

المشروع الإصلاحيّ في فكر الطّاهر ابن عاشور

دور القيم والتّربية في الإصلاح الاجتماعيّ من منظور مقاصدي عمراني



مُصَدِّق الجليدي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

يطرح البحث الرّاهن إشكاليّة علاقة الأخلاق والتّربية بالدين، والقراءة المقاصديّة للنّصّ في فكر الشّيخ الطّاهر ابن عاشور؛ أي هل توجد لديه نظريّة جامعة في الإصلاح القيميّ والتّربويّ والاجتماعيّ والدينيّ-التّشريعيّ؟

للإجابة عن هذا السّؤال المركّب اتّبع البحث منهج تحليل مدوّنة الشّيخ الطّاهر ابن عاشور الفكريّة، وتقصّي ملامح نظريّة في الأخلاق والسياسة لديه، من خلال المقارنة والوصل بين ما جاء في كتبه الإصلاحية الثلاثة، التي اعتنتت بالإصلاح الاجتماعيّ، والإصلاح الدينيّ، والإصلاح التّربويّ.

ومن أهمّ نتائج البحث:

1- توجد - فعلاً - لدى الشّيخ الطّاهر ابن عاشور نظريّة إصلاحية حضاريّة أخلاقيّة-اجتماعيّة تشريعيّة، وهي تتخذ أساسين لها: أساس ما- قبليّ؛ هو أصل الخلقة والتّكوين الجسمانيّ والعقليّ للبشر، وأساس ما- بعديّ؛ هو ما أثبتت تجارب المجتمعات والأمم صحّته وصلاحه؛ أي الجمع بين الطّبيعة وطبائع العمران البشريّ، وكلاهما يعدّه ابن عاشور من الفطرة.

2- في هذه النظريّة تقوم المنظومة القيمية والتّشريعيّة الإسلاميّة على فكرة النّظام العمرانيّ الوظيفيّ، وعلى الانفتاح.

3- النّظام الأخلاقيّ- التّشريعيّ للـ«الأمة/ الملة»؛ يمثّل مختبراً تطبيقيّاً ونموذجاً مرجعيّاً للنّظام العالميّ المنشود، وهو ما يفترض انبناء ذلك النّظام على قواعد أخلاقيّة عامّة: هي القواعد المنسجمة مع نظام العالم التّكوينيّ، ونظامه التّخلّقي وفق قاعدة «جلب المصالح ودرء المفسد»، بما هي مصالح، وبما هي مفسد تخصّ النوع الإنسانيّ مطلقاً.

4- لتنفيذ هذا المشروع الإصلاحِي الأخلاقيّ- التّشريعيّ لا بدّ من إصلاح التّربية والتعليم؛ أي تحقيق مقاصد الشّريعة في شروطها اللّاماديّة: بناء العقول والكفاءات وتهذيب الأخلاق.

تقديم عام:

يندرج هذا البحث ضمن المحور العام «سؤال الأخلاق والإصلاح الاجتماعي في الحضارة العربية الإسلامية»، وضمن محور فرعي منه على وجه التحديد، هو: «الدين والأخلاق والفكر المقاصدي في الفكر الإسلامي الحديث» في صلتها بالإصلاحين الاجتماعي والتشريعي.

وقد اخترنا موضوعاً لهذه الدراسة تطبيق هذا المحور الفرعي على مدونة فكرية ثرية وعميقة، تعدّ معلماً بارزاً من معالم الفكر الإصلاحي الحديث، نعني بذلك؛ الآثار الإصلاحية للشيخ الزيتوني المجدد العلامة الطاهر بن عاشور، وقد وجدنا أنّ فكر هذا الرجل يتّسع - تماماً - لهذا المشغل البحثي، إن لم يكن يتجاوزه ببعيد، ومن ميزات هذا الفكر هو جمعه بين الأصالة والحداثة على نحو مجدّد مبدع، سمح له به اطلاعه الموسوعي على التراث العلمي الإسلامي، ونظرة النّقد فيه، ومواكبته الجيدة لمجلوبات وفتوحات الفكر الإنساني الحديث في مجالات الفلسفة السّياسية والاجتماعية والمناهج التعليمية والمقاصد الحضارية والتربوية.

مدخل تمهيدي

يتضمّن هذا المدخل التمهيدي مسائل منهجية بالأساس، وهي:

- مشكل البحث وأهميته.
- فرضية البحث وأطروحته.
- أهداف البحث.
- منهجية البحث.
- تحليل المفاهيم الرئيسة للبحث.

أولاً- مشكلة البحث وأهميته:

ولد الشيخ الطاهر ابن عاشور في الربع الأخير من القرن 19م، وتقلّد مشيخة جامع الزيتونة ومشيخة المذهب المالكي خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين، وعاصر في شبابه وكهولته حركة الإصلاح العربية الحديثة، واتّصل برموز كبيرة لها مثل الشيخ محمد عبده، والشيخ سالم بوحاجب، والمصلح الاجتماعي الطاهر الحداد، فتحلّل ابن عاشور هموم الإصلاح، وساهم فيه كأحد أبرز فرسانه، فامتشق له سيف الحجة

العقلية، وخاض معارك علمية كبرى في مجالات التربية والإصلاح الاجتماعي والتشريعي، وترك لنا تراثاً فكرياً مكتوباً شاهداً على طول باعه في مختلف هذه المجالات الإصلاحية.

الانطباع العام السائد عند متابعي مؤلفات الشيخ الطاهر بن عاشور: هو تصديده لمجالات مختلفة من الإصلاح، حسب ما هو مطروح في الساحة العلمية والثقافية، دونما رابط ظاهر بينها، هذه المجالات هي: التربية والأخلاق والاجتماع والدين والتشريع والسياسة.

مشكل الدراسة الراهنة: هو البحث في مدى وجود اتصال بين مختلف اجتهادات الشيخ الطاهر ابن عاشور الفكرية في مختلف هذه المجالات، فالذي يعرف سعة فكر هذا الرجل وعمقه، يستبعد إن يكون قد ألف كتبه في الإصلاح التربوي والقيمي والاجتماعي- السياسي والتشريعي، دونما وجود مشروع فكري واحد ناظم لمجموع آثاره الفكرية الإصلاحية.

أهمية هذه الدراسة - إذن - تتمثل في تجاوز النظرة النمطية التجزئية لأعمال الشيخ الطاهر ابن عاشور الإصلاحية، واكتشاف ابن عاشور «المفكر»، وصاحب المشروع الفكري التنويري التحريري الشامل، وذلك من مدخل «الأخلاق والدين والمقاصد الشرعية»، بما هو منظومة مفهومية متشابكة العناصر.

وجه آخر من الأهمية للدراسة الراهنة، يتمثل في إثبات إمكانية اقتراح حلول للمسألة الأخلاقية على نحو كوني، انطلاقاً من إمكانات الفكر والثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، ذات المنحى التجديدي المقاصدي.

ثانياً- فرضية البحث وأطروحاته:

يفترض البحث وجود نظرية في الإصلاح الحضاري الشامل لدى الشيخ الطاهر بن عاشور، يتم فصل فيها الإصلاح الاجتماعي والسياسي مع الإصلاح الديني والإصلاح التربوي، المعول الأكبر عليه في كل هذه الإصلاحات: هو بناء القيم الفردية الروحية والأخلاقية والمعرفية، وبناء القيم الاجتماعية، وروح الجماعة والأمة والأخوة الإسلامية، المتجذرة جميعها في الفطرة، أو الملازمة لها ولطبائع العمران البشري ونظام العالم، وصولاً - في النهاية - إلى تركيز قيم الدولة الديمقراطية، وكل هذا من منظور مقاصدي عمراني، ويحتاج هذا البناء الروحي والأخلاقي والمعرفي والاجتماعي والحضاري إلى تكامل ضريين من السياسة: «سياسة الصبيان» و«سياسة الجمهور والأمة»؛ أي التربية والحكم، توفر التربية الشروط اللامادية لتحقيق مصالح الأمة بإعداد العقول المنتجة لاحقاً لشتى احتياجات المجتمع والأمة، أما نظام الحكم؛ فيعمل على توفير شروطها المادية، وتوفير مقومات تلك الشروط، مثل: الخطط والبرامج والتشريعات المناسبة، عاملاً بأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وفي مقدمتها جلب المصالح، ودرء المفاسد، وحفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحها بصلاح المهيم عليها، وهو: نوع الإنسان.

ثالثاً- أهداف البحث:

يهدف البحث الرّاهن إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. استخراج ملامح النظريّة الإصلاحيّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة لدى الشّيخ الطّاهر بن عاشور.
2. بيان دور الإصلاح الدّينيّ- التّشريعيّ في تحقيق الغاية من الإصلاح الأخلاقيّ والاجتماعيّ.
3. بيان دور التّربية في توفير الشّروط العقليّة والنّفسيّة لتحقيق مختلف الإصلاحات السّابقة.

رابعاً- منهجيّة البحث:

سيّتبّع البحث منهج تحليل مدوّنة الشّيخ الطّاهر ابن عاشور الفكريّة، وتقصّي ملامح نظريّة في الأخلاق والسياسة لديه، من خلال المقارنة بين ما جاء في كتبه الإصلاحيّة الثلاثة (الإصلاح الدّينيّ؛ مقاصد الشريعة الإسلاميّة)، (الإصلاح الأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ؛ أصول النّظام الاجتماعيّ في الإسلام)، (الإصلاح التّربويّ؛ أليس الصّبح بقریب؟) والوصل بين متفرّقاتها وإثبات متّصله، كما سيعمل البحث على رسم المخطّط الإصلاحيّ العامّ للمشروع الفكريّ والعلميّ للشّيخ الطّاهر بن عاشور، وتقييم القطائع الإبستمولوجيّة التي دشّنها هذا المشروع الفكريّ مع الاتّجاهات السّائدة في الفكر الإسلاميّ القديم، ومدى استفادته من اللحظة الأبستميّة التي مثّل الشّاطبي وابن خلدون ذروة سنامها.

قبل أن ننهي الكلام في عنصر المنهجية، نودّ لفت النّظر إلى أمر أسلوبيّ اعتمدناه في تقديم نسق أفكار ابن عاشور وتحليلها: هو الإكثار من الشّواهد المستخرجة من كتبه الثلاثة المعتمدة في الدّراسة الرّاهنة، والقصد من ذلك هو تقريب النّصّ العاشوريّ من القارئ العربيّ الذي قلّ أن يقع بين يديه كتاب من كتب ابن عاشور الإصلاحيّة، لأسباب مختلفة، وتمكينه من قراءة نماذج دالّة على عمق تفكير هذا العالم وطرافة أسلوبه في تقديم أفكاره والحجاج عنها، فقد أردنا بتقديم بعض الصّفحات التي يمكن أن تجتمع فيها هذه الشّواهد: إغناء القارئ عن العودة إلى ما يناهز الثّمانئة صفحة التي تضمّنت محتويات كتبه الإصلاحيّة الثلاثة، التي مثّلت المدوّنة الرّئيسة للدّراسة الرّاهنة، ومع ذلك، تبقى العودة إلى هذه الكتّاب - ذاتها - أمراً لا غنى عنه لصنف الباحثين.

خامسًا- تحليل المفاهيم الرئيسة للبحث:

1- مفهوم الدين:

أ- الدين لغة:

جاء في لسان ابن منظور: الدين الجزاء...، والدين الحساب، ومنه قوله تعالى: {مالك يوم الدين}...، والدين: الطاعة. وقد دنته ودنت له؛ أي أطعته..، والجمع: أديان.

كما جاء في ذات المصدر معنى آخر للدين: هو معنى اجتماعي، وليس عقدي وتعبدي: الدين: العادة والشأن، تقول العرب: ما زال ذلك ديني وديدي؛ أي عادتني.

هذا المعنى اللغوي القديم للدين، يمكن عدّه معنى فقيرًا روحياً وقيميًا وفلسفيًا؛ فهو يختزل في تمثلي طاعة - حساب - جزاء، وهو يكاد يتماهى مع مفهوم العادة.

أمّا في معجم روبار (2014)؛ فالدين قد عرّف بكونه تصديق الإنسان بقدرة عليا، أو بمبدأ أعلى يتحدّد به مصيره، ويستوجب الطاعة والتّعظيم.

وعرّف في أواسط القرن السابع الميلادي، بكونه: منظومة اعتقادات وممارسات خاصّة بجماعة معيّنة، تشهد بإقامتها لعلاقة [روحية/ تعبديّة] مع مبدأ أعلى [وجودي وأخلاقي].

أمّا التدين (لفظ ظهر في اللاتينية في القرن الثامن ميلادي)، فهو: مظهر عاطفي خالص للدين لدى شخص ما، وهو انجذاب عام نحو الدين.

وبحسب ما جاء في كتاب «الدين، حدوده ومدياته» لمصطفى كريمي، المعرّب عن اللغة الفارسيّة¹، ثمة دلالات مشتركة في استعمالات لفظة [دين] في اللغة الإيرانية والسّاميّة، وهي: معنى المذهب، والضّмир، والتّعاليم...، وقد ذهب البعض إلى القول: إنّ كلمة الدين كانت قد انتقلت إلى اللغة العربيّة عن اللغة الآراميّة؛ إذ كانت تدلّ - في بادئ الأمر - على معاني الانقياد والطّاعة، وقد تدلّ - أيضًا - على الحكم والعقاب².

1 مصطفى كريمي، الدين، حدوده ومدياته: دراسة في ضوء النصّ القرآني، تعريب: محمّد عبد الرزاق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م، ص ص 34- 35

2 المصدر السابق، ص 32

ب- الدين اصطلاحاً:

لفت مصطفى كرمي الانتباه إلى وجود أربعة أصناف - على الأقل - في التعريفات الاصطلاحية للدين، كل منها يركّز على بعد من أبعاده: المعرفي- الوجداني- العملي- أو جماع هذه الأبعاد معاً.

ج- الدين في المقاربة الأنثروبولوجية:

ورد في معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا³: أنّ المقاربة الاجتماعية الوضعية للدين، ترى أنّ الألوهية ليست شيئاً آخر سوى مجتمع يتحوّل ما فيه إلى تفكير رمزيّ» (دوركهايم، 1963م)، بالتالي، «يجب الاختيار بين الله والمجتمع»⁴.

وجاء في كتاب «اجتماعيات الدين والتدين» (دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية)⁵: إنّ «لم يذكر التاريخ أناساً عاشوا من دون أن يتدينوا بدين»، و«إنّ ديانة كلّ مجتمع كانت في البدء مجموعة مبادئ غيبية منبثقة عن عادات اجتماعية، مارسها أفراد ذلك المجتمع أجيالاً طويلة»⁶.

د- الدين في النصوص القرآنية:

وردت كلمة (دين) في القرآن الكريم 93 مرة، اسماً صريحاً (مضاف، أو غير مضاف).

أمّا على شكل جمل فعلية، فقد ورد ثلاث مرّات فقط، وهذا بعض التفصيل:

- بمعنى المعتقد والديانة: في حوالي 65 موضعاً، اثنتان منها على شكل جمل فعلية، مثل قوله تعالى: (لكم دينكم ولي دين) (الكافرون: 6).

- في معنى الطاعة: وردت في عشرة مواضع، منها:

(ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن) (النساء: 125).

- بمعنى الأجر والجزاء: وردت في 19 موضعاً، منها: (مالك يوم الدين) (الفاتحة: 4).

3 انظر: بيار بونت وميشال إيزار وآخرون، ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد، 2006م، ص ص 486- 488

4 المرجع السابق، ص 486

5 للمؤلف الشيخ حسين أحمد شحادة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.

6 المصدر السابق، ص 56

وفي البحث الراهن، نقصد بالدين: الإسلام ديانة وشريعة ومنظومة قيمية، ونميز بين حضوره في الوحي وحضوره في التاريخ، الأول: هو الدين الحق، والثاني: هو التدين به، وهو يقترب أو يبتعد عن الدين بقدر تمتلئه وتحقيقه لمقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد.

2- مفهوم الأخلاق:

أ- الأخلاق لغة:

يشتمل الحقل الدلالي المحيل إلى معنى قواعد السلوك المحمود على عدة مفردات، مثل: خُلق وأدب وفضيلة، وقيمة أخلاقية.

والكلمتان المتجاورتان في اللغة العربية بشكل كبير، هما: (خُلق وأدب)، والكلمتان غير مترادفتين، مع أنّ الواحدة منهما قد تنوب مناب الأخرى في كثير من الأحيان، لكن يبقى الفرق بينهما كبيراً إلى درجة استحالة المساواة بينهما⁷، ويمكن القول: إنّ الخُلق أكثر أصالة في التكوين الفطري للإنسان، لذلك سمّاه لسان العرب بـ«السجية»، أمّا الأدب فيكتسب بالتأديب، ويختلف حسب الأعراف الاجتماعية السائدة.

جاء في لسان العرب: الخُلق: السجية...، وهو الدين والطبع والسجية، وأفاد ابن منظور أنّ حقيقة الخُلق: هي لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخُلق لصورته الظاهرة، وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقيحة، والثواب والعقاب يتعلّقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلّقان بأوصاف الصورة الظاهرة.

ويميز صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون» بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة «خُلق» أو «خُلق»، فيقول: «الخلق بضمّتين، وسكون الثاني أيضاً، في اللغة: العادة والطبيعة والدين والمروءة، والجمع: الأخلاق. وفي عرف العلماء: ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس - كغضب الحالم - لا يكون خُلُقاً»⁸، واشترط لمعنى الخلق صفتين: التلقائية والرسوخ.

أمّا في معجم روبر (2014م): فإنّ الأخلاق تعني؛ علم الخير والشرّ، كما تعني نظرية الفعل الإنساني بما هو خاضع للواجب ويهدف إلى الخير، ويوجد في اللاتينية عبارة أخرى تؤدّي المعنى النظري المتعلق

7 انظر: الجابري، ص 31

8 محمّد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان- ناشرون، بيروت، 1996م.

بالأخلاق، هي: الإيتيقا، وتعني فلسفيًا؛ علم أو نظرية الأخلاق، والفيلسوف الهولندي سبينوزا كتاب بهذا المسمى (علم الأخلاق)، طبعه في سنة 1673م.

وفي المعجم اللاتيني؛ نجد لفظ (سلوك)، بالفرنسية (comportement)، وبالإنجليزية (behavior)، وهو لا يرادف «الخُلُق» في المعجم العربي، لأنّ هذا المعجم يميّز بين الخُلُق والفعل، فقد نصّ الجرجاني - صراحة - على الفرق بينهما، فقال: «وليس الخُلُق عبارة عن الفعل، فربّ شخص خُلُقُه السّخاء ولا يبذل»⁹.

ب- الأخلاق في الاصطلاح الفلسفي:

يتميّز إدغار موران بين الأخلاق والإيتيقا، فيفرد مصطلح «الإيتيقا» لـ «وجهة نظر فوق - أو ما وراء - فردية» خاصة بأسس ومبادئ الأخلاق، بينما «الأخلاق» نفسها، تتعلّق بـ «قرارات الأفراد وأفعالهم [من وجهة نظر أخلاقية]»¹⁰، وهذا هو التّمييز الذي اعتمده الفلاسفة الغربيّون المعاصرون، خلافاً للمتقدّمين منهم الذين استخدموا (Ethikos)، و (Moralis)، من دون تمييز.

ج- الأخلاق في الاصطلاح الإسلامي:

يمكن الاستناد، في ضبط المعنى الاصطلاحيّ للأخلاق في الثقافة الإسلامية، إلى الحديث النبويّ: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»؛ أي الأخلاق الحسنة التي لها قبول في الفطرة وفي العرف، أمّا عن العلاقة بين الدّين والأخلاق، فقد ورد الدّين في الحديث النبويّ بمعنى أعمّ من الأخلاق؛ إذ روي عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم قوله: «إنّ لكلّ دين خُلُقاً، وخُلُق الإسلام الحياء»¹¹.

وهذا المعنى للأخلاق؛ أي مكارمها ومحاسنها، بما هي ضرورة روحية واجتماعية وحضارية: هو الذي نعتمده في البحث الرّاهن.

3- مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية:

أ- المقاصد لغة:

جاء في «لسان العرب»: المقاصد جمع مقصد...، والقصد استقامة الطّريق...، و[هو أيضاً] إتيان الشّيء، والقصد في الشّيء خلاف الإفراط.

9 علي بن محمّد بن علي الزّين الشّريف الجرجاني، كتاب التّعريفات، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983م.

10 V. Morin, p. 9.

11 رواه ابن ماجه في سننه 4181 - قال: "حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّقِّيُّ، حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ الرَّهْزِيِّ، عَنْ إِبْنِ... الحديث.

ب- المقاصد اصطلاحًا:

لعلّه من المفارقات أنّ شيخ المقاصد «أبو إسحاق الشاطبي» لم يحرص على إعطاء حدّ أو تعريف للمقاصد الشريعة، وربما فعل ذلك لأنّه كتب كتابه للعلماء.

عرّفها الشيخ الطاهر بن عاشور، بكونها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»¹².

وعرّفها الريسوني، بقوله: «هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»¹³.

ونعدّ هذا التعريف واضحًا وكافيًا، مع إضافتنا أنّ المقاصد أصبحت، في الفكر الإسلاميّ التّجديديّ المعاصر، منهجًا في فهم النصّ القرآنيّ وأحكام الشريعة، يتجاوز القراءة الحرفيّة له، كما يتجاوز ما يحمله من معاني خاصّة بسياقات تاريخيّة ماضية، لينظر في كليّاته القيميّة الكونيّة العابرة للأزمان والأمصار.

