الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية الإجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع

مصادر القيم في الفكر الإسلامي

عابد الجابري –نموذجا–

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة: ***إشـــراف:***

خولة ثابت **حميدي لخضر**

السنة الجامعية: (2016/2015)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يجري الحديث في هذا البحث حول إشكالية القيم، وهي من الاشكاليات ذات الارتباط الجوهري بالفكر الفلسفي في بعديه النظري و العملي على حد سواء، فلم يعد ينظر إليها كفرع من الفلسفة بل أصبحت مبحثا من مباحث الفلسفة الأساسية.

و الفلسفة الإسلامية خاصة فهي عنصر هام من عناصر الثقافة العربية الاسلامية ،وتأتيأهميتها لما لها من دور فاعل في حياة المجتمعات، إذ هي أساس أخلاق المجتمع التي بها رقيه وازدهاره، لأن القيم في الإسلام ليست مجرد شعارات ترفع ولا كلاما يردد بل هي واقع معاش يستقي هالمسلمون من مصادر الدين الحنيف، مما جعلها ثابتة بثبات الوحيين إلى يومنا هذا، بخلاف القيم عند غيرالمسلمين فما زالت تتبدل و تتغير حتي وصلوا إلى ماوصلوا إليه من إنحلال وفساد أخلاقي.

ولعل هذا مافرض على الفلاسفة المشارقة و المغاربة التغلغل في فلسفة القيم ، ومن أشهر الفلاسفة المعاصرين الذي هو موضوع دراستي محمد عابد الجابري الفيلسوف المغربي،الذي إهتم بالتراث العربي الإسلامي، ويظهر ذلك من خلال اهتمامه بالتشكيلة الداخلية للعقل العربي و بنيته، ونقده لهذا العقل خاصة الجانب القيمي، حيث كانت له نظرته الخاصة في مجال القيم في الثقافة العربية الإسلامية ودعوته الصارمة إلى ضرورة الإبداع و التجديد.

ونظرا للأهمية التي تحتلها القيم الإسلامية في الثقافة العربية الإسلامية ، حاولت الإجابة على الإشكالية التالية: **هل القيم في الثقافة العربية الإسلامية أصيلة من منظور عابد الجابري؟**

هذه الإشكالية تنبثق منها الأسئلة التالية:

- ما مفهوم مصادر القيم في الفكر الاسلامي العربي؟
- ماهي النظرة الإبستيمولوجية النقدية التي قدمها الجابري للعقل العربي؟
- ماهي نظم القيم الي شكلت الثقافة العربية الاسلامية؟

وللإجابة على هذه التساؤلاتاتبعت المنهج التحليلي الذي يسمح بمعرفة حقيقة النصوص إضافة إلى المنهج التاريخي الذي يوضح لنا كيفية تشكل القيم في الثقافة العربية الاسلامية.

كما أن الدافع الذي قادني إلى اختيار موضوعي تحت عنوان مصادر القيم في الفكر الاسلامي عابد الجابري نموذجا كان انطلاقا من الدوافع التالية التي يمكن تلخيصها فيمايلي:

- معرفة القيم الإسلامية و المصادر التي تستقي منها.
- فقر المكتبة العربية التي تلم بهذا الموضوع ، وخاصة مجال القيم في الفكر المغاربي المعاصر ، حيث اهتموا بمواضيع مختلفة سياسية اجتماعية... إلخ. لكن موضوع القيم في الفكرالمغاربي المعاصر كان الاهتمام به بصفة ضئيلة .
- الفوضى التي أثارها الجابري في الساحة الفكرية نظرا لرؤيته الجديدة التي قدمها للتراث الإسلامي العربي.

وقد اتبعت في دراستي هذه الخطة التالية: حيث قسمتها إلى ثلاث فصول

الفصل الأول: يعتبر كمدخل مفاهيمي لموضوع القيم الإسلامية. يحتوي على مبحثين :المبحث الأول تحت عنوان القيم ومايدخل تحت حقلها في الإصطلاح، هذا الأول ينطوي على ثلاث مطالب .المطلب الأول فيه المعنى اللغوي والمطلب الثاني المعنى الفلسفي،أما المطلب الثالث فخصصته للقيم من المنظور الإسلامي.

