نقد النظرية الإختزاليةللأخلاق عند رضا زيدان

Title in English ،Criticism of the reductionist theory of ethics According to redazidan

وافية مغزي

باجي مختار عنابة

o.meghezzi@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/05/08 تاريخ القبول: 2023/11/12

ملخص:

هذه الورقة البحثية تعالجإشكاليةاختزالمصدرية الأخلاق في العقل (الدماغ)، واستبعاد باقي المصادر كالمحتمع أو الدين. فهل هذه الرؤيةالعلمية لأخلاق صحيحة؟، لقد انبرى " رضا زيدانلإجابة عن هذه الإشكالية، مبتدءا بنقد هذه الرؤية العلمية (الإختزالية) لأخلاقومنتهيا باقتراح بديلتوحيدي يضمالمصادر الثلاث هومشروع الأخلاق المتّجسدة مبرزا تعقد الظاهرة الأخلاقية كونها مركبة التكوين ذات بنية نفسية، اجتماعية ودينية.لإجل ذلك ترتد الأخلاق إلى مجموع مصادر ولا تختزل في مصدر واحد (الدماغ)، وإنما هي ذلك التفاعل الناتج بين مجموع المصادر الثلاث (النفس، المجتمع والدين).

Summary

This research paper addresses the problem of reducing the source of morality to the mind (the brain), and excluding other sources such as society or religion. Is this scientific view of morals correct? , RidaZaidan set out to answer this problem, beginning with a critique of this scientific

(reductionist) vision of ethics and ending with a proposal for a unifying alternative that includes the three sources, which is the embodied ethics project, highlighting the complexity of the ethical phenomenon as it is a vehicle of formation with a psychological, social and religious structure. A collection of sources and not reduced to a single source (the brain), but rather the interaction that results between the sum of the three sources (the soul, society and religion)

الكلمات المفتاحية: أخلاق، نظرية، اختزالية، علمية.دين.

Keywords: Ethic,theory,Reductionist,Scientific,Religion

وافية مغزي: o.meghezzi @ hotmail.com

أولا. مقدمة:

سؤال الأخلاق من الأسئلة الهامة التي تعالجها الفلسفة وعلم النّفس ضمن مباحثها، حيث نجدهما يتّساءلان عن دوافع الخير وعن نوازع الشرّالتّيتؤثرفي تصرّفات البشر، فيبنما تهتّم الفلسفة بالبحث عن ماهية الأخلاق يأتي علم النّفس الأخلاقي باعتّباره فرع من العلوم التّجريبيّة ليبني معارف وصفية ترتكز على النّظريات الفلسفيّة من أجل إدخالها حيّز التّطبيق الواقعي.

تُظهِر القراءة التّاريخيّة لفلسفة الأخلاق، أنّ الأخلاق تحرّكها مجموعة من أنظمة القيّم التّي يوجد بداخلها درجات متباينة من الإجماع، هذه الأنظمة هي ما تشكّل (ا لحقيقة حول الأخلاق)، لذلك نتّساءل عن معنى الموضوعية والعلميّة في البحث التّجريبي لعلماء النّفس في الأخلاق عِلما أنّ أبحاثهم تعتّمد على نظريات فلسفيّة متّغيرة. ففي خلال القرن التّاسع عشركان تأثير النّظرية النّشوئية **"لداروين"** بالغ الأثر على كلّ من علم النّفس والعلوم الإجتّماعية، حيث صبّت جلّ التفسيرات لسلوك الإنسان حول الشَّق البيّولوجي في أبحاث علم النّفس، كما زاد التّركيز على آليات الدّماغ في بناء الإدراك العقلي. ولمع نجم **"أوجست كونت"** حين أعلن عن قانون الأحوال الثلاث أو نظريته الجبرية المتّأثرة بالنّظرية النّشوئية "**لداروين**"، **"فذاع صيت الإطلاقيّة الأخلاقيّةالتّي تفتّرض أنه بإمكان العقل إدراك الأخلاق ذات الطابع الكوني – التّي لا تقتّصر على زمان أومجتمع معيّن – وأنّ احتّرام قداسة حياة الإنسان ومفهوم العدالة الإجتّماعية هما نموذج لهذه الأخلاق كما يخاطبنا " نيلسون، 2009"**[(1)].. وعليه حسب المنهج التّجريبي في البحث الأخلاقي يصبح السّؤال المحوري في فلسفة الأخلاق هو: كيف تنشأ الأخلاق؟، إذا لم تكن هناك إدراكات عقليّة عامّة بين الناس تمثلّها؟، وبعبارة أخرى ما هو مصدر الأخلاق؟ أهو العقل أم المجتمع؟، أم المادة؟، ثم ماهي الفلسفة التّي توجّه البحث في

الأخلاق؟، أهي الفلسفة القائمة على النّموذج الإختّزالي؟ أم تلك المرتكزة على النّموذج الثنائي؟ أم هناك إطارآخر أفضل؟

تمخضّت عن هذه الأسئلة إجابات متّعددة، فكيف كانت إجابة الداروينيةوالداروينية -- الإجتّماعية أوّلا باعتبّارها نظرية مادية وأصل لكل النظريات المادية المفسّرة لطبيعة الأخلاق؟، لذلك سوف نعرض الموقف من الأخلاق حسب المنظور الدارويني العام، ثم نعرّج للحديث عن النّظريات المادية المتّفرعة عنها ونقصد بذلك " نظرية شومسكي وبعض مريديه الممثلين للنّزعة الشومسكية، ثمّ ننتقل لعرض موقف **"رضا زيدان"** من سؤال الأخلاق ونُنهي هذه الورقة البحثية بنقد وتقييم شامل لموقف "**رضا زيدان**".

ثانيا.موقفالنظرية الإختزالية من الأخلاق

موقف الداروينية الإجتماعية: الداروينية "ترجمة لكلمة داروينزم في اللّغة الأنجليزية، ويقال أيضا الداروينيّة الإجتّماعيّة، وهي كلمة منسوبة إلى اسم تشارلز داروين (1731-1820) "[2].، في حين تعرّف الأخلاق على أنها " **الدين، الطبع، والسجية** "[3]، ومعناه أن الأخلاقتتّعلق بالصورة الباطنة لإنسان أكثر من تعلّقه بالصورة الظاهرة، وهي **"عند القدماء ملكة تصدربهااللأفعال عن النفس من غير تقدّم روية وفكر وتكلف.."** [4]. وهذا المعني قريب لمعنى الطبع أو العادة التي تنبيء عن الأفعال المحمودة أو المذمومة الصادرة عن النفس أما اليوم فنطلق معنى الأخلاق على معنيين هما: **"الأخلاق النسبية وهي مجموع قواعد السلوكالمقررة في زمان معين. الأخلاق المكلفة وهي مجموعة قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان"** [5].، هذا في الّسان العربي، أما في اللّسان الفرنسي تقابل كلمةأخلاق مورال وتعني "**القواعد العملية والقيّم التي توظّف كمعيار داخل المجتّمع**" [6].وعلم الأخلاقهو العلم الذي يدرس السلوك الإنساني بغية وضع حلول نظرية

للمشكلات الأخلاقية المتفشية على أرض الواقع. **ومن بين هذه الحلول نجد الداروينية الإجتماعية، ففيما يكمن حلّها؟**

هي نظرية تقوم على فلسفة الصراع من أجل البقاء، والبقاء يكون للأنواع الأصلح المنتّخبة طبيعيًّا، وترتكّز منهجيًّا على وَحدة العلوم، حيث قام دعاة الداروينيّة الإجتّماعيّة بنقل فرضية **"داروين "** من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان وحجتّهم في ذلك أنّ القوانين التّي تخضع لها الطبيعة هي ذاتها التّي تخصّ الظواهر الإنسانيّة، التّاريخيّة والإجتّماعيّة.

وتخبرنا فرضية داروين أن مادام العلم سيطر على الطبيعة، فإنه من الممكن أن يفسر أصل الطبيعة والحياة عن طريق الإنتقاء الطبيعي والتنوع الحيوي وفلسفة التّطور. ما افترضه داروين حول وجوب قدرة العلم على تفسير الحياة لقي قبولا واسعا في الوسط الثقافي والعلمي لأزيد من قرن حتى امتّد أثره على كافة العلوم الإنسانية وبلغ تأثيره على علم الأخلاق.

تقوم الفرضية الداروينية على رد الحياة إلى أصل واحد هو الجينات وميكانيزم الرد يرتكز على آلية التّطور الذي يعني في معناه البيولوجي " **عملية ظهرت فيها الحياة من مادة غير حية ثم تطوّرت كليا بوسيلة طبيعية، وهذا هو المعنى الذي اعتّمده داروين لكلمة تطوّر"**[7]، هذه ا آلية قد تشرح العديد من الأشياء، فهي فكرة بسيطة على نحو أنيق، ولكن هل نأخذها على محمل الجد ونفسّر بها أساس الحياة أو أساس الأخلاق؟

هذه المرتكّزات المعرفيّة والمنهجيّة أثرّت على فلسفة الأخلاق لديهم، ففي المنظومة الداروينيّة لاوجود للخير و الشرّ والحزن والفرح، وبالتّالي فهي تطرح فلسفة متّجاوزة للقيّم المطلقة كالحقّ، الخيروالجمال. فالعالَم طبيعة، والطبيعة صمّاء لا تتّعرف على القيّم الأخلاقيّة، والطبيعة مادة صدرعنها كلّ شيء، **" مادة خالية من الغرض والهدف والغاية"**[8].، تعود هذه الرّؤية إلى

الثنائية الديكارتية التّي فصلت بين العقل والطبيعة الذي نتج عنها توكيد الإستقلال التّام للطبيعة عن العقل وعن أي مبدأ عقلي أخلاقي.وحتى مع ازدواجية العقل مع "**كانظ**" هناك عمى عام أمام القيم حيث " **بحديثه عن وجود عقليين منفصليين، العقل السائحفي الكون غبّي غباء كاملا أمام القيّم لا يعرفها وحينما أسعفه العقل العملي بقيت أخلاقه قوانين صورية، وأصبح ايمانه مجرّد تسليم فاقد للضرورة المنطقية وهومأزق حقيقي**" [(9)].، هذا المأزق خلّف انتّكاس نحو العدمية نتيجة حتمية لسيرورة العقل الحديث في عصر الأنوار. لكن ماهي الأزمة؟، هل تعنّي ظاهرة أو مأزقا أو دربا خاطئا أو لحظة ضرورية؟

