل من الممارسات التي تخالف الطبيعة، ومن ثمّ، تتناضل من أجل وقف كل أنواع البغاء، والانحراف الأخلاقي.

إنّ إقرار مشروعية العلاقة المثلية في الغرب مثلاً أمر غير مقبول إسلامياً بكل تأكيد، ولا يمكن تبريره بأي منطق فقهيّ، لكنّ القراءة الواقعية للحدث تُظهر أنّ تياراً عريضاً في المجتمعات الغربية لا يزال مناهضاً لهذه الأخلاقيات، وأنّ الشذوذ هو شأن بينات محدودة، وأنّ نجاح بعض منظمات الحرية في الضغط للحصول على صكوك تشريعية في صالح المثليين لا يعني نهاية المطاف، ولا يعني أنّ هذا هو موقف المجتمعات الغربية من هذه الفاحشة، فالنضال ضدّ هذا الشذوذ لا يزال على أشدهّ تقوده منظمات الكنيسة والأسرة والطفولة. ومن المتوقع أن يستمر هذا الجدل فترة طويلة، ولكنني على يقين أنّه لن ينتهي كما تتوهم الشركات الإباحية بالنصر الموعود. وفي أوروبا على سبيل المثال، وعلى الرغم من وجود هامش غير محدود من الحريات، فإنّ الدول التي وافقت على منح الشذوذ صفة شرعية لا تريد على 12 من أصل 49 دولة (844).

يجب القول أيضاً إنّ القوانين المذكورة تنظم الشذوذ في الغالب، بوصفه مشكلة اجتماعية أكثر من إقرارها إياه بوصفه نمطاً طبيعياً للحياة. وتهدف إلى حماية المثليين، وليس إلى تكريس سلوكهم خلاف الطبيعة، وتقترح بالتوازي برامج اجتماعية للتأهيل والعودة إلى نظام الأسرة الطبيعي.

باختصار، الواقع المثلي (الشذوذ) في البلاد الغربية لا يختلف كثيراً عنه في البلدان الإسلامية، وربما كان الفارق هو المساحة المتاحة للحرية التي تجعل مطالبات بهذا الشكل ممكنة وواردة، وكذلك الاستعلان بها، ومن ثمّ، قد تحصل على تأييد سياسي وتشريعي، في حين لا يزال الواقع في البلاد العربية والإسلامية محافظاً، ولا يسمح على الإطلاق بمناقشات من هذا النوع.

ربما كان من المفيد أن نشير إلى أنّ هذا الشكل من الانحراف والشذوذ لم يكن غائباً خلال أيّ مرحلة من التاريخ، بما فيها التاريخ الإسلامي. ويكفي أن نقرأ في التراث العربي قصص الغلمان، والمُرد، وصبيان القصر، حتى ندرك حجم انتشار هذه الفضيحة الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية، لكن في المقابل، فإنّ القوى المحافظة ظلت تواجه هذا الانحراف مع وجود قيود كثيرة على الحريات.

مما اشتهر في ذلك، على سبيل المثال، فصول ألف ليلة وليلة، وأخبار أبي نواس، وكتاب مفاخرة الجوّاري والغلمان للجاحظ، وسلامة الأبدان من مجالسة المردان، وغاية المطلوب في محبة المحبوب للشيخ عبد الغني النابلسي، وقد جمع هذه الدراسات الباحث التركي سراج الدين كوغل في كتاب المثلية الجنسية في الإسلام: إضاءات على المثليين المسلمين.

يروى الطبري في تاريخه أنّ الخليفة الأمين «طلب الخصيان وابتاعهم، وغالى بهم، وصيرهم لخلوته في ليله ونهاره وقوام طعامه وشرابه وأمره ونهيه، وفرض لهم فرضاً سمّاهم الجرادية، وفرضاً من الحبشان سمّاهم الغرابية، ورفض النساء الحرائر والإماء حتى رمى بهنّ» (845).

لكن اشتهار هذا اللون من الفاحشة والخطيئة لا يجعله سلوكاً عامّاً للأمة، فقد ظلت الأمة تطالب بوقف هذا الانحطاط الأخلاقي على الرغم من شيوعه في بلاط عدد من الخلفاء، ولا يمكن عدّه بحال صورة المجتمع الإسلامي على الرغم من اشتهاره، فقد ظلت الأصوات المحافظة أشدّ تأثيراً وأكثر اشتهاراً.



الزنا لا يزال فاحشةً في الغرب، وخصوصًا الخيانة الأسرية، والشعب ينظر إلى الخيانة نظرة غضب واحتقار، وعلى الرغم من شيوع الفحشاء بنسب عالية، فإنّ الشعب لا يقبل أن يصدر انحراف كهذا من زعمائه وقادته ونبلائه. ويمكن ملاحظة ذلك في عدد من القضايا التي شغلت الرأي العام العالمي، وأبرزها قضية الرئيس الأميركي بيل كلينتون والسكرتيرة مونिका لوينسكي، والأمر نفسه مع ولي عهد المملكة المتحدة الأمير تشارلز، وقد بلغ الغضب الاجتماعي مستوى قياسيًا بسبب ممارسات هؤلاء الزعماء خلاف قواعد الأسرة والدين. وعلى الرغم من الأجواء المنفلتة تمامًا للحريّات فإنّ الحضارة الغربية على مستوى المثقفين والنبلاء لا تزال ترفض هذا الانحراف الأخلاقي وتعدّه عارًا، وإن كانت شركات الانحلال قد نجحت في ترويجه تجاريًا وتمكّنت من جني الملايين من الغرائز المستعرة.

أمّا الربا، فهو حرام في الإسلام، وباب من الكبائر، وفي الحقيقة فهذا هو موقف الحكماء في الحضارة الغربية أيضًا. وبخلاف ما نعتقد من أنّ الربا أمر مشروع تقوم عليه الحياة الاقتصادية في العالم الغربي، فإنّ الواقع ليس كذلك، وأنّه وإن شاع وانتشر، تعدّه المؤسسات الأخلاقية والدينية والتكافلية في الغرب شرًا ولؤمًا، وتناضل من أجل الحد من ممارسات المرابين، وخفض معدلات الفائدة في القروض الاستهلاكية حتى تبلغ الصفر، وتشريع مزيد من القوانين للجم جشع المصارف والمرابين عن الربا بمعناه اللاأخلاقي البشع، وهو ابتزاز الفقراء والتجارة بمصائب الناس.

لا يزال العقل الجمعي ينظر إلى الربا على أنّه عمل غير أخلاقي، وأنه غدر ولؤم. ولقد جنى اليهود قبل الحرب العالمية الثانية حقدًا غير عادي بسبب تجارتهم بالربا، ونظرت إليهم الحركات المعادية للسامية على أنّهم علقة تأكل من دم الناس، ولم يكن صعبًا على هتلر أن يعبئ الشعب ضدّ اليهود بإحياء التمييز والمواقف الدينية التاريخية منهم، وأيضًا بحجة تجارتهم بالربا.

بالطبع، نحن لا نقصد هنا الربا وفق تعريف المصارف الإسلامية، التي عدّت المسألة مسألة إجراء شكليّ في صيغة العقد، يتجنّب ربا الفضل وربا النسيئة بحيل شرعية لفظيّة منفصلة تمامًا عن المقاصد، لا نتحدث عن هذا بالطبع، وإنّما نتحدث عن الربا الاستغلالي المتوحش الذي يقوم على ابتزاز الفقراء وتشغيلهم لمصلحة الغنيّ المتموّل الذي لا يقيم اعتبارًا للقيم الإنسانية والاجتماعية.

في هذا السياق، تتصح هذه الدراسة بقراءة شكسبير في روايته الشهيرة **تاجر البندقية** التي كرّسها للحديث عن بؤس الربا وتوحشه. ويُقدّم شكسبير بؤس الربا من خلال صورة المرابي اليهودي شيلوك الذي يمكر بأنطونيو في عقد ربويّ ينصّ على اقتطاع رطل من لحم أنطونيو حين يعجز عن السداد، وبالفعل يحلّ الموعد ويعجز أنطونيو عن السداد. ويقدم شكسبير ببراعة صورة الربا المرذولة اللئيمة، ويكشف عن حجم الرفض والكراهية في المجتمع الغربي نفسه لسلوكيات المرابين، وبؤس الربا في العقل الأوروبي.

تتجه البرامج الاجتماعية في العالم الديمقراطي دومًا إلى تأمين القروض الاستهلاكية للناس من دون فوائد، ومطالبة الدولة بدعم المشاريع الصغيرة، وحط الفوائد عن المهن الصغيرة والمتوسطة، ومنع المصارف من التوحش على الفقراء وابتزاز أموالهم بدعوى عدم السداد، وفرض النظرة إلى

الميسرة، وتشجيع العفو والخط عند العجز، بنظم اقتصادية حديثة تقع كلها في الجوهر في منع الابتزاز وتشجيع العمل، وهذا هو جوهر الموقف الإسلامي في محاربة الربا.

إنّ البحث عن القيم الأخلاقية المشتركة بين الإسلام والحضارة الحديثة ليس عسيرًا، ولكنه يحتاج إلى روح وفاقية، تؤسس على المشترك الإنساني في قيم الفضيلة، وتقوم بعزل الظواهر الإلغائية إلى الحجم الطبيعي لها بعيدًا عن التهويل والرغبة في التمايز.

ما قلناه في الزنا والربا هو نفسه موقف الإنسان من رفض الرذائل الأخرى كالقتل، والسرقة، والاعتصاب، والقتل، وغيرها من الجرائم الموصوفة في القانون الحديث، وفي الشرائع المتعاقبة. والأمر نفسه في ما يتصل بالفضائل من صدق وأمانة، ورحمة، ووفاء، وبر الوالدين، وصلة الرحم، وأعمال الخير والإحسان.

لتأسيس هذه المنظومة المشتركة يتعين أن نتوقف عن برامج التشويه المتبادلة التي يمارسها واعظونا وواعظوهم بوعي أو من دون وعي في سياق ما صار يسمى الإسلاموفوبيا والغربوفوبيا. وأعتقد أنه يتعين منهجيًا الاعتراف بأننا لم تقدّم الأدلة الكافية من دراسات الباحثين الغربيين على تقارب الموقف الإسلامي مع الموقف الحضاري من رفض الزنا، والربا، والقمار، والشذوذ.

كما يمكن رصد الدراسات الكثيرة التي أنجزها باحثون غربيون محترمون لجهة الاعتراض على تسليع المرأة والاتجار بجسدها، ومحاربة الدعارة والفحشاء، على الرغم من أنّ هذه السلوكيات قد حظيت بحماية قانونية في كثير من الدول الديمقراطية. ولكنّ الجهود لا تزال على أشدها لحجر هذه الممارسات في أضيق سبيل، ودعم برامج تهدف إلى التخلص النهائي منها انتصارًا لكرامة المرأة واستقرار الأسرة، وهو ما يلتقي تمامًا بالقيم الإسلامية في مسائل المساواة والكرامة في الجندرية النسائية التي تحدثنا عنها.

لعلّ دراسة أخرى تخصص في هذا الجانب تضيف ما يعزّز المبدأ الذي نتحدث عنه من إمكان قيام نظام أخلاقي مشترك بين الاتجاهات الديمقراطية وتيارات التنوير الإسلامي.

## رابعًا: جهود الإصلاح الديني في بناء منظومة أخلاقية إسلامية ديمقراطية

تلتقي رسالة التنوير في بناء المنظومة الأخلاقية، إذًا، مع رسالة التصوف التي قدّمناها في الفصل السابق من هذه الدراسة، وهي تلك الجهود الهادفة إلى رسم معيارية في الأخلاق تستند إلى ظواهر النصوص وتقارب المشترك الإنساني.

واجه التيار التنويري في العصر الحديث النزعة الانفصالية التي يتبنّاها التيار السلفي تحت عنوان فقه السلف، ووجوب مخالفة المشركين في الأخلاق. كما رفض تيار التنوير حتمية الشقاق بين القيم الأخلاقية الإسلامية والمنظومة الأخلاقية الإنسانية، وعمل على وصل البرزخين المتدابرين، والبحث المشترك بين الثقافتين.

يكمن الجهد الذي بذله التيار التنويري لإنتاج منظومة أخلاقية إنسانية مشتركة أساسًا في تطوير أصول الفقه الإسلامي، وتفعيل المصادر الشرعية المنطفئة التي غيّبها التيار السلفي كالعرف،

والاستحسان، والمصلحة المرسلّة، وسدّ الذرائع، وإعادة الاعتبار إليها بوصفها مصادر حقيقية للشريعة وليست مصادر اتكائية أو تبعية، وكذلك إحياء مبدأ الشورى، والعدل، ومبادئ تبدّل الأحكام بتبدّل الأزمان، وحق الاختلاف وإعذار المخالف.

ربّما كان أهمّ جهد في هذا السبيل هو ما قدمه الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد إقبال الذي كرّس حياته لإنجاز هذه الحقائق اتباعاً لمعلمه العرفاني الكبير جلال الدين الرومي الذي يُنظر إليه عالمياً بوصفه رمزاً من الرموز الكبرى للإخاء الإنساني خلال التاريخ، وقد كتب معانيه الكبرى في كتابه العظيم **المنثوي** الذي يُؤسّس لمشترك إنساني نبيل في الفضائل والأخلاق، وهو ما كان يُطالب إقبال باتباعه والنسج على منواله.

يمكن أن نعدّ علاقة إقبال بالرومي أوضح مثال على تلاقي مقاصد التصفوّ العرفاني بتيارات التنوير. وفي هذا السبيل، ننصح بمطالعة القصيدة الطويلة التي كتبها إقبال على شكل حوارية تفصيلية مع أستاذه جلال الدين الرومي في ديوان **جناح جبريل**.

تكمّن أهمية إقبال في أنّه أشدّ رجال التنوير الإسلامية اتصالاً بالحضارة الغربية. وعلى الرغم من عقيدته الراسخة في الاعتزاز بالإسلام اعتزازاً مطلقاً، فإنّه لم يتورط قط في تسفيه القيم الحضارية بعدها منظومة أخلاقية مفارقة، على الرغم من أنّه كتب طويلاً في بؤس سلوكيات الاستعمار الغربي وفشل الاستبداد الغربي في بناء حضارة ناجحة، بل تأكيد قيامه بإحراق العالم نتيجة السياسات المكيفيلية التي مارسها.

لكنّ ذلك كلّه لم يدفعه أبداً إلى احتقار المؤسسة الأخلاقية الحضارية التي قرأها في أعمال فلاسفة الحضارة الغربية، ولشدة ما كان مدهشاً أنّه وقف باحترام أمام لينين زعيم الحركة المادية الحمراء، ونيته فيلسوف السوبرمان الملحد، وتمسّك بموقف نبيل وفريد في رسم رسالة لينين نصيراً أخلاقياً للمستضعفين، وكذلك أمام رسالة نيتشه نبياً للقوّة والإرادة وليس نبياً للبطش والكفر كما ترسمه الحوارات الانفعالية.

في كتابه **التجديد الديني في الإسلام**، يتحدث إقبال باحترام بالغ عن حركة كمال أتاتورك الإصلاحية، وعدّها ضرورة لقيام مجتمعات إسلامية متحضرة، وأشاد بالقيم الحضارية التي فرضها أتاتورك في المجتمع التركي، وفي موقفه من الخلافة رأى إقبال أنّه يتعين التحوّل من نظام الخلافة الفرديّ إلى أنظمة حكم جماعية وديمقراطية تحقّق العدالة في الإسلام، وعدّ أتاتورك أنموذجاً للإصلاح الإسلامي (846).

إنّ التنوير الإسلامي يستطيع أن ينجز المنظومة الأخلاقية الإسلامية على أساس وفاقٍ وتصالحي وتكاملي مع المنجز الإنساني، وسيواجه بالطبع تهمة التخلي عن ثوابته والذوبان في الآخر والتملق للغربيين، ولكنّه قادر على أن يقدم رسالته في تأصيل القيم الأخلاقية العميقة بأدلة الشرع نفسها من الكتاب والسنة ومصادر الشريعة الأخرى وتراث الحضارة الإسلامية.

يجب أن يكون واضحاً أنّ هذه الدراسة ليست مبنية على الاندماج الثقافي في القيم الديمقراطية، بل على التبادل الثقافي المشترك، وأنّ الجهد الذي نطالب به التيارات الإسلامية للتقدم نحو المثل الديمقراطية ومعالجة أسباب الشقاق يقابله جهد مماثل مطلوب من حكماء الحضارة الديمقراطية أيضاً لمواجهة الرذائل التي يروجّ دعاة الحرية أنّها سلوكيات أخلاقية، ومنها الزنا، والربا،

والقمار، والشذوذ، وتسليع النساء، والتشديد على أن هذه الانحرافات لا تعبر عن المستوى المثالي للديمقراطية الحضارية، بوصفها قوة بناء واستقرار اجتماعي، مبنية على تماسك الأسرة والإفادة من قيم الدين.

سنشرع هنا في مناقشة الدور الذي قام به الإصلاح الديني في مواجهة المحددات الخمسة التي يتبناها التيار السلفي عنواناً للأخلاق الإسلامية المفارقة للمنظومة الأخلاقية الديمقراطية، وهي:

- تحقير المختلف دينياً.

- احتكار الخلاص.

- أخلاق الحرب.

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- التمييز ضد النساء.

تجتهد هذه الدراسة في إثبات أن الإصلاح الديني قدّم إجابات مقنعة يهدي العقل، ومقاصد الشريعة ونصوصها أيضاً، لإثبات أن هذه السلوكيات بصيغتها القديمة ليست بالضرورة قيماً أخلاقية إسلامية مستمرة، وأن تطورها اجتماعياً حتم تفرضه أصول الشريعة.

ففي الموقف من المختلف دينياً تمكن الفقه التتويري من تجاوز المنهج السلفي المتمثل بوجوب البغض للمشركين، أو بغض غير المسلمين عموماً، وذلك عن طريق إحياء نصوص أخرى في الكتاب تأمر بالإحسان إلى الناس واحترام أعمالهم وسلوكياتهم، على الرغم من اختلاف الثقافة الدينية والمذهبية.

(لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (الممتحنة: 8)، (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) (البقرة: 83)، (وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (الأعراف: 74)، (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) (النساء: 94).

من المؤكد أن الاعتصام بالنص لا يكفي لمواجهة التفكير السلفي؛ لأنه ما إن تعصم بنص في التسامح حتى تواجه نصاً في الحسم. ولكن استخدام آليات أصول الفقه الإسلامي في القول بالناسخ والمنسوخ، والظاهر والمؤول، والمجمل والمفصل، واقتضاء النص ودلالة النص، وإشارة النص وتأويل الظاهر، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وهي آليات أصولية معتبرة عند الفقهاء، يمكن أن تجيب عن أسئلة الأخلاق؛ بحيث تجعل ما أمرنا به من قطيعة وتدابر مخصوصاً بالمقاتلة والمحاربة من المشركين والبغاة والمحاربين، وليس بسبب الموقف اللاهوتي والعقدي.

يمكن متابعة عدد من الكتب التي ألفها التتوير الإسلامي في إطار بناء أخلاق اجتماعية لا تقرّ تسفيه المختلف اعتقادياً، وتدعو إلى احترامه وإنصافه، ومن ذلك ما أورده الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**. ومع أن كتاب القرضاوي لا يبلغ حد المساواة التامة في أخلاق المواطنة، فإن أهميته تكمن في صدوره من مرجعية دينية بمستوى القرضاوي ونفوذه الكبير على مستوى الخطاب التقليدي السلفي. وللدكتور محمد علي البار كتاب **معاملة غير المسلمين: الحوار والتسامح في الإسلام**.

صدر كتاب **نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني** اشتمل على 29 بحثاً علمياً في إطار بناء منظومة أخلاقية في التعامل مع غير المسلمين. وقد رصدت غاي سورمان تجارب التنوير الإسلامي في إطار أخلاقيات التعامل مع غير المسلم، عبر كتابها **أبناء رفاة الطهطاوي مسلمون وحداثيون**. كما كتب خالد محمد خالد كتاب **مواطنون لا رعايا**، وكتب فهمي هويدي كتاب **مواطنون لا نميون** للتأسيس للانتقال من عصر الذمة إلى عصر المواطنة والمساواة.

يُعدّ كتاب **الإسلام وأصول الحكم** للشيخ الأزهرى علي عبد الرازق الكتاب التأسيسي لبناء منظومة سياسية أخلاقية مع غير المسلمين قائمة على المساواة وعدم التمييز.

في هذا السياق كتاب **التراث والتجديد** لحسن حنفي، ومحمد عمارة في كتابيه **الإسلام وقضايا العصر**، و**التراث في ضوء العقل**، وعبد الله العلايلي في كتابه **أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد**، وفتحى عثمان في كتابه **الفكر الإسلامي والتطور**، ومحمود الشرقاوي في كتابه **التطور روح الشريعة الإسلامية**، وحسين أحمد أمين في كتابه **دليل المسلم الحزين**، وزكي نجيب محمود في كتابه **تجديد الفكر العربي**، وسليم العوا في كتابه **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، وأخيراً راشد الغنوشي في كتابيه: **محاوّر إسلامية والحريات العامة**. وقد رصد أمين الخولي توجه المجددين من الإسلاميين إلى بناء منظومة أخلاقية متصالحة مع النظم الديمقراطية في كتابه **المجددون**.

في سياق احتكار الخلاص، قدم الفكر التنويري محاولات مهمة في تجاوز هذه المسألة بنصوص أخرى من الكتاب أيضاً، وهي كثيرة ومباشرة (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (البقرة: 62)، (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (يونس: 99)، (وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة: 115).

ما قلناه في مسألة النص في قضية احترام المختلف دينياً نقوله في مسألة احتكار الخلاص أيضاً بتفاصيله. وقد اعتصم التيار الإصلاحى بظاهر النص في مقام وعمومه في مقام آخر، كما استدل بالناسخ والمنسوخ، وعبر آليات الفقه الإسلامي في دلالة الألفاظ تمكن من تجاوز التفسير السلفي لظاهر النص، والوصول إلى قيم أخلاقية مختلفة عن طريق احترام الناس في اختياراتهم العقائدية بوصف ذلك الاختيار إرادة من الله تعالى.

من الدراسات التي ناقشت مباشرةً هذه المسائل: عبد الكريم سروش في كتابه **الصرافات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية**، وجودت سعيد في كتابه **الإنسان حين يكون كلاً** وحين يكون عدلاً، ومالك بن نبي في كتابه **دور المسلم ورسائله في الثلث الأخير من القرن العشرين**.

إضافة إلى الدراسات المباشرة، ينبغي لنا الإشادة بجهود حوار الأديان الذي ازدهر في السنوات الأخيرة بعد أن انخرطت فيه رسمياً حكومة المملكة العربية السعودية، عبر مجمع الملك عبد الله لحوار الأديان والثقافات، وكذلك مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، إضافة إلى الدول التي تقوم تقليدياً بذلك من قبل مثل سورية والعراق ومصر ولبنان والأردن.

كما يجدر التنويه إلى سلسلة الإصلاحات التي قامت في الإمارات العربية المتحدة عبر صدور قانون تحريم ازدراء الأديان، ونتوقع أن تصدر قوانين مشابهة في البلاد العربية، وكذلك بناء معابد للأديان المختلفة كالبودية، والهندوكية، والسيخية، إضافة إلى المسيحية، واليهودية بالطبع.

إنّ هذه الأنشطة كانت إلى عهد قريب في دائرة المحرمات، ولا تزال إلى اليوم تتعرض لهجوم مستمر من التيارات السلفية، ولكنّ قيامها واستمرارها يعكسان في الوقت نفسه أنّ التنوير يحقق تقدماً أخلاقياً في سياق الاعتراف بإيمان الآخرين واحترام مقدسهم.

في مسألة أخلاق الحرب والاعتراض أخلاقياً على الاسترقاق وما يتبعه من العبث بالإماء والسبايا، كتب الإصلاحيون في حكمة الشريعة في التدرج في إلغاء الرق. وهذا خطاب يحظى بشعبية كبيرة، ثمّ وقفوا عموماً إلى جانب الدول الإسلامية في توقيعها اتفاقية منع الاتجار بالبشر التي وقعتها كل الدول الإسلامية بلا استثناء وأخرها موريتانيا في عام 2014. وتجعل هذه الاتفاقيات التجارة بالأشخاص حراماً، وقد قام الفقهاء في كل دولة إسلامية في مواقع الاختصاص بتقديم دراساتهم وقراءاتهم في تقرير الوجه الشرعي لتوقيع هذه الاتفاقية التي تتأسس أصولاً على قاعدة الاستحسان وفق أصوله وضوابطه.

من الدراسات التي تناولت مباشرة مسألة تحريم الرق والسبي، كتب محمد المختار الشنقيطي فصلاً نقدياً مطولاً عن قصة العبودية في كتب المالكية، وعدّ القول بتحريم الاسترقاق ووجوب الإعاق قديماً في الفقه الإسلامي وجزم بأنه سياسة عمر بن الخطاب ومنهج ابن حزم الظاهري في الفقه (847).

في سياق الحسبة، أعاد التيار التنويري إحياء نصوص أخرى كثيرة تنتهي المرء عن التدخل في حياة الآخرين وتقتصر التدخل على الدولة التي انعقدت لها بيعة صحيحة، وتحول، إذاً، دون فسح الباب أمام من هبّ وذبّ لممارسة الحسبة، وتحويل الاحتساب إلى عمل شرطي منضبط بالقانون يمارسه من وكلته الدولة رسمياً بذلك، وتحدّدت مهماته وفق القانون، ومنعت تدخل الإنسان في حياة أفراد آخرين.

من أهم الكتب المتعلقة بهذا الشأن كتاب الشرطة الدينية: الدول، المؤسسات، الثورات، وقد تناول ظاهرة الحسبة وتاريخها وإمكان تحويلها إلى مؤسسة قانونية تقتصر على المخالفات العامة ولا تتدخل في حياة الأفراد.

من الدراسات التي ظهرت في هذا السبيل كتاب حلمي النمنم الحسبة وحرية التعبير، وفيه يقدم قراءة نقدية تستند إلى تطبيقات السلف لنظام الحسبة الذي كان محض مهمات شرطية للرقابة على الأسواق، وكيف تحوّل إلى نظام لقمع الحريات، وانتهاك الحقوق الخاصة للناس.

كما كتب رحيل غرايبة كتاباً مهماً بعنوان الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، وتناول مسائل الحسبة في فصل خاصّ على أنّها جزء من وظائف الشرطة، وأشار إلى الأصول المؤسسة لوقف الاحتساب العشوائي الذي يتضمن انتهاك حريات الناس (848).

تزدهر الحسبة في المملكة العربية السعودية ضمن مؤسسات «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهي تواجه هجوماً متصاعداً من الهيئات العلمية والحقوقية، ولكنّ وزارة الداخلية تدافع عنها بوصفها إحدى ركائز الأمن الوطني في البلاد. وقد أقامت الجامعة الإسلامية في المدينة

المنورة في عام 2014 مؤتمراً خاصاً نظمه كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شارك فيه 28 باحثاً. ومع أنّ مجمل البحوث كان في سياق تأييد الهيئة، فإن عدداً من البحوث التي طبعت تناول الحسبة بأسلوب نقدي داعياً إلى التحول إلى النظام الشرطي الحديث المكلف بمراقبة المخالفات العامة، ووقف تدخل المحتسبين وأعضاء الهيئة في الحياة الشخصية للناس.

في سياق التمييز ضدّ النساء، شهدت الحركة الإصلاحية منذ الشيخ محمد عبده وقاسم أمين جهوداً متتالية، لتقديم صورة أخرى للمرأة المسلمة في مشاركتها وريادتها في الحياة تختلف عن الصورة التقليدية التي تكرر التبعية والتخلف والدونية للنساء. ويمكن رصد أعمال كثيرة قام بها الإصلاحيون في تمكين المرأة والدفاع عن استقلالها وحريتها وحقوقها الكاملة.

يعدّ كتاب قاسم أمين **تحرير المرأة** مدخلاً إلى سلسلة طويلة من الأعمال العلمية التي استهدفت بناء منظومة قيمية أخلاقية خاصة بالنساء، تمنع التمييز ضدهن وتدعو إلى احترام المنجزات التي حققتها المرأة في العالم على صعيد الحريات، والثقافة، والتعليم، ووجوب اتخاذ موقف أخلاقيّ داعم للمرأة في كفاحها من أجل الحرية والمساواة.

من أهم الأعمال التي صدرت في هذا السبيل كتاب الشيخ الأزهرى عبد الحلیم أبو شقة بعنوان **تحرير المرأة في عصر الرسالة**. وتبدو أهميّة الكتاب في دعوته الواضحة إلى بناء موقف أخلاقيّ داعم للنساء في الحرية والمساواة عبر الأدلة النصية الظاهرة في الكتاب والسنة. وقد تناول ذلك موسوعياً في سبعة مجلدات، وحظيَ بتقديم أهم فقيهين أزهريين معاصرين هما الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي.

من البدهي أنّي هنا لا أتحدث عن المرأة في المستوى الحقوقي بقدر ما أتحدث عن أخلاقيات التعامل الجندي، والجهود التي بذلها الإصلاح الإسلامي لبناء منظومة أخلاقية متوازنة بين النساء والرجال، ومنع التسلط الذكوري والانمحاق النسوي، والتحوّل من منطق السيّد والأمة إلى منطق الإنسان والإنسان، وبناء منظومة أخلاقية متوازنة قائمة على الاحترام والتمكين والمساواة.

هكذا، فإنّه يسعنا القول إنّ التتوير الإسلامي قد أنجز الأصول الضرورية لبناء أخلاقيات فاضلة في التعامل مع النساء من دون تمييز جندي، ورفض سلوكيات التبعية والإذلال التي طبعت الفقه الإسلامي التاريخي، والتي تتناقض مع القيم الأخلاقية الديمقراطية.

## خاتمة ونتائج

تعدّ هذه المساهمات العلمية في تحقيق تلاقي الجوانب الأخلاقية الرئيسية الخمسة محض شواهد تُقدّمها على قدرة التيار الصوفي وتيار الإصلاح الإسلامي على الإجابة عن أسئلة الحداثة والديمقراطية في الجانب الأخلاقي، وتقديم قراءة متوازنة ومثينة تعتر بأصالتها، وترفض المهزومية وتتشارك النجاح الإنساني الأخلاقي عبر تقديم روايات مقاربة تستند إلى روح النص الديني وتتصل بمقاصده الكبرى، وتطابق الفطرة التي فطر الله الناس عليها كما هو مقتضى العقيدة التي يؤمن بها المسلمون كافة بلا نكير.

وهي بالطبع مقدمة لاستئناف الجهود القديمة لإصدار صك دولي للأخلاق يشبه صك حقوق الإنسان الذي أصبح أهم معالم الحضارة الإنسانية الجديدة.

يقودنا البحث إلى النتائج التالية:

- ترسم الأخلاق، بوصفها قيمًا إنسانية مشتركة، سلوك الإنسان في علاقاته العامة بالأفراد والمجتمع والدولة.

- يُعدّ المشترك الأخلاقي الإنساني هدفًا يجب أن تسعى له المجتمعات والأفراد.

- المشترك الأخلاقي بين الإسلام والقيم الديمقراطية كبير، ويجب العمل على تعزيز المشترك والبناء عليه.

- تُحدّد الدراسة الحوار بين النماذج القيمية الأخلاقية المتقابلة على أنه حوار بين القيم الإسلامية والقيم الديمقراطية، وتستبعد الثنائيات الأخرى كالإسلام والمسيحية، أو الدين والليبرالية، أو الشرق والغرب، أو الأصالة والمعاصرة، أو الشمال والجنوب.

- يُعدّ الشقاق والتناقض بين القيم الأخلاقية الديمقراطية والقيم الأخلاقية الإسلامية ظاهرة ضارة وسلبية ويجب معالجتها.

- حدّدت الدراسة خمسة جوانب ينظر إليها الفقه الإسلامي التقليدي إيجابيًا وتبدو في القيم الديمقراطية الحديثة سلوكيات غير أخلاقية، وهي احتكار الخلاص، وما يتبعه من ازدياد المختلف دينيًا، والاسترقاق والسبي في الحرب، والاحتساب، ودونية المرأة.

- حدّدت الدراسة عدّة جوانب تبدو في الديمقراطية الحديثة أخلاقيةً ويحميها القانون والعرف الاجتماعي، ولكنّ الإسلام حرّمها وعدّها من الرذائل، وهي الزنا، والربا، والشذوذ، وتسليع النساء.

- تناولت الدراسة قراءة مختلفة لخطاب الأغلبية الديمقراطية يرفض هذه الرذائل ويعدّها سلوكيات غير أخلاقية، وتدعو الدراسة إلى الاهتمام بهذا الموقف الأخلاقي الصادر عن رموز علمية واجتماعية ودينية في الديمقراطية الحديثة.

- تشرح الدراسة أسلوب التصوف في ردم المتناقض بين القيم الأخلاقية الإسلامية والقيم الأخلاقية الحضارية، بوصفه مدرسة تركية وتطهير، قائمة على قيم الإسلام ونصوصه.

- تؤكّد الدراسة القيم العميقة للتصوف في احترام الفطرة الإنسانية، والإيمان بالجبر الإلهي، وإعذار الإنسان، واحترام الأديان.

- تشرح الدراسة أسلوب التيار التنويري في توحيد المنظومة الأخلاقية بين النظرة الإسلامية والديمقراطية الحديثة، على أساس من أعمال قواعد أصول الفقه والتوسع فيها.

- تشير الدراسة إلى جهود الإصلاح الديني في بناء منظومة أخلاقية، تختار أجود ما في الفقه الإسلامي، وتتكامل به مع أجود ما في الديمقراطية الحديثة.

- تطالب الدراسة حكماء الحضارة الحديثة ببذل مزيد من الجهود، لمنع تبيئة الرذائل التاريخية تحت ستار الحريات كالزنا، والربا، والشذوذ، وتسليع النساء. وتؤكد أنّ الجهود في هذا السبيل



قائمة عبر منظمات الأسرة والكنيسة والطفولة، وأنّ المطلوب هو التكامل مع هذه الجهود والبناء عليها وليس تكريس الانقسام القيمي بين الإسلام والديمقراطية الحديثة.

- تسعى الدراسة إلى بناء منظومة قيمية إنسانية مشتركة تعتمد الوفاق بين العقل والدين والوحي والاجتهاد.

- تأمل هذه الدراسة أن تكون إسهاماً في جهود إطلاق ميثاقٍ عالميٍّ للأخلاق، يتوازي ويتكامل مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

## المراجع

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.
- ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الرحمن. **مجموع الفتاوى**. الرياض: دار الوفاء، 2005.
- ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.
- ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1978.
- \_\_\_\_\_. **فصوص الحكم**. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1980.
- الأنصاري، زكريا بن محمد. **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1994.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح المسمى سنن الترمذي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرک علی الصحيحین**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- حيش، محمد. **المعتمد في أصول الفقه الإسلامي**. دمشق: دار التجديد، 2001.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. بيروت: دار الجبل، 1992.
- السكندري، أحمد بن محمد بن عطاء الله. **الحكم العطائية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار التراث، 1968.
- العفاني، سيد. **تعطير الأنفاس من حديث الإخلاص**. القاهرة: دار العفاني، 1985.
- غرايبة، رحيل. **الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **فضائح الباطنية**. عمان: دار البشير، 1993.
- قاطر جي، نهى. **المرأة في منظور الأمم المتحدة**. لندن: E-kutub، 2017.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية**. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1982.
- المتقي الهندي، علاء الدين علي. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**. بيروت: دار الرسالة، 1981.
- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **الجامع الصحيح**. القاهرة: دار طيبة، 2006.
- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. **شرح فصوص الحكم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
- الهيثمي، نور الدين. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. بيروت: دار الفكر، 1992.

- (817) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 6، ص 186.
- (818) محمد حبش، **المعتمد في أصول الفقه الإسلامي** (دمشق: دار التجديد، 2001)، ج 1، ص 44.
- (819) نور الدين الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج 8، ص 55 نقلاً رواية عن الطبراني.
- (820) محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصحيح المسمى سنن الترمذي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ج 2، ص 244.
- (821) الهيثمي، ج 8، ص 49، وأشار إلى ضعف إسناده.
- (822) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرک علی الصحیحین** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ج 1، ص 53.
- (823) ابن حنبل، ج 4، ص 268. وهو في رواية البزار «لأتمم مكارم الأخلاق».
- (824) شهدت محاولة مهمة للوصول إلى هذه الرؤية، وهي محاولة مجلس التفاعل الدولي الذي يضم رؤساء الدول السابقين، وقد انعقد في فيينا في 23 آذار/مارس 2014 بهدف إطلاق ميثاق الأخلاق الدولي، وذلك بمشاركة نحو 24 زعيم دولة ديمقراطية من الرؤساء السابقين، فيهم: هلموت شميدت، وجيسكار ديستان، وفاكودا، وعبد الله بدوي، وأوباسانجو وآخرون. وقد استُعدت إلى المؤتمر باعتباري خبيراً مع عددٍ من الخبراء من أديان مختلفة، وقد حاولنا ملء هذه الفراغ، وأنجزنا ميثاقاً، ولكن أدعنا لم يبلغ الطموح الذي تمنيناه في رفع المقترح إلى الأمم المتحدة وإقراره على أنه وثيقة للأخلاق العالمية، إذ تردّد عددٌ من الرؤساء في إقرار موادٍ أخلاقية تسمّى مجلس الأمن وحقّ الفيتو فيه، واكتفى المؤتمر بإصدار هذه البنود على شكل توصيات للمؤتمر، ولم ننجح في رفعها إلى منصة الأمم المتحدة لإقرارها في الجمعية العمومية عبر حكومة النمسا كما كنا نأمل من قبل.
- (825) يُنظر مثلاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية** (عمان: دار البشير، 1993)، ج 1، ص 156؛ يُنظر فتوى أبو حامد الغزالي في كتابه **فضائح الباطنية**، وفيها يأمر باغتتيال الباطنية من الدروز والنصيريين خصوصاً؛ وكذلك أحمد بن عبد الرحمن بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى** (الرياض: دار الوفاء، 2005)، ج 9، ص 222.
- (826) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **المهذب في الفقه الشافعي** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 3، ص 241؛ ويُنظر: زكريا بن محمد الأنصاري، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1994)، ج 4، ص 135.
- (827) الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، «الفتوى رقم (1977): الحكمة في تحريم الإسلام الرقيق»، باب العتق، شوهد في 22/1/2018، في: <https://goo.gl/olzACf>، ونصها: «ومن أبي أن يسلك طريق الاستقامة نزل به ما يكره من قتل أو استرقاق؛ إقامة للعدل، وتحقيقاً للأمن والسلام».
- (828) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح** (القاهرة: دار طيبة، 2006)، ج 1، ص 158.
- (829) علاء الدين علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال** (بيروت: دار الرسالة، 1981)، ج 2، ص 242.
- (830) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ج 5، ص 214.
- (831) يُنظر كتاب **إدارة التوحش** لأبي بكر ناجي، وهو غير موجود بنسخة ورقية، ولكنه متوافر على الإنترنت، وهناك تصريحات متتابعة لزعماء في التيارات المتطرفة تشير إلى هذا الكتاب ومرجعياته في أخلاقيات الجهاد عند القاعدة ونظائرها من حركات السلفية الجهادية، مع أن شخص أبي بكر ناجي لا يزال مجهولاً.
- (832) البيهقي، ج 6، ص 43.
- (833) اشتهرت في ذلك حوارات الدير مع الشيخ أبي يزيد البسطامي، ونقل طرفاً من حوارات العاشق والصوفي والدير ابن عبد ربه في **العقد الفريد** في حوارات مع المبرد صاحب اللغة، وقصيدة يا راهب الدير هل مرّت بك الإبل، لماني الموسوس 245هـ.
- (834) تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ج 2، ص 88، وهي خلاصة جدل شهير وقع بين الإمام أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي.
- (835) محيي الدين بن عربي، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1980)، ص 72.
- (836) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1978)، ج 2، ص 218. ونقلها الذهبي في **التفسير والمفسرون**، ج 2، ص 307.
- (837) أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري، **الحكم العطنية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 64.
- (838) عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **شرح فصوص الحكم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ج 1، ص 333.
- (839) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج 3، ص 73.
- (840) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1982)، ص 311.
- (841) سيد العفاني، **تعطير الأنفاس من حديث الإخلاص** (القاهرة: دار العفاني، 1985)، ص 117.
- (842) الترمذي، ج 4، ص 31.

- (843) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: دار الجيل، 1992)، ج 1، ص 4.
- (844) نهى قاطرجي، المرأة في منظور الأمم المتحدة (لندن: E-kutub، 2017)، ص 227.
- (845) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار التراث، 1968)، ج 7، ص 101؛ والنص نفسه أورده ابن الأثير في الكامل في التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ج 5، ص 410.
- (846) زكي الميلاد، «محمد إقبال وتجديد التفكير الديني في الإسلام»، موقع إقبال، 3/10/2017، شوهد في 22/1/2018، في: <https://goo.gl/BQoBX2>.
- (847) «الشنقيطي يكتب عن: قصة العبودية في كتب المالكية»، السراج الإخباري، 7/5/2012، شوهد في 22/1/2018، في: <https://goo.gl/7y2KCh>.
- (848) رحيل غرابية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

## الفصل الثالث عشر الأخلاق التطبيقية في الفتاوى المعاصرة: البيوتيقا أنموذجًا ..... رضا حمدي

### مقدمة

كان موضوع الأخلاق مدار بحث مستفيض في الثقافة العربية الإسلامية القديمة. وقد اشترك الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة والمتصوفة، بل والأدباء كذلك، في العناية بهذا الموضوع. ويعود الاهتمام بموضوع الأخلاق إلى امتثال العقل الجمعي الإسلامي لتوجيهات القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ومحاولة استلهاً ما فيهما من مبادئ ومُثل أخلاقية كثيرة. وكانت غاية هذه التوجيهات الدينية إحداث أثر فعلي في الواقع، على وجه يحقق صلاح المعاش والمعاد. ويبدو أنّ غالبية الطابع النظري في مقاربة هذا الموضوع قد أدت إلى اختزال الأخلاق في أنساق فكرية (فقهية أو كلامية أو صوفية... إلخ). وهكذا تظهر ميزة «الأخلاق التطبيقية»، بوصفها بحثاً في صلة الأخلاق بالواقع، في وفائها لروح الدين، وفي سعيها لـ «أنسنة» التاريخ الموحش. ولا شك في أنّ الأخلاق واقعاً أركى فائدة من الأخلاق فكرة، مهما كان سموها ونبيلها.

تهدف هذه الورقة إلى مقاربة فرضية مفادها أنّ المسلم المعاصر لا يسعه الذهول عن التعامل مع إكراهات الراهن، مهما بلغ جموحها وتعقدها. وإذ نقدر أنّ إهدار الحداثة جانباً من القيم الإنسانية يقتضي أفقاً مغايراً لما ألفه العقل الفقهي، فمن المتوقع أن يكون الفرع إلى المُعين الأخلاقي مساعداً حاسماً على مواجهة هذا التحدي. ولما كانت الأخلاق لا تتوب عن الفقه، بل تزعم مدّ العون له في فرض قواعد انتظام الهيئة الاجتماعية الإسلامية، فمن المهمّ تفكيك هذا التداخل الوظيفي بينهما. ويمثل المجال الصحيّ اليوم أحد أبرز محاور هذا التداخل بين الفقه والأخلاق في بعدها العملي؛ أي «الأخلاق التطبيقية». والإشكالية الكبرى التي تفرض نفسها في هذا المقام تتعلق بمدى قدرة الفقيه على رعاية الأخلاق من دون تضييع المصالح الصحيّة. والذي رشح اهتمامنا بهذا المحور تحديداً أنّ فتاوى المعاصرين قد أولت ما يعرف بـ «الأخلاق الطبية» عناية كبرى. وقد اخترنا من هذه الفتاوى ما أصدره مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، من قرارات، وما جاء في دوراته المختلفة من أبحاث.