أما المبحث الثاني فركزت على مصادر القيم في الفكر الإسلامي ، والذي قسمته أيضا إلى ثلاث مطالب : المطلب الأول بطبيعة الحال المصادر الرئيسية التي تستقي الثقافة الإسلامية قيمها (القران و السنة). أما المطلب الثاني باشرت إلى القيم الفرعية والتي تبرهن أعمال العقل العربي و هما القياس و الاجماع. وفي المطلب الثالث فاقترحت بعض النماذج من القيم الإسلامية.

إنتقلأنا و إياكم إلى الفصل الثاني تحت عنوان النظرةالابستيمولوجية و النقدية للتراث عند الجابري حيث قسمته إلى مبحثين:المبحث الأول الذي ينص على القواعد الإبستمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه. هذا الآخر يحتوي على: المطلب الأول بعنوان المعارف البيانية، أما المطلب الثاني المعارف العرفانية، والمطلب الثالث المعارف البرهانية.ففي هذا المبحث أوضحت المعارف التي بنيت عليها الثقافة العربية الإسلامية من منظور الجابري.

أما المبحث الثاني فأدرجت فيه أسس قراءة الجابري للتراث،يتفرع عنه ثلاث مطالب :المطلب الأول قراءة التراث، والمطلب الثاني مبررات قراءة التراث ،أما المطلب الثالث أسس قراءة الجابري للتراث.وهنا يدعوا الجابري إلى إعادة النظرة إلى التراث وإعادة بناء قراءة جديدة له.

أما الفصل الثالث فكان مخصص للقيم و كيفية تشكلها تحت عنوانمرجعيات القيم في الثقافة العربية الإسلامية،وينقسم بدوره إلى مبحثين. المبحث الأول تحت عنوان نظم القيم في الثقافة العربية الاسلامية، يندرج تحته خمسة مطالب:

- المطلب الأول: الموروث الفارسي
- المطلب الثاني: الموروث اليوناني
- المطلب الثالث: الموروث الصوفي
- الموروث الرابع: الموروث العربي الخالص
- المطلب الخامس: الموروث الاسلامي

وفي المبحث الثاني أشرت إلى نموذجين من القيم أشار إليهما الجابري وهما كقيمتين معاصرتين، الذي فيه:

- المطلب الأول: الديمقراطية
- المطلب الثاني: التسامح

بالنسبة للخاتمة فكانت عبارة عن نتائج إستخلصتها من دراستي.

وفي بحثي هذا واجهتني عدة صعوبات أهمها نقص المراجع الملمة بموضوع القيم عند الجابري. أما بالنسبة للمصادر و المراجع فقد اعتمدت على مصادر الجابري وخاصة كتابه العقل الاخلاقي العربي لأنه كتاب يحتوي على ما يخصني في البحث.

المبحث الأول: القيم وما يدخل تحت حقلها في الإصطلاح

المطلب الأول: المعنى اللغوي

القيم ومفردها قيمة، وهي إن كان مبناها في اللغة واحد، إلا أن معانيها قد تتعدد، فهي من قام قوما وقياما وقومه: انتصب واقفا، وقوم المعوج: عدله وأزال عوجه، وقوم الشيء: قدر قيمته، واستقام الشيء: اعتدل واستوى ورمح قوام: مستقيم، وقوام الإنسان: قامته وحسن طوله، و(القوام) قوام كل شيء: عماده ونظامه، وقوام الأمر: ما يقوم به، وقيمة الشيء: قدره، وقيمة المتاع: ثمنه، والقيم من يقوم بالأمر ويسوسه، والأمة القيمة المستقيمة المعتدلة كما في القرآن (وذلك الدين القيم)[1].

كما تأتي القيمة بمعنى ما يعتمد عليه الأمر ويقوم به، وتعني العدل والاعتدال، و(القيمة) الثمن الذي (يقاوم) به المتاع أي يقوم مقامه، والجمع (القيم)، وشيء (قيمي) نسبة إلى القيمة، وقام المتاع جعل له ثمنا معلوما وقام الرجل الشرع أي أظهره، وقام الصلاة أدام فعلها.

فالقيمة تعني الهيئة من حيث الاعتدال والاستقامة فيها، وتعني ما يعتمد عليه الأمر وينتظم به، وقد تعني القائم بالأمر، كما تعني تقدير ثمن الشيء، وهو ما يرتبط بالمعنى الاقتصادي.