كلمة أزمة في اللّغة اليونانية تعنيّ" **القرار، كلمة مخيفة ومقلقة ومحيّرة، والسبب أنّها حدث غير متّوقع ومحفوف بالمخاطر، فهي تحيل إلى الصراع ونوبة المرض الشديدة، والتّغيير الحاسم** " [(10)].، هذا التعريف يقدم لنا معنى طبي لأزمة، بمعنى أنها لحظة ضرورية للتحولات الكبرى في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، قد تكون مؤلمة للبعض وشافية للبعض الآخر.وتمخض عن هذه الأزمة ظهور الفلسفة المادية في الأخلاق التي أسس دعائمها ديكارت في فرنسا وكانظ في ألمانيا وداروين في. هذه الفلسفة الثورية تتّمحور حول مرتكزات معرفية أهمّها أنّها منظومة مادية شاملة، تُنكِر أيّ مرجعية مُفارِقة للمادّة، وتستّبعد الخالِق من المنظومة المعرفيّة واللأخلاقيّة، ومع هذا كلّه فإنّها تفتّرض وجود غاية طبيعية كالتّطور....لكن هذه الغاية قد تكون زيادة في التّركيب والتّطور من البسيط إلى المركّب، وقد يكون شيئا يسمّى إرادة الحياة أو القوة، والنّظرية العصبيّة لأخلاق من نواتج هذه المنظومة، فما المقصود بها؟

هي نظرية فيزيائية تنّص على أنّ: " **كلّ نوع حقيقي من الحالات النّفسية مطابق لنوع معيّن من الحالات الفيزيائية** " [(11)].، كنوع يخص الحالات العصبية للدّماغ، وعليه فهذهالنظرية لا تنكر الرّغبات، الإعتّقادات

والمقاصد، لكنّها تأمل فزيأتها أي رَدّ هذه الحالة العقلية إلى "**أنواع معيّنة من الحالات الدماغية**"، [12]. بخلاف ذلك تجيء المادية الإقصائية على النقيض تماما، إذ تتّمسك بأن تلك الحالات العقليةالسّالِفة الذِكر" **ليست مطابقة لحالات فيزيائية من أيّ نوع**" [13].، بمعنى أنّها غير موجودة بالأساس. وأكثر من ذلكتعدّ تلك الحالات العقلية " **مفاهيم قبل علمية ويصفوها استّخفافا بعلم نفس الجدّة أو علم النّفس الشعبي**"[14]، ويزعم أنصار المادية الإقصائيةأنّ العقل البشري سوف يتّجاوز علم النّفس الشعبي كما تجاوز علماء الكيمياء نظرية الفلوجستّين باكتّشاف الأوكسجين من طرف "لافوزيه".

السّيال الحراري والقوة الكهرومغناطيسية هي كيانات غير موجودةكونها مجرّد افتّراضاتلم تثبت صحتّها تجريبيّا، فهي ترتبط بنّظريات كاذبة، وشأن علم النّفس التّجريبي سيؤولإلى نظرية كاذبةحتما **ذلك أنّ" النّظرية العلمية المقبولة-في نظرهم- لمجموعة من الظواهر لابدّ أن نقترحقوانين قابلة لإختّبار تجريبيّا**"[15]، ذلك أنّ ماهو غير قابل للملاحظة الحسيّة هو غير موجود وحتّى تكون نظريةعلمية صادقة ينبغي أن تمتلك صدقا واقعيا أي فيزيائيا.

وعليه فإنّ علم النّفس الجدّة سَيء وفقا للمعايير العلميّة الجديدة لا يمكن إصلاحه ممّا يستّدعي الإستّعاضة عنه بنّظرية مغايرة تمامًا، ولعلّ ما جرى في الربع الأخير من القرن التّاسع عشرله بالغ الأثر في هذا التّحول، فلقد كان التأثربالنّظرية النّشوئية "**لداروين**" واضحا في جّل أعمال علماء النّفس والإجتّماعأنذاك، " **فقد زاد الميل نحو التفسيرات البيولوجية لأبحاث علم النّفس، وزاد التّركيز على آليات الدّماغ الكامنة والوظيفية** "[16].وامّتد التّأثير حتّى وصل إلى علم الإجتّماع وظهر صوت "**أوجست كونت**" ونظريته الجبرية المتّأثرة بنّشوئية " **داروين**"، وكانت غايته ترتكز حول تطبيق المنهج العلمي الصَارِم على كافة العلوم الإنسانية، فلا غرو أن تتأثر النّظريات

الأخلاقيّة في تلك الحقبة بذاك المنهج، فداع صيت الإطلاقية الأخلاقية التّي تزعم امكانية اكتّشاف المباديءاللأخلاقيّةالكونيّة عن طريق نهج العلموالتّفكير الواعي.

2 موقف شومسكي ومدرسته من الأخلاق:

أسس " **شومسكي**" نظرية مادية تقوم على تفسير السّلوك الإنسانّي من خلال النّظر إليه كحاسوب (آلة)، ترتد هذه التّمثلات الذهنية للدّماغ الإنسانّي إلى " **البرنامج الديكارتي الذي هو الخلفية للنّظريات المادّية الحاليّة** "[17]، وتتمركز النظرية الشومسكية في اللغة على فلسفة التّطوّر عند داروين لأنه يعتقد أنه لكي نحدّد مفهوم اللّغة بشكل واضح ينبغي أن نجيب عن سؤال مهم وهو: أي نوع من المخلوقات نحن؟

يجيب شومسكي عن هذا السؤال بنفس إجابة داروين، نحن كائنات بيولوجية في تطوّر دائم، وعليه فاللّغة خاصية إحيائية مصدرها الدماغ ومهمتها ليس التّواصل وإنماربط أكثر الأصوات والأفكار تنوعا بتعبير داروين، هذه النظرة الكلاسيكية للغة وأعني بها تلك الثنائية صوت ومعنى غير كافية عند شومسكي لتحديد مفهوم اللّغة، فكيف يفسّر الإبداع غير نهائي في توليد المعاني و التّعابير اللّغوية، فليس من سبب اليوم للشك في الفهم الديكارتي بأن للغة طابع إبداعي لانهائي، لكنه عند شومسكي ليس نتيجة لها، بل هو نتيجة النّظام الحوسبي داخل الدماغ، **"وهوما يشبه بالبراهين التي يوّلدها نظام من المباديءالمنطقية تقريبا "**[18]، هذه الإجابة تفترض سؤالا آخر: كيف نشأ النظام الحوسبي للغة؟، ومرة أخرى يردد مؤسس الألسنية الإحيائية أنّ الصدفة أنتجت اللّغة وبفعل آلية دمج وقع تشبيك للدماغ نتج عنه فكر خلاّق وأن الإنتقال من اللّغة البسيطة إلى اللّغة العلمية هو" قفزة عظمى إلى الأمام " ميّزت بين البشر الحديثين عن باقي الأنواع البشرية أو الفصائل

الحيوانية.مانفهمه من موقف شومسكي من اللّغة هو صلته بالموقف الدارويني للكائن الحي من جهة وتحويره لذات الموقف من جهة أخرى عندما آمن بالصدفة كأصل للّغة وكفر بالإنتقاء الطبيعي كمبدأ لفلسفة التّطوّر الداروينية ويشرح موقفه قائلا: " **مما يعنّي أنّ النّظام الذي نشأ يجب أن يتبع قوانين الطبيعة وكفى، وهي قوانين الحوسبة الأمثل في هذه الحالة – بطريقة تشبه الطرق التّي تتّكوّن بها بلورات الثلج** "[19]. لا يعدو هذا الموقف مجرّد تخمين تمسك به شومسكي لأنه لا توجد دلائل تنقضه. وانتّهى به الحال إلى توكيد النّظرية الإختّزالية للأخلاق. الموقف ينسجم تماما مع الألسنية الإحيائية الشومسكيةومع نظرية التّطوّر الداروينيةومع الفلسفة العلمية الدكارتية.

وعليه يبدو واضحا للعيان أنّ " **النّزعة الفيزيائية والمادّية الإقصائيّةالمعاصرة حاولت تعميم الفيزياء التّي طبّقها "ديكارت" على كلّ شيء سوى الإنسان**" [20]، فهل وصلت؟

ينطلق " **مارك هوسر**" في كتابه " **الفعل الإخلاقي**"من النّظرية التّوليدية في اللّغة **لشومسكي** لتّفسير الأخلاق حيث يقول بهذا الصدد: " **نحن قد تطوّر لدينا غريزة أخلاقية، وهي قدرة تنمو طبيعيا داخل كل طفل ومصمّمة لتوليد أحكام سريعة تتعلق بما هو صحيح أخلاقياوماهوخاطيء أخلاقياوهذا قائم على قاعدة غير واعية للفعل، جزء من هذه الآلية كان مصمّما بفعل الإنتخابالدارويني الأعمى قبل ملايين السنين تطورا نوعيا والأجزاء الأخرى أظيفتأوتقدّمت تدريجيا خلال ا'لتّاريخ**"[21]، وبعد أن مدح الثورة الشومسكية في فلسفة اللّغة، حاجج على أطروحة امتلاك المَلكة اللّغوية على قواعد أخلاقيةكليّة، أي أنها ملَكة نظرية على النّهج الشومسكيالذي يرى في اللّغة ملَكة فطرية لها شقّين، وراثي ومكتّسب إبداعي. وسعى " **شومسكي**" لإيجاد نظرية شاملة للمباديء الثابتة لكلّ اللّغات، أما

الموقف من الأخلاق وضعه " **مارك هوسر** " في ثلاث خانات:

الأخلاق وراثية المصدر، فالطفل مثلا يعلم أن القتل خطأ، بمعنى أنّ القواعد الأخلاقية موضوعة منذ الولادة في رأس المولود. بالمقابل هناك من يرّد الأخلاق إلى اللاّمعنىويفرّغها من المحتوى الذاتي ويحيلها إلى العالَمالخارجي، إلى جهاز الدّماغ الذي يكتّسب القواعد الأخلاقية منه.وبالتّالي ففي هذا الموقف لا وجود لقواعد ولا محتوىإنّما توجد عمليات عقلية لتلقي ما تقدّمه الطبيعة.

والموقف الثالث يُخبرُنا بأنّا مولودين بمباديء أو قواعد مجرّدةوتدخل التّربية والأسرة لوضع الأسس الأخلاقيّة، هذا الموقف الأخير هو الذي يتّبناه **"مارك هوسر"**. وفي هذا يعلّق الباحث **"رضا زيدان"** تعليقا مهمّا ممّا جاء فيه: " وهوسرلايختلف عن غيره من علماء الأعصاب الذين حاولوا تفسير الأخلاق دون ذكر"شومسكي" تمامًا لأنّ الحجّة الأساسيةالتّي استّند إليها المعرفيون حينما صاغوا الإستّعارة القاضية بأنّ الذهن حاسوب حجة آتية من لسانيات "**تشومسكي**" ورفاقه في إطار النّحو التّقليدي"[22]، لكن "**رضا زيدان**" لم يجب عن لماذا أخفى"**هوسر**" تشومسكي في كتّاباته ولم يؤّشر عليه تأشيرا مباشرًا.