تقتضي مقاربة هذا الموضوع أن ننظر في ثلاثة محاور أساسية: أولها محور تمهيدي، يبحث في موضوع الأخلاق الطبية ورهاناته الكبرى، قديماً وحديثاً، ويستوجب هذا التوقف عند محدّدات رؤية المسلمين القدامى للأداب الطبية، والنظر في أهمّ منعرجات التفكير الغربي في هذا الباب، قبل حصول الطفرة الكبرى في مسائله بظهور «البيوتيقا» (Bioethics). أمّا المحور الثاني والمركزي في هذه المقاربة فمداره تحليل مضامين فتاوى الفقهاء المعاصرين المتعلقة بالمسائل الطبية. واعتباراً للدور المزدوج الذي يؤديه المفتي، فالواجب تبويب جملة مواقفه لتبيين حدود «الديني» و«الأخلاقي» فيها، وتظهر مساحة التداخل المحتملة بينهما. وفي المحور الثالث، يتّجه البحث إلى تقييم الإسهام الفقهي في بلورة القيم المؤسسة للأخلاقيات الطبية، في ضوء الصيرورة الراهنة لهذا

المجال الحيوي، إلى جانب محاولة استشرف إمكانات تأسيس بيوتيقا إسلامية، تكون رافداً قوياً لدعم التفكير الإنساني في الأخلاق.

في ضوء ما تقدّم، يمكن تكثيف إشكالية هذا البحث في السؤالين التاليين:

- كيف كان تجاوب العقل الفقهي المعاصر مع ارتفاع وتيرة إهدار المعنى الأخلاقي في الأبحاث الطبية الجديدة، وسائر ما يتصل بها من أشكال التدخّل والعلاج؟

- ما إمكانات قيام «أخلاق طبية إسلامية» ذات أفق كوني، ترأب الصدع الحداثي المخيف، وتساهم في خلاص الحضارة الحديثة من مأزق غياب المعنى؟

يحتاج الخوض في هذه الإشكاليات المتعدّدة إلى اعتماد خطة منهجية، تعتمد على استقراء ما أمكن من الفتاوى المتّصلة بميدان الطبّ، وقوام ذلك تحليل النصوص وتبويب عناصرها المتنوّعة، على وجهٍ يبيّن مكانة المعنى الأخلاقي، ويظهر مدى انسجام منطقتها الداخلي في تعليل الأحكام. ولا بدّ من إخضاع هذه المادّة إلى تقييم مزدوج؛ عرضها، أولاً، على أصولها المرجعية من قرآن وسنة واجتهادات فقهية. وثانياً، ردها إلى سياقها التاريخي، من خلال مقارنة «الأخلاق الفقهية» بما يناظرها في الثقافة الكونية الراهنة، وتحديدًا في مبحث البيوتيقا.

عند هذا المستوى يمكن أن نستشرف نتائج هذا البحث. ومن المتوقع أن نكون أمام أكثر من احتمال: فإمّا القول بغلبة الطابع الفقهي على ملاحظة المعنى الأخلاقي في أحكام الفتوى، وإما الإقرار بتوفّق الفقيه إلى الجمع بين هذين الهاجسين. وفي الحالة الأخيرة سيكون من الضروري أن ننظر في حدود هذا النجاح، وفي إمكانات استثماره لبلوغ مرتبة الكونية، من دون أن يتخلّى عن صفته الإسلامية.

على هذا النسق يتدرّج بحثنا من الاستقراء والتحليل إلى البحث التجريبي والمقارن، ليخلص إلى ضرب من الاستشراف والحدس لما يمكن أن يبلغه البحث في الأخلاق الطبية عند الفقهاء المعاصرين.

## أولاً: الأخلاق الطبية: الموضوع والرهانات

في حدّ مفهوم «الأخلاق» أقوال تفوق الحصر، غير أنّ أكثرها يميل إلى تكثيف دلالتها في القول إنّ الأخلاق هي «علم الخير والشر»<sup>(849)</sup>. وكثيراً ما تُميّز الدراسات الفلسفية الحديثة بين مصطلحي (Ethics) و (Morals). وتدور أكثر تلك الآراء حول التمييز الكانطي بين الأخلاق في بعدها الجماعي باعتبارها «واجباً»، والأخلاق بوصفها اختيارات فردية، تنزع إلى طلب الحياة الطبية<sup>(850)</sup>. وفي بعض الحدود تمييز على أساس القدم والجدة، خُصّت (Morals) بالأخلاق المألوفة منذ القدم، وجُعِل مصطلح (Ethics) دالاً على الأخلاق المرتبطة بالسلوك العملي. ومن هذا المعنى الأخير تمّ نحت عبارة الأخلاق المطبقة أو التطبيقية (Applied Ethics). وقد فهمت صفة التطبيق المضافة إلى الأخلاق على وجهين: الأول، يشير إلى القواعد الأخلاقية التي يجب العمل بها؛ أي إنّها «أخلاق للتطبيق». أمّا الثاني، فيعني الأخلاق التي تنشأ في سياقات الممارسة المهنية، والتي تستمدّ معناها من التجارب الفردية<sup>(851)</sup>. وقد بدأ الاهتمام الواسع بهذا الفرع من علم الأخلاق في الولايات المتّحدة الأميركية منذ ستينيات القرن العشرين. وضمّ هذا المبحث جملة من الاهتمامات

الحيوية المعاصرة على غرار أخلاقيات المعلومات والتكنولوجيا، وأخلاقيات الاقتصاد، وأخلاقيات البيئة، والأخلاق الطبية.

يبدو أن الجدة في هذا الباب لا تتجاوز حدود الاسم؛ أي عبارة «الأخلاقيات التطبيقية»؛ إذ كان موضوع هذا العلم معروفاً عند القدامى. ولا يبعد اهتمام علماء الإسلام بثنائيات العلم والعمل عن دائرة هذا الموضوع. وقد لاحظ محمد إقبال أن القرآن كان يوجّه نحو الاهتمام بالواقع الحسي، خلافاً لما عليه فلاسفة الإغريق من احتفاء بالتجريد(852). ومن التعريفات التي حدّ بها القدامى معنى الأخلاق ما يدلّ على معنى الهيئة النفسية المرتبطة بمباشرة الأفعال، فقد جعلوا الخلق «اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً بأن يفعل شيئاً دون شيء»(853). واصطلحوا في الإشارة إلى هذا المعنى باسم مركب تضاف فيه عبارة «أدب» إلى مهنة من المهن المعروفة آنذاك فقالوا: «أدب الكاتب»، «أدب القاضي»، «أدب الطبيب»(854).

تمثّل الأخلاق التطبيقية في المجال الطبيّ اليوم أحد أبرز محاور التفكير في هذا المبحث. والذي رشّح هذا الموضوع إلى مراتب الاهتمام الأولى شدة الحاجة إليه، خاصة في ظلّ الخدمات الجليلة التي صار يقدّمها هذا النشاط. ولا شك في أن الاطلاع على خصائص التفكير في الأخلاقيات التطبيقية سواءً عند القدامى أو المعاصرين يساعد في فهم رؤية الفقهاء المعاصرين وتقويمها على وجه أقرب إلى الإنصاف.

## 1- الآداب الطبية في التراث الإسلامي

امتدح القرآن نبيّ الإسلام بعلوّ الأخلاق والاتصاف بأحسن الشمائل في أكثر من آية، كما جاء في قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) (القلم: 4)(855). وتأول بعضهم معنى «الخلق العظيم» على أنه مجمل ما في الدين(856). وقد ردّ الرسول نفسه غاية رسالته إلى تكريس فضائل الأخلاق في الحديث الشهير: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». وكان من البديهي أن ترتفع مكانة الأخلاق في شتى العلوم التي أنشأها المسلمون تأويلاً لمعاني القرآن والحديث، واستتباطاً لما نبّها إليه من أحكام. وفي استقصاء موجبات العناية بالأخلاق في مختلف العلوم الإسلامية، لاحظ طارق رمضان أن غاية الفقهاء كانت تتجه إلى تحديد قواعد السلوك القويم الذي ينسجم مع مقتضيات التكليف الشرعية. في المقابل، اعتنى المتكلمون بالبحث في مصدر الأخلاق، وتمييز ما هو إلهي فيها عمّا هو من «المواضعات البشرية». أمّا المتصوّفة فقد اتجهت عنايتهم إلى محاولة معرفة غايات الرسالة وقيمها الأساسية للعمل بمقتضاها باعتبارها مسالك مؤدّية إلى معرفة الله ومحبته(857). وفي المسافة الفاصلة بين مطلب التقعيد عند الفقهاء ومطمح الخلاص الفردي عند المتصوّفة، نشأ محور اهتمام آخر، يتّصل بالأخلاق المهنية المرتبطة بجملة من الأفعال والسلوكيات العملية(858). وكانت «الأخلاق الطبية» من أبرز الموضوعات التي اهتمّ بها الأطباء، تأسيساً لأصول مهنتهم، وصوناً لها من الزيغ عن أهدافها الإنسانية.

في الحديث عن «أدب الطبّ والأطباء»، غالباً ما يجري التمهيد لذلك ببيان شرف هذه المهنة، من خلال نسبة وضعها إلى الله الذي ألهمها الناس. وهذه النسبة سبقت إليها تعاليم الطبّ الإغريقي، كما يظهر في دعوة أبقراط كلّ من يتعلّم صناعة الطبّ إلى القسم بالآلهة(859). ونوّه المسلمون بصلّة

الطبّ بالدين من جهة اشتراكهما في جلب مصالح العباد ودفع المفساد عنهم، فقالوا: «الطبّ كالشرع وُضع لجلب مصالح السلامة والعافية ولدرء مفساد المعاطب والأسقام» (860). وبشرف هذه الصناعة ارتفع شأن القائمين عليها من الأطباء، حتى إنهم جُعِلوا بمنزلة الحكّام، لاشتراك الطائفتين في خصال الفضل ذاتها، «إذ الطبيب حاكم في النفوس والأجسام، ولا يشك أحد في أنّ النفوس أشرف من الأموال» (861).

توسّع القدامى في الكلام عن الشروط الأخلاقية الواجبة في حقّ من نصّب نفسه لهذه الصناعة الشريفة. وفي رسالة الطبيب أبي بكر الرازي إلى أحد تلاميذه نصائح كثيرة تتعلق بخصال الطبيب الحق، وفي مقدمها الرفق بالمرضى وحفظ أسرارهم، والتعفف في التعامل مع النساء. ومن وصايا جالينوس التي ذكرها الرازي أنه «ينبغي للطبيب أن يعالج الفقراء كما يعالج الأغنياء» (862). وقد وضع ابن الجزر مؤلفاً خاصاً جمع فيه الأدوية القريبة من أيدي الفقراء، وسماه كتاب طبّ الفقراء والمساكين (863). وقد نهى القدامى عن المخاطرة بالتجربة في المريض، لاحتمال إلحاق الضرر به. وتقتضي رعاية مصالح المرضى، كذلك، أن يمتنع الطبيب عن المسكرات لجواز الذهول عن طرق العلاج الملائم. ومن الصفات التي لا تليق بصناعة الطبّ العُجب عند نجاح العلاج وإزالة الأسقام (864). وقد حتّ الرازي في وصاياه على خلق التواضع، بالقول: «واعلم أنّ التواضع في هذه الصناعة زينة وجمال» (865). وستكتسب هذه القيم أهميّة أكبر مع تقدم العلوم الطبيّة في العصر الحديث، خاصة في ظل محاولات توظيف الطبّ لأغراض ربحية أو عنصرية.

## 2- الأخلاق الطبيّة وولادة البيوتيقا

اهتمّ أغلب الحضارات القديمة بوضع بعض القواعد البسيطة في مداواة المرضى، كي يعمل بها السحرة ورجال الدين الذين كانوا يستأثرون بأسرار هذه الصناعة (866). ويبدو أنّ اقتزان ممارسة الطبّ بالتجربة قد فرض تقييده بضوابط تحدّ من أضراره المحتملة. وألحّ أبقرات على المبادئ الأخلاقية، كمساعدة المرضى والإحسان إليهم وعدم الإضرار بهم وحفظ أسرارهم. وفي ظل سلطة الكنيسة تلوّنت الأخلاق الطبيّة بالفضائل المسيحية. وشهد التفكير الأخلاقي مراجعات جذرية في عصر الأنوار وتعدّدت مذاهبه، من نفعيّة جيريمي بنتام التي تربط القيمة الأخلاقية بفائدتها ونفعها، إلى إلحاح إيمانويل كانط على مقولة الواجب والالتزام. واستفادت الأخلاق الطبيّة في هذه المرحلة من تلك المراجعات الفلسفية العميقة. وكان تقدّم الأبحاث العلمية قد دفع كلود برنار (Claude Bernard) إلى العناية بضوابط أخلاقيات الطبّ التجريبي (867). ولكنّ المنعرج الحقيقي في هذا الموضوع لم يبدأ إلا مع نهاية الحرب العالمية الثانية؛ إذ برزت إشكاليات جديدة في ميدان الصّحة البشريّة، ويمكن ردّ أهمّها إلى اصطدام الأفكار التحرّرية التي كرّستها مبادئ حقوق الإنسان مع جملة من التجاوزات الخطرة في المجال الطبيّ، كإخضاع فئات من المهمّشين في الولايات المتحدة إلى تجارب خطيرة من دون علمهم، وحرمان المرضى من حقهم في تقرير مصائرهم باسم «الأبوة الطبيّة». وقد فجع الضمير البشري قبل ذلك ببشاعة استغلال الجسد البشري في المختبرات الطبيّة النازية التي أخضع إليها أسرى الحرب (868). ومن المفارقات العجيبة أنّه تمّ توظيف التقنيّ الباهر في هذا المجال لارتكاب هذه الجرائم البشعة في حقّ الإنسان.

كانت القواعد التي وُضعت إبان محاكمة نورمبرغ في أميركا قد أسست لرؤية أخلاقية أكثر إنسانية في التعامل مع أجساد المرضى (869). ومثلت هذه الأحكام أهم وثيقة دولية خاصة بصوابات التجارب العلمية على المرضى. وفي محاولة لدعم هذا الاتجاه، بدأ التفكير في تجديد النظر في مسائل الأخلاق الطبية، فظهرت البيوتيقا في سبعينيات القرن العشرين ثمرة طبيعية لهذه المراجعة النقدية (870). وقد انفتح بذلك عهد جديد في مقاربة موضوع الأخلاق الطبية.

يتلخّص موضوع البيوتيقا في معالجة الإشكاليات ذات الطابع الأخلاقي الناشئة من التقدم العلمي في المجال الصحي (871). وتفترق البيوتيقا عن الأخلاق الطبية التقليدية (Déontologie) بالحرص على التحرر من الوصاية الطبية الموروثة عن مبادئ أبقراط، والتي كانت تقضي بأن «الحق مع الطبيب، وعلى المريض الطاعة» (872)، وأن مرجع النظر في التظلم هو الإطار الطبي. ومن مميزات البيوتيقا عدم الوقوف عند حدّ التزام القواعد الأخلاقية المقررة سلفاً، بل تسعى للبحث عن المعاني الأخلاقية التي يمكن أن توجه اليوم وغداً. وكان مجال اهتمام البيوتيقا واسعاً عند واضع هذا المصطلح وهو الأميركي بوتر (Potter)، والذي ضمّ فيها موضوعات السكان والسلام والفقير والبيئة والحيوان؛ أي كل ما يخصّ النوع الإنساني وكوكب الأرض (873). لكنّ هذا المجال البحثي تمّ تضيقه مع مواطنه أندريه هليغرز (André Hellegers) ليقصر موضوع البيوتيقا على المجال الطبي، دون باقي المباحث التي استقل كل منها بفرع معرفي خاص. وقد ارتكزت البيوتيقا على جملة من المبادئ منها الاستقلال الذاتي (Autonomie)، والإحسان (Bienfaisance)، وعدم الإساءة (Non malfaisance)، والعدالة (Justice).

استفاد مبحث البيوتيقا من مبادئ الفلسفة البراغماتية السائدة في الولايات المتحدة. ولكنّ أهمية هذا الموضوع، وكفاءة مقاربتة العملية، سرعان ما لفتنا إليه الانتباه في أوروبا. وهكذا تأسست في فرنسا في عام 1983 هيئة خاصة بأخلاقيات علوم الحياة والصحة. وأشرف رئيس الدولة فرانسوا ميتران نفسه على أوّل اجتماعاتها. وفي خطاب الافتتاح الذي ألقاه في تلك المناسبة لاحظ الرئيس أنّ التقدم العلمي يجري بنسق أعلى من قدرة الإنسان على التفكير في العواقب. ومن أجل تقليص الفجوة المتزايدة بين العلم ومصحة الإنسان، يتعيّن الاستعانة بالأخلاق لفرض رقابة ملائمة في هذا المجال (874). وفي السنوات الأخيرة، اتّسع الاهتمام بضرورة دفع التفكير في أشكال تأمين مصالحة الإنسان، من دون تعطيل نسق سير الأبحاث العلمية في مجال الصحة البشرية وعلم الأحياء عامّة.

ولم تشذ الثقافة الإسلامية المعاصرة عن هذا الاتجاه الكوني نحو أنسنة العلوم والتقنيات بردها إلى المرجعية الأخلاقية. وفي هذا السياق ظهر «الميثاق الإسلامي العالمي للأخلاقيات الطبية والصحية»، وتضمّن 108 موادّ موزعة على عشرة أبواب تغطي أهمّ المسائل المتصلة بأخلاق الطبيب وواجباته تجاه مختلف الأطراف. وبدأ الاهتمام بمتابعة السلوك الطبي في التوسّع التدريجي (875).

خلال السنوات الماضية زادت العناية بهذا الموضوع في عدد من الأقطار العربية. وقدّم مجمع الفقه الإسلامي في مدينة جدة مساهمة في هذا الشأن (876). وإذا كانت البيوتيقا قد استندت إلى الأخلاق العلمانية في الغرب، بحكم طبيعة البيئة الحاضرة، فقد حاولت فتاوى الفقهاء المعاصرين استلهم التراث الديني من أجل صياغة رؤية إسلامية للأخلاقيات الطبية.



## ثانياً: الأخلاق الطبيّة في مدونة الفتاوى المعاصرة

في مقاربات التجديد الفقهي الحديث، كانت حظوظ المباحث الفقهيّة من المراجعة والتعديل متفاوتةً تفاوتاً ملحوظاً. وقد انصرفت أولى محاولات التجديد إلى النظر في المسائل الأشدّ ارتباطاً بأنماط العيش المستحدثة، على غرار أحكام المعاملات الماليّة والتجاريّة. ويشهد على ذلك أنّ «مجلة الأحكام العدليّة» قد اهتمّت بتجديد أحكام البيوع والإيجار والكفالة<sup>(877)</sup>. في المقابل، حافظت أحكام الفقه السياسي والأحوال الشخصيّة على مضامينها القديمة، بسبب انعدام الحيويّة في البنى السياسيّة والاجتماعيّة القائمة آنذاك. وهكذا ارتبط التجديد الفقهي بالتحوّلات الكبرى الحاصلة في المجتمعات الإسلاميّة.

الناظر في مدونة الفتاوى المعاصرة يلاحظ بعض الارتباك في التعامل مع الطفرات المعرفيّة والتقنيّة. وفي محاولة للإمساك بطرفي معادلة الدين والعلم، أعلن الفقهاء أنّهم لا يعادون التقدّم العلمي، بل يحاولون ترشيده بموجّهات الشريعة، ف «الإسلام لا يضع حجراً ولا قيداً على حرّية البحث العلمي [...] ولكنّ الإسلام يقضي كذلك بأن لا يترك الباب مفتوحاً، بدون ضوابط أمام دخول تطبيقات نتائج البحث العلمي إلى الساحة العامّة بغير أن تمرّ على مصفاة الشريعة»<sup>(878)</sup>.

في مجامع الفتوى المعاصرة تركّز الاهتمام على صنفين من الموضوعات، هما المسائل الاقتصاديّة، والمسائل الطبيّة. ويعود هذا الاختيار إلى حيويّة هذين القطاعين، وبخاصّة في ظل ما تحققّ فيهما من تطورات هائلة. وقد تضمّنت القضايا الطبيّة جوانب إشكاليّة معقدة وخطيرة، بسبب وقوعها بين ضرورتين ملحتين، وهما حاجة الإنسان إلى تطوّر الأبحاث الطبيّة، واندفاع نسق التقدّم في هذه الأبحاث، على نحو لا يراعي دائماً مصلحة الإنسان. وأمام هذه المعضلة المحيرة، كيف سيكون الموقف الفقهي؟

يقتضي الجواب عن هذا السؤال تبويب آراء الفقهاء يراعي الجانب الأخلاقي. وإذا ما اعتمدنا قوّة الإلزام مقياساً في تبويب الفتاوى الطبيّة، فالذي نراه في مادّة فتاوى «مجمع الفقه الإسلامي»، أنّها تنقسم إلى ثلاثة أصناف: الصنف الأوّل، أحكام مؤكّدة ذات طابع نهائي، نسمّيها «أحكاماً للتقرير» وموضوعها «الأخلاق الواجبة». ويتضمّن الصنف الثاني من الأحكام مساحةً من الاختيار، نسمّيها «أحكاماً للتقدير» وموضوعها «الأخلاق المباحة». أمّا الصنف الثالث فأحكام معلقة، ومحلّ مفاوضة ونظر، نسمّيها «أحكاماً للتفكير»، وموضوعها «الأخلاق الممكنة». ويمكن ردّ الإشكاليّة الأساسيّة في هذا المقام إلى السؤالين التاليين:

- ما أهمّ المعاني الأخلاقيّة المرجعيّة للعمل الطبّي في الوعي الفقهي المعاصر؟
- في أيّ صنف من هذه الأحكام الثلاثة يتجلّى الاهتمام الأكبر بالبُعد الأخلاقي في الأعمال الطبيّة الجديدة؟

### 1- أحكام التقرير، أو الأخلاق الواجبة

يعدّ الأمر والنهي أداتيّ التقرير عند الفقيه، إذا رأى أنّ درجة الإلزام في الحكم كليّة. ولا تخرج قرارات الفتوى غالباً عن الأمر بالفعل، أو الأمر بالكفّ عن الفعل. وفي مدونة الفتاوى المعاصرة

يغلب الميل إلى إصدار أحكام المنع لبعض الأعمال الطبيّة المستحدثة. وضمن هذه الطائفة من القرارات الإلزاميّة، تندرج عدّة أعمال، مثل «تنظيم النسل»، و«بنوك الحليب»، و«أطفال الأنابيب»، و«الاستنساخ البشري». ونُعنى في تحليل آراء الفقهاء بمحاولة تبيين خصائص المنطق الذي صيغت في ضوءه تلك الأحكام، والوقوف على مختلف أوجه التعليل المعتمدة استنادًا إلى المعاني الأخلاقيّة الملائمة.

#### أ- النسل والأنساب والأمومة

يمثّل حفظ النسل البشري ورعاية الأنساب وصيانتها من الاختلاط بابًا من أبواب كليات الشريعة الإسلاميّة كما صاغها الأصوليون منذ عهد الشاطبي. ومن البديهي أن تهتمّ مدوّنة الفتوى المعاصرة بالحفاظ على هذا المقصد الأساسي، وفي سبيل ذلك صدرت عن هيئة مجمع الفقه الإسلامي أحكام تحظر بعض الأعمال الطبيّة الحديثة لما فيها من مخالفة لمقصد حفظ النسل. ومما تمّ حظره «تحديد النسل»، و«إنشاء بنوك الحليب»، و«أطفال الأنابيب». وعلى الرغم من وضوح المبرر الديني في إنشاء حكم المنع، فالظاهر أنّ إغراءات المنافع الصحيّة التي حقّقها الطبّ الحديث في هذا المجال قد أوجبت الفقهاء إلى الاستعانة بالمعاني الأخلاقيّة للتنبيه على جملة من المخاطر المحتملة.

في معارضة مبدأ تحديد النسل، أكّد الفقهاء عدم جواز إصدار قوانين عامّة تحدّ من حرّية الزوجين في الإنجاب. وقضوا كذلك بحرمة استئصال القدرة على الإنجاب، عبر إعدام أحد الزوجين أو كليهما، بيدّ أنهم قصرُوا هذه الإمكانية على حالات الضرورة. وإذ منع الفقهاء التضييق على حرّية الآباء في الإنجاب، فإنّهم قد أجازوا لهم «التحكّم المؤقت في الإنجاب بقصد المباحة بين فترات الحمل»، شرط وجود مبرر شرعي معتبر. واعترض الفقهاء على الإجهاض - وهو أحد وسائل تحديد النسل - لما فيه من اعتداء على الحياة البشريّة في طورها الجنيني، ويزكّي هذا المنع ويبرره أنّ النسبة الأعلى من عمليّات الإجهاض تتعلق بنسوة غير متزوجات، وهكذا يكون المنع سدًّا للذرائع، كي لا تشيع الفواحش (879).

يبدو أنّ الحكم بالمنع قد صدر عن وعي بطبيعة السياق المعرفي والحضاري الذي نشأ فيه الحديث عن تحديد النسل. وقد أشار بعضهم إلى أنّ فكرة تحديد النسل تعود إلى عاملين، اقتصادي، وأيديولوجي. ويتمثّل الأوّل في تأثيرات آراء مالتوس (Malthus) بخصوص عدم تناسب التكاثر السكاني مع الموارد الطبيعيّة. أمّا الثاني فيتعلّق برواج بعض الآراء العنصريّة التي ترى أنّ هناك «شعوبًا متخلّفة» تشكّل عبئًا على الإنسانيّة و«ينبغي ألاّ يُسمح لها بالتكاثر غير المقنّن» (880). وأمّام بطلان نظرية الندرة، وانكشاف البعد العنصري في أصل الدعوة إلى تحديد النسل، كان من البديهي أن تشكّل فكرة تحديد النسل استفزازًا لضمير الفقيه. وإذا ضمّ المفتي إلى هذا الاستفزاز ما توجّه إليه المقاصد الكليّة في الإسلام من حتّ على التكاثر، كان الحكم بمنع التدخّل القسري في تحديد النسل أمرًا حتميًا، وهذا الحكم لا يلتفت إلى المبررات الكثيرة التي يسوقها أنصار تحديد النسل، والمتّصلة بمزايا هذا الاختيار على الصعيدين الصحي والاجتماعي.

من متعلّقات الإنجاب البحث في توفير الغذاء الملائم للمواليد الجدد، وفي هذا المعنى بحث مجمع الفقه الإسلامي في إمكانية إنشاء «بنوك الحليب» في العالم الإسلامي، كما هو الشأن في بلدان أخرى. ولكنّ هيئة الفتوى قضت بمنع إقامة هذه البنوك، وبحرمة الانتفاع بها (881). وتمّ التمهيد لهذا

الحكم بعرض ثلاثة مبررات. جاء في أولها تأكيدٌ لفشل تجربة بنوك الحليب في منشئها الأوروبي، بسبب جملة من الصعوبات الفنية(882). وفي المبررين الآخرين تمت الإشارة إلى أهمية منزلة الرضاعة في الإسلام. وإذ بيّنت ديباجة هذا القرار مبررات الامتناع عن إنشاء هذه البنوك، فإنها ربطت ذلك بمقاصد الشريعة في المحافظة على الأنساب وصيانتها من الاختلاط. وقد تمّ تكثيف الموانع الأخلاقية في ما يلي:

- الوقوع في نكاح المحارم: أجاز القرضاوي إنشاء بنوك الحليب، ولكنه نبّه إلى أنّ العمل بها قد يؤدي إلى الوقوع في نكاح المحارم، على اعتبار أنّ من يرضع من هذه البنوك لا يعلم من شاركه الرضاعة. ويمكن أن يتزوَّج المرء أخته من الرضاعة من دون أن يدري، وهو ما تُجمع على تحريمه كلّ الشرائع والأعراف(883).

- قطع رابطة الأمومة: أكّدت هذه الأبحاث أنّ من أغراض الإرضاع الطبيعي توثيق الصلة بين الأمّ وابنها، بما يحفظ الروابط الأسرية، ومعلوم أنّ أول ما تهدره الرضاعة من هذه البنوك عاطفة الحنان العائلي التي ينشأ في ظلّها الأطفال. ومن عواقب ذلك أن ينشأ جيل يعاني ضعف الارتباط العاطفي بذويه، بل قد يتحوّل بعضهم إلى دائرة الانحراف نتيجة ضعف الروابط الاجتماعية.

- الاتجار بحليب الأمّهات: يقتضي إنشاء هذه البنوك جمع الحليب من الأمّهات، بواسطة التبرّع أو البيع بمقابل. وإذا ما اتسع العمل بالطريقة الثانية، فلا شيء يمنع من ظهور سوق للاتجار بهذا الحليب. وإذا تحوّل حليب الأمّهات إلى بضاعة، فإنّه سيخضع لأحكام السوق. ومن نتائج ذلك أن يستفيد منه أبناء الأغنياء دون أطفال الفقراء(884).

شمل حكم المنع موضوع «أطفال الأنابيب» كذلك. واستعرضت مدونة الفتوى سبع طرق تستخدم في التلقيح الاصطناعي. وخلص الفقهاء إلى تحريم خمس منها، وإباحة الطريقتين الأخرين. ويتلخّص مقياس المنع في عدم إدخال طرف ثالث، مع الزوج والزوجة في تلقيح بذرتيهما، وكذا في موضع زرعهما. وباعتماد المقياس ذاته كان الحكم بإباحة الطريقتين اللتين تؤخذ فيهما النطفة من الزوج لتلقح بويضة زوجته، سواء تمّ التلقيح في رحم الزوجة أو خارجه. وعلة هذا الحكم اجتناب «اختلاط الأنساب وضياع الأمومة، وغير ذلك من المحاذير الشرعية»(885).

في تأكيد صفة التدليس في بعض الأفعال الطبية التي لا تراعي نفاوة الأنساب، أشار البعض إلى ما كان يحدث في المجتمعات البدائية من حيلٍ تنتهك القيم الأخلاقية. ومنهم من رأى في التلقيح الاصطناعي نكوصاً إلى الاستبضاع الجاهلي، فالتبّ الحديث يتيح للمرأة أن تشتري «من بنك المنّي ما يناسبها من منّي رجل اشتهر بالعلم، أو اشتهر بالذكاء، أو اشتهر بالقوّة»(886). وكانت بعض العادات الاجتماعية تعتمد وسائل مخادعة لتحقيق نسل «وفق المقاس»(887). وهذه الإمكانيّة تجد فرصاً متزايدةً للتحقق مع تقدّم الأبحاث العلمية في مجال الهندسة الوراثية. ويمثّل الاستنساخ البشري الوجه الأبرز لهذه الإمكانيّة.

## ب- الاستنساخ البشري: حرمة الإنسان وكرامته

في الحديث عن التعامل مع الثورة الهائلة في مجال الهندسة الوراثية تواترت في قرارات مجمع الفقه أحكام المنع. وقد علّق الفقهاء الأخذ بهذه التقنية على شرطين اثنين: أولاً، الاستخدام السليم الذي لا تحصل به المضارّ المخالفة للشريعة. وثانياً، «ضرورة الحصول على إذن صحيح معتبر

شرعاً من الشخص نفسه، أو وليه الشرعي» (888). لكن التشدد في المنع اتجه، بصفة خاصة إلى تحريم الاستنساخ البشري بأي طريقة تؤدي إلى التكاثر (889). ومن ذلك «اتخاذ نسخة موازية للتوأم والاحتفاظ بها لتكون قطع الغيار لأخيه التوأم». وفي هذا الفعل «إهدار للقيمة الإنسانية» (890)، كونه يؤدي إلى طمس الهويات الفردية، ف «هل تكون النسخة بالنسبة للمأخوذ منها وهي أنتى أختاً لها أو بنتاً، أو هي ذات واحدة في زوجين، ما علاقة النسخة بالزوج، أهي ربيبة أو أخت زوجته أو هي زوجته» (891). ومن الأسئلة الأخلاقية المحرجة أيضاً، ما يتعلق بمصير النسخة إذا ظهر فيها عيب، أيقق قتلها أم لا؟ وفي الفلسفة الغربية أثار هيرماس أسئلة مماثلة أيضاً، رأى فيها أن التحكم في النسل على هذا الوجه يعدّ تسلطاً من أهل الحاضر على أهل المستقبل، وهو نوع من عبودية الأحياء للأموات (892).

في استشراف العواقب الأخلاقية للتوسع في العمل بالاستنساخ، حذر الفقيه من التوظيف التجاري لهذا العمل الطبي. ولاحظ أن سوق استنساخ الأرحام سوف تشهد ازدهاراً كبيراً، إذ تلجأ إليها المرأة العاقر الباحثة عن الولد. وتجد فيه عصابات الإجرام ضالّتها لاستنساخ أشدّ المجرمين شراسة. أمّا تجار الجنس فسيعملون على استنساخ ما يريدون من نساء لاستغلالهنّ في نشاطاتهم المربحة (893). والأهداف الربحية يتزايد ارتباطها بالأبحاث العلمية الدقيقة، وآية ذلك أن المؤتمر العلمي الذي أعلن فيه عن استنساخ النعجة «دولي» أظهر في خلفيته اسم الشركة التي مولت الأبحاث والمالكة لحق استخدامه تجارياً. واعتباراً لمخاطر انخراط الأطباء في هذه النشاطات ألحّ الفقهاء على «أهمية ترسيخ العقائد والجوانب الأخلاقية، ومدى الحلّ والحرمة للطبيب» (894).

الذي عليه أغلب الفقهاء أن الاستنساخ جائز في عالم النبات والحيوان، إذا لم يتصل بضرر ما. أمّا الاستنساخ المؤدي إلى إنشاء نسخ بشرية، ففيه تجاوز للأمر الإلهي الذي ينهي عن تغيير خلق الله، ومخالفة الفطرة الإنسانية (895). ومقصد ذلك صون كرامة الإنسان من كل أشكال التشويه الجسدي والامتهان النفسي. وهكذا غلب المنع على آراء الفقهاء في مسألة الاستنساخ للمخاطر الأخلاقية العظيمة التي تتهدّد الإنسانية بسببها.

من الواضح أن العقل الفقهي الإسلامي كان حاسماً في دفاعه عن الكليات الأساسية، فقد وضع ضمن دائرة الإلزام كل الأحكام التي يتوقّف عليها حفظ الوجود الإنساني (الأنساب والأعراض والأسرة). لكنّ مدوّة الفتاوى ضمتّ صنفاً آخر من الأحكام الطبية التي نزلت بها من دائرة الإلزام إلى دائرة الإباحة، فأبي الموضوعات كانت محلّ تخبير؟ وما دلالة هذا العدول عن الإلزام؟

## 2- أحكام للتقدير: الأخلاق المباحة

أدرج الفقهاء تحت هذا المعنى عدداً من الأعمال الطبية، كنقل الأعضاء، ونزع أجهزة الإنعاش، والتداوي بالمفطرات. والجامع بين مختلف هذه الأعمال أنها تتضمن مساعدة للمرضى، إلا أنها لا تخلو من تجاوز لبعض القيم الأخلاقية.

### أ- نقل الأعضاء البشرية: التعاون والإيثار، وحرمة الأجساد

يدخل موضوع نقل الأعضاء البشرية ضمن أولويات السياسة الصحية في البلدان الغربية. وما فتئ العاملون في هذا القطاع يروجون ثقافة التبرع بالأعضاء على نطاق واسعٍ واعتباراً لقيمة

زراعة الأعضاء في أنظمة التداوي الجديدة، فقد أولته مدونة الفتوى المعاصرة كل عنايتها. وعبر الفقهاء عن موقف مزدوج، فيه تثنين لعمليات نقل الأعضاء وزرعها، مقابل التحذير مما تنطوي عليه من مخاطر محتملة. وهكذا ترددت أحكامهم بين الإباحة والمنع، إذ كان مقياس القبول أو التحفظ راجعاً إلى الضوابط الأخلاقية. وإذا كان حكم الإباحة يستند إلى الحرص على تكريس قيم «التعاون والتراحم والإيثار»، فإن حكم المنع يبرره الخوف من «الأضرار النفسية والاجتماعية الناجمة عن ممارسته من دون الضوابط والقيود الشرعية» (896). وعلى الرغم من ظهور تكافؤ الأدلة في الإباحة والمنع، فإن رجحان كفة الإباحة لا يكاد يخفى، وحة ذلك غلبة طلب المنفعة التي يعبر عنها عنوان هذا الموضوع، وهو «انتفاع الإنسان بعضو إنسان آخر حياً أو ميتاً» (897).

في تفصيل حكم الإباحة، قصر الفقهاء جواز نقل الأعضاء على ما يتجدد منها تلقائياً كالدم والجلد. وقيدوا هذا النقل بتحقيق منفعة كإصلاح العيوب التي تسبب الأذى النفسي أو العضوي. وفي حال نقل عضو من ميت إلى حي، ألح قرار الفتوى على شرطين: أولاً، أن تتوقف حياة المريض على العضو المنقول. وثانياً، موافقة صاحب العضو قبل موته، أو موافقة وليه. ولا يصح النقل من جسم الميت إلا بعد ثبوت موته، سواء بتوقف قلبه أو بموته الدماغية. أما نقل الأعضاء من الأجنة فلا يجوز إلا في حالات ثلاث: الأجنة التي تسقط تلقائياً، أو التي تسقط لعلّة طبية، أو «اللقائح المستتبطة خارج الرحم» (898). وهو ما يكفل حرمة النفس البشرية حتى في طورها الجنيني.

أما المنع فقد اقتصر على عمليات زراعة الغدد التناسلية الحاملة للصفات الوراثية. وفي هذا الحكم يدخل زرع الأعضاء التناسلية (العورات المغلظة)، وإن لم تحمل الصفات الوراثية. وعلى الرغم من أن أحكام المنع تعلقت بمعنى صيانة حرمان الأجساد والأعراض، فقد خالطها بعض الغلو المجاني كالحديث عن «زرع العورات»، وهي عمليات إذا جاز إمكانها تقنياً، فإن اللجوء إليها يظل مستبعداً لأسباب نفسية. وتؤكد قلة أحكام المنع ميل الفقهاء إلى تجويز عمليات نقل الأعضاء، لتزايد الانتفاع بها. ومن أوجه المنفعة في العمليات الطبية ما يتحقق بالاستفادة من وسائل العلاج، سواء بواسطة الأجهزة الحديثة، أو بالعقاقير والأدوية.

## ب- مبدأ التداوي: حدود الرحمة

إن الحديث عن أحكام خاصة بالتداوي لا مبرر له في ضوء الأعراف والقوانين الحديثة. ولكن بعض المذاهب الدينية للمتصوفة والزهاد ترى في طلب الدواء نقضاً لمبدأ التوكل. وفي مدونة الفتوى المعاصرة يتسم الحديث عن حكم التداوي بالتردد وعدم الانسجام. وآية ذلك أن الفقهاء قالوا بمشروعية التداوي كونه يستجيب لمقصد «حفظ النفس»، ويفترض هذا التنزيل أن يرفع حكم التداوي إلى مرتبة الوجوب، غير أن الفقهاء وضعوا له أربعة أحكام مختلفة. واعتبروا التداوي واجباً إذا أدى تركه إلى التلف، أو نقل العدوى إلى الغير. ويكون مندوباً، إذا سبب تركه ضعف البدن، وبياح في غير هذين الحالين. وفي الحكم الرابع قضوا بكرهية التداوي، إذا كان فيه ضرر أشد من العلة الأولى. ولا يخفى أن هذا التفرع قليل الفائدة، فضلاً عن مناقضته لقولهم بربط التداوي بحفظ النفس. ومن تهافت هذا المنطق قولهم بكرهية التداوي الذي يجلب علة أكبر، فمثل هذا ليس من التداوي. ويبدو أن عدّ التداوي في منزلة الندب، على الرغم من تعلقه بحفظ النفس، عائد إلى تقدير الفقهاء أن حصول الشفاء بالتداوي أمر ظني.

لكنّ ما يبدو من زهد في التداوي لا يؤيِّده حرص هؤلاء على طلب الشفاء، فقد ذهبوا إلى إباحة استعمال الأدوية المحتوية على الكحول، إذا وصفها طبيب ثقة، ولم يتيسّر دواء غيرها (899). ويظهر هذا الحرص أيضًا في الحثّ على علاج الحالات الميؤوس منها، إذ قالوا بضرورة العناية بهذا الصنف من المرضى، على وجه يُبقي الأمل ويخفّف الألم النفسي. وفي هذا المعنى نفسه جاء الحثّ على رعاية المصابين بالأمراض الخطيرة والمعديّة كمرضى نقص المناعة المكتسبة. وعلى الرغم من خطورة التعامل مع هذه الفئة، فقد كره الفقهاء عزلهم ما لم تكن في ذلك مضرة ثابتة. وجعلوا رعاية هذه الفئة من المرضى من مقتضيات الرحمة والإحسان، وهي قيم يتقاطع فيها الديني والأخلاقي (900).

من العلاج ما يكون بالاستعانة بالأجهزة الطبيّة الحديثة. وعندما تتوقّف حياة المريض على ارتباطها بأجهزة الإنعاش، يثور السؤال حول جواز وقف معاناة الميؤوس منهم بواسطة ما يعرف بـ «الموت الرحيم». ولهذا «الموت» صورتان: صورة إيجابية، يتدخّل فيها الطبيب لإنهاء حياة المريض بإعطائه مادّة مخدّرة أو جرعة زائدة من الدواء؛ وصورة سلبية، تكون بالامتناع عن إعطاء الدواء، أو برفع أجهزة الإنعاش. وقد ذهب الفقهاء إلى تحريم الطريقة الأولى، لأنّها قتل ينتهك قاعدة عصمة الأنفس (901). وهذا «القتل الرحيم» يفوّت مصالح معتبرة «كمصلحة المواساة والتضامن والتعاطف [...] وحماية فضيلة الحرّية والكرامة والمسؤوليّة» (902). أمّا الصورة الثانية للموت الرحيم، فقد أجازها الفقهاء، شرط التوقّف النهائي لنشاط القلب أو الدماغ (903). وجوازها عائد إلى انتفاء صفة الفاعليّة المسبّبة للموت، أمّا غايتها فتيسير الموت للخلاص من الأوجاع، رحمةً وشفقةً.

الملاحظ أنّ الفقهاء نزلوا بهذه الأحكام من درجة الإلزام إلى التخيير في المسائل العلاجيّة المقصورة على جبر الضرر البدني. وهذه الموضوعات لا تتال من الأعراض، كما أنها لا توحى بمحاكاة الاختصاص الإلهي في الإنشاء والخلق. ولذا قبل الفقهاء بتراجع مساحة الشرعي والأخلاقي، أو إعادة تقدير حدودهما، لاجتباب تضييع المصلحة الصحيّة للأفراد. وقد تكرّس هذا الاتجاه بانفتاح مدونة الفتاوى على آفاق تشريعية جديدة.

### 3- أحكام للتفكير: الأخلاق الممكنة

يقتصر عمل الفقيه عادةً على التقنين وضبط القواعد الشاملة، وترد أحكامه في صيغ تقريرية، وإن اختلفت قوتها الإلزامية. ولكنّ اللافت للانتباه في مدونة الفتاوى المعاصرة أنها لا تجد حرجًا في إبقاء الأسئلة مفتوحة في بعض الأحكام. ويكون موجب تأجيل الحكم غالبًا مزيد البحث في المسائل ودقائقها التي لم تتكشف بعد. وقد تعلن المدونة أحيانًا عن حكمها، غير أنّها تترك الباب مفتوحًا على تعديلات محتملة. وهذا ما يجعل هذه المقاربات أشبه ما يكون بالدعوة إلى التفكير المفتوح. وتظهر هذه النزعة في محورين: في ما يخصّ أخلاق الطبيب، وما يخصّ غيره.