وتأتي القيمة أيضا بمعنى المدح، كما في استقام فلان بفلان أي مدحه، وتأتي بمعنى إزالة العوج، وقوام الأمر: نظامه وعماده، وقومة السلعة واستقامها أي قدرها، والقيمة واحد القيم، والقيمة ثمن الشيء بالتقويم، كأن تقول تقاوموه فيما بينهم، وقام تأتي بمعنى الوقوف من السير والاعتدال، كما في قولهم قامت به دابته أي وقفت، والقائم بالدين المستمسك به الثابت عليه، ومنه قوله تعالى (أمة قائمة) أي مستمسكة بدينها، وتأتي (قيم) بمعنى مستقيم كما في قوله تعالى (ذلك الدين القيم)، وقوله (دينا قيما ملة ابراهيم) أي المستقيم المعتدل الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق، وقوله تعالى (وذلك دين القيمة) أي دين الأمة القيمة بالحق، ويجوز دين الملة المستقيمة، والقيم: السيد وسائس الأمر، ويقال في صفة الله تعالى القيوم القيام القائم بتدبير أمر خلقه في انشائهم ورزقهم وعلمه بأمكنتهم وهي كلها صفات للمدح، وهي من أبنية المبالغة في اللغة[2].

---

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، الهيئة العام لشؤون المطابع الأميرية، 1994، ص521.

[2] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، رسالة دكتوراه الفلسفة في التربية، جامعة الزقازيق، 1426هـ، 2008م، ص27.

تحفل آيات القرآن الكريم بلفظ (القيمة)، فقدت وردت احدى عشر مرة على اختلاف مبناها المتمثل في الألفاظ: (قيما) وتعنى المستقيم المعتدل، و(القيم) وتعنى الملة المستقيمة، و(القيوم) وتعنى الدائم القيام بتدبير الخلق فهي صفة للخالق سبحانه وهذا مما يعني الكثير بالنسبة لما تحويه هذه الكلمة من معنى.

وقد تعني كلمة القيم المبادئ الإنسانية التي يمتلكها الإنسان وتتحكم في سلوكه، كما تعرف بأنها مجموعة المبادئ والمعايير التي تمكن الفرد من الحكم على ما هو ثمين أو مهم في الحياة.

وهي أيضا المبادئ المختلفة، والجمالية والمعتقدات والمعايير التي تعطي انسجاما تجاه قرارات وأفعال الفرد مهما يكن، فالقيم متمسك بها من أغلبية المجتمع، وبل منطبعة عليه، وعندئذ تعرف بأنها المثل الاجتماعية العليا.

ومن ثم تجدر الإشارة إلى أن المعنى اللغوي للقيمة يشير بوضوح إلى طبيعة القيم وخصائصها، وكذلك إلى أهميتها للفرد في مجتمعه، وفي كل مجالات الحياة المختلفة[1].

المطلب الثاني: المعنى الفلسفي

يتعدد مفهوم القيمة حتى أنها لتكون مرتبطة بالاتجاه الفكري الخاضعة له، ونظرا لأن الباحث ليس بصدد التأريخ لمواقف الفلسفات المختلفة من القيم على مر العصور في الشرق والغرب، وفي الثقافات المختلفة الفرعونية الفارسية، الهندية، الصينية، اليونانية، لكنه سوف يقوم بتناولها من خلال بعض الاتجاهات الفكرية التي تناولتها من خلال العرض التالي.

القيم ضربان: ذاتية تخص الشيء لذاته، وتكون فات كامنة فيه، وغير ذاتية خارجة عن طبيعة الشيء ولا تدخل في ما هيته، وفي ذلك تكون القيمة صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة)، والأفعال (في الأخلاق) والأشياء (الفنون)، وما دامت كامنة فهي ثابتة لا تتغير، وقد تكون القيمة صفة يخلها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء طبقا للظروف والملابسات، وبالتالي تختلف بإختلاف من يصدر الحكم[2].

من ثم كانت فلسفة القيم هي البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيم الأشياء، وتحللها وتبين أنواعها وأصولها، فإن فسرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائبة المرتسمة على صفحات

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص28.
[2] مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1982، ص151.