وهذا الآخر" **جيرمي فودور**" صاحب فرضيةلغة الفكر ممّن تأثروا**بتشومسكي** وملّخصها أنّ (الحالات العقلية بنية مفاهيمية) تقوم على مبدأ تماثل إنتّاجية الفكر معإنتّاجية اللّغة دون أن يخلط بين جمل الإستّبطان والتّأمل- التّي هي حديث نفس- مع جمل لغة الفكر وهنايكمن الفرق بين النّزعة الفطريّةالبرمجيّة والنّزعة الفطريّة الديكارتيّة الذي يتّمحور حول إنكار الإستّبطان أو تجاهله أو الحديث حول ما يدورحول الذات، هنا تتفق هذه النّزعة مع السّلوكيينالذين وضعوا الإستّبطان موضع تساؤل فلسفي بخلاف القدماء الذين لم يفعلوا ذلك على اعتّبار أنه أمر مسلّما، وأن وعينا بالذات قضية أولية، هذه إجابة المذهب الفطري الذي يرّد القواعد الأخلاقية إلى الفطرة وحجّته في ذلك أنّ الإنسان يحتاج إلى أسس وراثية تأّتي من المعرفة

والسلوك، لأنّ هذه الأسس قادرة على التّطبيق في الواقع أثناء تعرّض الإنسان للمواقف التّي تقابله في الحياة من خلال تحويل المواقف الجزئية إلى قضايا كليّة، وافتراض وجودها أسهل من عدمه والنتائج التّي ستؤول إليه هذه الأطروحةهي: **" اقتّصاد محبّب للداروينيّة ونجاة من شكيّة مُغرِضَة "** [23]، هكذا أوَّل المشهد الباحث **"رضا زيدان"**، وهنا قد يلتقي الإتجاه الفطري مع التّوجه الداروينّي عندما ينتقل سلوك الإنسان من البسيط إلى المركّب في حلقة التّطور اللاّنهائية والحتّمية.، وبما أنّتشومسكي داروينّي النّزعة غير أنّه لم تمنعه داروينيته من نقد الّسلوكيين بقوّة والفطريين أيضا عندما استّبعد الإستيّبطان من أبحاثه.

وقد وُجِّهت **لشومسكي** انتّقادات عديدة حول فكرة اللّغة كجهاز مُغلَق على ذاته، حيث انتّقد علم الخلايا العصبية استّقلالية الّلغة عن الإدراك، وحتّى يحدث **هذا " يجب ألاّ يتّأثر سببيا بأي جزء من أجزاء الدّماغغير التّركيبية الخالِصة. ولهذا على قالب التّركيب ألايّتّصل بأيّ دخل قد يسبّب أثارًا من أجزاء الدّماغ المرتبطة بالإدراك والإنتّقال الحركي و الإنتّباه وأنواع أخرى من الذاكرة والمعرفة الثقافيةومناقشة ذلك"**[24]، وعليه يمكن القول أنّ هدف **" تشومسكي"** هو عزل الدّماغ عن أيّ مؤّثرات خارجيّة أو داخليّة فيما يتّعلّق بعلم الأعصاب، لكن " **علم الخلايا العصبية لا يُجيز ذلك، إذ تعدّ فكرة التّركيب مستّحيلة فيزيائيا**" [25]، ذلك أنّ بنية التّركيب (الدّماغ) تتّألف من أعصاب معقدة ومتّشابكة فيما بينها.

النّظرية تعرّضت للنقد خاصة في المنهج، إذ لاحظ المختّصونوجود خلط تصنيفيكبير بين التّجريب في العلوم الإنسانية والعلوم التّجريبية، فعندما نربط بين دراسة السّلوك البشري بدراسة الأجسام الكبيرة في الطبيعة من خلال تطبيق نفس المنهج، فإننا نقع في خطأ جسيم. فشتان بين الظاهرتين فهما مختلفتين، ذلك أنّالتّبصرات العقلانيّة للسّلوك تخضع لقيود معيارية

خلافا لتّفسيرات العلمأساسها ثقافي وليس فيزيائي، **" فالبحث عن المسؤولية الأخلاقية القائمة على الثقافة في إطار فيزيائي هو اختزال لكامل هذه الظاهرة وخلط بين نمطي خطابلا يغني أحدهما عن الآخر، وإذا كان التّحقق في الفيزياء له طريقة معينة، فالتّحقق في النّمط الأخلاقي له طريقة أخرى مختلفة تماما "**[26]. وعليه اعترف العديد من الفلاسفة الماديين بعجز المادية عن تفسير النمط العقلي والأخلاقي ويقول "بوتنام" بهذا الصدد: **"إنّ المذهب الذي يشترك به معظم فلاسفة العلم والذي اشتركت به لسنوات كثيرةهو المذهب القائل بأن قوانين العلوم الراقية المستّوى كعلم النّفس وعلم الإجتّماع قابلة لإختزال إلى قوانين العلوم المتدنية المستّوى كالبيولوجيا والكيمياء وانتّهاء بقوانين الجسيمات الأوليّة "** [27]، هذا الرّأي يتّماشى مع المذهب الحيوى والإيمان بوَحدة العلم، لكنّه لا يتّوافق مع رأي غالبية المحسوبيين على المادية.

فهذا آخر اسمه **"فودون"**يرى **" أنّ الكيانات السايكولوجية كالأحاسيس ليس من السهل الإعتّقاد بأنّهاقابلة بأنّ تحللّ تحليلا دقيقاإلى أيّ شيء أقلّه العصبونات أو حالات العصبونات "** [28].ويبدو أنّالماديين لم ينجحوا في تقديم صياغة مرضية للمادية، تتقادفهم صعوبات تجريبية، إجرائية تحول دون ذلك، **"علما بأنّ لغة العلم التّجريبي مستّمدة من اللغة العادية. وإيصال خطاب يحوي دلالات عقليّة أو أخلاقيّة يستّدعي إبطال اللّغة العاديّة كما التّزم بذلك "إذنجتون"**[29].

ومعنى ذلك أنّ اللّغةتسبق الشيء، هذه فحوى النّظرية الإنعكاسية التّي ترى **"أنّ البنيّة الجسيديّةكفيلة لتّكوين صورة للحياة، وطبقا للنّظرية الوصفية فإنّ اللّغة والسّلوك والبنيّة الجسديّةمن تقع عليهما مسؤولية ذلك"** [30]، وعليه نصل إلى استّنتاج في علم الأعصاب المعرفي يفيد بامتّلاك المخ ملَكة إدراكية، معرفيّة وأخلاقيّة أيضا، حيث يقول **" سام هاريس": " أنّ**

الإرادة الحرّة وهم، ببساطة نحن لا نصنع إرادتنا، فالأفكار والمقاصد تنبع من أسباب جذرية لا نعيها ولا نملك السيطرة الواعية عليها، نحن لا نمتلك الحرية كما نظن " [31]، بالمقابل نظرية الإستبطان وقوانين الفيزياء يظهران كمعارضين لهذه الفكرة، إن الأفعال الحرة تظهر كااستّجاباتلمثيرات أو مسبّبات أو ردّات فعل عن أفعال. ويستّحيل واقعيا تتّبع هذا السيل من اللأفعال بين ثانية وأختها لأنّ لغتنا العادية لا تسمح بذلك. فلا يمكن القول مثلا أنّ للدّماغ آلاما أو إحساسات، فالإنسان وحده من يطلق عليه لفظ حسّاس حيث لا يشبه الدّماغ الإنسان. ومنه فمنهج الإستدلال على الإنسان بشيء من جنسه منهج خاطيء لكون الإنسان يمرّ بتّجارب معقدة تتدفق مع إرادات مختلفة، ويصعب فهمه وفزيأته أو اختزاله لأنّ ليس المخ من يقوم بتلك التّجارب.

وهنا يلّح علينا التّساؤل التّالي: هل رفض النّزعة الفطرية يعني السقوط في السلوكية؟، فإمّا أن تكون سلوكيّا لا تحتّكم لقواعد سوى الإجتماعية منها أو فطرياتوجّهك قواعد صارمة مزّود بها الفرد منذ الولادة دون أن يختارها؟، ألا يوجد خيار ثالث تشير إليه علاقة شرطية (إثارة واستّجابة) وتحدث بين الفرد والمجتّمع. وهنا تظهر الأطروحة الثالثة التي يمثلّها "**فجنشتين**" وتقوم على الطرح الوصفي لكيفية اكتساب الإنسان للقواعد الأخلاقية، ففي كتابة **المُعَنون** برسالة منطقية فلسفيةسعى **"فجنشتين"** لبناء نظرية عن قدرة اللّغة على رسم العالَم. " والفكرة الأساسيةلهذه النّظريةهي القول بأنّ الجمل شكل من أشكال التّصوير، تتّكون الجملة من عناصر (أسماء)موضوعة داخل علاقات محدّدة وتمثّل الجملة حالة ممكنة من القضايا ". وفي دفاعه عن العلم يتبنى **" فجنشتين "** موقفا اختزاليا للّغةأين يردّها إلى علم البيولوجيا. ففي افتتاحية كتّابه: " بحوث فلسفية " عرض فقرة للقديس أغسطين تمثل تنظيرا عن الإنسان وسلوكه اللّغوي، ثم شرع في نقده مبرزا فلسفته في اللّغة.

يرى القديس أغسطين أن النّفس مصدر للعلاقة بين الكلمة والشيء وأنّ الفهم يحصل عندما يربط العقل بين الصوت المسموع والشيء المعني.

يعتقد فجنشتين أنّ أغسطين يميل لتبني نظرية ضيقة ومفرطة في البساطة عن ظاهرة اللّغة يرافقه وضعها في شكل أسطوري كونه يقيّدها بنموذج واحد، في حين يقتّضي المنهج الوصفي وسم اللّغةكظاهرة اجتّماعية، أي باعتّبارها نشاط ثقافي وسلوك متّعدد الأهداف بين جماعة معينة. **"فليست اللّغة.... أداة لتّوصيل الأفكار أو التّعبير عن بنى عقليةكما هو تعميم أوغسطين، إنما هو استّدعاء نوع معيّن من استّجابات المخاطب."**[4](32)..، بمعنى لا يهمنا كيف تعمل اللّغة بقدر ما يعنينا كيف يتّصرّف الشخص عند سماعه للكلمات.

أما بخصوص علاقة اللّغة بالأخلاق، وبما أنّ فجنشتينفي النهاية يتبنى نظرية اختّزالية للّغة، رغم توفر المنهج الوصفيالمفسّر للعلائق المتّواجدة بين اللّغة والمجتّمع، فمن الطبيعي أن يكون موقفه أعمى أمام موضوعة الأخلاق، لذلك نجده يقول بهذا الصدد: "**يرى الفلاسفة منهج العلم أمام أعينهم، ولا يستطيعون مقاومة محاولة الإجابة على هذه الأسئلة (مثلا ماهي الأخلاق؟)، بنفس منهج العلم، ما يميلون إليهمصدر حقيقي للميثافيزيقاويقود الفلاسفة إلى الظلام التام**"(33)، هذا طريق الظلام لايحيل إلى شيء، وحده طريق العلم من يقودنا صوب النور. إذا كنّا ننشد الأحادية والبساطة ولا نرغب في قبول نظرة ثنائية أو تعددية إلى الأشياء، سوف نقبل بالنظرة العلمية للعالَم، فهل هذا الطرح صحيح؟

في الحقيقة كتب " **فجنشتين**" الرّسالة المنطقية الفلسفية بعقل منطقي أداتي في فترة شبابه، وهو كتاب فلسفة قريب من التفكير الوضعي، أما في البحوث الفلسفية، آخر ما كتب **"ففترة الدّين، وإعادة قراءة لدوره وأهميته وذلك داخل قراءة جديدة للعقل و اللغة والمجتمع**"(34)، ففي هذه الفترة

المتأخرة من حياته انفصل **فجنشتين** عن العلم الوضعي واعتبر الموضوعية خرافة علمائه.وعليه يجب ايقافه وعدم السماح له بالتّدخل في حياتنا الإجتماعية وقيمنا.

