طه عبد الرحمن والنقد الأخلاقي للحداثة الغربية

د/مناد طالب
جامعة الجزائر2- الجزائر

إن مشروع طه عبد الرحمن في نقده للحداثة يظهر جل كتاباته السابقة منها واللاحقة ككل متكامل نسبتها إلى كتابه الموسوم بـ"سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" كنسبة المحسنات إلى الضروريات.

فالسوابق من مؤلفاته خاصة كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" وكتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث" وكتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، والقول الفلسفي كتاب المفهوم والتأويل" وكتابه "اللسان والميزان" أو " التكوثر العقلي" كلها تؤسس للإطار النظري والمنهجي للعمل الإسلامي وذلك من خلال الاعتماد على التجربة الإيمانية المفضية إلى تجاوز الصراعات المذهبية الضيقة من جهة وعلى التعقل المبني على ضرورة تحصيل أدوات النظر المنهجي الذي يمكن من تجدد السند العقلي، وهي أبعاد نجد لها مكانتها الوظيفية في " سؤال الأخلاق".

أما اللواحق من مؤلفاته فهي عمل توسيعي لما جاء مجملا أو تلميحا أو تصريحا في "سؤال الأخلاق"ككتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" أو كتاب " الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" أو خاصة كتابه "روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية".

من هنا كان أو سيكون تركيزنا على كتابه "سؤال الأخلاق" في دراستنا لموضوع: طه عبد الرحمن والنقد الأخلاقي للحداثة.

مفتاح المشروع النقدي:

لقد انتهى أرسطو إلى أن الإنسان اجتماعي بطبعه (الإنسان السياسي) والاجتماع لا يكون إلا بالأخلاق وللأخلاق ومن ثمة جاز للفيلسوف كانط أن ينتهي إلى أن الإنسان أخلاقي بطبعه. ولما كان طبعه هذا هي فطرته التي فُطر عليها، من المنطلق عينه دعونا نقول أن هذه الطبيعة الأخلاقية التي تحدث عنها الفلاسفة

هي عين الفطرة التي فطر الله الناس عليها والتي هي الإسلام. وإذا تقر هذا فهل لنا أن نفصل بين الأخلاق والدين أم أنهما عمليتان متلازمتان، وأنه لا يمكن فهم أحدهما حق الفهم دون الرجوع إلى الآخر؟

من هذا المنطلق وفقط نقدّر أنه يمكن لنا أن نُبِين عن مشروع طه عبد الرحمن في نقده الأخلاقي للحداثة الغربية محاولين بذلك الكشف أولا عن المرجعية النقدية التي اعتمدها الدكتور في نقده لهذه الحداثة وعن مدى مشروعيتها. ثم الكشف عن الغرض من هذه المساهمة التي كثيرا ما ذكَّرت بضرورة حق النقد المماثل؛ لنخلص إلى البديل الذي ارتآه الدكتور طه ومكانة هذا البديل في ظل الأزمات الأخلاقية التي يعيشها الكثير من المجتمعات اليوم.

الأخلاق:اضطراب الموضوع والمفهوم.

إن مما بات مسلما به حديثا أنه لكي نقف على معاني الكلمات علينا فهم جذورها أولا، فماذا عن الأخلاق؟

لعل الأكثر تداول اليوم في مجتمع الحداثة ليس هو مفهوم morale الذي هو بمعنى الأخلاق، إنما هو مفهوم éthique الذي هو بمعنى "علم الأخلاق"؛ فمفهوم الأخلاق صار عند الكثير منهم من الماضي المغضوب عليه.

فهل هذا يعني أن مفهوم morale هو عينه مفهوم éthique وأن المسألة قد لا تعدو أن تكون مجرد مسألة منهجية، أم أن ثمة اختلاف بينهما في الجوهر؟ وإن كان الأمر كذلك فلماذا التخلي عن morale لصالح éthique بدلا من الحفاظ عليهما معا؟ أم أن المسألة أغور من هذا كله؟

إن جل الباحثين والنقاد الغربيين يعودون في الحفر عن معنى morale أو éthique إلى الجذور الأولى والتي لا يرونها إلا في اللغة اليونانية. فاليونان عندهم هو بداية الفكر وبداية معاني الكلمات، ومن ثمة صارت هذه المسلمة وكأنها بديهية لا تقبل الرد ولا النقاش، فهي بمثابة المرجع المقدس الوحيد.

ثم إن رجوعهم هذا لم يمكنهم من الوقوف على رأي واحد موحد بل وقفوا من ذلك مواقف مختلفة وهذا الذي اهتدى إليه طه عبد الرحمن ابتداء حيث قال:"وقد بلغ اختلاف الفلاسفة . أو قل اختلاط أحكامهم . الغاية عندما تعدى موضوع الأخلاق الذي ينظرون فيه إلى الاسم الذي يطلقونه عليه"[1]؛ فكانت هذه

الفوضى غير المسبوقة . كما يسميها طه عبد الرحمن . والتي تميز العقلانية الغربية في ضبطها للاسم الذي يطلقونه على "الأخلاق" أو على "علم الأخلاق" فضلا عن الموضوع هي المنطلق الذي يتخذه الباحث في بداية نقده الأخلاقي للحداثة الغربية.