الذهن كان تفسيرها مثاليا، وإذا فسرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان تفسيرها وجوديا، وخير تفسير للقيم إرجاعها إلى أصلين أحدهما مثالي، والآخر وجودي.

ويختلف الفلاسفة في تحديد مكان معين للقيمة من المذهب الفلسفي، فقد يجعلون منها مدخلا له، أو محورا تدور حوله تفصيلات المذهب، أو ركنا مستقلا للحديث عنها، حتى أنهم يتفاوتون في درجة التصريح بموقفهم من القيمة، وقد يرجع السبب إلى التصور الذي يتعلق بالقيمة من حيث تعريفها وقياسها، والتمييز بين اتجاهاتها ومدارسها كما هو في الأبحاث الفلسفية الأخرى.

ولكن باختصار فإن مفهوم القيمة يتوزع بين اتجاهين رئيسيين هما:

الاتجاه الأول (المطلق): وتتناوله الفلسفات المثالية والواقعية، والاتجاه الثاني (النسبي): وتتناوله الفلسفات البرجماتية والتجريبية وغيرهما[1].

أ- **الإتجاه المطلق**: تمثله نظرية المثل التي تعتبر محور الفلسفة الأفلاطونية، التي ترى بأن المثال أو الفكرة هو النموذج الأصلي لكل شيء ولكل تصور، وهي واضحة في آراء (ب- راسل B-russel)، وفي الفلسفة المسيحية عند القديس (توماس الاكويني Thomas Aquinas)، وتمثلت في العصر الحديث في آراء كل من (ديكارت Descartes) سنة 1650 في فرنسا بالرغم من اختلاف كل من أفلاطون مع ديكارت في مصدر القيمة، إذ أنها عند (أفلاطون Platon) تكون خارج الذات، بينما عند (ديكارت Descartes) تكون من الذات، و(سبينوزا Spinoza)سنة 1677 في هولندا الذي يرى بأن القيم لا تقوم في عالم المثل ولا تهبط من خارج الأنا وإنما يحاول الإنسان أن يضفي قيما من صنعه هو، وبالتالي فهي نسبية الموقف عنده، وكذلك عند (ليبنز Leibniz) سنة 1716 في ألمانيا أن الفلسفة المثالية تنظر في النهاية إلى القيم على أنها مطلقة وثابتة فالخير والجمال ليسا من صنع الإنسان بل هما جزء من الحقائق المطلقة والقيم الثابتة، التي تنتمي إلى عالم ميتافيزيقي، أن أصبح العالم المثالي أسمى من العالم الواقعي، والعقل أولى من الجسد والروح أعظم من المادة، ثم ترتب على ذلك أن هذا الاتجاه الميتافيزيقي كان يتجاهل الفرد باعتباره وحدة اجتماعية متفاعلة مع الإطار الإجتماعي حوله[2].

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص29.
[2] المرجع نفسه، ص29-30.

وهكذا فإن الفكر المثالي للقيم يقوم على أساس الاعتقاد بوجود عالمين، أحدهما مادي والآخر معنوي (سماوي)، وأن الإنسان الكامل يستمد قيمه من عالم السماء، وهي قيم مطلقة وكاملة (كالحق والخير والجمال) وهذه القيم موجودة في حد ذاتها، فهي خالد وغير قابلة للتغير أو الزوال، والإنسان يدرك هذه القيم من خلال تعامله مع الأشياء التي يحملها من خلال خبرات انفعالية وعاطفية، ونتيجة لذلك يتشكل ضمير الإنسان الذي يحدد له ما الصواب وما الخطأ، وهذه النظرة في الفكر المثالي ترى أيضا أن الخبرة الحياتية لا تصلح للتمييز بين القيم الحسنة والسيئة، وإنما على الإنسان أن يتجاوز حدود الحياة حتى يصل إلى الحقيقة، أي إلى القيم الموروثة والصالحة لكل زمان ومكان وغير القابلة للشك فيها.