وقد تأثر به أيّما تأثر فيلسوف العلم الشهير توماس كوهن عند تصفح كتابه ألعاب اللغة وقرأه قراءة متأنية أسفرت تأليف كتابه المميز " بنية الثورات العلمية " الذي تحدّث فيه عن تأثير المجتّمع في نشأة العلم، بالمقابل رفض فجنشتين في كتابه ألعاب اللغة اعتبار علماء التجربة موضوعيين خالصين، فعنده " **اللغة الفيزيائية لا يمكنها الزعم بأنه تفيد بمثابة نموذج مطلق للخبرة المعرفية البشرية لأن كل حديث عن العالم له طريقة في التّحقق والقبول مختلفة عن حديث آخر، بل حتّى الحديث العلمي نفسه يمكن القول أنه ذات أنماظ داخلية، فمثلا الردّ الشهير للكيمياء إلى الفيزياء ليس ردا كاملاومن المحتمل جدا أنه لا يمكن إكماله** "[35]، **بمعنى أن القول** الفيزيائي للعالم ليس له أفضلية من الناحية المعرفية عن أي قول معرفي آخر. فعندما يكون سبيل التّحقق من علم لآخر مختلف، لا ينبغي أن ينجر عنه إقصاء السبل الأخرى أو اختزاله لمجرد اختلافها.

ثالثا: موقف "رضا زيدان" من النظرية الإختزالية للأخلاق:

1- المنهج الوصفي للعلم:

يقول رضا زيدان: " إنّ النّظريات الأصدق في تفسير الواقع تحلّ محل النّظريات الأقل صدقا، ومن ثم يتّقدّم العلم دائما نحو التّصوير الأصدق للواقع، لكن هذا التّصور وهذا الإنطباع غير صحيح " [36]، بمعنى أن العلم يقترب من الحقيقة كلّما اقترب من الموضوعية والصدق الواقعي، غير أنّ هذا التّصوّر في حدّ ذاتهانتقده " رضا زيدان"في كتابه المنهج الوصفي للعلم " الذي يعرّفه بقوله: " **وهذا الكتاب لا يهدف إلى هدم الفلسفة التّي تبّرر هذا التّصوّر وإنما يهدف إلى نقد كلّ تفلسف حول العلم من حيث المبدأ، أي**

تفلسف يحاول تمييز العلم بأي خصيلة من الخصال الثلاث: العقلانية، الموضوعية والإقتراب من الصدق عن أيّ نشاط بشري آخر"[37]، ونفهم من قولهأنّه لا يتناول العلم تناولا ابستمولوجيا على النهج الباشلاريأين نميّز العلم عن اللاّعلم، لأن ذلك من قبيل المشاكل الثانوية في العلموالتي تخص الصناعة العلمية ذاتها، وإنما ينظر باحثنا في معالجته لفلسفات العلم من منظور أوسعليرى ما اختزلته تلك الفلسفات. لذلك نجده يوظف المنهج الوصفي لدراسة العلمعلى اعتبار أن "**أي نظرية علمية تقوم على نظرية معرفية**"[38].ولكي نفهم ماهية العلملابد أن يستخدم فيلسوف العلم آداة الوصف ليعرّي ماهو مختزل في النّظريات العلمية كبديل عن آداةالفلترة.ويكشف عن النظريات المعرفية غير معلن عنها. ومن بين النّظريات الإختّزالية في العلم المعاصر فيزيأة العلوم الإنسانية نحو: علم الأخلاق، علم النفس وعلم الإجتّماع تحت تأثير النظرة العلمية للإنسان، الكون والحياة، هذه الفيزيأة التي قاده الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت ومن بعده أتباعه ومريديه أضحت التّصور الصحيح والوحيد عن العالم. لذلك يشدد رضا زيدان على نقدها لأننا تحت تأثيرها " **نحن عرضة لأن نصير من أصحاب المذهب الفيزيائي الجذري، إذا كنّا شديدي الميل إلى الأحادية والبساطةولا نرغب في قبول نظرة ثنائيةأو تعددية إلى الأشياء**" [39].

هذا المنهج وظفه " رضا زيدان" في كلّ كتبه، وبهذا تجاوز كلّ المناهج السابقة في دراسة فلسفات العلم، لكنّه أيضا طبّقه في دراسته للأخلاق، المجتمع والدين. فما هو موقفه منهم؟

2- **نقد المنهج البيولوجي العصبي للأخلاق:**

هناك خلط تصنيفي كبير بين التّجريب في العلوم الإنسانية والعلوم التّجريبية: " **فمن ناحية عندما تصف الإعتّقادات والرّغبات إلى النّاس ونحاول فهم سلوكهم من حيث امتلاكهم لحالات عقلية لا نفعل أي شيء**

إطلاقا يشابه ما يفعله العلماء عند تفسير حركة الأجسام الكبيرة من خلال الإستناد إلى قوى أسست عليها " [40]، بمعنى هناك فرقفي التّجريب بين علم الفيزياء وعلوم الإنسان. وبحسب المنهج الوصفي المعتّمد عند رضا زيدان: **" من غير المشروع تماما أن نعترف بالوجود المعرفي لشيئ ما بدون الإهتمام للأشكال اللّغوية التّي يتّم من خلالها اكتّشاف هذا الشيء "**[41].، فنحن نعرفأن شخصا ما مسؤول أخلاقيا من خلال مراقبة سلوكه والحكم بأنه سلوك عاقل. ومصدر هذا الحكم يرتد إلى قواعد معيارية ومن الواضح أن لا علاقة لهذه القواعد بالتفسيرات المحضة، وإنما أصلها يعود إلى أسباب ثقافية وليس فيزيائية: **" فالبحث عن المسؤولية الأخلاقية القائمة على الثقافة في إطار فيزيائي هو اختزال لكامل هذه الظاهرة وخلط بين نمطي خطاب لا يغني أحدهما عن الآخر، إذا كان التّحقق في الفيزياء له طريقة معينة، فالتّحقق في النمط الأخلاقي له طريقة أخرى مختلفة تماما "** [42].لذلك فإنّ المادية الإقصائية التي تقصي العبارات الأخلاقيةمن مجال التحقق العلمي هي تسيء فهم المفاهيم الأخلاقية، لأن طرق التحقق مختلفة بين العلمين لإختلاف طبيعة الموضوع، فما نفعله لمحاولة فهم سلوك أحدهم يختلف تماما عما نفعله عند دراسة حركة سقوط الأجسام الكبيرةومانقوله عن سقوط حجر يختلف عما نقوله عندما يتّصرّف شخص على نحو أخلاقي، فنحن لا نذم حجرا عندما يسقط ولكننا نذم شخصا عندما يكذب. فالنظرية الإختزالية للأخلاق وقعت في الخلط التّصنيفي بين العلوم، فهي تجعل مثلا **"المفاهيم النفسية و ا الأخلاقية التي هي نمط خطاب يبرره المجتمع الذي يسوّغ معارفنا نظرية علمية"** [43]، فأين هو الصدق الموضوعي الذي يدّعيه أتباع تلك النظرية؟

إذا النظرية الإختزالية هي تصور مادي للإنسان امتدت إلى مجاله الأخلاقي باعتبارها نظرية علمية. لكن العديد من العلماء المحسوبين على المادية اعترفوا بعجزها عن تفسير النمط العقلي والأخلاقي ويورد " رضا زيدان " أمثلة عن

ذلكفي تبريراته ويستشهد بقول أحد الفلاسفة الماديين وهو "جون سيرل": " **على الرغم من أن الماديين مقتنعون بنصف ايمان ديني بأن رأيهم يجب أن يكون صحيحا، فإنهم لم ينجحوا أبدا في صياغة مرضية لها....ويعتقد أن سبب هذا الفشل هو أنهم واجهوا دائما الواقعة الواضحة أن الصيغ المختلفة للمادية تتجاهل صفة جوهرية معينة للكون والتي تعرف أنها موجودة بصورة مستقلة عن اعتقاداتنا الفلسفية** "[44]. بمعنى أن هناك أنواع للمادية (اختزالية وإقصائية)، وأن هذه الأنواع ترتد إلى الإعتقادات الفلسفية النابعة عن الذوات الفلسفية وليس الواقع المادي الموضوعي. وبالتالي ينتفى الصدق الواقعي عنها. ولكن كيف نبرر الصدق الواقعي للعالم الخارجي؟

يجيب "رضا زيدان" **لأنّ الله هو أساس معرفة أنّ العالم المادي موجود بالفعل، لأنّ الله يغرس في طبيعتنا الإقتناع الفكري بأنّ إحساساتنا وانفعالاتنا تأتي أو على الأقل تتّصل بعالم موجود من الأجسام، وهكذا كا قدرة الله علىالماهيات الممكنة وصدقه في تكوين الطبيعة الإنسانية هما الأساسان النهائيان في الإعتُّقاد بأنّ التّفسير الفيزيائي يتّعلّق بعالم ممكنا حقا وموجود باالفعل** "[45]، بمعنى أنّ الضامن لوجود العالم الفيزيائي هو الله.

ولكن النظرية الإختزالية تستبعده من مجالها المفاهيمي وبالتالي تعفي نفسها عن التّساؤل وعن اقتراح جواب مناسب في نفس الوقت. وهي تستبعده لأنّه لا دليل على وجودهمتسقة مع المنهج الإستقرائي الذي تعتمده. ولكن " **الإيمان بالجزء الخارج عن التجربة واطراد الظواهر هو دوجما التجربة التي يقوم عليها العلم، فهو اعتّقاد براغماتي لا دليل عليه**"[46]. **إذا ما الذي يجعلنا نصدّق كلّ ما يقوله العلم، وهو ينطوي على عقائد دوغماتية؟**، ولا مفرّ للخروج من هذا المأزق المنهجي الذي أسهب هيوم في عرضه في مؤلفه في الفاهمة البشرية سوى التّأشير على جدوى المذهب العقلي الذي يقرّ بوجود

النظام في الكون وأن للكون سبب أوجده وهو الله وهو الضامن لهذا النّظام.وإن لم يقبل العلماء هذا الحلّ، سوف يلجأون مثلما بين رضا زيدان للرّضوخ للنظرية الإحتمالية وبالتالي خلع عرش العقلانية عن العلم.

2_ مشروع الأخلاق المتّجسّدة:

اختار " **رضا زيدان**" مشروع" **جورجلا يكوف**" و"**مارك جونسون**" المسمّى بالأخلاق المتّجسّدةالمطروح في كتّابهما " **الفلسفة في الجسد**" كملاحظة لتّوضيح مغالطة العلوم العصبيّة.