استخدم اليونانيون للدلالة على موضوع الأخلاق éthikos الذي هو بمعنى "خُلقي"، ونقله اللاتينيون إلى لغتهم بلفظ moralis، فكان أن استخدم فلاسفة الغرب الأوائل اللفظين على اعتبار أنهما مترادفان. أما المعاصرون منهم فأبوا إلا التفريق بين اللفظين رميا للضبط والدقة، وهذا مطلوب، لكن الملفت للانتباه هو أن الأخلاقيين المعاصرين لا يبدو أنهم استوفوا شرط الوضوح الاصطلاحي في لجوئهم إلى التفريق بين moralis أو morale وبين éthics أو éthique.[2] فقد لاحظ لالاند، وهو يعمل على تحصيل تعريف لهذين المفهومين، أن من الباحثين من يرى أن كلمة moralis أو morale هي عبارة عن جملة من الآداب والقواعد السلوكية من أوامر ونواهي ثم المسلّم بها في عصر معين، في مجتمع معين، فبهذا يكون لكل شعب أخلاقيته التي تتحد بالشروط والظروف التي يعيش فيها. وأما كلمة éthics أو éthique فهي عندهم عبارة نظرية عقلية للخير والشر أي علم الأخلاق، عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة من حيث تتعلق بأفعال البشر تحسينا أو تقبيحا.[3] ومعلوم أن الأولى تؤسس للثانية "بمعنى أن morale إنما هي الموضوع ذاته تختص éthique بالنظر فيه، وحينئذ، لا غرو أن ينتهي واضع هذه التفرقة إلى الإقرار بوجود تداخل بين مسائل المفهومين المذكورين".[4]

ويستلهم آخرون التفرقة بين الكلمتين من التفرقة التي أقامها الفيلسوف كانط بين "مذهب الأخلاق" القائم على الواجبات العامة و"مذهب السعادة" القائم على النصائح الخاصة المرشدة إلى الحياة المثلى، فيجعل "مذهب الأخلاق" كلمة morale دائرة على الواجب الكلي وكلمة éthique دائرة على الحياة الطيبة"[5]: وهنا يتساءل طه عبد الرحمن عما إذا كان بالإمكان أن يحي الإنسان حياة طيبة من غير أن يأتمر بما أمر به الشارع وينهى عما نهى عنه، سواء أكان الشارع هو نفسه أم كان إنسانا غيره كما يذهب إلى ذلك كانط أم كان إلها فوقه!

ويرى آخر أن morale هي واحدة وكلية بحيث يتساوى الكل أمام جريان أحكامها، أما éthique فهي متعددة وشخصية تتعدد معانيها بتعدد مذاهب الأشخاص أو أنساق الفلاسفة..لكن أليس تحقيق الكل (morale) يتوقف على الاستقراء التام لجزيئات (éthique)؟

وقريب من هذا، يذهب فريق آخر إلى القول بأن morale هي خطاب معياري ينبني على التعارض بين مفهومي "الخير" و"الشر"باعتبارهما قيمتين مطلقتين، قاصدا تحصيل كمال الفضيلة. في حين أن éthique هي خطاب معياري ينبني على التعارض الموجود بين "الخيِّر" و"الشرِّير" باعتبارهما قيمتين نسبيتين، قاصدا تحصيل تمام السعادة.[6]وهنا يلاحظ عبد الرحمن طه أنه عبثا نفعل هذا لأن "التفريق بين اسم "الخير" ونعت "الخيِّر" وكذا بين اسم "الشر" ونعت "الشرِّير" تفريق لا يستسيغه الطبع ولا تطيقه السليقة اللغوية"[7].

ومن غير أن يخرج عن مدار هذا الأخير، يذهب فريق آخر إلى أن morale هي تأمل في "الخير" و"الشر" من زاوية ما يجب أن يكون، أما éthique فهي تأمل في مسألة المصير أو الخلاص النهائي؛ ولكنه مع هذا لا يرى في هذه الفروق سوى مواضعات وأن اللفظين لا يختلفان إلا في مدلولهما اللغوي الأصلي أي ليس أحدهما أولى من الآخر بالمعنى الذي وضع له.[8]

وظاهر ما لفلسفة كانط من تأثير في تحديد هذه الفروق عند هؤلاء حيث نظرته الأخلاقية كانت تفرق بين "ماذا يجب أن نفعل؟" وبين "كيف أحيا؟"؛ فالسؤال الأول يروم أخلاق المجتمع بينما الثاني يروم أخلاقا فردية. لكن إذا ما أمعنت النظر فإنه لا اختلاف بين السؤالين إلا من حيث الكيفية في التوجه بالأخلاق إلى الكل دفعة واحدة أو إلى كل فرد على حده ذلك أن منتهى المطاف "يكون الإدعاء بأن éthique موجهة إلى كل شخص شخص لا يورثها صفة الخصوصية ولا ينزع عنها صفة الشمولية، وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن الأخلاق كلها موجبات عملية كلية منها ما له تعلق بـ"طريقة الحياة" ومنها ما له تعلق بـ"الامتثال للواجب.. ووجه بطلان الثاني أن الإنسان قد يجد طريقه في

الحياة بالتصرف وفق ما تمليه عليه واجباته والتزاماته وما تعطيه له حقوقه وحظوظه.. فلا تعارض إذن"[9].