الفصل الأوّل:

معضلة الأخلاق والدين من خلال نماذج في الفكر العربيّ والغربيّ

الغاية من إدراج هذا الفصل في الدّراسة الرّاهنة، هي: تقييم ما انتهت إليه الدّراسات والأبحاث في قضية الأخلاق في علاقتها بالدين، ديانة وتشريعًا، من خلال نماذج في الفكر العربيّ والغربيّ الحديث والمعاصر، وذلك حتّى ندرك تاليًا بوضوح منزلة الاجتهاد الفكريّ لابن عاشور في هذا المضمار، ومدى الأصالة والإبداع والكونية في طرحه لمسألة الأخلاق والدين، من نافلة القول، إنّ الإحاطة بكلّ ما كتب في هذا المجال ليس في متناول دراسة محدودة الحجم كهذه، كما أنّه أمر عسير المنال من النّاحية العمليّة، لذلك سنعتمد خطة نختر بواسطتها نماذج دالّة في مجال البحث الرّاهن.

تتمثّل خطّتنا، أوّلًا، في اختيار أعمال ممثّلة لأهمّ اتّجاهات الفكر العربيّ في مسألة الأخلاق، التي ستكون بالضرورة على علاقة في سياق الثقافة الإسلاميّة بمسألة الدين، أمّا الفكر الغربيّ، فنسختار منه - أيضًا - ثلاثة نماذج، تمثّل ثلاثة اتّجاهات مختلفة إزاء قضية الأخلاق والدين.

نماذج الفكر العربيّ ستمثّل الاتّجاهات الآتية:

12 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1978)، ص 55

13 أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، ط. 4 (الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص 19

- الاتجاه العلماني الوضعي التفكيكي: وقد اخترنا له كتاب «الأخلاق والسياسة» لمحمد أركون.
- الاتجاه العروبي- الإسلامي التّقدّمي: وقد اخترنا له كتاب «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، للدكتور محمد عابد الجابري.
- الاتجاه الروحي الانتمائي: يمثل كتاب الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية».
- الأول: يختار معنى للعقل يعدّه كونياً، ولكنّه - في الحقيقة - يتضمّن ضرباً من ضروب المعقوليّة المعاصرة، وهي المستندة إلى البنيويّة والتّفكيكيّة، ونزع الأسطورة (أي الوضعنة) والتّعميم.
- والثاني: يختار العقل العربيّ كما تشكّل في الخطّ العقلانيّ المستنير المستبطن لمعنى الصّلاح في الثّقافة العربيّة، فلسفة وأصولاً.
- والثالث: يختار «العقل الكوثري» الذي لا يفصل الذّكاء عن الرّوح، ويصل بين العقل والقلب وصلّاً شهودياً «آياتياً».
- أما الفكر الغربيّ؛ فسنختار له ثلاث نماذج كذلك، وهي - أيضاً - ذات اتّجاهات مختلفة إزاء معضلة الأخلاق والدين:
- الأول: يصل وصلّاً كاملاً بين الألوهيّة والأخلاق، وهو ممثّل في كتاب سبينوزا عن «علم الأخلاق»، ويستبطن معنى وحدة الوجود التي بقيت غريبة عن الخطّ السائد في الثّقافة الإسلاميّة الأصيلّة، التي اختارت الاتصال بين عالمي الغيب والشهادة بديلاً عنه، رغم ظهور معنى وحدة الوجود في الفلسفة الإشراقية.
- الثاني: يجعل العقل أساساً لبناء الأخلاق بشكل حرّ بالكامل، لكنّه يشترط كون الدين (وجود الله وخلود النّفس؛ أي الآخرة) مصادرة للعقل العمليّ (إلى جانب حرّيّة الإرادة)، والمعنيّ بهذا هو فلسفة الأخلاق الكانطيّة في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، ولكنّا لن نفرد عنصراً مستقلاً لنقد هذا التّوجه الفلسفيّ الأخلاقيّ؛ حيث إنّنا سنعرّض له ضمن نقد طه عبد الرحمن لفلسفة الأخلاق الغربيّة، كما أنّنا سننقده ضمن تحليلنا لفكر ابن عاشور في الأخلاق والدين، وقد اخترنا هذا المسلك في التّعامل مع هذه المدرسة الفلسفيّة لتجنّب التّكرار.

● الثالث: ينحو منحى نقدياً من المآل الذي سارت إليه الأخلاق حالياً في الغرب الحديث، ويدعو إلى العودة إلى الروح والدين لإيجاد الوازع الأخلاقي، ولو على نحو تفهيمي؛ أي فينومولوجي، وهذا الاتجاه سيمثل عليه بكتاب إدغار موران حول «الإيتيقا».

إضافةً إلى هذه الأعمال حول الأخلاق (في صلتها بالدين)، سنقوم بمراجعة دراسة مهمة للغاية حول موضوع «الدين والتدين والتشريع»، وقد جاءت في كتاب لعبد الجواد ياسين، بعنوان «الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع»، وهي دراسة انتهت إلى طرح المسألة الأخلاقية معياراً لثبات الدين وتغيير أنماط التدين، كما سنراجع دراسة أخرى حول الفكر المقاصديّ تحتوي على قدر من الإضافة والتجديد، وهي ليويسف عطية، وقد تضمنها كتابه «الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي - دراسة في إمكانات التفعيل»، وذلك لنفس الغاية المذكورة أعلاه؛ أي التحقق من أهمية السبق التأصيلي الذي أنجزه الشيخ الطاهر بن عاشور، في رؤيته القيمية المقاصدية العمرانية للأخلاق والدين، ديانة وشريعة، وللتنويه، نقول: إننا أدرجنا هذه الدراسة مع جملة الأعمال المختارة حول الأخلاق والدين، وذلك لأن كل الأعمال المقدمة، هي - فعلاً - حول هذه الثنائية ما عدا الدراسة المذكورة، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، يعدّ مبحث المقاصد من مباحث علوم الدين، بما هو ديانة (حفظ الدين)، وبما هو شريعة (بقية مقاصد الشارع).

لغرض منهجيّ سنبدأ قراءة الأعمال الفلسفية الأخلاقية المعن عنها، بتقديم كتابي سبينوزا وإدغار موران حول علم الأخلاق أو الإيتيقا، فسبينوزا سابق تاريخياً على ابن عاشور بحوالي قرنين ونصف، وكتابه عن علم الأخلاق؛ هو من أبرز الآثار الفلسفية الغربية الحديثة، حول الأخلاق في صلتها بالدين عبر مفهوم الألوهية؛ حيث إنّ عمل كانط الفلسفي الأخلاقي الذي لا يقل أهمية عن عمل سبينوزا، اكتفى بجعل الوجود الإلهي وخلود النفس من مصادرات العقل العملي المنتج للفلسفة الأخلاقية.

أمّا كتاب إدغار موران؛ فهو واحد من أبرز الكتب الفلسفية الغربية المعاصرة، التي قامت بمراجعة نقدية إلى ما انتهت إليه فلسفة الأخلاق الحديثة في الغرب؛ أي تنكّرها للدين.

بعد ذلك، سنقدّم الكتابات العربية التي وقع عليها اختيارنا، بدءاً من الأطروحة العلمانية الوضعية التفكيكية وانتهاء إلى الطرح الواصل بين الأخلاق والدين والعقل والقلب.

1- دراسات حول موضوع الأخلاق:

أ- كتاب علم الأخلاق لسبينوزا¹⁴:

كتاب «علم الأخلاق»، هو: بناء هندسيّ شامخ ودقيق، استجاب - تمامًا - لمتطلبات العقل الهندسيّ الذي كان مشترطاً للعقل الفلسفيّ منذ القديم، فكان ينطلق - في أجزائه الخمسة - من التعريفات التي يردفها بشروح، ثمّ يقدم طائفة من البديهيات، وأحياناً، بعض المصادرات، ثمّ يشرع إثر ذلك في تقديم قضايا الكتاب والبرهنة عليها واحدة واحدة، غير مفترط في كلّ لازمة مترتبة على أي منها، وغير باخل بأي شرح أو حاشية تزيد الأمور إيضاحاً وتشعيباً وتدقيقاً، كما أنّه كان يبسط، في هذا الكتاب، قضايا فرعية سمى كلّ واحدة منها «مأخوذة» لا يغفل عن البرهنة على كلّ واحدة منها أيضاً.

يتكوّن كتاب «علم الأخلاق» من خمسة أجزاء: في الله - في طبيعة النفس وأصلها - في أصل الانفعالات - في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات - وأخيراً، في قوة العقل أو في حرية الإنسان.

إنّ الذي يطّلع على عنوان الجزء الأول من الكتاب، يقع في نوع من الحيرة بخصوص السبب الذي جعل سبينوزا ينطلق - في بناء علم الأخلاق - من مسألة ميتافيزيقية، وتزداد حيرته عندما يجد أنّ الجزء الأخير يتكلم عن حرية الإنسان، وسبب هذه الحيرة العارضة الممكنة هو مخالفة ظاهر المقدمات لحقيقة النتائج والمآلات، غير أنّ هذه الحيرة تأخذ في التبدد والتلاشي تدريجياً، كلّما أمعن القارئ في التّوغل في فلسفة سبينوزا الوجودية والمعرفية والأخلاقية، ليكتشف أنّه يدشنّ قطيعة إبستمولوجية مع اللاهوت اليهودي مسيحي، ومع كلّ الميتافيزيقا العقيمة السابقة على فلسفته في التراث الفلسفيّ اليونانيّ والغربيّ، فالإله يغدو غير الإله، والنفس غير النفس، والطبيعة غير الطّبيعة، والعبودية غير العبودية، والحرية غير الحرية، والأخلاق غير الأخلاق.

يعني سبينوزا بالله: «جوهرًا يتألّف من عدد لا محدود من الصفات، تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزليّة، ولا متناهية - واجب الوجود -» (الجزء الأول، القضية 11)، وفي القضية (14) من ذات هذا الجزء، يقرّر أنّه «لا يمكن أن يوجد جوهر خارج الله، ولا أن يتصوّر»، ثمّ يدقّق أنّ «الله علّة محايثة، لا متعدية، لجميع الأشياء» (الجزء الأول، القضية 18)، وفي (الجزء الأول، القضية 24): «لا تنطوي ماهية الأشياء التي ينتجها الله على الوجود»، ثمّ يؤكّد أنّه «لا شيء في الطّبيعة حادث؛ بل كلّ ما فيها محدّد بضرورة الطّبيعة الإلهية، كي يوجد ويُنتج معلولاً ما بنحو ما» (الجزء الأول، القضية 29)، ويستمرّ سبينوزا على هذا النّحو في تقديم القضايا مع البرهنة عليها، ليصل إلى أنّه لا يوجد أيّ شيء حقيقيّ (جوهر) في هذا الوجود،

14 سبينوزا، علم الأخلاق، جلال الدّين سعيد (مترجم)، دار الجنوب. تونس.

وهناك طبعة أخرى لنفس المترجم، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

كما لن يوجد أي شيء في المستقبل خارجًا عن ماهية الله، وأن ما يوجد من الحوادث لا وجود حقيقي له، بما في ذلك الجزء الفاني من الإنسان ومن النفس البشرية؛ كالانفعالات المورثة للحزن، هذه النفس التي ليست شيئاً آخر غير الجسم يُنظر إليه بأنه موضوع لفكرتها؛ أي حال من أحوال الامتداد لا غير (الجزء الثاني، القضية 13)، وهذه النفس «لا تفنى تمامًا مع الجسم، وإنما يبقى منها شيء أزلي» (الجزء الخامس، القضية 23)، وهذا الشيء الأزلي الباقي الذي هو «فكرة تعبر عن ماهية الجسم البشري من منظور الأزل»، يوجد في الله ضرورة (القضية 22 من الجزء الخامس)، ويرى سبينوزا أن الانفعالات التي تولد الفرح والبهجة وحدها التي لها وجود حقيقي، بما أنها متصلة بالمعرفة التامة لا المعرفة المختلطة، وتلك المعرفة التامة إذا وجدت في العقل الإنساني فلها ذات الوجود الذي هو في الله، فلا يوجد شيء حقيقي - إذن - إلا في الله، بالتالي، ما هو خالد في الإنسان يوجد في الله، وهذا هو ما يبقى من الإنسان بعد الموت؛ أي لا يبقى في الأخير إلا الله الذي فيه الماهية الخالدة للإنسان، وكل ماهية أخرى حقيقية.

يصبح السؤال الأخلاقي لدى سبينوزا - بهذا - هو: كيف أصل إلى السعادة التي هي عينها الخلود في ذات الله؟ أو كيف أضمن لنفسي أكبر عددًا ممكن من انفعالات الفرح، وأقل عددًا من انفعالات الحزن؟»، وحدها انفعالات الفرح لها أصل في الوجود الخالد، أي في الله، أما انفعالات الحزن التي تتبع قلة الفهم وسوء الفهم والغضب والنوايا الشريرة فكلها فانية، والخير هو الفرح، والشر هو الحزن (القضيتان 8-41 من الجزء الرابع)، والخير هو «ما نعلم يقينًا أنه نافع لنا» (التعريف الأول من الجزء الرابع)، والشر «على العكس من ذلك؛ هو ما نعلم علمًا يقينًا أنه يحول دون فوزنا بخير ما» (التعريف الثاني من الجزء الرابع)، و«كلما كان شيء من الأشياء موافقًا لطبيعتنا [الفطرة]، كان خيرًا بالضرورة» (القضية 31 من الجزء الرابع)، بهذا، تتحد المعرفة اليقينية الواضحة بالخير وبالفطرة، ويقترن الخير بالفرح والغبطة التي هي عين الفضيلة وليست جزاء لها» (القضية 42 من الجزء الخامس)، وتتمثل الغبطة في حب الله (القضية 36 وحاشيتها من الجزء الخامس)، و«إن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله لا يختلف عن الحب الذي يحب به الله نفسه، لا من حيث هو لا متناه، إنما من حيث أنه يمكن تفسيره بماهية النفس البشرية منظورًا إليها من جهة الأزل، بمعنى أن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله، هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يحب به الله نفسه» (القضية 36، الجزء الخامس)، و«لا أحد يمكنه أن يكره الله» (القضية 18، الجزء الخامس)، وذلك لأن فكرة الله فكرة تامة وكاملة (القضيتان 46-47، الجزء الثاني)، بالتالي، لا وجود لأي حزن مقترن بفكرة الله (القضية 59، الجزء الثالث)، ووحده الإنسان الحر يستطيع أن يصل إلى الغبطة؛ لأن الغبطة تتولد عن التفكير التام الذي هو تفكير خير بالضرورة؛ أي أنها تنتج عن العقل، والإنسان الحر هو الذي يهتدي بالعقل وحده (من برهان القضية 68، الجزء الرابع).

وهكذا ترسم أمامنا المنظومة الفلسفية الأخلاقية التي وضعها سبينوزا لغاية الترابط المنطقي والانسجام، في هذه المنظومة تتعالق مفاهيم العقل والحرية، والفضيلة، والمنفعة، والخير، والفطرة، والفرح، والسعادة، والخير الأسمى، ومعرفة الله، والخلود فيه.

أما الحياة الجماعية في المجتمع وفي الدولة، فلا تكون في حالة اتفاق إلا إذا كان عيش البشر على مقتضى العقل (القضية 35، الجزء الرابع)، وليس أنفع للناس من أن يعيشوا على مقتضى العقل (اللازمة 1، القضية 35).

ب- دراسة إدغار موران حول الإيتيقا¹⁵:

من المعروف عن إدغار موران؛ هو أحد أكبر فلاسفة العصر الحيويني، وأحد أبرز علماء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الذين هم على قيد الحياة، إنه فيلسوف التعقّد أو التّركّب (complexité)، وإنّه من القلائل الذين تمكّنوا من التحرّر من تأثير الإيديولوجيا في أبحاثهم العلمية في مجال الظاهرة الإنسانية، رغم أنّ الجميع يدّعي الموضوعية.

يميّز موران بين الأخلاق والإيتيقا؛ فيفرد مصطلح «الإيتيقا» لـ «وجهة نظر فوق - أو ما وراء - فردية (خاصة بأسس الأخلاق ومبادئها)، بينما «الأخلاق» نفسها، تتعلّق بـ «قرارات الأفراد وأفعالهم (من وجهة نظر أخلاقية)»¹⁶.

يفتح موران كتابه عن نظرية الأخلاق أو الميتا أخلاق، بقوله: «إنّ الإيتيقا تظهر لنا، بصفة متحمّة كحاجة أخلاقية¹⁷»، و«تحمّها هذا يتولّد من ينبوع داخلي للفرد الذي يستشعر في ذهنه إلزام الواجب¹⁸، كما يتأتّى من مصدر خارجي: الثقافة، الاعتقادات ومعايير الجماعة»¹⁹، كما أنّ هنالك من دون شكّ، منبعاً آخر أسبق، صادر عن العضوية الحية (organisation vivante) المنقولة جينياً، [...] الكيانات المرجعية الثلاثة: فرد - مجتمع - جنس بشري متلاحمة ثلاثياً»²⁰، لا يمكن عزل هذه المصادر الثلاثة للأخلاق، ولكن يمكن أن نميّز بينها، يؤكّد موران.

15 Edgar Morin (2004). *Éthique (La Méthode 6)*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

16 انظر: إدغار، إيتيقا (المنهج 6)، منشورات دي سوي، باريس، 2004م (بالفرنسية)، ص 9

17 المرجع السابق، ص 13. ووجه الطرافة في هذا القول: هو معناه؛ إنّ النظر في المسألة الأخلاقية يعدّ في حدّ ذاته حاجة أخلاقية.

18 وهذا اتجاه كانطيّ بامتياز.

19 وهذا اتجاه سوسيولوجي دوركهايمي بامتياز.

20 نفسه.

يوجد توتر تكويني لمرجع الأخلاق في الفرد في علاقته بالمصدرين الآخرين، المجتمع والجنس البشري، هذا التوتر يعبر عن مراوحة وتأرجح بين مبدأ إقصائي وآخر احتوائي؛ الأول: يتموقع في أنوية الفرد التي قد تتحول عند طغيانها إلى أنانية «الأنا»، والثاني: يستدعي الآخر، في العائلة، كالزوج والآباء والأبناء، أو في الحزب أو في الوطن؛ أي يؤوي «النحن» داخل «الأنا»²¹، وتتمايز أخلاق الأفراد في ما بينها، بمدى درجة حضور «النحن» في «الأنا»،

«أن تكون ذاتاً (سوية من الناحية التكوينية): هو أن تجتمع فيك الأنوية والغيرية معاً، كلّ نظر في الإيتيقا، يجب أن يعترف في الوقت ذاته بالخاصية الحيوية [الضرورية] للأنوية، وبالإمكان الأساسي لتطور الغيرية»²²؛ أي إنّ الوعي الأخلاقي يتحرى مصالح الفرد والمجتمع في الآن نفسه، إضافة إلى ذلك؛ فإنّ «كلّ نظر في الإيتيقا يجب أن يعتبر أنّ الحاجة إليها مسألة تُعاش ذاتياً»²³، معنى هذا: إنّ لا فائدة من فرض «أخلاق الطاعة»؛ بل لا بدّ من الاقتناع الذاتي والاستبطان الداخلي لمنظومة القيم الأخلاقية، وهو ما يستدعي السؤال التربوي²⁴، وما كُرس تاريخياً - في الغالب الأعمّ - هو خلاف هذا؛ حيث فرضت رؤى أخلاقية على المنهج بفعل القوة المادية (الشرطة، الجيش)، وبالقولبة النفسية القسرية (استبطان التعاليم الدينية الرسمية، وتعليمات الدولة التيوقراطية المتذرعة بالمرجعية الدينية العليا)²⁵.

ومن أبرز ما جاء في هذا الكتاب، أمرين: أولهما: نقده للرؤيا الحداثيّة للأخلاق، هذا النقد الذي وضعه تحت عنوان: «التمزقات أو الانشطارات الكبرى»، وثانيهما: اقتراحه لنموذج إيتيقي جديد، يكون ذو بعد كوكبي، ويتجلى من خلال تسع وصايا أو قواعد أخلاقية كبرى.

نقد الرؤية الحداثيّة للأخلاق:

لقد نزعت العلمنة من رؤية المجتمع الأخلاقية قوة الأمر الديني، هادفة بذلك إلى اقتراح أخلاقية جديدة عابرة للجماعات الدينية والإثنية، فلسفة كانط الأخلاقية من الأمثلة البارزة على ذلك²⁶، ولكنّ التّنزيل الفعلي لهذه الفلسفة الأخلاقية المثالية - المنزّه عن كلّ غرض غير الخضوع للواجب، بالمعنى العقلي الكوني - ظلّ محدوداً جداً وهامشياً²⁷.

21 انظر: المرجع السابق، ص 14

22 المرجع السابق، ص 15

23 نفسه.

24 فعلاً، إن موران ينتهي، في مرحلة متقدمة من هذا الكتاب، إلى ضرورة إصلاح الذهن عبر الإصلاح التربوي، انظر: ص 193

25 انظر: المرجع السابق، ص 17، وفي القسم الرابع من نفس المرجع، ابتداء من ص 165

26 انظر: المرجع السابق، ص 19

27 نفسه.