#### أ- أدب المتطبِّبين

في باب الأخلاقيات الطبيّة العامة، تناولت الفتاوى المعاصرة عدة مسائل فرعية، منها ما يتصل بالمرجعية القانونية كمسؤولية الطبيب وضمانه، ومنها ما يدخل في باب أمانة الطبيب، مثل كتمان

السّر المهني، ومعالجة الرجل للمرأة.

- كتمان السّر المهني

يمثّل السّر في المهن الطبيّة موضوعاً مركزياً، يجري تداوله باستمرار في أبحاث البيوتيقا، ويعدّ كتمان السّر من الأعراف الثابتة في كثير من المجتمعات. وفي الآداب النبويّة حتّى على عدم البوح بالأسرار. وممّا يدلّ على علو مرتبة هذه الفضيلة، أنّها مقدّمة على إقامة الحدود، فمن المندوبات السّتر على الزاني (904). وفي المجال الطّبيّ يعدّ سرّاً كل ما يفضي به المريض إلى الطّبيب، ولو كان معيباً أو مخلاً بالشرف. ويدخل فيه أيضاً ما يكتشفه الطّبيب بنفسه أثناء عمله.

أصدر مجمع الفقه الإسلامي قراراً يوجب حفظ السّر المهني في المهن الطبيّة، واستثنى بعض الحالات التي يجوز فيها إفشاء السّر. واعتباراً لخطورة هذه المسألة أوجب القرار التنصيص على هذه الاستثناءات في أنظمة مزاولة المهن الطبيّة (905). وقد توقّف الفقهاء عند الحالات التي يبلغ فيها الحرج الأخلاقي أعلى درجاته، ومن ذلك اكتشاف الطّبيب عقم رجل زوجته حامل، فأنّهام الزوجة قد يدخل في باب القذف، وفي المقابل فإنّ الكتمان ينطوي على نوع من الخداع للزوج. كما يظهر إشكال المفاضلة بين الكتمان والبوح كذلك عند اكتشاف الأمراض المعدية.

في معالجة هذا الإشكال، حاول الفقهاء التوجيه نحو أخف الضررين، فإذا ترجّح وجه المنفعة في إفشاء السّر، جعلوا الكتمان منكراً. وإذا غلب فيه احتمال الضرر كان الحكم بخلاف الأوّل (906). وتعليق الحكم بالمصلحة ينبنى على مراعاة الأصلح الموافق للأخلاق والدين. وهذا الموضوع محل بحث مستمرّ خاصّة في ظل ما يستجد في عالم الأبحاث الطبيّة، ومن ثمّ فإن قائمة القواعد المتعلقة به مفتوحة باستمرار للتعديل.

- قيمة الأمانة

إلى جانب شرط الكفاءة المهنيّة في الطّبيب، ألحّ الفقهاء على ضرورة تحلّيه بالأخلاق الفاضلة. واشتراطوا فيه النصح لمرضاه، والأمانة معهم، والرفق بهم والصبر عليهم. ومن الأمانة ما يكون في معالجة الرجال للنساء. وعلى الرغم من إياحة الفقهاء مداواة الرجل للمرأة إذا تعذر وجود طبيبة، فإنهم أوجبوا اقتصار الكشف الطّبي على ما تدعو إليه ضرورة العلاج. وزيادة في الاحتياط منعوا الخلوة بالمرأة، وأوجبوا حضور محرم أثناء عمليّة الكشف. وإذ يستند هذا القرار إلى مرجعيّة دينيّة مقصدها صيانة الأعراض، فإنه يعوّل كذلك على الرصيد القيمي الذي يُعلي من أخلاق العفة، ومراعاة حرّمات الآخرين، وهو المعنى الذي نصّ عليه قسّم أبقراط. ولكن سلامة الأوضاع الصحيّة في المجتمع لا تتوقّف على ما يكون من الأطبّاء فحسب، فمن الالتزامات ما يقع على عموم الناس من المرضى أو الأصحّاء. وهذا يدخل ضمن ما نسمّيه «الأخلاق الطبيّة الموازية».

ب- الأخلاق الطبيّة الموازية

أشار الفقهاء إلى جملة من الخصال الموازية التي تُشترط في سلوك المرضى وعامّة الناس، منها ما يرتقي إلى مرتبة الواجب، مثل مصارحة حاملي الأمراض المعدية أهلهم بحقيقة أوضاعهم (907). وتتفرّع عن هذه المسألة إشكاليّات أخلاقيّة متعدّدة، لخصّها الفقهاء في الأسئلة التالية: هل يجوز التخلي عن الشريك المصاب بمثل هذا الداء؟ وهل يجوز إجهاض الجنين إذ علمنا أنه سيولد مصاباً؟ وهل يحقّ للمصاب حضانة غير المصاب؟ (908). وهل يُمنع الأطفال المصابون

من دخول المدارس والاختلاط بغيرهم؟(909) وبصرف النظر عن بعض الأجوبة التي اقترحها الفقهاء المعاصرون، كمنع الإجهاض، وإباحة الطلاق للضرر الصحي، فاللافت أنهم فتحوا بهذه الأسئلة باب النقاش بغية التفكير في الحلول الراجحة أخلاقياً وشرعياً.

أما من جهة أهالي المرضى فالواجب في حقهم رعاية مرضاهم، اعتماداً على قيمة التكافل الأسري وما تقتضيه من مساعدة ومواساة. ومراعاة هذه القيمة الأخلاقية يستبعد اللجوء إلى عزل المرضى، غير أنه لا يجب تعريض الأصحاء إلى العدوى بدعوى التكافل. وهكذا يظل الحل في الموازنة بين واجب التضامن الأسري، وحق حماية الأنفس من الضرر.

من أهم قضايا البيوتيقا في مدونة الفتاوى المعاصرة ما يهّم عموم الناس، ونعني بذلك مسألة التبرّع بالأعضاء. وقد تردّد حكم الفقهاء بخصوص هذه المسألة بين الإباحة والندب والمنع. وحكم الندب يقتضيه أن «الضرورة شديدة وملحة للحصول على الأعضاء من متبرّعين أحياء [...] فإنقاذ حياة مريض الكلى يتوقّف كلياً على وجود المتبرّعين الأحياء»(910). والتبرّع بهذا المعنى بمنزلة صدقة جارية، ومن شروط صحّة هذا التبرّع ضمان سلامة المنقول منه. ولكن إذا تعلق الأمر بالأعضاء الفردية التي تتوقف عليها الحياة كالقلب، أو تعطلّ إزالتها وظيفة أساسية كقرنية العين، فالتبرّع ممنوع. ولا شك في أن هذا الحكم الأخير بديهي، فضلاً عن كونه غير وارد طبيّاً. واللافت للنظر في هذا السياق أيضاً أن الفقهاء أبقوا بعض الإشكاليات معلقة، كالسؤال عن معقولية التبرّع بعضو قد يحتاج إليه صاحبه مستقبلاً. وهكذا لم يتوقف النقاش في كثير من مسائل الأخلاقيات الطبية. وهذا ما يجعل الآراء الصادرة في شأن بعضها ذات قيمة نسبية.

على الرغم من محاولتهم الإحاطة بموضوع الأخلاق الطبية، فالواضح أن الفقهاء قد قصّروا في جانبين: أولاً، من جهة المضمون، إذ أغفلوا البحث في بعض الإشكاليات الملحة. ويكفي أن نشير إلى سكوتهم عن معضلة «الأبوة الطبية»، وما تثيره من تردد بين موقفين متكافئين: حرمان المريض من حق المشاركة في تقرير مصيره، وما يسببه من تراجع الثقة بأساليب العلاج الطبي(911)، في مقابل ما يجرّه عدم انفراد الطبيب بتقييم مصلحة المريض من تدخل أطراف أخرى كالفاضي والفيلسوف. ولم ينظر الفقهاء كذلك في المساوي المترتبة على التخصص الدقيق الذي يوجّه عناية الطبيب إلى عضو معين وإهمال باقي الجسم. وثانياً، من جهة المنهج، إذ يلاحظ أن أقوال الفقهاء كانت تتردّد بين التقرير والتخيير والتفكير. وقد جعلوا أكثر الأحكام في الباب الأوّل الخاص بالإلزام الكلي، تليها أحكام المباح، ثم الأحكام الممكنة. وهذا الترتيب القائم على تقدير الفقهاء لأولويات انتظام الهيئة الاجتماعية، يوحي بأن التمسك بالقيم الأخلاقية يكون أقوى في الأحكام الإلزامية، وأنه يضعف في غيرها. ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فالمقوم الأخلاقي أظهر في العنصر الأخير على اعتبار أن الأخلاق التطبيقية لا تفرضها الصيغ الإلزامية، بل الباعث عليها ذاتي غالباً. ومن ثمّ فالأجدى أن تكون المبادئ الأخلاقية محل نظر ومفاوضة واسعة، ليحصل الاقتناع بها عن روية واختيار. وبقدر ما يخرج النظر في هذه المسائل عن مربّع الموثوقية والإلزام، فإنّه يكون أقرب إلى روح البيوتيقا(912).

في ضوء كلّ ما تقدّم، يمكن التساؤل عن حظوظ هذه المقاربة الفقهية في التأسيس لبيوتيقا إسلامية: أتكون رافداً لتعزيز كونيّة هذا المبحث؟



## ثالثاً: نحو تأسيس بيوتيقا إسلامية

استوعبت مقارنة الفقهاء أكثر قضايا الأخلاق الطبية وأشدّها إلحاحاً على الضمير الإنساني المعاصر؛ إذ كان الغالب في أحكامهم الاعتراض على السلوك الطبي متى لابسته شبهة انتهاك للأخلاق. لكنّ هذا الموقف لم يكن ملائماً دائماً؛ لأنّ الحاجة إلى الطب تكافئ الحاجة إلى الأخلاق. لذا اضطر الفقهاء إلى ترك مساحة رمادية وسَمناها بـ «الممكن». والحقيقة أنّ مراجعة آراء الفقهاء، على وجه يكشف حظوظ اكتمال هذه المقاربة، تحوج إلى بحث قضيتين شائكتين. تتصل الأولى بمدى كفاءة وجهة النظر الفقهية في مأسسة البيوتيقا في ظل جموح «الحدائث السائلة» (913). وتتعلّق الثانية بحظوظ انخراط الفكر الإسلامي في المنظومة الكونية للأخلاقيات الطبية.

### 1- مأسسة البيوتيقا

تتشرك الأديان في الاعتقاد أنّ أمر العلة والشفاء بيد الله، وترى أنّ رسالة الطبيب تكتسب قيمتها من عمقها الديني بوصفها وسيلة لجلب الشفاء (914). وإذا كانت البيوتيقا العلمانية تستبعد العناصر الإيمانية في مقارنة موضوع الأخلاق الطبية، فإنّ المرجعية الدينية تجعل منها عنصراً علاجياً مهماً، خاصة في حالات الضرر النفسي، ومن هذا الجانب يكتسب المقوم الديني في الأخلاق الطبية مكانة خاصة. وتبدو هذه المكانة أرفع في الفكر الإسلامي بحكم التقارب الشديد بين الديني والأخلاقي. وهذا ما يدعم حظوظ نجاح المقاربة الفقهية للأخلاق.

لكنّ هذه المقاربة تثير سؤالاً مزدوجاً: يتعلّق الأوّل بحدود التناسب بين المجالين الأخلاقي والفقه، خاصة في ضوء ما يبدو من تباعد بين الأخلاق من جهة، والفقه أو القانون من جهة أخرى. وقد ردّ بعض البحوث المعاصرة الفروق بين الجانبين إلى عدّة نقاط منها:

- تخاطب الأخلاق ضمائر الأفراد، في حين لا يهتمّ القانون بغير أفعالهم.

- الأخلاق اختيارية في جوهرها، أمّا القانون فهو إلزامي.

- تعتمد الأخلاق على الطموح والتضحية، أمّا القانون فلا يتطلب سوى فرض الحد الأدنى من الالتزامات.

- الأخلاق ذات أفق كوني غايتها تأمين المستقبل البشري، أمّا القانون فيهتم بتدبير الراهن، ولا يفرض سلطته إلا على جماعة بشرية محددة (915).

هذه المقابلة يمكن دفعها بالتذكير بأنّ المقاربة الفقهية وإن اصطبغت بالطابع القانوني، فإنّ تعلقها بروحانية الدين قد يخفف من «حيادية» جانبها القانوني و«براغماتيته»، ويسهم في مزيد «أنسنة» الرؤية الفقهية (916)؛ إذ يزيد هذا التقارب من احتمال نجاح المقاربة الفقهية.

أمّا السؤال الثاني فيخص سكونية الموقف الفقهي وموثوقيته، فهو ينظر إلى الأخلاق بعدّها معطى حاصل، ومقرراً سلفاً. والرهان على التزام القواعد الثابتة يخالف ما عليه مبادئ البيوتيقا من عناية بالتأمّل والبحث، إضافة إلى الانفتاح على تعديل الآراء باستمرار (917)، ويمكن ردّ هذا الاعتراض كذلك بما وقفنا عليه - في باب الأخلاق الممكنة - من إقرار الفقيه أنّ بعض المعاني الأخلاقية غير

مكتملة المعالم، وأنها في تشكّل مستمر. وهذا ما يبشر بإمكانية إسهام الفكر الإسلامي في تعزيز مباحث البيوتيقا(918). ولكن التماس الأعدار للمقاربة الفقهيّة ربما لا يساعد في تأسيس أخلاقيّة إسلاميّة ناجعة اليوم. وقد يحتاج الأمر إلى عزل الفقه، لمأسسة البيوتيقا.

يمكن التماس فكرة عزل الفقه عن دائرة الأخلاق عند ابن رشد، حين ميّز في الأحكام الشرعيّة بين ما «يقضي به الحكّام»، وما «لا يقضي به الحكّام»(919). وقضاء الحكّام بالفقه، وما لا يقضي به الحكّام هو الأخلاق التي تعود عند القدامى إلى أربع فضائل، وهي العفة والعدل والشجاعة والسخاء(920). وهذه الخصال مندوبات شرعية، لأنها أسباب إلى الفرائض. ومطلب إخراج الأخلاق من رقابة الفقه لا يعني عزل الفقيه، بل دعوته إلى المؤسّسة الصحيّة للاستفادة من آرائه. وهذا يعني قلب الوضعية الحالية التي يمارس فيها الفقيه دور الرقيب البعيد، من دون أن يلتزم الطب ضرورة بما يصدر عنه من أحكام. ولعل الأشدّ ملاءمة أن يستشعر الأطباء مسؤوليتهم كاملة، بوصفهم اختصاصيين، عن أخلاقيّات مهنتهم، لا أن يكونوا تبعًا لجهة أخرى.

البيوتيقا علم تتقاطع فيه تخصصات متعدّدة: دينيّة وقانونيّة وطبيّة واجتماعيّة. ونجاعته مشروطة باستقلاله ومباحثه، واختصاصه بموضوعه. ورهان البيوتيقا منعقد على إقرار الحاجة إلى الأخلاق في جدول أعمال البحث الطّبي، مهما بلغت دقّة تخصصاته. وتثبيت هذه الحاجة لا يتحقق بالمواعظ الفقهية، بل بمأسسة البيوتيقا وتعزيز حضورها في وعي العقل الطبي. ولعل من وسائل هذه المأسسة العمل على تحقيق أمرين: إدراج مادة الأخلاقيات الطبية في كليات الطب وتطوير مقرّراتها باستمرار، وبعث هيئات مختصة بوضع إستراتيجيات شاملة لتصورات الأخلاق الطبيّة، وأيضًا بتأمين رقابة صارمة على الجانب التطبيقي. وفي ظلّ هذه المأسسة، يستعيد الفقيه سلطته، بوصفه ناطقًا باسم القيم الروحية التي تشحن وجدان الطبيب، وتوجه أبحاثه وأعماله. ويتوقّف إمكان الانخراط في السياق الكوني للبيوتيقا على نجاح هذه المأسسة.

## 2- الدخول في الكونيّة

تكمّن الإشكاليّة الثانية في المقاربة الفقهيّة لموضوع الأخلاق الطبيّة في ضعف التفاعل مع الفكر الأخلاقي المعاصر، فالفقيه في منزلة المنفعل الذي يكتفي بردّ الفعل. ولعلّه ما كان ليطرق هذه الأبواب لو لم تباغته التطبيقات الطبية الملحة الوافدة مخالفتها بشدة للمألوف. ولا شك في أن مثل هذه الوقائع كانت تُربك الفقيه، فيسارع إلى إصدار أحكامه تحت وطأة الضرورة، ومن دون استقصاء كافٍ. وهكذا تضيع فرص الاستفادة ممّا تحدّثه تلك التطبيقات الجديدة من مجادلات أخلاقية وفلسفية كثيرة(921). ولما كانت ضرورات الرعاية الصحية تقتضي الاستعانة بالطبّ الحديث، يواجه الفقيه في عزله الثقافيّة أحد أمرين: إمّا التمسك بالأخلاق وإهدار الصّحة، أو العكس. ويمثّل هذا المأزق التعبير الأوفى عن ضعف كفاءة العقل الفقهي المعاصر. وعلى الرغم ممّا ظهر في الفتاوى المعاصرة من جهود معتبرة للتوفيق بين الضرورتين الصحيّة والأخلاقيّة، فإنّ أسئلة كثيرة ما تزال معلقة على جدول أعمال الفقهاء. وسوف تأتي الاكتشافات الطبية كل يوم جديد، في حاجة إلى تكييف أخلاقي، قد يستعصي على العقل الفقهي. ومن المرجّح أن يستمرّ هذا الأمر على هذا النحو، إن لم تزد وتيرته.

قد يقتضي تجاوز هذا الوضع المأزوم العمل على تحقيق أمرين متلازمين: أولاً، إقدار الفكر الإسلامي على الفاعلية الذاتية، عبر الانخراط في صيرورة إنتاج المعرفة، وفق الشروط الإبيستيمولوجية الحديثة. وهو ما يستوجب المساهمة في تطوير المعارف الإنسانية، بما في ذلك العلوم الطبية. وهذا مدخل طبيعي لتبنيّة إشكاليّات البيوتيقا في الوسط الإسلامي، ما يسهل التعامل الإيجابي معها، بوصفها صعوباتٍ ذاتية. وثانياً، ضرورة استيعاب مقومات الصيرورة الفكرية التي أنتجت المعارف المستوردة، في مرحلة الاضطرار إلى نقل التكنولوجيا الطبية، على أن يتم عرضها على مقومات الأخلاقيات الإسلامية، قصد إدخال التعديلات الملائمة في ضوء المقومات الأخلاقية الإسلامية.

أخيراً، إن تشعب قضايا الأخلاقيات الطبية ودقة مسائلها وتعددتها المتزايد يقتضي السعي الجاد لمأسسة البيوتيقا، كي يتيسر التعامل مع المستجدات الطبية بالنجاعة اللازمة. وسوف يكون المخزون القيمي والأخلاقي الإسلامي الروح التي تحيا بها هذه البيوتيقا، وتصاغ وفقه شخصيتها المستقلة. ومن المرجح أن يفتح بهذا التأسيس باب للمشاركة في دعم مبادئ الرؤية الكونية للأخلاقيات التطبيقية في مجال الصحة. وهذا ما سوف يُكسبها شرعية استحقاق اسم «البيوتيقا الكونية»، فضلاً عما يمنحه ذلك للمسلمين من أحقية الاستفادة من الجهود الإنساني بجدارة واستحقاق.

## خاتمة

في سياق نقد صيرورة الحداثة، يتزايد الاهتمام بدور الأخلاق في ترميم ما أفسده ذلك السياق المحموم نحو التقدم التقني. وكانت الصحة البشرية من أخطر ما انعكست عليه عواقب ذلك التطور المتسارع. وقد ظهر مبحث البيوتيقا ليستأنف التفكير في موضوعات الأخلاق الطبية التقليدية، وفق ما تستوجبها التحديات الجديدة. واعتباراً لخصوصية منزلة الأخلاق في الفكر الإسلامي، كان من البديهي أن يعمل الفقهاء على الملاءمة بين مكتسبات الطب الحديث والضوابط الأخلاقية. وقد تميّز النظر الفقهي في هذا المبحث باتساع أفقه؛ إذ تمت الإحاطة بأهم الإشكاليات الأخلاقية الناشئة في الوسط الطبي، في ظل ما يشهده من تطورات متلاحقة. واشتغلت آلية التصنيف الفقهي لترتيب الأحكام في دوائر الإلزام، أو التخيير، أو الإمكان، وذلك بحسب تقييم طبيعة كل عملٍ من الأعمال الطبية. وعلى الرغم من أهمية هذه المقاربة، فإنها لم تخل من القصور، نتيجة عدم التناسب بين النظر الفقهي، ومتطلبات التفكير في الأخلاقيات التطبيقية. وقد يكون الإقرار بصعوبة الحسم في بعض القضايا الشائكة مدخلاً إلى الوعي بضرورة تنازل الفقه عن وصايته، وهو ما يفتح الباب لقيام بيوتيقا إسلامية، تستمد من تراثها الروحي ما يرفع مستوى كفاءتها في التكيف والمعالجة، ويؤهلها للإسهام في دعم الجهود العالمي للرقابة الأخلاقية على جموح العقل البشري.

## المراجع

### 1- العربية

- ابن الجزار، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم. **طبّ الفقراء والمساكين**. وجيه كاظم آل طعمة، طهران: مؤسسة الدراسات الإسلامية؛ كوالالمبور: المعهد الدولي للفكر الإسلامي والحضارة، 1996.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق عماد الهلالي. بغداد؛ بيروت: منشورات الجمل، 2011.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله. «طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 3، ج 1 (1408هـ/1987م).
- أبو غدة، عبد الستار (تنسيق وتعليق). **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي**. ط 2. دمشق: دار القلم، 1998.
- أبو لسان، مصطفى عبد الرؤوف. «نقص المناعة المكتسبة (الايذز)، الأحكام المتعلقة بالمرضى والمصابين». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 8، ج 3 (1415هـ/1994م).
- إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود. ط 2. الجزائر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
- البار، محمد علي. «القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب (التلقيح الاصطناعي)». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 3، ج 1 (1408هـ/1987م).
- باومان، زيغمنت. **الأخلاق في عصر الحداثة السائلة**. ترجمة سعد البازعي وبثينة إبراهيم. أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة؛ كلمة، 2016.
- البوطي، سعيد رمضان. «انتقاع الإنسان بعضو إنسان آخر حياً أو ميتاً». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 4، ج 1 (1408هـ/1988م).
- الثبتي، سعود بن مسعود. «مرض الإيدز (نقص المناعة المكتسبة)، أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 8، ج 3 (1415هـ/1994م).
- الجندي، أحمد رجائي. «الاستنساخ البشري بين الإقدام والإحجام». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 10، ج 3 (1418هـ/1997م).
- حتوت، حسان. «حول تنظيم النسل وتحديده». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**. العدد 5، ج 1 (1409هـ/1988م).
- المحمداوي، علي عبود (مشرّف ومحرر). **البيوتيقا والمهمة الفلسفية، أخلاقيات البيولوجيا ورهانات التقنية**. بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014.
- الخادمي، نور الدين. «(قتل المريض) وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه، حكمه ومدركاته». ورقة مقدمة في الدورة الثانية والعشرين للمجمع الفقهي الإسلامي. مكة المكرمة، 10-13 أيار/مايو 2015.
- دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن**. تحقيق عبد الصبور شاهين. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.].
- الرازي، أبو بكر. **أخلاق الطبيب**. تحقيق عبد اللطيف محمد الحمد. القاهرة: مكتبة دار التراث، 1977.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007.
- الرهاوي، إسحاق. **كتاب أدب الطبيب**. تحقيق كمال السامرائي وداود سليمان علي. طهران: مؤسسة مطالعات تاريخ يزشي، 1992.

الريسوني، أحمد. «الأخلاق في الطب: تأسيس مقاصدي». ورقة مقدمة في ندوة مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق. الدوحة، 5-7 كانون الثاني/يناير 2013.

السلامي، محمد المختار. «الاستساح». *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*. العدد 10، ج 3 (1418هـ/1997م).

صافي، محمد أيمن. «غرس الأعضاء في جسم الإنسان: مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية». *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*. العدد 4، ج 1 (1408هـ/1988).

العالمي، جعفر مرتضى. *الآداب الطبية في الإسلام*. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، [د.ت.].

عبد الرحمن، طه. *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية*. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

القرضاوي، يوسف. «بنوك الحليب». *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*. العدد 2، ج 1 (1407هـ/1986م).

## 2- الأجنبية

Ambroselli, Claire. *L'Éthique médicale. Que sais-je?*; no. 2422. Paris: Presses universitaires de France, 1988.

Changeux, Jean- Pierre. «Penser la bioéthique: Un Débat philosophique.» *Persée*. vol. 44, no. ((1995).

Durand, Guy. *Introduction générale à la bioéthique, Histoire, concepts et outils*. Montréal: Édition Fides, 2005.

Ramadan, Tariq. *Introduction à l'éthique islamique, les sources juridiques, philosophiques, mystique et les questions contemporaines*. Paris: Presses de Châtelet, 2015.

Schacht, Joseph. *Introduction au droit musulman*. Trad. par Paul Kempf et Abdel Magid Turki. Paris: Maisonneuve et Larose, 1983.

- (849) يُنظر: Paul Ricœur, «Ethique,» in: *Encyclopedia Universalis*, Accessed on 17/1/2018, at: <http://bit.ly/2DnT4bH>.
- (850) طه عبد الرحمن، *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية* (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 18-19.
- (851) يُنظر: Guy Durand, *Introduction générale à la bioéthique: Histoire, concepts et outils* (Montréal: Éditions Fides, 2005), p. 95.
- (852) محمد إقبال، *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ترجمة عباس محمود، ط 2 (الجزائر: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 152 وما بعدها.
- (853) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة*، تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007)، ص 96-97.
- (854) Tariq Ramadan, *Introduction à l'éthique islamique, les sources juridiques, philosophiques, mystiques et les questions contemporaines* (Paris: Presses de Châtelet, 2015), pp. 10-11.
- (855) يُنظر أيضًا: القرآن الكريم: «سورة آل عمران»، الآية 159؛ «سورة التوبة»، الآية 9؛ «سورة الأنبياء»، الآية 107 و«سورة الأحزاب»، الآية 21.
- (856) أحمد الريسوني، «الأخلاق في الطب: تأسيس مقاصدي»، ندوة في مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، الدوحة، 5-7/1/2013.
- (857) Ramadan, pp. 30-31.
- (858) محمد عبد الله دراز، *دستور الأخلاق في القرآن*، تحقيق عبد الصبور شاهين (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.])، ص 687.
- (859) إسحاق الرهاوي، *كتاب أدب الطبيب*، تحقيق كمال السامرائي وداود سليمان علي (طهران: مؤسسة مطالعات تاريخ يزشي، 1992)، ص 30.
- (860) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام في إصلاح الأنام* (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2003)، ص 9.
- (861) الرهاوي، ص 23.
- (862) أبو بكر الرازي، *أخلاق الطبيب*، تحقيق عبد اللطيف محمد الحمد (القاهرة: مكتبة دار التراث، 1977)، ص 37.
- (863) ذكر ابن الجزار أن الأدوية التي وصفها في كتابه «زاد المسافر» لا تصل إليها أيدي الفقراء فألف «كتابًا بالأدوية التي يسهل وجودها بأخف مؤونة وأيسر كلفة، فيسهل عند ذلك على الأطباء علاج العلة من الناس وأهل الفقر والمسكنة منهم»، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الجزار، *طب الفقراء والمساكين*، وجيه كاظم آل طعمة (طهران: مؤسسة الدراسات الإسلامية؛ كوالامبور: المعهد الدولي للفكر الإسلامي والحضارة، 1996)، ص 40.
- (864) الرازي، ص 35، 65، 83 وما يليها.
- (865) المرجع نفسه، ص 84.
- (866) جعفر مرتضى العاملي، *الأدب الطبية في الإسلام* (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، [د.ت.])، ص 10 وما بعدها.
- (867) Cf. Claire Ambroselli, *L'Éthique médicale, Que sais-je?*, no. 2422 (Paris: Presses universitaires de France, 1988), p. 21.
- (868) Durand, p. 39.
- (869) قوانين نورمبرغ هي جملة مبادئ الأخلاقيات الطبية التي وضعتها المحكمة الأميركية عام 1947، إبان محاكمة أطباء الجيش النازي على الانتهاكات التي اقترفوها في حق أسرى الحرب. وتضم عشر قواعد ضامنة لمصلحة المرضى عند خضوعهم للإشراف الطبي، يُنظر: Ambroselli, p. 103-104.
- (870) البيوتيقا (Bioethics) مصطلح يتألف من لفظين: (Bio) تعني علم الأحياء، و(ethics) تعني الأخلاق.
- (871) هذا التعريف هو: «نقترح هذا التعريف المؤقت في ثلاث نقاط: أولاً، الممارسات والخطابات. ثانيًا، أنّ الغرض منه هو توضيح أو حلّ القضايا ذات الحمولة الأخلاقية. ثالثًا، الإشكاليات التي يطرحها التطور التقني والعلمي في مجال الصحة والحياة البشرية»، يُنظر: Durand, p. 11.
- (872) الرازي، ص 87.
- (873) ظهر مصطلح بيوتيقا أول مرة في مقال لطبيب الأمراض السرطانية الأميركي فان رنسلير بوتنر (Van Rensselaer Potter)، وكان عنوان المقال: «Bioethics: The Science of Survival» وأعاد استخدام المصطلح ذاته في عام 1971 في

- كتابه: *Bioethics: Bridge to the Future*. كتابه: (874) من أهم ما جاء في هذا الخطاب: «إن العلم اليوم غالبًا ما يسير أسرع من الإنسان، ويجبرنا تطور البحث على تناول أسئلةٍ جوهرية على نحوٍ أكبر»، يُنظر: Ambroselli, p. 3.
- (875) نشير إلى تركيز «اللجنة الوطنية للأخلاق الطبية» بتونس في تسعينيات القرن الماضي. وقبل ذلك بعقدين بدأت مأسسة البيوتيقا في الغرب بظهور هيئات مماثلة كمرکز هاستنج (Hasting Center) ومعهد كينيدي (Kennedy Institute) بالولايات المتحدة، واللجنة والاستشارية الوطنية للأخلاق (CCNE) بفرنسا.
- (876) يُنظر: Fatma Haddad-chamakh [et al.], «Islam et bioéthique», p. 2, Accessed on 18/1/2018, at: <https://goo.gl/AN5zCp>.
- (877) يُراجع حديث شاخت عن الإصلاحات القضائية في تركيا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر: Joseph Schacht, *Introduction au droit musulman, Trad. par Paul Kempf et Abdel Magid Turki* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1983), p. 81.
- (878) عبد الستار أبو غدة (تنسيق وتعليق)، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، ط 2 (جدة: دار العلم؛ دمشق: دار القلم، 2006)، ص 217.
- (879) حسان تحوت، «حول تنظيم النسل وتحديده»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 5، ج 1 (1988)، ص 86.
- (880) المرجع نفسه، ص 85.
- (881) صدر في هذا الموضوع قراران: «أولاً: منع إنشاء حليب الأمهات في العالم الإسلامي. ثانياً: حرمة الرضاع منها». يُنظر: أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 17.
- (882) محمد علي البار، «بنوك الحليب»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 2، ج 1 (1986)، ص 394 وما بعدها.
- (883) يوسف القرصاوي، «بنوك الحليب»، في: المرجع نفسه، ص 385.
- (884) البار، «بنوك الحليب»، ص 399.
- (885) أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 24.
- (886) البار، «القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب: التلقيح الاصطناعي»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 3، ج 1 (1987)، ص 465.
- (887) من هذا التلخيص ما عرف في مصر قديماً بـ «قصّة الصوفة»، حيث كانت المرأة إذا أرادت الإنجاب، وزوجها عقيم، تلجأ إلى متطببة تمدّها بصوفة فيها ماء رجل أجنبي «لتضعها في فمها فتحمل على أساس أنه دواء»، يُنظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، «طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 3، ج 1 (1987)، ص 455.
- (888) أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 53 وما بعدها.
- (889) المرجع نفسه، ص 219.
- (890) محمد المختار السلامي، «الاستنساخ»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 10، ج 3 (1997)، ص 155.
- (891) المرجع نفسه، ص 158.
- (892) علي عبود المحمداوي، «الفعل الاستراتيجي ومآزق الأخلاق: الشرط الأخلاقي لتجاوز محن الاختراق التقني للبيولوجيا»، في: علي عبود المحمداوي (مشرف ومحرر)، *البيوتيقا والمهمة الفلسفية، أخلاقيات البيولوجيا ورهانات التقنية* (بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014)، ص 226.
- (893) زيغومنت باومان، *الأخلاق في عصر الحداثة السائلة*، ترجمة سعد البازعي وبثينة الإبراهيم (أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة؛ كلمة، 2016)، ص 255 وما بعدها.
- (894) أحمد رجائي الجندي، «الاستنساخ البشري بين الإقدام والإحجام»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 10، ج 3 (1418هـ/1997م)، ص 262.
- (895) يستدلون بالآية (وَلَا مُرْتَهَنٌ فَلَيبْتَكُنْ أَدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَهَنٌ فَلْيَعْبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ) (النساء: 119).
- (896) أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 58.
- (897) يُنظر: سعيد رمضان البوطي، «انتفاع الإنسان بعضو إنسان آخر حياً أو ميتاً»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 4، ج 1 (1408هـ/1988م)، ص 187.
- (898) أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 59.
- (899) المرجع نفسه، ص 45، 46.
- (900) المرجع نفسه، ص 204 وما بعدها.
- (901) نور الدين الخادمي، «(قتل المريض) وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه، حكمه ومدركاته»، ورقة مقدمة في الدورة الثانية والعشرين للمجمع الفقهي الإسلامي، مكة، 10-13 أيار/مايو 2015، ص 12.
- (902) المرجع نفسه، ص 18.

- (903) أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 36.
- (904) لام الرسول كفيل ماعز الأسلمي الذي رجم في الزنى، لأنه لم يستر عليه ويكتم سره.
- (905) أبو غدة (تنسيق وتعليق)، ص 180-181.
- (906) يُنظر نص الحكم المقرر في هذا السياق: «تستثنى من وجوب كتمان السر حالات يؤدي فيها كتمانها إلى ضرر يفوق ضرر إفشائه بالنسبة لصاحبه»، المرجع نفسه، ص 181.
- (907) المرجع نفسه، ص 185.
- (908) سعود بن مسعد الثبيتي، «مرض الإيدز (نقص المناعة المكتسبة)، أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 8، ج 3 (1415هـ/1994م)، ص 269.
- (909) مصطفى عبد الرؤوف أبو لسان، «نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)، الأحكام المتعلقة بالمرضى والمصابين»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 8، ج 3 (1415هـ/1994م)، ص 221.
- (910) محمد أيمن صافي، «غرس الأعضاء في جسم الإنسان: مشاكله الاجتماعية وقضاياها الفقهية»، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 4، ج 1 (1408هـ/1988)، ص 139.
- (911) يُنظر: Durand, p. 41.
- (912) إيملي جاكسون، «مقدمة في البيوتيقا»، في: الحمداوي (مشرف ومحرر)، ص 311.
- (913) باومان، *الأخلاق*.
- (914) يُنظر: Durand, p. 26.
- (915) Ibid., p. 103.
- (916) يُنظر: Schacht, p. 11.
- (917) يُنظر ما يؤكد الطابع التأملي لمعنى الأخلاق التطبيقية: «الأخلاقيات التطبيقية هي تسمية تُمنح لأي أخلاقيات تُعرّف بوصفها تحليلًا لمشكلة ملموسة في منظور معياري»، يُنظر: Durand, p. 93.
- (918) يُنظر: Ramadan, p. 111.
- (919) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 2004)، ص 750.
- (920) استبدل مسكويه السخاء بالحكمة. يُنظر: أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، *تهذيب الأخلاق*، تحقيق عماد الهلالي (بغداد؛ بيروت: منشورات الجمل، 2011)، ص 249.
- (921) يُنظر مثالاً لهذا التكبير: Jean- Pierre Changeux, «Penser la bioéthique: Un Débat philosophique»، *Persée*, vol. 44, no. 1 (1995), pp. 130-131.



القسم الخامس  
الموروث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية:  
روافد ورؤى

## الفصل الرابع عشر من أخلاق العالم المدنّس إلى أخلاق العالم المقدّس: دراسة في لحظة تأسيس «التصوف الأخلاقي» في المغرب ..... إبراهيم القادري بوتشيش

### مقدمة

لا تنهياً قراءة العقل الأخلاقي المغربي على امتداد مساره التاريخي بمعزل عن ظاهرة التصوف التي أسهمت في ضخه بمقوماتها الروحية والثقافية والتي لا تخفى على من سبر تاريخ المقدّس في المغرب. ومع أن هذه الفرضية تبقى محاطة بالعديد من الأسئلة، وتحتاج إلى تجييش مجموعة من القرائن لإبراز صحتها، فإننا لا نسعى في هذه الورقة لتأكيدنا فحسب، بل أيضاً للملمة خيوط منظومة «التصوف الأخلاقي» التي طرحها الفكر الصوفي المغربي بديلاً من إنتاج عقل أخلاقي جديد، قائم على قيم تختلف عن منظومة القيم التي حملها المجتمع «المدنّس»، وتأسيس بيداغوجية أخلاقية تهذب النفس وتراقبها، بهدف إدماجها في أخلاق العالم «المقدّس»، المسنود إلى ما يعرف في لغة المتصوفة بأخلاق الرقائق القلبية.

تأسيساً على ذلك، فإن الإشكالية الرئيسية التي تطرحها هذه الورقة تكمن في تفكيك سؤال العلاقة بين الأخلاق والتصوف، وقراءة المشروع الأخلاقي البديل الذي قدمه المتصوفة إنتاجاً لمجتمع مأزوم أخلاقياً من جهة، ومجالاً متخيلاً أنتجه الفكر الصوفي المغربي لحظة تأسيسه في القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، في منحنى يمتزج فيه الواقع بالأسطورة، والحقيقة بالخرافة، والفعل التاريخي بالعالم الغيبي.

لتشخيص إشكالية البحث وفرضياته، سننطلق من ثلاثة أسئلة مركزية نسعى للإجابة عنها؛ وهي: ما العلاقة بين الأخلاق والتصوف الرقائق القلبي؟ وما تجليات المتخيل الأخلاقي الذي أنتجته الذهنية الصوفية المغربية، لتعبّر من خلاله عن مناهضتها للأزمة الأخلاقية، وتأسيس التصوف الأخلاقي الذي تنشده؟ وكيف حاول التصوف المغربي تنزيل متخيله الأخلاقي إلى أرض الواقع، ليؤسس رؤية مركبة يتمّ بموجبها الانتقال من أخلاق عالم مدنّس، كما نعتّه، إلى أخلاق عالم مقدّس كما يتصوره؟

للإجابة عن هذه الأسئلة المركزية، تبنت الورقة منهجاً يقوم على سرد روايات الكرامات الصوفية ذات البعد الأخلاقي في مرحلة أولى، وتحليلها سيميائياً بعد ذلك، ثم تأويلها ضمن السياق التاريخي والاجتماعي بما يتيح إعادة إنتاج المعنى، واستنباط عناصره التاريخية، بهدف تركيبها في أفق رؤية شمولية لاستخلاص الجانب الأخلاقي منها. كما اعتمدت الورقة المقاربة النقدية في قراءة تلك الروايات لمناقشة بعض الأحكام والتخريجات التي تبنتها بعض الدراسات المعاصرة.

**أولاً: تشخيص الأزمة الأخلاقية في علاقتها بظهور التصوف  
الأخلاقي في المغرب**

## 1- في صلة الأخلاق بالتصوف

لا يجد الباحث عناءً في إدراك الصلة بين الأخلاق والتصوف، خاصة تصوف الرقائق المعبر عنه بالتصوف الأخلاقي. وتتيح الدلالات اللغوية التي يمدنا بها ابن منظور حول مصطلح الرقائق ما يفيد صلته بالأخلاق. فالمصطلح مقتبس من الرقائق، والرقاق جمع رقيقة، والرقيق نقيض الغليظ الفظ، وهو أيضًا الشيء اللين، حتى إن الأرض اللينة يقال لها رق، والرقّة هي الأرض التي «تكون مكرمة للنبات». كما يشير المفهوم أيضًا إلى الشيء اللطيف، فيقال رق جلد العنب أي لطف. أو يعكس معنى النعومة، فيقال عيش رقيق، أي ناعم. وتأتي الرقّة أيضًا ضد القسوة والشدة، كما تفيد أيضًا معنى الرحمة (922). ولا شك في أن جميع هذه الدلالات اللغوية تصب في معاني القيم الإنسانية والأخلاقية النبيلة، المؤسسة على الرفق واللين والرحمة، وأساليب التعامل الحضارية كافة التي تتبع من القلب، لتنفذ إلى قلوب الآخرين.

أما من الناحية الاصطلاحية، فالرقائق تعبير يطلق على كل ما يرقق القلوب، فتصبح لينة رقيقة رحيمة لنفسها ولغيرها؛ ومن خلالها يكتسب الفرد القدرة على مواجهة الشهوات ومغريات الحياة الدنيا وملذاتها، ويأمن الوقوع في المزالق والانحرافات، فهي علم السلوك الذي يتلطف به الإنسان، وتزول به كثافات النفس (923).

من تجليات العلاقة الجدلية بين الأخلاق والتصوف، ارتباط المدرسة الصوفية المغربية بمدرسة الجنيد التي أنتجت، بأفكارها، مدرسة أخلاقية نعتها الباحثون بـ «مدرسة الجنيد الأخلاقية»، وهي المدرسة التي أثمرت في ظهور مدرسة التصوف المغربية منذ مطلع القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد. وظلت صيحتها الأخلاقية تمثل مرجعية أساسية للتصوف المغربي، كما لاحظ ذلك بحق، المرحوم علال الفاسي (924)، وهذا ما تؤكد مرجعيات أمهات كتب التصوف التي ألفت في المغرب، والتي اعتمد أصحابها على الرسالة القشيرية المتضمنة لآراء الجنيد الأخلاقية، إلى جانب كتابات الإمام أبي حامد الغزالي ومقولاته في تصوف الرقائق القلبية التي تروم تصحيح السلوك الأخلاقي (925).

تتمظهر ملامح الصلة بين الأخلاق والتصوف المغربي أيضًا، من خلال المصطلحات التي وُسم بها رجال التصوف، وحسبنا أنهم عُرفوا بـ «الصلحاء»، و«الأقطاب»، و«شيوخ التربية»، و«أهل الحق». كما أن مصطلح «الولي» يعني الواصل الذي وصل إلى مقام المشاهدة، أعلى مقامات القرب من الله، مع ما تحيل عليه هذه المصطلحات جميعها من دلالات أخلاقية وسلوك تربوي يمتح كينونته من «بيداغوجية صوفية». ولعل ما يعكس أهمية الجانب الأخلاقي لدى المتصوفة، أن سبيل الوصول إلى الله عند القوم هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات بالكف عن الشهوات والافتداء بالأنبياء، «فيقدر ما ينجلي من القلب، ويحاذي به شط الحق تتلأأ فيه حقائقه» (926). كما أن المقامات التي يسلكها المرید ابتداء من التوبة ثم الزهد، وصولاً إلى المجاهدة والمراقبة، وانتهاءً بالمشاهدة، تحيل جميعاً على القطيعة مع الشرّ وحفظ النفس من ارتكاب الآثام (927).