والواقع أن التفرقة المزعومة تعود إلى إصرار فلاسفة الغرب على قطع الصلة بين "السماء" و"الأرض" أو الاكتفاء بـ "الأرض" دون "السماء" على حد تصورهم، وهو موقف فلسفي تولّد عن التطورات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاشها الغرب حيث لم يعد يؤمن إلا بالعقل وما ينتجه هذا العقل؛ ولذا نجدهم عند ردهم الكلمات إلى جذورها يحرصون كل الحرص على أن يوقفوا المعنى على "الأرض" دون "السماء". فـ éthique في منطقهم هي من طبيعة لائكية تحمل معنى القيادة الذاتية وتنبع من الإنسان نفسه وتنصب على التحسين والتقبيح الفرديين، ومن هذا الباب فهم يفضلون éthique على morale التي لها صبغة دينية وتحمل معنى إلزاميا يُفرض من الخارج وتنصب على "الخير" و"الشر"الكليين وهي بذلك خطاب مغلق يقف كحجرة عثرة أمام éthique التي هي مساءلة نقدية حول الأخلاق غير ملزمة ومنفتحة على كل تطور في تصورهم!

والسؤال: هل éthique بهذا المفهوم هي في مأمن على أن لا تنتهي إلى إخراجنا يوما من "المجتمع" الإنساني إلى...أو على الأقل إلى الجمود الذي ترمي به الأخلاق اليوم إن بقي لها من عقلانيتها ما يفرملها؟ ووقوفا على هذا السؤال نقف كذلك على سبب القلق أو الفوضى التي وقع فيها الغرب إن على مستوى الموضوع وإن على مستوى التسمية لكل من morale أو éthique.

المرجعيات الأساسية للنقد الأخلاقي للحداثة عند طه عبد الرحمن.

يرد عبد الرحمن طه السبب الرئيس في هذا كله إلى المعيار الذي طالما افتخر ويفتخر به الغرب اليوم، إنه "العقلانية المجردة". فهي التي كانت ومازالت وراء هذه الفوضى غير المسبوقة سواء أكان ذلك على مستوى الموضوع الأخلاقي أو على مستوى المفاهيم الأخلاقية. وهو إذ يحلل وينقد هذه الظاهرة الغربية الحديثة أي "العقلانية المجردة"، فهو يرتكز في ذلك على المرجعية الإسلامية التي ولد وتربى وشب في حضنها وارتوى من أصناف علومها واقتنع حتى النخاع أنه لا مخرج ولا نهضة ولا حداثة إلا بالرجوع إليها كسند لكل تعقل أو تجربة إيمانية.

يرى عبد الرحمن طه ابتداء أن العقلانية المجردة كمصدر إنساني لا يمكن أن تكون مرجعا تستقيم به الحياة البشرية. فهاهم يقدّمون ، باسم هذه العقلانية، حلولا لمسائل ما تلبث أن تتحوّل في جلها أو في أجزاء منها أو حتى في كلها إلى معضلة جديدة تحتاج إلى النظر فيها من جديد..ويحتجّون لذلك "أن ميزة العقل الإنساني أنه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ فيه"[10]، والضرر في هذا أنه، ومن حيث لا يدرون، أن هذا إقرار منهم أن مثل هذا الحدّ يستغرق الإنسان والبهيمة على حدّ سواء، فهذه القوة العقلية من هذا المنظور هي من جنس قوّة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة، "فمعلوم أن البهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب، وحتى إذا أصابت، فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية...بل ما المانع من أن نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلا [فهي لا تختلف عنها] عند الإنسان إلا في الدرجة"[11] وهم بهذا ، يقول طه:" فقد أرادوا أن يرفعوا رتبة الإنسان، فإذا بهم ينزلونه رتبة دونها"[12].

إنها المقدمة الأساس التي يضعها عبد الرحمن طه وهي في قيمتها النقدية بمكان بحيث يجعلها . وهي كذلك . الخلفية الضارة التي لا تلد إلا ضارا " إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُم يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا"[13] .

ثم يضيف إليها المقدمة الثانية التي هي بمثابة المقدمة الأولى وهي في قيمتها البنائية بمكان بحيث يجعلها . وهي كذلك . الخلفية النافعة التي لا تلد إلا نافعا، فهي "كَشجَرَةٍ طَيِّبةٍ أَصلُهَا ثَابِتٌ وَفرْعُهَا فِي السَّمَاءِ"[14]، وهذه المقدمة يضعها عبد الرحمن طه على أساس أنها في مقابل المقدمة الأولى. فالعقلانية إذا لم تكن هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية "وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان..وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه بالأخلاقية، فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة...فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن

تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"[15] . وتحصيل الحاصل أن يكون هذا الأصل الأخلاقي أصلا إسلاميا، فهو الفطرة التي تستغرق الإنسان روحا وعقلا وجسدا.

وفي ضوء هاتين المقدمتين الهامتين يشرع المشروع الطاهائي في الهدم التدريجي من جهة لهذه العقلانية التجريدية والبناء المماثل من جهة أخرى لهذه الأخلاقية الإسلامية.