أما أصحاب الاتجاهات الواقعية فهم متفقون فيما بينهم على أن هناك طبيعة واحدة كبرى، وأن الإنسان والأرض والكون جميعا أجزاء منها، تسري عليهم قوانين واحدة، ولا بد أن يخضع كل تفسير لأي ظاهرة لكل ما هو طبيعي، إذ ليس وراء الطبيعة شيء آخر، وليس غير الخبرة الحسية مصدرا للمعرفة أو القيمة فهي مصدر تكوين الأحكام التي نصدرها على أفعالنا اليومية والتي تجعل منها إما جائرة أو عادلة، صائبة أو خاطئة، وما ينبغي أن يفعل من أمور وما لا ينبغي، وهذا يفرض دلالة معينة على أفعالنا وخبراتنا وهي (الينبغية) محور القيمة، والتي تنتقل بمقتضاها تعاليم التحريم والسلطات الخارجية إلى الذات، فتندمج فيها وتسلك وفقا لما تمليه السلطات الخارجية، وكأنه صادر على نحو فردي وبقرار شخصي، وهكذا تتحول القيمة عند أصحاب هذا الاتجاه إلى مجرد واقعية عملية من بين وقائع عملية تعنيها الحتمية التي تشمل بنفوذها كل موضوعات العالم، والتي تختلف باختلاف مواقفهم البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية منها[1].

ومواقفهم من القيمة تتضح على النحو التالي:

1 – **المواقف البيولوجية:** والقيمة عندهم تصطبغ بصبغة عضوية تطورية، فلكل كيان عضوي كماله الخالص، غير أن كمال النوع يسمو على الكمال الشخصي، لذلك فإن القيمة لديهم هي ما ينبغي أن يكون، وهذا ما جعل القيمة تحمل طابعا غائبا كما أنهم يبحثون عن نشأة القيم في الأصول الطبيعية للإنسان، ويختلط الخير الخلقي عندهم بالخير البيولوجي.

2 – **المواقف السيكولوجية:** وتتفق مواقفهم فيها على رد القيمة إلى محتوى الوجدان النفسي بما يضطرب به من رغبات ومشاعر، فليس ثمة قيمة إلا ما كان يرضي رغبة أو يثير انفعالا، أو يتجسد

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص31.

دافعا وبالتالي لا تكون صفة خاصة بالموضوعات، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات، وقد استطاع (سبرانجرSpranger) بعد دراسة طويلة للقيم من تحديد ستة أهداف إنسانية نموذجية للقيم بعيدا عن الأهداف البيولوجية وهي: القيمة النظرية، القيمة الجمالية، القيمة الاقتصادية، القيمة الدينية، القيمة الاجتماعية، القيمة السياسية[1].

وأيا كان فإن تلك النظريات الخاصة بعلم النفس الاجتماعي تتفق فيما بينها على أن القيم نوع من أنواع القواعد الاجتماعية، تتميز بها المجتمعات الانسانية عن غيرها من المجتمعات الأدنى من الإنسانية التي لا تفرق بين قوانين الطبيعة والنظم الاجتماعية.

3 – **المواقف الاجتماعية:** وأبرز أنصارها (دوركايم Durkheim) سنة 1917 و (ليفي بريل Lévy-Bruhl) أنصار المدرسة الفرنسية، يردون القيمة إلى الفكر الجمعي الذي يغير كل شيء يمسه أو يتصل به، أي يردونها إلى المجتمعات الإنسانية، ويردون تباين تلك القيم إلى التباين بين تلك المجتمعات والمجتمع عندهم أكثر من كيان عضوي فيزيائي، فتفاعل العقول والنفوس للأفراد ينشأ عنه المجتمع، وهو الذي يدفع الفرد ويفسره على أن يعلو فوق ذاته ويتيح له الوسائل التي يحقق بها ذلك ثم تأتي المدرسة التحليلية الأمريكية لتقر بأهمية دور القيم في السلوك الإنساني بوجه عام، وبمكانتها في النشاط العلمي على وجه خاص، كما تقر بأن الواقع الإنساني واقع قيمي، ولكن نحو يتفاوت تقريره من باحث إلى آخر، ومن أنصار هذه المدرسة (هوارد بيكر H.Becker) الذي يرى بأن الإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعالا في نطاق مجتمع إلا إذا عرفنا قيمه، ولا بد من وضع قيمه تلك في صورة منظمة مرتبة ومصنفة في نمط موحد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الإنساني والتحكم فيه كفاية عملية[2].