الراجح أن استناد التصوف المغربي إلى المرجعية القرآنية والسنة النبوية زاد عرى ارتباطه بالمجال الأخلاقي متانة؛ فقد انصرف كلياً إلى السلوكيات والقيم الأخلاقية المستمدة من النصّ

القرآني(928)، واتخذ من الأنموذج النبوي طريقاً لتثبيت الإيمان وغرس قيم الخير والصفاء(929). وهذا ما يفسر ترجيح المقاربة الأخلاقية التي تبنتها الدراسات الاستشراقية في تحليلها لأبعاد نشأة التصوف المغربي، حتى إن أدولف فور ركز في تحليله لهذه الظاهرة السوسيو - دينية على الجانب الأخلاقي، ففسر ظهورها في بداية القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد بما عرفه المغرب آنذاك من اضطراب سياسي وانحطاط أخلاقي(930). وحذا حذوه ألفرد بل الذي عزا من جهته ظهور التصوف المغربي إلى العقلية المغربية التي اعتادت على الإيمان بثنائية قوى الخير والشر(931). ولعلّ تسيد الجانب السلوكي الأخلاقي في التصوف المغربي هو ما حدا به إلى القول أيضاً إن دور أولياء المغرب اقتصر على الجانب الأخلاقي(932). ومع تحفظنا على هذا الحكم التجزيئي، فإننا نرى أن الجانب السلوكي غطى حصة الأسد من ذهنية متصوفة المغرب، لأن سالك طريق التصوف لا يبلغ الكمال إلا بالاستقامة والتكامل الروحي.

في منحى الهداية وشقّ الطريق نحو العالم الأخلاقي الأرقى والأفضل، أسس التصوف المغربي مقولاته وأدبياته؛ فالمتصوف أبو مدين شعيب، أحد متصوفة القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، ركز على ثنائية التقوى والزهد، وحسبنا أن كتابه أنس الوحيد ونزهة المرید يفيض بالأقوال المأثورة، المعبرة عن الحكمة والنضج والاكتمال، وعن بيداغوجية أخلاقية متماسكة. وكان يمتلك من طرق الإقناع والقوة الأنموذجية ما جعله يخرج ألف تلميذ بحسب رواية ابن الزيات(933). ولم يقل عنه الشيخ أبو يعزى شأنًا في السلوك التربوي والأخلاقي، حتى إنه استطاع أن يستقطب حوله «أولفاً مؤلفة» من المريدين(934). وبالمثل انكب الولي ابن حرزهم على المجال الأخلاقي وإصلاح النفس حتى «هدى به الله خلقاً كثيراً»(935). وفي الاتجاه ذاته، كان لابن خلف الأنصاري حضور متميز في التربية الصوفية بقصر كتامة شمال المغرب، حيث صار هناك «إمام الصوفية وقودتهم، يقصدون إليه ويهتدون بآثاره ويقتبسون من أنواره»(936)؛ ما يؤكد حضور الجانب الأخلاقي في أطروحات شيوخ التصوف في المغرب خلال القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد.

من حصاد النصوص السالفة، تتبين جدلية الأخلاق والتصوف. ففي سياق علاقة الشيخ المرشد بالمرید، غدا الحقل الصوفي، في الوسط الشعبي كما في وسط النخبة، مختبراً لإنتاج القيم والسلوكات التربوية، وبراديجماً يهتدي بها السالك طريق عالم الطهر والصفاء الروحي.

## 2- في جدلية التصوف المغربي والأزمة الأخلاقية

إذا اعتمدنا تاريخ بداية القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد مرحلة لبداية التصوف المغربي كما يجمع الباحثون، أمكن إدراك الارتباط الجدلي بين الأزمة الأخلاقية وظهور التصوف الأخلاقي في المغرب. وفي هذا السياق، يمكن القول إن هذا النمط من التصوف المشدود إلى الأخلاق، أو ما يُعرف بتصوف الرقائق القلبي، ولد من رحم تفسخ القيم في عالم نعتة التيار الصوفي بـ «العالم المدنس». وهو حكم نقف على موضوعيته من خلال الاستناد إلى نصوص كتبت خارج الحقل الفكري الصوفي. وهي نصوص معاصرة للحقبة موضوع الدراسة، وضعت جميعها الإصبع على الخلل الذي أصاب المجال الأخلاقي؛ فعبرت عن حالة الانسداد والنفق المظلم الذي وصل إليه، سواء بالإحالة على مفهوم نهاية تاريخ البشرية المتجلية في «اقتراب الساعة»، أو بالتلميح إلى النبي الذي يظهر في آخر الزمان لإصلاح ما اعوج من المعمار الأخلاقي وإعادة تقويمه. ونظرًا إلى

أهمية هذه النصوص التي تؤرخ لأزمة أخلاقية عصفت بالمغرب في تلك الحقبة، فإننا نورد نماذج منها كما جاءت بأقلام كتابها:

- نص يجسد الرقابة الأخلاقية التي يفرضها المجتمع، كتبه ابن عبدون المعاصر للحقبة موضوع الدراسة، وكان يشغل وظيفة المحتسب لدى الدولة المرابطية. يقول معبراً عن هذه الأزمة الأخلاقية: «إن الناس قد فسدت أديانهم، وإنما الدنيا الفانية والزمان على آخره، وخلاف هذه الأشياء هو ابتداء الهرج، وداعية الفساد، وانقضاء العالم، ولا يصلح هذه الأمور إلا نبي بإذن الله» (937).

- نص فقيه عاصر الحقبة مدار الدراسة أيضاً، وهو القاضي أبو بكر بن العربي الذي وصف المأزق الأخلاقي الذي تردى فيه المجتمع بالقول: «وقد عظم الخطب في هذا الزمان حتى لا يدري العبد على أي شيء يبكي، أعلى فوات دنياه أم على فوات دينه [...] أم على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أو على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة [...] أم على ولده الذي لا يرى فيه للعين قرّة، أم على جاره الذي لا يغمض له على عورة، أم على أميره الذي لا يرفع فيه إلا ولا ذمة» (938).

- نص الأمير عبد الله بن بلكين أحد أمراء الطوائف الذين خلعهم يوسف بن تاشفين. وقد عبّر بدوره عن الأزمة الأخلاقية في قوله: «إن الحق ثقيل على النفوس، والباطل إليها أسرع» (939).

- نص عالم من علماء المواقيت، وهو أبو علي المتيجي الذي يستشف من فحوى نصّه المعاصر للحقبة مدار الدراسة أن الثقة انعدمت بين الناس، وأن النصيحة لم تعد مقبولة في عصره الذي وصفه بأن «فيه الخير قليل، والشر كثير، والدين فيه غريب والجهل فيه غالب» (940).

- نص رجل عدالة وهو القاضي الوحيد الذي عبّر عن الأزمة الأخلاقية في هذه المرحلة التاريخية بالقول: «وبالجملة، فإنما هو دهر ملامات وشؤوم، وابتداء عورة ولدود خصوم» (941). نص رجل معارض ومصلح أخلاقي، وهو ابن تومرت الذي ناهض دولة المرابطين، وصبّ عليها جام غضبه، ودان الوضع الأخلاقي بشدة، مستكراً انتشار المناكر، وسيادة أجواء المتع واللهو، وسفور المرأة، وغير ذلك من المشاهد الأخلاقية المتردية التي سجلها في كتابه أعز ما يطلب (942).

- نصّ من خارج المغرب، حبره الإمام الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين، وهو نصّ وعظي اجتماعي منطوق، دان فيه على نحو غير مباشر دخول الدولة المرابطية مرحلة الترف، وما يرافق هذه المرحلة من تفسخ أخلاقي، وفيه صبّ لعنته على «علماء السوء» الذين حرصوا على الاشتغال بالفتوى وتوظيف كل أنماط الانتهازية والتزلف من أجل حيازة المال العام، والسعي لتقلد مناصب القضاء والحكم (943). وذكر في ربع المهلكات أنهم «اقتصروا على علم الفتاوى في الحكومات والخصومات، ولم يخرسوا اللسان عن الغيبة، ولا البطن عن الحرام، ولا الرجل المشي إلى السلاطين» (944).

لذلك نميل إلى الظن أن كتاب الإحياء هو محاولة إفشال تحالف ثلوث الفقه والسلطة والثروة الذي عدّه الغزالي مدماً للأخلاق، ودعوة إلى التخلي عن التبذير والترف، وتكديس المال الذي وصفه الإمام بأنه «حية فيها سم وترياق» (945)، يسهل المعاصي، «ويشغل عن ذكر الله». كما دعا في هذا الكتاب إلى قيم الإحسان (946)، ووجّه صكّ اتهام للحكام بتسلطهم على أموال الرعية، عاداً

الأموال المكدّسة لديهم غير شرعية؛ «لأنّ الحلال هو الصدقات والفيء والغنيمة ولا وجود لها، ليس منها شيء في يد السلطان، ولم يبق إلا الجزية، وإنما تؤخذ بأنواع من الظلم» (947). معنى ذلك أن كتاب الإحياء نصّ صوفي تحريضي ضد الفساد المستشري في نسيج المجتمع المرابطي، وفي الوقت ذاته، نصّ وعظي يستهدف إعادة بناء المنظومة الأخلاقية بمرجعية دينية، تتاهض الترف والتفخ، وهو ما يفسّر إقدام الأمير علي بن يوسف على إحراقه، ومتابعة من يتجرأ على قراءته.

- نص عالم اجتماع، وهو ابن خلدون الذي فطن إلى البعد الأخلاقي ودوره في سقوط الدول وانهيار الحضارات وارتباط التردّي الأخلاقي بمرحلة الترف التي تبلغها الدولة، أو ما يسميه تحصيل «ثمرات الملك» التي يخلد فيها الأمراء إلى الدعة والراحة والاستمتاع بالماديات الكمالية ووسائل المتعة (948).

إن ابن خلدون الذي درس بامعان تاريخ الإسلام عمومًا، والمغرب خصوصًا، استنتج خلاصة مهمّة سجّلها في مقدمته، مفادها أن الدول تكون في نشأتها متميّزة بغلبة الروح البدوية، محافظة على أخلاقها الطبيعية المكتسبة من بيئتها البدوية. لكن ما إن يشتدّ عودها، وتغزوها المدنيّة، وتدخل طور الحضارة، حتى تفسد أخلاقها، فتكون بذلك بداية نهايتها، وهو ما يعكسه قوله إن «الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد»، وأن «الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها» (949).

في السياق نفسه، نبّه ابن خلدون إلى أن من مفاصد الحضارة «الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط» (950). وعبر عمّا يتمخض عن هذا السقوط الحضاري من نتائج وخيمة على القيم الأخلاقية في قوله: «وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته، وصار مسخًا على الحقيقة» (951).

على الرغم من أن ابن خلدون لم يعاصر الدولة المرابطية، فعنقده أن مقولاته تنطبق عليها. فإذا كان يوسف بن تاشفين أول أمير مرابطي بنى مجد الدولة على قاعدة أخلاقية مكتسبة من البيئة البدوية الصحراوية، فلم تجرّفه حياة البذخ والترف، حتى إن المصادر أجمعت على أنه كان «مقتصدًا في أموره، غير متناول ومبذّر، غير سالك نهج الترف والتأنق في اللذة والنعيم» (952)، فإن الجيل الثاني من الأمراء الذين جاؤوا من بعده لم يسيروا على نهجه في الزهد والنقشف، بل ترفعوا عن بداوتهم، وأصبحوا يميلون إلى حياة الدعة والترف، وبنفقون على ملذاتهم الأموال الباهظة بعد أن جرفهم تيار المدنية الأندلسية، وهو ما يؤكد صحة مقولة ابن خلدون أيضًا إن الأمة إذا تغلّبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها، كثر رياشها ونعمتها، فنكثرت عوائدهم، ويجتازون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته.

وأفرزت مرحلة الترف والحضارة التي مرّت بها الدولة المرابطية، ابتداء من العقد الأول من القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، تقسّمًا اجتماعيًا اتضحت معالمه في النفاق الاجتماعي، وتقشي الرذائل، وممارسة الفساد وشرب الخمر، وغيرها من المعاطب الأخلاقية التي لاحظها ابن تومرت ودانها بشدّة (953). كما انتقد مظاهر الحضارة الاستهلاكية التي أدّت فيها المرأة دورًا سلبيًا، مثل: انغماس بعض النساء، خصوصًا الأميرات المرابطيات، في مجالس اللهو والشعر ومتع البلاط.

بل بلغ مدى نفوذهم أن صرن يشتملن على كل مفسد وشرير، وصاحب خمر وماخور، على حد تعبير المؤرخ عبد الواحد المراكشي(954).

الجدير بالملاحظة أيضًا أن النخبة المفكرة من المجتمع المغربي فطنت إلى خطورة صدمات الحضارة الترفية الاستهلاكية، والهزة التي أحدثتها في الحقل الأخلاقي؛ فصنّف أبو بكر الطرطوشي كتابًا في الأخلاق السياسية سمّاه **سراج الملوك في معرفة القواعد والسلوك**(955). كما برزت رسائل الحسبة، فكتب ابن عبدون والسقطي(956) رسائل مهمة، تحاول ضبط السلوك الأخلاقي في أوساط المجتمع المغربي -الأندلسي، وتتضمن خطابًا يدعو إلى إصلاح الحاكم والمحكوم، فضلًا عمّا حملته من إيماءات وإشارات رمزية إلى فساد الدولة وانهيار كيانها الأخلاقي.

يتبيّن مما تقدّم أن المجتمع المغربي صار، ابتداءً من القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، مرجلاً يغلي بحمم الفساد الأخلاقي، ما ساهم في ظهور تيار صوفي سعى لإصلاح منظومة القيم الأخلاقية، وردّها إلى سكتها الصحيحة، ونقل الأخلاق من العالم الدنيوي المدنس إلى قيم العالم العلوي المقدس، عبر آليتين: إحداهما عبّر عنها بالتخيّل، واستعمال الاستعارات، والقفز إلى العالم الغيبي، في حين كانت الآلية الثانية أقرب إلى الواقع، وهو ما سأتناوله في المبحثين التاليين.

## ثانيًا: المتخيل الأخلاقي في الذهنية الصوفية

لم يعيش التيار الصوفي بمعزل عن الأزمة الأخلاقية التي عصفت بالمجتمع المغربي. وبما أنه لم يكن يملك من القوة ما يمكنه من تغيير الوضع أو إصلاحه على الأقل، فإنه وظف المتخيل لإنتاج منظومة من القيم الأخلاقية بواسطة آليات تخيلية كالكرامات الصوفية، والمكاشفات الغيبية، والأدعية الدينية، من أجل إحداث توازن نفساني في الذات، وبناء عالم جديد متخلق، وهو ما نقوى على بيان أمره بسيلٍ من النصوص.

### 1- توطئة نظرية

نستعمل في هذا المبحث مصطلح «المتخيل» (Imaginaire)، و«الخيال» أو «التخيّل» (Imagination)، على الرغم مما يلف هذين المصطلحين من لبس وتشابك والتواءات دلالية وإبستمولوجية عزاها بعضهم إلى جذرها اللغوي المشترك(957)، ما يجعل مفهوم المتخيل أمرًا غير محسوم، وقابلًا للانفتاح على مفاهيم متعددة، بحسب ما توفره النظريات المتجددة باستمرار.

بعيدًا عن هذه الإشكالية التي أخذت حيزًا كبيرًا من النقاشات الفلسفية والأدبية، فإننا نتمسك بتوظيف مفهوم المتخيل كما اقترحه غاستون باشلار حين جعله قابلاً للتعبير عن قدرة صاحب الفعل التخيلي على تغيير الصور السائدة في الواقع من جهة(958)، وإبداع تجربة في التجديد من جهة أخرى(959). كما عدّ الخيال رديفًا وأداة لإنتاج تصورات ذهنية محملة بمجموعة من التمثيلات المحسوسة التي تحدد شبكة من العلاقات المتعارضة مع الصورة الفعلية للواقع. وعلى الرغم من هذا التعارض، عدّ المتخيل منفصلًا عن الواقع، لأنه يعبّر عن وعي جديد يتحدى إكراهات الواقع، ويرمم انكساراته، لكن بآليات مناقضة له، وهو ما يتسق مع رأي جان بول سارتر الذي أكد فرضية وجود الوعي في المتخيل والتصاقه بالواقع، على ما يبدو في صورتين من تعارض(960).

تطبيقاً لهذا المفهوم المركب، يأتي إنتاج الصورة التي قدمها التصوف المغربي لحظة نشأته في القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد حول عالم الأخلاق المقدس، فهو يعكس صورة متجددة ومغايرة لصورة أخلاق العالم المدنس، ولكن صياغتها تمت بارتباط العالمين معاً. بل إن العالم المدنس هو الرحم الذي تكوّن فيه الفكر الأخلاقي الصوفي، ليتمكن في مرحلة تالية من اختراقه وتأسيس واقعه الأخلاقي الخاص، من دون أن يفقد اتصاله بالواقع: بتعريفه وفضح عوراته من خلال آلية التخيّل التي هي عنصر من عناصر الحكيم العجائبي، وهو ما يتجسد في الكرامات الصوفية ذات البعد الوعظي التربوي والحاملة للعديد من الرموز.

إذا اتفقنا مع جيلبير دوران على أهمية الرمز في المتخيل، إذ إنّ الصورة المتخيلة تحمل معنى دقيقاً لا يمكن البحث عنه خارج الدلالة المتخيلة(961)، أمكن القول، بعد تفكيك رموز عدد من الكرامات الصوفية، إن المتخيل الأخلاقي الذي صاغه المتصوفة هو تمرد على احتكار إنتاج القيم الأخلاقية من طرف واحد وهو السلطة الحاكمة، و«غزو» للحقل الأخلاقي الواقعي بهدف تصحيحه وإعادة ترتيبه في عالم افتراضي.

الجدير بالذكر أنّ تفكيك الرموز وفهمها لا يخرج من دائرة التمثلات الثقافية والاجتماعية التي أفرزها السياق التاريخي الذي ظهر فيه التصوف. وهو المأزق الأخلاقي الذي سبق أن بيّنا خطوطه العريضة، من خلال شهادات ينتمي أصحابها إلى تيارات غير صوفية. وبناء على ذلك، فإن أي قراءة في رموز الكرامات الصوفية يستلزم وضعها في قلب السياق السوسيوثقافي لمفهوم التصوف الأخلاقي، أو مفهوم الصلاح عامة، وهو ما يستلزم القيام بعملية حفر أركيولوجي في بنية التمثلات الثقافية والرمزية لشخصية الولي الصالح، سواء بصفته تمثلاً ذاتياً «داخلياً»، وهو ما يقدمه الولي عن نفسه من خلال المرجعية الصوفية، أو بصفته تمثلاً اجتماعياً موضوعياً كما تجسده نظرة المجتمع إليه. ولا يتمّ التمثل بالطبع إلا من خلال عدد من الرموز والدلالات والمرجعيات التي يمثّل «الديني» و«الثقافي» عناصرها الفاعلة(962).

## 2- الكرامات الصوفية بصفاتها بنية نصية تختزن منظومة أخلاقية

تعد الكرامة الصوفية من أكثر الآليات التي وظّفها الفكر الصوفي المغربي لتوجيه النقد والتعبير عن إدانة المشهد الأخلاقي المتردي، خاصة أنها نصّ إيحائي يقوم على اللف والتمويه، والنقد غير المباشر، ومن ثمّ لا تستدعي التخوف من رقابة السلطة وبتشها؛ فضلاً عن ارتباطها بالدين الذي يكسبها «الشرعية» وقوة التوجيه والتأثير، ويجعل البدائل الأخلاقية التي تطرحها في منأى عن ملاحقة السلطة وقمعها. كما أنها تحظى بتقدير الجمهور واحترامه لها؛ لما للمرجعية الدينية من وظيفة نفسية تهيئّ الذهن لتقبلها(963). وإذا فكّنا النسيج الداخلي لنصوص الكرامات الصوفية، واستنتقنا مضمراتها، اتضح أنها قدمت تصور الإصلاح تصوّراً متخيلاً في الحقل الأخلاقي، وحصرت قيادة هذا المشروع الإصلاحية في الأولياء من دون غيرهم. لذلك سارعت إلى تلميع صورتهم، وإظهارهم بصفاتهم أيقونات متقدرة في الصلاح وفي القدوة الأخلاقية، وذوات معصومة من الخطأ. ففي رواية كرامية عن علي بن حرزهم، وهو أحد الأولياء في المرحلة موضوع الدراسة، أنه رأى - وهو طفل صغير آنذاك - المتصوف أبا الفضل بن يوسف النحوي يصلي صلاة المغرب قبل أن يرفع الأذان، فاستنفس أباه حول الخطأ الذي وقع فيه الولي في تحديد موعد إقامة



الصلاة، فما كان من الأب إلا أن لطم الابن لكمة قوية، مؤنبًا إياه بشدة، ومنبهاً إياه إلى أن الولي أبا الفضل لم يخطئ قط، وأن الناس هم الذين ابتدعوا التأخير عن الوقت الحقيقي لصلاة المغرب (964).

إن هذه الرواية تكشف سعي العقل الأخلاقي الصوفي المغربي لحمل الناس على صحة الاعتقاد بأن الأولياء معصومون من الخطأ، بل تمّ رفع مستوى سقّهم الأخلاقي إلى حدّ تشبيههم بالأنبياء (965)، وهو ما يتجلى في عدم السماح لمن لم يبلغ سنّ الأربعين بالاندراج في سلك المتصوفة كما تؤكد ذلك بعض الروايات الكرامية (966). علماً أن سنّ الأربعين تُعدّ في الذهنية الإسلامية تقليدًا للنموذج النبوي في الإصلاح والتغيير؛ ففي هذه السنّ تحمّل الرسول - صلى الله عليه وسلم - مسؤولية هداية البشر والدعوة إلى مكارم الأخلاق، فضلاً عما تعكسه هذه السنّ من بلوغ عتبة النضج العقلي، واكتمال الشخصية واستقامتها، ما يعطي مؤشراً دالاً على ربط المتصوفة مشروع إصلاحهم الأخلاقي بمرحلة عمرية تجنح فيها نفس الإنسان إلى التطهر والنضج والاكتمال.

في المنحى نفسه، تذهب الكرامات الصوفية في سياق تبرير قيادة الأولياء لمشروع إصلاح أخلاقي إلى إثارة فكرة ثنائية الخير والشر، والصراع بينهما، وأن الولي أو الشيخ هو الوحيد القادر على كسر شوكة الشر. تجسدت هذه المقولة في فضاء المتخيل على هيئة كرامة صوفية وردت في بيوغرافية أحد أولياء المرحلة موضوع الدراسة، وهو أبو محمد يسكر على لسان أحد الرواة ذكر فيها: «كنت في جامع فاس ليلة مظلمة، فدخل عليّ فيه أبو محمد يسكر، فأضاء الجامع كله، فجاء إلى زاوية وصلى ما قدر له، ثم انصرف إلى منزله، فعاد المسجد مظلمًا كما كان» (967).

يأتي معنى الصراع بين النور والظلام في هذه الرواية محملاً بدلالات رمزية؛ فالظلام تعبير عن الأزمة الأخلاقية، واقتران النور بالولي يفصح عن أنه الوحيد القادر على تبديد الظلام/الأزمة، وبالمرجعية الدينية (المسجد)؛ ومن ثمّ فإن الكرامة الصوفية تطرح المتصوفة بصفتهم قوة وحيدة بين القوى القادرة على التغيير، وإنقاذ المجتمع المغربي من المأزق الأخلاقي الذي وقع في شركه.

إذا كان المتصوفة قد منحوا أنفسهم الزعامة المؤهلة لقيادة مشروع إصلاح لتأسيس أخلاق العالم المقدس، فكيف نظروا إلى طبيعة هذا البناء الأخلاقي الجديد؟

يتيح تشخيص رموز الكرامات الصوفية وقراءة ما وراء سطورها، استشفاف سعي المتصوفة لتدمير أخلاق العالم المدنس، والانطلاق من نقطة البداية لتأسيس أخلاق العالم المقدس، وهو ما يتجلى من خلال مؤشرات تدل على «ولادة جديدة» يمكن تبيان ملامحها كالآتي:

- **التلقيح والإخصاب:** ذكر ابن الزيات أن موظفًا إداريًا ساميًا كان يشغل منصب والي إحدى المدن التابعة لمجال السلطة المرابطية، انبهر بما عاينه من كرامات أحد الأولياء، فرغب في دخول العالم الصوفي، فاشتراط عليه الولي المذكور التخلي عن منصبه السامي، وإعلان توبته عمّا علق به من فساد أخلاقي، فأعلن توبته جهارًا، واندراج في طريقة التصوف، فأصبح منذئذٍ «ثمرّة أخذت في اللقاح» (968). وتختزن مصطلحات هذا التعبير الأخير (ثمرّة - اللقاح) إشارات قوية إلى «حمل» نتج منه ميلاد إنسان جديد، استعدادًا لدخول أخلاق العالم المقدس. وهي فكرة تتماشى مع مبدأ «الخلوة» الذي تبناه الفكر الصوفي، وعدّه «الرحم» الذي يحتضن الإنسان الجديد طوال فترة المخاض، إلى أن تكتمل شروط ولادته للدخول في نمط وجودي جديد (969).

- **الهدم وإعادة التركيب:** في سياق المتخيل الأخلاقي لبناء إنسان جديد، تفصح إحدى الكرامات الصوفية أيضًا عن رغبة المتصوفة في بناء عالم أخلاقي مقدس يبدأ من الصفر. فقد ورد في أحد النصوص الكرامية أن رجلاً قصد الولي أبا يعزى للدخول في طريقة التصوف، فرأى في لحظة حلم كأن الولي المذكور أمسك قادمًا كسر به جميع أعضائه، ثم شرع يركبه تركيبًا جديدًا «من قدمه إلى أعلى دماغه» بحسب تعبير صاحب الرواية (970)، وهو تعبير يعكس رغبة المتصوفة في القطيعة مع أخلاق العالم المدنس، بتدمير العنصر البشري المنتمي إلى ذلك العالم، وإعادة بنائه لدخول عالم الأخلاق المقدس.

- **الرحلة الحجية بصفاتها ولادة جديدة:** لتركية ميلاد إنسان جديد مهياً لدخول أخلاق العالم المقدس، ترد عدة روايات كرامية عند ابن الزيات وغيره حول قدرة بعض المتصوفة على القيام برحلة حجية على ظهر دابة، أو على هيئة طيران في الهواء. فما الدلالات التي تحملها فكرة الحج في الثقافة العربية الإسلامية؟ وما علاقتها بالأخلاق؟

إن الحج في الثقافة الإسلامية هو تجديد لقوى روحية، ومرحلة تطور نحو النضج والكمال، ووجه لتجربة التكامل، ورحيل عن الذنوب، رحيل إلى الله، إلى التطهر، وطموح إلى انبعاث جديد (971). فورود الحج في الكرامات الصوفية يعكس رغبة الداخل إلى العالم الأخلاقي الجديد في تطهير نفسه مما علق بها من شوائب ماضي أخلاق العالم المدنس، ورحلة عبر المعراج الصوفي من الأدنى إلى الأعلى، وانتقال إلى عالم أرقى، ومثل وقيم أخلاقية سامية.

- **الماء بصفته رمزاً لغسل الماضي المدنس:** إن راصد روايات الكرامات الصوفية يلاحظ أيضًا ورود الماء فيها بكثرة (نزول المطر بعد الجفاف، المشي على البحر، العطش وانفجار الماء والعيون من الصحاري والأراضي القاحلة). فما دلالات الماء في أخلاق العالم المقدس الذي نادى به المتصوفة؟

جاء في ترجمة أحد الصلحاء أن رجلاً زاره في بيته فوجده يتوضأ، فلما فرغ الولي من وضوئه نظر الزائر إلى الإناء الذي توضأ منه، فإذا هو مملوء بالماء لم ينقص منه شيء (972).

يرمز الوضوء في هذا النص إلى التطهر وإزالة النجاسة، وغسل الذنوب والإعداد لعالم الطهارة والصفاء. وبقاء الماء على حاله بلا نقصان يرمز إلى لانهاية زمنية التوبة، وفتح الباب أمام من يرغب في دخول أخلاق العالم المقدس متطهرًا من ذنوبه وشوائبه الأخلاقية. كما أن الماء رمز لتجدد الحياة، وانتقال من عالم قذر إلى عالم الطهيرية. وبالمثل، فإن المشي على ماء البحر الذي يظهر في عدد من المتون الكرامية يعني التماهي مع الحياة النقية. كما أن ماء البحر رمز لاستمرار حياة النقاء والتطهر.

- **المحو الطقوسي للجسد:** إذا كانت فكرة الميلاد والتجدد والعودة إلى الأصول والفضيلة الأخلاقية تجد ما يعضدها من داخل مسلكيات التصوف، فإن فهمها لا يتم بمعزل عن فكرة أخرى تتكاثر في النصوص الكرامية، وهي فكرة الذنب المؤسس للوجود البشري على الأرض، بحيث يحضر هذا الهاجس «الذنب» على نحو لافت من داخل الممارسة الصوفية. بل «يشكل القوة الدافعة التي تفسر منطق تلك «الحرب المرتدة» التي يخوضها المتصوف ضد نفسه في إطار تجربة صوفية عسيرة»،

إنه المحو الطقوسي للجسد، ومحاولة السمو بالروح في رحلة «التصالح» بين الإنسان والله (973)، مع ما يحيله ذلك من معاني بداية حياة أخلاقية جديدة.

في المنحى نفسه، التكفير عن الذنب، تفصح النصوص المناقبية المخصصة لتراجم الأولياء عن سياحة الأولياء في السواحل والانقطاع عن طعام الأسواق، وتعويضه بصيد الأسماك، بوصفها طعاماً حلالاً مكتسباً (974). بيد أن ما يهمننا من تلك النصوص هو اختيار السمك قوتاً للسائحين من المتصوفة، فما دلالات رمز السمكة؟ وما علاقتها بالخطيئة والاستئناف الإيجابي؟

تحيل السمكة على معنى التجدد والاستئناف، والتكفير عن الخطيئة؛ ففي الأساطير العربية وفي الأديان ترمز السمكة إلى التطهر من الخطيئة، والانبعاث من جديد؛ وينهض دليلاً على ذلك، قصة النبي يونس الذي التقمه الحوت، ثم خرج من بطنه في هيئة إنسان مطهر من خطيئته كما ورد في المتن القرآني (975). وثمة إشارات أخرى حول ما تحمله السمكة من دلالات رمزية تقيد التجدد والانبعاث: فظهر قصة النبي موسى والخضر الارتباط الرمزي بين السمكة والانتقال إلى حالة جديدة؛ لأن الحدث الجديد في قصة موسى يبدأ عند عودة السمكة إلى الماء بعد أن كانت معدة للطعام. وفي قصص ألف ليلة وليلة، يرتبط انتقال الفقير من حالة الفقر إلى حالة الغنى بظهور سمكة خاصة. كما أن الاعتقاد السائد بأن الكسوف هو ابتلاع الحوت للقمر، وأن الحياة تعود لطبيعتها وتتجدد بعد «ولادة جديدة للقمر» عندما يخلي الحوت سبيله، ليس سوى تجل آخر من التجليات الرمزية للتجدد والانبعاث الذي تمثله السمكة في ثقافة الشعوب (976).

بالمثل، تفصح نصوص كرامية أخرى عن المسار الذي حدده المتصوفة للانتقال من أخلاق العالم المدنس إلى أخلاق العالم المقدس، من خلال القدرة الخارقة التي يمتلكها الولي على تحويل التراب إلى ذهب (977). في سياق تحوّل كلي من أسفل إلى اتجاه أسمى: من المعدن الخسيس إلى المعدن النفيس، من حياة قذرة إلى حياة سامية (978). كما تعكس مثل هذه الرواية قدرته على الإتيان بالعجائب، والتحكم في مصير الأشياء، والقفز على السببية بهدف الارتقاء والسمو بطرق غريبة؛ فحضور العجيب والغريب مما لم يألفه العقل والأعراف والتقاليد لدى المجتمع المغربي في كرامات المتصوف هو إستراتيجية استقطابية، سعى من خلالها الخطاب الصوفي لتقديم المتصوف في هيئة كائن بشري متميز من البشر، وقادر على تحقيق الإمتاع والإقناع، والتأثير في المتلقي من أجل الإيمان بالأطروحة المركزية الثاوية في مشروعه الأخلاقي، المتصاعدة بسرعة مذهلة من الأسفل نحو الأعلى، وتقديم هذا التسامي مشهداً مبهرًا وجذاباً للمريدين والأتباع.

### 3- الكشف الصوفي بصفته آلية إصلاح أخلاقي

تتحدّد علاقة القيم الأخلاقية بالكشف الصوفي في توظيف المتصوف حاسة الإدراك الباطني، والنفاذ منه إلى كشف حقيقة النفس وما يعترها من نفاق أخلاقي، وازدواجية في السلوك، ومن ثمّ إعادة توجيهها الوجهة الصحيحة. فالولي في الفكر الصوفي يتلقّى الأنوار الإلهية في قلبه وفي ملكاته الإدراكية، وتفتح له أبواب المشاهدات والكشوفات، فيستطيع أن يستبصر الأسرار، ويزيح الحجاب الذي يمكنه من الغوص في أعماق نفوس الناس، والاطلاع على ما تخفيه صدورهم.

إذا كانت كشوفات المتصوفة تتفرع إلى عدّة أصناف لا يسمح المجال بالدخول في تفاصيلها حتى لا نزيغ عن سكة الموضوع، فإن الذي يهّمنا في ما نحن بصدد تشخيصه، هو ما يعرف في لغة المتصوفة بالكشوفات الصورية التي تتجاوز مستوى الحس الظاهري المتكون من الحواس الخمس إلى مستوى الحس الباطني أو «الرؤية بالقلب». فالولي يرى بقلبه من الباطن ما لا تراه العين المجردة، وبالقلب يصبح قادرًا على استكشاف أسرار الناس، والوقوف على فضائهم الأخلاقية التي يحرصون على كتمانها. وتلك آلية من الآليات التي استعملها متصوفة المغرب، في المرحلة مدار الدراسة، لإعادة تدبير الحقل الأخلاقي.

من الأسماء التي اخترنتها الذاكرة الصوفية، وسجلت قدرتها على اختراق حجب الأسرار لاستكشاف ما يبطنه الإنسان، المتصوف أبو يعزى الذي كان يمتلك قدرة خارقة، وجرأة عالية في فضح المريدين القادمين لزيارته، ممن كانوا يظهرون ازدواجية في السلوك تتناقض بين الظاهر والباطن. تذكر إحدى الروايات المناقبية أنه عَفَّ أحد مريديه بعد أن اكتشف «بقلبه» أنه استغل غياب أخيه ليمارس الزنا مع زوجته (979). كما كشف خيانة رجل آخر واعتدائه على إحدى الأمانات (980). وكشف لآخر من مريديه أنه منافق وتارك للصلاة عكس ما يزعمه ظاهريًا من المحافظة عليها (981)، إلى غير ذلك من الكشوفات التي تعكس دعوة صريحة إلى إعادة تخليق النفس، وتجنب النفاق والازدواجية في الشخصية، والتخلي بالمثل العليا، وتجنب الفساد الأخلاقي.

#### 4- أدعية المتصوفة بصفتها آلية لمناهضة الاستبداد

من آليات التخيل التي وظفها المتصوفة لتخليق الحياة السياسية كذلك الأدعية على الظالم بالهالك، وانتقاد السياسة الجبائية الجائرة التي نهجتها السلطة الحاكمة في المدن والبوادي. وورد في هذا السياق في مناقب الولي أبي مدين شعيب الغوث أنه «كان يخدم الجن ويسلطهم على الظلمة بالبوادي، فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته» (982). وفي رواية أخرى أن رجلاً قصد أحد الأولياء يشكو له تهديد عامل الأمير المرابطي علي بن يوسف بقتله، فطمأنه الولي المذكور، ودعا على العامل، فأصيب بألم قضى نحبه على إثره (983). كما أن حاكم مدينة سجماسة جنوب المغرب منع أحد المتصوفة من التدريس في المسجد، فدعا عليه حتى لقي حتفه (984). وتذكر رواية أخرى أن أحد العمال فرض على الناس مكوسًا جائرة، فدعا عليه أحد الأولياء، فوصله في الحين كتاب من الأمير المرابطي يقضي بعزله (985). كما وظف المتصوفة الأدعية لمناهضة الاغتصابات، وهدر حقوق العوام، عبر أحلام ورؤى تسعى لإقناع الظالم برد الحق إلى صاحبه (986)، وكلها آليات تخيلية وظفها المتصوفة لإعادة ترتيب الحقل الأخلاقي - السياسي.

تكشف خلاصة الروايات الكرامية التي قمنا بتأويل أبعادها الرمزية المرتبطة بالأخلاق عن البنيات النفسية المهترئة، والتواصلات الاجتماعية الهشة التي سعت لتغيير التصورات وإعادة ترتيبها بهدف إصلاح الحقل الأخلاقي، لكن بمنهجية ما ورائية، كرّست السلبية في تدبير هذا الحقل. فلم ينتج المتصوفة بهذا المشروع الأخلاقي المتخيل مجالًا أخلاقيًا حقيقيًا متفاعلاً ومدافعًا مع المجال الأخلاقي المدنس الذي فرضه الواقع، بسبب إطلاق العنان للفكر الغيبي، والسقوط في شرك المفارقات والتناقضات، والمبادرات التخيلية التي ترجئ خلاص الإنسان إلى العالم الآخر غير المرئي، من دون معالجة الخلل معالجة عقلانية واقعية وجريئة؛ وبذلك، فشلوا في تغيير مجرى

الثقافة الأخلاقية التي كانت مشدودة لواقع ملتبس ومعقد. ويمكن النظر إلى هذا الفشل من عدّة زوايا. منها أن البديل الأخلاقي الذي طرحه المتصوفة كان بديلاً مرتبكاً ومضيقاً؛ بسبب تماهيه مع الغيبيات، ولكونه لا يعكس مشروعاً شاملاً ومتكاملاً، بل رؤى فردية غير مؤثرة، فضلاً عن مثاليته المفرطة التي تسعى لتأسيس فضاء أخلاقي جديد، وميلاد إنسان جديد «متطهر» من الدنس الأخلاقي. وهو بذلك يقفز فوق ألياف الواقع، ويسبح في متاهات المثاليات، فالنظام الأخلاقي الصوفي المتخيل ذو طابع وجداني، ينعقد فيه دور العقل، ومن ثم لا يتجاوز الوظيفة التصريفية التي تنطق بالمكبوتات، ولا تقدم حلاً مقنعاً وقادراً على التدبير العاقل.

على عكس هذا الفشل الذي سقط في فخّ المتصوفة، سعوا لاقتلاع هيمنة السلطة الحاكمة، واحتكارها لإنتاج المنظومة الأخلاقية. وتأتى لهم ذلك عن طريق بعض المبادرات التطبيقية في المجال الأخلاقي، البعيدة عن آليات التخيل، المشدودة إلى الواقع العياني، وهذا ما سنعالجه في المبحث التالي.

## ثالثاً: نماذج من القيم الأخلاقية «التطبيقية» في الفكر الصوفي المغربي

لم ينحصر منجز الفكر الصوفي الأخلاقي في الفضاء المتخيل، بل حول الرقائق القلبية إلى إنجازات تطبيقية واقعية تتماهى مع مجموعة من الممارسات الأخلاقية؛ كالوسطية والعدالة والتكافل الاجتماعي والتسامح والتعايش، ما أعطى للتصوف الأخلاقي مسحة الواقعية العملية، فنجح نسبياً في التأثير في شرائح اجتماعية واسعة، ليسهم بذلك في كسر احتكار السلطة لإنتاج منظومة القيم في المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط. ويمكن رصد بعض الجوانب الأخلاقية الواقعية التي اشترك التيار الصوفي في إشاعتها على النحو التالي:

### 1- فضيلة الوسطية والاعتدال

لا يبدو أن الباحث يجازف في القول بصحة خاصية الوسطية والاعتدال التي اختارها الفكر الصوفي المغربي عن قناعة منهجاً وأداة لضبط التوازن الروحي والمادي.

يستشف من خلال الدلالات اللغوية، على الرغم من تعددها، أن الوسطية تمثل الشيء الأجود والأعدل والأفضل، وكل أمر أحسن اختياره (987)، كما ورد المصطلح في النص القرآني والمتن الحديثي في سياق معنى التوازن والاعتدال (988)، وكلها دلالات تترجم ما تحتله الوسطية في العقل الأخلاقي الإسلامي من بحث عن منطقة الأمان والحكمة والتعقل وجودة التدبير.

الواقع أن فضيلة الوسطية هي فضيلة كونية؛ فمصطلح الوسط (Mesoacutetes) في اللغة الإغريقية، استعمل كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين (989) منذ العصر الذهبي للفلسفة اليونانية للتعبير عن الحق بين طرفين، حتى إن الفيلسوف أرسطو أقام على أساسه فلسفته الأخلاقية، وجعله جوهر الفضيلة؛ إذ يقول: «الفضيلة وسط بين رذيلتين». ورأى أن الطريق إلى بلوغ السعادة والدليل لبلوغ الفضل هو الطريق الوسط، أو الوسط الذهبي؛ إذ تنتظم الأخلاق في شكل ثلاثي يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاً ورذيلة، والوسط فضيلة. وقد وجدت الفكرة صداها أيضاً عند الفيلسوفين

الكبيرين أفلاطون وسقراط، وعند رجال الدين كتوما الأكويني، ومفكري عصور الأنوار مثل إيمانويل كانط وبرتراند راسل.

ليست الوسطية الصوفية وسطاً حسابياً أو عددياً بالمفهوم التداولي في الرياضيات، وإنما هي ترجيح عقلي يأخذ الحثيات والاعتبارات والظنون والاحتمالات كلها في القول والعمل، للوصول إلى الأصوب، وتحقيق المقاصد بحسب مرتبتها وأولويتها من ضروري وحاجي. إنها منهج مقاصدي يتحقق بمراعاة السنن الثلاث: سنن الهداية، وسنن التغيير، وسنن التدبير.

عموماً، ثمة سمات وملامح تميز الوسطية في تصوف الرقائق القلبي، يمكن إجمالها في رفض مبدأ العنف، والإيمان بالتغيير السلمي، والتزام المنهج المتدرج، والتعامل مع الواقع من أجل التغيير من الداخل، وتبني الحكمة والاستقامة والخيرية واليسر ورفع الحرج، ومقاومة هوى النفس المجبولة على الأنانية، وكبح الإنسان جماح النفس ومقاومة إملأتها وأهوائها حتى يقدر على ترويضها وتهذيبها بما يحفظ دينه ودنياه.

وعى العقل الصوفي المغربي، في هذا المنحى بالذات، أن الوسطية تمثل منطقة الأمان والبعد عن الخطر، فالأطراف تتعرض، في الغالب، للخطر والفساد، بخلاف الوسط الذي يظل دائماً محمياً ومحروساً بما حوله (990)، لذلك سلك متصوفة المغرب في مجال الفكر المنهج الوسطي بوصفه حبل النجاة من الأفكار المتطرفة التي وقع في شراكها بعض متصوفة الأندلس، فلم يبالغوا في الأحكام والتنظيرات الفضفاضة، والتزموا القاعدة السننية وعدم المغالاة، واقتصروا على التصوف القلبي المختص بالرقائق، وانتقدوا التطرف الفكري البعيد عن عقول العامة. كما انصبّ نشاط بعضهم على بثّ تعاليم الإسلام الصحيح ومحاربة البدع، وتبنوا أفكار الغزالي القائمة على مجاهدة النفس وإصلاح الباطن والزهد في كل شيء، بما في ذلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية (991). لقد تميز هذا الاتجاه بالتشديد على الجانب السلوكي والنزوع إلى التصوف الأخلاقي، وبذلك اختلف عن التصوف الأندلسي الذي تأثر بالتراث اليوناني، خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو التي ترجمت في المشرق، ثم نقلت إلى المغرب والأندلس.