يكشف عبد الرحمن طه أولا، وكما رأينا، أن العقلانية الغربية التي هي وليدة العقل المجرد، لا يمكن أن تكون هي السمة الإنسانية وإلا سقط الإنسان في فوضى البهيمية كما هو حاله اليوم ساقط في فوضى حدّ الأخلاق موضوعا ومفهوما. ولهذا السبب أخطأ الحداثيون لما خصّوا بالعقلانية المجرّدة من الأخلاقية الإنسان ونسوا أو تناسوا حظ البهيمة فيها. والواقع أن العقلانية المسددة بالأخلاقية، هي التي يختص بها الإنسان دون سواه وليس غير.

وإذا وقع واستدرك البعض أن العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين: "نظرية" من دون أخلاق و"عملية" مبنية على الأخلاق، قال طه:" ولا يصح..[هذا] ذلك لأن الأُولى . أي العقلانية النظرية . إن أمكن وجودها، فلا يمكن أن يتفرّد بها الإنسان كما تبيّن؛ أما الثانية، فإنه، إن جاز أن يتفرد بها الإنسان ، فلا يجوز أن تكون الأُولى أصلا لها ولا حتى أن تكون في رتبتها كما يُظنّ؛ والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا...لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلا في التجريد...حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسّد"[16].

ولهذا السبب كان إذن اضطراب الفلاسفة في المفاهيم الأخلاقية، فهم اشتغلوا حولها من دون أن يردوها إلى مجالها الحقيقي "وليس هذا المجال المنسي...إلا مجال "الدينيات"؛ والدينيات هي المجال الذي يجمع إلى عنصر "الإنسانيات" وعنصر "المعنويات" عنصرا ثالثا هو "الغيبيات"*".[17] فالفلاسفة . في تقديرنا . تعمدوا الخطأ وليس أخطأوا كما يرى طه لما نسبوا المفاهيم الأخلاقية إلى الإنسانيات والمعنويات دون الغيبيات لأن الغيبيات من الدين، والدين في نظرهم "سماوي" و"السماء" صارت عندهم من الماضي ولا شرعية في نظرهم اليوم إلا

شرعية "الأرض"، "والواقع أن هذه المفاهيم لا تقل نسبتها إلى الغيبي عن نسبتها إلى الإنساني والمعنوي، فهي على الحقيقة، مفاهيم إنسانية معنوية غيبية مَثَلُها في ذلك مَثَل المفاهيم الدينية أو قل، بإيجاز، لا أخلاق من دون غيبيات كما لا دين من دون غيبيات"[18]. وهذا هو البديل عينه الذي ارتضاه طه في مقابل العقلانية الحداثية، وهو عين ما كنا قد ألمحنا إليه سالفا إذ أن الطبيعة الإنسانية هي عينها الفطرة التي فطر الله الناس عليها جميعا وهي الإسلام، ومن ثمة لا جرم أن تكون الأخلاق إنسانية . دينية وأن الفلاسفة أنفسهم "يعترفون جميعا بأن ظهور الدين مقرون بظهور الإنسان؛ ومتى صح [هذا].. فإنه يكون من العبث الشك في أن ملكات الإنسان قد أشربت بالروح الدينية إلى حدّ بعيد"[19].

وعلى إثر هذا يعلن صراحة طه عن مرجعيته النقدية قائلا:" وقد جعلنا من هذا الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه.. مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية"[20]. وهو إذ يفعل ذلك إنما يريد أن يستبدل "أخلاق العمق" بـ "أخلاق السطح" لأن الاعوجاج الخلقي الذي حدث في الغرب لا يمكن تقويمه بشيء مضاه للذي أنتج هذه الأخلاق السطحية عندهم بل بشيء يتجاوزه ليقطع دابر الأذى، "فلا بد إذن من طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه، وأي المعاني الخلقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة وهدا الاتصال للإنسان من المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي"[21].

من العقل المجرد إلى العقل المؤيد.

ينتقد طه العقل المجرد لأنه عقل لا يعدو أن ينتج أخلاقا مادية لا تتساوق والخليقة الإنسانية الحقّة، فهو عقل وضعي تاريخي لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه ولا بصواب لا خطا فيه، ولا يستغرق معايير العقلانية المتمثلة أساسا في معيار الفاعلية ومقتضى هذا المعيار..أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال يتسع مجالها ويتنوع وفق مختلف المواقف. ومعيار التقويم ومقتضى هذا المعيار أن الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دوما إلى أن يكون موَجًّا

بقيم معينة تتميّز بالثبات والسمو، تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن ينفع. والشاهد على ذلك كون الإنسان لا يفتأ يطلب الكمال في كل أفعاله. ومعيار التكامل ومقتضاه أن الإنسان ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح.[22] وهذه معايير لا تستغرقها العقلانية المجرّدة.