يفتّرض كل من "**لايكوف وجونسون** " السلوك الإنساني الأخلاقي (المعرفي) وجود لاوعي معرفي يفّسر التّجربة الإنسانية بشقيها الأخلاقي والمعرفي الواعي ويلّخص "**لايكوف**" النقط المفاتيح لمشروعه في النقاط التالية:

" - تنشأ البنية الّتصورية من تجربتنا الحسية الحركيةومن البنيات العصبية التّي تحدثها، بل إن مفهوم البنيةذاته في نسقنا التّصوري تخططه أشياء من قبيل خطاطات الصور والخطاطات الحركية.

البنيات الداخلية دالة داخليا بموجب ارتباطهما بأجسادنا وبتّجربتنا المجّسدة، ولا يمكن تخصيصها بشكل كاف اعتّمادا على رموز غيرذات معنى.

ثمة مستّوى قاعدي من الّتصوراتالتّي تنشأ جزئيا عن خطا طتنا الحركيةومقدراتنا في الإدراك الجشطالتي وتكوين الصور.

أدمغتنا مبنية بطريقة تجعلها تسقط نماذج التّنشيط من المناطق الحسية الحركيةعلى المناطق القشرية العليا (قشرة الدّماغ)، وهذا يكون ماسميناهاالإستّعارة الأولّية، وتسمح لنا إسقاطات من هذا النوع ببناء التّصورات المجرّدة على أساس نماذج استنتاجيةمستّخدمة في السيرورات الحسيةالحركية المربوطة مباشرةبالجسد.

تتّضمن بنية التّصورات نماذج نمطية من مختّلف الأنواع: حالات نمطية، حالات مثالية، نماذج اجتّماعية جاهزة، نماذج بارزة.....إلخ"[47].

يتّميزهذا المشروعبرؤيته التّفاعلية بين الجسد والعالَم، فالنّاس ليسوا أدمغة فقط، وليسوا ذرات عصبية. بمعنى أنّ الإنسان ليس مادة جامدة وإنّما مادة حية متّفاعلة مع العالَم وفق تجربة خاصة تحدث آليا على مستّوى الدّماغ بواسطة الدمج أي التّرابطات العصبية، ويكون العقل اللاّواعي هو مصدرهذه التّجربة الذي يخزّنها على شكل استّعارات أوليّة تظهر عند الإحتّكاكبالآخرتزّود الإنسانية ببنية استّنتاجية وتجربة نوعيّة.

لا يملك "**لايكوف**" أدلة على أطروحته سوى الإمكان المنطقي حيث يقول بهذا الصدد: **" لا نملك حتى الآن حجة عصبية فيزيولوجية قوية، حجة ناتجة عن مسح ضوئي أو عن قياس وظيفي لنشاط الذهن من خلال التصويرالمغناطيسي، نقول إن نفس الآليات العصبية المستخدمة في الإدراك تستخدم أيضا في التفكيرالمجرّد."** [48].

يتّفق هذا المشروع مع المنظور الدارويني وعلى فلسفة للعقل هي الواقعية المجسّدةالمتّمركزة حول النزعة الفيزيائية التّي تقول: **" هناك أساسا ماديًّا نهائيًّا لمّا تمَّ تفسيره من منظور علمي واقعي، هذه النّظرة تختلف عن النّزعة الإقصائية التّي تعتبر ماهو واقعي هو الكيانات التّي لها وجود فيزيائي "**[49]، وعليه ففي الواقعية المجسّدة تكتّمل النّزعة الفيزيائية، لأنّنا نستّطيع الحديث عن أشياء واقعية باعتّيارها تعهد أنطولوجي لنّظرية علمية. مع العلم موضوع البحث الفيزيقي ليس الظاهرة وإنما الحدث ولا نقصي العبارات الذاتية كما تفعل المادية الإقصائية أو نرُدها إلى بُنى بيولوجية فحسب كما تفعل الفيزياء الإختزاليةوإنما نعتّمد الوصف الفينومينولوجي.

هذا الحلّ لا يخلو من انزلاقات، منها ما وضحّه "**رضا زيدان**" عندما رصف ملاحظاته حوله، أين بيَّن الوقوع في التّفسير الحتّمي للسّلوك، فهناك فرق واضح بين القول أنّ المجتّمع هو مصدر القيمة الأخلاقية وبأنّ نقول أنّ الدّماغ بما يتّمتع من أنساق عصبية هو المسؤول عن ذلك. فهذا خطأ منهجي

يدّل على خلط بين كيفية بناء المفاهيم وبين التّبرير.

ويرى " **رضا زيدان** " أنّ "**رايكوف**" قدّم تفسيرا دينيا للأخلاق عندما وضع بديلا للنّظرية التّجريبية ألاّ وهوالرّوح المستّمد من الكتب السماوية (الإنجيل، التوراة)، ومفادها أنّ " **الله أعطى الوصايا الأخلاقية وهي عقلانية لأنّ مصدرها عقل الله، بما أن الكائنات البشرية تتّقاسم عقل الله فإنها بإمكانها القبض على هذه القوانين الأخلاقية وفهمها، وبما أنّ البشر لهم إرادة حرة، فإن بإمكانهم أن يختاروا اتباع هذه القوانين الأخلاقيةأو عدم اتباعهاوالإرادةالقوية ضرورية للتّغلب على الغواية التي تستهدف حذف القوانين الأخلاقية** "[50]، ما ينقص هذا النقد هو الإنتّباه إلى أنّ هذا الرّأي"**لرايكوف**" مستّمد من الإنجيل والتّوراة بعد تحريفهما، وإنّي أرى ايحاءات علمانية حداثية في النّص الذي أورده"**زيدان**" متّسائلة هل النص المُوَّثق موثُوق المصدر؟، ثم أتساءل كيف اقتّرح "**رايكوف**" حلاّ بديلا هو التّفسير الفيزيائي للأخلاق، ثم فيما بعد يتّجاوز هذا البديل ياقتّراح بديل آخر هو التّفسير الديني للأخلاق، الذي ينتهي أيضا بالتّجاوز الذي نراه في النّص السابق، بمعنى أن الحلّ النّهائي غير موجود.

بعده يحيلنا "**رضا زيدان**" إلى الحديث عن التّقليد الأوروبي حول التّمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانيةالذي اعتبره الخلفية الفلسفية التي ارتكزت عليها أطروحة الواقعية المتّجسدة، غير أنّ الإنسان وطبيعته المتّفردة والمعقدة لا يمكن اختزاله إلى أنساق عصبية معينة، بل لابدّ من علوم إنسانية تعالج هذه الخصوصية معالجة مناسبة.وهذا ما

يجب أن يكون، فمثلا كيف يمكننا تفسير الوعي ولأنّ امتلاك الفعل الأخلاقي يستدعي وجود ذات واعية. لذلك قدّم "" **جازينجا" اقتراحات بأنّ الوعي يستلزم تنشيط مراكز اللّغة أو بالأخص مراكز نصف المخ الأيسرالتي تدخل في خبرة التفسير.**"[51]، فمثلا العمى المؤقت هو اختلال في الصلات بين

مراكز اللّغة ومراكز الرّؤية. غير أنّ هناك مشكلة في تفسير "جازينجا" وهي " **أنّ الإصابة الواسعة لمراكز اللّغة يمكن أن تجعل الشخص أبكم في النهاية إلا أنّ الشخص يطلّ داریاوقادرا على تنظيم السلوك وتخطيطه، ومن النّاحية الأخرى فإنّ الإصابة في الفصين الجبهين يمكن أن تتداخل مع التنظيم والتخطيط ولكنها تترك مهارات اللّغة بلا مساس**"[52]. وعليه فإنّ الحقائق التشريحية والبيوكيميائيةلا تقرّر بما يكفي عن كيفية أن يكون المرء واعيا، لأن هناك انفصالات (أمراضالوعي) تؤدي إلى طبيعة مظطربةللإدراك.وعليه فذاك المدخل الذي يعتبر العقل حاسوبامشروع غير مكتمل. والأخلاق الناجمة عنه مستشكلة وتحتاج إلى أبحاث أوسع وأكمل، رغم ذلك نبقى متأثرين بمنجزات العلم المعرفي الذي يدور على النموذج العلمي للأخلاق الذي هونتاج الفلسفة الداروينية المسترشدة بنتائج علم البيولوجيا الذي يقرّ بأن الجينات هي التّي تتحكم في السلوك البشري، فإذا كان " ديكارت" استثنى الإنسان من هذ ا التّحول بأنّ فصله عن الحيوان بالعقل، فإن ما بعد الداروينيةلم تفعل ذلك " **إذ كلّ ما هو معروفاليوم عن الإنسانيؤدي بالضبط إلى النقطة التي يعدّ فيها ماكينة**" [53]، وتترتب عن ذلك عدم التمييزبين الإنسان والحيوان مادام مرّد كلّ شيء إشارات عصبيّة.وفيما بعد اعتّمد الحمض النّووي" **كالمعادل العلماني للروح**"[54]، حيث ثم استبّدال عقل الحيوان الذي يتّعذّر ضبط سلوكه في كلّ الظروف إلى معلومات برمجية في كلّ الظروف.

ترتد هذه النّظرية الثّنائية إلى الفيلسوف الفرنسي " **رونيه ديكارت** " الذي فصل بين النّفس والجسد، من خلال اعتّماده على منهج الشك. و الدارونة تأثرّوا بهذا المنهج، ومن ثمّ أوصلوا فلسفتهم إلى نهايتّها المحتّومة السالفة الذكر. ومن الضروري التنبيه أنّ ديكارت شك في كل شيءإلا في العلم الرّياضي لأنه العلم الذي صمد أمام الشك ويعلق " رضا زيدان " على ذلك قائلا: " **فالشك الديكارتي تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبنية التي لا**

سبيل للشك فيها إذا وجدت، وروح الإستعداد لقبول حقيقة أي شيء يصمد لأعنف اختبار يجريه التشكك"[55]. بمعنى أنّ منهجه ينصب عى إرجاء التّسليم حتّييختبر قضية منمجموع قضايا تصمد أمام الشك و ترغم العقل على التّسليم بها، وبهذا يفرّقبين منهجه ومنهج الشكاك الذي يقوم على تبني الموقف المحايد في المسائل النظرية وهو مةقف عدم الإلتزام.كما أنه شك في وجود العالَم ثم أثبته ببرهان العناية الإلهية لأن "**الإله هو أساس معرفة أن العالَم المادي موجود بالفعل** " [56]، بمعنى هو الضامن لوجود العالَم الفيزيائي.لكنمابقي من هذه الفلسفة هو العالَم الفيزيائي المقروء بلغة رياضية خالصة وهو جوهر الفلسفة المادية والنظرية الإختزالية لأخلاق، ما يفيد أن كل مافي العالَم مادي الصنعة بما في ذلك الإنسان وأخلاقه.