لقد دفعت الأزمة الحديثة إلى نشأة حقول اجتماعية منفصلة عن بعضها البعض، وتطوّرها: سياسة قائمة بذاتها، واقتصاد قائم بذاته، وعلم قائم بذاته، وفنّ قائم بذاته، ما تسبّب في تشظّي الرؤية الأخلاقية الشاملة المفروضة سابقاً من اللاهوت القروسطي، وهو ما تجسّد في انعزالات بيروقراطية تنحو باتجاه حبس الأفراد في مجال كفاءة جزئي ومغلق، ومن السّير نحو تجزئة المسؤولية الأخلاقية والتضامن وتمييعهما²⁸، يستشهد موران - هنا - بقول لباتستا (A.-M. Battista - 1997)، جاء فيه: «كلّ ارتباط عميق بين الفرد والجماعة، من أجل المزيد من الكمال الأخلاقي - الفردي أو الجماعي - انقطع نهائياً»²⁹.

ولنا عودة إلى هذه المسألة في سياق قادم خاصّ بالنظرة الشاملة، التي توفرها الرؤية المقاصدية في الثقافة الإسلامية، التي تغطّي أغلب المجالات الحيوية في اهتمامات الفرد والجماعة، متجنّبة هذا التشظّي الذي أصاب الرؤية الأخلاقية الحديثة.

أزمة الأسس:

«إنّ أسس الرؤية الأخلاقية في أزمة في العالم الغربي»، هذا ما يصرّح به موران، «فالله غائب، والقانون منزوع عنه القداسة، والأنا الأعلى الاجتماعي لم يعد يفرض نفسه على نحو لا مشروط؛ بل إنّه هو - في حدّ ذاته - غائب، في بعض الحالات، معنى المسؤولية تقلّص، ومعنى التضامن يشكو ضعفاً.

أزمة أسس الرؤية الأخلاقية تتموضع بدورها في أزمة أعمّ، هي أزمة أسس اليقين: أزمة أسس المعرفة الفلسفية، وأزمة أسس المعرفة العلمية»³⁰، يصدع موران - هنا - برأي في غاية الخطورة؛ بل إنّه تفجير قنبلة معرفية- أخلاقية تبعثر كامل الصّرح الفلسفيّ الأخلاقيّ الكانطي: «إنّه لم يعد بالإمكان اعتبار العقل أساً للواجب الأخلاقي»³¹، وهو - بذلك - يدعم قول توجنضات (Tugendhat): «إنّ محاولة كانط الهادفة إلى تحديد الواجب الأخلاقي كواجب عقلي، ومنحه أساً مطلقاً في العقل، يجب أن تعتبر محاولة فاشلة»³².

وبطريقة قد تكون مفاجئة للوجدان الحداثي المعاصر، ينتقد موران اتّخاذ (Valeurs / القيم) (هكذا في المطلق، كمرجعية كونية) مرجعاً للأخلاق، لأنّ كلمة «قيمة»، كما يقول كلود لوفور (Claude Lefort):

28 انظر: المرجع السابق، ص 20

29 A. -M. Battista, «Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle», in *Le Pouvoir et la raison d'État*, sous la dir. De C. Lazzeri et O. Reynié, PUF, 1997, p. 208, 21 20- ص ص ذكره موران، المرجع السابق، ص ص 20-21.

30 المرجع السابق، ص 22

31 نفسه.

32 يستشهد موران بهذه القولة في المرجع السابق، ص 22، محيلاً إلى:

Ernst Tugendhat, *Conférences sur l'éthique*, PUF, 1998, P. 163.

«هي مؤشّر على استحالة التسليم - منذ الآن - بضمانة معترف بها من الجميع: الطبيعة، العقل، الله، التاريخ، إنها مؤشّر على وضعيّة تكون فيها كلّ أشكال التّعالي متهاوية»³³.

يعدّد موران - بعد ذلك - مظاهر أزمة الأسس الأخلاقيّة واستتباعها: تحلّل النسيج الاجتماعيّ، تضاعل أنواع التضامن التقليديّ، تجزئة المسؤوليّة في التقسيم المتكاثّر للأدوار البيروقراطيّة في التنظيمات والمنشآت، تضخم الأنويّة مقابل ضمور الغيريّة، طغيان النزعة الماديّة، وانتزاع البعد الأخلاقيّ في المعاملات الاجتماعيّة³⁴... إلخ.

من أجل نموذج أخلاقيّ كوكبيّ:

يتحدّث موران - هنا - عن كوكب الأرض الذي يجمع كلّ الأحياء من الجنس البشريّ، وغيره من الكائنات الحيّة³⁵، ويقترح جملة من الإصلاحات التي تؤدّي بدورها إلى إصلاح الرّؤية الأخلاقيّة³⁶.

أولّ هذه الإصلاحات: هو الإصلاح الاجتماعيّ؛ حيث يُخفّف من النزعة الفرديّة وحسابات الرّبح والخسارة الضّيقة، وتغليب روح التضامن، وتحمل المسؤوليّة إزاء كامل المجتمع، وفي كلمة: تغليب الكيف على الكمّ؛ أي نوعيّة الحياة الجيدة على مراكمّة المكاسب الماديّة فقط.

ثم يأتي إصلاح الفكر ويكون بالإصلاح التّربوي الذي يقطع مع الفصل بين مختلف نواحي التّكوين الإنسانيّ، الرّوحي والمعرفيّ والثّقافيّ والعلميّ والإبتيقيّ والتّواصليّ.

وأخيراً، إصلاح الحياة، ويؤكد موران - هنا - على الإصلاح الإستيطيقي من أجل المزيد من تجويد نوعيّة الحياة وتذوّقها بكلّ بهجة؛ جماليّة السّكن، جماليّة اللّباس، جماليّة الجسم، جماليّة الرّقص، جماليّة المحيط الطّبيعيّ، الموسيقى، الأدب، الفنون، التّمع بأطاييب الطّعام الصّحيّ، واللّجوء إلى الطّب الطّبيعيّ، وكلّ حلّات ثدي إصلاح الحياة المدرة لنسغها المنعش:

- إصلاح الرّوح.

- إصلاح الحياة.

33 استشهد موران به في المرجع السّابق، ص 23، محيلاً إلى:

Claude Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Calmann- Lévy, 1992.

34 انظر: المرجع السّابق، ص 23

35 انظر: المرجع السّابق، ص 188 وما بعدها.

36 انظر: نفس المرجع، ص ص 192- 202

- إصلاح الفكر.

- إصلاح الجسد³⁷.

تبدو لنا دراسة إدغار موران في «الإيتيقا» دراسة رصينة ومتوازنة، نستمد منها مسوِّغات عديدة ومهمّة للخوض في المسألة الأخلاقية على الصّعيد الكوني، ومن أهمّ ما لفت انتباهنا فيها: هو تنبيهه إلى عدم التّضحية بالمرجعيات الكبرى للأخلاق، مع ضرورة إعادة بناء منظومة القيم على نحو يستجيب للتّطوّرات العلميّة والتّقنيّة والتّواصلية والإيكولوجيّة الرّاهنة.

ج- دراسة محمد أركون حول «الأخلاق والسياسة»³⁸:

يتبع أركون في هذه الدّراسة الشّموليّة منهجيّة مركّبة، سماها «منهجيّة تقدّميّة- تراجعية»، فيها «رجوع في الزّمن إلى الماضي، في الوقت الذي نأخذ فيه بعين الاعتبار كلّ التّلاعبات التي يتعرّض لها هذا الماضي في الحاضر، وفي كلّ منعطف تاريخي جديد، كما أنّها تتطلّب منا النّزول في الزّمن إلى الحاضر، لكي نحدّد الأشياء التي انقرضت إلى غير رجعة في هذا الماضي (مفهوم القطيعة)، ثمّ لكي نحدّد المكتسبات الإيجابيّة الخاصّة بالماضي والتّراث، وتستحقّ أن تستعاد من جديد، وتحظى باهتمام داخل سياقنا التّاريخي الحديث»³⁹.

ينطلق أركون في عمله هذا من دراسة «نظريّة القيم القرآنيّة»، إلى مختلف أشكال التّنزيل الأخلاقية والسياسيّة في التّاريخ الإسلاميّ.

انطلاق أركون من النّظريّة الأخلاقية القرآنيّة، ليس من أجل «مسايرة الموضوع التّربوي الخاصّ بالعصر التّأسيسيّ والمتّخذ عادة كمثل يحتذى للعبارة والعظة والقُدوة»⁴⁰، «فهذه المهمّة يقوم بها أناس آخرون عديدون من مربّين وخطباء ووعاظ»، ولتحقيق هدف آخر هو موضوعة هذه القيم المحوريّة «بالقياس إلى القيم المحوريّة الخاصّة بالعقل المستقلّ، الذي يعتبر معطى الوحي بمثابة مادة للمعرفة النّقديّة، وليس فقط مصدرًا للتّربية والتّأسيس وتهذيب الأخلاق»⁴¹.

37 انظر: موران، المرجع السّابق، ص ص 195- 196

38 محمّد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

39 أركون محمّد، الإسلام: الأخلاق والسياسة، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 19

40 المرجع السّابق، ص 21

41 المرجع السّابق، ص 22

ما نستنتجه من هذا التّموّج الإِبستمولوجي للمؤلف إزاء موضوع بحثه، هو: لعبه دور الباحث المحايد، لا المصلح لأخلاق المجتمع الإسلامي وفق نظرية القيم القرآنية؛ إنّما لنظرية الأخلاق في السياق الإسلامي المعاصر، أي إنّ رهانه المعلن رهان نظريّ بحث، وليس أخلاقياً اجتماعياً.

في إطار تقديم أركون لما سمّاه «النّقد القرآنيّ للقيمة»⁴²، وتحليله له، يطرح الباحث السّؤال الآتي: «ما المعايير الحاسمة التي يستخدمها القرآن كي يختطّ الحدود الفاصلة بين أنواع السلوك الإيجابية المتوافقة مع نظام قيمه، وأنواع السلوك السلبية التي تهدّم هذا النظام؟ ويجب عن ذلك بتقديم أربعة معايير: أسماء الله الحسنى - الشهادة - الأمة - الأمر أو القانون الإلهي.

1- أسماء الله الحسنى - كما تأتي في الخطاب القرآنيّ - تخترق روح المؤمن، وتعيد تخليقه وربطه بالحقيقة الإلهية وبالأخلاق الإلهية (الجبار، المهيمن، الرحمن، الرحيم، الرزاق، ... إلخ⁴³)، «الميثاق» (عقد الإيمان) يحتلّ مكانة تكوينية أساسية في نظرية القرآن القيمية، وكلّ حياة الإنسان: هي نضال مستمرّ ضدّ إغراءات الشيطان لدفع الإنسان لخرق هذا الميثاق، بهذا المعنى، الأخلاق: هي مقاومة عنيدة للغواية والإغراء الشيطانيّ، وتتكشف في قصتي الميثاق وهبوط آدم من الجنة جوانب أساسية في الأنطولوجيا والانتروبولوجيا [والأكسيولوجيا] القرآنية⁴⁴، ثمّ يأتي دور الشهادة (تحيين للميثاق)، للانطلاق مجدداً من المطلق الإلهي إلى النموذج التاريخي المثالي (سيرة النبي)، والافتداء بها⁴⁵، ثمّ الانتماء للأمة، والميثاق لا يفعل بشكل فرديّ؛ إنّما في الجماعة ومع الجماعة، والأمة: هي مجموع الأفراد الذين ينضبطون بالأخلاقية القرآنية ويعيشونها معاً، وهي خالدة أو مستمرة ما دام القرآن يتلى ويعاش بروحانية جماعية، مهما تبدّلت الأمصار والأزمان⁴⁶، أخيراً، يأتي (الأمر)، أو (القانون الإلهي)، أو (الشريعة التي تلزم جميع المؤمنين بتطبيق الأخلاق القرآنية في واقعهم المعيش)، وهي تأتي في مرحلة قبل الفقه، وقبل المقاصد والصّوفية، ركّزوا على فعل المحبة⁴⁷.

42 انظر: المرجع السابق ص ص 22- 43

43 انظر: المرجع السابق، ص ص 23- 27

44 المرجع السابق، ص 26

45 انظر: المرجع السابق، ص ص 27- 29

46 المرجع السابق، ص ص 29- 33

47 المرجع السابق، ص ص 33- 37

استعادة نقدية للمحورية الأخلاقية القرآنية:

- الخطاب القرآني ليس إلّا تجسيداً خاصاً من ضمن تجسيّدات أخرى مختلفة للخطاب الديني، الذي هو مجرد نتاج معرفي من نتاجات أخرى وخطابات مختلفة أخرى⁴⁸.

- توجد مفاهيم تأسيسية شغالة وملازمة لكلّ نظام معرفي ديني، بما في ذلك النظام المعرفي الذي يقترحه القرآن، أو المتكوّن انطلاقاً من مختلف التفاعلات معه المتبنية له بشكل أو بآخر، مثل: عقل، خيال، أسطورة، متخيّل ديني، مقدّس، تقديس، نزع التقديس، نوع الأسطورة، أدلجة، أنطولوجي، وعي، لا وعي، العامل الاجتماعي، العامل التاريخي... إلخ، وكلّها رهانات للعقل النقدي للخطاب الديني، والقرآن كخطاب ديني ونظام معرفي يدخل في صراعات مع خطابات ورؤى أخرى، ويقوم بمبادرات، وفي كلّ هذا «يستخدم معظم هذه المفاهيم، أو على الأقلّ، يشير إليها كرهانات أساسية، دون أن يجد - بالطبع - المفردات المطابقة، إنّها يطرح رهانات معرفية خطيرة عن طريق تقديمه لمعارف تلغي البحث عن هذه الرّهانات، أو تجعله زائداً لا طائل تحته، وهو يقدّمها على الطريقة الجدلية، أو العقائدية، وهكذا تراكم، ولا يزال يتراكم حتّى اليوم، بشكل خطير ومتفاقم، ما كنت دعوته سابقاً بالمستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه في الفكر العربي- الإسلامي»⁴⁹.

- «سوف تستمرّ التّرقيعات الإيديولوجية، وتزدهر حروب الوعي الخاطي وتتكاثّر، ما لم يتوصّل النظام المعرفي الحديث، الذي تجاوز المنهجية الأحادية إلى التأثير في الحساسيات الجماعية، كما فعلت الأنظمة المعرفية الخاصة بالإيديولوجيات الدينية، أو الدنيوية سابقاً، بمعنى آخر؛ فإنّ الرّوح العلمية الجديدة ينبغي لها أن تنتشر في أوساط الجماهير الغفيرة، كما انتشرت الإيديولوجيات الدينية فيها سابقاً، ولا تزال»⁵⁰.

يفهم من هذا: سعي أركون إلى دنيوة المقدّس، وأنسنة النظام المعرفي القرآني وجعله معرفة قابلة للتّقييم والتّفكيك والدّحض، مثله مثل أي نظام معرفي آخر، من أجل الالتحاق بركب الحداثة، كما يقول في نهاية دراسته⁵¹.

وكّل ما فعله الباحث - في ما تبقى من دراسته - هو: محاولة نزع الأسطورة عن الخطابات الدينية المختلفة الناشئة انطلاقاً من النّصّ القرآني، مثل: التّيوولوجيا، والفقه، والتّفكير، والفلسفة الإسلامية، وتفكيك

48 المرجع السابق، ص 39

49 المرجع السابق، ص 41

50 المرجع السابق، ص 42

51 المرجع السابق، ص 188

الرّمزيّة القرآنيّة الميتافيزيقيّة المستبطنة في أنحاء شتى في تلك الخطابات، بموضوعات، مثل: الدّين، والدّولة، والدّنيا، ومختلف الرّؤى السّياسيّة الإسلاميّة.

هذا المسعى، وإن كان جائزاً في العمل النظريّ، بما أنّ القرآن تنزّل في شكل خطاب بلغة بشريّة موجهة إلى البشر، ولمعاجة أوضاعهم، إلّا أنّ مطلب أركون في «انتشار الرّوح العلميّة الجديدة في أوساط الجماهير الغفيرة، كما انتشرت الإيديولوجيات الدّينية»، المصاغ بالطريقة المنهجية التي طبّقها في كتابه الرّاهن، التي هي - في النّهاية - منهجيّة وضعيّة لا تفهميّة، رغم نقده المتكرّر للوضعانيّة الغربيّة، مطلب عسير المنال؛ لأنّه من شبه المستحيل - على الأقلّ في الزّمن الحاضر - التّفكيك الكامل والنّهائيّ للبنية الاعتقاديّة-الأخلاقيّة الدّينيّة لدى المسلمين، أو غيرهم من أصحاب الدّينانات الكبرى، لأنّ لها جذوراً في صميم تكوين الإنسان وفطرته، رغم تداخل «الدّين» و«التّدين»، وتضخّم الدّين فيها بسبب التّدين، ومن المستحيل «محو الرّوح» بمنطق القطيعة الإستمولوجيّة، لأنّ الرّوح لا تخضع فقط للاعتبارات المعرفيّة، خاصّة، عندما تكون هذه المعرفة في تجاف مع طبيعة الإيمان، ولا يمكن تطبيق قواعد المبنى (العلم) على مجال المعنى (الدّين)⁵²، فما اهتدت إليه «عبريّة العقل التّفافيّ الإسلاميّ» شيئاً آخر، نصّج على مهل، وهو في حاجة إلى مزيد النّضج والتّطوير، وهو: اعتناق الرّوح المقاصديّة في التّعامل مع النّص، دون الانتقاص - قيد ذرّة - من قدسيّته، وهذا ما انتبه إليه في السّياق الغربيّ، ووفق شروط إنتاج المعرفة فيه، العالم إدغار موران، كما سنرى ذلك بعد حين.

د- دراسة محمّد عابد الجابري حول «العقل الأخلاقيّ العربيّ»⁵³:

نشرت الطّبعة الأولى من هذه الدّراسة الضخمة والثّرية (640 صفحة) في مارس، 2001م، وإلى حدود ذلك التّاريخ، يقدّر الجابري أنّ المكتبة العربيّة تخلو من كتاب أو دراسة في نقد العقل الأخلاقيّ العربيّ، أو في تحليل نظم القيم في النّقافة العربيّة الإسلاميّة تحليلاً موضوعياً نقديّاً⁵⁴.

ويؤيّد الجابري أحمد أمين في ما ذهب إليه؛ من أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ يكاد يخلو من «الفلسفة الأخلاقيّة»، مع استثناء بارز لمسكويه، الذي عدّه أحمد أمين «أكبر باحث عربيّ في الأخلاق»، حاول أن

52 انظر، مثلاً:

Castariodis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1985.

و كذلك:

Dieu, un Itinéraire, Editions Odile Jacob, 2001. ,R, Debray

53 محمّد عابد الجابري، العقل الأخلاقيّ العربيّ: دراسة تحليليّة نقدية لنظم القيم في النّقافة العربيّة، نقد العقل العربيّ 4، ط 6 مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2014م.

54 محمّد عابد الجابري، العقل الأخلاقيّ العربيّ: دراسة تحليليّة نقدية لنظم القيم في النّقافة العربيّة، قد العقل العربيّ، 4، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 6، 2014م، ص 8

يمزج في كتابه «تهذيب الأخلاق» «بين تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالينوس بتعاليم الإسلام [...]»، ولكن لم يسر كثير من علماء العرب على منواله»⁵⁵، ولعلّ في هذا التقييم لمدى حضور «الفلسفة الأخلاقية» في التراث العربي الإسلامي قدرًا من المبالغة، خاصّة، عندما نستحضر بعض أعمال الغزالي والفارابي وابن الجزار، وغيرهم من فلاسفة وعلماء المسلمين.

يوجّه الجابري نقدًا مزدوجًا إلى الوضع الراهن المتعلّق بالتأريخ للفكر الأخلاقي العربي: «طغيان النموذج الأوروبي من جهة، والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال، من جهة أخرى»⁵⁶.

وبالفعل، بذل الجابري مجهودًا علميًا توثيقيًا تحليليًا ونقديًا جبارًا، خصّ به مدونة الفكر الأخلاقي العربي، وذلك برصد نظم القيم في الثقافة العربية وتحليلها، من حيث الأصول والفصول، فكشف عن وجود خمسة أنواع من المواريث/ النظم الأخلاقية المتباينة أحيانًا، والمتداخلة في غالب الأحيان، جزئيًا أو كليًا، وهي النظم الآتية:

- الموروث الفارسي أو أخلاق الطاعة.

- الموروث اليوناني أو أخلاق السعادة.

- الموروث الصوفي أو أخلاق الفناء...، وفناء الأخلاق.

- الموروث العربي الخالص أو أخلاق المروءة.

- الموروث الإسلامي في البحث عن أخلاق إسلامية.

في مستوى المنهج والرؤية، قرّر الجابري ألا يكرّر استخدامه لنفس الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه في «نقد بنية العقل العربي»، ولا في «نقد العقل السياسي العربي»، وأن يخصّ «العقل الأخلاقي العربي» بجهاز مفاهيمي وأدوات تحليلية خاصّة، وذلك لسببين رئيسين: أولهما؛ تجنب الانجرار إلى تكرار مضامين جاءت في الأجزاء السابقة من نقده للعقل العربي، وثانيهما: يتمثّل في اختصاص العقل الأخلاقي بجهاز مفاهيمي ناتج عن نظام خاصّ به، يوجّهه هو: «نظام القيم وليس النظام المعرفي»⁵⁷.