لعلّ هذه المقارنة البسيطة تبيّن على نحو ملموس كيف نأى التصوف المغربي عن التطرف الفكري الذي وقع في حباله التصوف الأندلسي، سالكاً بذلك موقفاً وسطاً ومعتدلاً يروم نقد السلطة السياسية وإصلاحها عن طريق احترام رموزها المذهبية، وترشيدها بالإشارات والإيحاءات والطرق السلمية، من دون توظيف للفكر المتطرف، أو استعمال خاطئ للعنف كما وقع لمتصوفة الأندلس، وخاصة المتصوف أبا القاسم بن قسي الذي أبان عن فكر متطرف حين أورد في كتاب **خلع النعلين** أفكاراً جريئة في الأسماء الإلهية، والفيض الوجودي، ومراتب الموجودات، وقسم العلوم إلى علوم إخبارية وعلوم كشفية، وتبنى أفكار غلاة التصوف الباطني، وخاصة العقيدة المهودية (992)، فضلاً عما تضمنه كلامه من صناعات لفظية كلامية، وشطحات وتجريدات تمعن في الابتعاد عن سياق الفقه المالكي الذي كان المرجعية المؤمنة للاعتدال في تلك المرحلة. كما أنّ منظوره في التغيير كان يقوم على العنف والثورة على أولي الأمر، وحسبنا قيامه بأكبر ثورة مسلحة ضد السلطة المرابطية في الأندلس، وهي المعروفة بثورة المريدين.

في سياق الدلالة على محاربة التصوف المغربي مظاهر الإفراط والغلو في المظاهر المادية، نورد رواية تداولتها كتب المناقب حول الولي أبي محمد عبد العزيز التونسي (ت. 486 هـ) الذي

درّس الفقه في مدينة أغمات المغربية، لكنه ترك تدريسه عندما تبين له أن المتخرجين على يديه نالوا به الخطط والمناصب، ما اضطره إلى إطلاق مقولته الشهيرة: «صرنا بتعليمنا لهم كبائع السلاح من اللصوص»<sup>(993)</sup>. وبسبب ذلك توقف عن التدريس، وأمر تلامذته بالعودة إلى رعاية المحاسبي الزاهد البصري المشهور؛ ما يعني الدعوة إلى الانتقال من الطرف المذموم المتمثل بالإغراق والمبالغة في الماديات الدنيوية، والعودة إلى نقطة الوسط الأجود.

## 2- قيم العدالة والسلم الاجتماعي

بالرجوع إلى أدوار المتصوفة في مغرب القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، يلاحظ أنهم كانوا ينشدون العدالة، ويعدونها ضرورية لإقامة السلم والتوازن داخل المجتمع. لذلك ناهضوا الظلم والطغيان من أجل تحقيق مقاصد العدالة، لكن بطرق سلمية بعيدة عن كل أنواع العنف أو التطرف. وسنّوا، في هذا السياق، مبدأ الوساطة بين أطراف النزاع قاعدةً أساسية في منهجهم، فكانوا، في ظلّ يؤس دور الدولة وعجزها عن تثبيت السلم الاجتماعي، يتوسطون بين السلطة والرعية، ويسعون لوقف تجاوزات الطغاة من الحكام وكبار رجال الدولة، موظفين «حكمتهم السياسية» لتلبيين المواقف المتطرفة. وبهذا الموقف لم يكن الولي قابلاً في برجه الصوفي العاجي، بل كان يقوم بتنزيل الفكر إلى أرض الواقع، ليعايش مشكلات الناس، ويتفاعل مع مشاعرهم، ويسعى لإقرار العدالة عن طريق الوساطة. فهو تارة يقوم بدور المحكم والوسيط والمصلح بين الدولة والرعية، وتارة أخرى يتوسط بين الناس والقبائل لحل نزاعاتهم، بل إنه بفضل مبدأ العدالة التي تبناها المتصوفة، نجح في إعادة ترتيب العلاقة المتصدعة بين الدولة المغربية والقبائل، وتأثير السلم الاجتماعي، فحال دون وقوع الحروب الأهلية. كما ساهم في بناء السلم الأسري عن طريق إصلاح ذات البين بين الأزواج المتخاصمين، فأخذ بواسطته عدداً من الأسر من التشتت والضياع<sup>(994)</sup>.

إن مبدأ العدالة والشهود الذي يعدّ حجر الزاوية في الفكر الصوفي المغربي، هو ما أعطى الولي قدرته على الوساطة، خاصة أنه كان يجمع كل الصفات التي تجعل منه حكماً وشاهداً مثالياً؛ فشخصيته تعطي توفيقاً بين القداسة والولاية، إلى جانب السلطة الروحية والمعنوية والتربوية الأبوية. وفي حالة تعذر مهمة الوساطة تجاه السلطة الحاكمة بسبب تعنتها، لم يتوان المتصوف في الدعوة إلى العدل، ومناهضة كل أنماط الاستبداد، لكن بطرق سلمية، وبأسلوب هادئ، حتى يضمن ولاء الفرد للدولة، وتجنب خطر التصدع والفتن. ولتحقيق هذا المبتغى، مال التيار الصوفي إلى استعمال أسلوب الاستعارة (Allégorie) لترشيد السلطة ولجمها عن الظلم، من دون تجريح مباشر أو استعمال لغة انفعالية أو مصطلحات خشبية تتم عن التطرف. وحتى الدعاء الذي كان المتصوفة يدعون به، بهدف لجم الحاكم الظالم، لم يكن مفعوله يتجاوز زمنية لحظة الظلم؛ فإذا تاب الظالم وترفع عن طغيانه، فإن هذا المفعول يزول تلقائياً بزوال الفعل المؤدي إليه. وفي هذا السياق، ورد في إحدى الروايات أن عامل منطقة أزموور عزم على قتل جماعة من الأبرياء، فجاء متصوف يتشفع لهم، فلم تجد شفاعته أذناً صاغية من العامل، فدعا عليه حتى أصابه ألم مروع، فلما أخبر العامل أن الذي جاء متشفعاً علم من كبار أعلام المتصوفة، راجع حكمه وأطلق سراح الجماعة التي كان يهجم بقتلها، فارتفع عنه الألم بتراجعها عن القرار<sup>(995)</sup>. ولعلّ هذه الرواية، على الرغم من

صورتها المتخيلة، تعكس روح السلم الاجتماعي الذي طبع موقف التيار الصوفي، فهو لا ينشد إلا العدالة، في حين أن نفس الظالم بريئة وغير مستهدفة بعد تحقيق غاية العدالة.

بهذا الأسلوب المعتدل، تمكّن المتصوفة من استقطاب عدد كبير من الأمراء الذين انفلتوا من طغيانهم السلطاني والمادي، واندرجوا في السلك الصوفي. وبذلك حافظوا على الوحدة السياسية من خلال ما قاموا به من دور طلائعي لتقوية الجبهة الداخلية، والروابط الاجتماعية بين القبائل المغربية، وإشاعة السلم السياسي والاجتماعي بينها، وإكساب المنتمين إلى مجال التصوف هوية عامة أكثر مرونة، حتى أصبح الخطاب الصوفي خطاب توحيد، يتحدث بلغة الإدماج بدل لغة التشرذم والسخائم الطائفية(996)، ويكسر الحواجز القبلية، ويسعى لتأسيس توازن في مجتمع قبلي انقسامي.

### 3- قيم التكافل والتضامن الاجتماعي

أفلح التيار الصوفي من خلال قيم تصوف الرقائق القلبي في تحويلها إلى ثقافة توطر المجتمع، وتسعى إلى نشر قيمتي التكافل والتآزر الاجتماعي، ومن ثم ترسيخهما فضيلةً، من خلال التطبيق والممارسة. فلم يتوان المتصوفة في إعانة المحتاجين، ومدّ يد العون إلى الفقراء والإحسان إليهم. وفي هذا الصدد، بذل المتصوفة الموسرون كل ما ملكت أيديهم. فأبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف من أهل سلا «كان ذا مال فتصدق بجميعه»(997). واستغل أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي ما بعثه إليه الأمير المرابطي علي بن يوسف من أموال «فلم يخرج إلى أغمات من مراکش حتى فرقه على المساكين»(998). وساهم المتصوفة الفقراء بدورهم في إشاعة ثقافة التكافل؛ فقد كان أحدهم يجمع ما يلفظه البحر من مباح الطعام فيبيعه ويشتري بثمنه خبزاً، ويمسك خبزتين، ويتصدق بالباقي على الفقراء(999).

أما المتصوف أبو يعزى، فقد كان في أثناء اشتغاله بالرعي يقبض من أرباب المواشي رغيفين في كل يوم، فيمسك رغيفاً واحداً ويتصدق بالثاني على رجل منقطع في المسجد. وبعد ذلك انقطع رجل آخر، فأثره على نفسه بالرغيف الثاني فصار يأكل مما تنبت الأرض(1000). وتذكر رواية مناقبية أخرى أن أبا عمران موسى بن إسحاق المعلم «ما جاءه قط مسكين وعنده ما يعطيه إلا أعطاه، فإن لم يكن معه شيء قام معه إلى السوق يمشي على الناس ويسألهم له»(1001). بل إن أبا إبراهيم إسحق بن محمد الهزرجي «كان يجرد أولاده من ثيابهم ويعطيها لأولاد الفقراء»(1002)، وهو مؤشر بالغ الدلالة على قيمتي التضامن والتشارك في الملكية. وبالمثل، كان أبو عبد الله محمد بن يعلى التاودي يعلم الصبيان ويأخذ الأجرة من أغنيائهم ويردها على فقرائهم(1003). يعدّ ما ذكره قرائن تعكس روح التماسك والتكافل التي مارسها المتصوفة حتى في أشد لحظات الأزمات الاقتصادية.

مما يعكس تطبيق قيم الإحسان والتكافل في الممارسات الصوفية ما ذكرته كتب المناقب عن الشيخ أبي يعزى السالف الذكر الذي كان يحرث الأرض ويعطي نسبة تسعة أعشار للفقراء والمعدمين، ويحتفظ بالعشر فقط لنفسه(1004).



يقدم المتصوف المغربي الشهير أبو العباس السبتي أنموذجاً لقيم التكافل الاجتماعي ركناً أساسياً من أركان فلسفة التصوف الأخلاقية، يروم تحويل الإنسان من كائن فردي، تتحكم فيه غرائز الفردانية وتوحش الأنانية إلى كائن جمعي، يجنح نحو التشارك والمشاركة. ولا غرو، فقد أجمعت المصادر على أن مذهب هذا الولي يدور حول عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، وضرورة بذلها بسخاء للفقراء والمحتاجين. وكان يربط مبدأ المشاركة بشعائر العبادة؛ فيفسر رفع المؤمن يديه في تكبيرة الصلاة بتخليه عن كل شيء لله، وعدم الاحتفاظ لنفسه بقليل أو كثير. كما كان يؤول الركوع الذي ينطوي فيه الجسد إلى قسمين بالمشاركة والقسمة في كل شيء. أما السلام في نهاية الصلاة، فيعني في تأويله الخروج من كل شيء وتسليمه لله تعالى. وتحدث عن فرائض الصلاة وسننها ومستحباتها انطلاقاً من هذه الرؤية؛ فتحية المسجد بالسجود تعني أن المنحني يضع أعزّ أعضائه، وهو الوجه، على الأرض، ويمثل الوجه ماله الذي هو أعزّ الأشياء ليسلمه الله (1005). ويؤول أركان الإسلام الأخرى من صوم وزكاة وحجّ انطلاقاً من مبدأ التخلي عن الملك للغير، والتساوي بين الأغنياء والفقراء (1006). فالتشارك يمثل عنصراً أساسياً في فكره ومذهبه (1007).

كان يرى أيضاً أن حدوث القحط والجفاف يعود إلى بخل الناس وعدم بذلهم وسخائهم (1008). وأثر عنه منذ صغره أنه سأل مدرّسه عن معنى الآية (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) (النحل: 90)، فعرف أن المعنى الذي تشير إليه الآية هو العدل والمشاركة، وأن يكون بين الناس بالإنصاف، فأعجب بهذه الآية، وحرص على تطبيقها (1009). كما وظّف آيات قرآنية أخرى تصبّ في الاتجاه نفسه، لتدعيم مذهبه القائم على فضيلة الكرم والصدقة والإحسان (1010). وقد أثار مذهبه الاجتماعي التكافلي انتباه الفيلسوف ابن رشد، فعلق عليه بأنه مذهب يتأسس على قاعدة «الوجود يفعل بالوجود» (1011)، وهو ما يفهم منه إقرار الفيلسوف المغربي بجدلية الوجود الإنساني وقيمة التكافل، ودور فضيلة الكرم في التخفيف من المعاناة الإنسانية.

#### 4- التسامح وإنتاج فضاء للتعايش المشترك

من أبرز القيم الأخلاقية التي تميز بها التصوف المغربي في الفترة مدار الدراسة فضيلة التسامح في التعامل مع الآخر، والحوار مع الفكر المخالف، بلا تمييز بين الأجناس والأعراق والطبقات الاجتماعية، مستمداً ذلك من القرآن الكريم، والسنة النبوية التي تدعو إلى التعارف والعفو والتسامح، ومن مقولات مدرسة الجنيد الأخلاقية التي ترى في المجال الصوفي مجالاً مشتركاً «كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالمطر يسقي كل شيء» (1012).

فالتسامح في التصوف الأخلاقي هو نتيجة انفتاح فكري على كونية الإنسان، بغض النظر عن موطنه، وثمره لتعامل يهذب سلوك الإنسان، ويغرس فيه قيم الحرص على التعايش مع الأفكار والرؤى المختلفة؛ بهدف إنتاج فضاء مشترك يقبل رأي الآخر على الرغم من الاختلاف معه، من أجل بناء مجتمع متعدد الرؤى، مؤمن بمسألة اختلاف الشعوب والأمم. ومن ثم، فلا عجب أن تكون المدرسة الصوفية المغربية في العصر الوسيط، المسنودة إلى مدرسة الجنيد الأخلاقية، تعكس هذا الاتجاه بفضل المجاهدات والمقامات التي يندرج فيها السالك إلى القرب من الله ومحبه. ومحبّة الله تجعل هذا السالك يندمج في حب الآخرين، ويتسامح معهم ويحترم المخالفين؛ لأن حق الاختلاف في

حد ذاته مبدأً وسطي، يقع بين موقف شمولي يرى بمنظار اليقين أنه وحده المرجع والمحقق، وبين حرية مطلقة العنان تقضي إلى فوضى عارمة وانتفاء للمسؤولية (1013).

طبق متصوفة المغرب مبدأ التسامح والانفتاح على غيرهم؛ فاحترموا الأقليات الدينية من يهود ومسيحيين، وأشركوهم معهم أحياناً في صلوات الاستسقاء (1014)، وفي الحياة العامة، بل إن بعض أهل الذمة أسلموا على أيديهم لما لمسوه فيهم من حميد الأخلاق وسجايا السلوك الحضاري (1015).

يتضح مما سبق أن المتصوفة أسسوا، بممارساتهم التطبيقية لمثل هذه القيم الأخلاقية، مساراً أخلاقياً «ثانياً»، نافسوا به السلطة الحاكمة التي كانت وحدها مركز إنتاج النظم والقيم الأخلاقية. فبمناداتهم وتطبيقهم مبدأ اقتسام الثروة والتكافل الاجتماعي، وعدّ المال مالاً عاماً أو «مال الله»، ومساعدة الناس في فترات القحط والجفاف، ونشر قيم التكافل والتسامح والسلام الاجتماعي وغيرها من القيم الأخلاقية التي أتينا على ذكرها، يكون هؤلاء قد وضعوا أنفسهم، أخلاقياً، في خانة المتدافع مع الدولة التي كانت تعمل على تكريس قاعدة الامتيازات الفئوية وتكريس الفساد الاجتماعي والسياسي، وبذلك كسروا احتكار السلطة للمجال الأخلاقي، وأفلحوا في استقطاب جمهور واسع لمقولاتهم الأخلاقية المخالفة لتوجهات الدولة. والدليل على ذلك كثرة أتباعهم، حتى إن كتب التراجم تُجمع على الكثرة البشرية التي كانت «تهتدي» بهم، من ذلك ما ذكر عن المتصوف ابن حرزهم الذي «هدى الله به خلقاً كثيراً» (1016)، وأبي يعزى الذي استطاع أن يستقطب حوله (أولفاً مؤلفاً) من المريدين الذين كانوا يحجّون إليه من كل فج عميق، وبلا انقطاع (1017). بل مثل هذا التيار الصوفي المغربي المتأثر بالإمام الغزالي وكتابه إحياء علوم الدين، ذو النفحة الأخلاقية، تياراً صوفياً سماه المؤرخ ابن القطان «الغزالية» (1018)، وهو تيار متشعب بالزهد والقيم الأخلاقية التي حوّاها كتاب الغزالي المذكور آنفاً. وكان عدد أعضاء هذا التيار في ازدياد مطرد، حتى صاروا «لا يحصون كثرة» وفق قول أحد المؤرخين (1019). بل امتد تأثير هذا التيار الأخلاقي الصوفي إلى دوائر الحكم نفسها، إذ انخرط بعض الأمراء في سلوكه؛ ولا غرو، فقد أفلح المتصوف ابن حرزهم في استقطاب أحد أمراء الدولة المرابطية عندما كان يدرسه العلوم «فبلغ ببركته النهاية في مقام الورع» (1020). ولعل هذا ما يقوم قرينة على اختراق التصوف الأخلاقي للمراقبة التي كانت تقرضها السلطة الحاكمة على الحقل الأخلاقي، وعلى الأسرة الحاكمة نفسها.

## خلاصة تركيبية

أسفر هذا البحث عن رصد لخيوط منظومة «التصوف الأخلاقي» التي طرحها الفكر الصوفي المغربي لحظة تأسيسه بديلاً لإنتاج عقل أخلاقي جديد، قائم على قيم مخالفة لمنظومة القيم التي حملها العالم «المدنّس»، وتأسيسه بيداغوجية أخلاقية تهذب النفس وتراقبها، وتعمل على ترويضها، تمهيداً لإدماجها في أخلاق العالم المقدّس، المعروف في لغة المتصوفة بأخلاق الرقائق القلبية الذي يروم تخليق الحياة العامة.

استنتجنا من تأويل رموز النصوص والروايات، وتشخيص أزمة المجتمع المغربي خلال القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد، وتحليل يستند إلى إطار نظري، أن التصوف الأخلاقي ارتبط

في لحظة تأسيسه بالأزمة الأخلاقية التي عصفت بالمغرب خلال تلك المرحلة، وأبرزنا من خلال نصوص مستقاة من خارج الحقل الصوفي معالم هذه الأزمة التي أكدت صلة التصوف بالأخلاق.

في سياق تحليل الصلة بين الأخلاق والتصوف، تبين أن متصوفة المغرب كانوا يمتلكون مشروعاً أخلاقياً تجلت محدداته في مستويين: مستوى متخيل أنتجته الكرامات الصوفية والاستعارات والمكاشفات والغيبيات، وتجسد في منظومة من القيم الأخلاقية التي امتزج فيها الواقع بالأسطورة، والحقيقة بالخرافة، والفعل التاريخي بالعالم الغيبي، وانتقل فيها مجال الأخلاق من العالم الدنيوي المدنس إلى قيم العالم العلوي المقدس. وقد قام الباحث بقراءة في الكرامات الصوفية والكشف الصوفي والأدعية، لا من حيث هي مشاهدات غيبية أو سحرية، بل بصفاتها خزائناً لنظام أخلاقي، وآلية لتصحيح منظومة الأخلاق التي تولى المتصوفة مهمة تدبيرها، بهدف تحقيق ميلاد إنسان جديد متخلق في عالم غير مرئي. بيد أن هذا المستوى الأول لم يتمكن من تغيير الواقع الأخلاقي بسبب إغراقه في الغيبيات. أما المستوى الثاني، فقد حاول الباحث من خلاله أن يميظ اللثام عن قدرة متصوفة المغرب على تحويل متخيلهم الأخلاقي إلى ممارسات تطبيقية تجلت في إنتاج مجموعة من قيم التصوف الأخلاقي المستمد من تصوف الرقائق القلبي، كالوسطية والاعتدال، والتكافل الاجتماعي، والمحبة والتسامح والتعايش والسلام الاجتماعي؛ ما أعطى التصوف الأخلاقي مسحة الواقعية العملية. وعلى الرغم من عدم قدرة مشروع التصوف الأخلاقي على تغيير مجرى الثقافة الأخلاقية السائدة آنذاك، فإنه أكد طموح المجتمع المغربي إلى كسر احتكار سلطة إنتاج منظومة القيم الأخلاقية من جانب واحد، وهو السلطة الحاكمة، وجعلها حقاً للأطراف الأخرى أيضاً بما فيها الأطراف المعارضة.

## المراجع

### 1- العربية

ابن بلكين، عبد الله. مذكرات الأمير عبد الله: آخر ملوك بني زيري بغرناطة. تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف، 1955.

ابن تومرت، أبو عبد الله محمد. أعز ما يطلب. تحقيق وتقديم عمار الطالبي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. ط 3. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.].

\_\_\_\_\_. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: منشورات لجنة البيان العربي، 1952.

ابن الزيات، يوسف بن يحيى. التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق أحمد التوفيق. الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984.

ابن سعد الأنصاري التلمساني، محمد بن أحمد بن أبي الفضل. «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب». مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط. رقم 2491.

ابن الطواح، عبد الواحد محمد. «سبك المقال لفك العقال». مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط. رقم 105.

ابن الطيب، محمد. إسلام المتصوفة. بيروت: دار الطليعة، 2007.

ابن عبد الملك، محمد بن محمد. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. تحقيق إحسان عباس، محمد بن شريفة وبشار عواد. بيروت: دار الثقافة، [د.ت.].

ابن عبدون، محمد بن أحمد. رسالة في القضاء والحسبة. تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة: مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.

ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. القاهرة: دار الكتب العلمية، [د.ت.].

ابن القطان، حسن بن علي. نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان. تحقيق محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

ابن قنفذ القسنطيني [أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب]. أنس الفقير وعزّ الحقيير. تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور. الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965.

ابن مريم التلمساني، أبو عبد محمد بن محمد. البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. تحقيق محمد أبي شنب. الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1908.

إلياد، ميرسيا. مظاهر الأسطورة. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991.

الأصاري، أبو مدين الأندلسي. «أنس الوحيد ونزهة المرید». مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم د 1991 ضمن مجموع.

أوريد، حسن. الإسلام والغرب والعولمة. الدار البيضاء: منشورات الزمن؛ مطبعة النجاح الجديدة، 1999.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. إسطنبول: دار الفكر، [د.ت.].

جحاح، محمد. «الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي: نحو رؤية سوسيو - أنثروبولوجية». مجلة مكناسة. العدد 15 (2005).

الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، [1985].

زيعور، علي. الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعي في الذات العربية.

ط 2. بيروت: دار الأندلس، 1984.

السقطي، محمد بن أبي محمد. رسالة في القضاء والحسبة. تحقيق ليفي بروفنسال. باريس: [د.ن.]، 1931.

الشراف، محمد بن عيشون. «الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس». مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم د 1264.

الصومعي التادلي، أبو العباس أحمد. «المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى». مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط. رقم 2467.

الطالبي، عمار. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية. بيروت: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، [د.ت.].

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. القاهرة: المطبعة الأزهرية، 1901.

العبدوني، محمد بن عبد الكريم. «بتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ سيدي المعطي». مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم ك 305.

عفيفي، أبو العلاء. «أبو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين». مجلة كلية الآداب بالإسكندرية. السنة 11 (1957).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1980.

الفاسي، علال. «التصوف الإسلامي في المغرب». الثقافة المغربية. العدد 1 (1970).

القرضاوي، يوسف. كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها. القاهرة: دار الشروق، 2008.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. الرسالة القشيرية في علم التصوف. تحقيق معروف زريق وعبد الحميد بلطه جي. بيروت: دار الجبل، 1990.

«كناش يضم قصائد». مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم د 158.

- المازوني، أبو عمران. «صلحاء وادي شلف». مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم ك 2343.
- المتيجي، أبو علي. «رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة في المغرب». مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط.
- المراكشي، عبد الواحد. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. ط 7. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1978.
- المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968.
- المكناسي، أحمد بن القاضي. **جنوة الاقتباس: في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973.
- مفاخر البربر**. تحقيق ليفي بروفنسال. الرباط: [د.ن.]، 1934.
- «مناقب الشيخ أبي العباس السبتي». مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط. رقم د 896.
- النباهي، علي بن عبد الله. **المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.
- النحال، مصطفى. «من الخيال إلى المتخيل: سراب مفهوم». **فكر ونقد**. العدد 33 (تشرين الثاني/نوفمبر 2000).

## 2- الأجنبية

- Bachelard, Gaston. *L'Air et les songes: Essai sur l'imagination du mouvement*. 17<sup>ème</sup> éd. Québec Édition Numérique, 2013.
- Bel, Alfred. *Coup d'œil sur l'Islam en Berberie: Extrait de la revue des religions*. Paris: Ernest l Roux, 1917.
- Le Sufisme en Occident Musulman au XIIe-XIIIe siècle, de J. C.» *Annales de l'Institut* . \_\_\_\_\_ (d'études orientales. no. 1 (1934-1935).
- Durand, Gilbert. *L'Imagination symbolique*. Paris: Presses universitaires de France 196
- .*Mélange Louis Massignon*. Damas: Institut français de Damas, 195
- Elboudrari, Hassan (ed.). *Mode de transmission de la culture de religieux en Islam*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1993
- Sartre, Jean-Paul. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 194

- (922) محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، ط 6 (بيروت: دار صادر، 2008)، مج 6، ص 204-205.
- (923) علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات*، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ص 149.
- (924) علاء الفاسي، «التصوف الإسلامي في المغرب»، *الثقافة المغربية*، العدد 1 (1970)، ص 39.
- (925) يوسف بن يحيى بن الزيات، *التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي*، تحقيق أحمد التوفيق (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984)، ص 36.
- (926) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1980)، ج 1، ص 20.
- (927) محمد بن الطيب، *إسلام المتصوفة* (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 32.
- (928) (وَأَنْكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ) (القلم: 4).
- (929) ابن الزيات، ص 45-46.
- Adolph Faure, «Le Tassawuf et l'école ascétique marocaine du XIe au XIIIe siècle de l'ère chrétienne», dans: *Mélange Louis Massignon*, tom. VII (Damas: Institut français de Damas, 1957), p. 130.
- Alfred Bel, «Le Sufisme en Occident musulman au XIIe-XIIIe siècle, de J. C.», *Annales de l'Institut d'études orientales*, no. 1 (1934-1935), p. 147.
- Alfred Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berberie: Extrait de la revue des religions* (Paris: Ernest le Roux, 1917), p. 13.
- (933) ابن الزيات، ص 324.
- (934) محمد بن عبد الكريم العبدوني، «بنيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ سيدي المعطي»، مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم ك 305، ص 426.
- (935) أحمد بن القاضي المكناسي، *جنوة الاقتباس: في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس* (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973)، ج 1، ص 358.
- (936) محمد بن محمد بن عبد الملك، *الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة*، تحقيق إحسان عباس، محمد بن شريفة وبشار عواد (بيروت: دار الثقافة، [د.ت.])، ج 5، قسم 1، ص 209.
- (937) محمد بن أحمد بن عبدون، *رسالة في القضاء والحسبة*، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة: مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، 1955)، ص 60.
- (938) أبو بكر بن العربي، «مخطوطة سراج المريدين»، ورقة 57. اقتباسًا من: عمار الطالب، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية (بيروت: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص 87.
- (939) عبد الله بن بلكين، *مذكرات الأمير عبد الله: آخر ملوك بني زيري بغرناطة*، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة: دار المعارف، 1955)، ص 142.
- (940) أبو علي المتبجي، «رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة في المغرب»، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، ورقة 79.
- (941) علي بن عبد الله النباهي، *المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا*، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1980)، ص 104.
- (942) محمد بن تومرت، *أعز ما يطلب*، تحقيق وتقديم عمار الطالب (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، وفيه خصص خمسة أبواب في ذكر الخمر وتحريمها.
- (943) الغزالي، ج 1، ص 36-37.
- (944) المرجع نفسه، ج 3، ص 381.
- (945) المرجع نفسه، ج 10، ص 6، 12، 84.
- (946) المرجع نفسه، ج 6، ص 29؛ ج 10، ص 13-14.
- (947) المرجع نفسه، ج 5، ص 107.
- (948) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، *المقدمة*، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص 167.
- (949) المرجع نفسه، ص 169.
- (950) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، *المقدمة*، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: منشورات لجنة البيان العربي، 1952)، ص 212.
- (951) المرجع نفسه، ص 313.

- (952) أبو العباس أحمد بن محمد المقرئ، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 4، ص 375-374.
- (953) ابن تومرت، ص 347-357.
- (954) عبد الواحد المراكشي، *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط 7 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1978)، ص 260.
- (955) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، *سراج الملوك* (القاهرة: المطبعة الأزهرية، 1901).
- (956) محمد بن أبي محمد السقطي، *رسالة في القضاء والحسبة*، تحقيق ليفي بروفنسال (باريس: [د.ن.]، 1931)؛ أما رسالة ابن عبدون فقد سبقَت الإحالة عليها، يُنظر: ابن عبدون، *رسالة*.
- (957) مصطفى النحال، «من الخيال إلى المتخيل: سراب مفهوم»، *فكر ونقد*، العدد 33 (تشرين الثاني/نوفمبر 2000).
- (958) Gaston Bachelard, *L'Air et les songes: Essai sur l'imagination du mouvement*, 17<sup>ème</sup> éd. (Québec: Édition numérique, 2013), p. 7.
- (959) Ibid., p. 8.
- (960) Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire* (Paris: Gallimard, 1940), p. 358.
- (961) Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique* (Paris: Presses universitaires de France, 1964), pp. 19, 95.
- (962) محمد جحاح، «الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي: نحو رؤية سوسيو - أنثروبولوجية»، *مجلة مكناسة*، العدد 15 (2005)، ص 152.
- (963) علي زيعور، *الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللواعي في الذات العربية*، ط 2 (بيروت: دار الأندلس، 1984)، ص 26.
- (964) ابن الزيات، ص 279.
- (965) الصومعي التادلي، «المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى»، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 2467، ورقة 115.
- (966) ابن الزيات، ص 176-177. وفيها يذكر رواية عن فتى شاب رغب بالدخول في طريقة التصوف، فمنعه ابن حرزهم بدعوى أنه لم يبلغ بعد سن الأربعين، ولم يسمح له إلا بعد أن ظهرت له كرامات خارقة، فعدَّ ذلك مسألة شاذة وخارجة عن القاعدة العامة التي لا تقبل في عالم التصوف إلا من بلغوا سن الاكتمال والنضج.
- (967) المرجع نفسه، ص 338.
- (968) المرجع نفسه، ص 376.
- (969) ميرسيا إلباد، *مظاهر الأسطورة*، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)، ص 79.
- (970) التادلي، ورقة 113-114.
- (971) زيعور، ص 221.
- (972) ابن الزيات، ص 98.
- (973) جحاح، ص 159، 164.
- (974) أبو عمران المازوني، «صلحاء وادي شلف»، مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم ك 2343، ص 223، وابن الزيات، ص 183، 233.
- (975) القرآن الكريم، «سورة الصافات»، الآيات 142-144.
- (976) زيعور، ص 181-182.
- (977) ورد على لسان أحد المتصوفة (عاش في القرن السادس الهجري) مخاطبًا رجلاً أراد أن يمنحه علبه مملوءة بالدرهم: «أردت أن آخذ منك ما أحاسب عليه، ولو أردت أن تكون داري فضة لكانت، فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة، ثم قبض في التراب الذي كان يحفره فإذا هو انقلب ذهبًا». يُنظر: ابن الزيات، ص 42.
- (978) زيعور، ص 197.
- (979) ابن الزيات، ص 214.
- (980) المرجع نفسه، ص 238-239.
- (981) ابن القاضي، ج 2، ص 560.
- (982) عبد الواحد محمد بن الطواح، «سبك المقال لفك العقال»، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 105، ص 28.
- (983) التادلي، ورقة 25.
- (984) ابن الزيات، ص 98.

- (985) المرجع نفسه، ص 151.
- (986) ابن قنفذ القسطنطيني [أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب]، *أنس الفقير وعزّ الحقيّر*، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، (1965)، ص 22.
- (987) ابن منظور، مج 15، ص 210.
- (988) ورد في القرآن الكريم: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) (البقرة: 143). وجاء في الحديث النبوي: «الوسط: العدل»، يُنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري* (إسطنبول: دار الفكر، [د.ت.]، مج 8، ص 149 (989) ياسين بن علي، «الوسطية في ميزان العقل والنقل (1)»، أرشيف المنتدى الإسلامي، 13/11/2007، شوهد في <https://goo.gl/9ACd25>، في: 6/3/2018.
- (990) يوسف القرضاوي، *كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها* (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 18.
- (991) الغزالي، ج 13، ص 107-108، 112.
- (992) أبو العلاء عفيفي، «أبو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين»، *مجلة كلية الآداب بالإسكندرية*، مج 11 (1957)، ص 85. والجدير بالذكر أن الكتاب الذي عالجه الدكتور عفيفي ليس هو الكتاب الأصلي، وإنما هو شرح له.
- (993) ابن الزيات، ص 92.
- (994) أبو عبد محمد بن محمد بن مريم التلمساني، *البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان*، تحقيق محمد أبي شنب (الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1908)، ص 112.
- (995) ابن الزيات، ص 187-188.
- Jocelyne Dakhliya, «De la sainteté universelle au modèle 'maraboutique': Hagiographie et parenté dans une société maghrébine.» dans: Hassan Elboudrari (ed.), *Mode de transmission de la culture de religieux en Islam* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1993), pp. 192-193
- (996) ابن الزيات، ص 165.
- (997) المازوني، ص 222-223.
- (998) المرجع نفسه، ص 226.
- (999) ابن الزيات، ص 216.
- (1000) المازوني، ص 264.
- (1001) العبدوني، ص 318.
- (1002) التادلي، ورقة 100؛ ابن قنفذ القسطنطيني، ص 25.
- (1003) ابن سعد التلمساني، «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب»، مخطوطة الخزانة الحسينية بالرباط، رقم د 2491، ص 194.
- (1004) ابن الزيات، ص 476.
- (1005) المرجع نفسه، 472.
- (1006) محيي الدين بن عربي، *الفتوحات المكية* (القاهرة: دار الكتب العلمية، [د.ت.]، ج 1، ص 577، ويُنظر: قصيدة لأبي العباس السبتي حول الصدقة والإحسان: «كناش يضم قصائد»، مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم د 158، ص 5.
- (1007) ابن الزيات، ص 467-468.
- (1008) «مناقب الشيخ أبي العباس السبتي»، مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم د 896، ص 99.
- (1009) مثل الآيات الكريمة: (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لِنِئَانِنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ) (التوبة: 75)؛ (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَخِ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الحشر: 9)؛ (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى) (الليل: 5-6)؛ (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) (التوبة: 34).
- (1010) ابن الزيات، ص 454.
- (1011) عبد الكريم بن هوازن القشيري، *الرسالة القشيرية في علم التصوف*، تحقيق معروف زريق وعبد الحميد بلطه جي (بيروت: دار الجيل، 1990)، ص 281.
- (1012) حسن أوريد، *الإسلام والغرب والعولمة* (الدار البيضاء: منشورات الزمن؛ مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 11.
- (1013) أبو مدين الأندلسي الأنصاري، «أنس الوحيد ونزهة المرید»، مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم د 1991 ضمن مجموع)، ص 314-318، 320.
- (1014) العبدوني، ص 378.
- (1015) ابن القاضي، ج 1، ص 358.
- (1016) العبدوني، ص 436.
- (1017)



- (1018) حسن بن علي بن القطان، *نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان*، تحقيق محمود علي مكي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، ص 71.
- (1019) *مفاخر البربر*، تحقيق ليفي بروفنسال (الرباط: [د.ن.]، 1934)، ص 67.
- (1020) محمد بن عيشون الشراط، «الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس»، مخطوطة الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط، رقم د 1264، ورقة 15.

# الفصل الخامس عشر

## الموروث الأخلاقي الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية

### دراسة في تأصيل أخلاق الفرس في الآداب السلطانية الإسلامية

..... امحمد جبرون

#### مقدمة

تبحث هذه الورقة إشكالية دقيقة، ذات صلة وثيقة بحياة العرب والمسلمين اليوم، وهي مساهمة الثقافة الفارسية المهمة، خلال عصر التدوين، في صوغ أخلاقيات السياسة وأحكامها في المجال الإسلامي. فبعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس الذي انتهى عام 22هـ تقريباً، واندماج أفواج كبيرة من الفرس في الجماعة السياسية الإسلامية دينياً وثقافياً، أمسى المعطى الثقافي الفارسي مكوناً رئيساً وفاعلاً ضمن مكونات الثقافة العربية الإسلامية في أبعادها المختلفة، وهو أمر مفهوم وتاريخي، بالنظر إلى السياق المحيط به. وقد ساهم هذا الاندماج المبكر والناجح للثقافة الفارسية في المجال الإسلامي في احتواء الثقافة الفارسية للثقافة الإسلامية، والهيمنة عليها، في ظروف رخاوتها وضعفها أمام المراجع الثقافية الكبرى التي كانت في محيطها كفارس واليونان. وأمست الثقافة الإسلامية، بموجب هذا الاحتواء وفي كثير من أبعادها، «مفوّسة» إلى أبعد الحدود، وخصوصاً بعد استفادتها من مجموعة من التأصيلات الشرعية خلال عصر التدوين (التدوين).

كانت الآداب السلطانية في هذا السياق أحد المجالات الثقافية التي احتضنت تأصيلاً واضحاً وواسعاً للموروث الأخلاقي الفارسي، فقد أمسى كثير من التقاليد والآداب السياسية الفارسية بموجب هذا التأصيل، أخلاقاً شرعية مطلوبة دينياً؛ وهو ما أدى في النهاية إلى شرعنة ما وراء هذه الآداب والأخلاق من مثلٍ سياسية، وفي مقدمتها مفهوم «المستبد العادل». تحاول هذه الدراسة الكشف، جزئياً، عن الأصول والمرجعيات الفارسية لكثير من الآداب السياسية التي سادت في الماضي، وما زالت سائدة إلى اليوم. وكذلك تسعى إلى الكشف عن المناهج التأصيلية التي طبّعت معها، وجعلت منها جزءاً من الثقافة الإسلامية، في إطار خطوة نقدية كبرى تجاه القطيعة معها، والتمهيد للحدثة السياسية؛ ذلك أن من شروط هذه الحدثة إخراج جملة من أخلاقيات السياسة النافذة اليوم، والتي تحفل بها كتب الآداب السلطانية، من دائرة الثوابت وإدخالها دائرة التاريخ، وخصوصاً في ظرف عربي وعالمي دقيق، يتميز بعودة الدين إلى الحياة العامة.

#### 1- استشكال عام

إنّ قضية الموروث الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية من القضايا الحيوية في الدراسات العربية المعاصرة، تتقاطع عندها مقاربات ورؤى نهضوية مختلفة. فهي من جهة، تتصل بالمشروع القومي العربي وتفاعلاته في الخمسين سنة الماضية، وتتصل من جهة ثانية بمشروع تجديد الوعي الديني، وتمييز الأصل من الدخيل، كما أنها تتصل من جهة ثالثة بالتطورات السياسية النوعية في

العلاقات العربية - الإيرانية في الزمن الراهن وتنامي النزعات الإقليمية والطائفية. ومن ثمّ أمسى الاشتغال على الموروث الفارسي في ضوء هذه الامتدادات السالفة مطلباً مركزياً، وبعداً رئيساً في الدراسات العربية التي اعتنت بتشكيل الكيان الثقافي والحضاري العربي كلياً أو جزئياً؛ إذ لا تكاد تجد دراسة أو بحثاً تناول تكوّن الثقافة والحضارة العربيّتين، إلا وهو يشير إلى أثر «الفارسي» في هذا التكوّن.

من أبرز العرب المعاصرين الذين اشتغلوا على الموروث الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية بعمق، وتتبعوا امتداداته المختلفة، محمد عابد الجابري، في مشروعه الكبير حول العقل العربي تكويناً، وبنية، وتجليات (1021)، وشوقي ضيف في الأدب العربي في العصر العباسي الأول (1022)، وأحمد أمين في ضحى الإسلام (1023)، وعز الدين العلام في السلطة والسياسة في الأدب السياسي (1024)، وكمال عبد اللطيف في: في تشریح أصول الاستبداد (1025)، وعلي أواميل في السلطة الثقافية والسلطة السياسية (1026)... إلخ، إضافة إلى عدد من الأطروحات الأخرى في هذا الباب كأطروحة رشيد يلوح حول التداخل الثقافي العربي - الفارسي (1027).

على الرغم من الانتباه المبكر نسبياً للأثر الحاسم للموروث الفارسي في الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة في عصر التدوين (1028)، فقد ظل الاشتغال على هذا الموروث، على مستوى المقاربة، محدوداً، وانصبّ الاهتمام أكثر على التأثير السلبي للموروث الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية في شقها السياسي. فقد سعى معظم الدارسين لبيان كيفية مساهمة «الفارسي» في تأصيل الاستبداد في الثقافة العربية الإسلامية، وتدينه، وألقوا في هذا السياق عدداً من الأعطاب والنواقص التي عانتها المنظومة الحضارية العربية في الماضي والحاضر بالموروث الفارسي.

إن حصيلة الدراسات العربية التي اعتنت بالموروث الفارسي، وسماتها العامة، ترجع أساساً إلى خلفياتها المعرفية؛ فقد كان للنزعة القومية و«التحديئية» تأثير حاسم في هذه الدراسات ومخرجاتها، ومن ثمّ، فإن أي تقدم على مستوى البحث في الموروث الفارسي في المجال الحضاري العربي والإسلامي يشترط تغييراً في المنظور البحثي من حيث الفرضيات والمنهج، وذلك في اتصال بالدينامية الإصلاحية العربية وانسجام معها في أحدث تجلياتها الراهنة.

لعل من المفاتيح الرئيسة لهذا التجديد الإقرار بأن الموروث الفارسي لم يقف نفوذه عند حدود «الثقافة السياسية»، بل تعدى ذلك إلى الدين؛ بحيث أمسى كثير من أحكام هذا الموروث وقيمه أحكاماً وقيماً إسلامية تتطابق مع مثل الإسلام العليا (التدوين/التأصيل). والحق، في هذا السياق، أنّ عدداً من مفكري العرب انتبهوا للصلة التي أقامها المتقدمون بين الإسلام والاستبداد الفارسي، غير أن أطروحاتهم النقدية في مجملها لم تقصد إعادة تعريف الإسلام بصفته ديناً قابلاً للتجاوب مع متطلبات المعاصرة والحدثة السياسية (درء التعارض بين الإسلام والعصر) (1029). واتجه معظمها إلى تبني مفهوم القطيعة مع التراث حلاً لهذا التداخل (1030). ومن ثمّ، تتموقع هذه الدراسة، من حيث السياق، ضمن الجهود العلمية التي تعمل لأجل تأصيلات جديدة ونوعية للحدثة السياسية بعيداً عن أطروحة القطيعة؛ وذلك ببيان تاريخية تأصيلات «التقليد السياسي» المستند إلى الموروث الفارسي.