وللخروج من العقلانية المجردة نحتاج إلى العقلانية العملية "ذلك لأن العمل يقوم بتلقيح وإخصاب الممارسة العقلية..ومعلوم لكل متخلق بأخلاق الدين أنه لا أوفى بهذا الغرض من العمل الذي يكون مستمدا من شرع هذا الدين"[23]، وتبعا للمعايير السالفة الذكر تنقسم العقلانية العملية إلى:" العقلانية غير المجردة القادرة على إدراك المعاني الثابتة الشاملة، والعقلانية غير المجردة القادرة على إدراك الوجوه المتغيّرة والخاصة"[24]وهو عين التخلق الديني المحيل على العقلانية المسدَّدة التي تروم المقاصد النافعة التي هي مقاصد الدين، و"هي أنفع المقاصد وأيقنها، لأنها لا تنعطف عواقبها بالضرر..ثم لأن المكر الإلهي أو الاستدراج لا يجيء من جهتها، [من هنا] فالعقل المسدَّد هو إذن العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"[25].

غير أن هذه العقلانية المسدَّدة قد لا تخلو من آفات كآفة التظاهر التي منها التكلف والتزلف والتصرف. وآفة التقليد التي منها التقليد الاتفاقي والتقليد النظري والتقليد العادي..لذا كان لا بد من عقلانية مؤيَّدة ، وهي لا تقوم إلا بوسائل معينة، ولا سبيل للتخلق إليها، إلا بالإتيان بنصيب من العمل يفوق النصيب الذي أتى به لتحصيل القدرة على إدراك المقاصد النافعة، ولا يتم ذلك إلا بشروط كأن يستقيم له الجمع بين المقال والسلوك وأن يتم له الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله، وأن يكون في تخلّقه فسحة للاستزادة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر.. فالعقل المؤيَّد هو إذن العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة.[26]وبه يصير الإنسان إنسانا، وبه ينتقل من الأخلاق السطحية إلى الأخلاق العُمقيّة.

البديل المشروع:

وفي ظل هذا الطرح يتعرض طه إلى حضارة القول عند الغرب الحديث وإلى الكيفية التي يمكن بها درء آفاتها الأخلاقية، فهي حضارة رفعت من قيمة العقل المجرد التي أنتجت لنا طوفانا لفظيا ما تفتأ تغزو به ديارنا مع كل فجر جديد فكان من الأنسب لنا أن نسميها بحق حضارة القول. أما العالم المسلم فعلى العكس من ذلك فقد رفع من شأن الفعل لظهور دلالته على الخُلُق[27].

ثم راح طه يعدد المضار التي عادت بها حضارة الغرب على الأمة الإسلامية من ذلك آفة التضييق وآفة التجميد وآفة التنقيص...أما شأن التخلُّق المؤَّيد هو أن يخرج الإنسان من حضارة القول إلى حضارة الفعل وهو العمل الأقرب إلى التجربة الدينية العميقة منه إلى غيرها أو قل هي التجربة في مرتبة التأييد[28]؛ ليخلص بعدها طه إلى عرض الطرق التي يمكن أن يعمل بها هذا العقل المؤيَّد حتى يخرج من هذه المضايقات الغربية.

وبعد إتيانه على حضارة القول ينتقل إلى الحديث عن الكيفية التي تمكننا من التقويم الأخلاقي للنظام العلمي . التقني للعالم الذي هو قائم على "مبدأ السيادة"، وهو مبدأ يجعل الإنسان يتولى آفاق الإمكان بأن يجعل الكل ممكنا نظريا ويتمكن من ناصية الكل عمليا(الإمكان النظري والتمكن العملي المطلقان) وهذا ما يجعل الأخلاق تنفصل على الأخلاق الدينية، فكان البأس مثلا هو القوة المتجلية في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكنات العملية، ولهذا السبب يسميها طه بـ"عقلانية التنظيم" و"على الجملة ، تتأسس عقلانية النظام العلمي . التقني للعلم على تحصيل القدرات الإمكانية والتّمكينية للترويض(من الرياضيات) والتجريب طلبا للسيادة على الكون وقد تجلت في هذا النظام بمظاهر ثلاثة: أحدها مظهر التنبؤ الذي تكسبه عقلانية النَّظم ويمكِّن من سلطان السطوة. والثاني مظهر التحكّم الذي تكسبه عقلانية التنظيم ويمكِّن من سلطان البأس، والثالث مظهر التصرف الذي يكسبه عقلانية الانتظام ويمكن من سلطان البطش"[29]، وهي عقلانية أبعدت كل ما ليس له علاقة بمعايير الترويض والتجريب

فكان في مقدمة الإبعاد الأخلاق ذات الصلة بالدين، ولا مخرج من هذا النظام إلا في الأخلاق المسدَّدة والمؤيَّدة خاصة والقائمين على أصلي "الاشتغال" الذي هو العمل الحي الحامل للدلالة التعبدية و"الاعتبار" الذي هو الأخذ بالنظر الحي الباحث في المكوَّنات قاصدا المكوِّن في الأفعال والأوصاف[30]. وشتان بين علم يعتبر وعلم راح يبعد كل صنوف الاعتبار ولا يسلّم إلا بما هو "أرضي"ن وإن كان لا بد للمجتمع من الأخلاق فأخلاقه لا تعدو أن تكون أخلاقا علمية . علمانية الاعتبار فيها تحقيق اللذة وإبعاد الألم وليس غير..[31]