55 أحمد أمين، الأخلاق، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ط 7، 1957م. ذكره الجابري في المرجع السابق، ص 9

56 الجابري، المرجع الذي سبق ذكره، ص 11

57 المرجع السابق، ص 20

من هنا، كان موضوع كتاب «العقل الأخلاقي العربي»، هو: «نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية»، والنظم: هي جمع نظام، الذي يجتمع فيه عدد من العناصر على ترتيب وتتابع معين، أي «سُلَّم»، بخلاف المنظومة التي لا يشترط معنى الترتيب والتتابع في انخراط عناصرها فيها، والعقل الأخلاقي العربي: هو - في الآن نفسه - مجموعة منظومات ونظم قيمية».

وهذا العقل «متعدد في تكوينه، لكنه واحد في بنيته»⁵⁸ [المركبة]، وهذه البنية بنية قلقة، إلى اليوم، فقد نتج عن تعدد الموروثات الثقافية التي تشكلت في سياقها نظم القيم العربية، صراع وأزمات في القيم⁵⁹، أزمات نفسية وروحية وفكرية، وهو ما عبّر عنه دارسون عرب آخرون بـ«فوضى القيم».

أما المنهج العام للدراسة؛ فهو نفس المنهج الثلاثي الذي استخدمه في الأجزاء السابقة من «نقد العقل العربي»، الذي سبق له أن حدده في كتابه «نحن والتراث»: التحليل التاريخي - المعالجة البنيوية - الطرح الإيديولوجي، مع تجنب اتباع مسار خطّي هذه المرة، واعتماد منهجية تركيبية، فمثلاً، لم يقع فصل «التكوين» عن «البنية»، وتم تناول كل نظام قيميّ من النظم الخمسة بالقيمة المركزية في ذلك النظام⁶⁰.

هذا الاختيار المنهجي يبرّره الجابري بالرؤية التي كونها لنفسه عن الموضوع، وهي تعتمد مبدأين اثنين:

المبدأ الأول: النظر إلى «العقل الأخلاقي العربي»، لا كعقل فرديّ، عقل هذا الفرد أو ذاك؛ بل كعقل جماعيّ، كنظام للقيم، يوجّه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري والروحي، وسلوكها العملي⁶¹، وهذا لا يعني إهمال الفرد؛ بل يؤخذ الفرد - هنا - كعضو في جماعة، في الأمة.

المبدأ الثاني، وهو نتيجة للأول، وهو: التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجّهاً إلى سلوك الجماعة بالدرجة الأولى؛ أي بوصفه قيماً أخلاقية من أجل «السياسة»، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو حركة معارضة، أو جماعة دينية أو صوفية، أو نخبة من نخب المجتمع⁶².

ستطرح هذه القضية المنهجية مجدداً لدى تقديمنا لفكر الشيخ الطاهر ابن عاشور الإصلاحِي التربوي والاجتماعي العمراني والتشريعي، والنتائج التي توصل إليها الجابري، بتطبيق منهجه المعلن ووفق الرؤية المعروضة آنفاً، هي الآتية:

58 المصدر السابق، ص 22

59 نفسه.

60 المرجع السابق، ص 23

61 هذه العبارات شدد عليها المؤلف، في ص 24 من المرجع السابق.

62 نفسه.

- لم تعرف الثقافة العربيّة نظامًا واحدًا للقيم؛ بل عرفت - منذ الفتنة الكبرى - أسواقًا كثيرة للأدب والأخلاق، ومعارض متعدّدة للقيم، وهذا الغنى القيمي، يقوم على مجرّد الكثرة، ويفتقد القدر الضّروريّ من النّظام الذي يخرج من الفوضى، ويجعل منه قوّة، إنّه - في هذه الحالة - يعكس خللاً بنيويًا ووضعا قَلْبًا»⁶³.

- لقد هيمنت أخلاق الطّاعة والقيم الكسروية على السّاحة العربيّة.

- تحوّلت السّعادة، التي هي القيمة المركزيّة الموروثة عن الفكر اليونانيّ، إلى سعادة مؤجّلة في عالم ما ورائي، تتحقّق في تخليص النّفس من أغلال البدن والحياة الحسيّة.

- قامت محاولات للإصلاح الفلسفيّ القيميّ، لكنها هُمّشت وحوربت، كما حصل مع محاولة ابن الهيثم، وكذلك فعل مع محاولة ابن رشد الذي اهتدى إلى الطّريق الصّحيح لتشييد أخلاق إسلاميّة أصيلة، أخلاق العمل الصّالح، وقد فهم [كما فهم العزّ بن عبد السّلام] «الإحسان الذي يأمر به القرآن على أنّه الفعل الحسن الذي يحقّق اللّذة المشروعة للنّفس والبدن، والعمل الصّالح الذي ينفع النّاس، لقد نظر إلى أحكام القرآن وأخلاق القرآن من منظور واحد: هو المصلحة العامّة»⁶⁴.

- أن الأوان ليتحرّر العرب من وزر «الفتنة الكبرى» ليُقبِلوا على الحياة من دون خضوع واستكانة، بدعوى «اتّقاء الفتنة».

تلقت نتائج دراسة الجابري الرّاهنة، في تقديرنا، بروح الثّقافة الإسلاميّة الأصيلة التي وجدت تعبيرها الأرقى في الفهم المقاصدي للنّص، هذا الفهم المرتكز - فعلاً - على معنى «العمل الصّالح الدارئ للمفاسد»، وعلى معنى «المصلحة العامّة»؛ أي الأخلاق الحيويّة البناءة من منظور استخلافيّ عمرانيّ.

كما أنّ هذا العمل يجد كلّ راهنيّته - في الوقت الحاضر - بكشفه عن ظاهرة «الماركتنغ الدينيّ»، التي عبّر عنها بـ«أسواق الأدب والأخلاق» و«معارض للقيم»، وتكاثرت، وفرّخت كلّ لقيط هجين مستنبت جينيًا في مخابر دوليّة مشبوهة، ومزروعة في قلب العالم العربيّ والإسلاميّ، لتفجير وتشتيته وتقطيع أوصاله، لذا؛ لا بدّ من استعادة البوصلة، انطلاقًا من المحاولات الجادّة في الثّقافة العربيّة الأصيلة، وفي تواصل وتفاعل مع الفكر الإنسانيّ الكونيّ الأصيل.

63 المرجع السّابق، ص ص 627- 628

64 المرجع السّابق، ص 630. والتّشديد من مؤلّف الكتاب.

هـ دراسة طه عبد الرحمن حول سؤال الأخلاق⁶⁵:

كتب طه عبد الرحمن هذا الكتاب، ليجيب عن سؤال أساسي، هو: ما صلة الأخلاق بالدين؟

ويفرق طه عبد الرحمن بين مفهوم الأخلاق مطلقاً، ومفهوم «مكارم الأخلاق» على وجه الخصوص؛ حيث لا ينسب إلى الدين إلا هذا النوع الثاني من الأخلاق، فـ«الدين لا يمكن أن يكون إلا مصدر الأخلاق الحسنة»⁶⁶.

قبل الشروع في الإجابة عن سؤال صلة الأخلاق بالدين، الذي هو السؤال المركزي في «سؤال الأخلاق»، اجتهد عبد الرحمن في الإجابة عن سؤال آخر سابق له، وهو: «أيهما أخصّ بالإنسان: العقلانية أو الأخلاقية؟»⁶⁷، طبعاً، يشكك عبد الرحمن - هنا - في الإجابة التي دأب الفكر الغربي والفكر الإنساني بالتبعية، وراثته عن الفكر اليوناني، على تقديمها، وهي: الإعلاء من شأن اللوغوس الصادر عن النفس الناطقة؛ أي الإعلاء من شأن حضارة القول المنطق، على حساب حضارة الفعل الأخلاقي، ويجب طه عبد الرحمن بكل وضوح: «إنّ الأخلاقية: هي ما يكون به الإنسان إنساناً»⁶⁸، وليست العقلانية، كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة»⁶⁹، والأخلاقية هي وحدها، في نظره، «التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة»⁷⁰، والركيزة الأساسية التي يستند إليها عبد الرحمن في صياغة هذا الجواب القاطع: هي أنّ العقل لا يمثل إلا فرقاً في الدرجة بين الإنسان والحيوان، بينما الأخلاق المنبجسة من الروح، تمثل فرقاً نوعياً بينهما⁷¹، وهذا الحكم القاطع عن العقل من قبل طه عبد الرحمن، يجعلنا نحتار في تناسيه لوجود نوعين للعقل في التقليد الفلسفي النقدي، وحتى قبل ذلك بكثير لدى ابن خلدون، دون الغفلة عن الفوارق الإبتيمية بين عصر الحداثة وعصر ابن خلدون، وهما: العقل النظري والعقل العملي، ومن المعروف عن كانط قوله بخلود النفس (الروح)، والوجود الإلهي (الإيمان)، كمصدرتين للعقل العملي إلى جانب مصادرة حرية الإرادة.

65 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 3، 2006م.

66 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 3، 2006م، ص 29

67 وهو عنوان مقّمة كتاب "سؤال الأخلاق".

68 التشديد من مؤلف "سؤال الأخلاق" نفسه.

69 المرجع السابق، ص 14

70 نفسه.

71 نفسه.

نأتي الآن إلى السؤال المركزي في «سؤال الأخلاق»، وهو: سؤال الصلة بين الأخلاق والدين، فقد وجد هذا الفيلسوف المغربي نفسه أمام «ثلاثة أشكال ممكنة للعلاقة بين الأخلاق والدين»، سمّاها، على التوالي: «تبعية الأخلاق للدين» و«تبعية الدين للأخلاق»، و«استقلال الأخلاق عن الدين»⁷².

من أكبر الممثلين للشكل العلائقي الأول في الفلسفة الغربية: القديس «أوغسطين»، والقديس «توماس الأكويني»، وهما يستندان في قولهما بتبعية الأخلاق للدين - كغيرهما من أتباع هذا المذهب الفلسفي - إلى أصلين اثنين: أحدهما «الإيمان بالإله»، والثاني «إرادة الإله»⁷³.

الإيمان بالله يورث المحبة، محبة الله والمحبة في الله، محبة الجار، ومن هنا يأتي الإحسان إليه، وهذا أصل يجد شبيهه في الدين الإسلامي: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»⁷⁴.

أما إرادة الله التي هي: إرادة حرّة بإطلاق، فقد اقتضت أمر مخلوقاته من البشر المكلفين بالخير، ونهيهم عن الشر؛ أي وضع منظومة أخلاقية لهم.

لم يبد طه عبد الرحمن أي اعتراض على هذا الضرب من الوصل بين الأخلاق والدين، لأنّه - كما هو واضح - يتبنّى مثل هذا الوصل، وله مسوّغات أخرى غير هذه لتأكيد هذا الضرب من العلاقة بين الدين والأخلاق، سنأتي على أهمّها بعد حين، إنّما اعترض على شكل العلاقة الثاني «تبعية الدين للأخلاق»، والشكل الثالث الذي فصل بين هذين المرجعيتين (الروحية والقيمية).

تبعية الدين للأخلاق، تجد أحسن تعبير لها في فلسفة كانط الأخلاقية؛ حيث يكون التدين تنويجاً لمسيرة تخلقية راقية، تحت حكم العقل الخالص بإطلاق، وليس العكس؛ أي لا يكون الإنسان - حسب كانط - متخلّقاً لأنّه متدين؛ بل يكون متديناً لأنّه في منتهى التخلّق.

الأخلاق الحقّة في الفلسفة الكانطية: هي أخلاق الواجب المنزّهة عن كلّ غرض مهما كان سامياً ونبيلاً، والخضوع هنا - فقط - لحكم العقل الخالص، والفعل فقط على مقتضى الواجب، واعتبار مسلمة الإنسان الأخلاقية الذاتية مسلمة كونية، لا تسقط في التناقض أبداً، لذا؛ فإنّ الأخلاق - بهذا المعنى الفلسفي الصّارم - تبدو في غير حاجة إلى فكرة كائن مختلف عن الإنسان وأعلى منه، كي يعرف الإنسان واجبه، ولا إلى

72 المرجع السابق، ص 31

73 نفسه.

74 رواه البخاري ومسلم. وهذا تعليق لم يرد لدى طه عبد الرحمن في هذا السياق؛ إنّما هو تعليقي الخاص.

سبب غير القانون الأخلاقي نفسه ليتبعه [...]، وبالنسبة إلى لأخلاق، إذن، هي لا تحتاج مطلقاً إلى الدين؛ بل تكتفي بذاتها بفضل العقل العملي الخالص»⁷⁵.

يرفض طه عبد الرحمن هذا الطرح الكانطي - الجذاب من وجهة نظر العقل - مستنداً إلى نقد وجهه إلى هذا الطرح أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين (PERELMAN)⁷⁶، يتمثل هذا النقد في القول: إن كانط قد مارس نوعاً من التّمويه، لإخفاء دور الدين في بناء الحكم الأخلاقي، هذا التّمويه اتخذ شكل «علمنة للدين المسيحي» عبر تمثيين اثنين، هما:

- طريق المبادلة: أي بدل أخذ المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية، تؤخذ مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق، مثل: استبدال مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، والإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية، ومحبة الإله باحترام القانون، والتنزيه بالتجريد،... إلخ.

- طريق المقايسة: أي تقدير الأحكام الأخلاقية العقلية، مثل الأحكام الأخلاقية الدينية، من بين مظاهر هذه المقايسة: أن تقابل الأخلاق المقررة من العقل المجرد بالأخلاق المقررة من الدين، وتبعاً لذلك، يقابل مصدر الأخلاق الأولى الذي هو العقل الإنساني، بمصدر الأخلاق الثانية؛ الذي هو العقل الإلهي أو الإرادة الإلهية،... إلخ.

وفي رأينا: أن هذا النقد غير كاف لنسف فلسفة كانط الأخلاقية من الأساس، كما يروم طه عبد الرحمن، فلدينا مثال آخر عن تصحيحات فلسفية قلبت منطق بعض الفلسفات رأساً على عقب، مثل: «الجدل الهيجلي المثالي» الذي كان «واقفاً على رأسه»، فأقامه ماركس من جديد - على ما يقول - على قدميه بتحويله إلى جدلية مادية. وكثيراً ما يحصل الحديث عن «ثورة كوبرنيكية في الفكر» أو في العلم، لكن، في رأينا، ما يمكن توجيهه من نقد لنظرية كانط الأخلاقية، هو: مثاليتها المفرطة، وعدم قابليتها للتحقق في الواقع في صورتها المجردة الخالصة، نظراً لتجاهل كانط لعديد العوامل المتدخلة في السلوك الإنساني، ولفقدانها - خاصة - لأي أساس روحي يوفر الشرط النزوعي الوجداني للامتثال بكل طواعية للواجب الأخلاقي.

75 ذكره عبد الرحمن في المرجع السابق، ص 37، نقلاً عن

Kant, E. La religion dans la limite de la simple raison, p. 23

76 يحيل عبد الرحمن في ص 39، إلى:

PERELMAN, Ch., Introduction historique à la philosophie morale, p. 127.

الشكل الثاني من العلاقة بين الأخلاق والدين، الذي يرفضه طه عبد الرحمن، هو: انعدام هذه العلاقة أصلاً؛ أي استقلال الأخلاق عن الدين، وأكبر نقد وجه إلى ربط الأخلاق بالدين، هو: مبدأ «لا وجوب من الوجود»، الذي صاغه دافيد هيوم، المعروف بـ«قانون هيوم»⁷⁷.

وملخص هذا الاعتراض، هو: «أنه في كل الأنساق الأخلاقية، يسلك المؤلف - في بعض الوقت - الطريق المألوف للاستدلال، مثبتاً وجود الإله...، ثم سرعان ما ينتقل من القضايا من نوع يوجد ولا يوجد، إلى القضايا من نوع يجب ولا يجب؛ أي من الوجود إلى الوجوب، أو من الأنطولوجيا إلى الإيتيقا أو البراكسيولوجيا أو الشريعة، مع وجود قفزة غير مبررة وانتقال غير واضح من المستوى الأول إلى المستوى الثاني.

يردّ طه عبد الرحمن على هذا الاعتراض الإستمولوجي بطائفة من الحجج المضادة، لعل أهمها، هو: أن الخبر الذي يتضمن قضايا من نوع «يوجد» في الوحي، ليس خبراً عارياً من أي لبوس أخلاقي، فعندما يقول الله تعالى، مثلاً: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى) (النحل: 90)⁷⁸، فهو لا يخبر - فقط - بوجود أمر من هذا النوع؛ بل هو - في ذات الوقت - أمر وجوبي، ولا يصنف فقط ضمن الخبر الوجودي، إضافة إلى ذلك، يذكر عبد الرحمن أن الدين ليس مجرد نظرية ومعرفة عقلية؛ بل هو مؤسسة، «ومقتضى المؤسسة أن تكون مجموعة أحكام ومعايير تحدّد كميّات العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتضمن الدين إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات، حسية كانت أو غيبية، أقوالاً وجوبية - أو كُتبية - (prescriptives)، تحدّد العلاقات بين هذه الموجودات، جلباً للمنفعة، ودفعاً للمضرة، والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تكون إلا أقوالاً أخلاقية، فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري»⁷⁹.

مكانة الأخلاق في الدين الإسلامي:

لقد سبق أن نوّهنا إلى أن الأخلاق التي يتبنّاها الإسلام هي مكارم الأخلاق، وينبّه عبد الرحمن إلى أن مكارم الأخلاق، ليست على معنى «مكامل الأخلاق»؛ أي تكملات للأخلاق، وقد أشرنا إلى هذه النكته لدى التحليل المفهومي للأخلاق في الإسلام، ونزيد الأمر شرحاً وإيضاحاً.

يعدّ عبد الرحمن الفهم الصحيح للدين يستوجب تنزيل الأخلاق في رتبة المصالح الضرورية، وليس في الكماليات، فما ينبغي لدين إلهي، كما يقول، «أن ينزل إلى الناس، مقدّماً الاهتمام بشؤون الحياة المادية

77 يذكر عبد الرحمن في المرجع السابق، ص 40، إن نصّ هذه المسألة ورد في:

HUDSON, W.D., The Is-ought-Question وكذلك SCHURZ, G., The Is-ought-Problem

78 هذا الشاهد/ المثال من تقديمنا نحن، وليس من تقديم عبد الرحمن، مع أنه أشار بوضوح إلى هذا النوع من الأخبار/ الأوامر الإلهية.

79 طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 44

للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية!»، ويضيف قائلاً: «وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق!»⁸⁰، وبما أن الأخلاق، في نظره، تتبع الدين، فإن حفظ الدين: هو حفظ الأخلاق، وبما أن حفظ الدين محدود لدى الفقهاء والأصوليين من بين المصالح الضرورية، فإن حفظ الأخلاق - أيضاً - يُعد من الضروريات، زد على ذلك؛ أن إنسانية الإنسان لا تتحقق إلا بالأخلاق، وإلا انحطت درجة الأنام إلى درك الأنعام: (إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) [المؤمنون: (21)].

مختصر رأي طه عبد الرحمن في صلة الأخلاق بالدين، هو: «لا دين بغير أخلاق، وأخلاق بغير دين»⁸¹؛ أي «لا أخلاق بدون غيبات، كما لا دين بدون غيبات»⁸²؛ بل «الدين والأخلاق شيء واحد»⁸³، وجوهر رسالة الدين هو رسالة أخلاقية، وهي في مرتبة الضروريات الجالبة للمنافع الروحية والمادية، والدافعة للمفاسد السلوكية والمادية، وما الحس الأخلاقي الذي تحدثت عن فلاسفة أمثال هيوم، إلا «فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله»، بالتالي، هنالك اتحاد كامل بين خلق الله الفطري، والأخلاق السوية التي هي مكارم الأخلاق⁸⁴، وهذا رأي مطابق - كما سنرى - لما سبق أن نوّه به الشيخ الظاهر ابن عاشور في كتابيه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، و«مقاصد الشريعة الإسلامية».

ما يمكن قوله، تعليقاً على كتاب طه عبد الرحمن في الأخلاق، أمرين متواشجين: معرفي وتربوي:

- المسألة المعرفية تخص علاقة الدين بالأخلاق، ليس هنالك أي إشكال معرفي في القول: إن الأخلاق كانت ولا زالت تتبع الدين، خاصة، في المجتمعات ذات الوجدان الديني العميق، مثل: بعض المجتمعات المسيحية أو الإسلامية، لكنّ المشكل هو في عدم عدّ الوعي الأخلاقي في صلتها بالدين، وعياً يلزم البشرية المتلقية للوحي في مرحلة طفولتها العقلية، وفي مرحلة مراهقتها العقلية؛ أي خضوع المتدينين - أولاً - لأخلاق الواجب الديني، ثم استجابتهم - تالياً - لنداء أخلاق المحبة كالمحبة التي دعت إليها المسيحية⁸⁵، أما في مرحلة النضج العقلي الذي افتتح عهده مع مولد الإسلام، الذي عدّه الفيلسوف الهندي محمد إقبال «مولد العقل الاستدلالي»⁸⁶، أو الذي شهد ولادة ثانية له في السياق الأوروبي مع مولد الفكر الحديث، فإنه من المفترض أن يصبح الإنسان قادراً على إعادة بناء منظومة القيم بناء ذاتياً، حتى إن لم يقطع كل صلة

80 المرجع السابق، ص 51

81 المرجع السابق، ص 52

82 المرجع السابق، ص 25

83 المرجع السابق، ص 52

84 المرجع السابق، ص 46

85 انظر: لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق: د.حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.