إذا كانت ظاهرة تدين الموروث الفارسي في الثقافة العربية قد مسّت مجالات متعددة، فإن أشدّ مكونات هذا الموروث تديباً هو المكون الأخلاقي؛ إذ عمل عدد من الأخلاقيين المسلمين على إعادة صوغ الإسهام الفارسيّ صوغاً إسلامياً، وأمدّوه بأسباب النفوذ والانتشار من نصوص القرآن وأحاديث النبي وتحفل كتب الآداب السلطانية بأمثلة ذلك.

إجمالاً، جرى تدين المتن الأخلاقي الفارسي وتأصيله في الإسلام على نحو واسع.

## 2- فرضية الدراسة

إن هذه الدراسة التي اخترنا «الموروث الأخلاقي الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية» موضوعاً لها، لا تتبرأ من السياق العربي الحديث الذي كان وراء بروز الاهتمام بالامتدادات الفارسية في الثقافة العربية، بل هي استمرار لها، غير أنها تختلف من حيث الفرضية والرؤية المنهجية عن الدراسات الكلاسيكية؛ وذلك انسجاماً مع التحولات السياسية والثقافية التي شهدتها العرب والمسلمون في العقود الثلاثة الأخيرة، وفي صلبها الاهتمام الشديد بما هو ديني.

من ثمّ، تتأسس فرضية هذه الدراسة على ما يأتي:

إنّ جانباً مهماً من الأخلاق السياسية التي احتقت بها الآداب السلطانية العربية الإسلامية، وما زالت مهيمنة حتى اليوم هي فارسية المصدر، وغير إسلامية في جذرها، تمّ تأصيلها من خلال أعمال عدد من المتقدمين. كما أن جهود التأصيل التي استقادت منها هذه الآداب لم تقف عند الجزئيات والمفردات، بل تجاوزتها إلى المثال السياسي الكامن وراءها، وهو الحاكم المستبد العادل الذي أمسى هو الآخر بفعل هذه الجهود إسلامياً، ومطلوباً شرعياً (1031).

إذا كانت الدراسات الكلاسيكية التي اعتنت بهذا الموضوع كشفت عن الخلفيات غير العربية (الفارسية) لكثير من مكونات الخطاب الأخلاقي العربي المتضمن في مصنفات الآداب السلطانية، فإن هذه الدراسة تبحث بالدرجة الأولى في مسألة الشرعية الدينية لهذا الخطاب وتحولاتها، على نحو تقتضيه فيه ابتداءً أن معظم جهود الأخلاقيين المسلمين الأوائل، وفي مقدمتهم كتاب الآداب السلطانية، انصبّ على تأصيل الأخلاق السياسية الفارسية وأسلمتها؛ وهو ما أدى إلى «فورسة» الوعي الأخلاقي الإسلامي مبكراً، وذلك انسجاماً مع التحولات السياسية الجارية على الأرض.

## 3- منهج الدراسة

إن طبيعة الإشكالية التي سندرسها في هذا العمل تقرض علينا مقاربتين منهجيتين:

- المقاربة التاريخية، سنحاول من خلالها تتبع تسرب الموروث الأخلاقي الفارسي إلى نسيج الثقافة العربية، وتحولات الموقف الفكري منه، مع ما يتطلبه هذا التتبع من تأريخ، وتحقيق، وتدقيق، انطلاقاً من المصادر التاريخية الرئيسية.

- مقاربة تحليلية نقدية، سنحاول من خلالها الاشتغال على المضمون، وتحقيق النظر في كتب الآداب السلطانية، وكشف الدلالات الأخلاقية الفارسية، وتمييزها من الدلالات الإسلامية الأصيلة؛ وذلك بالعودة إلى ما قبل عصر التدوين، مع ما تقتضيه هذه المقاربة من أعمال للآليات النقدية.

## 4- مفاهيم أساسية: الأخلاق والآداب السلطانية

من المفاهيم الرئيسية المستعملة في هذه الدراسة مفهومًا الأخلاق والآداب السلطانية. وهما، خلافًا لما يعتقد بعض الباحثين، مفهومان مُلتبسان ويكتنفهما قدرٌ لا بأس به من الغموض الذي يزداد شدةً وتأثيرًا إذا التفتنا إلى الغايات المرجوة من هذه الدراسة، وهو ما يقتضي بعض التعريف.

## أ- مفهوم الأخلاق

يُعرّف اللغويون القدامى الخلق بأنه ما طبع عليه الإنسان (1032)، ويزيد بعضهم على هذا: «الخلق، والخلقة: الطبيعة» (1033)، وهو عمومًا تعريف موجز وبسيط، يعكس بساطة الحياة العربية في الجاهلية والسنين الأولى من الإسلام (1034). غير أن هذه الدلالة لن تبقى على بساطتها مع اللغويين المتأخرين وعلى رأسهم ابن منظور (ت. 711هـ) الذي استوعب قول المتقدمين، وأضاف إليه ما يلائم خصوصية الرؤية العربية، والتطورات الثقافية والفكرية التي عرفتها الحضارة الإسلامية في طور ازدهارها؛ إذ زاد في تعريف الخلق «أنه لصورة الإنسان الباطنة [...] بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولها أوصاف حسنة وقيحة» (1035).

إلى جانب هذه الدلالة اللغوية للخلق التي أحاط بها ابن منظور في لسان العرب، نشأت دلالات أخرى لا تقل أهمية عنها. ولعل أقوى هذه الدلالات وأبرزها الدلالة الفلسفية التي بلورها مجموعة من الحكماء والأخلاقين المسلمين كمسكويه (ت. 421هـ) والماوردي (ت. 450هـ) والجرجاني (ت. 816هـ). فقد أُمست الأخلاق، استنادًا إلى هؤلاء، ليست سجايا، وصورة للنفس تتسم بالسلبية وحسب، بل حزمة «غرائز كامنة، تظهر بالاختيار، وتقهّر بالاضطرار» (1036)، أو «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية» (1037)، أو «هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية» (1038)، وهو ما جعل التهانوي (ت. 1158هـ) يرقى بها إلى مستوى الملكة في النفس (1039).

إن أهم إضافة دلالية جاء بها المنظور الفلسفي للأخلاق هي أنها لم تعد أوصافًا أو صورةً في النفس فحسب، وقدراً يمتنع عن التغيير، بل ارتقى بها إلى مستوى الملكة أو الهيئة التي تصدر بها وعنهما الأوصاف والمعاني المسماة أخلاقية، والتي لها وجه صناعي، وهو ما فسح المجال لظهور علم الأخلاق الذي يبحث في كفيات التخلق وأصوله (1040)، ومن أبرز من عبّروا عن هذا المعنى في تعلقه بالسياسة الفقيه والحكيم الماوردي في تسهيل النظر (1041).

بناءً عليه، فالمقصود بالموروث الأخلاقي الفارسي، في سياق هذه الدراسة، هو الأوصاف الأخلاقية أو ملكاتها كما ترجمت من المصادر الفارسية وأصلّت في الثقافة العربية الإسلامية.

## ب- الآداب السلطانية

تعني عبارة «الآداب السلطانية» بدقة، نوعًا من الآداب والأخلاقيات المطلوبة في السلطان (ال خليفة) أو المتعلقة به كالعدل، والحزم، والشجاعة، والحلم ... إلخ، والتي تدله على طريق الحكم الصالح. وقد جمع المصنفون المتقدمون هذه الآداب ورتبوها في فصول وأبواب من مؤلفات وموسوعات أدبية، أو في كتب مستقلة أخذت مع مرور الوقت الاسم نفسه؛ فقد اشتهرت بمؤلفات «الآداب السلطانية». ويبدو من خلال تتبع تاريخ هذه الآداب وبداياتها في الثقافة العربية أنها ترجمة

لتقليد ثقافي ينتسب إلى بلاد فارس، ولعل اسمها هو الآخر مستوحى من الثقافة السياسية الفارسية(1042).

إن لفظ الأدب في عبارة الآداب السلطانية، وبحسب التداول الثقافي والحقل المعجمي في عصر التدوين، يعني أمرين مختلفين ومتكاملين: ما يكون به التأدب والأدب من أوصاف ومعاني ظاهرة؛ والطريقة أو الرياضة التي يحصل بها التأدب(1043). وبناءً عليه، قيل: «الأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ» والتي تنسب إلى الماوردي، ولعل الجرجاني نقلها عنه(1044).

من ثمّ، فإذا كان معنى الآداب السلطانية، من الناحية المعجمية، ينصرف إلى دالتين رئيسيتين: الأوصاف والمعاني الأخلاقية الواجبة في حق السلطان من جهة، وما تتحقق به هذه الأوصاف والمعاني في النفس من رياضة وتدريب من جهة أخرى(1045)، فإنها أمست مع مرور الوقت، تعني، إضافة إلى ما سبق، كل حديث يدخل في الأمور السلطانية، والسياسات الملكية، وخواص الملك التي يتميز بها من السوقة، وما يجب له على رعيته، وما يجب لهم عليه. كما تعني أيضًا الحديث في محاسن الدول. ومن ثمّ أضيف إلى هذه الآداب أدب اللسان الخاص بالسلطان، وبعض التاريخ السياسي(1046). ولعل من أوائل من عبروا عن هذا التطور في مفهوم الآداب السلطانية محمد بن علي بن طباطبا (ت. 709هـ) في كتابه الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية(1047).

من ثمّ، فالآداب السلطانية بهذا التعريف الممتد هي أهم مجال ثقافي وأفضله لمعاينة نزول الموروث الأخلاقي الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية.

## أولاً: تعريب الآداب السلطانية الفارسية ودخولها في الثقافة العربية

تعود أولى أخبار محاولات نقل الموروث الفارسي إلى اللغة العربية وترجمته، إلى أواخر العصر الأموي. ولعل أول كتاب سياسي تُرجم من الفارسية إلى العربية يعود تاريخه إلى عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ)(1048). وعلى الرغم من العناية التي أولاهها بعض ولاة بني أمية وأعلامهم للترجمة كخالد بن يزيد بن معاوية وغيره، فإنها بقيت محدودة في عهدهم، واقتصرت عمومًا على كتب الطب والكيمياء انطلاقًا من أصول يونانية(1049). غير أن هذا الواقع سيختلف تمامًا مع وصول العباسيين إلى الحكم، محمولين على أكتاف الموالي (الفرس)، وانتقال عاصمة الخلافة إلى بغداد؛ فقد شهدت حركة الترجمة ازدهارًا ملحوظًا تجلّى في ازدياد عدد النصوص المترجمة من الفارسية إلى العربية في مجالات العلم المختلفة، وبروز عدد من محترفي الترجمة الذين سيتولون نقل التراث الفارسي إلى العربية.

وأهم خلفاء بني العباس الذين ترد أسماءهم في أخبار الترجمة والمترجمين، والذين أنفقوا عليها بسخاء: أبو جعفر المنصور (136-158هـ)(1050)، وهارون الرشيد (170-193هـ)، والمأمون (198-218هـ)، والمتوكل العباسي (232-247هـ)، والمعتمد (256-279هـ). ويعود معظم نصوص الفكر السياسي الفارسي المترجمة إلى العربية إلى عصر هؤلاء(1051).

حفظت لنا المصادر القديمة أسماء عدد من النقلة والمترجمين الذين ترجموا الآداب السلطانية الفارسية إلى اللسان العربي، ومهدوا لتأصيلها الواسع النطاق في الثقافة العربية والإسلامية. كما حفظت هذه المصادر أيضًا أسماء النصوص والكتب المنقولة إلى العربية، ومن أهم هذه المصادر كتاب **الفهرست** لابن النديم (ت. 385هـ) (1052). الذي يمثل منطلقًا أوليًا مهمًا لتتبع أخبار النقلة وآثارهم.

يذكر المؤرخون أسماء كثيرة برزت في النقل من اللسان الفارسي إلى اللسان العربي في هذه المرحلة المتقدمة من تاريخ المسلمين؛ أهمها عبد الله بن المقفع، وجبله بن سالم، وأحمد بن يحيى البلاذري، ومحمد بن الجهم البرمكي، وزادويه بن شاهويه الأصفهاني، ومحمد بن بهرام بن مهيار الأصفهاني، وهشام بن القاسم الأصفهاني، وآل نوبخت، وغيرهم. وكان للنصوص التي ترجمها هؤلاء أثر بالغ في الثقافة العربية والإسلامية؛ إذ ما زال بعضها متداولًا إلى اليوم.

## ثانيًا: الآداب السلطانية الفارسية: نظريات التأصيل أو التدين

استفادت الآداب السلطانية الفارسية، خلال نزولها بالمجال الثقافي العربي، من عملية تأصيل واسعة أُمست بها مكونًا أساسيًا من مكونات الثقافة العربية الإسلامية، ومُتحققة من شرعياتها الأخلاقية؛ ذلك أنها لم تعد بعد هذه العملية عنصرًا برّانيًا وغريبًا عنها. وقد مثلت الترجمة بنوعها (النصية أو المعنوية) في هذا السياق مقدمةً إستراتيجيةً لتحقيق غايات هذا التأصيل وأغراضه، وعلى رأسها «أسلمة» الأدب السياسي الفارسي.

إذا كان التأصيل في مفهومه البسيط والقريب هو نقل معانٍ غير أصيلة، أي تلك التي لم تنشأ عن المنظومة الإسلامية، وجعلها معاني أصيلة، أي متوافقة مع المنظومة الإسلامية، فإن التأصيليين الأوائل في هذا العصر ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وحاولوا إضافة إلى «الأسلمة» التنظير للتأصيل بصفته ممارسةً منهجيةً عاقلة لذاتها، وسُنّةً طبيعية، وضرورةً تاريخية لها أساس في العقل والشرع؛ وذلك حتى تصبح مقبولة ثقافيًا، ومثمرة عمليًا. وقد مهّد جل الأوائل الذين اشتغلوا على التراث الفارسي، وعملوا على تقريبه وتبنيته داخل الثقافة الإسلامية، بذكر مسوغات «شرعية» مثلت حدًا أدنى لنظرية تأصيلية.

من أشهر من تحدثوا عن المسوغات التأصيلية، واستوعبوا منها منهجيًا من جهة، وتحملوا أعباء المشروع التأصيلي من جهة أخرى، ابن المقفع (ت. 142هـ) في كتابه **الأدب الصغير**، وأبو عثمان الجاحظ (ت. 255هـ) في كتاب **التاج المنسوب إليه**، وابن قتيبة الدينوري (ت. 276هـ) في كتابه **عيون الأخبار**، وابن عبد ربه (ت. 328هـ) في كتابه **العقد الفريد**، وأبو حيان التوحيدي (ت. 414هـ) في كتابه **البصائر والذخائر**، والفقيه أبو الحسن الماوردي في كتابه **نصيحة الملوك**.

واكبت الحركة التأصيلية التي شهدتها العصر العباسي، من الناحية التاريخية، حقيقة موضوعية حفزتها على العمل ورفعت من وتيرتها؛ ويتعلق الأمر باللبوس الفارسي الذي اتخذته الخلافة الإسلامية في هذا العصر، وابتداء من النصف الأول من المئة الثانية للهجرة. فقد استمدت هذه الدولة جل آدابها وعمرانها من التقاليد الساسانية، وكان بديهيًا أن يُطرح في هذا السياق سؤال الإسلام، أو مدى توافق هذه الآداب والهيكل مع روح الإسلام ومبادئه العامة تلميحًا أو تصريحًا.

وقد تصدى للجواب عن هذا السؤال ودفع التعارض بين الموروث السياسي الساساني والإسلام، جلة من رموز الثقافة العربية الإسلامية في هذا العصر، وعلى رأسهم من ذكرنا آنفاً. وسنحاول التعريف بمناهجهم التأصيلية في ما يلي:

## 1- منهج ابن المقفع

تبوأ ابن المقفع مكانة مميزة في سياق نقل الآداب الفارسية إلى الثقافة العربية الإسلامية وتبنيها؛ نظراً إلى سبقه الواضح وتفوقه على غيره في هذا المضمار. وخلافاً لما يعتقد بعضهم، فقد اعتنى ابن المقفع بالمواعمة بين جملة الأدب والإسلام، وفي صلب ذلك ترجماته الأدبية. ولعل أقوى إشارة في هذا الباب ما أثبتته في «الأدب الصغير»، إذ قال: «وجلّ الأدب بالمنطق [الكلام] (1053) وكل المنطق بالتعلم، ليس حرف من حروف معجمه، ولا اسم من أنواع أسمائه إلا وهو مروى متعلم مأخوذ عن إمام سابق من كلام أو كتاب وذلك دليل على أن الناس لم يبتدعوا أصولها ولم يأتهم علمها إلا من قبل العليم الحكيم» (1054). ومن ثم، واستناداً إلى هذا الاستدلال، يُرجع ابن المقفع جل الأدب إلى الله تعالى، وبذلك تسمي الآداب الدخيلة كلها شرعية ولا تعارض بينها وبين الإسلام.

## 2- منهج الجاحظ

كرس الجاحظ جهده في كتابه الشهير التاج لتأصيل الآداب السلطانية الساسانية التي أمست سمة بارزة في الدولة الإسلامية في هذا العهد، واعتنى ببيان موافقتها لأصول الإسلام، بعدما استنكرها كثير من المسلمين بوصفها «كسروية». ومما جاء في مقدمة هذا الكتاب: «فإن الذي حدانا على وضع كتابنا هذا معان:

منها أن الله (عز وجل) لما خص الملوك بكرامته، وأكرمهم بسلطانه، ومكن لهم في البلاد، وخولهم أمر العباد، أوجب على علمائهم تعظيمهم وتوقيرهم وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم. فقال في محكم كتابه: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكَ خَلِيفَةَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ) (الأنعام: 165). وقال عز وجل: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (النساء: 59).

منها أن أكثر العامة وبعض الخاصة، لما كانت تجهل الأقسام التي تجب لملوكها عليها - وإن كانت متمسكة بجملة الطاعة - حصرنا آدابها في كتابنا هذا لنجعلها قدوة لها وإماماً لتأديتها» (1055).

فإذا، إنَّ الغاية التي يرمي إليها الجاحظ من تأليف كتاب التاج هي حصر الآداب التي تكون بها طاعة الأئمة وبيانها، بصفتها مقصوداً شرعياً. وقد اقتبس معظم هذه الآداب من حكماء الفرس وسيرة ملوكهم، فلا تكاد تجد فصلاً أو باباً خالياً من نقل عن أحد حكماء فارس وملوكها، أو وصف لعادة من عاداتهم، وأهم أبواب هذه الآداب بحسب ترتيب ورودها في الكتاب؛ في الدخول على الملوك، وفي مطاعمتهم، وفي المنادمة، وفي صفة الندماء... إلخ. وتبدو هذه الآداب من منظور الجاحظ، على الرغم من رقتها، وطابعها التعظيمي من جهة، وبعدها عن عادات العرب وتقاليدهم من جهة أخرى، آداباً وأخلاقاً شرعية متفرعة من شجرة طاعة أولياء الأمور الموصى بها من الله في كتابه العزيز.



لكن، وعلى الرغم من الجهد الذي بذله الجاحظ في كتاب **التاج** لتأصيل الآداب الفارسية وأسلمتها فقد بقي جهداً ناقصاً، عمل على استكمالها في أعماله الأخرى التي تناول فيها عدداً من القضايا ذات الصلة بالسياسة، ومنها رسالته المعنونة «كتاب الحجاب»، وكتاب **البيان والتبيين**، إذ تردُّ الآيات والأحاديث جنباً إلى جنب مع أقوال حكماء الفرس وملوكهم ومآثراتهم تأسيساً وبيانياً لعدد من الآداب ومحاسن العادات (1056).

### 3- منهج ابن قتيبة

انفتح ابن قتيبة على نحو واسع على التراث السياسي الفارسي، وسعى لاستيعابه وتوظيفه في أعماله جميعها، وعلى رأسها كتاب **عيون الأخبار**.

إذا كان الجاحظ في تأصيله للآداب السياسية الفارسية قد انطلق من كونها فروعاً لأصل جامع وكبير وهو الطاعة المأمور بها نصّاً، فإن ابن قتيبة انطلق من حقيقة أخرى، هي أن طرق الخير والصلاح متعددة، وليست واحدة؛ فإلى جانب طريق الدين، هناك طريق آخر قائم على العقل وحسن التبصر. يقول ابن قتيبة: «فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، دال على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناهٍ عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعمارة الأرض، وليس الطريق إلى الله واحداً ولا كل الخير مجتمعاً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بعد توفيق الله بالإرشاد وحسن التبصير» (1057).

من ثمّ، إن معاني الحكمة والآداب التي نقلها ابن قتيبة في **عيون الأخبار** عن الفرس، وخاصة في «كتاب السلطان»، هي بحسب هذه المقدمة إحدى الطرق المؤدية إلى الله، وإن خرجت عن الطريق الشرعي المتمثل بعلم الحلال والحرام والتعبد بالصلاة والصوم. وبناءً على هذا الفهم، توسّع ابن قتيبة في النقل عن حكماء الفرس وملوكهم، فقد نقل كثيراً عن كسرى وأردشير وأبرويز، في مواضع تهم سيرة السلطان وسياسته (1058).

### 4- منهج ابن عبد ربه

قريباً من نظرية ابن قتيبة، يوجد ابن عبد ربه بموقفه التأصيلي الذي أفصح عنه في **العقد الفريد**؛ فقد نقل كثيراً عن حكماء الفرس وملوكهم، وقد عدّ أديب الأندلس الكتب والحكم المترجمة بما فيها حكمة الفرس وآدابها الحسنة من إرث النبوة ومنهاج الحكمة. ومن جميل قوله في هذا الباب: «فلينظر الناظر إلى الأوضاع المُحكّمة والكتب المترجمة بعين إنصاف، ثم يجعل عقله حاكماً عادلاً، [وفيصلاً] قاطعاً؛ فعند ذلك يعلم أنها شجرة باسقة الفرع، طيبة المنبت، زكية التربة، يانعة الثمرة، فمن أخذ بنصيبه منها كان على إرث من النبوة، ومنهاج من الحكمة؛ لا يستوحش صاحبه، ولا يضل من تمسك به» (1059). وعلى ما يبدو، لم يكن هذا الاعتقاد خاصاً بابن عبد ربه، بل كان اعتقاداً شائعاً بين كثير من النظار المسلمين في هذا العصر؛ إذ كانوا يحسبون أن الحكمة وأركانها من آثار النبوة الباقية التي جاء بها نبي الله إدريس عليه السلام (1060).

من ثمّ، وبناء على هذا الموقف التأصيلي، نقل ابن عبد ربه عن حكماء الفرس وملوكهم وتوسّع في ذلك في كتاب «اللؤلؤة في السلطان» من كتاب **العقد الفريد**. ومن أكثر من نقل عنهم أردشير وأبرويز، وكتب أخرى لحكماء الهند لم يسمّها، ولعلها بحسب بعض الإشارات مترجمات ابن المقفع، نحو: **كليلة ودمنة** و«الأدب الصغير» و«الأدب الكبير» (1061).

## 5- منهج أبي حيان التوحيدي

انفتح أبو حيان التوحيدي في أعماله الأدبية على التراث الفارسي واليوناني، ولم يجد حرجًا في استدعائه والتأديب به، وذلك بصفته من الحكمة التي جاء في الأثر أنها ضالة المؤمن، أنّى وجدها فهو أحق بها (1062). ومما قاله في هذا المعنى: «والحكمة حق والحق لا ينسب لشيء، بل كل شيء ينسب إليه [...] به خلق الله عز وجل السماء والأرض، وعليه أقام الخلق، وبه قبض وبسط، وحكم وأقسط» (1063). ومن ثمّ، فإن التوحيدي يجرد الحكمة وسياسة العجم التي ذكرها في كتابه من خاصيتها القومية ويصلها بالله، ويجعل طلبها مما ندب إليه الشرع.

## 6- منهج الماوردي

ممن برعوا في تأصيل العبارة السياسية الفارسية وشرّعوا نفوذها في المجال الثقافي الإسلامي، على الرغم من تأخره نسبيًا عن سبقه، ففيه الأحكام السلطانية أبو الحسن الماوردي، وخاصة في كتابه **نصيحة الملوك**؛ بحيث عدّ الاتباع والافتتاس سنة شرعية نبه إليها النبي في أحد أحاديثه تنبيهًا على سبيل الإخبار؛ ففي معرض كلام الماوردي عن قاعدة: الدين أساس الملك، قال: «إنّ أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة متشابهة، ولذلك ما روي عن نبينا صلى الله عليه وسلم فيما وصف به حال أمته: «لنتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل، حتى لو كان فيهم من دخل جحر ضب لدخلتموه» (1064). وإن كان الله قد خص هذه الأمة بوجود الحق فيها إلى يوم القيامة» (1065). ومن ثم فاتّباع المسلمين سنن الأقوام والأمم السالفة أو الباقية، بحسب الماوردي، نظرًا إلى التشابه والتقارب الحاصل بينهما، أمر مشروع وواقع لا محالة مصداقًا لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - «لنتبعن سنن من كان قبلكم»، وليس في هذا الاتباع بحسب تأويل الماوردي أي عيب أو نقيصة (1066).

صفوة القول إن الجيل الأوّل من أعلام الفكر السياسي الإسلامي الذي عاصر الدولة العباسية في مراحلها الأولى، وتعامل مع الآثار الفارسية المنقولة إلى العربية، تصدى لمهمة التأصيل بكل حساسياتها الإستراتيجية والحضارية، وبوعي «أصولي» عميق؛ وهو ما أدى إلى تبلور مجموعة من الأطروحات التأصيلية التي أطرت الجهود العلمية والثقافية لأسلمة التراث الأدبي الفارسي، وقد تجلت في أعمال النماذج السالفة الذكر (ابن المقفع، والجاحظ، وابن قتيبة، وابن عبد ربه، والتوحيدي، والماوردي).

**ثالثًا: الآداب السلطانية الإسلامية: انتصار الدلالة الأخلاقية الفارسية**

إنّ الآداب السياسية العربية والإسلامية، قبل التحولات العميقة التي شهدتها الاجتماع السياسي الإسلامي بعد الخلفاء الراشدين، وقبل دخول التأثيرات الفارسية في المجال الثقافي العربي مع منتصف المئة الثانية، كانت آدابًا محدودة وبسيطة، عاجزة عن ملء المساحات السياسية الحديثة التي أحدثتها التحول التاريخي الكبير الذي دخله العرب سريعًا مع رسوخ بنيان الدولة الأموية واتساعها.

تدل كتب تاريخ الآداب دلالة واضحة على الفقر السياسي الكبير الذي عانتها الآداب العربية والإسلامية في هذا التاريخ المبكر؛ إذ لم يتعرض التراث الأدبي الذي ورثه العرب عن أجدادهم، والذي يتعلق بعضه بالأمثال وبعضه بالحكم والخطب، للأدب السياسي سوى في هوامش ضيقة، وضيقة جدًا (1067). وذلك لأسباب كثيرة، ليس أقلها بساطة الحياة العربية وضعف تجربتها السياسية. ولم يختلف الأمر من هذه الناحية بين بطن الجزيرة وأطرافها (اليمن والحيرة)، على الرغم من التطور النسبي لهذه الأطراف.

من ناحية أخرى، لم تتعرض الآداب الإسلامية التي ظهرت مع الإسلام ونصت عليها مصادره وفي طليعتها مدونات الحديث، للآداب السلطانية، إلا في مناسبات قليلة جدًا؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، لا نجد في كتابي **صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري** (ت. 256هـ)، والآداب للبيهقي (ت. 458هـ)، وغيرهما من كتب الآداب آدابًا سياسية مهمة مسندة إلى النبي أو كبار الصحابة. ولعل أشهر الأمثلة التي تذكر في هذا الباب ما جاء في: «قيام الرجل للرجل تعظيمًا» (1068)، و«التسليم على الأمير» (1069)، و«حفظ اللسان عند السلطان» (1070). وهي آثار فضلًا عن قلتها فإن بعضها غير مسند إلى النبي بل من إنشاء صحابته. ويرجع هذا النقص في الآداب الإسلامية في باب السلطان إلى ظروف نشأتها وتكونها، فكلها تقريبًا يحيل على سياق تاريخي واجتماعي، كان خلوًا من البنى السلطانية التي تعدّ الأساس الموضوعي للأدب السلطاني. فالنبي الذي أدب أصحابه بآداب القرآن، وتعبّ حركاتهم وسكناتهم، لم يكن ملكًا بالمعنى الدنيوي للملك، ولم يكن له قصر، وجند وحاشية، بل كان أقرب ما يكون إلى رئيس قبيلة أو رئيس حلف قبلي (1071)، ومن ثم لم تصدر عنه آداب في هذه الأبواب.

إن هذه الحال دفعت المسلمين، بتلقائية، نحو الموروث الأدبي الفارسي، ولم يترددوا في توظيفه لتغطية المساحات السلوكية المحدثة التي أحدثتها التطور التاريخي؛ وذلك بسبب النقص الذاتي في خزنة الأدب العربي والإسلامي من جهة، والطلب الموضوعي القوي لمزيد من الأدب؛ بسبب التطور التاريخي الجذري مع رسوخ بنيان دولة العصبية مع الأمويين والعباسيين من جهة أخرى.

هكذا، انطلاقًا من المناهج التأصيلية العامة المشار إليها في الفقرة السابقة، دمج الأدباء المسلمون طائفة من الآداب السلطانية الفارسية في النسيج الثقافي الإسلامي، وأغدقوا عليها من شرعياته المختلفة من الكتاب والسنة. وإذا كان من المتعذر علينا في هذه الدراسة الإحاطة بهذه الآداب كافة، ذات الأصول الفارسية التي تلبست بلبوس الإسلام نظرًا إلى كثرتها وتنوعها وتشعبها، فإننا سنركز على أمثلة بارزة منها تعني عن ذكر غيرها، وتظهر على نحو ملموس انتصار الدلالة الأخلاقية الفارسية وتسربها إلى داخل البنية الثقافية الإسلامية.

تتوزع الآداب السلطانية عمومًا بين ثلاثة أبواب واسعة من الآداب، اختص كل منها بنوع، وهي: باب آداب الملوك أو الأمراء أو الولاة، وباب آداب الوزراء والأعوان وخاصة السلطان، وباب آداب

العامّة والرعيّة. ويضمّ كل من هذه الأبواب جوامع الكلم، ودُرر الحكمة، وعصارة التجارب والخبرة الدّالة على أقوم السلوك وأسباب الفلاح في الأجل والعاجل.

مخافة أن تطول هذه الدراسة، وتتجاوز حدها، سنقصر حديثنا على النوع الأول المتعلق بآداب الملوك في نفسها وسلوكها، محاولين من خلال ذلك بيان تفوق الدلالة الفارسية على ما سواها، ثم بيان الانعكاسات الثقافية والدينية العميقة لهذه الدلالة.

تناولت مصنفات الآداب السلطانية وأبوابها طائفة واسعة من الآداب التي تتعلق بالملوك دون سواهم (1072)، وهي كثيرة ومتنوعة، سواء من حيث مواضعها أو مصادرها، إلى درجة يصعب حصرها أو حدها. غير أنه على الرغم من هذا الامتداد (الصعوبة)، فقد حاولنا في الجدول التالي جمع أهم هذه الآداب التي رجع فيها الأدباء المسلمون إلى حكماء الفرس وجميل قولهم، والتي تكرر ذكرها في كل المصادر تقريباً التي ألفت بين القرنين الثاني والخامس للهجرة مع اختلاف في الصيغة في بعض الأحيان:

الباب	الأدب
في معاملة الرعية	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ابن المقفع: «لينيقد الوالي فيما يتفقد من أمور الرعية فاقة الأحرار منهم فليعمل في سدها، وطغيان السفلة منهم فليقمعه، وليستوحش من الكريم الجائع واللئيم الشبعان [...]». فإنما يصول الكريم إذا جاع واللئيم إذا شبع».</li> <li>● أنوشروان: «سُئس خيار الناس بالمحبة وامزج للعامّة الرغبة بالرهبة». وزاد الأصبهاني على هذا: «وسس السفلة بمجرد الهيبة».</li> <li>● قال العجم: «أسوس الملوك من قاد أبدان الرعية إلى طاعته بقلوبها». وزاد ابن عبد ربه نقلاً عنهم: «وقلوبها بخواطرها، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرهبة».</li> <li>● قال بزرجمهر: «عاملوا أحرار الناس بمحض المودة، وعاملوا العامّة بالرغبة والرهبة، وسوسوا السفلة بالمخافة صراحاً».</li> </ul>
في معاملة الخاصة	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ابن المقفع: «لا تمكن أهل البلاء من التذلل، ولا تمكن سواهم من الاجترأ عليهم والعيب لهم».</li> <li>● قال أبرويز: «لا توسعن على جنديك فيستغنون عنك ولا تضيفن عليهم فيضجوا منك، ولكن أعطهم عطاء قصداً، وامنعهم منعاً جميلاً، وابسط لهم في الرجاء، ولا تبسط لهم في العطاء».</li> <li>● قالت الفرس: «للوزير على الملك وللكتاب على الصاحب ثلاث: رفع الحجاب عنه، واتهام الوشاة عليه، وإفشاء السر إليه».</li> <li>● قال بعض الأكاسرة: «إذا استكفيت رجلاً فأسن رزقه وقو عضده، وأطلق بالتدبير يده، ففي أسنان رزقه حسم طمعه، وفي تقوية يده ثقل وطأته على أهل العدوان، وفي إطلاق التدبير له إخافته عواقب أمره».</li> </ul>
في الاستشارة والرأي	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ابن المقفع: «اعلم أن رأيك لا يتسع لكل شيء، ففرغه للمهم [...] واعلم أنك ما شغلت من رأيك بغير المهم أزرى بالمهم»، وله أيضاً: «جماع ما يحتاج إليه الوالي رأيان: رأي يقوي سلطانه ورأي يزينه في الناس، ورأي القوة أحقهما بالبداة وأولاهما بالأثرة».</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• قال أحد وزراء الهند: «الملك الحازم يزداد برأي الوزراء الحزمة كما يزداد البحر بموادة من الأنهار».</li> <li>• قال أبرويز: «عليك بالمشاورة فإنك واجد في الرجال من ينضج لك الكي ويحسم عنك الداء».</li> <li>• وفي كتاب للهند: «من التمس من الإخوان الرخصة عند المشورة، ومن الأطباء عند المرض، ومن الفقهاء عند الشبهة، أخطأ الرأي وازداد مرضاً وحمل الوزر».</li> <li>• في بعض الكتب للهند: «من وصل عقول العقلاء بعقله استبان بها من الأمور مثل الذي يستبين في الظلمة نور المصابيح».</li> </ul>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• قال ابن المقفع: «عود نفسك الصبر على من خالفك من ذوي النصيحة والتجرع لمرارة قولهم وعدلهم ولا تسهلن سبيل ذلك إلا لأهل العقل والسن والمروءة لئلا ينتشر من ذلك ما تجترئ به سيفه أو يستخف له شأن».</li> <li>• في كتاب للهند: «أيها الملك إن نصيحتك واجبة في الصغير والحقير والكبير الخطير، ولولا الثقة بفضيلة رأيك، واحتمالك ما يشق موقعه [من الأسماع والقلوب] في جنب صلاح العامة وتلافي الخاصة، لكان خرقاً مني أن أقول، ولكننا إذا رجعنا إلى أن بقاءنا موصول ببفانك، وأنفسنا متعلقة بنفسك، لم نجد بداً من أداء الحق إليك وإن أنت لم تسلني ذلك [...] وأنا أعلم أن كل كلام يكرهه سامعه لا يتشجع عليه قائله، إلا أن يثق بعقل المقول».</li> </ul>	<p>في قبول النصيحة</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• ملوك العجم: «أخلق الناس بالتورط والندم أعصاهم للنصحاء». وقالوا أيضاً: «اتخذ من علمائك ونصحاءك مرآة لطباعك وفعالك، كما تتخذ لصورة وجهك الحديد المجلّو، فإنك إلى صلاح طباعك وأفعالك أحوج منك إلى تحسين صورتك، والعالم الناصح أصدق وأعوز من الحديد المجلّو».</li> <li>• قال أردشير: «وفي الرعية ضرب أتوا الملوك من أبواب النصائح لهم، والتمسوا إصلاح منازلهم بإفساد منازل الناس فأولئك أعداء الناس وأعداء الملوك، ومن عادى الملك وجميع الرعية فقد عادى نفسه».</li> </ul>	<p>في قبول النصيحة</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• قال ابن المقفع: «اعلم أن الملك ثلاثة: ملك دين وملك حزم وملك هوى، فأما الدين فإنه إذا أقيم لأهله دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم مالهم ويلحق بهم الذي عليهم أرضاهم ذلك ونزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم».</li> <li>• قال أردشير: «يا بني إن الملك والدين أخوان لا غنى بأحدهما عن الآخر، فالدين أس والملك حارس، وما لم يكن له أس فمهودوم، وما لم يكن له حارس فضائع». ونقل الماوردي والأصبهاني هذه الحكمة مع بعض الاختلاف في اللفظ.</li> </ul>	<p>في تدين الملك</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• قال ابن المقفع: «ليس أحد أسوأ من أهل القدرة الذين يفرطون باقتدارهم في غضبهم وسرعة رضاهم، فإنه لو وصف بصفة من يتلبس بعقله أو يتخبطه المس أن يعاقب في غضبه غير من أغضبه ويحبو عند رضاه غير من أرضاه لكان جائزاً ذلك في صفته».</li> <li>وقال أيضاً: «ليس للملك أن يغضب لأن القدرة وراء حاجته».</li> <li>• قال أبرويز: «اعلم أن كلمة منك تسفك دماء وأخرى تحقن دماء، وأن سخطك سيف مسلول على من سخطت عليه، وأن رضاك بركة مستقيضة على من رضيت عنه، وأن</li> </ul>	<p>في الغضب</p>

نفاذ أمرك مع ظهور كلامك، فاحترس في غضبك من قولك أن يخطئ، ومن لونك أن يتغير، ومن جسديك أن يخف، فإن الملوك تعاقب حزمًا، وتعفو حلمًا، واعلم أن تجل عن الغضب، وأن ملكك يصغر عن رضاك، فقدر لسخطك من العقاب كما تقدر لرضاك من الثواب».

• قال أحد ملوك الفرس: «ما لك والغضب؟ إنما أنت بشر، ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء».

**في جملة من آداب النفس**

• ابن المقفع: «ولا تفرطن بالهشاشة والبشاشة فإن إحداهما من الكبر والأخرى من السخف». وقال أيضًا: ليس للملك «أن يكذب لأنه لا يقدر أحد على استكراهه على غير ما يريد. وليس له أن يبخل لأنه أقل الناس عذرًا في تخوف الفقر. وليس له أن يكون حقودًا لأن خطره قد عظم عن مجازاة كل الناس». وقال أيضًا: «لا يحسدن الوالي من دونه، فإنه في ذلك أقل عذرًا من السوق التي إنما تحسد من فوقها وكل لا عذر له».

• قال أنوشروان: «الهزل أفة الجد، والكذب عدو الصدق، والجور مفسدة العدل، فإذا استعمل الملك الهزل ذهبت هيئته، وإذا استصحب الكذب استخف به، وإذا أظهر الجور فسد سلطانه».

• نقش خاتم رستم: «الهزل منقصة، والكذب منغصة، والجور مفسدة».

**في كتمان السر**

• قال وزير من العجم: «لا ينبغي للملك أن يستشير منا أحدًا إلا خاليًا به، فإنه أموت للسر وأحزم للرأي، وأجدر بالسلامة، وأعلى لبعضنا من غائلة بعض، فإن إفشاء السر لرجل واحد أوثق من إفشائه إلى اثنين».

• ملك من الفرس: «صونوا أسراركم، فإنه لا سر لكم إلا في ثلاثة مواضع: مكيدة تُحاول، أو منزلة تزاول، أو سريرة مدخولة تكتنم، ولا حاجة بأحد منكم في ظهور شيء منها عنه».

• قال أنوشروان: «من حصن سره فله بتحصيله خصلتان: الظفر بحاجته، والسلامة من السطوات».

• قال أردشير: «انقوا بابًا واحدًا طالما أمنتهم فضرني وحذرتهم فنفعني، احذروا إفشاء السر عند الصغار من أهليكم وخدمكم فإنه لا يصغر أحد عن حمل السر كاملاً لا يُضيع منه شيئًا حتى يصفه، إما سقطًا وإما غشًا، والسقط أكثر».

إن هذه الآداب التي أثبتناها في هذا الجدول - وهي قليلة - لا تعكس ما نقل من آداب الفرس إلى العربية كله، كما أنها لم تكن هوامش على المتن الأدبي العربي فحسب، واستدلالات ثانوية تأتي بعد نصوص الوحي والحديث وكلام العرب، بل على العكس من ذلك، كانت في أغلب استعمالاتها الدليل الأول، وفي بعض الأحيان كانت الشاهد الوحيد على ما ترومه من فضائل السلوك ومحاسنه، وخاصة في المئة الثانية من الهجرة (1073). ولم تظهر حكمة العرب وبعض جوامع كليم الأئمة والأدباء العرب في مجال الآداب السلطانية، إلا بعد قرابة قرن من الزمان بعد ذلك (في المئة الثالثة)، فقد وجدنا بعض أدباء هذا القرن يخلطون في إنشاءاتهم السياسية بين كلام الفرس وحكمتهم من جهة، وآثار العرب من جهة أخرى.

إن هذه الآداب، بحديثاتها التاريخية وخلفياتها الفلسفية، أسست لنوع من الكتابة الأدبية في باب السياسة لم يكن معروفًا بين العرب، كان في بدايته فارسيًا صرفًا أو ترجمة عنه، ثم بعد ذلك تعرب، وألحق به ما يشاكله من آثار العرب شعراء وحكامة. وتقدم الآثار السياسية لابن قتيبة، والمبرد (ت).

286هـ) وابن عبد ربه، أمثلة واضحة لهذا التطور من التعريب والترجمة، إلى التأليف والإبداع ضمن هذا النوع الأدبي.

اكتسبت هذه الآداب وهذا النوع من الكتابة شرعيتها الأخلاقية والدينية، انطلاقاً من الأطر التأصيلية السالفة الذكر التي بلورها عدد من المتقدمين؛ فقد أمتت مفردات الأدب السلطاني الفارسي وما أضيف إليها من آداب العرب وآثارهم، مفردات إسلامية لا عيب فيها، بوصفها صادرة عن الحكيم الأول (الله)، أو أنها من مشكاة النبوة، وما إلى ذلك من ضروب التأصيل. غير أن الأهم من هذا كله، أن تأصيل الأدب السلطاني الفارسي في الثقافة العربية الإسلامية وإدماجه في نسيجها لم يقف عند حدود مفردات هذه الآداب وجزئياتها، بل تعداها إلى ما وراءها من مفاهيم مرجعية؛ فالأدب السلطاني الفارسي، كما هو معلوم، ليس ظاهرة عرضية لا جوهر لها، بل هو في العمق تعبير عن «مثال سياسي» يستقل بمفهومه الخاص للسلطان. ومن ثم، فالتأصيل الذي تحقق منه هذا النوع من الأدب كان في عمقه تأصيلاً لهذا المثال، سواء أدرك التأصيليون ذلك أم لم يدركوه. فهو لم يقف عند حدود تلك الجزئيات أو المفردات، بل تعداها إلى المثال (السلطان) الذي أمسى أصيلاً، ومطلوباً شرعياً، لا حرج فيه أو عليه من المنظور الإسلامي.