وفي كتابه " الإجماع الإنساني، المحدّدات ومعايير الإحتّجاج" يرد **"رضا زيدان"** الأخلاق إلى الدّين، على أساس حجة الحسّ المشترك التي تجمع كل أطياف المجتّمع وهو النّزوع الفطري نحو التّدين، هو عادة ألفها النّاس على اختلافهم في اللّسان والعرق والعلوم، واجتّماعهم علها هو عادة صحيحة، وأثناء ذلكبيّن العلائق المتّواجدة بين اللّغة، العقل و المجتّمعودورها في نشأة الأخلاقحيث اعتبرها ظاهرة نفسية واجتماعيةأو عادة.و استعان بموقف ابن تيمية الذي بعد قراءته قراءة عميقة، تبيّن لرضا زيدان أن العادة الصحيحةكفعل أخلاقي عند ابن تيمية تتّضمن أمرين:

"1- انتّشارها على كافة المجتّمعات البشرية أو جماهير بني آدم

أنها عادة نفسية واجتماعية أصيلة في البشر، ويعبر عن حاجة ضرورية.....وأظهر منه أنه القضية المبحوثة أصلا – الإلتّجاء برفع الأيدي إلى الله أو وجود إله بشكل عام قضية نفسية اجتّماعية"[57]، وعليه ينهي فيلسوفنا تحليله باستّنتاج أن التّدين ظاهرة نفسية اجتّماعية تشير إليها العلائق المتّرابطة بين العقل واللّغة والمجتّمع.وكيف تتواصل هذه العناصر

الثلاثة، فقمنا بتّوضيحه من خلال عرض مشروع الأخلاق المتّجسدة.

عرض"رضا زيدان" في كتابه " الإجماع الإنساني، المحدّدات ومعايير الإحتّجاج منهجه الوصفي للعلممن خلال تحليل ما تشترك فيه المجتّمعات الإنسانية عبر العصور والتّدليل على أنّ المجتّمع هو مسوّغ المعرفة الإنسانية حيث توّصل إلى أن " **مايشترك في المجتّمعات له قيمة معرفية معيّنة لأنّ العقلانية اجتّماعية في أصلها، هذه القيمة تصبح أعلى مايمكن حينما تتّعلق المعرفة ا لإنسانية بممارسة نفسيّة واجتّماعية كالتّدين، ومن ثمة قلنا أنّ الدين من خصائص الإنسان الملازمة له** "[58]، بمعنى أن الإنسان كائن متّدين بطبعه، ويرتد تدينه إلى مبررات نفسية واجتّماعية، الأمر الذي يؤول إلى اعتبار مصدرية الأخلاق هي ذاتها مصدرية الدين. أي النّفس والمجتّمع.

وفي هذا الكتاب انتّقد **نظرية المواضعة** للغة من خلال عرض تجربة الطفل للتّعرّف على معنى اللّون الأحمر، هذه النظرية ترى أنّ الطفل يكتسب معنى اللون الأحمر من خلال إدامة نظر الطفل له أو من خلال الإستقراء أو النظر العقلي. غير أنّ رضا زيدان يخالف هذا الرأي، بحجة أنّ طريقة النظر العقلي أفضل من النظر العقلي إذا علم أن هذا الأخير لايقدّم أيّ هداية للذات دون عملية اكتّساب للّغة ابتداءا. فهناك قنظرة بين الشعور باللون الأحمر وإدراك معنى اللون الأحمر، ونظرية المواضعة تصمت أمام هذه القنظرة، لذلك ينهي محاججته بقوله: " **والنقطة الحاسمة: على مايدل اتفاق المجتّمعات البشرية على مباني لغوية معينة كالضرورات العقلية مشعرة باليقين.... طبقا لنظرية المواضعة لا يعدو الإتفاقكونه وسيلة لتّوحيد رؤية للعالَم، أما في تقريرنا فليس كذلك، بل يعبرّعن فطرة إنسانية راسخة نفسيّا واجتّماعيّا** "[59]، بمعنى أنّ اللّغة ظاهرة اجتّماعية تخص النوع البشري مصدرها الفطرة الإنسانية وهي المسؤولة عن بناء المفاهيم الأخلاقية الثابتة بين كافة المجتّمعات البشرية، لذلك يستبعد رضا زيدان نظرية المواضعة مفسرة

لمصدرية الأخلاق كونها لا تؤسس لليقين الجمعي. وكتب مقالا عن ذلك عرض على شبكة الألوكة في سنة 2014 يبطل فيه نظرية المواضعة وقرينتها نظرية المحاكاة، ثم يحاجج عن موقفه الشخصي المتمثل في ضرورة التّدخل الألهي لتّفسير كيفية نشأة اللّغة. ويقول بهذا الصدد: "**لو كان الإصطلاح البشري هو الواضع للغة، لكان مثل نظيره الحيواني بدون هذه الشباك والإحتمالات** "[60]، إذا لا بدّ أن يكون: " **بتعليم مباشر من الله ثم كان هذا التوليد البشري الكثير والثري** " [61]، **وعلى** ذلك فمن الحماقة رد اللّغة إلى محاكاة الحيوان أو الموضعة البشرية لأن اللّغة تتّطلّب قدرا كاف من الإبداع الحر كما بيّن ذلك شومسكي في كتبه واستأنس برأيه رضا زيدان للدفاع عن رأيه الشخصي.

2- تقييم موقف " رضا زيدان":

وفي النّهاية يمكن للعقل إدراك الأخلاق بل وتأسيس أخلاقيات من خلال اتصال الدّماغ بالعالَم.لكن "**علاقة الأخلاق بالعقل ليست علاقة التابع بالمتبوع، ذلك أنّ انضباط العقل بالأخلاق مقدّم على انضباط الأخلاق بالعقل**" [62]، بمعنى أنّ الأخلاقية أسبق في تحديد ماهية الإنسان من العقلانية، فالأخلاق قيم تضبط سلوك العقل الآلي وتوجهه نحو الأفضل، كما علّل على ذلك "**طه عبد الرحمن**" في كتابه " **بؤس الدهرانية**"، **أما في كتابه " شرود مابعدالدهرانية "، أفضت** تحليلاته الفلسفية إلى نتيجة مفادها أن " **خروج الأخلاق من الدين، يفضي حتما الخروج من الأخلاق ذاتها**"[63]، ومعلوم أن الأخلاق في زمن العلم خرجت من الدين وانفصلت عن العلم والتّقنية، هذا الخروج يعتبره " **طه عبد الرحمن**" مروق أو شرود. وقدّم نماذج عن ذالك، نذكر منها أمثال على سبيل الذكر لا الحصر " نموذج الإنسان الفائق عنذنيتشه، نموذج الإنسان السيد عند باطاي"، ونموذج الإنسان المارد عند "دي ساد". وكل هذه النماذج تصب في خانة إنكار الشاهدية الإلهية والإنتقال من أخلاقيات الشهوة إلى نظرية المتعة. غير أن "طة" يفرّق بين المروق

والشرود. حيث تختص الدهرانية أو مااصطلح عليه فيلسوفنا باسم " الدنيانية" التي يعني بها الخروج عن الدين بإفراغ مجالات الحياة منه، هذا هو المروق ويتمثل بؤس الدهرانية في مروقها. أما مابعدالدهرانية، فهي الخروج من الأخلاق بالكلية، ذلك أن أصل الأخلاق حسب "طه "هو الدّين. ومابعدالدهرانية هي ما يصطلح عليه الفيلسوف باسم الشرود.

ولا يمكن درء آفة هذا الشرود إلاّ بالعودة إلى الإسلام. أي تخليق العلم والتقنية وفق المباديء الأخلاقية التي جاء بها الإسلام ويحصل ذلك من خلال تطبيق مبدأين هما: التّعقل والتّخلّق.الأوّل هو الدخول في عمل حي بمعرفة مفيدة تجنبه الوقوع فيما يخشاه من عواقب الأفعال. ويقول طه في هذا الصدد: **" التّعقل هو التّحفظ في اصطناع تقنية ممكنة والتّصون من الإكثار من هذه الوسائل دفعا لسوء العواقب"**[64]، أماالتّخلق فهو ترك العمل بمبدأ السيادة على الكونوالإشتغال بمبدأ العبادة لله.وفي هذا المعني يؤكد "طه" على أنّ **" التّخلّق هو عبارة عن الإشتّغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختّراع التّقنية والتّاييد في استّثمارها "**[65].ومن خلال الجمع بينهما يصل الإنسان إلى مرتبة العبادة، حينها تصير العبادة همزة وصل بين النظر والفعل أو بلوغ مجال الإعتبار باللغة الطاهائية، أي **" العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر، فيكون المعتبر هو من يرى الظواهر على أنها آيات وينسب السيادة على الكون إلى صاحب هذه الآيات"** [66].

وعلى هذا تكون الأخلاق الدينية هي بحق الأخلاق التّي توّرث الإنسان الكمال.وتعليل ذلك أن الأخلاق تدور على قيمتي الخير والشر وهما قيمتان لاتنشأن من الواقع لأن القيمة الأخلاقية من أمور الواجب. كما أنهما لا يرتدان إلى العقل المستّقل" **لأن العقل المستقّل لا ينشأ إلا القانون. أما القيمة فهي عبارة عن مثال والمثال خلاف القانون، إذ القانون يسبقه الشك وقد يعقبه**

الخطأ، في حين أن المثال يسبقه اليقين ولا يعقبه إلا الصواب، فلا يبقى إلاّ الأخلاق على الأقل في أصولها مصدرها الدين فيحدث العقل بإحدى آلياته الإستدلالية، فروعا، فيتّوهم بعضهم أن الأخلاق كلها، أصولا وفروعا إنما هي من صنع العقل"[67].بمعنى أنه لاتخلّق بغير سابقمثالأي شاهد، وإذا صح ذاك، صح معه أنه لا تخلّق بغير شاهد آخر غير الذاتيخرج العمل، بفضل تقويمه، من الفعل العشوائي إلى الفعل المصلحي، إن خيرا أو شرا. ويتبع ذلك أن **"التّخلّق يكون على قدر الشاهد، فإنّ بلغ الشاهد نهاية الكمال، بلغ التّخلّق ذروته، فلا تخلّق أعظم من التّخلق الذي يتوسط بالإله، شاهدا، وبالعكس، لا شرود، أي لا انسلاخ من الأخلاق، شر من الشرود الذي يأبى صاحبه إشهاد الإله على أعماله"** [68]، هذا الرفض لإشهاد الإلهي تمظهر في شقين اثنين:

1- "**رفض إشهاد الإله الذي يستتبع رفض الإئتمار بأمره، بحيث لا آمرية مع نفي الشاهدية**.ويمثله فلاسفة ما بعد الدهرانيين

2- "**رفض إشهاد الإله الذي يستتبعرفض الإئتمار بأمره** "، [69] ويمثله علماء النفس التحليليينمابعدالدهرانيين، والصنف الثاني لا ينفعهم الإعترافبالإئتمار بالإله. لأنّ شرط التّخلّق هو التّسليم بضرورة الإشهاد.

هذين الفئتين شردتا عن معنى اللأخلاق الحقيقي لما فيما خروجهما عن الأخلاق من إساءة للذات وللإنسان.