86 محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مطبعة كتب التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م.

له بالغيب، وأن يكون للوعي الأخلاقي دعامة عقلية وأخرى روحية، فهذا لا يزيده إلا رسوخاً، مع اتّصاف منظومة الأخلاق بالانفتاح⁸⁷.

- أما المسألة التربوية، فهي تضع ترتيباً نشوئياً لتوالي الوعي الديني والأخلاقي: في مرحلة الطفولة وبداية المراهقة، يمكن تنشئة المتعلم تنشئة أخلاقية-دينية سمحة تؤكد على مكارم الأخلاق. وفي مرحلة تالية، يُمكن من التدرّب على بناء الأخلاق بناء واعياً متطابقاً مع متطلبات المدنية والمواطنة المحلية والكونية.

و- دراسة عبد الجواد ياسين حول الدين والتدين⁸⁸:

يقترح المؤلف ثلاث مصادر أولية⁸⁹، هي، في الحقيقة، الفرضيات الرئيسة الثلاث للبحث، عمل على التثبت منها - لاحقاً - وإثبات صحتها المطلقة أو النسبية:

- الأولى: إنّ الدين، من حيث يقوم على مبدأ الوحي الإلهي، يرجع إلى مصدر مفارق للإنسان؛ أي أنّ له وجوداً ذاتياً سابقاً لحضوره في الاجتماع، ومن ثمّ؛ فهو فكرة كلية مطلقة ومتعالية، غير قابلة للتّغير بفعل الاجتماع.

- الثانية: بما أنّ موضوع الدين ومجاله هو الإنسان، فإنّ الدين لا يظهر إلّا بالتّجلي في الواقع الاجتماعيّ.

- الثالثة: إنّ الإنسان - في الوقت نفسه - هو الذات التي تتلقّى الدين، وتمارسه بالتّدين، وتعبّر عنه بوسائل اجتماعية، في مقدّماتها اللّغة، ويترتّب على ذلك؛ حضور الخصائص والمثيرات المتباينة للذّوات الفردية والهيكل الاجتماعيّ إلى منطوق البنية الدينية.

- تطرح المصادرة الأولى مشكل التّعبيرات الكبرى المختلفة للدين والتّدين، وهي: اللاهوت (أصول الدين)، والطّوقس (العبادات)، والتّشريعات (الشّريعة)، وتدلّ التجربة التاريخية على حدوث تغيّرات عديدة وكبيرة على هذه التّعبيرات جميعها، وهنا يطرح السؤال: ماذا يتبقّى من إطلاقية الدين باستبعاد التّشريع واللاهوت والطّوقس من دائرة المطلق؟

87 انظر، مثلاً:

- Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Cérès Production, Tunis, 1993

88 عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التّشريع والنّص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2014م.

89 المرجع السابق، ص 7 - 11

- المصادرة الثانية: تستتبع احتواء النصِّ الدينيِّ - إلى جانب الألوهية والأخلاق الكلية - على معطيات ومضامين من طبيعة زمنية صريحة، فمن التشريع يتبنّى النصّ عددًا من الخيارات الاجتماعية التي تكتنز داخلها مفاهيم إقليمية وتاريخية خاصة، وهذا هو نصيب التدين في الظاهرة الدينية، وهو حصلة التفاعل بين الدين والاجتماع.

- أما في المصادرة الثالثة: الإنسان هو الذات التي تتدين؛ أي التي تتصل بالدين في ذاته (الله- الأخلاق الكلية) بالحدس المباشر، وعن طريق النصّ، يحدث ذلك فرديًا وجماعيًا بشكل تفاعلي مركّب، «وعند التعامل مع النصّ بشقيه؛ المطلق والاجتماعي، يتلوّن المضمون النصّي بلون الذوات المدركة والمعبرة، التي تتأثر - تلقائيًا - بإكراهات الواقع الاجتماعية ذات الطابع الكلي»⁹⁰، خاضعًا لآليات اشتغال اللغة.

المساران الثاني والثالث في ظهور التدين، يؤدّيان بمراكمة المنتج اللغوي- الاجتماعي اللاهوتي والطقوسي والتشريعي/ القانوني إلى تضخيم الدين، ويحصل خلط بين الدين والتدين، خاصة، في بنية التدين السلفية المغلقة، أو تعدّد كلّ الاجتهادات اللاحقة بالنصّ - الذي يتوسّع مفهومه هو الآخر⁹¹ - بدعًا وضلالات.

بالتأسيس على فكرة التفرقة بين الدين والتدين، تهدف الدراسة الرّاهنة إلى محورة النقاش حول تسكين التشريع، بما في ذلك شقّه المنصوص، داخل التدين لا الدين؛ أي داخل دائرة المتغيّر القابل للتطور، لا دائرة الثابت الممتنع على التّغير، لذلك؛ سيدور البحث الرّاهن حول تلك العلاقة المثلثة، التي تربط بين الدين والاجتماع والقانون⁹²، أما الكليات المنصوص عليها في النصّ، فلا تعدّها الدراسة الرّاهنة ضمن دائرة التشريع بالمعنى القانوني، بل هي: «من الأخلاق (قانون القانون) ذات الطبيعة المجردة والمتعدية، ومن هنا، قدرتها على التمدّد والاكتناز»⁹³، أما الأحكام الممعة في المحلية، مقابل السكوت عن مسألة في حجم الدولة والحكومة؛ فهي دليل على تفاعل النصّ مع الاجتماعي المتغيّر، ومسائرته للظواهر الاجتماعية، بينما يكفي بوضع الأسس الأخلاقية العامة في التعامل داخل الشّكل السياسي، الذي هو بصدد الظهور بصفة اجتماعية تاريخية بحتة، هي: الدولة التي لم يكن النصّ مؤسسًا لها بشكل مباشر، أبدًا، إنّما فرضتها الحاجات التنظيمية والأمنية والاقتصادية للمجتمع الآخذ في التوسّع باستمرار، بفعل الفتوحات واندماج الجماعات والقبائل والشعوب في الدين الجديد والأمة الفتية الجديدة.

90 المرجع السابق، ص 9

91 "قبل الشافعي لم يوجد نصّ سنيّ، لأنّ السّنة لم تكن نصًّا"، المرجع السابق، ص 26

92 المرجع السابق، ص 26

93 المرجع السابق، ص 29

أهم نتائج البحث:

- يبدو الدين، من وجهة النظر الوضعية، كما لو كان متراجعا وثابتا، في الوقت ذاته، أمام حركة الاجتماع المتغير، وفي واقع الأمر، ثمة شقان للظاهرة: الشق الاجتماعي من البنية الدينية (التدين)؛ وهو الشق الذي لم يستطع الصمود، أما الشق الإيماني الأخلاقي؛ فهو الذي صمد، وبإمكانه الصمود أكثر، ويمثل الجوهر المطلق للدين؛ أي الشق القادم من خارج الاجتماع.

- وهذه التفرقة بين الدين (الجوهري الثابت)، والتدين (العرضي المتغير)، وحدها، التي تستطيع رفض التناقض الظاهر في انزياح الظاهرة الدينية، وتقهرها أمام الهياكل الكلية المتطورة في العصور الحديثة، من ناحية، وفي ثبات هذه الظاهرة وتمددتها على الرغم من هذه الهياكل، من ناحية أخرى⁹⁴.

- إنَّ الحضور المتواصل للدولة: هو الذي كرّس مفهوم الشريعة، وليس حضور الشريعة هو الذي أوجب إنشاء الدولة لتقوم بتطبيق الشريعة، كما سيقول التنظير السلفي، ما هو حاضر في النص - باستثناء المطلق الإيماني الأخلاقي - هو معالجات تفصيلية لواقعات محلية ذات طابع أني خاص بمجتمع النص، واستُصحب - بسبب الدولة - إلى المجتمع الإسلامي الجديد مع توسيعها فقهيًا⁹⁵.

في النهاية، تبدو لنا دراسة عبد الجواد ياسين الراهنة، دراسة عميقة غاصت في بنية النص الديني، وفي بنية التدين وأشكاله وتمظهراته المختلفة في الآن نفسه، واقرحت فهمًا معيّنًا لجدلية «التراجع والثبات» الملاحظة عن الدين من قبل وجهة النظر الوضعية، هذا الفهم يرى أنّ الثابت في الدين هو الشق الإيماني-الأخلاقي فيه، وهو لا يمثل عائقًا أمام استجابة العقل والتدين لمتغيرات الواقع والمجتمع، هذا التفسير نجده معقولًا ومقبولًا، ومساعدًا في إعادة النظر بكيفية مناسبة في المسألة الأخلاقية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، وهذا الفهم لا يضحّي بالإيمان وبمكارم الأخلاق، ويشجّع على تدين يقترب من هذا الجوهر الإيماني الأخلاقي؛ أي «تدين مقاصدي» إن جازت العبارة.

ز- دراسة يوسف عطية حول «الفكر المقاصدي»⁹⁶:

تحتوي هذه الدراسة ثلاثة فصول: الفصلين، الأول والثاني، لا يضيفان جديدًا يُذكر.

94 المرجع السابق، ص 37

95 المرجع السابق، ص 356

96 يوسف عطية، الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي- دراسة في إمكانات التفعيل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2014م.

الفصل الثالث، بعنوان «الفكر المقاصدي والانتقال نحو مرحلة جديدة»: تضمّن بعض الأفكار والمقترحات على قدر من الأهمية، أهمّها:

- اقترح عطية آلين لتفعيل الفكر المقاصدي:

أ- نقد الذات ومراجعة التراث؛ بالتفريق بين قيم الوحي الثابتة (المعصومة) من جهة، وتراث الأسلاف الخالي من العصمة والقداسة من جهة ثانية.

ب- تطوير الفكر المقاصدي في إطار رؤية تكاملية للمعرفة؛ حيث إنّ «الفقيه المجتهد صار اليوم في حاجة إلى كثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، إضافة إلى بعض قضايا العلوم الطبيعية، ليتمكّن من معالجة شؤون وشجون العصر»⁹⁷.

وقدّم عطية ثلاثة مجالات لتطبيق الفكر المقاصدي، هي⁹⁸:

أ- الحوار الديني: باعتباره مطلباً قرآنياً.

ب- العمل السياسي: «باعتباره أمراً جديداً على الساحة الإسلامية»⁹⁹.

ج- مقصد اكتشاف السنن الكونية: لانباء مقاصد الشريعة على إدراك هذه السنن.

في هذه الدراسة محاولات جادة للتجديد والإضافة إلى الفكر المقاصدي في الوقت الراهن، لكن يطغى عليها - في مواضع عديدة - نزعة توفيقية تكشف عن الحاجة إلى مزيد التأسيس النظري، الفلسفي والفكري، لكثير من القضايا المثارة، من ذلك - مثلاً - كيفية معالجة الباحث للمسألة السياسية «مقاصدياً»، وهذه المحاولة يطغى عليها أسلوب التبرير والتوفيق (المابعدّي) من نكهة إيديولوجية وسطية؛ أي تصل بالحلول إلى منتصفها فقط، على حساب التأسيس المعرفي والعلمي والفلسفي العميق للمسألة السياسية، في المجال الثقافي والتاريخي العربي الإسلامي، فنظرية في الدولة وفي الديمقراطية الحديثة لا تحتاج إلى أفكار من نوع «الفتاوى المقاصدية»، التي تترك مناطق فراغ نظري في التأسيس المعرفي للمفاهيم السياسية الحديثة؛ إنّما إلى تدشين بعض القطاعات الإستمولوجية، وإلى استخدام - ما دعا إليه الباحث نفسه - مناهج وأدوات ومجولات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، فنشهد - هنا - نوعاً من التّعثر، وربما الإخفاق، في الاستجابة لهذا المطلب في هذا المجال التطبيقي للمقاصد.

97 المرجع السابق، ص 101

98 المرجع السابق، ص 110 وما بعدها.

99 المرجع السابق، ص 111

استنتاجات:

لقد كان الغرض من تقديمنا لكتاب سبينوزا عن علم الأخلاق، علاوة على التعرف إلى إحدى أبرز الأطروحات الفلسفية الحديثة حول المسألة الأخلاقية في صلتها بالدين (الألوهية)، هو: النظر مدى التقائها بأطروحة ابن عاشور في ذات المسألة، وافتراقها عنها.

رغم وجود فارق تيولوجي جوهري بين طرح سبينوزا؛ القائل بوحدة الخالق والجزء الخالد الباقي من المخلوق، ضمن نظرية «وحدة الوجود»، وبين عقيدة التوحيد الأشعرية لدى ابن عاشور؛ المميّزة بين الخالق والمخلوق دون نفي الصلة بينهما، التي هي صلة العبودية وصلة الرفقة، (إلى الرقيق الأعلى: آخر كلماته صلى الله عليه وسلم)، أو صلة العناية الإلهية المتصلة (عند ابن رشد)، إلا أنّ هنالك مساحة التقاء مهمة بينهما، على صعيد فلسفة الأخلاق، وتتمثل في مكانة الفطرة من هذه الفلسفة الأخلاقية، فابن عاشور يرى أنّ جوهر الدين والأخلاق، وحقيقة المقاصد الشرعية: هي الاستجابة لمقتضيات الفطرة، بمعنيها؛ (الخلي الطبيعي، والتخلقي العمراني)، ويرى سبينوزا - كذلك - أنّ الفعل الأخلاقيّ الخير: هو الموافق لطبيعتنا؛ أي لفطرتنا، ونذكر هنا بأهم أقواله في هذا الغرض: جاء في كتاب «علم الأخلاق»: «الخير هو الفرح والشر هو الحزن» (القضيتان 8-41، الجزء الرابع)، و«الخير هو ما نعلم يقيناً أنّه نافع لنا» (التعريف الأول، الجزء الرابع)، و«الشر، على العكس من ذلك، هو: ما نعلم علماً يقيناً أنّه يحول دون فوزنا بخير ما» (التعريف الثاني، الجزء الرابع)، و«كلما كان شيء من الأشياء موافقاً لطبيعتنا [الفطرة]، كان خيراً بالضرورة» (القضية 31، الجزء الرابع)، تحدّد - بهذا - المعرفة اليقينية الواضحة بالخير والفطرة، ويقترن الخير بالفرح والغبطة التي هي عين الفضيلة، وليست جزاء لها» (القضية 42، الجزء الخامس)،

ورغم هذا الالتقاء في معنى صلة الأخلاق بالفطرة بين هذين العَلَمَين، الغربي والإسلامي، يوجد - في مستوى هذه المسألة بالذات - فارق مهمّ بينهما؛ فبينما تبدو أطروحة سبينوزا ذات منحى سيكولوجي فردي (الطبيعة الإنسانية الفردية - الفرح - السعادة - انفعالات النفس)، فإن أطروحة ابن عاشور اتّجهت نحو الجانب السوسيولوجي (الإصلاح الاجتماعي)، وتوسّعت في مفهوم الفطرة، حتّى تتجاوز الطبيعة الفردية لتشمل طبائع العمران البشري، دون أن تغفل عن أهمية الأخلاق الفردية، المؤسسة جزئياً، في التكوين الأصلي للإنسان، ويجب العناية بها وتهذيبها لضمان وجود الجانب الأول المؤدّي إلى الحصول على صلاح الجسم الاجتماعيّ كلّ.

أمّا كتاب «الإيتيقا» في دراستنا الراهنة؛ فله وظيفة معرفية منهجية، هي: إقامة الدليل على أنّ مسألتنا؛ الأخلاق والدين، لم تحسماً بشكل نهائي في الطّور الحداثي للفكر الإنساني، وأنهما في حاجة إلى إعادة طرح ووصل بالمسألة الدينية، وهو ما نجده في صميم أطروحة ابن عاشور «المقاصدية العمرانية»، وهذا من

أسباب عودتنا إلى هذه الأطروحة، فهذه الوظيفة يشترك فيها كتاب موران حول الإيتيقا مع كتاب طه عبد الرحمن الناقد للفلسفة الأخلاقية الغربية، خاصة، تلك الفاصلة بين الأخلاق والدين، أما كتاب الجابري، فهو كتاب ينقد انحرافات العقل الأخلاقي العربي عن روح الثقافة الإسلامية الأصيلة، وبدعوته إلى العودة إلى أخلاق الحياة والصّلاح، يلتحق بما سبق أن دعا إليه ابن عاشور في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، الذي أرفد بكتابه حول «مقاصد الشريعة»، ووجد في كتابه «حول إصلاح التعليم» الأداة البيداغوجية النظرية، لتنزيل مشروعه الإصلاحِي في وعي شباب الأمة، أما كتاب عبد الجواد ياسين حول الدين والتدين، فقد انتهى إلى اكتشاف (إعادة بناء) قانون التغير والثبات في المسألة الدينية، عبر ظاهرتي؛ الدين والتدين، وإسناد الصمود أكثر للشق الإيماني الأخلاقي «الذي يمثل الجوهر المطلق للدين»، هذا الشق الثابت: هو الذي عبّرت عنه فكرة المقاصد المستندة إلى الحس السليم، والتجربة الناجعة على خلفية مكارم الأخلاق، التي نعثر عليها في مدونة ابن عاشور الإصلاحية.

في النهاية، يعد كتاب يوسف عطية حول الفكر المقاصدي، ثمرة من ثمرات الجهد التأصيلي التطويري للشيخ بن عاشور، وأسلافه المقاصديين، وعلى رأسهم الشاطبي، وإن كان يوسف عطية قد اقترح بعض المجالات التطبيقية الجديدة للفكر المقاصدي، إلا أنّ تناوله لبعض هذه المجالات، مثل: المجال السياسي، لم يبلغ - في نظرنا - عمق التأصيل النظري الذي قام به لذات الموضوع الشيخ الطاهر بن عاشور، في كتابه حول «إصلاح النظام الاجتماعي الإسلامي»، رغم تقدّمه الزمني على هذا البحث بحوالي قرن من الزمان.

بعد تمهيدنا لنظرية ابن عاشور؛ الجامعة في الأخلاق والتربية والدين والشريعة، من منظور مقاصدي عمرائي، سنشرع في إعادة بناء أسس وملامح هذه النظرية، لبنة لبنة، ولمّ شتاتها المبعوث في مختلف أعماله الإصلاحية، سيما أعماله في الإصلاح الاجتماعي، والإصلاح الديني، والإصلاح التربوي.

الفصل الثاني:

دور القيم والتربية في الإصلاح الفردي والاجتماعي من منظور مقاصدي عمراني لدى الشيخ ابن عاشور

تمهيد:

نظرًا إلى تشعب المسار الذي سننّبه في إعادة بناء النسق الفكري الإصلاحي للشيخ ابن عاشور، سنحاول في ما يأتي شرح خطتنا في هذه المهمة المعرفية، التي هي على قدر لا بأس به من التركيب.

لقد افترضنا في بدايات البحث الرّاهن أنّ لدى ابن عاشور نظرية جامعة في الإصلاح: القيمي والتربوي والديني والاجتماعي- السياسي، والمنطلق الأساس لهذه النظرية، هو: القيم الأخلاقية والعمرانية المؤسسة في الفطرة بفعل التكوين الأصلي، وبفعل التكون التاريخي والاجتماعي الصالح لحياة المجتمع وازدهاره العمراني، وحيث إنّ حياة المجتمع - كحياة الفرد - من حيث خضوعها لمبدأ النمو والتطور وتنوع الحاجات الوظيفية وتجدها؛ فإنّ السؤال المطروح هنا، هو: كيف يمكن ضمان متانة النظام الأخلاقي في أطواره الفردية والاجتماعية والسياسية وتطوره؟ يجب، هنا بالذات، استحضار منهج المقاصد الشرعية المطابقة لقواعد العمران البشري، فالمعبر الأخلاقي الأسمى عن الشريعة؛ مقاصدها، والمقاصد هي الفلسفة الأخلاقية- العمرانية للشريعة.

هذا النسق الفكري العام سنجرّب، كما في مخبر الأفكار، إعادة بناءه بالتدرّج، وسنختبر إمكانية إقامة هذا البناء على صعيد واحد، بعد أن كان مشتّتًا بين كتب ابن عاشور الإصلاحية، سنبدأ من بيان أربعة أنواع من العلاقات القائمة بين الدين بمعنييه، على التوالي أحيانًا، وبالتزامن أحيانًا أخرى، هما: الديانة والشريعة، في علاقة أحدهما - أو كليهما - بمحددات أخرى للنوع الإنساني والاجتماع البشري، وهي: الأخلاق الفردية، ونواميس العمران البشري والنظام الاجتماعي، والدولة، نصل، إثر ذلك، إلى الجواب عن السؤال المطروح آنفًا: سؤال المتانة والمرونة؛ حيث سنعرّف بفلسفة الشريعة الإسلامية، المقاصدية والقيمية، مع بيان المكانة المركزية لمفهوم الفطرة في مختلف مراحل هذا البناء، سواء في مستوى الأخلاق أو في مستوى الدين، بما هو اعتقاد، وبما هو شريعة، في طور الوعي المتقدم بروحها؛ أي مقاصدها.