وقد حاول الفلاسفة الحدثيين إصلاح الوضع إلا أن طه، ورغم ما لهذه المحاولات من بعض الايجابيات، يكشف لنا عن محدودية هذه النظريات كـ"نظرية المسؤولية" لـ" هانس يوناس"[32] المقرونة بشعور الخوف على الطريقة الكانطية أو "نظرية التواصل" عند كل من "كارل أوتو آبل"[33] و"يورغن هابرماس"[34] والتي تفضي . عند الأول . إلى ضرورة التأسيس لما يسميه بـ"الأخلاقيات الكبرى" والتي يشترك فيها جميع أمم الأرض على طريقة السلم الدائم عند كانط، والقائمة . عند الثاني . على أخلاقيات التواصل الذي يخذ عنده صورة "المناظرة" المفضية إلى شمول العمل بها لكل الأفراد المتناظرين المعنيين بها(إجماع) والأخلاق بهذا إنما هي تستقل بوظيفتها التقويمية عن "عقلانية التنظيم". ومع ذلك فقد فات هذه النظرية تمام التنبه إلى ظاهرة التواصل من حيث حقيقتها وواقعها من ذلك أن ما اتفق عليه المتناظرون لا يدل على صحة ما اتفقوا عليه، ولأن الصواب الذي هو الرجحان غير الحق الذي هو القطع الجازم والبرهان[35] ..وكذا الحال بالنسبة إلى غير هذه من النظريات الحديثة.

بعد هذا يحاول طه أن يقدّم لنا المشروع البديل المتمثل في أخلاق الإسلام ساعيا أولا إلى رسم الهوية الإنسانية في أفق العالم المنتظر الذي يريده عالما أخلاقيا وإنسانية بهوية أخلاقية.

ولما كان الاعتماد على الإسلام، بدأ طه بتقديم مسلمتين تستند إليهما النظرية الإسلامية:

أولى هاتين المسلمتين "مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان"، ومفادها أنه" لا إنسان بغير أخلاق". وهذه الصفة الأخلاقية للإنسان ذات معاني شريفة أو قيم عليا، وهي تزداد أو تنقص بقدر ما يتحقق به منها، وصادق ابن خلدون لما تقرر لديه أنه " إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة وبها الاعتبار."[36]ويترتب على هذا أن هوية الإنسان ذات طبيعة أخلاقية، وليست رتبة واحدة ومتغيّرة.[37]

وثاني هذه المسلمات "لا أخلاق بغير دين". ومن هاتين المسلمتين تترتب نتيجة مؤداها أنه "لا إنسان بغير دين" ومصداقا لقوله تعالى" وَإِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسبِّحُ بِحمْدِهِ وَلكِنَّ لَا تَفقَهُونُ تَسبِيحَهُم"[38] فيكون تعريف الإنسان بهذا "إنه الكائن الحي المتديّن" وتكون الهوية الإنسانية في حقيقتها هوية دينية[39] مصداقا لقوله تعالى" وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[40].

وفي مقابل هذا قام بإبطال مسلمات النظرية الأخلاقية غير الإسلامية كمسلمة الفرق بين العقل والشرع، ومسلمة الفرق بين العقل والقلب، ومسلمة الفرق بين العقل والحس. فالذي يفرق بين العقل والشرع يقع في مغالطة الإبهام ؛ "فلما لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل، وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج!..[كما] أن العقل فعل قلبي صريح، وكل فعل قلبي هو فعل خلقي تتحدد به إنسانية صاحبه، ولا عبرة بحكم على الفعل لا يراعي حصول الثمرة الخُلقية.[41]وكذا الحال بالنسبة لمسلمة الفرق بين العقل والحس "فإن الفعل الحسي كالفعل العقلي يصدر عن القلب، فهو مثله يحمل أسبابا عقلية كما أن الفعل العقلي، على العكس من ذلك، يحمل أسبابا حسية ولا مسوغ في المفاضلة في الطبيعة بين الفعلين، ولا بالأَولى لتجميد أحدهما دون الآخر".[42]

وبعد الكشف عن المسلمتين للنظرية الأخلاقية الإسلامية وإبطال ما سواها ينتقل بنا طه إلى عرض أركان هذه النظرية. الركن الأول ويتمثل في الميثاق الأول والأخلاق الكونية، الذي فيه يتحقق الجمع بين العقل والشرع، ومفاده أن هذا الميثاق يكون في شكل تعهد ملزم من طرف الإنسان ذي العقل لإله ذي الشرع.

فالإنسان يتعهد بأن يكون عقله موافقا للشرع ومخالف للهوى. وقد حدث هذا يوما لما خاطب الله بني آدم كافة "ألست بربكم؟" فقالوا شاهدين على أنفسهم: بلى وهذا مصداقا لقوله تعالى:" وَإِذْ أَخذَ رَبُّك مِنْ بَني آدمَ مِنْ ظُهورِهِم ذُرِّيَّتَهُم وَأَشهَدهُم عَلَى أَنفُسِهِم أَلسْتُ بِربِّكُم قَالُوا بَلَى"[43]: إنه الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم؛ وأخلاق هذا الميثاق هي أخلاق مُؤسَّسة بها يكتمل العقل ويستقيم، وهي متعدية إلى العالم كله، كما أنها أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان وبهذا يحق لها أن تكون أخلاقا كونية،أخلاقا للعالم المنتظر، وفي هذا جمع بين العقل والشرع.[44]