بيان ذلك أن آداب الملوك السالفة الذكر، ومن منظور كلي، تستبطن مثلاً خاصاً (مفهوماً) للحاكم/الملك/السلطان، وتسعى بمنهجها إلى تحقيقه في الواقع أو الاقتراب منه ما أمكن. فالملك أو السلطان بحسب هذه الآداب هو حاكم مطلق، له حق التصرف في الشأن السياسي كله، لا حدود لسلطته، ولا ضابط لها إلا ضابط الحكمة والأدب. فانفعالاته النفسية، ومزاجه، وملامحه، وعموم تصرفاته سياسة وسلطة، وجب إحكامها وضبطها، فغضبه سياسة، ورضاه سياسة، وهشاشته وجهه وبشاشته سياسة، وعطاؤه ومنعه سياسة... إلخ، وقد تتسبب أفعاله وانفعالاته، إذا لم تحكم، بمفاسد وأضرار بالغة للدولة.

لا يخفى أن الحاكم (الملك أو السلطان أو الإمام) وفق هذا المفهوم يُفترض أن يكون شخصاً استثنائياً، متحققاً من دون غيره من كفايات سامية؛ فصلاحه وأدبه يصلح الملك، ويدوم، ويستقر، وبفساده يذهب، وتشقى الرعية. ولم تتحرج الآداب السلطانية الفارسية في حُلَّتْها الإسلامية من تبني هذا المفهوم للحاكم، ووجدناها هي الأخرى تتطلع إلى كماله الأدبي، ولم يكن في هذا السياق لانتسابها إلى الإسلام أثر كبير في مرجعيتها الفلسفية.

إن أوصاف هذا الحاكم وألقابه في خزانة الأدب السلطاني كثيرة، غير أن أدقها تعبيراً عن كينونته الفلسفية، بالنظر إلى ما في حوزته من سلطات وإلى المتوقع منه من صلاح واستقامة أو العكس، هما وصفا الاستبداد والعدالة؛ فالحاكم الأنموذجي من منظور هذه الآداب هو المتقرد بالسلطة (المستبد) (1074)، القائم بشرائط العدالة والإنصاف، التي هي ضد الجور والظلم (1075)، ومن ثم، فالمثال الذي تطلبه الآداب السلطانية في طبعها الفارسية وبعد تأصيلها، والذي تسعى لتحقيقه في الواقع هو الحاكم «المستبد العادل»، ولهذا كان إلحاحها شديداً على تحقق السلطان من كل أدب رائق وتجنبه كل وصف غير لائق، حتى تكون سلطاته المطلقة في النهاية عدلاً وخيراً ومصالحةً.

من ثم، فإن أنموذج المستبد العادل الذي رسخته الآداب السلطانية في الفكر السياسي الإسلامي هو أنموذج دخيل على الثقافة العربية الإسلامية (1076)، دخلها مع ما دخل من آثار الفرس في العصر

العباسي الأول، وتجذر في العصور التي جاءت بعده (1077). وتتوخى الآداب السلطانية تحت سقف هذا الأنموذج النقل ما أمكن من أثر «البشرية» في شخص الحاكم، المتأرجح حتمًا بين الخطأ والصواب، وتقاومها بالتهذيب والتأديب لتصل به الدرجة الرفيعة، اعتقادًا منها أن «ليس فوق السلطان العادل منزلةً إلا نبي مرسل، أو ملكٌ مقرب» (1078)، وهي بذلك تؤسس لقدرية سياسية خطيرة وسلبية تجاه الحاكم.

قبل هذا الاختراق الثقافي، وتحديدًا قبل عصر التدوين، أي؛ قبل دخول الموروث الأخلاقي الفارسي المجال الثقافي الإسلامي، لم يكن الاستبداد فضيلة مطلقة، ولم يكن الحاكم «سلطة تشريعية»، له حق التصرف المطلق في الأمر العام بحسب رأيه، بل كان تحت سقف الشريعة أو القرآن والسنة أو ما في معناهما، بحيث وجدت إلى جانبه معيارية قانونية خارجة عن سلطانه ومؤثرة فيه (العدالة)، لا يستطيع التصرف فيها، وتؤسس للاعتراض عليه والطعن في شرعيته (الرقابة)، وهو ما ظهر بوضوح في التجربة الأموية، والخروج المتكرر عن خلفائها استنادًا إلى مطالب العدالة.

تدل عبارات الفكر السياسي الإسلامي، قبل تأصيل الوافد الفارسي، بوضوح على هذه الحقيقة في الفكر السياسي الإسلامي التي لا تربط منسوب الصلاح في الحكم بالفرد المستبد العادل، بل تربطه أساسًا بالمجاهدة الجماعية التي تندمج في بوتقتها مجاهدة الأمة بمجاهدة الحاكم استنادًا إلى معيارية أخلاقية مستقلة. فقد عبّر المتكلمون الأوائل من الفرق جميعها، وخاصة فرق المعارضة (الخوارج، والشيعية، والمرجئة، والمعتزلة) عن هذا المفهوم للحاكم والحكم الصالح، وتبعهم في ذلك عدد من كبار الفقهاء المتقدمين كمسلم بن يسار (ت. 101هـ)، وسعيد بن جبير (ت. 95هـ)، وسعيد بن المسيب (ت. 94هـ) الذين لم يترددوا في إنكار ظلم الحكام وتأييد الخروج عليهم.

من ثم، فإنّ القيم والآداب السياسية التي أسس لها الفكر السياسي الإسلامي من خلال مصادره المختلفة، وخاصة تلك التي نشأت قبل التدوين، تبدو متعارضة في كثير من الجوانب مع الآداب السلطانية (1079). ولبيان هذا التعارض أكثر، نلقت إلى أحد هذه المصادر الذي يدل، على نحو ملموس، على ما نرومه في هذا السياق وهو الحديث النبوي، بوصفه حقلًا أنموذجيًا لملاحظة تحولات القيم السياسية وتعارضها بين زمنين (قبل التأثير الفارسي وبعده) (1080).

ألحت كتب الحديث والآثار التي ألفها رجال «أهل السنة والجماعة»، المتهمون بالإرجاء، على الطاعة والصبر، وذلك جوابًا عن الأزمة السياسية التي كانت تعانيها دولة بني أمية والمتمثلة بكثرة الخروج عليها والطعن المتعدد في شرعيتها. وهو ما يضرر وعيًا مشتركًا بمحدودية الحاكم، وهي غير الطاعة التي كانت تطلبها الآداب السلطانية الإسلامية بعد فورستها. فالطاعة في السياق الثقافي العربي قبل التدوين (العصر الأموي) تأتي، من جهة، مقابل انحراف الحاكم وتجاوزاته، وتطلب الصبر عليه وطاعته مخافة الفتنة، وتأتي، من جهة أخرى، بصفتها أحد مقتضيات التعاقد السياسي بين الحاكم والرعية (1081)، بينما تأتي في الآداب السلطانية بصفتها فضيلة في الرعية بغض النظر عن حال الحاكم ومدى قيامه بواجباته، وليست ذات أهمية إستراتيجية (1082).

في مقابل هذا الاختيار، ألحت آثار وأحاديث أخرى ضمتها كتب «المعارضة»، وخاصة الخوارج، على الرقابة ومحاسبة الحاكم، إذا ظهر منه تقريط أو إفراط ولم تر سبيلًا إلى الطاعة أو



الصبر.

يصل هذا التقابل أو التعارض في الفكر السياسي الإسلامي قبل الاختراق الفارسي ذروته في رواية حديث الطاعة المشهور الذي رواه همام بن منبه (ت. 131هـ) ورواه بعده الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما كثير. ففي الوقت الذي تزويه معظم المصادر السنية بالصيغة التالية مع اختلاف طفيف بينها: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصيني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني» (1083)، يروي أبو عمرو الربيع بن حبيب الأزدي (ت. 175-180هـ) الحديث نفسه - وهو إمام الخوارج الإباضية في عصره - بصيغة مختلفة تمامًا، يقول: «من أطاع أمري فقد أطاعني، ومن عصا أمري فقد عصاني» (1084). فهذا القلب في الألفاظ بين الروایتين هو قلب راديكالي في مفهوم الحاكم ومنهج التعامل معه لدى كل منهما؛ فإذا كانت الرواية الأولى وما وراءها من الناحية المذهبية تطلب طاعة الحاكم وإن أساء، فإن الثانية تشترط هذه الطاعة باتباع الهدي والعدالة، وإلا فلا طاعة.

مهما يكن من اختلاف بين الموقفين، فإن الطاعة لدى التيارين، على ما بينهما من اختلاف في المقاصد، تتأسس على مفهوم نسبي للحاكم، واردة إخلاله بشرط العدالة، وهو مفهوم بعيد بعداً غير قليل عن مفهوم الحاكم المستبد العادل الذي أسسته الآداب السلطانية الإسلامية المفورسة، والتي ترقى به إلى درجة الأنبياء (1085).

كان أنموذج الحاكم المستبد العادل، كما تحدد في الثقافة السياسية العربية بعد عصر التدوين، ترجمة صادقة للتجربة الساسانية في الحكم، وقد استقاد في هذا السياق من الظروف السياسية الحديثة التي أحدثها ظفر العباسيين بالخلافة مستعينين بشوكة الموالي. ومنذ ذلك الحين أمسى هذا الأنموذج أفق التجربة السياسية الإسلامية المتعالي على الزمان، ولا أدل على ذلك من الصورة المثالية لرجالوات هذا الأنموذج في مخيال السياسيين ومفكري السياسة المسلمين. فقد سأل الخليفة العباسي المأمون يوماً طائفة من علماء العرب: من هم رجالوات الأرض؟ «فقال بعضهم: أبو بكر وعلي، وقال بعض: معاوية، وعمرو في الدهاء والإرب والمكيدة. فقال المأمون إنما أردت رجالاً قاموا بنقل الدولة، ونهضوا بأمر يعجز الرجال عن النهوض بمثله. فقالوا أمير المؤمنين أعلم. فقال رجالوات الأرض خمسة: الإسكندر الرومي نهض من الروم حتى أباد ملك دارا وغلب على الأقاليم السبعة. وأردشير أقبّل بمثل همته حتى رد ما انتشر من ملك إقليم بابل على غره. وبهرام جور في فتكه وقتال خاقان ومن معه في ثلاثمئة فارس، وأنوشروان مع حداثه سنه، توثب على مزّدك في جمعه، وقد وافى دار مملكة قباذ فأبادهم. وأبو مسلم صاحب دعوتنا» (1086). وهكذا، فمن أصل خمسة من رجالوات الأرض، بحسب المأمون العباسي، أربعة منهم كلهم من فارس، وهو ما جعل هؤلاء الرجال، وخاصة الفرس منهم قُدوات خلفاء بني العباس ومن جاء بعدهم.

إن أنموذج المستبد العادل الذي شيده الآداب السلطانية بمفرداتها المختلفة، والذي يتناقض مع المفهوم الإسلامي للحاكم كما يتجلى في تأويلات ما قبل عصر التدوين ومراجعته، اكتسب شرعيته الدينية من نصوص الفكر السياسي الإسلامي التي ظهرت في العصر العباسي وبعده من جهتين: من جهة التأسيسات المختلفة التي قام بها الأدباء لمفردات النص السلطاني، والتي سلطنا الضوء على بعضها في الفقرة السابقة، ومن جهة الأحكام السلطانية التي أعادت النظر في القيود الشرعية التي كانت تقيد سلطة الحاكم المستبد وتضعه تحت طائل المحاسبة والمراقبة. وإذا كنا في الفقرة السابقة

قدمنا منهج تأصيل مثال المستبد العادل انطلاقاً من تأصيلات الآداب السلطانية، ومثلنا له بما يكفي من الأمثلة، فإننا سنحاول في ما يلي بيان الأحكام السلطانية التي أصلت الاستبداد، وحصنته أخلاقياً، بحيث لم تترك للناقمين عليه من الرعية ومن معها أيّ فرصة للخروج عليه، وجرّدتهم من الغطاء الشرعي، بحيث أمسينا إزاء نوع من تقاسم الأدوار أو تكاملها بين الآداب السلطانية التي تكفلت بإنشاء قيمة العدالة من جهة، والفقه الذي اعتنى ببناء شرعية المستبد من جهة ثانية.

يمكن التمييز، على صعيد الموقف الفقهي من الحاكم المستبد، بين طورين: الطور الأول ما قبل عصر التدوين، ومثله الفقهاء الأوائل الذين لم يترددوا في معارضة الحاكم الجائر، وربما تجاوز بعضهم ذلك إلى الثورة عليه والتحريض على ذلك، ومن أشهر فقهاء هذا الجيل أبو حنيفة النعمان (ت. 150هـ) وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير... إلخ (1087). أما الطور الثاني الذي انطلق مع عصر التدوين، وتمثل بعدد من الرموز الفقهية الذين ضيقوا كثيراً على العامة في علاقتها بالحاكم الجائر، ولم يروا سبيلاً للخروج عليه، وألزموا وفقاً لذلك الصبر والاحتساب، ومن هؤلاء الإمام مالك (ت. 179هـ) (1088)، والإمام أحمد (ت. 241هـ) (1089)، وإمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ) (1090)، وابن أبي زيد القيرواني إمام مالكية الغرب الإسلامي (ت. 386هـ) ... إلخ (1091)، فقد أجمع هؤلاء على تحريم الخروج على السلطان وإن جار، وإليهم ينسب القول المأثور «سلطان جائر ولا فتنة تدوم».

إن هذا التطور في الموقف الفقهي من مسألة الخروج بين ما قبل التدوين وبعده ليس تطوراً سياسياً صرفاً كما يعتقد بعضهم، بل يرجع، في نظرنا، إلى أسباب ثقافية تجعل منه مقتضى من مقتضيات تأصيل مفهوم الحاكم المستبد وتثبيته في دار الإسلام، وخاصة من أعلام «السنة والجماعة». وهو المفهوم الذي دخل ثابواً في الثقافة السياسية العربية بعد تأصيل الآداب السلطانية الفارسية.

إجمالاً؛ إن تأصيل الآداب السلطانية الفارسية الذي تمّ تحت إشراف كبار أدياء عصر التدوين أدى إلى إدماج مفردات الحكمة الفارسية في نسيج الثقافة العربية الإسلامية، وأغدق عليها من الشرعيات الدينية لهذه الثقافة ما يسر لها أسباب النفوذ والتأثير، وهو ما تجلّى واضحاً في مصنفات الآداب السلطانية التي ظهرت بعد المئة الثانية للهجرة. وما يجب الانتباه له في هذا المقام أن التأصيل الواسع الذي استفادت منه الآداب السلطانية الفارسية كانت له تداعيات عميقة على أساسيات الفكر السياسي الإسلامي؛ فهو لم يقف عند حدود المفردات والجزئيات الأدبية التي أشرنا إلى بعضها في ما تقدم، بل تجاوزها إلى الفلسفة والمثل الكامنة وراءها. فقد جرّت هذه الآداب المؤصلة معها إلى حظيرة الثقافة السياسية العربية مفهوم الحاكم المستبد العادل، وأضفت عليه من فائض شرعيتها الدينية ما يضمن استقراره واستمراره في المجال السياسي العربي، إذ هي في الجوهر تجل من تجلياته.

إن الفكر السياسي الإسلامي قبل الوافد الأخلاقي الفارسي لم يكن يُنزّه الحاكم، ولم يجعل منه شخصاً استثنائياً، لا مجال للخروج عليه ومحاسبته، وسوّغ، في المقابل، فعل الخروج والمعارضة وامتدحهما، وهو ما تم نقضه والقطع معه على نحو كبير جداً بعد عصر التدوين، إذ دخل الفكر السياسي الإسلامي إجمالاً في نوع من القدرية السياسية التي لا ترى للأمة انفكاً من المستبد

وخصوصًا إذا كان جائرًا، وتتصحها بالصبر والاحتساب، وتراهن على الآداب، والآداب وحدها، لإصلاحه وتعديله (من العدل).

## خاتمة

إنَّ جُلَّ الأخلاق السياسية التي اشتملت عليها الآداب السلطانية الإسلامية التي ازدهرت بعد عصر التدوين وبالتزامن مع ظفر العباسيين بكرسي الخلافة لها نسب واتصال بالآداب السلطانية الفارسية؛ وهو ما أدى إلى فورسة الوعي السياسي الإسلامي مبكرًا. فقد أمست العادات والتقاليد وأنواع السلوك الفارسية كثيرة مطلوبة في المجال السياسي العربي، ولا حرج فيها أو عليها من الناحية الدينية، كما أمسى مثال الحاكم الساساني (المستبد العادل) الثاوي وراءها مثالًا شرعيًا، وقدوة سياسية متعالية على الزمان. وتعود أسباب هذه الظاهرة إلى عوامل كثيرة، غير أن أبرزها المتغيرات السوسولوجية والثقافية الراديكالية التي تسببت بها الفتوحات الإسلامية السريعة في الجهة الشرقية، والتي أمسى بموجبها آلاف الفرس مسلمين أو تحت حكم إسلامي مع متم سنة 22هـ (1092)، هو ما يسر لهم سبل التأثير الحضاري بعد اندماجهم، وخاصة في العصر العباسي، في العباسيين سنة 132هـ.

هذه الفرضية التي حاولنا إثباتها من خلال هذه الدراسة تعد بقلب جذري لكثير من آداب السلطان وأحكامه في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛ إذ تبدو هذه الآداب والأحكام المستدعاة من قاع التراث صدى للثقافة السياسية الفارسية وتقاليدها في الحكم. فالرهان على الأخلاق والآداب السياسية لإصلاح الحاكم لا على ما سواها، ومدح الاستبداد، وتحريم الخروج على الحاكم الجائر، كل ذلك هو تأصيل متأخر يعود إلى أوضاع ما بعد عصر التدوين، ينقضه عدد من الحقائق والمواقف الشرعية التي اشتهرت في المئة الأولى قبل الطفرة التدوينية، وقد نبهنا في ما سبق إلى بعض من هذه المواقف.

من ثمَّ، فتأصيل المتقدمين للعبارة السياسية الفارسية الذي كان له الفضل في وضع التجربة السياسية الإسلامية في مجرى التاريخ الوسيط أدى على صعيد الوعي السياسي لدى المتأخرين إلى مأزق أخلاقي خطير؛ وذلك بسبب مطابقتهم بين قيم الآداب السلطانية وما استتبعته حكمًا في الفقه وغيره من جهة، وبين مطلق هدي الإسلام في السياسة والحكم من جهة أخرى. ولا يمكن الخروج من هذا المأزق الأخلاقي الذي ينسف كل جهود الحداثة السياسية بلا وعي بتاريخية هذه التأصيلات ونسبيتها، وذلك بمعارضتها بالتأصيلات التي سبقتها في المئة الأولى، وهو ما يفسح المجال واسعًا لظهور تأصيلات جديدة للحداثة، وبناء أخلاقية سياسية معاصرة تتيح للمسلمين العودة إلى مجرى التاريخ من جديد.

## المراجع

### 1- العربية

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد. عيون الأنبياء في طبقات الأطباء. تحقيق ونشر أوجست مولر. القاهرة: [د.ن.]، 1881.

- ابن أبي طالب، علي. **نهج البلاغة**. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. القاهرة: دار ابن الجوزي، [2000].
- ابن حبيب، الربيع. **مسند الإمام الربيع بن حبيب ضمن كتاب الترتيب في الصحيح من حديث الرسول**. جمع وترتيب أبو يعقوب يوسف الوركاني. مسقط: مكتبة مسقط، 2003.
- ابن دريد، أبو بكر محمد. **جمهرة اللغة**. تحقيق رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن طباطبا، محمد بن علي. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار صادر، [د.ت.].
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد. **العقد الفريد**. تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله. **عيون الأخبار**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1925.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق عماد الهلالي. بغداد؛ بيروت: منشورات الجمل، 2011.
- ابن المقفع، عبد الله. **آثار ابن المقفع**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
- ابن منبه، همام. **الصحيفة الصحيحة**. تحقيق علي حسن. دمشق: منشورات المكتبة الإسلامية؛ عمان: دار عمار، 1987.
- أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم. **ديوان أبو العتاهية**. بيروت: دار بيروت، 1986.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.].
- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الإسكافي، محمد بن عبد الله الخطيب. **لطف التدبير**. تحقيق أحمد عبد الباقي. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979.
- الأصبهاني، الراغب. **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د.ت.].
- إمام الحرمین الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: دار الدعوة، [د.ت.].
- أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب - مكتبة الأسرة، 1997.
- أومليل، علي. **السلطة السياسية والسلطة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- الباجي، أبو الوليد. **المنتقى في شرح الموطأ**. القاهرة: مطبعة السعادة، 1332هـ.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الأدب المفرد**. تصحيح الشيخ الألباني. ط 4. الجبيل الصناعية، السعودية: مكتبة الدليل، 1997.
- \_\_\_\_\_. **صحيح البخاري**. دمشق؛ بيروت: دار ابن كثير، 2002.
- البستاني، بطرس. **أدباء العرب في الجاهلية و صدر الإسلام: حياتهم، آثارهم، فقد آثارهم**. ط 6. بيروت: دار صادر، 1953.
- البيهقي، أبو بكر أحمد. **كتاب الآداب**. تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. تحقيق رفيق العجم وعلي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، 1996.
- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد. **البصائر والذخائر**. تحقيق و داد القاضي. بيروت: دار صادر، 1984.
- الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجبيل، [د.ت.].
- \_\_\_\_\_. **التاج في أخلاق الملوك**. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914.

- \_\_\_\_\_ . رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.
- جيرون، امحمد. فصول من تاريخ المغرب والأندلس. الرباط: دار أبي رقرق، 2013.
- \_\_\_\_\_ . الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري. الرباط: دار أبي رقرق، 2008.
- \_\_\_\_\_ . نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015.
- الجرجاني، علي بن محمد. معجم التعريفات. تحقيق محمد صادق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، [د.ت.].
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط 4. بيروت: دار العلم للملايين، 1990.
- حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط 13. بيروت: دار الجبل؛ القاهرة: دار النهضة المصرية، 1991.
- رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. ط 2. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1927.
- الضبي، المفضل بن محمد. أمثال العرب. تحقيق إحسان عباس. ط 2. بيروت: دار الرائد العربي، 1983.
- ضيف، شوقي. الأدب العربي في العصر العباسي الأول. ط 16. القاهرة: دار المعارف، 2004.
- \_\_\_\_\_ . تاريخ الأدب العربي. ط 7. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1967.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. تحقيق محمد فتحي أبو بكر. القاهرة: دار المصرية اللبنانية، 1994.
- طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد. شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد. بيروت: دار الطليعة، 1999.
- العلام، عز الدين. السلطة والسياسة في الأدب السلطاني. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، 1991.
- علي، محمد كرد. رسائل البلغاء. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1913.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- القنطي، جمال الدين. إخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد. ط 3. بيروت: دار النفائس، 2006.
- الموردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.].
- \_\_\_\_\_ . تسهيل النظر وتعجيل الظفر: في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق محيي هلال السرحان. بيروت: دار النهضة العربية، 1981.
- \_\_\_\_\_ . نصيحة الملوك. تحقيق خضر محمد خضر. الكويت: مكتبة الفلاح، 1983.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- يلوح، رشيد. التداخل الثقافي العربي - الفارسي. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

## 2- الأجنبية

Fouchécour, Charles-Henri de. *Moralia. Les Notions morales dans la littérature persane du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> à 7<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècle*. Paris: Editions Recherches Sur les civilisations, 1986

Lambton, A.K.S. «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship.» *Studia Islamica*. no. 1  
.(January 1962

- (1021) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 131-249.  
(1022) شوقي ضيف، **الأدب العربي في العصر العباسي الأول**، ط 16 (القاهرة: دار المعارف، 2004)، ص 109-114.  
(1023) أحمد أمين، **ضحى الإسلام** (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب؛ مكتبة الأسرة، 1997)، ص 197-199.  
(1024) عز الدين العلام، **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، 1991).  
(1025) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد** (بيروت: دار الطليعة، 1999).  
(1026) علي أومليل، **السلطة السياسية والسلطة الثقافية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).  
(1027) رشيد يلوح، **التداخل الثقافي العربي - الفارسي** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(1028) نعني بعصر التدوين الفترة التي جاءت بعد عام 132هـ، أي بعد وصول العباسيين إلى السلطة، وهي الفترة التي ابتدأ فيها التدوين في السياسة فعلياً، وإن كان عدد الباحثين يرجعون عصر التدوين إلى عام 143هـ، ومنهم الجابري استناداً إلى شهادة الحافظ الذهبي، يُنظر: امحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره** (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015)، ص 69.

- (1029) نستنتي في هذا السياق مشروع الجابري، يُنظر: الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 593.  
(1030) عبد اللطيف، ص 273-274.  
(1031) من الدراسات الأجنبية المهمة التي اعتنت ببيان الخلفية الفارسية للنظام السياسي الإسلامي في العصر الوسيط دراسة: A.K.S. Lambton, «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», *Studia Islamica*, no. 17 (January 1962), pp. 91-119.

(1032) نعني باللغويين القدامى: الفراهيدي (ت. 170هـ) وابن دريد (ت. 321هـ) والجوهري (ت. 393هـ). يُنظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط 4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1990)، ص 1471، وأبو بكر محمد بن دريد، **جمهرة اللغة**، تحقيق رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ج 1، ص 618.

(1033) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 1، ص 438-439.

(1034) طرفة بن العبد، **ديوان طرفة بن العبد**، شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص 49، وإسماعيل بن القاسم أبو العتاهية، **ديوان أبو العتاهية** (بيروت: دار بيروت، 1986)، ص 286.

(1035) الظاهر أن هذا التعريف كان دارجاً وشائعاً في هذه المرحلة، إذ نجده عند ابن الأثير (ت. 606هـ) باللفظ نفسه، يُنظر: مجد الدين أبو السعادات بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** (القاهرة: دار ابن الجوزي، [2000])، ص 281؛ محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ج 10 (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ص 86-87.

(1036) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر: في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق محيي هلال السرحان (بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، ص 5.

(1037) أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق عماد الهاللي (بغداد؛ بيروت: منشورات الجمل، 2011)، ص 265.

(1038) علي بن محمد الجرجاني، **معجم التعريفات**، تحقيق محمد صادق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، [د.ت.])، ص 89.  
(1039) محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق رفيق العجم وعلي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، ص 762.

(1040) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 41.

(1041) الماوردي، **تسهيل النظر**، ص 8.

(1042) العلام، ص 22؛ Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia. Les Notions morales dans la littérature persane du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècle* (Paris: Éditions Recherches sur les civilisations, 1986), pp. 357, 412.

(1043) التهانوي، ص 127.

(1044) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 47؛ الجرجاني، ص 16.

(1045) يربط الجابري هذا التعريف والتميز على مستوى مفهوم الأدب بالتقليد الفارسي، يُنظر: الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 47، 48.

(1046) يُقارن هذا التعريف بما جاء في: **في تشريح أصول الاستبداد**، يُنظر: عبد اللطيف، ص 56.

(1047) محمد بن علي بن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ص 13.

- (1048) ضيف، الأدب العربي، ص 109.
- (1049) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج 2، ط 13 (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: دار النهضة المصرية، 1991)، ص 282.
- (1050) أورد المسعودي في مروج الذهب أن المنصور أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية، يُنظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ج 4، ص 250.
- (1051) ضيف، الأدب العربي، ص 110-114، وأحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ط 2 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1927)، مج 1، ص 161-164.
- (1052) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأديب: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ص 2427.
- (1053) ما بين معوقين من إضافتنا. يُنظر: الفراهيدي، ج 4، ص 236.
- (1054) عبد الله بن المقفع، «الأدب الصغير»، في: آثار ابن المقفع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص 319.
- (1055) عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914)، ص 2.
- (1056) عمرو بن بحر الجاحظ: «كتاب الحجاب»، في: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ج 2، ص 24، والبيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، [د.ت.]), ج 3، ص 169.
- (1057) أبو محمد عبد الله بن قتيبة، عيون الأخبار (بيروت: دار الكتاب العربي، 1925)، ج 1.
- (1058) المرجع نفسه، مج 1، ص 6، 11، 13، 15.
- (1059) أبو عمر أحمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق مفيد محمد قميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 1، ص 4.
- (1060) ناقش ابن أبي أصيبعة هذه المسألة في عيون الأنبياء في ما يتعلق بصناعة الطب، وتناول سائر الأقوال التي تتأرجح بين الأصل الإلهي والأصل التجريبي للحكمة الطبية. أما القفطي فقد أشار إلى الأصل الديني للحكمة. يُنظر: جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ص 7، وأبو العباس أحمد بن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق ونشر أوجست مولر (القاهرة: [د.ن.، 1881])، ص 4.
- (1061) ابن عبد ربه، ج 1، ص 12-13، 23، 26.
- (1062) روى الترمذي وابن ماجة حديثاً في هذا المعنى، غير أن بعضهم ينسب هذا الأثر إلى الإمام علي، يُنظر: علي بن أبي طالب [الإمام]، نهج البلاغة (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]), ج 4، ص 18.
- (1063) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار صادر، 1984)، ج 1، ص 6-7.
- (1064) رواه البخاري بلفظ مختلف، يُنظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (دمشق: بيروت: دار ابن كثير، 2002)، «كتاب أحاديث الأنبياء»، رقم 3456، ص 856.
- (1065) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمد خضر (الكويت: مكتبة الفلاح، 1983)، ص 67.
- (1066) جبرون، نشأة الفكر السياسي، ص 184.
- (1067) المفضل بن محمد الضبي، أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس، ط 2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1983)، وبطرس البستاني، أديب العرب في الجاهلية وصدور الإسلام: حياتهم، آثارهم، فقد آثارهم، ط 6 (بيروت: دار صادر، 1953)، ص 100.
- (1068) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تصحيح الشيخ الألباني، ط 4 (الجبيل الصناعية، السعودية: مكتبة الدليل، 1997)، ص 373.
- (1069) المرجع نفسه، ص 390.
- (1070) أبو بكر أحمد البيهقي، كتاب الآداب، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ص 237-238.
- (1071) جبرون، نشأة الفكر السياسي، ص 51.
- (1072) إن كثيراً من هذه الآداب التي تُقرن عادة بالملوك هي ليست خاصة بهم، بل تتصل أيضاً بالرؤساء والولاة والأمراء والأئمة.
- (1073) يعدُّ عبد الحميد الكاتب (ت. 132هـ) من أوائل العرب الذين استعملوا الحكمة والآداب الفارسية في رسائلهم وكتاباتهم السياسية بلا إشارة إلى ذلك، ولا نجد بين ما كتب شواهد وأثراً من حكمة العرب وأدائها، وهذه الخاصية في آثار عبد الحميد وبعض من عاصروه أو جاؤوا بعده بقليل، أمثال ابن المقفع، واضحة، وتدل دلالة قاطعة على المكانة المرجعية للأدب الفارسي في تكون الأدب السياسي العربي، ويمكن العودة في هذا المقام إلى رسالة عبد الحميد «في نصيحة ولي العهد»، ورسالته «إلى الكتاب»، و«الأدب الكبير» لابن المقفع. يُنظر: محمد كرد علي، رسائل البلغاء (القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1913)، ص 139-172، وشوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.]), ج 2، ص 476.



(1074) يرجع المدلول السلبي لكلمة الاستبداد، في تقديرنا، إلى الأدبيات النهضوية العربية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التي تأثرت بالفكر السياسي الغربي، ولعل أبرز من تحدثت عن الاستبداد باعتباره قيمة سلبية هو الإصلاحية الكبير عبد الرحمن الكواكبي في كتابه الشهير **طبائع الاستبداد**، يُنظر: الفراهيدي، ص 120؛ ابن منظور، ج 3، ص 81، وعبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ط 3 (بيروت: دار النفائس، 2006)، ص 37.

(1075) يختلف هذا المعنى للعدالة عن معنى المحدثين وفقهاء الأحكام السلطانية الذين جعلوا شرط العدالة مقابل الفسق، وحسروا دلالاتها في القيام بالفرائض والأوامر واجتتاب المحرمات، يُنظر: محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 20؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]), ص 6؛ محمد عبد القادر أبو فارس، **القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.]), ص 360.

(1076) محمد عابد الجابري، «المستبد العادل ... بديلاً للديمقراطية!»، **موقع محمد الجابري**، شوهد في 3/9/2016، في: <https://goo.gl/Kd8XAG>.

(1077) عكس معظم الآداب السلطانية الإسلامية هذا المعنى في السلطان، وبكفي في هذا المقام العودة إلى ما كتبه ابن عبد ربه والماوردي في هذا الموضوع، يُنظر: ابن عبد ربه، ص 9، والماوردي، **تسهيل النظر**، ص 4.

(1078) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994)، ج 1، ص 186.

(1079) حول الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين وخصائصه وتداخله مع التاريخ، يُنظر: جبرون، **نشأة الفكر السياسي**، ص 75-93.

(1080) إننا نتصور من الناحية التاريخية أن الحديث النبوي الذي يتعلق بالمعاملات السياسية، والذي تحتويه المصنفات التي بين أيدينا، ليس هو كل ما تلفظ به النبي - صلى الله عليه وسلم - في حياته، بل هو كل ما تذكره المسلمون في تقابهم التاريخي وصراعاتهم البنائية، ومن ثم فتدوين الحديث وجمعه لم يكن عملية مجردة عن التاريخ وحاجاته القيمة، بل على العكس من ذلك كان متلبساً به، وهو ما عكسته المعارك المذهبية والصراع حول التأويل وأفة الوضع، الشيء الذي يجعل من الخطاب الحديثي في السياسة انعكاساً للتاريخ.

(1081) ذكر كتاب الآداب السلطانية المسلمون عدداً من الأحاديث تركنا ذكرها اختصاراً، يُنظر على سبيل المثال: الماوردي، **نصيحة الملوك**، ص 197-198، والطرطوشي، ج 2، ص 462-464.

(1082) من الأوائل الذين انتبهوا للفرق بين مفهوم الطاعة في الثقافة العربية ومفهوم الطاعة في الأدب السلطاني الفارسي المفكر المغربي محمد عابد الجابري، غير أننا - وبخلاف ما ذهب إليه - نرى أن الطاعة في الأدب السلطاني الفارسي المصدر ليست بالأهمية التي تحدث عنها الجابري، فمعظم مؤلفي الآداب السلطانية خلال عصر التدوين وبعده لم ينقلوا كثيراً عن الفرس في باب الطاعة، وحتى ابن المقفع في آثاره الأدبية (الأدبين الصغير والكبير؛ **الدرة اليتيمة؛ رسالة الصحابة**) لم يظهر عليه اهتمام زائد بها، فقد أشار إليها في فقرات محدودة جداً، يُنظر: الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 173، 191، 227.

(1083) همام بن منبه، **الصحيفة الصحيحة**، تحقيق علي حسن (دمشق: منشورات المكتب الإسلامي؛ عمان: دار عمار، 1987)، ص 33؛ البخاري، **صحيح البخاري**، رقم 2752، و**صحيح مسلم**، رقم 3423.

(1084) الربيع بن حبيب، **مسند الإمام الربيع بن حبيب ضمن كتاب الترتيب في الصحيح من حديث الرسول**، جمع وترتيب أبو يعقوب يوسف الوركلاني (مسقط: مكتبة مسقط، 2003)، ص 44.

(1085) Lambton, pp. 96-98, 119.

(1086) الإسكافي، ص 13-14، والأصبهاني، ص 162.

(1087) جبرون، **نشأة الفكر السياسي**، ص 90-93.

(1088) أبو الوليد الباجي، **المنتقى في شرح الموطأ** (القاهرة: مطبعة السعادة، 1332هـ)، ج 7، ص 307، وامحمد جبرون، **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري** (الرباط: دار أبي رقرق، 2008)، ص 69-70، 72-73، 231-233.

(1089) يُنظر: أبو يعلى الفراء، ص 20-21، وما نقله من مواقف للإمام أحمد تمنع من الخروج حتى لو سقطت عدالة الإمام وظهر عليه الفسق.

(1090) أبو المعالي عبد الملك إمام الحرمين الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: دار الدعوة، [د.ت.]), ص 79.

(1091) يُنظر: جواب فقهي لابن أبي زيد القيرواني، حققه امحمد جبرون في: امحمد جبرون، **فصول من تاريخ المغرب والأندلس** (الرباط: دار أبي رقرق، 2013)، ص 23-37.

(1092) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1967)، ج 4، ص 114.

## الفصل السادس عشر

### نحو فهم توشيهيكو إيزوتسو:

## الامتداد الأخلاقي لأنطولوجيا الرحمة في رؤية الوجود القرآنية ..... شفيفة وعيل

### أولاً: توشيهيكو: المنهج والأدوات الأنطولوجية

#### 1- توشيهيكو باحثاً «شرفياً»

عند الحديث عن الاستشراق من موقعنا الحضاري والفكري نستحضر غالباً إدوارد سعيد الذي يُدين التقاليد الاستشراقية، بوصفها إطاراً فكرياً يقدم الشرق وفق منهج ينحاز إلى «الغرابية» خارج الإطار التكاملي للحضارة العربية الإسلامية، وخارج الوعي الإنساني العام بتميزها. وتبرز في هذا المنهج أحياناً نزعة استعمارية تدميرية «استدمارية» على نحو استعلائي سيادي (1093)، يرسخ في أبناء هذا الشرق ترسيمة تمثيلية تعرفهم بأنفسهم، لا كما يرونها بعيونهم أو يفهمونها وفق منظومتهم وتراثهم، أنهم هم السكان الأصليون (Indigenous)، حتى يتوهموا أن الاستعمار ضرورة حضارية لإخراجهم من ظلماتهم الدينية والاجتماعية والسياسية واللغوية لإعادة قراءة تراثهم.

أحكمت لتلك الظلمات شبكة معرفية خاصة ضمن سلسلة من المغالطات، سواء في إطار الاستشراق السافر أو الاستشراق الكامن «المستخفي»، وفق تصنيف إدوارد سعيد (1094). فقد دفع هذا المنهج، بأدواته الإجرائية، أبناء هذا الشرق إلى محاولة فهم الآخر؛ كيف يراهم؟ ولماذا؟ وإلى أين يريد أخذهم؟ وينبغي لنا القول، من باب الإنصاف، إن هذا المنهج كان دافعاً إلى قراءة الذات بمنظور مختلف، يسهم في بناء النقد الذاتي البناء لهذا الشرق مع حاجته إلى وعي بموقع القارئ الشرقي من الاستشراق السلبي.

لأن الاستشراق صار مصطلحاً مفخخاً أيديولوجياً، فقد استعاض بعض الباحثين عنه بمصطلح «علم الشرق» (1095) (Orientalogy) الذي يحمل علاقةً أكثر إلفةً وتواصلًا مع الشرق، أي علاقة غير تقويفية؛ لأنها لا تقوم على الاستعمار «الاستدمار»، بل على بناء وعي للإنسان يفتح على الشرق بوصفه جزءاً من إنسانيته، لا بوصفه «الآخر». والواقع أن هذا المنحى هو عودة بهذا الجانب من الدراسات إلى مرابضة المعرفية التي تُعنى بعلوم الشرق وحضاراته ومجتمعاته وأنماط التفكير فيه، بما يشمل دراسة لغات الشرق وفي مقدمها العربية، ودراسة أديانه وفي مقدمها الإسلام (1096).

خبر بعض الباحثين في علم الشرق خصوصيته، فشق له فكراً استكشافياً غير استعدادي ولا استعلائي. وربما لا ينتمي هذا الوافد إلى شرقنا العربي أو الإسلامي، ولكن يكفيه من العدالة الأكاديمية ألا ينضوي إلا تحت منهج البحث عن الحقيقة. ومن هؤلاء توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko)

Izutsu) الذي لم يُقدم نفسه، بوصفه مستشرقاً قط، بل باحثاً يسعى إلى فهم أفضل لرسالة القرآن (1097).

توشيهيكو إيزوتسو باحث ياباني (1914-1993) اشتغل باللغة العربية بوصفها مدخلاً إلى دراسة التراث الإسلامي، وبخاصة القرآن والتصوف ومقارنة الأديان والفلسفة (1098). وله دراسات في التراث العربي تتم عن تمكن منه وتشرب لروح لغته. وتُعدّ دراساته رائدةً في بابها؛ بما أسست له من أدوات منهجية سماها «علم الدلالة القرآني» (1099).

لم يزعم إيزوتسو حداثة هذه الأدوات في ذاتها (1100)، على الرغم من كونها حديثةً إجرائياً ومقصدياً؛ بحيث استفاد من الدرس الدلالي الحديث وأبعاده الفلسفية واللغوية لخدمة مشروعه الكبير الذي حاول من خلاله رسم ملامح رؤية قرآنية للوجود.

لإيزوتسو أعمال كثيرة تفتح مغاليق الدرس الديني والفلسفي بوساطة اللغة (1101)، ولكن أعماله الرئيسية التي أرسى من خلالها مشروعه حول «الدلالة القرآنية» أربعة، وهي:

- بنية المفاهيم الأخلاقية في القرآن (The Structure of Ethical Terms in Koran, 1959).

- الله والإنسان في القرآن: علم الدلالة القرآني (God and Man in the Qur'an, 1964).

- مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي (Concept of Belief in the Islamic Theology, 1965).

- المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن (Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, 1966).

## 2- اللغة و«رؤية الوجود»

تعدّ الكلمة الألمانية (Weltanschauung) المصطلح المرجعي لرؤية الوجود، وقد تم اعتماد هذا اللفظ في اللغات الأوروبية، لكن يترجم أحياناً إلى المصطلح الإنكليزي (Worldview). وبوصفه مصطلحاً مترجماً، فإنه مثير للمشكلات الترجميّة (1102)، خاصة في ظل أزمة التعريب التي ما تزال تعاني تهجيراً قسرياً للمفاهيم؛ إذ تخبطت الدراسات العربية في إيجاد بديل عربي له، لا سيما بعد إدراجه في الفلسفة الإسلامية. وقد تمت ترجمة المصطلحين (Weltanschauung) الألماني و (Worldview) الإنكليزي إلى العربية بعبارة «الرؤية للعالم» التي جاءت عند هلال الجهاد في ترجمته لإيزوتسو (1103). لكن العبارة الأشدّ ملائمةً للأسئلة التي يطرحها هذا المفهوم هي «رؤية الوجود»، لأن مصطلح الوجود «أوسع في الدلالة على ما صدق المعنى الكلي من العالم» (1104). كما أنه لا يبحث في سؤال ماهية العالم فحسب، بل في سؤال العالم بوصفه طريقة لكيثونة الكائن (1105).

نافح محمد نقيب العطاس عن عبارة «رؤية الوجود» بديلاً من عبارة «نظرة الإسلام إلى الكون» التي رأى فيها تأثراً بالفكر الغربي المنبثق من التصور العلمي المنحصر في التجربة الحسية. فالإسلام، كما يقول العطاس، ليس فلسفةً للمعطيات الناجمة عن التجربة الحسية كما تُوحى به كلمة «نظرة» (1106)، ولا منحصرًا في الكون بمعنى العالم المادي للتجربة الحسية، بل هو رؤية تشمل عالم المادة (الدنيا) وعالم ما وراء المادة (الآخرة)؛ إذ يضم في رؤيته الوجود بكلّيته. وبناءً عليه، تعني «رؤية الإسلام للوجود» عند العطاس «رؤية الواقع والحقيقة التي تظهر في وجداننا وعقولنا كاشفةً عن معنى للوجود» (1107).

الواقع أن (Weltanschauung) هو مصطلح فضفاض جدًا تتجاذبه إجراءات معرفية مختلفة بحسب العلم الذي يستخدمه. وهو يعني عمومًا شبكة المفاهيم والمعتقدات والعلاقات التي يقوم على أساسها تصور كلي للوجود وإجابة عن أسئلته الكبرى، كالله والكون والإنسان والغاية من الوجود والحياة بعد الموت. كما يُعنى بالأحكام القيمية كالحقيقة المطلقة والخير والشر والخطأ والصواب والجمال والقبح، وغير ذلك من الأسئلة الحاكمة لمسار الإنسان، والتي تسمح الإجابة عنها بتحديد تصرفاته وتوجهاته في الحياة.