في النهاية، نتوقّف على الشروط اللامادية لتحقيق مقاصد الشريعة، المعنوية والمادية، وهي: شروط التربية الفضلى التي تكوّن العقول، وتهذب النفوس، نتوقّف في تصوّر هذه الشروط - بطبيعة الحال - على صيغتها اللامادية، كما تصوّر ها ابن عاشور في مشروعه الإصلاحي التربوي، لكن يجدر التنويه - هنا -

بأننا واعون بأن للتربية مناشط أخرى ماديّة، مثل: التربية الصّحيّة، والتربية اليديويّة، والتربية التكنولوجيّة، والتربية المهنيّة، وإجراء التجارب المخبريّة والميدانيّة.

أولاً- علاقة الأخلاق بالدين، وصلة كلّ منهما بالفطرة:

1- أصل الأخلاق ودورها العمرانيّ:

أصل الأخلاق لدى ابن عاشور، هو: تعاليم الدين التي تتحوّل بفعل الممارسة والاستدامة عليها أخلاقاً راسخة لطائفة من الناس تعتنق ذلك الدين¹⁰⁰، وأصل الأخلاق لدى المسلمين: المبدأ الإسلاميّ، أي عقيدة التّوحيد، وما جاء به الرّسول محمّد ﷺ، من عملٍ بمكارم الأخلاق، وإتمام لها، ونجد الصّورة الحيّة لهذه الأخلاق في سيرة النّبي ﷺ، كما نجدها في سير أفاضل المسلمين¹⁰¹.

و«المقصود من مكارم الأخلاق؛ حصول الدّربة بالتدرّج على ملاحظة الوصايا والإدراكات بالفضائل، ملاحظة مستمرة في كلّ الأعمال والأحوال والأكوان، حتّى يحصل في تلك الدّربة إلف بها وجفاء لأضدادها»¹⁰²، ويعدّ ابن عاشور سيادة مكارم الأخلاق على جمهور الأمّة شرطاً أساسياً لانتظام المعاش، وذلك لما لها من فضل في استتباب الأمن، والانصراف إلى الأعمال النّافعة، والألفة بين الأفراد، وحصول الطّمانينة والرّفاهيّة¹⁰³، أمّا لجوء الحكّام - عند فقدان الوازع الأخلاقيّ - إلى الإكثار من فرض الزّواجر والتّعازير»، فهو يورث في نفوسهم «كراهيّة الحكم والحكام، وتمتليّ السّجون بالمتمرّدين، وتصرف آراء القادة عن جلب المصالح بما يضيع من أوقاتهم في درء المفساد، وربما كانت عاقبة ذلك ثورات داخليّة، كما ظهر في الدّولة اللّمتونيّة في الأندلس، والدّولة العبيديّة في القيروان»¹⁰⁴، يريد ابن عاشور من ذلك صرف همّة الحكّام إلى الاستثمار في التربية على أخلاق العمل الصّالح، عوض إضاعة الجهد والوقت في درء مفساد سوء الأخلاق.

2- الدين في فكر ابن عاشور:

يعرّف ابن عاشور الدين بكونه «اعتقادات وأعمال موصى من يرغب في اتّباعها بملازمتها، رجاء حصول الخير منها في حياته الأولى الدّنيويّة، وفي حياته الرّوحيّة الأبدية».

100 الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعيّ في الإسلام، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الشركة التّونسيّة للتوزيع، تونس، 1985م، ص 8

101 المصدر السّابق، ص 7

102 المصدر السّابق، ص 124

103 المصدر السّابق، ص 125

104 المصدر السّابق، ص 126

فالدِّين: هو مجموع تعاليم يريد شارحها أن تصير عادة وخلقاً لطائفة من النَّاس، لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللنَّاس، وحيث كانت الأديان الأولى التي تلقاها البشر واردة إليهم من جانب الله تعالى بطريق الوحي، أطلق لفظ الدِّين، أو ما بمعناه، على شيء متلقًى من جانب الحقِّ تعالى»¹⁰⁵.

كما يعود ابن عاشور إلى تعريف العلماء القدامى للدِّين، الذي مفاده: أنَّه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطنًا وظاهرًا»¹⁰⁶، والغاية من الدِّين، هي: «إصلاح القوم الذين خوطبوا به، وانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السَّمَوِّ»¹⁰⁷.

بعد التقديم العامِّ للدِّين، يخصَّص ابن عاشور حديثه لتقديم الأديان الإلهية السابقة للإسلام، ثمَّ يعقد مقارنة بينه وبينها، ليميز الإسلام عنها بخاصيتين: أولهما؛ كونه «دينًا عامًّا»، وليس خاصًّا بعشائر، أو قبائل، أو مدن، أو أمم بعينها، وثانيهما: امتزاج الدِّين فيه مع الشريعة؛ أي ضبطه أحوال الأمة في نظامها الاجتماعي في تصاريف الحياة كلّها، تكملة للنظام الديني الذي هيأ أفراد النَّاس للاتحاد والمعايشة¹⁰⁸، ولنا عودة إلى هذه المسألة، عند كلامنا عن علاقة الديانة بالشريعة في الإسلام.

3- الفطرة لدى ابن عاشور:

«الفطرة ما فُطر؛ أي ما خُلِق، عليه الإنسان ظاهرًا أو باطنًا؛ أي جسدًا أو عقلًا»¹⁰⁹.

ويوضِّح ابن عاشور، ببعض الأمثلة، المراد بالفطرة، فيذكر - مثلاً - أنَّ عمل الإنسان بيديه فطرة جسدية، وأنَّ استنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية.

غير أنَّ ابن عاشور سرعان ما يغادر هذا التعريف العامَّ للفطرة، لجعلها مطابقة لدين الإسلام، مستندًا في ذلك إلى الحديث الصحيح: {مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ. فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ نَصْرَانِهِ أَوْ مَجْسَانِهِ}¹¹⁰، فبعد دحضه لإمكانية تأويل الفطرة على أنَّها خصوص التَّوحيد، بالتذكير بعدم مقابقتها في الحديث بالمجوسية وبشرك الجاهلية، إنما بكلَّ من التَّهويد والتَّنصير والتَّمجيس، يقول ابن عاشور: «الآن استتبَّ لنا أنَّ مراد الله بقوله: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الروم:

105 المصدر السابق، ص 8

106 نفسه.

107 المصدر السابق، ص 9

108 المصدر السابق، ص 13

109 المصدر السابق، ص 17

110 انظر في: صحيح البخاري وفي صحيح مسلم، باب القدر، باب معنى كلِّ مولود يولد على الفطرة، 2658

(30)؛ هو دين الإسلام بمجموعه؛ في اعتقاده وتشريعاته، وأنّ هذا الدين هو الفطرة»¹¹¹، ولا يستقيم هذا الحصر - في رأينا - إلّا بتوسيع معناه؛ أي بالقول: إنّ كلّ ما هو من الفطرة يؤيّده الإسلام ويحثّ عليه، مثال ذلك: تأييده لمكارم الأخلاق وعمله على إتمامها.

4- العلاقة بين الدين والأخلاق، وصلة كلّ منهما بالفطرة:

توجد الأخلاق في صميم تعريف ابن عاشور للدين: «فالدين مجموع تعاليم يريد شارعها أن تصير عادة وخلقاً لطائفة من الناس، لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللناس»¹¹²، وهذا الضرب من الربط بين الدين والأخلاق؛ أي جعل الدين مصدر تربية خلقية، يخصّ - على الأرجح - عامّة الناس والبشر في طفولتهم العقلية؛ لأنّ وجهة نظر الفلسفة النّقدية تختلف عن هذه الأطروحة؛ فالأخلاق لدى الفيلسوف الألماني كانت ليست نتاجاً للتدين؛ بل العكس هو الصحيح، خاصّة، لدى الرّاشديين الأحرار، ويعلن كانت في «الدين في حدود مجرد العقل» بدون موارد: أنّ الأخلاق إنّما تقود، على نحو لا بدّ منه، إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسّع إلى حدّ مشرّع خلقي¹¹³.

لكنّ أطروحة كانت تتحدّث عن وضع مثالي لا ينطبق على عموم البشر، الذين جاء الدين «لانتشالهم من حضيض الانحطاط إلى أوج السّموّ»¹¹⁴، لما له في نفوس أتباعه من نفوذ «يحبّب إليهم العدالة والاستقامة حتّى يبلغوا درجة التّطبع عليهما فينساقوا إليهما باختيارهم»¹¹⁵.

الأخلاق التي يرغب الإسلام في تثبيتها لدى أتباعه: هي أخلاق الفطرة؛ أي المتطابقة معها، وغير المجافية لها، مثال ذلك: خلق التّطهر من النّجاسات لأنها ضارّة بالطّبيعة الجسمانيّة التي خلق عليها الإنسان، كما أنّها مؤذية لشعوره وشعور غيره، فالفطرة تشمل نوع الإنسان كافّة، وهو ما يؤكّد عليه ابن عاشور بقوله: «ويتعيّن أنّ المراد بالفطرة الموصوف بها الدين: هي الفطرة الإنسانيّة؛ أي الانفعالات الحاصلة لنفوس البشر في حالة سلامة النفوس من اكتساب التّعاليم الباطلة والعوائد السيئة، وهي أساس النّظم التي قامت عليها الحضارة الأولى في البشر، من توخّي الصّلاح، ودرء الفساد، وإصابة الحق»¹¹⁶.

111 نفسه.

112 المصدر السابق، ص 8

113 كانت، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول، بيروت، 2012م.

114 ابن عاشور، المصدر السابق، ص 9

115 المصدر السابق، ص 10

116 المصدر السابق، ص 19

واضح - إذن - أن وصف الإسلام بالفطرة «جار على ما فطر عليه البشر عقلاً...، فلأجل تلبّسه بدلائل الفطرة، أطلق عليه الفطرة كأنّه هو الفطرة نفسها، كما يقال: فلان عدل»¹¹⁷، فكأنّه العدل نفسه، ولعلّ أبلغ عبارة استخدمها ابن عاشور للحسم في صلة الإسلام بالفطرة، هي قوله: «إنّ جميع أصول الإسلام وقواعده تنفجر من ينبوع معنى الفطرة»¹¹⁸.

غير أنّ ابن عاشور الفقيه والأصولي يعلم أنّ تعاليم الإسلام لا تشتمل فقط على ما هو فطرة، لذا؛ فهو يستدرك قائلاً: «إنّ وصف الإسلام بالفطرة ليس المقصود منه أنّ تعاليم الإسلام لا تشتمل إلّا على الفطرة، أو ما تشهد الفطرة بصدقه، على مصطلح الشيخ ابن سينا؛ بل المقصود منه: أنّ الأصول التي في الإسلام هي من الفطرة، وتتبعها أصول وتفرّعات هي من المقبول لدى الفطرة، وليس من نفس الفطرة، على مصطلح الشيخ ابن سينا، فإنّ من الفضائل الإنسانية ما هو من قسم الذّائعات المقبولة، وقد جاء الإسلام وحرّض عليه، وذلك ما كان من العوائد الصّالحة الموروثة في البشر»¹¹⁹.

ومن أهمّ ما يستنتجه ابن عاشور من قيام الدّين الإسلاميّ على الفطرة، هو: عالميّته وخلوده، فحتى يكون مقبولاً لدى كلّ البشر، وفي كلّ زمان ومكان، كان عليه أن يبنّي على ما يجمع كلّ البشر على اختلاف أجناسهم وثقافتهم، وعلى مرّ العصور، يقول ابن عاشور: «ثمّ إنّ الحكمة في أن جعل الله تعالى دين الإسلام الفطرة؛ أنّه لما أراد جعله ديناً عامّاً لسائر البشر، دائماً إلى انقضاء هذا العالم، جعله مساوفاً للفطرة المتقرّرة في نفوس سائر البشر، لتكون الجامعة العامّة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم، وهو وصف الفطرة، لأنّ شعوب البشر - وهم مختلفون في الأخلاق والعوائد والمشارب والتّعاليم - لا يمكن جمعهم جمعاً عملياً غير وهمي في جامعة واحدة، ما لم يكن عمودها وقاعدتها شيئاً مرتكزاً في سائر النفوس، وقدراً مشتركاً بينهم، لا يتخلف ولا يختلف»¹²⁰، وهكذا يقرّر ابن عاشور أنّ للأوصاف الثلاثة: العموم، والدوام، والفطرة، تناسباً وتلازماً¹²¹.

وبحاسة الفقيه والأصولي الذي يأخذ مسافة نظريّة نقدية عن المسائل الفنيّة البحتة، في ما يمكن تسميته بإبستمولوجيا أصول الفقه، ينتبه ابن عاشور إلى أهمّ شرط لإنتاج المعرفة الفقهية والأصولية، وذلك بتنبيهه إلى الصّلة الوثيقة بين الدّين الإسلاميّ في جانبه التّشريعي، وبين مفهوم الفطرة؛ حيث يجعل من الفطرة «الأصل العامّ لفهم مناحي التّشريع والاستنباط منها»، وهو «الأصل الجامع لكلّيات الإسلام»، ويعدّ وصف

117 نفسه.

118 نفسه.

119 نفسه.

120 المصدر السّابق، ص 20

121 نفسه.

القرآن الكريم للإسلام، بكونه الفطرة تنبيهًا للعلماء في فهم الشريعة والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها¹²²، ثم إن ابن عاشور ينتقد غفلة أكثر أئمة أصول الفقه عن الأصل الجامع للتشريع، الذي هو الفطرة وكثرة اعتنائهم، في مقابل ذلك، بالمسائل الفنية في اختصاصهم، فيحفلون - على سبيل المثال - في باب القياس «بذكر العلة وتعريفها...»، ولا يهتمون ببيان الحكمة التي هي منشأ علل كثيرة¹²³، وفي هذه المناسبة؛ يعلن ابن عاشور، بطريقة ضمنية، عن ظهور فن «نظام الاجتماع الإسلامي» الذي هو بصدد ممارسة البحث فيه، وكون «أهل هذا الفن أحوج إلى قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه»¹²⁴.

ثانيًا- العلاقة بين الاعتقادات والتعاليم الدينية من جهة، ونواميس العمران البشري وحال الأمم من جهة أخرى:

ينسب ابن عاشور إلى علماء الاجتماع عدّ حالة الدين والعقيدة من أكبر أسباب النهوض والسقوط، والمقصود بذلك، كما نفهمه؛ أنّ العقائد المنسجمة مع قوانين العالم، يمكن أن تيسر نهضة الأمم، بخلاف العقائد المتعارضة مع السنن الكونية والتاريخية، فالوثنية، مثلاً، عقيدة مبنية على الأوهام، لذلك؛ فهي تفترض خضوع العالم لتأثيرات الآلهة المعبودة بشكل عشوائي، ما يجعله في حالة من الفوضى لا يمكن ضبطها عقلاً، ومن هنا؛ استحالة بناء العلم الذي يفترض اطراد وقوع الأحداث في الطبيعة بكيفيات موحدة، يمكن صياغتها رياضياً استناداً إلى مبدأ السببية، بينما عقيدة التوحيد تسمح بتصور وجود نظام واحد مستقرّ للعالم، ومن هنا، إمكانية بناء العلم الصحيح، والتحكّم - ولو جزئياً - في مسار العالم لصالح تقدم الإنسان ونهضة الأمم، وما ذهب إليه ابن عاشور في وجه العلاقة بين حالة العقيدة والعلم، هو عين ما شرحناه آنفاً؛ فهو يقول: «والقرآن قد شهد بذلك، ونبه إليه من قبل، فقد وجدتُ شاهدين لذلك فيه: أولهما: (وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ) [النمل: 42]؛ أي صدها عن حصول العلم النافع عبادتها الشمس، فكانت بذلك الاعتقاد منصرفة عن الكمال العلمي والرشد الفكري، واستكمال الحضارة الصحيحة، وثانيهما: قوله تعالى: (فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ) [هود: 101]، فجعل لحال اعتقادهم أثراً في زيادة هلاكهم؛ أي التّسبب فيه، وليس ذلك من فعل الآلهة؛ إذ الآلهة لا تصدر منها أفعال تنفع أو تضر، إنّما الذي يضرّ هو التعاليم المؤثرة في نفوس أتباعهم من الاعتماد على أوهام باطلة، لا تلائم نظم العمران في هذا العالم، فلا تلبث تعاليمها أن تصادم ما تقتضيه نواميس العمران الحقّة، فيجيء الهلاك سريعاً، لأنّ أعمال الناس في هذا العالم تتمثّل، على مثال فكرهم وعقولهم وأخلاقهم، والفكرة والخلق نتيجة التعاليم الخاصّة، وحالة الوسط العامّة»¹²⁵.

122 المصدر السابق، ص 21

123 نفسه.

124 نفسه.

125 المصدر السابق، ص ص 10 - 11

وحيث إنّ غاية الباحث في «النَّظام الاجتماعيّ في الإسلام»¹²⁶، هي: بيان تناسق هذا النَّظام مع نظام العالم، سواء لملاءمته للسنن الكونيّة والتَّاريخيّة، أو لتطابقه مع مقتضى الفطرة وما يتفرَّع عنها، فقد رأى لزماً التَّوقف عند سلامة العقيدة الإسلاميّة من الأوهام، فعقد لذلك فصلاً في ذلك الكتاب عنوانه «الإسلام حقائق لا أوهام؛ حيث إنّ العقائد الإسلاميّة وشرائع الإسلام وقوانينه، حقائق تدركها العقول فتجدها مطابقة للواقع، وهي كلّها تحوم حول تقويم المجتمع الإسلاميّ - أفراداً وجماعات - في الاعتقاد والتَّفكير وفي الأعمال، على أن يأخذوا بالحقائق، وينبذوا التَّوهّمات والتَّخيّلات، وما نسميه بالخرافات»¹²⁷، ويزيد الشَّيخ الطَّاهر ابن عاشور الأمر إيضاحاً، بضرب أمثلة كثيرة على ذلك، يقارن فيها بين عقيدة الإسلام وشريعته من جهة، والعقائد والشرائع السَّابقة عليه المحرّفة للتَّوراة والإنجيل من جهة أخرى، ليثبت تميّز الإسلام عنها بالتَّطابق مع أحكام العقل السَّليم ونظام العالم القويم، من ذلك قوله: «وكذلك القول في باب الحلال والحرام، وما حرم أكله وشربه؛ فإنّ الإسلام ما حرّم إلّا تناول ما فيه معنى حقيقيّ يضرّ بالدِّين، أو البدن، أو العقل، وما عده مباح»¹²⁸.

ثالثاً- علاقة النَّظام الاجتماعيّ بالنَّظام الدِّينيّ وفي ضرورة إصلاح الأفراد والإصلاح الاجتماعيّ:

في انسجام مع تفكيره الدِّينيّ، وانطلاقاً من تعريفه للدِّين بكونه «مجموع تعاليم يريد شارحها أن تصير عادة وخُلُقاً لطائفة من النَّاس، لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللنَّاس»¹²⁹، يرى الشَّيخ الطَّاهر بن عاشور: أنّ الطَّريق إلى الإصلاح الاجتماعيّ وبناء النَّظام الاجتماعيّ، يمرّ عبر إصلاح الأخلاق الفرديّة التي يتكفّل بها النَّظام الدِّينيّ عقيدة وشرعية، «فلما كان العالم مركّباً من آحاد النَّاس، ومملوءاً بأفعالهم، وهم يقتربون ويبتعدون من هذه الدَّرجة، بمقدار نفوذ سلطان الدِّين إلى نفوسهم ومساعدتهم، كان إصلاحه غير حاصل إلّا بإصلاح أجزائه القابلة للإصلاح، وهو: إصلاح نفوس آحاد النَّاس؛ إذ كما كان المبنيّ على الفاسد فاسداً، يكون المبنيّ على الصَّالح صالحاً، ثمّ يلزم أن يكون صلاح الآحاد متماثلاً في أصوله، ليتمكن التَّعاشر والتَّآلف، فإنّ الاختلاف في أصول الأحوال النَّفسانيّة، يجرّ إلى تعدّد الانتلاف»¹³⁰.

فلاحظ، هنا، طبيعة المقاربة النَّفسانيّة الفرديّة التي اختارها الشَّيخ ابن عاشور لبناء النَّظام الاجتماعيّ، لكنّ هذا التَّمشّي غير كاف، في الواقع، لتحقيق الغرض الاجتماعيّ الشَّامل، فهناك عدد من العوامل المركّبة المؤثّرة في أحوال المجتمع، لذلك؛ يستدرك الشَّيخ الطَّاهر بن عاشور - لاحقاً - ليدقّق حكمه أكثر، بقوله:

126 نعني بذلك؛ مؤلفه الشَّيخ الطَّاهر بن عاشور.

127 المصدر السَّابق، ص ص 28- 29

128 المصدر السَّابق، ص 34

129 المصدر السَّابق، ص 8

130 المصدر السَّابق، ص 10

«إنَّ المجتمع البشريَّ أو الأُمَّة: مجموعة من النَّاس؛ هي كلُّ ملتئم من أجزاء هي الأفراد، فلا جرم كان إصلاح المجتمع متوقِّفًا - بادئ الأمر - على إصلاح الأفراد، فإذا صلحت، حصل من مجموعتها الصَّالحة مجتمع يسوده الصَّلاح، ثمَّ محتاج إلى أسباب أخرى من الصَّلاح، زائدة على أسباب صلاح الأفراد، وتلك هي أسباب صلاح نواحي الهيئة الاجتماعيَّة في أحوال علاقات بعض أفرادها ببعض، لأنَّ حالات المجتمع تبعث عوارض جديدة، لم تكن موجودة في أحوال انفراد الأفراد، وقد تغطى بقوَّتها الاجتماعيَّة على ما تقف عليه الأفراد من الكمالات، فتحجبها أو تزيلها بالمرَّة، بحكم الاضطراب لمسايرة دواعي الأحوال الاجتماعيَّة، فلم يكن بدَّ لشرعية الإصلاح من وضع قوانين زائدة على قوانين إصلاح الأفراد»¹³¹.