أما عن الجمع بين العقل والقلب فيحيلنا طه عبد الرحمن إلى الركن الثاني والمتمثل في الحدث التاريخي المتمثل في "شق الصدر والأخلاق العُمقية"، ليقول: القلب مصدر الأفعال، إذا صلح صلح الإنسان وإذا فسد فسد الإنسان[45] ولذا لابد أن يبدأ الإصلاح من القلب، فكانت حادثة شق الصدر للرسول الأعظم في صباه وإصلاح قلبه تأهيلا لأن يكون صاحب الخُلق العظيم ونموذجا لسواه، وهي بهذا، من دون شك، أخلاق تطهير وأخلاق تأهيل وأخلاق تجديد.. إنها بكلمة واحدة أخلاق العُمق، وهو ما يحتاج إليه الإنسان المنتظر.[46]

وأما عن الجمع بين العقل والحس فيحيلنا طه إلى الركن الثالث والمتمثل في حدث "تحويل القبلة والأخلاق الحركية"؛ فيبيّن لنا كيف أن الأخلاق التي يمكن أن يفيدها الإنسان من هذا الحدث هي أخلاق إشارية ذلك أن المطلوب ممن يستقبل القبلة هو أن يخرج من محسوسية القبلة إلى معقولية التعبد، فيكون كمال التخلق يتمثل في أن الإنسان لا يرى شيئا محسوسا إلا ويرى فيه معنى معقولا.. ولعل في هذا يظهر التوجه الصوفي عند طه عبد الرحمن جليا.

وكذلك هي أخلاق انفتاحية أي أن المتوجّه إلى القبلة يكون خارجا عن نفسه منفتحا على القبلة التي هي حسًا البيتُ وعقلا ربُّ البيتِ وهذا أوجب للأدب.

كما هي أخلاق اجتماعية ذلك أن القبلة هي التي يستقبلها أهل الميثاق جميعهم والوجهة التي يقصدها أهل الاستطاعة منهم وهذا ما يجعل أصحاب

القبلة هم أكثر من غيرهم قدرة على التخلق بأخلاق الجماعة متى تحقّق فيهم شرط شق الصدر. ومما سبق ذكره نخلص إلى أن أخلاق تحويل القبلة هي الأخلاق الحركية.

ويختم طه هذه الأركان بالرد على المحتمل من الاعتراضات على ما أُورد منها، وهي ردودٌ نجاعتها تتوقف على تزوّد المسلم بأسباب هذه العقلانية الجديدة تزوّد أصحابها بها، ليعرف كيف يجعل عقلانيته الميثاقية محيطة بهذه الأسباب العقلانية غير الميثاقية ومبرزة لحدودها وعيوبها.[47]

ومن الهوية الإنسانية في أفق العالم المنتظر والتي يريدها إسلامية يلفت طه انتباهنا إلى ضرورة العودة إلى أخلاق الإسلام التي لا تتم إلا بالعمل على فك الحصار الذي ضُرب عنها من قبل هذه العقلانية "الأرضية" الظالمة.

وبعد تحديد مفهوم "الدعوة" الذي هو دعوة تنويرية وتحريرية ربانية، وتحديد ما صدقها الذي هو دعوة عامة وسلوكية حية، يتعرض للضروب التي حاصرت وتحاصر الدعوة إلى العودة إلى الإسلام فيذكر:

. المحاصرة الخارجية: وتمثلت أساسا في اعتبارين: أولهما اعتبار الدعوة إلى رجوع الإسلام عملاً إرهابياً كربط العمل المسلح التحريري للدول الإسلامية بالعنف الإرهابي، ومن ثمة العمل على تشويه مدلول "الجهاد". وثانيهما اعتبار الإسلام خطراً حضارياً، معوِّداً النفوس على أن الغرب وحضارته هي الخير كله وما عداه فهو الشرّ كله وعلى رأسه قيم الإسلام التي هي أشدّ القيم مخالفة لقيم الحضارة الغربية.. ومظاهر هذا الإضرار والإذلال لهؤلاء الدعاة ظاهر بيّن للعوام فضلا عن الخواص.

. المحاصرة الداخلية: وتتمثل في كل التكتلات الموجودة في الأوطان، وهي تسعى إن سراً وإن علناً محاصرة كل من يدعو إلى عودة هذه الأخلاق الإسلامية. والمؤسف أن هذه المحاصرة هي بمثابة محاصرة الداعية لأخيه. وتعود أسبابها إلى ما بثه الغرب من "إقناع!" في نفوس هؤلاء حكّاما كانوا أو زعماء مسلمين...حتى صار دعاة الأخلاق عند هؤلاء في مرتبة سواء. وكذا الاستئثار بالدعوة للنّفس عند المتنافسين على النفوذ بين الخاصة من دعاة هذه الدعوة. ثم هذا التنافس بين العامة من

الدعاة والخاصة منهم جعل هذا التنافس وكأنه تشويشاً على الحكم أو مزاحمة على النفوذ.. فيلجأ الداعية الحاكم أو الزعيم إلى تدابير الحصر...