واتخذ هذا الشرود شكلين اثنين:

1-" **ترك اعتبار القيم الخلقية** " [70]، بحجتين: الأولى أن التوجه القهري لأخلاق السائدة تجاوزته الحداثة، إذ لا وصاية في الحداثة أو بحجة التطبيع مع متطلبات البحث العلمي، إذ لا أخلاق في العلم.

2- " **الأخذ بالقيم الخلقية المضادة للقيم الخلقية الأصلية** " [71]، بحجة أن هذه الأخلاق جالبة للتّخلف، إذ الحداثة غيرت ظروف الحياة.

فأضحت تلك القيم تعيق التقدم. وعليه تصدّى الفيلسوف المغربي لفلسفة الشرود مابعد الحداثية بالنقد الجزيل مقترحا بديلا جديدا هو الفلسفة الإئتمانية مبينا أن الأخلاق تقوم على الإئتمان وليس الحرية. فالفرق بين خلق الإختيار وخلق الإئتمان هو أن الأول: " **فعل نفسييقوم في إضافةالشيء إلى الذات، إثباتا لها وتثبيتا، في حين أن الإئتمان فعل روحي يقوم في إظافة الشيء إلى مالكهالحق، مؤديا واجبات حفظه ورعايته قبل استيفاء الحقوق التي خوّلها لهذا المالك، فلا ائتمان إلا مع تقديم الواجبات على الحقوق** " [(72)]، وفي ذلك لا وجود لإئتمان دون إثباتإلقاء الآمرية وتقويم الشاهدية، الأول هو السبب في وجود المتلقي السمعي، والثاني يتّسبب فيالتّخلّق العملي ولذلك لا تخلّق دون وجود الإله وإنكاره هو إنكار للأخلاق.

هذه مجمل**محاججة "طه عبد الرحمن"**التي أنتهت على عن أنّ الدين منبت الأخلاق وضمان بقائها هو الإله.

وأن الشرود هو الخروج عن الأخلاق أو هو الخروج على الخروج أو انفصالا عن الإنفصال وهو أشدّ ما عرفته البشرية منذ آدم عليه السّلام من شرود.أين شردت البشرية عن جادتها (الأخلاق) باسم العلم بعد مروقها البائس ومعوله الحرية. والنقد الطهائي لما بعد الدهرانية يفتحمجالا لتأسيس أخلاق حيّةتسهم في مواراة ما أسماه "طه" ب"سوأة العالم الكبرى"، هذه السوأة التي تتمثل في حب الشهوات وسفك الدماء.

في حينتقبّل " **رضا زيدان**" الأخلاق العلمية حيث ردّ مصدريتها إلى الإنسان إبن البيئة التّاريخيّة والثقافية الوراثية القابلة للتّعديل تدريجيا.، ومن دلائل ذلكأنّ "**المجتّمعات عرفت عبادات طغت عليها العقيدة والعبادات من دون منظومة من الوصايا الأخلاقية، كما أن الحس الأخلاقي عند الطفل يتطور قبل الحس الديني** "[1] وعرف التاريخ منذ حمورابي نظم أخلاقية من دون أن تكون دينية، أليس هذا تحوير للداروينية الإجتّماعية؟ "

بغية إتمام السلطان الإنساني على الكون ونتيجة ضرورية للسيطرة على الطبيعة بواسطة القانون" [73]، لتحقيق مقولة شاملة على كل حضارة.السعادة هي سعادة الإنسان على هذه الأرض معتبرا الطبيعة قوة مادية قاهرة لها سلطة اللاّمتناهي، هو الدرس العلمي المستّفاد من نموذج الأخلاق العلمية. ويمثل منطق الأمل عند **"أرنست بلوخ" أنموذجا فلسفيا لتسبيق مصالح الإنسان قبل مصالح الطبيعة، إنها سعادة الإنسان، غير أنها سعادة تعني أيضا إقصاء الآخر، والسطو على سعادته، بما أنها إحساس باللذة الفردية منذ البدء"**[74]، **غير أن** رضا زيدان تجاوز بكثير النظرية الداروينية و تبنى موقفا أصيلا يؤكد على المصدرية الديني للأخلاق.

وللخروج من مأزق النظرية الإختزالية لأخلاقتقترح " **نورة بوحناش**" الإنتقال من أنموذج الظاهرة إلى أنموذج الآية، " **تكون الآية تعبيرا عن الخصوصية التأملية التي مكن منها الجمع بين السمع والبصروالفؤاد، وهي تعني تجاوز أجزاء الكون المتناثرة إلى درجة تحصيل رؤية كونية شاملةوالتي تعني أن أجزاءه هي تعبير عن فعل الروح وليس المادة "**[75]، ومصدر المعرفة هنا هوالفؤاد "**باعتباره تحوّلا استّدلالياجامعا بين العقل والقلب، هنا تنفتح أمام أفق الإنسان رؤية مغايرة للطبيعة ولموقعه في الكون، لا ترى في الطبيعة قوة قاهرة تكتفي بذاتها، بل هي تجلّي لقوة أعمق وأقدر"**[76].بمعنى أنّ المعرفة التي تجمع بين السمع والبصر والفؤادتعلو المعرفة العقلية التي تنسق بين الحسيات والمتفرقات، لأنها ذات دلالة إنسانية تحمل في طياتها قيم وأخلاق تربط الإنسان بخالقه وبالخلق. وهنا يتّحوّل العلم بوصفه إنتاج بشري متّحقق إلى التّحقق بالعلم الأشمل أي العلم الإلهي باعتّبار الإنسان آية كونية أي خليفة الله في الأرض. وهنا تتّقاطع هذه الرؤية مع الرؤية الطهائية. طبعا ليس هذا الإتفاق توارد أفكار أو سرقة علمية، وإنما هو استّمداد لنفس المعنى من مصدر موثوق لاريب فيه هو النّص القرآني.

وفيما يخص فعل الإستمداد من النص القرآني، تدعو الباحثة الجزائرية " نورة بوحناش" إلى ضرورةالإجتهاد في فهم النص القرآني من جديد وكسر التكلس التاريخي الذي لف العقل منذ قرون الذي نالت منه عقيدة عبادة السلف تكريسا لإيديولوجية ا لأمة الناجية، هذه الإيدلوجية التي حولته لنص ساكن يحرك الذاكرة نحو النزاع وليس الفعل.وعليه ينبغي إعادة تأسيس العلاقة مع القرآن تأسيسا جديدا يروم الجمع بين قوى العقل والعلم المعاصر بغية درء التعارض الظاهري بينهما.وكذلك إعادة تأويل التاريخ واختزاله على مبدأ الفطرة السليم.والنظر إلى رسالة الإسلام على أنها نظرة أخلاقية في أساسها تقوم على قواعد عامة مشتركة بين بني البشر.

هذاالإتفاقفي الأصول لافت للنظر بين الطرحين الطهائيوالبوحناشي، أما في الفروع فيدعو "طه" إلى تعددية قيمية جديدة تقول بمبدأ " تصادف القيم " بغية دفع التعددية القيمية في الغرب المبنية على مبدأ " تعدد القيم "ولتحقيق ذلك يقدم حلولا تتمثل في " **إزالة أسباب التّصادم وهي الآفات الثلاث: آفة تسيّب العقل وآفة تسلط السياسة وآفة تظرّف الثقافة، ويمكن أن ندفع آفة التّسيّب بأن نبث في العقل قيمة الإيمان وأن ندفع آفة التّسلّط بأن نبث في السياسة قيمة الخيرو أن ندفع آفة التّطرف بأن نبث في الثقافة قيمة الفطرة"** [77]، وطبعا هذا الدفع سنة كونية تعم كل الحضارات عبر تاريخ الإنسان الطويل،، بمعنى أنّ الأخلاق متّعددة وليست واحدة، وهي تتعدد بتّعدد **"حظها من اليقين في نفع المقاصد واليقين في نجاعة الوسائل.فالأخلاق المؤيدة هي التي تكون قطعية النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة والأخلاق المسددة هي التي تكون قطعية النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة. والأخلاق المجردة هي تلك التي تكون ظنية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة"** [78]، وعلى هذا فإن الأخلاق تختلف. غبر أنّ ما يوحدها وارد وقطعي الدلالة، **" فالفطرة هي جملة**

القيم المثلى التي استّمدها الإنسان من الخير الأسمى"[79].ما يجعل المتّفرق مجتّمعا.وتوكيدا لذلك يوضح **"طه"**: "**فإننا نقطع بوجود قيم مشتركة بين النّاس جميعا"**[3] هو ما أطلق عليه **" رضا زيدان"**، بالإجماع الإنساني الذي يشير إلى معنى الفطرة السالفة الذكر.وهناتلتقي الأفكار معالنماذج الثلاث المقترحة في هذه الورقة البحثية.مايفيد أن مصدرية العقل العلمي للأخلاق لم تكن كافية لجمع الأفكار _ رغم أن العقل أعدل قسمة بين الأشياء _ كما يقول **" ديكارت"**، ولكن بالفطرة اجتّمعت.لأنّ مصدريتها ترتد إلى الله.

رابعا: خاتمة

نستّنتج مما تقدّم أنّ الأخلاق في الفلسفة الحديثة تجاوزت الميثافيزيقاوأضخت أقرب إلى العلم تؤمن بالتّجربة والحسّ بفضل الفلسفة الوضعية التّي أحدثت انقلابا على الأخلاق المعيارية وجعلت من علم الأخلاق علما نسبيّا يتّغير بتّغير ظروف النّاس وأحوالهم واعتبرت الأخلاق الدينية مرحلة تجاوزها الزّمن والأخلاق الوضعية ستكون البديل الأمثل، لكن هذا الرّأي تعرّض للنقد من العديد من الفلاسفة، نذكر منهم"**رضا زيدان**" الذيانتقد النظرية الإختزالية لأخلاق، مقترحا بديلا لها هو النظرية الثنائية، الأطروحة التّي دافع عنها "**رضا زيدان**" دفاعا شرسا، غير أنّنا نلاحظ أنّه استّطاع الخروج قليلا من جلباب العلم الوضعي بصورته الإختزالية فإذا كانت هذه النظرية اختزلت المعرفة في العلم وفصلت الأخلاق عن الدين واستعاظت بالأخلاقيات عن الأخلاق. فإن "رضا زيدان" أرجعللدين دوره في بناء قيّم المجتّمعواستعان بأبحاث **"فيجنشتين"** المتّأخرة التي تعتبر ترسانة لمواجهة الإلحاد الحديث.، ذلك أن الإلحاد هو المسؤول عن فصل الدين عن الأخلاق. ولدرء هذا التعارض كان لزاما على " رضا زيدان" الإستئناس ببعض العلوم كعلم النفس وعلم الإجتماع وعلم اللغة للدفاع عن أطروحته الفلسفية وتقوية حججه الفلسفية، فلا أبلغ حجة من العلم في زمن العلم.