وعلى هذه الفكرة المزدوجة بنى مؤلِّف كتاب «أصول النِّظام الاجتماعيَّ في الإسلام» كتابه هذا في قسمين: «قسم باحث عن أصول إصلاح الفرد الذي يلتئم به المجتمع التَّمام الكلَّ بأجزائه، وقسم باحث عن أصول إصلاح المجتمع من حيث إنَّه ملتئم من أجزاء»¹³².

رابعًا- الدِّين والدَّولة والشرعية:

نبدأ هذا العنصر ببيان الفرق بين الدِّيانة والشرعية، ثمَّ نتعرَّض بعد ذلك - بالتَّحليل - لوجه العلاقة بين الدَّولة والدِّين، ديانة وشرعية وأخلاقيًا في الإسلام، من منظور ابن عاشور.

1- الفرق بين الدِّيانة والشرعية:

من طرائف الاصطلاح عند ابن عاشور: أنَّه يميِّز بين ثلاثة مصطلحات، تنتمي كلُّها للسَّجِّل الدِّينيِّ، هي: الدِّين والدِّيانة والشرعية؛ فالدِّين عند الله هو الإسلام، ويشتمل على مكوَّنَيْن أو دعامتَيْن: الدِّيانة والشرعية، الأولى خاصَّة بالأخلاق الفرديَّة، بما هي تركية للنَّفس، وبما هي الأساس القيميَّ للمعاملات الاجتماعيَّة، أما الثَّانية: فتخصَّ المظهر القانونيَّ للمعاملات الاجتماعيَّة، ولا تصلح الثَّانية إلَّا بصلاح الأولى كما تقدَّم؛ أي إنَّ التَّربية والتَّركية والتَّهذيب (سياسة الصِّبيان والفتيان التي هي التَّربية الصَّغرى)، تتقدَّم على السياسة (التَّربية الكبرى) والقانون، يبسط ابن عاشور هذه الفروق في بدايات كتابه عن «مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة»، فيقول مقدِّمًا له: «وإنِّي قصدت في هذا الكتاب؛ خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التَّشريع في قوانين المعاملات والآداب، التي أرى أنَّها الجديرة بأنَّ تخصَّ باسم الشَّريعة، التي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحها، ممَّا هو مظهر عظمة الشَّريعة الإسلاميَّة بين بقية الشرائع والقوانين

131 المصدر السَّابق، ص ص 42- 43

132 المصدر السَّابق، ص 43

والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع؛ فمصطلحي، إذا أطلقت لفظ التشريع: إنني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي.

كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تُسمّى ديانة، ولها أسرار أخرى تتعلّق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتزم منه المجتمع، لذلك، قد اصطّلحنا تسميتها (نظام المجتمع الإسلامي)، وقد خصّصتها بتأليف سميته: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»¹³³. فنّفهم من هذا أن تأليف ابن عاشور في المقدمات الأخلاقية التربوية الفردية، ذات العلاقة بسياسة النفس في تدبيرها لشأن ذاتها، وفي معاملاتها مع الآخرين من أبناء الجماعة والمجتمع، هذا التأليف قد سبق تأليفه لكتاب «المقاصد الشرعية» الذي يبحث في الغايات القصوى المرادة من جزئيات الشريعة، وأحكامها التفصيلية المنظمة قانونياً لحياة الجماعة والمجتمع، وهذا التمشي في ما نراه، منسجم تماماً مع الخطة الإصلاحية التي رسمها الشيخ ابن عاشور لضمان سلامة المجتمع من آفات الانحطاط، وهي خطة «دينية- مدنية»؛ أي تنطلق من الوظيفة التربوية للدين (المرحلة المكية: مرحلة البناء العقائدي والقيمي: الدعوة)، لتصل إلى وظيفته الاجتماعية والتشريعية (المرحلة المدنية: مرحلة البناء المدني والقانوني: الدولة).

2- علاقة الدولة بالدين ديانة وشريعة وأخلاقاً في الإسلام:

يناقش ابن عاشور رأياً لبعض الفلاسفة يقول: «إن الاعتقاد الديني العام، ولو كان فاسداً، كافٍ لتأسيس دولة باسم ذلك الدين»، وينتقد هذا الرأي «من معنيين: الأول؛ أنه جعل هذا الاعتقاد صالحاً لتأسيس دولة، وإنما يصلح لذلك إذا كان قد حصل من نفوذه في النفوس ما انتشر به بين أمة كبيرة، وهو لا ينال ذلك إلا إذا كان فيه من الصلاح ما يحمل الناس على اتباعه، والثاني؛ أنه جوّز أن يكون ذلك الدين فاسداً، وهو تجويز غير صحيح، لأن الدين الفاسد لا ينتج إلا آثاراً فاسدة، فإذا جاز أن تؤسس به دولة بدافع تعصب أو حمية، فإن تلك الدولة لا تكون ثابتة الدعائم، فلا ملجأ له من إبطال إحدى فقرتيه: إما فقرة (ولو فاسداً)، وإما فقرة (ثابتة الدعائم)»¹³⁴، ولذلك خصّص ابن عاشور كامل الجزء الثاني من القسم الثاني من كتابه «حول الإصلاح الاجتماعي» لتفصيل القول في «على ولاية الأمور تسييره وتحقيقه لصالح الجمهور»¹³⁵، ليكونوا حقاً جديرين بقيادة الدولة بحكومة عادلة، فأكد على قيم ومبادئ أخلاقية كبرى، هي: الحرية والعدل والمساواة وتوفير المال والاقتصاد لأجله، وهو ما يعرف لدينا اليوم بالحوكمة الرشيدة، وخصّص فصلاً كاملاً للكلام عن «ديمقراطية الحكومة الإسلامية»، مستنداً في ذلك إلى مرجعيتين كبيرتين: مقاصد الشريعة

133 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 9

134 ابن عاشور، النظام الاجتماعي، ص 9

135 انظر: المصدر السابق، من ص 143 إلى نهاية الكتاب.

الإسلاميّة التي أضاف إليها مقصد الحرّيّة، وفلسفة الأنوار الأوروبيّة¹³⁶ والتّجارب الديمقراطيّة الكبرى في العالم الغربيّ، واستبدل - بطريقة سلسلة متدرّجة - شكل الحكم التّقليديّ المعروف بالخلافة الإسلاميّة، بحكومة ديمقراطيّة إسلاميّة في نظام جمهوريّ¹³⁷، وهذا ينمّ عن فطنة وتطبيق لنوع من البيداغوجيا في إصلاح الفكر السّياسيّ على عهده.

خامساً- فلسفة الشريعة الإسلاميّة القيميّة والمقاصديّة:

1- المقاصد الشرعيّة:

إنّ الناظر في مسار نشاط العقل الفقهيّ السّنيّ، يجده قد قطع - إلى حدّ الآن - أربع مراحل أساسيّة، هي:

1- المرحلة ما قبل النّظريّة: الممارسة المباشرة لأحكام النّصّ.

2- بداية المرحلة النّظريّة: الفقه المدوّن بالتّوازي مع تدوين الحديث وبدونه.

3- التّنظير الواعي: علم أصول الفقه.

4- نضج الوعي النّظريّ: علم مقاصد الشريعة الإسلاميّة.

أ- أساسا المقاصد الشرعية في المعاني العقلية والمعاني العرفية العمرانية:

يميّز ابن عاشور بين نوعين من المقاصد الشرعيّة، هما: المقاصد التي هي معان حقيقيّة لها تحقّق في نفسها، بحيث «تدرك العقول السّليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها؛ كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النّفوس ضاراً»¹³⁸، والمقاصد التي هي معان عرفيّة عامّة، والمراد بها: «المجرّبات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصّلاح الجمهور؛ كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمّة به، وإدراك عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام»¹³⁹.

فلاحظ هنا - من النّاحية الإستمولوجيّة - مسألة في غاية الأهميّة؛ إنّ المرجع الحقيقيّ للمقاصد ليس النّصّ في حدّ ذاته، وإنّما أمران آخران تضمّنهما النّصّ، وهما يقعان - موضوعيّاً - خارجه، وهما: الحسّ

136 انظر: المصدر السابق، ص ص 160- 161

137 انظر: المصدر السابق، ص 214

138 المصدر السابق، ص 52

139 نفسه.

السليم، والتَّجربة التي مورست فصحت؛ أي العقل والواقع اللذان يشهدان بوجود المصلحة أو المفسدة، فيصبح النص الذي تُستقرأ أحكامه وعلل أحكامه، الصيغة النظرية المكتوبة التي تعبّر عن خلاصات العقل العملي الصائب؛ فهو نص موثّق لتجربة العقل، بما هو حسّ سليم، وبما هو خبرة وخزان تجارب؛ أي كتاب الله المسطور الشاهد على كتابه المنظور والمجرب، هذه الواقعة المعرفية تحلّ مشكلاً في غاية الخطورة، هو: مشكل تناهي النصوص وعدم تناهي القضايا والمشكلات، وحلّها يكون بالعودة إلى الحسّ السليم؛ أي فلسفة الأخلاق أو الإيتيقا، وإلى خلاصات العقل العملي التطبيقي؛ أي ما تفيدنا به العلوم الاجتماعية والإنسانية، مثل: علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم التربية... إلخ، هذا الحلّ يمثل قفزة نوعية في علم أصول الفقه؛ بل لعلّه يبلغ درجة القطيعة الإستمولوجية معه، لأنّه لن يضطرّ الفقهاء إلى اللجوء إلى ترسانة المناهج التشريعية التقليدية، مثل: القياس والاستحسان، التي تدور كلّها في فلك منطق العلة والتعليل بالظاهر، إنّما إلى المضى مباشرة إلى استخدام منطق الحكمة والمقاصد البعيدة، الدائرة حول جلب المصالح ودرء المفساد؛ أي نظرية في التنمية والحوكمة الرشيدة.

المطلوب اليوم - إذن - عدم الوقوف دون اللحظة الإستمائية الخلدونية المستأنفة في الفكر المقاصدي- العمراني العاشوري؛ بل فتح «حظائر» علمية واسعة للمساهمة في تأسيس العلوم الإنسانية الأصلية المبدعة التي تعيننا على فهم واقعنا في كامل تعقّداته وتشعّباته، فهماً علمياً نوعياً دقيقاً يمكن من تشخيص معضلاته، وتعيين أنجع الحلول لمشكلاته.

ب- انبناء مقاصد الشريعة على الفطرة:

يُعدّ مفهوم الفطرة مفهوماً مركزياً في فلسفة ابن عاشور الأخلاقية، وفي فهمه لفلسفة التشريع الإسلامي، وما يسرّ ذلك عليه: هو توسّعه في هذا المفهوم ليشمل كلّ ما هو مشتقّ منها أو ملائم لها، ونذكر هنا بقوله: "إنّ وصف الإسلام بالفطرة ليس المقصود منه أنّ تعاليم الإسلام لا تشتمل إلا على الفطرة، أو ما تشهد الفطرة بصدقه على مصطلح الشيخ ابن سينا؛ بل المقصود منه: أنّ الأصول التي في الإسلام هي من الفطرة، وتتبعها أصول وتفريعات هي من المقبول لدى الفطرة، وليس من نفس الفطرة على مصطلح الشيخ ابن سينا، فإنّ من الفضائل الإنسانية ما هو من قسم الذائعات المقبولة، وقد جاء الإسلام وحرّض عليه، وذلك ما كان من العوائد الصالحة الموروثة في البشر"¹⁴⁰.

140 ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص 19

وبناء على ذلك؛ يُقحم ابن عاشور في مفهوم الفطرة، أو في "ما صدّقه"¹⁴¹؛ الزّواج والإرضاع والتّعاوض وآداب المعاشرة وحفظ الأنفس والأنساب، كما يعدّ «الحضارة الحقّة» من الفطرة، «لأنّها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة»، وكذلك فعل مع أنواع المعارف الصّالحة؛ بل إنّ عدّ المخترعات من الفطرة «لأنّها متولّدة من التّفكير»¹⁴².

بهذا التّعاطي الموسّع لمعنى الفطرة، يتحوّل هذا المفهوم في فكر الشّيخ الطّاهر ابن عاشور إلى منظومة قيمية-سلوكية موجّهة إلى أعمال الأفراد والجماعات، في أنفسهم وفي المجتمع والحضارة؛ أي مرجعية مستبطنة فردياً وجماعياً، تجد أساسها في التّكوين النّفسي الفردي والاجتماعي السوي؛ أي المنسجم مع المصلحة، والمنافر للمفسدة؛ أي الضّمير - الفردي والجماعي - المتكوّن بأصل الخلقة، أو بما جُرب فصّح من قواعد المعاملة بين أعضاء الجماعة.

يدفع الشّيخ الطّاهر ابن عاشور بمفهوم الفطرة إلى أقصى إمكانات التّوظيف في نظريته الإصلاحية الاجتماعية والتّشريعية، إلى درجة التّصريح أنّه «إذا أجدنا النّظر في المقصد العامّ من التّشريع، نجده لا يعدو أن يسائر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها»¹⁴³، ويضع الفطرة والحفاظ عليها المعيار الأكبر في مختلف أصناف الأحكام الشرعية، من حلال وحرام ومباح ومكروه ومندوب، «فما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدّ في الشّرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيائها يعدّ واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين؛ فهو منهّي (مكروه)، أو مطلوب في الجملة (مندوب)، وما لا يمسه مباح»¹⁴⁴.

هذه المكانة الجوهرية لمفهوم الفطرة في التّصوّر الأخلاقي لدى ابن عاشور؛ نجده - لاحقاً - لدى طه عبد الرّحمن في كتابه عن «سؤال الأخلاق»¹⁴⁵؛ حيث يعدّ «الحسّ الأخلاقي» الذي تحدّث عن فلاسفة أمثال هيوم، ما هو إلّا «فطرة الله التي فطر النّاس عليها».

ج- المقصد العامّ من التّشريع:

بعد أن عرّف ابن عاشور المقصد العامّ من التّشريع بالاستناد إلى مرجعية الفطرة في معناها الموسّع، بما هي بنية نفس-اجتماعية قيمية، يعود، مرّة ثانية، إلى تقديمه بطريقة تبدو مختلفة بالاستناد إلى بنية النّظام

141 الماصدق: هو مجموع الأفراد أو الأشياء التي ينطبق عليها معنى المفهوم، أو التّصوّر المجرد الذي ينطوي عليه المفهوم؛ أي إن الماصدق: هو تعيّنات التّصوّر المجرد خارج الدّهن إذا كان المفهوم مرتبط بموضوع خارجي، أو في الدّهن نفسه إذا كان المفهوم مرتبط بمعنى نظري خالص، مثل المعاني الرياضية.

142 انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 59

143 نفسه.

144 نفسه.

145 دراسة سبق تقديمها وتقييمها.

الاجتماعي والنظام الحضاري المثالي؛ أي الذي تتحقق فيه مصالح النوع الإنساني، وتتغني فيه المفسد الضارة به، ويطبّق على ذلك المنهج المقابل للمنهج الاستنباطي الذي طبّقه أوّل مرّة، بالانطلاق من مفهوم الفطرة؛ أي الاستقراء، يقول ابن عاشور: «إذا نحن استقرأنا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبانّ لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة: أنّ المقصد العامّ من التشريع فيها؛ هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»¹⁴⁶، ثمّ يُجمل كلّ ما سبق، بقوله: «فقد انتظم لنا الآن أنّ المقصد العامّ من الشريعة هو جلب الصّلاح ودرء الفساد».

إذا جمعنا القولين السابقين المتعلّقين بالمقصد العامّ من التشريع؛ أمكن لنا استنتاج أنّ هذا المقصد: هو حفظ «نظام الأمة»، بتوسّط «حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها»؛ أي اشتراط صلاح نظام الملة الإسلامية بخضوعه لنظام الفطرة الكوني، الذي ينطبق على النوع الإنساني كافّة (حديثه عن صلاح نوع الإنسان مطلقاً)، فيصبح «نظام الأمة/ الملة» مجرد مختبر تطبيقيّ أو نموذج مثاليّ قاعديّ للنظام العالمي المنشود، وتفسير هذا يبدو لنا الآن في غاية الوضوح، وهو انبناء ذلك النظام المليّ الخاصّ على قواعد أخلاقية عامّة، هي: القواعد المنسجمة مع نظام العالم التكويني، ونظامه التخلّقي، وفق قاعدة «جلب المصالح ودرء المفسد»؛ أي بما هي مصالح، وبما هي مفسد، تخصّ النوع الإنساني مطلقاً، ولا تخصّ أفراداً أو جماعات منه فحسب، لذا؛ فإنّ نظرية ابن عاشور الإصلاحية الأخلاقية- التشريعية، تتخذ أساسين لها: أساس ما- قبلي؛ هو أصل الخلقة والتكوين الجسماني والعقلي للبشر، وأساس ما- بعدي: هو ما أثبتت تجارب المجتمعات والأمم صحّته وصلاحه؛ أي الجمع بين الطبيعة الأولى والطبيعة الثانية، أو بين الطبيعة والتطّبع بما هو طبائع مترسّخة للعمران البشري، وكلاهما يعدّه ابن عاشور فطرة أو من الفطرة.

2- فلسفة الشريعة الإسلامية القيمية والمقاصدية:

تهدف المنظومة التشريعية الإسلامية - حسب رؤية ابن عاشور لها - إلى «حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»¹⁴⁷، والغاية القصوى من التشريع الإسلامي، هي: استدامة النظام الاجتماعي للأمة، الأمر الذي يعني وجود حالة مستقرّة من السّلم الأهلي، والشّعور العامّ بحصول تفعيل حقيقيّ لقيم لازمة لحياة كريمة للمجتمع، مثل: العدل والإنصاف، كما يعني قدرة ذلك النظام على تلبية الحاجات الوظيفية للجماعة، التي هي - في الأساس - أنواع المصالح الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية.

146 المصدر السابق، ص 63

147 نفسه.

- المصالح الضرورية: «هي التي تكون الأمة - بمجموعها وأحاديها - في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها»¹⁴⁸، والمقصود بالاختلال؛ هو الانحطاط إلى درك الحضارة، بحيث «تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام»¹⁴⁹، مثل: التفریط في العقل وثماره، وإفساد الحرث والنسل، وتخريب مصادر الثروة والحياة، والانغماس في الحياة الغرائزية البوهمية، وكلّ هذا يحيلنا - باصطلاحات الشاطبي - إلى المقاصد الخمسة: حفظ النفس، والعقل، والدين، والعرض أو النسل، والمال.

- أما المصالح الحاجية، فتشمل «ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك لا يبلغ مبلغ الضروري»¹⁵⁰، ويشمل كلّ أسباب الرقيّ والنظام والتقدّم الحضاريّ؛ من تنظيمات إدارية، ومرافق عامّة، وخيرات تلبّي مختلف الحاجات.

- وأما المصالح التحسينية؛ فهي - عند ابن عاشور: «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتّى تعيش أمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقيّة الأمم»¹⁵¹، ومن ذلك: مظاهر العمران المبهجة، والفنون الجميلة، والآداب، واللباس الأنيق، ومختلف مظاهر الرفاه وبحبوحة العيش، وهو ما سمّاه إدغار موران في كتابه عن الإيتيقا بـ«جودة الحياة»¹⁵².

إلى جانب هذه الأصناف الثلاثة من المصالح، لا يغفل ابن عاشور عن إضافة صنف رابع، يخصّ المصالح المرسلّة، «ومعنى كونها مرسلّة؛ أنّ الشريعة أرسلتها، فلم تنط بها حكماً معيّناً، ولا يُلقى لها في الشريعة نظير معيّن له حكم شرعيّ تقاس هي عليه»¹⁵³، والمقصود بها: المصالح العامّة، والتنظيمات التي تظهر وتتطور تبعاً لتقدّم حياة المجتمعات وارتقائها، مثل: النظم التعليمية والتواصلية والمالية والصحية وغيرها.

ما نستنتجه مما سبق، هو: قيام المنظومة التشريعية الإسلامية على فكرة النظام الوظيفي؛ فهي لا تمثّل مجموعة قوانين اعتبارية مسلّطة من قبل سلطة متحكّمة ومستبدّة، لخدمة المصالح الضيقة لها ولأتباعها وأجنادها، وإنّما تمثّل استجابة منظمة ومعقّنة للحاجات الوظيفية للمجتمع في مختلف درجاتها؛ من الضروريّ

148 المصدر السابق، ص 79

149 نفسه.

150 المصدر السابق، ص 82

151 المصدر السابق، ص ص 82- 83

152 دراسة سبق تقديمها.

153 المصدر السابق، ص 83

إلى التحسيني الكمالِي، مع فتح الباب دون حدّ لظهور حاجات جديدة ومصالح عامّة مستجدة، تبعًا لتقدّم المجتمع، وتبدّل أحواله.