. المحاصرة الذاتية: وهي محاصرة نابعة من كون الداعية يكون قد اقتبس أساليب الدعوة من ثقافات أجنبية مخاصمة للدّين، من هذه الأساليب:

الحركية التسييسية المماثلة لحركة العلمانية التي تدعو إلى طابع تنويري وتحريري غير ربّاني. وهذا النوع من الدعاة لا يجد حرجاً في تضييق أفق دعوة الإيحاء الإسلامي.

والحال عينه بالنسبة لأصحاب العقلانية التجريدية القائمة على دعوى تحرير العقل الإنساني من كل ما هو ماضي، ومعلوم أن الدعوة إلى الأخلاق الإسلامية في نظر هذه العقلانية دعوة إلى هذا الماضي!

ولرفع المحاصرة عن الدعوة إلى عودة الإسلام سبل منها أن يبدأ الداعية بنفسه فيكون فعله مطابقاً لقوله. ثم عليه أن يلتزم "مبدأ ترتيب التغيير"و"مبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى" وهذا مصداقاً للحديث الشريف "مَن رَأَى مِنكُم مُنكرًا فليُغيّرهُ بِيدهِ، فَإنْ لمْ يَستَطِع فَبلِسانِهِ، فَإنْ لمْ يَستطِع فَبقلْبهِ وَذلكَ أَضعَفُ الإيمَانِ".[48] والمعنى الأوسع للحديث، فضلا عن تفسير الجمهور، أن المقصود باليد "أن تحدث التغيّر الذي يكون في يدك"، باللسان "أن تعمل على أن يصير التغيّر في يدك"، وبالقلب "أن تدوم على نيّة أن يصبح التغيّر في يدك"

ويعقّب طه على كل هذا بتعداد أهم النتائج التي تترتب على رفع هذه المحاصرة الظالمة وهي قد لا تنحصر لأنها تدخل في نعم الله التي لا تحصى.[49]

والذي نقف عليه في الأخير هو أن عمل طه هذا عمل مشروع يستحق كل التقدير والدعم، وإن اختلفنا معه في بعض التقديرات، ذلك أننا نقول معه، وبصوت واحد، فالذي لا يحي بذاته لا يحي بغيره؛ وهذه مسلمة نقرها أشد التقرير.

—

المصادر والمراجع.

[1] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، 2006، ص17.

[2] أنظر المصدر نفسه، ص17.

[3] Voir Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, PP 305,306.

[4] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص17.

[5] Ricoeur P., Lectures 1,PP256.

[6] Voir: Comte-Sponville A., Valeur et vérité, Etudes cyniques ,PP 182-205.

[7] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص19.

[8] Voir: comte-sponville A., et Ferry L., Morale, Politique, Religion, P 222.

[9] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق،ص19.

[10] المصدر نفسه، ص13.

[11] المصدر نفسه، ص14.

[12] المصدر نفسه، ص14.

[13] سورة نوح، الآية 27.

[14] سورة إبراهيم، الآية 24. الآية" ألم ترى كيف ضرب الله مثلا كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السماء".

[15] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص14.

[16] المصدر نفسه، ص15،14.

* "الغيبيات" بمعنى أخص من "الميتافيزيقا"، فهي "ميتافيزيقا" دينية منها علاقة الإله بالإنسان خَلقا وشرعا.

[17] المصدر نفسه،ص 25.

[18] المصدر نفسه، ص25.

[19] المصدر نفسه، ص 25.

[20] المصدر نفسه، ص26،25.

[21] المصدر نفسهن ص26.

[22] أنظر المصدر نفسه، ص63،62،61.

[23] المصدر نفسه، ص69،68.

[24] المصدر نفسه،ص 70.

[25] المصدر نفسه، ص71،70.

[26] المصدر نفسه، ص73،72.

[27] المصدر نفسهن ص77.

[28] المصدر نفسه، ص80.

[29] المصدر نفسه، ص118.

[30] المصدر نفسه، ص118، أنظر كذلك كتابنا: مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي . العقلانية الإسلامية والعلم ،. دار العصماء، دمشق،2010، ص 343 وما بعدها.

[31] أنظر: سؤال الأخلاق،ص 119 وما بعدها.

[32] Voir: Jonas H., Le principe de responsabilité, Une méthode pour la civilisation technologique, Les éditions du Cerf, Paris.

[33] Voir: Appel Karl Otto, L'éthique à l'âge de la science, Presses universitaire de Lille, Lille.

[34]Voir: Habermas Jurgen, Morale et communication, Editions du cerf, Paris.

[35] أنظر عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص 124 وما بعدها.

[36] ابن خلدون، المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، من دون تاريخ، ص374.

[37] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص 147.

[38] سورة الإسراء، الآية 44.

[39] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص149،148.

[40] سورة الذاريات، الآية56.

[41] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق،ص154،150. أنظر كذلك كتابنا:مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي،ص 181 وما بعدها.

[42] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق،ص 155،156.

[43] سورة الأعراف، الآية172.

[44] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص157،160.

[45] أنظر الحديث الشريف: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب" رواه البخاري ومسلم.

[46] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص162،163

[47] المصدر نفسه، ص 164 وما بعدها.

[48] الحديث رواه مسلم وآخرون.

[49] عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، ص 171 وما بعدها.