في المقابل النقد الذي قدّمه كلّمن" **نورة بوحناش**" و"**طهعبدالرحمن**" فيهما تجاوز للنّظرية العلميّة في الأخلاق واقتراح لبدائل. فنورة جمعت بين القرآن والعلم المعاصر أي بين الإجتهاد والحداثة , في حين نجد"طه عبد الرحمن" اقترح بديلا تجاوزيا يتمثل في مشروع الأخلاق الحية المؤسس على الفلسفة الائتمانية.في المقابل فإنّ " رضا زيدان" بقي يحاجج عن العلم ولم يخرج مطلقا من عباءته.فالمنهجاالوصفي الذي تبناه لتحليل الظاهرة الأخلاقية هو خطاب علمي في أساسه.

إذا، لا مهرب من العلم إلا إليه، فهو يفرض نفسه بقوة، فإذا كان لزاما علينا قبوله، فإنه ينبغي علينا أيضا نقده، تقويمه، وهذه مهمة فيلسوف العلوم على مر العصور ولعل " رضا زيدان" قام بهذه المهمة على أكمل وجه حيث بيّن أنّ الخطاب العقلاني للعلم هو خطاب غير علمي متحيز للنظرية الإختزالية ولأن أنصارها يصدّرونا كنظرية لكل شيء، فكيف يحدث أن تكون شاملة والمؤيدون لها يقصون باقي النظريات المخالفة لها. وعليه فإنّ تأسيس الأخلاق بناءا على هذه النّظرية غير مسوّغ لأنه لا يكشف لنا عن طبيعة العقل بقدر ما يكشف عن عقلية البناة، ولا عن طبيعة الأخلاق وإنما عن ايديولوجيا اللأشخاص. وتوصل إلى أنّ العقلانية اجتّماعية في أساسهاوكذلك الأخلاق، لذلك ربما كان وليام برود متّفقا مع رضا زيدان عندما قال: "**فينبغي ألا نعتبر العلماء حراس العقلانية في المجتمع، وإنما أحد الأشكال الرئيسية لتّعبيراته الثقافية**"(80).، ولعلّ المقاربات التي أنجزت في ذيل هذه الورقة العلميةتكفل لنا استكمال هذه المهمة النبيلة.ونعني بها مهمة نقد وتقويم منطق الفكر العلميولا نتقوقع في مهمة كشف منطق الفكر العلمي فقط بلغة باشلار.

خامسا: الهوامش

(1)_عبد الله تونسي داليا: التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، لبنان، ط؟، 2013، ص13.

(2)_المسيري عبد الوهاب: رحابة الإنسانية والإيمان، مصر، دار الشروق، مصر، ظ؟، 2012، ص 84.

(3)_دروز كريمة: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ط؟، 2016، ص 27.

(4)_صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، جزء 1، لبنان، ط؟، 1994، ص49

(5)_المرجع السابق، ص 50

(6)_دروز كريمة: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، 2016، ص 27.

(7)_مايكل بيهي: صندوق داروين الأسود، تحدّي الكيمياء الحيوية لنّظرية داروين، تر مؤمن الحسن، أسامة إبراهييم، زيد الهبري وآخرون، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ظ؟، سنة؟، ص 20

(8)_بوحناش نورة: الأخلاق والحداثة، ، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص 96.

(9)_المرجع نفسه، ص 96.

(10)_مفرج جمال: أزمة القيم، من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط؟، 2009، ص 44.

(11)_دروز كريمة: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ط؟، 2016، ص 27.

(12)_ا-لمرجع نفسه، ص 29.

(13)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي للأخلاق، المصدر السابق، ص 58.

(14)_المصدر نفسه، ص ن.

(15)_المصدر نفسه، ص55.

(16)_المصدر نفسه، ص 57.

(17)_عبد الله تونسي داليا: التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، المرجع السابق، ص12.

(18)_شومسكي نعوم، أي نوع من المخلوقات نحن؟ المرجع السابق، ص 76

(19)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص60.

(20)_المصدر نفسه، ص ن.

(21)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص68.

(22)_المصدر نفسه، ص، ن

(23)_المصدر نفسه، ص، ن

(24)_المصدر نفسه، ص، ن

(25)_المصدر نفسه، ص 101

(26)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص 73.

(27)_المصدر نفسه، ص 92

(28)_رضا زيدان: فجنشتين والبحوث الفلسفية، مركز براهين لأبحاث والدراسات.، ط؟، 2016، ص 09

(29)_زيدان رضا، الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابقص 101

(30)_زيدان رضا: نحو منهج وصفي للعلم، مركز براهين لأبحاث والدراسات. ط؟، 2019

(31)_المصدر نفسه، ص، ن.

(32)_المصدر نفسه، ص 95

(33)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص 92

(34)_المصدر نفسه، ص 95

(35)_زيدان رضا: نحو منهج وصفي للعلم، المصدر السابق، ص 21

(36)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق،

المصدر السابق، ص 92

(37)_المصدر نفسه، ص93

(38)_المصدر نفسه، ص92.

(39)_المصدر نفسه، ص 98

(40)_المصدر نفسه، ص 92

(41)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص108

(42)_زيدان رضا: نحو منهج وصفي للعلم، المصدر السابق، ص 21

(43)_زيدان رضا: أسس العلم التّجريبي، مقال في شبكة الألوكة، تصفح يوم 3 – 7 _ 2023على الساعة 5: 00

(44)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص 121

(45)_المرجع نفسه: ص 113

(46)_المصدر نفسه، ص، ن.

(47)_المصدر نفسه، ص، ن

(48)_عادل عوض: المنظور البيوعصبي للعقل، دار الجامعة الجديدة، مصر، ط؟، سنة 2011، ص 18

(49)_المرجع نفسه، ص122

(50)_رضا زيدان: نقد الأخلاق التّطورية، رتشارد دوكينز نموذجا، ص 25.

(51)_المرجع نفسه، ص، ن

(52)_رضا زيدان: نحو منهج وصفي للعلم، المصدر السابق، ص، 21

(53)_المصدر نفسه، ص18

(54)_رضا زيدان: الإجماع الإنساني، المحددات والمعايير، ص 27

(55)_رضا زيدان: نحو منهج وصفي للعلم، المصدر السابق، ص 21

(56)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق، ص 53

(57)_زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي لأخلاق، المصدر السابق،

ص 53

(58)_زيدان رضا: نشأة اللغة، مقال في شبكة الألوكة، تصفح يوم 03- 7- 2023على الساعة 5: 00

(59)_المرجع نفسه

(60)_عبد الرحمن طه: شرود مابعدالدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، لبنان، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016ص542.

(61)_رضا زيدان: الإجماع الإنساني، المحددات والمعايير، المصدر السابق، ص 53

(62)_عبد الرحمن طه: شرود مابعدالدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المصدر السابق، 2016، ص 17

(63)_المر جع نفسه، ص18

(64)_المرجع نفسه، ص ن

(65)_عبد الرحمن طه: شرود مابعدالدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق المصدر السابق، ص18

(66)_المر جع نفسه، ص27

(67)_ا لمر جع نفسه، ص، ن

(68)_المر جع نفسه، ص 17

(69)_المر جع نفسه، ص، ن

(70)_المر جع نفسه، ص، ن

(71)_دروز كريمة: 2016، الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ظ؟، 2016، ص 27

(72)_بوحناش نورة: الإجتهاد وجدل الحداثة، المرجع السابق، ص179

(73)_المرجع نفسه، ص 170

(74)_بوحناش نورة: الأخلاق والحداثة، إفريقيا الئرق، الجزائر، ط؟ن 2013، ص96.

(75)_عبد الرحمن طه: ، تعددية القيم، ما مداها؟ وما جدودها؟، 2001، ص 52

(76)_عبد الرحمن طه: ، تعددية القيم، ما مداها؟ وما جدودها؟، االمرجع السابق، ص 38

(77)_المرجع نفسه، ص 51

(78)_لمرجع نفسه، ص ن

(79)_وليام برود، نيكولاس واد: تر خالدبن مهدي، جنات جمال وآخرون، خونة الحقيقة، الغش والخداع في قاعات العلم، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ط1، 2018، ص 11.

(80)_وليام برود، نيكولاس واد: تر خالدبن مهدي، جنات جمال وآخرون، خونة الحقيقة، الغش والخداع في قاعات العلم، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ط1، 2018، ص11.

سادسا: قائمة المصادروالمراجع:

ب-المصادر:

1. زيدان رضا: الأخلاق العصبية، نقد علم الأعصاب المعرفي للأخلاق، مركز براهين لأبحاث والدراسات.، ط؟، 2018
2. زيدان رضا: الإجماع الإنساني، المحددات ومعايير الإحتجاج، مركز براهين لأبحاث والدراسات.، ط؟، 2017
3. زيدان رضا: نقد الأخلاق التّطورية، ريتشارد دوكينز نموذجا، مركز براهين لأبحاث والدراسات.ط؟، 2018
4. زيدان رضا: نحو منهج وصفي للعلم، مركز براهين لأبحاث والدراسات. ط؟، 2019.
5. زيدان رضا: فجنشتين والبحوث الفلسفية، مركز براهين لأبحاث والدراسات.، ط؟، 2016

ب-المراجع:

1. بوحناش نورة: الإجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الإختلاف.، الجزائر، ظ؟، 2016
2. بوحناش نورة: الأخلاق والحداثة، إفريقيا الشرق.، المغرب، ط؟، 2013
3. بيهي مايكل: صندوق داروين الأسود، تر مؤمن الحسن، أسامة إبراهيم، زيد الهبري وآخرون، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ط؟، سنة؟
4. دروز كريمة: 2016، الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفة الغربية، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ظ؟، 2016.
5. شومسكي نعوم: أيّ نوع من المخلوقات نحن؟ تر حمزة بن قبلان المزيني، دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع، ط1، 2017
6. عبد الرحمان طه، تعددية القيم، مامداها؟، ماحدودها؟، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، 2001
7. عبد الرحمن طه: بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، لبنان.2013
8. عبد الرحمن طه: شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط؟.2016

9. عبد الله تونسي داليا: التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، ط؟، 2013.
10.عوض عادل: المنظور البيوعصبيللعقل، دار الجامعة الجديدة، مصر، ط؟، 2011
11.المسيري عبد الوهاب: رحابة الإنسانية والإيمان، دار الشروق.مصر، ظ؟، 2012
12.مفرج جمال: أزمة القيم، منمأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود، منشورات الإختلاف، ظ؟، 2009.
13.وليام برود، نيكولاس واد: تر خالدبن مهدي، جنات جمال وآخرون، خونة الحقيقة، الغش والخداع في قاعات العلم، مركز براهين لأبحاث والدراسات، ط1، 2018.

ج –مقالات إلكترونية:

1. زيدان رضا: نشأة اللغة2014، شبكة الألوكة، WWW.ALUKAH.NET
2. زيدان رضا، أسس العلم التجريبي 2014، شبكة الألوكة، WWW.ALUKAH.NET

د –المعاجم الفلسفية:

1. صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، جزء 1، لبنان، ط؟، 1994