هذه المنظومة التشريعية تستبطن منظومة قيمية، أخلاقية ونفعية، في الآن نفسه، وهي قيمة الصّلاح، الصّلاح بما هو استقامة خلقيّة تتجافى عن الظلم والعدوان والفساد، والصّلاح بما هو نجاعة واستجابة لحاجات الفرد والمجتمع بمختلف درجاتها، في السّلم الحيويّ والحضاريّ؛ فهي أخلاق حيويّة وأخلاق بنائية حضارية، وهذه القيمة الأخلاقية- العملية المحورية: هي التي أكّد عليها محمد عابد الجابري في كتابه عن «العقل الأخلاقيّ العربيّ»، منوّهاً إلى اتّجاه علماء عرب أفذاذ نحوها، من أمثال: ابن الهيثم وابن رشد والعزّ بن عبد السّلام¹⁵⁴.

سادساً- دور التربية والتعليم في تحقيق مقاصد الشريعة:

نذكر - هنا - بما قاله ابن عاشور، بضرورة إصلاح الأفراد ليتحقّق صلاح المجتمع كافّة:

«فلما كان العالم مركّباً من آحاد النّاس، ومملوءاً بأفعالهم، وهم يقتربون ويبتعدون من هذه الدّرجة بمقدار نفوذ سلطان الدّين إلى نفوسهم ومساعدتهم، كان إصلاحه غير حاصل إلّا بإصلاح أجزائه القابلة للإصلاح، وهو إصلاح نفوس آحاد النّاس؛ إذ كما كان المبنيّ على الفاسد فاسداً، يكون المبنيّ على الصّالح صالحاً، ثمّ يلزم أن يكون صلاح الآحاد متماثلاً في أصوله، ليتمكن التّعاشر والتّألف؛ فإنّ الاختلاف في أصول الأحوال النّفسانية يجرّ إلى تعذّر الائتلاف»¹⁵⁵.

وهذا الإصلاح يشمل إصلاح الاعتقاد وفق ما تقبله العقول المستنيرة¹⁵⁶، وإصلاح التّفكير في «الحياة العاجلة والآجلة، لتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنّجاح في الحياتين»¹⁵⁷، وإصلاح العمل وبناء الإرادة الحرّة¹⁵⁸، وإصلاح النّفوس وتهذيبها بما يعنيه ذلك من تهذيب لأخلاقها وتركيب لها¹⁵⁹، «وإذا تأملت التربية الشرعيّة، وجدتْها جائمة حول التّنبية على الفضائل الحقّة»¹⁶⁰.

154 دراسة سبق تقديمها ومراجعتها.

155 ابن عاشور، أصول النّظام الاجتماعيّ، ص 10

156 انظر: المصدر السابق، ص 50

157 المصدر السابق، ص 51

158 انظر: المصدر السابق، ص ص 63-81

159 المصدر السابق، ص 81 وما بعدها، وانظر، أيضاً: ص 128

160 انظر: المصدر السابق، ص 129

الإصلاح التربوي: هو الذي يوفر جملة الشروط اللامادية، لتحقيق المقاصد المعنوية والمادية للشيعة، وهو - نفسه - مقصد عام يشتمل على عدة مقاصد تتفرع منه، مثل: حفظ العقول من الجهل والغفلة عن الفهم الصحيح، وحفظ النفوس من الاضطراب والاعترا ب، وحفظ الأبدان بالتربية البدنية، والتربية الصحية والإنجابية التي فيها - جميعاً - حفظ للنفوس كذلك، حفظ العقول والنفوس يمكن - أيضاً - من حفظ الأموال، بمعرفة كيفية إنتاجها وإنائها وتبادلها، بطريقة عادلة ومنصفة، كما يمكن من حفظ النسل، وكذلك حفظ الدين؛ لأن مناط التكليف هو العقل والإرادة الحرة، المتحررة من ضغوط الغرائز الحيوانية، والقهر المستبطن في النفوس التي لم تنشأ على أخلاق الحرية والكرامة والسيادة، وهذا أمر سبق أن أشار إليه ابن خلدون في مقدمته الشهيرة.

هذا المعنى هو الذي كرّس له الشيخ ابن عاشور مشروعه في إصلاح التعليم الزيتوني، الذي تضمنه كتابه «أليس الصبح بقریب؟»¹⁶¹، ويعدّ هذا الكتاب واحداً من أهم كتب الإصلاح التربوي العربيّة في العصر الحديث، بشر فيه بانبلاج صبح جديد في عالم التربية والتعليم.

سابعاً- نظرية ابن عاشور الإصلاحية الجامعة:

يشمل النسق الفكري لدى ابن عاشور ثلاثة مستويات من التنظير، هي: الفرد والمجتمع (أو الجماعة والأمة) والدولة، والغاية القصوى من منظور اجتماعي، هي: إقامة الدولة العادلة الساهرة على تلبية حاجات المجتمع، وأفراده بمختلف درجاتهم الوظيفية، من الضروري إلى الكمال، ولا يصلح حال الجماعة إلا بصلاح حال الأفراد، غير أنّ للاجتماع البشري معانٍ علانية أخرى، لا يمكن وجود شروط صلاحها في الأفراد مهما صلح حالهم، هذه الجماعة تحتاج إلى توفير حاجاتها - بشكل منظم ومنتظم - إلى نوع آخر من الأخلاق، التي تحكم المعاملات في شكل أعراف أو تشريعات، ولكل مستوى من مستويات الاجتماع البشري شروط معنوية ومادية، تؤدي مكوّناته وظائفها على أفضل وجه، فالأفراد يحتاجون إلى نظام ديني تنبثق عنه منظومة اعتقادية ومنظومة أخلاقية؛ أي حاجتهم إلى وازع ديني، وإلى وازع أخلاقي، أما المجتمع فيحتاج إلى نظام اجتماعي (روابط اجتماعية وعلاقات تبادلية ودينية؛ كالأخوة الدينية)، وإلى نظام أخلاقي، وأخيراً، تحتاج الدولة إلى نظام سياسي، وإلى قيم دستورية، وإلى تشريعات (قوانين)، فالقيم الأخلاقية، هي: القاسم المشترك بين المستويات الثلاثة: أخلاق فردية، وأخلاق جماعية، وأخلاق الدولة وقيمها الدستورية (المساواة - الحرية - العدل والعدالة الاجتماعية - إلخ)، هذه القيم الأخلاقية مؤسّسة في الفطرة التي تتأسس بدورها في أصليّن: واحد تكويني فردي، وآخر تكويني عرقي عراني، المجربّات التي ألفتها نفوس الجماهير

161 الظاهر بن عاشور، أليس الصبح بقریب؟، طبع ونشر: المصرف التونسي للطباعة، تونس، 1967م.

فصارت لها بمثابة الفطرة الثَّانية، المقصود بالأصل الثَّاني: طبائع العمران البشريّ التي لا يستقيم العمران دونها، وهي من ضروريّات الاجتماع البشريّ.

كيف يمكن ضمان متانة النظام الأخلاقيّ وشموليّته ومرونته في أطواره الفرديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة؟ يكون ذلك باعتماد منهج مقاصدي يتوخّى الفطرة بمعنييها: العقليّ الفرديّ، والعقليّ الجماعيّ المتحوّل إلى أعراف راسخة بفعل ملاءمتها لقوانين العمران البشريّ، مع طرح ما ترسّخ منها لمجرّد العادة، إن كانت من مساوئ العادات، فغاية المقاصد الشرعيّة: هي ملاءمتها للفطرة بالمعنى المضاعف المذكور.

المقاصد الشرعيّة مطبّقة على الأفراد بما هم حالات فرديّة، هي: حفظ النّفس، وحفظ العقل، وحفظ الدّين، أمّا المقاصد المطبّقة عليهم بما هم أعضاء في الجماعة؛ فهي نفس تلك المقاصد مضافاً إليها: حفظ المال، وحفظ العرض والنّسل؛ حيث إنّ المال وتكاثر النّوع الإنسانيّ يفترضان وجود معاملات بين الفرد وغيره من الأفراد، وما ينطبق على الفرد من مقاصد ينطبق على الجماع، فهي تحتاج إلى الاحتكام إلى العقل في التّعامل في ما بينها، كما تحتاج إلى إقامة دين الجماعة، وكذلك إلى الحميّة التي تجتمع بها قواها للدّفاع عن نفسها، أمّا المقاصد التي تنطبق على الدّولة؛ فهي كلّ تلك المقاصد الخمسة، مضافاً إليها: مقصد الحرّيّة، ومقصد العدل، ومقصد المساواة، فعلى الدّولة واجب حفظ عقول مواطنيها من الجهل، وتمكينهم من المعرفة والعلم النّافعين، للمشاركة في حمل أعبائها، ولتأمين أسباب عيشهم كذوات فرديّة وجماعيّة، وعليها تقديم مقوّمات الحياة الكريمة بإيجاد مصادر الرّزق المشروع لهم، والمحافظة على أمنهم وعرضهم ونسلهم، وسنّ القوانين الحافظة لحقوق النّاس الماليّة، وخلق الثّروة والعدالة الاجتماعيّة (حفظ العقول والنّفوس والأموال والأعراض)، كما أنّ عليها إرساء نظام التّربية والتّعليم، والتّكوين، والبحث العلميّ المنتج للقوّة المعرفيّة والفنيّة والأدبيّة، والثّقافيّة والماديّة (حفظ العقول وتهذيب النّفوس، وحفظ الثّروة وإنمائها، وحفظ نفس الوطن؛ أي استقلاله وسيادته: الدّود عن البيضة)، ومن مشمولات الدّولة - كذلك - تيسير أداء المواطنين واجباتهم الدّينيّة، وحماية حرّيّة معتقدهم (حفظ الدّين)، فنرى هنا - بكلّ وضوح - أنّ هذه المقاصد النّظميّة مطابقة لضرورات العمران البشريّ وحاجيّاته وكماليّاته، وليست مقاصد خاصّة بالمجتمعات الإسلاميّة فحسب؛ بل تنطبق على كلّ أنواع الاجتماع البشريّ، أمّا هامش التّطور والاختلاف والتنوّع الواسع الموجود في المجتمعات الإسلاميّة، وفي كلّ المجتمعات البشريّة، فيشملها منهج المصالح المرسلّة، وهي: المصالح العامّة غير المقيدة بالقوانين والأعراف الجارية التي يمكن مراعاتها، وسنّ التّشريعات المنظّمة لها من دون حدّ في التّجديد والتّطوير.

بقيت مسألة بناء الإنسان المتخلّق الذي سيسهم في تقدّم مجتمعه، وقوّة الدّولة التي ينتمي إليها حتّى تؤدّي وظائفها إزاء مواطنيها على أفضل وجه، هذا البناء لا يكون إلّا بالتّربية الصّالحة، وبما أنّ نظام التّربية

والتعليم التقليدي القائم لا يمكن من تحقيق هذه الغاية، لم يكن بد من إصلاحه، ومن هنا جاء اشتغال ابن عاشور على إصلاح التعليم الزيتوني، وتطعيمه بالأفكار والمناهج التربوية، والتنظيمات الإدارية الحديثة (انظر: اللوحة المرفقة الجامعة لكل جوانب النسق الفكري لابن عاشور)، نشير - أخيراً - إلى أن كتابة ابن عاشور لمؤلفه في الإصلاح التربوي قبل كتابته لكتاب "المقاصد"، لا ينفي وجود الوعي المقاصدي لديه منذ زمن مبكر، ومن الدلائل على ذلك؛ إيراده خطبة مشحونة بالمعاني والمفاهيم المقاصدية. وهي خطبة بقریب؟"، وهي خطبة مشحونة بالمعاني والمفاهيم المقاصدية.

الفرد	المجتمع - الجماعة - الأمة	الدولة الإسلامية
● نظام ديني (وازع ديني)	● نظام اجتماعي:	● نظام سياسي
- تعاليم الدين (اعتقادات وعبادات):	- إيجاد الجامعة الإسلامية	● قيم الدولة الإسلامية
- إصلاح الاعتقاد.	- تكوين جماعة المسلمين	المساواة
- إصلاح التفكير.	- رابطة الأخوة الإسلامية	الحرية
● نظام أخلاقي:	● نظام أخلاقي:	العدل
- إصلاح العمل	الأخوة - الاتحاد - المواساة - العدالة	الاقتصاد (توفير المال للأمة)
- إيجاد الوازع النفسي.	والمروءة - الوفاء	الأمن (الدفاع عن الحوزة)
- الحث على اكتساب العلم.	● معاملات/ تشريعات	التسامح
- احترام المرأة.		● التشريعات
مقاصد الشريعة الإسلامية + المصالح المرسله		

على قاعدة الفطرة والتوافق مع نظام العالم وطبائع العمران البشري		
- حفظ النفس.	- حفظ النسل (أو العرض).	- الحرّية (الديمقراطية).
- حفظ العقل.	- حفظ المال.	- حفظ المال (الاقتصاد).
- حفظ الدين.	التعاون على حفظ النفس والتعاون على حفظ الدين (الجماعة).	- حفظ النفس بتكوين الجيوش والأمن.
	- حفظ العقل بالتّعليم والثقافة.	

إصلاح التربية والتعليم

لتحقيق مقاصد الشريعة في شروطها اللامادية (بناء العقول والعلوم وتهذيب الأخلاق، وإعداد كوادر الدولة في مختلف المجالات التي يحتاج إليها المجتمع)

الخاتمة

لقد افترضنا - في بدايات هذا البحث - أنّ ما كتبه الشّيخ الطاهر ابن عاشور في مؤلفاته الثلاثة، حول الإصلاحات التربوية والاجتماعية والتشريعية، هو كلّ متكامل ينتمي إلى مشروع فكريّ إصلاحيّ واحد، وهذا ما ثبت لنا بالفعل عند النظر عن كثب في الشبكات المفهومية لهذه الآثار الفكرية المتميزة، فظهرت لنا شبكة مفهومية أخرى أكبر، تستوعبها جميعاً بشكل محكم التدرّج والترابط، هذه المنظومة الفكرية الأصلية المبدعة، يمكن أن تتجاوز - على الأقل في بدايات إعادة التأسيس لاجتماعيات الثقافة العربية الإسلامية - ثلاثة أنواع من القصور الفكريّ في المسألة الأخلاقية- الاجتماعية- السياسية في العالم العربيّ، وهي: مطبّات القطع الحادّ مع التراث من جهة أولى، ومغالة الرّفص القاطع للفكر الحداثي من جهة ثانية، والنزعة التّوفيقية التّلفيقية من جهة ثالثة.

لقد تعرّضنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب إلى نماذج فكرية معبرة عن هذه الاتجاهات الثلاثة، ولعلّه قد بات واضحاً الآن، باطلاً على المجهود النظريّ الموفّق - في تقديرنا - الذي قام به العلامة ابن عاشور لتجديد النظر في إصلاح أحوال المجتمع الإسلاميّ، في رؤية مقاصدية عمرانية كونية أصيلة، مقدار القصور الفكريّ والخلل العلميّ في هذه الاتجاهات، المتسرّعة في معالجتها لمشكل تخلف العالم الإسلاميّ.

فالقطيعة الحادة مع التراث تفوّت على المجتمعات الإسلامية فائدتين بالغني الأهمية على الأقل:

- الانتقال السلس من التقليد إلى التّجديد، دون حدوث شروخ وجروح مؤلمة في الوجدان الروحيّ والثقافيّ للمسلمين، أفراداً ومجتمعات.

- تفجير أقصى طاقات الإبداع الكامنة في الذكاء، الحضاريّ والثقافيّ، للأمة، واستخراج الكنوز المعرفية والقيمية والروحية، التي اشتملت عليها آثار ذلك الذكاء، وإعادة تثمينها على نحو مجدّد.

أمّا الرّفص الحادّ للحدثة ومنتجاتها الفكرية والقيمية، فإنّه يغفل - أو يتغافل - عن القاسم الإنسانيّ المشترك، الذي يستند إلى الحسّ السليم، وإلى التجارب، الحضارية والمدنيّة، المكلفة بالنجاح، والمحقّقة لحرية الإنسان وكرامته ورفاهيته، والموسّعة لنطاق فهمه، والدّاعمة لقدراته على الفعل في الكون، وتغيير ظروف حياته نحو الأفضل.

ويبقى المنهج التّوفيقيّ التّلفيقيّ؛ الذي يقف دون إعادة النظر عميقاً في المسلّمات الموروثة بحكم التقليد، حلاً ضعيفاً لمشكل التّكيف مع سنّة التّطور، ولا يحقّق القفزة الحضارية والمدنيّة المنتظرة للشعوب الإسلامية.

إنَّ توصّل ابن عاشور إلى حقيقة أنّه لا قواطع عقلية في أصول الفقه سوى المقاصد، وأنّ ما سواها ظنّي، وتوصّله - أخيراً - إلى أنّ هذه المقاصد تتأسّس في الفطرة بشقيها: الحسّ السليم: الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، واستقراء سنن التاريخ وقواعد العمران البشري، ليُمثّل - في نظرنا - ثورة منهجية كبرى في العقل الفقهي الحضاري الإسلامي، وتتويج كبير لمسيرة تطوّر هذا العقل، وهو ما يمكن هذا العقل من الخروج من الدائرة الثقافية الملتية، الضيقة مهما اتّسعت، إلى الدائرة الأوسع، التي هي: دائرة الكونية.

ختاماً، نرى أن مشروع ابن عاشور الإصلاحي يعدّ مثلاً بارزاً على إمكانية بناء حداثة أصيلة في السياق العربي الإسلامي، ويمثّل - في أدنى الحالات - حافزاً على تنشيط العقل باتجاه القطع مع التقليد بنوعيه: تقليد القديم المحلي، وتقليد الحديث الأجنبي، والتّوجّه نحو الإبداع المتمثّل للقديم والحديث، والمتجاوز لهما معاً.

المصادر والمراجع

● المصادر:

- القرآن الكريم.

- كتب الحديث الصحاح:

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، عالم الكتب، بيروت.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، شرح النووي على مسلم، دار الخير، 1416هـ/1996م.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجه)، سنن ابن ماجه، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1.

● مدونة الشيخ الطاهر بن عاشور:

- أليس الصبح بقریب؟، طبع ونشر: المصرف التونسي للطباعة، تونس، 1967م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1978م.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط 2، 1985م.
- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد وتفسير الكتاب المجيد، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

● مصادر تراثية:

- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (الخانجي)، 1910م.
- ابن عبد السلام عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، مؤسسة الريان، بيروت، 1990م.
- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1329هـ.
- علي بن محمد بن علي الزين الشريف (الجرجاني)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- محمد بن مكرم بن علي الرويفعي الإفريقي (ابن منظور)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
- النّهانوي محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- الفارابي أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، تقديم وتبوين وشرح: د. علي ملحم، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، 1996م.
- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، دار المعرفة للنشر، بيروت.

● مصادر فلسفية:

- أرسطو، كتاب الأخلاق (المعروف بنيقوماخيا)، ترجمة: حسين بن إسحاق، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- كانط عمانوئيل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبد الغفار المكاوي، سلسلة نصوص فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1980م.

- كانط عمانويل، تأملات في التربية. ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005م.
- كانط عمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول، بيروت، 2012م.
- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس.
- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.
- لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- لوك جون، رسالته حول التسامح، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، 1988م.

● المراجع:

بالعربية:

- أحمد أمين، الأخلاق، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، القاهرة، ط 7، 1957م.
- أركون محمد، الإسلام: الأخلاق والسياسة، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.
- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مطبعة كتب التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955م.
- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 3، 1998م.
- ابن عاشور محمد الفاضل، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999م.
- بونت بيار وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2006م.
- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 4)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 2014م.
- الجليدي مصدق، من أجل رؤى حديثة أصيلة، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2014م.
- الجليدي مصدق، ختم النبوة: إبستيمية مولد العقل العلمي الحديث، تونس، 2002م.
- حنفي حسن، التراث والتجديد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- حنفي حسن، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.
- الرئيسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 4، 1995م.
- شحادة الشيخ حسين أحمد، اجتماعيات الدين والتدين (دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.
- عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 3، 2006م.

- عبد الرحمن طه، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 3، 2013م.
- عطية يوسف، الاجتهاد والتجديد في الفكر المقاصدي- دراسة في إمكانات التفعيل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2014م.
- كريم مصطفى الدين، حدوده ومدياته: دراسة في ضوء النص القرآني، عربه عن الفارسية: محمد عبد الرزاق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.
- المرزوقي أبو يعرب، منزلة الكلي في الفلسفة العربية، جامعة تونس الأولى، تونس، 1994م.
- موران إدغار، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز الزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2002م.
- هابرماس يورغن وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة: فلاح وحيم، مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2013م.
- ياسين عبد الجواد، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2014م.

باللغة الأجنبية:

- Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Cérès Production, Tunis, 1993.
- Castaridis, C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1985.
- Debray, R., *Dieu, un Itinéraire*, Editions Odile Jacob, 2001.
- Habermas, Y., « Entretien avec le cardinal Joseph Ratzinger », in *Revue Esprit* en 2002.
- Hudson, W.D. *Modern Moral philosophy*, London, The MacMillan Press Ltd, 1983.
- Hume, D., *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Vrin, 1987.
- Suhrz, G., *The Is-Ought Problem*, London, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, Librairie philosophique, Paris, J. Vrin, 1968.
- Kant, E., *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, 1985.
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- *Le Petit Robert: Dictionnaire de la Langue Française*, 2014.
- Perelman, C., *Introduction à la philosophie morale*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1980.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com