امتلاك رؤية للوجود هو كامتلاك بوصلة في الفراغ، فهي «من الأمانِيّ المثاليّة للإنسان، فالإيمان بها يعطي الشعور بالأمان في الحياة، ويجعل المرء يعرف ما الذي يكابد من أجله، وكيف يستجيب بسرعة لمشاعره واهتماماته» (1108).

من حيث الإطار العام، يُعدُّ النظام اللغويّ ذا طابع جماعيّ، يكون المعنى فيه موحدًا والرمز ذا دلالة مشتركة. وهذا ما نبّه الباحثين في الأنثروبولوجيا إلى أنّ اللغة تحمل في داخلها روح المجتمع وأطوار تفكيره، فتوسّلوا بها إلى دراسة المجتمعات والأنساق الثقافيّة وحركة اللغة داخلها في إطار رؤية كليّة للوجود (1109).

### 3- اللغة ورؤية الوجود القرآنية

إذا كان الدرس الفلسفي المعاصر قد أعطى اللغة بُعدًا أنطولوجيًا ارتبط ببحث الإنسان عن ذاته من خلال سؤال ماهية اللغة، فإن القرآن الكريم قد أسس لهذا البعد حينما أعطى اللغة حضورًا في أنطولوجيا التكوين وما بعده من رؤية في الحياة والمصير حتى صارت من صلب العقيدة الإسلامية. وإذا كانت الخوارق الحسية الدليل على صدق النبوة في الرسالات الإبراهيمية السابقة، كشق البحر لموسى - عليه السلام - وإحياء الموتى للمسيح على الرغم من أن كليهما أوتي كتابًا، فالقرآن بوصفه المعجزة الغيبية للرسول نقل مفهوم الخارق المعجز من المحسوس المادي إلى اللغة (1110).

فإطار الرؤية الوجودية في القرآن كامن في كونه المعجزة الكبرى للإسلام. وقد استوعب الدرس القرآني معنى الإعجاز وفق منظور كلي: على المستوى اللغوي من حيث الرؤية اللغوية، وعلى المستوى المفاهيمي من حيث الرؤية الوجودية. فالقرآن لم يخلل رؤية اللغة والفصاحة وجدلية النثر والشعر فحسب (1111)، بل خلل كل المنظومة العقائدية والاجتماعية والأخلاقية التي كانت أساس هوية العرب قبل الإسلام.

يحدد الإعجاز في القرآن مركز السلطة اللغوية التي تتجم عنها سلطة تشريعية، وما ينشأ عنها من «براديغم» (Paradigm)؛ أي أنموذج تفكير، يؤسس للوجود على المستوى الفردي والجمعي، ويربط الشاهد (الدنيا) بالغانب (الغيب). وقد كوّن القرآن هذا الباراديم لغويًا من خلال نوعين من النشاط اللغوي: أولهما رُفد مخرجات المدونة اللغوية العربية بكلمات جديدة (1112)، وثانيهما رُفد مخرجاتها الدلالية بمفاهيم جديدة، وهي «أسلمة المفاهيم».

«علم الدلالة القرآني يتعامل مع كيفية تمثّل عالم الوجود من خلال القرآن الكريم، يبحث في مكونات العالم الأساسية وكيفية اتصالها ببعضها. فيكون هذا العلم، وفق هذا المنظور، نوعًا من البحث الوجودي (Ontology) الحي المتحرك، وليس الكامن الساكن الذي يتأسس على المستوى

التجريدي من التفكير الميتافيزيقي» (1113). وإجرائيًا، يبني إيزوتسو «علم الدلالة القرآني» على تحليل الكلمات المفتاحية في القرآن الكريم وروافده التفسيرية للتوصل إلى تتبع التحول الدلالي وقياس المسافة المفاهيمية التي ابتعد بها القرآن عن الحمولة الدلالية لما قبله. ولا يتأتى ذلك ما لم تحاور الكلمة في مجال أوسع يشمل كلمات قرآنية أخرى، تصنع في جملتها حقلًا دلاليًا. وترسم شبكة العلاقات في هذا الحقل النظام المفاهيمي الذي تستند إليه رؤية الوجود القرآنية. سأحاول في ما تبقى من هذا البحث فهم تصور إيزوتسو لفاعلية الرحمة، بوصفها دالًّا لغويًّا، وقيمةً أنطولوجيةً في بناء رؤية وجود قرآنية.

## ثانيًا: الرحمة في رؤية الوجود القرآنية عند إيزوتسو

من أهم الأدوات التي اعتمد عليها إيزوتسو في استخلاصه رؤية الوجود القرآنية؛ مبدأ «أسلمة المفاهيم»، مستقصرًا بواسطته الأبعاد الأنطولوجية التي أضفاها القرآن على القيم التي كانت، أساسًا، موجودةً في المجتمع العربي الجاهلي إما بوصفها قيمًا عربية محضة وإما بوصفها قيمًا إنسانية.

### 1- أسلمة القيم والفضائل العربية

لم يخلُ أنموذج البدوي في الجاهلية، المحكوم بنظام القبيلة، من مثال أعلى للقيم والفضائل. وما بعد الحياة، لم يكن يتعلق بالزمن الغيبي لما بعد الموت، بل بزمن ما بعد موت الفرد الذي كان يخشى إحدى اثنتين: أن يُذكر بسوء في قبيلته أو بين القبائل، أو أن يُنسى. لذلك كان الفرد العربي يحتاط لنفسه بمجموعة من الأخلاق التي تبعث ذكره حيًّا وميتًا، ولا تصمه بمعرة بين العرب، وكانت كل الأخلاق والفضائل التي تضمن له ذلك تصبّ في مفهوم «المروءة» (1114).

يصف إيزوتسو الرسول بالجامع لفضائل المروءة والمثل الأعلى لأنموذج البطل العربي قبل الإسلام (1115). ويرى أن المنظومة القرآنية لم تُلغ الفضائل التي كانت في الجاهلية، لكنها غيّرت إطارها؛ بمعنى أن القبيلة لم تعد مركز المنظومة الأخلاقية ولا المؤطر لها، لأن الإسلام منظومة تأسست على ابتغاء وجه الله (Theocentric)، ولم يعد رجاء انتشار الذكر الحسن بين الناس مطلبًا أساسيًا ربما خوفًا من الرياء، وإنما صار رجاء رضا الله وثوابه بوصفه الغاية الأسمى. لذا يمكن القول إن الإسلام «أسلم» إطار الأخلاق وغايتها، لأنه ربط فاعليتها في هذه الأرض بزمن ما بعد الموت الغيبي وليس بزمن ما بعد الموت المحايث.

في إطار «أسلمة القيم»، يتعامل إيزوتسو مع مجموعة من المفاهيم الأخلاقية الجاهلية بوصفها مفاتيح مفهومية، ويتتبع حركة تغييرها في نطاق رسالة الإسلام، ومن أهم المفاهيم التي تناولها بوصفها قيمًا أخلاقية تمت أسلمتها: الكرم، والوفاء، والصبر، والصدق، والشجاعة. ولكن الرحمة، في ما يبدو، لم تكن مفهومًا مفتاحًا في دراسته هذه، ولعلنا نفهم موقفه هذا من حيث كون الرحمة، ببعدها الإنساني العام، لم تكن غائبة عن المجتمع الجاهلي، بل ولا أحسبها غائبة عن أي مجتمع إنساني، فهي من القيم الإنسانية المعينة على مستوى المخلوقات الأخرى.

فالرحمة، بوصفها رافةً وعطفًا وشفقةً وإحسانًا، ومجموعة أخرى من الدوال التي تكشف عن علاقة الفرد بغيره في المجتمع الجاهلي، هي من جوهر فطرته الإنسانية التي تتجلى في علاقته

بالكون قاطبة، وبأهله وأصحابه وأحبائه، وبالزمان والمكان. فما الخصيصة التي أسبغها الإسلام على مفهوم «الرحمة» ليجعل منها مفهومًا إسلاميًا فائضًا عن مفهوم الرحمة في المجتمع الجاهلي والإنساني عمومًا؟ ولماذا لم يؤسس إيزوتسو رؤيته على مركزية الرحمة التي تبدو أشمل في المنظور التراثي، والذي يبوّنها مركز الحراك المفاهيمي في رؤية الوجود القرآنية عمومًا؟ لن نستعجل الحكم، لأن إيزوتسو في الواقع صنف الأخلاق والقيم القرآنية على نحو يسفر عن ملامح الجواب، وإن لم يصرح به تصريحًا، فهو وإن لم يعالجها بوصفها مصطلحًا مفتاحًا في شبكة المفهومات التي «أسلمها» القرآن، فقد صرح بأنها مفهوم قرآني مركزي (1116). وهذا ما سأستقصيه في ما يلي.

## 2- الرحمة في الدينامية الأنطولوجية للقيم

قسّم إيزوتسو القيم والأخلاق إلى ثلاث فئات (1117):

- المعاني التي تصف الله، وسمّاها (Divine Ethics)، ويقابلها مبحث الأسماء والصفات الإلهية في علم الكلام.

- المعاني التي تصف تفاصيل معاملة العبد لله خالقه، وسمّاها (Ethico-Religious Concepts)، والتي أرى أنها تقابل مباحث التزكية والسلوك في علم التصوف.

- المعاني التي تصف القواعد الحاكمة لعلاقة الناس بعضهم ببعض في إطار المجتمع الإسلامي، وسمّاها (The System of Social Ethics)، ويقابلها التشريع ومباحثه في الفقه والأصول والقواعد الفقهية والمقاصد وغيرها من مباحث التشريع.

أما القسم الأول فيضم أسماء الله الحسنى كالرحمن والرحيم والعدل والعفو، والتي تصف الله من منظور الخير والكمال المنزه عن النقص (1118)، وفق مفهوم مطلق للجلال والجمال. وأما القسم الثاني والثالث فيدخلان في إطار الأخلاق البشرية، سواءً في تعاملها مع الله وهو القسم الثاني، أو في تعاملها مع الخلق وهو القسم الثالث.

يرى إيزوتسو أن الأخلاق البشرية في المنظومة القرآنية هي ما يجب أن يكون ردة فعل عبودي من العبد تجاه الله الذي عامله بمقتضيات صفات الألوهية وقيمها الخيرة. بناء عليه، يشتمل القسم الثاني والثالث من الأخلاق على جانب «عبادي» تقتضيه صفة العبودية، وجانب أخلاقي يقتضيه تعامل الإنسان مع الله بقيم الخير، كما يتعامل الله معه بالقيم ذاتها في طبيعتها الإلهية المنزهة، ولذلك سمّاها المفاهيم الأخلاقية العبادية (Ethico-Religious)، ويقتضيه تعامل الفرد مع الناس بمقتضى تعبده لله وفق تعامل الله معه.

يبدو أن إيزوتسو قصر القسم الثالث (التشريع) في الأخلاق الحاكمة للمجتمع المسلم وحده، بما يُخرج منه الأخلاق الضابطة لعلاقة المسلم بغيره من المجتمعات وبغيره من المخلوقات. وكان يجدر به ألا يغفل هذا الجانب؛ لأن أبواب الفقه تتضمن أخلاقيات التعامل وأحكامه مع الفرد المسلم وغيره في المجتمع المسلم أو خارجه وبمختلف احتمالات تعامله معه، بل يشمل حتى تعامل المسلم مع غير الإنسان من المخلوقات.

يشرح إيزوتسو الدينامية الأنطولوجية بين أقسام القيم المذكورة من خلال تتبع علاقة الأسماء الإلهية بالقيم البشرية الخيرة. فهذه القيم هي تجلٍ لأسماء الله الحسنى المتّصفة بالخير المطلق والمتنزهة عن أي شر. ولكي يرتقي الإنسان في الخيرية البشرية ينبغي له أن يفهم الأسماء الإلهية ويتشرب معانيها في معاملة الله ومعاملة الخلق. فعليه مثلاً أن يكون عادلاً ويتبع الحق «لأن أفعال الله هي دائماً ومطلقاً حق وعدل» (1119)، كما لا ينبغي له أن يظلم «لأن الله لا يظلم أحداً» (1120)، وينبغي له أن يعامل أبويه بلطف ورحمة لأن «الرحمة، هنا، هي الدالة المفتاح على العلاقة الرابطة بين أسماء الله والخلق الإنساني» (1121).

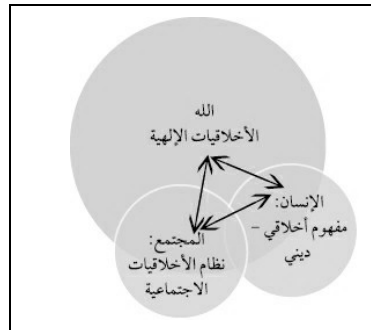
فهنالك، إذاً، بعد أنطولوجي لقيمة الرحمة في معناها البشري يستقي ملامحه من الأسماء الإلهية المقدسة، وهو يدل على مركزية دالة «الرحمة» في القرآن. لأن الرحمة ما هي إلا انعكاس للأسماء الإلهية على السلوك الإنساني (1122)، وهو ما يعبر عنه الإيمان بأسماء الله وصفاته. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نفهم، بدايةً، كيف تتحول الرحمة أنطولوجياً من فطرة إنسانية «جبلية» إلى قيمة عقديّة تستوجب تشرب معاني الأسماء الإلهية والإيمان العلمي بها.

يتضح عمق هذا البعد الأنطولوجي للأخلاق البشرية عموماً، ولقيمة الرحمة خصوصاً، عند إيزوتسو في شرحه قول الله تعالى: (وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (النور: 22). ففي هذه الآية رسم لعلاقة الله بالعبد من جهة وعلاقة العبد بالعبد من جهة أخرى، وفيها حث بطريق أنطولوجي على الصّح. فالعبد يحب أن يعفو عنه الله ويصفح، لذلك ينبغي له أن يحب هذا العبد أن يجد الناس من عفوه ما وجده هو من عفو الله، مع ارتفاع القياس بين المفهومين: الشاهد والغائب.

بناءً عليه، ترتبط فئات المعاني الأخلاقية والقيمية التي حددها إيزوتسو في ما بينها ارتباطاً وثيقاً؛ بحيث تستعصي كل واحدة على أن يتم التفكير فيها مستقلة. ولا يمكن قراءتها، والحال هذه، إلا في نطاق أنطولوجي - وجودي واسع ينطلق من البعد العقدي. وفي هذا البعد العقدي تفهم القيم بوصفها أسماءً لله متصفة بالكمال الإلهي، وتُفهم بوصفها أخلاقاً بشرية هي في حقيقتها استيعاب إنساني لكمال الأسماء الإلهية وتجلٍ لغيبيتها على قيم العبودية في الشاهد، وما يستدعيه ذلك من تطبيق هذه القيم في حياة الناس وممارساتهم.

### الشكل (1-16)

#### دينامية العلاقات الأنطولوجية في النظام الأخلاقي القرآني



المصدر: من إعداد الباحثة.

تدخل في هذا الأصل العلاقة التفاعلية بين العبد وربّه؛ فعلى قدر إيمان العبد بأسماء الله الحسنى واستيعابه معانيها وفهمه مقتضياتها في عبوديته لله تعالى، تتجلى قيمها في سلوكه تجاه الله وتجاه الخلق. ولذلك ربط الله تعالى بين رحمة النبي لأصحابه ورحمته سبحانه وتعالى له، فجعل تلك من هذه فقال: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (آل عمران: 159). وهذا الربط مناطه كمال مقام العبودية التي يمثلها النبي وهو مقام يستدعي استقبال رحمة الله وبنها في الخلق. ومن هذا القبيل أيضًا قوله صلى الله عليه وسلم: «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء» (1123). وفي هذا الحديث تتحول العلاقة طرديةً، فمن يبيث الرحمة في الخلق يتلقى الرحمة الإلهية؛ إذ تتمثل هذه العلاقة بين رحمة الله للعبد ورحمة العبد للخلق، وفي ديناميتها يتحقق مفهوم العبودية، وهو ما ستوضحه النقطة الأخيرة من البحث بمزيد تفصيل.

إسقاطاً على ذلك، تكون الرحمة صفةً إلهيةً مركزيةً، مطلقةً خيريةً ومطلقةً التنزه عن النقص، وفي معناها غير الإلهي لا يكون التحلي بها فطرةً عامةً تشمل الإنسان والحيوان فحسب، بل يتخصص بكونه إيماناً من جهة أنه استيعاب لمعنى الرحمة الإلهية في اسم «الرحمن»، وبكونه عبادةً من جهة أخرى أنه استجابة للأمر الإلهي بالرحمة والتراحم.

العبد في هذه الاستجابة، وفق إيزوتسو، بين تسليم وتقوى؛ رجاء الثواب وخوف العقاب (1124). وبين الخوف والرجاء تقيم الرحمة الإلهية الموازين؛ لكي يبقى العبد مرتبباً بالله من خلالها، لا قانطاً ولا متراحياً. وهذا هو الإطار الأنطولوجي الذي أسلم (أي أعطاه مفهومًا إسلاميًا) وفقه القرآن مفهوم الرحمة، فلم تعد سلوكًا فطريًا، فحسب، يمس إنسانيتنا العميقة، بل صارت امتثالاً وتسليمًا وإيمانًا بأسماء الله الحسنى المنتمية إلى الحقل الدلالي للرحمة، كالرحمن والرحيم والبرّ والرؤوف والعفو والغفور. وصارت محفوظةً بقيمتي الخوف والرجاء؛ أي مرتبطةً بمعاني الجزاء والعقاب. فإذًا، وعلاوة على كونها قيمةً إيمانيةً، صارت أيضًا قيمةً تكليفيةً. فلم تعد المسألة تتعلق بجذلية الخير والشر، ولكنها استجابة أخلاقية وعبادية لمبادئ الدين الإسلامي عقيدةً وتشريعًا وسلوكًا (1125).

### 3- العبودية والارتقاء الوجودي لمفهوم الرحمة وفق الأسماء الإلهية

يصنف إيزوتسو من خلال قراءته لابن عربي (ت. 638هـ/1240م) الرحمة إلى نوعين: رحمة خاصة ورحمة عامة. فالرحمة الخاصة تأتي جزاءً للعبد على إيمانه، وتقابلها رحمة عامة وهي لا ضد لها ولا مقابل.

يصنف إيزوتسو العباد بين أصحاب الجنة وأصحاب النار (1126)، فالله هو إله الرحمة اللامتناهية للذين تقوم علاقتهم به على «الشكر» الذي يكاد يرادف الإيمان، كما أنه إله العقاب للذين يجحدون ويكفرون، بحسب إيزوتسو (1127). وهذه التفاعلية هي مفهوم الرحمة الخاصة.

من آثار هذه الرحمة توبة الله على العبد، وفي التوبة تكون العلاقة ديناميةً تفاعليةً، فتوبة العبد «إلى» الله هي الفعل الذي يقابله توبة الله «على» العبد (1128). وتؤسس التوبة للعلاقة الأنطولوجية بين اسم الله التواب وصفة العبد التائب، ونلاحظ ذلك في ترادف لفظ التائب ولفظ المنيب في القرآن،



والأخير يدل على تكرر فعل عودة العبد إلى الله (1129). ومن آثار التوبة أنه كلما أُقبل العبد إلى الله أُقبل الله عليه (1130). وهو ما يعكس مفهوم الرحمة الإلهية في قبوله أوبة عبده على الرغم من تكرار الذنب منه.

يمكننا أن نفهم من هذه العلاقة التفاعلية أن الرحمة الإلهية تسيطر على ميزان العلاقة بالعبد الشاكر، فهي «تسبق غضب الله»؛ وفي المقابل لا تنال رحمة الله العبد الجاحد لأنه لا يستحقها، أو بالأحرى لأنه جحد استحقاقه لها، وهذا الاستحقاق لا يتحقق إلا بالإيمان الذي كفر به هذا العبد بعد أن زُود بأدواته، وهي: الآيات الكونية، والرسالات السماوية، والعقل، والفطرة. فهذا العبد الذي رفض رحمة الله الخاصة اختياريًا لا يملك أن يرفض عدل الله، ولأن الله ليس بظالم للعبيد، فمن عدله أن من يتعدى حدوده يعاقب، ويكسب صفة الظلم، لأنه ظلم نفسه (1131). ومن هنا نجد حركية الرحمة في تفعيل معنوي الرجاء والخوف، وتفعيل مفاهيم العدل الإلهي والتوبة الإنسانية، وهذا يعطي الرحمة مركزية في تفعيل مفهوم العبودية الذي يقوم على حفظ توازن العبد بين الرجاء والخوف وما يستحقه من توبة أو عدل مقابل إيمانه أو جوده. فالرحمة، إذاً، هي الميزان القيمي للعلاقة «عبد - رب».

يرى إيزوتسو أن هذا النوع من الرحمة يكون مكافأةً على الأعمال الحسنة (1132). وتقوم الرحمة فيه على أساس قوله تعالى (كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) (الأنعام: 12)، وهي، أنطولوجياً، تُطبَّق وفق استعداد العبد لعلاقته بالله (1133)؛ أي وفق تعامله مع أحكام الإيمان والتشريع. ويسمي ابن عربي هذا النوع من الرحمة «رحمة الوجوب»، ويضعها في مقابلة «رحمة الامتنان» (1134).

رحمة الامتنان يمنحها الله بلا مقابل، ويسبغها على كل مخلوقاته، ولا مسوغ لها سوى تحصيل مستحقها لصفة الوجود. وفي معناه الأنطولوجي، لا يتعلق هذا النوع باستحقاق المخلوق الناجم عن تفاعله مع قيمتي الخير والشر، ولا باستعداده لما بعد الخلق، بل يتعلق بكونه مخلوقاً لله (1135)، وهو جانب من العبودية الاضطرارية التي لا اختيار للعبد فيها مؤمناً كان أم جاحداً، وهو ما تقره الآية (إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا) (مريم: 93).

يورد إيزوتسو النوعين ضمن ما يسميه بالرحمة الوجودية (Ontological Mercy)، ويستقي مفهومها العام من مدرسة ابن عربي التي لا تختلف هنا تحديداً مع مدرسة التفسير التي تضع رحمة «الوجوب» في نطاق اسم الله «الرحيم»، وتضع رحمة «الامتنان» في نطاق اسم الله «الرحمن» (1136). ففي مدرسة التفسير توجهان يصبّ فيهما معنياً الاسمين الإلهيين الرحمن والرحيم في رؤية ابن عربي. أما التوجه الأول، فيتوقف على مدى استحقاق البشر لتلقي الرحمة الإلهية، فاسم «الرحمن» يتعلق بنوع عام من الرحمة يؤتاه جميع الخلق برّهم وفاجرهم، واسم «الرحيم» مختص بإنزال رحمة مخصوصة على المؤمنين فقط في الدنيا والآخرة. وأما التوجه الثاني، فمتوقف على النطاق الزمني لاستحقاق الرحمة وما ينجرّ عن ذلك من نوع الرحمة المنزلة، فالرحمن رحمن الدنيا والآخرة، والرحيم رحيم الآخرة فقط، بما يدل على أن اسم الرحمن شامل لكل الخلق واسم الرحيم مختص بالمؤمنين الذين هم فقط يستحقون رحمة خاصة في الآخرة. فإذاً، ووفق التوجهين، يتعلق معنى «الرحيم» باستحقاق، وصاحبُه ينتظر المكافأة على أعماله في الدنيا وفي

الآخرة بالدرجة الأولى. وأما معنى «الرحمن» فلا ينبني على استجابة تكليفية ولا إيمانية، ولذلك لا يختص بالآخرة التي هي دار الجزاء.

إذًا، فهناك رحمة تُستمد من تحقيق مفهوم العبودية الاختيارية (الإيمان) تُكسب العبد مسؤولية التعامل مع المعاني المتضمنة في الأسماء الحسنى على وجه العبودية، وليس فقط على وجه الإنسانية. وهناك رحمة هي منحة إلهية غير مرتبطة بالعبودية الاختيارية بل تعكس في عمقها العبودية الاضطرارية.

نجد إيزوتسو يشرح الارتقاء الأنطولوجي للعبد بين نوعي الرحمة المرتبطين بالاسمين الإلهيين «الرحمن» و«الرحيم» من متلقٍ للرحمة إلى باث لها، وفي موقع الباث يتحقق له كمال مقام العبودية الذي قلنا سابقًا إنه الموقع الإيماني للنبي.

فطالبو الرحمة عند ابن عربي نوعان: نوع يسأل الله الرحمة في مسائل مخصوصة وعلى وجه مخصوص. وهؤلاء يتوجهون بمقتضى العبودية الاختيارية إلى الله، فيأخذون من رحمته على قدر ما ينسجم وكونهم متلقين لها وفق ظرفهم ومطلبهم، وهم لا يفقهون معنى أن يكونوا فاعلين فيها، فهم يفهمون معنى أن يُرحموا فقط. وهناك نوع آخر يتوجه إلى الله بمعنى الرحمة لا بخصوص الظرف والحاجة، فيتلقى التفهيم لمعنى اسم الله «الرحمن»، ومن ثمَّ ينتقل من كونه «مرحومًا» إلى كونه «راحمًا». وعندها يتبنى الإنسان معنى الاسم «الرحيم» بوصفه انعكاسًا إنسانيًا للاسم الإلهي ويتعامل مع الكون على أساسه (1137)، ومن ثمَّ ارتقى إلى فهم معنى اسم «الرحمن» الذي يشمل حقيقة الرحمة الكونية العامة بلا مقابل؛ لا على سبيل المعاملة بالمثل. ولذلك يختص الله تعالى باسم «الرحمن» لأنه عام لخلقه ورحمته لا تنتزل على سبيل المكافأة، لأنه الخالق الموجد الذي يرعى مخلوقاته بما يليق باسم الرب. بينما اسم «الرحيم» في معناه الإلهي هو مكافأة مخصوصة لعباد مخصوصين على أفعال مخصوصة، وفي معناه البشري يصلح أن يتلبسه العبد الذي لا يتصف بمعاني الربوبية. وذلك يعني حفظ ميزان للتعامل بين الناس هو ميزان التراحم. فالعبد الرحيم هو الذي يقدم الرحمة من موقع المتلقي لها، والذي من شأنه أن يعزز شبكةً تراحميةً تقوم على مفهوم العبودية والمكافأة.

بذلك، يتعامل العبد مع المخلوقات جميعًا من منطلق مقتضيات صفة «الرحيم» في طبيعتها الإنسانية، ويؤدي دوره في تحقق كونه متلقيًا للاسم الإلهي «الرحمن» في أبعاد الرحمة الإلهية غير القابلة على الإسقاط الإنساني لمقتضيات الربوبية (1138). وفي هذا التحول ينعقد إيمان العبد بصفة الرحمة الإلهية واستيعابه لها بوصفه متلقيًا لها، كما تتحقق عبوديته في الاستجابة للأمر الإلهي بالرحمة في طبيعتها البشرية بكونه باثًا لها. وهذا ما وعاه النبي ووصفه الله تعالى به حين قال (بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) (التوبة: 128).

## خلاصة

سعى هذا البحث إلى التركيز على كون الرحمة إطارًا لغويًا في القرآن ذا حمولة قيمية وبُعد يرتقي فيه الإنسان أنطولوجيًا. وفيها يبحث إيزوتسو عن رؤية وجودية للمنظومة القرآنية، ومع أنه لم يحلل الرحمة كونها كلمة مفتاحية، فإنه ارتكز على التعامل معها، بوصفها مفهومًا مركزيًا

أنطولوجيًا، لما لها من أهمية في ترتيب وتحديد لمستويات العلاقة بين الله ومخلوقاته، من جهة، والعلاقة بين المخلوقات في ما بينها، من جهة أخرى.

القرآن في سياق أسلمته للمفاهيم والقيم العربية الجاهلية احتفظ بقيمة الرحمة؛ لأنها من حيث الأساس فطرة إنسانية في معناها الوجودي، فلم يغير معناها كما فعل مع بعض الكلمات المفتاحية الأخرى، لكن حدّد وجهتها. ففي جانبها البشري، تحوّلت من طبيعة إنسانية إلى فعل عبودي مركزي في العلاقة «عبد - رب»، وفي العلاقة «عبد - مخلوقات»؛ وفي جانبها الإلهي، اكتسبت معنى الخير المطلق الذي يليق بعزة الخالق وسلطانه.

قام تحليل إيزوتسو لمفهوم الرحمة في رؤية الوجود القرآنية على فاعليتها في العلاقة رب - عبد، وحدد لها مستويين:

- المستوى الأول: هو مستوى العبد باعتباره متلقياً للرحمة الإلهية بنوعها العام «الكوني» الذي لا يناله عن استحقاق بل بمجرد الوجود، ولا فرق في ذلك بينه وبين سائر المخلوقات. وهو مستوى يتحقق فيه اسم الله «الرحمن»، ويتجلى في هذا المستوى سلطان الخالق وإن لم يتحقق فيه الرضوخ الإيماني الاختياري لله.

- المستوى الثاني: هو مستوى العبد بوصفه متلقياً للرحمة الإلهية الخاصة، التي ينالها مكافأة على استجابته لأوامر الله ووقوفه عند نواهيها. وهو مستوى يتحقق فيه اسم الله «الرحيم» وتنعقد فيه العلاقة الإيمانية بين العبد والله من خلال الإيمان والإسلام والإحسان، ويتم ذلك بواسطة الرضوخ الإيماني الاختياري للعبد لسلطان الألوهية. وفي هذا المستوى تتحقق العبودية عن طريق تحلي العبد بالمقتضيات الإنسانية لصفة الرحمة التي تشربها من اسم «الرحيم». فيتحول العبد من كونه مرحوماً بالرحمتين الأوليين، إلى كونه رحيماً.

نستشف من صيغة المبالغة «رحيم» (بدلاً من اسم الفاعل «راحم») امتداد رحمة العبد لنفسه ولسائر المخلوقات بما يجعله مصدر إشعاع كونياً للرحمة في عالم الشهادة. ولا يتأسس هذا إلا على فهم العبد لمعنى اسمي الله «الرحمن» و«الرحيم»، اللذين يدور أولهما في نطاق أنطولوجيا الرعاية الإلهية، ويدور الثاني في نطاق أنطولوجيا التشريع الإلهي. وفي ظل هذا الفهم يستوعب الإنسان مقتضيات عبوديته لله تعالى ويرتقي من كونه موجوداً إلى كونه عابداً لله.

لتحليل ذلك، يرسم إيزوتسو إطاراً آخر لمستويات التفاعل في رؤية الوجود القرآنية بناءً على ترتيب الأسماء الإلهية ومعانيها في دائرة الألوهية والعبودية وفي دائرة المؤسسة المجتمعية. وفي هذا الإطار، قرأ إيزوتسو الرحمة، بوصفها مفهومًا إلهياً (Divine Ethic)؛ أي تُعرف عن الله تعالى وتضع العبد تحت مسؤولية الإيمان به ومعاملته وفق مقتضياتها؛ أي وفق مقتضيات الاسمين الإلهيين «الرحمن» و«الرحيم» وما تعلق بهما من أسماء كالرؤوف والبر والغفور وغيرها. وقرأها، أيضاً، بوصفها استجابة للأمر الإلهي بالرحمة والتراحم، بوصف ذلك خضوعاً عبودياً لأحكام الشريعة الإسلامية في العلاقة بين العبد والله (Ethico-Religious Concept). وقرأها كذلك بوصفها نظاماً اجتماعياً يحكم علاقة الفرد المسلم بمجتمعه (System of Social Ethics)، ويحكم أيضاً علاقته بباقي المخلوقات.

في هذه المستويات، يتلقى الإنسان الرحمة الإلهية بوصفه موجوداً، وفي استجابته لنداء الإيمان يرتقي من وصفه مرحوماً إلى وصفه رحيماً، أي من وصفه موجوداً إلى وصفه عابداً، فيتشرب

مفهوم الرحمة الإلهية كي يبيثها إلى الخلق من منطلق العبودية التي هي جوهر الإسلام. فحيثما وليت فكرك، تجد إيزوتسو يضع الرحمة في قلب رؤية الوجود القرآنية، كونها فعلاً عبادياً يحفظ للعالم توازنه، ويحمل المسلم مسؤولية التعبير عن الرحمة الإلهية عن طريق إشاعة معناها في الكون كله من خلال انتقاله أنطولوجياً من متلقٍ للرحمة إلى باث لها. وهو ارتقاء يعكس الأبعاد الأنطولوجية في تعاطي العبد مع الاسمين الإلهيين «الرحمن» و«الرحيم» من كونه موجوداً إلى كونه عابداً.

## المراجع

### 1- العربية

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. نُزْهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر. تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
- ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988.
- إيزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: طوق النجاة. مصورة عن نسخة. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، [1894].
- بوعزة، الطيب. «مفهوم الرؤية إلى العالم» بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي». تبين، مج 2، العدد 8 (ربيع 2014).
- الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير: سنن الترمذي. تحقيق شعيب الأرنؤوط وهيثم عبد الغفور. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009.
- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان. كتاب الزينة في الكلمات العربية. تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. اللوامع البيئات في شرح أسماء الله تعالى والصفات. تحقيق بدر الدين الحلبي. القاهرة: المطبعة الشرفية، [1905].
- \_\_\_\_\_. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الفكر، 1981.
- سعيد، إدوارد. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية، 2006.
- السيوطي، جلال الدين. لباب النقول في أسباب النزول. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2002.
- الصغير، محمد حسين علي. المستشرقون والدراسات القرآنية. بيروت: دار المؤرخ العربي، 1999.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل أي القرآن*. تحقيق بشار عواد معروف وأحمد محمد وعصام فارس الحرستاني. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.

القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد. *المعني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق محمود محمد قاسم. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، 1965.

في المناهج الحديثة في الدرس القرآني. بيروت: مدارك، 2011.

هيدغر، مارتن. *الكيونة والزمان*. ترجمة وتعليق فتحي المسكيني. بيروت: الكتاب الجديد، 2012.

## 2- الأجنبية

- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīnand [et al.] (eds.). *Consciousness and Reality: Studies in Memory c*. Toshihiko Izutsu. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999
- Al-Attas, Sayed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islām*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995
- Freud, Sigmund. *New Introductory: Lectures on Psycho-Analysis*. New York: Norton, 196
- Humboldt, Guillaume de. *De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur l* développement des idées: Suivi de l'analyse de l'opuscule sur la diversité dans la constitution des langues. Trad. par Alfred Tonnellé. Paris: Franck, 1859
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University, 200
- \_\_\_\_\_. *God and Man in the Qur'an*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2008
- \_\_\_\_\_. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. California: \_\_\_\_\_ University of California Press, 1984
- Naugle, David Keith. «A History and Theory of the Concept of 'Weltanschauung' (Worldview).» PhI Diss., University of Texas at Arlington, 1998
- Thoha, Anis Malik (ed). *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010
- Trier, Jost. *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachliche* Feldes. Heidelberg: Carl Winter, 1931
- Underhill, James W. *Von Humboldt, Worldview and Language*. Edinburgh: Edinburgh Universit Press, 2009
- Al-Zarāl, Ṣalāh Al-Dīn. «Applied Semantics and the Qur'an: Izutsu's Methodology as a Case Study. (Journal of Qur'anic Studies. vol. 14, no. 1 (2012

---

(1093) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية، 2006)، ص 121.

(1094) المرجع نفسه، ص 316 وما بعدها.

(1095) يُنظر مثلاً: أسعد دوراكوفيتش، علم الشرق، ترجمة عدنان حسن (الكويت: البابطين، 2010).

(1096) يُنظر: محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية (بيروت: دار المؤرخ العربي، 1999)، ص 11-

Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'ān* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2008), (1097), p. XIII

(1098) للتعمق في حياة إيزوتسو وأثره في الدراسات القرآنية خصوصًا والدراسات الدينية والفلسفية المقارنة عمومًا يرجى مراجعة: Anis Malik Thoha (ed.), *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010), and Sayyid Jalāl al-Dīn Āshīyānī [et al.] (eds.), *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999).

Izutsu, *God and Man*, p. 2 (1099).

(1100) نجد ملامح التطور الدلالي الذي صبغ به الإسلام اللغة العربية في المعاجم عامةً وفي معاجم غريب القرآن والحديث خاصة، حيث نلاحظ أن استمدادات هذه المعاجم ليست لغويةً من حيث الوضع اللغوي أو من حيث الاستعمال في الجاهلية، فحسب، بل تتسع للمفهوم الإسلامي للكلمة، واستعمالها في القرآن والحديث. لكن تلمس المسافة المفاهيمية بين الكلمات الإسلامية وأصولها الدلالية في اللغة العربية يحتاج، بلا شك، إلى جهد من القارئ. بينما نجد أبا حاتم الرازي، مثلاً، أفرد هذه المسافة بالبحث وعيها في مصطلحات محدودة. يُنظر: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، *الزينة في الكلمات العربية*، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994)، ج 1، ص 134 وما بعدها.

(1101) أهم أعمال إيزوتسو كتبها بالإنكليزية، ولكن أهمها على الإطلاق هو ترجمته للقرآن الكريم مباشرةً إلى اليابانية أول مرة عام 1958.

Sigmund Freud, *New Introductory: Lectures on Psycho-Analysis* (New York: Norton, (1102), p. 158 (1965).

(1103) يُنظر: توشيهيكو إيزوتسو، *الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم*، ترجمة هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).

(1104) وهذا ما يراه الطبيب بوعدة الذي لم يستعمل عبارة رؤية الوجود على الرغم من تفضيله إياها. يُراجع: الطبيب بوعدة، «مفهوم الرؤية إلى العالم» بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي»، تبين، السنة 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 24.

(1105) مارتن هيدغر، *الكيونونة والزمان*، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني (بيروت: الكتاب الجديد، 2012)، ص 64، الهامش 2.

(1106) يقول العطاس: مع أن كلمة «نظرة» لا تحمل معنًى مادياً فحسب، بل تعني أيضًا أن تفكر في الشيء وتقدره وتقيسه منك (ابن منظور، «نظر»). ومن هذا القبيل معنى الآية (إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ) (المدرثر: 18)، أي نظر وتدبر. يُنظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 30، ص 200. هذا أحد المعاني التي وردت الكلمة لها في السياقات القرآنية، يُنظر مثلاً: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، *نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر*، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)، ص 587-589.

Sayed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islām* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), pp. 1-2 (1107).

Freud, p. 158 (1108).

(1109) كان السيق لجوست تراير (Jost Trier)، (ت. 1970)، في استثمار فكرة الحقول الدلالية في دراسة ثقافة المجتمع، فطبّقها على تقصّي تطوّر ألفاظ المعرفة في المجتمع الألماني في القرون الوسطى. يُنظر: Jost Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes* (Heidelberg: Carl Winter, 1931).

(1110) يرى القاضي عبد الجبار أن المعجزة الحسية أوقع في التصديق من المعجزة اللغوية، لأن الكلام في احتمالها الحقيقية والمجاز لا يكشف عن قصد المتكلم، بينما المعجزة الحسية تعكس حقيقة واحدة. يُنظر: أبو الحسن، *المُعني في أبواب التوحيد والعدل*، تحقيق محمود محمد قاسم (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1965)، ج 15، ص 161. لكن الذي أغفله القاضي هو كون المعجزة المادية غير قابلة للاختراق الزمني، وهي بعد زمنها تتحول إلى خبر؛ أي كلمة تقع تحت سطوة الحقيقة والمجاز. بينما القرآن بوصفه معجزة لغوية، فإنه يخترق الزمان والمكان بذاته، وينفلت من فخ الخبرية في تصادمها مع الحقيقة والمجاز، وقد أمّن القرآن لنفسه ذلك الانفلات من خلال الإسناد الذي يعكس تكفل الله بحفظه (إِنَّا نَحْنُ نَرُزُّنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر: 9).

(1111) سيقول الوليد بن المغيرة وهو أحد فصحاء العرب في زمن الرسالة: «فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه ولا يقصيده مني، ولا بأشعار الجن، والله ما يُشبه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمنير أعلاه مُشرق أسفله، وإنه ليعلو وما يُعلو عليه، وإنه لِيُحطم ما تحته». يُنظر: جلال الدين السيوطي، *لباب النقول في أسباب النزول* (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2002)، ص 279-280.

(1112) يكون الأفراد إما باجتراح الاشتقاق من داخل المدونة العربية ككلمة منافق التي لم تكن معروفة عند العرب قبل الإسلام، أو باستجلاب ألفاظ من خارج المدونة العربية كالصراط والفردوس وغيرهما. يُنظر: أبو حاتم، ج 1، ص 142، 146.

.Izutsu, *God and Man*, p. 2 (1113).

Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University, (1114) 2002), p. 75.

.Ibid (1115).

من ذلك ما تصف به السيدة خديجة رسول الله حينما جاءها مروعاً من نزول جبريل عليه أنها قالت «أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً. والله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق». يُنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: طوق النجاة، [2001]) مصورة عن نسخة (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1894)، كتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة، حديث رقم 6982، مج 4، ج 9، ص 29.

.Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, p. 19 (1116).

.Ibid., pp. 17-19 (1117).

(1118) لا يهمني هنا الوقوف على تداخل مفهوم الصفات والأسماء عند إيزوتسو؛ لأن ذلك ينتشعب بالبحث إلى منحنى آخر، لكن يهمني تركيزه على وضع أسماء الله الحسنى بقيمتها الجمالية الخيرة الكاملة في مركزية الشبكات المفاهيمية الأخلاقية في القرآن.

.Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, p. 18 (1119).

.Ibid (1120).

.Ibid, p. 19 (1121).

.Ibid (1122).

(1123) محمد بن عيسى **الترمذي**، **الجامع الكبير: سنن الترمذي**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وهيثم عبد الغفور (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، **أبواب البر والصلة**، باب ما جاء في رحمة الناس، رقم الحديث 2037، ج 4، ص 50.

.Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, p. 18 (1124).

.Izutsu, *God and Man*, p. 254 (1125).

.Ibid., pp. 105-116 (1126).

.Ibid, pp. 254-269 (1127).

.Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, p. 110 (1128).

.Ibid., p. 111 (1129).

.Ibid., p. 110 (1130).

.Ibid., pp. 166, 167, 170, 171 (1131).

Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (1132) (California: University of California Press, 1984), p. 121.

.Ibid (1133).

(1134) يُنظر: محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، مج 2، ص 68-71؛ مج 5، ص 218-219.

(1135) هذا في المعنى العام، من دون التوغل في التأويل الصوفي لهذا النوع من الرحمة عند ابن عربي والقشيري. ولمن أراد الاطلاع على تفصيل ذلك، يُنظر: Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp. 116-129.

(1136) يُقارن في ذلك بين: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل أي القرآن**، تحقيق بشار عواد معروف وأحمد محمد وعصام فارس الحرستاني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص 54؛ الرازي، **كتاب الزينة**، ص 189 فما بعدها، وابن عربي، مج 2، ص 68-71 ومج 5، ص 218-219.

.Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp. 130-131 (1137).

(1138) للتفصيل في اختصاص الله باسم «الرحمن» وجواز اشتراك الله والإنسان في اسم «الرحيم». يُنظر: فخر الدين الرازي، اللوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تحقيق بدر الدين الحلبي (القاهرة: المطبعة الشرفية، [1905])، ص 114 وما بعدها. ويضع ابن عربي الفرق بين الرحمة الإلهية والرحمة البشرية في أن الرحمة الإلهية هي رحمة مُلك وسلطان، فتأتي من وجه العزة والاستغناء، أما الرحمة الإنسانية كرحمة الأم بولدها، فهي رحمة ألم ناجم عن عدم الاستغناء حال الفقد، والمنة لولدها عليها بالسببية لالها. يُنظر: ابن عربي، مج 2، ص 68.