4 – **المواقف الإقتصادية:** وأصحابها يختزلون الفاعلية الإنسانية في مجرد نشاط اقتصادي، يتمثل في إنتاج المقومات المادية الضرورية لحياة البشر، وبالتالي فكل شيء في نظرهم يتحول إلى سلع، يحكمها قوانين التبادل والعرض والطلب. والإنسان في الماركسية يجد نفسه أمام حتمية أضيق حدودا من المجتمع، لأن المجتمع عندها لا تشمله وحدة، وإنما هو منقسم إلى معسكرين متصارعين: أحدهما الطبقة الحاكمة المالكة لكل شيء والمستغلة له، والثانية الطبقة المحكومة التي لا تملك شيء والخاضعة للاستغلال، والفكر الماركسي يعتبر الطبقة هي مصدر القيم، وبالتالي فليس هناك قيم مشتركة في

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص31-32.
[2] المرجع نفسه ، ص32.

المجتمع الطبقي، فلكل طبقة قيمها الخاصة والمرتبطة بمصالحها، وانتصار قيم طبقة على أخرى مرتبطة بقوانين تطور المجتمع، والقيم عندهم لاحقة للمادة ومنبثقة منها، ومن ثم فلا يملك الأفراد شيئا من القيم، وكل دوره هو التعبير عن إرادة التطور والتي تتمثل في مصالحة الطبقة الصاعدة. وبذلك أصبح الإنتاج هو أعظم مقومات المجتمعات الإنسانية بل والقيمة الحاكمة، ومنه تتفرع القيم الأخرى أي أن المادة سابقة على القيمة، مع الوضع في الاعتبار أن القيم الإنسانية تسبق اختراع الأداة.

وهذا التصور هو ما أوقعنا تحت سيطرة النجاح التكنولوجي، بدلا من أن يكون قوة تحت سيطرتنا وتحت أيدينا، وكادت التكنولوجيا أن تستقل بذاتها وتفرض علينا قوتها وخواء حياتنا الروحية، وتحت الظن بقدرتها على إحداث التغيير نسبيا ما سيبقى دوما ثابتا في داخلنا دون تغيير، نسينا مطالبنا الوجدانية، وحاجتنا إلى المثل العليا والألفة والتآخي والاحساس بالذات وبالهوية، حتى انحسر مع المد التكنولوجي والخطاب الديني، ومضى غلاة العقلانيين في نظرتهم الأحادية يعلنون أن الدين ظاهرة لا عقلانية مآلها إلى الاندثار في ظل مجتمع فيه انتصار العقل والجسم العلمي، ونسوا أن أهل الأنثروبولوجيا وعلم الإجتماع قد اثبتوا ما للدين من أهمية في منظومة المجتمع، إذ هو ليس مجرد ظاهرة نفسية كما أكد (دوركايم Durkheim)، بل هو أحد الثوابت الاجتماعية التي لم تضمحل مع التقدم العلمي.

وكخلاصة لما تم تحليله سابقا يمكن القول أن الفلسفات المثالية تؤكد على أن القيم مطلقة وثابتة، كما تؤكد على استقلالها وانعزالها عن الخبر الإنسانية، وبالتالي نزع المثاليون الإنسان من إطاره الثقافي وما يتولد فيه من قيم تتولد من تفاعله المستمر مع الماضي والحاضر.

أما الفلسفات الطبيعية فإنها تعتبر القيم جزءا لا يتجزأ من الواقع الموضوعي للحياة والخبرة الإنسانية والأشياء لا ترتبط بقيم سامية لسر كامن فيها، وقيم الأشياء هي نتاج اتصالنا بها وتفاعلنا معها وسعينا إليها وتكوين رغباتنا واتجاهاتنا نحوها، فالقيم هي من نسيج الخبر الإنسانية وجزء لا يتجزأ منها، كما أن الأشياء ليست خيرة أو شريرة، صحيحة أو خاطئة في ذاتها وإنما هذه الحكام نصدرها من واقع تأثيرنا فيها وتأثرنا بها[1].

وهكذا فإن الفكر الواقعي للقيم يقوم على أساس أن القيم حقيقة موجودة في عالمنا المادي وليست خيالا نتصورها،وأن كل شيء فيه قيمته، وأن الإنسان بإمكانه أن يكتشف القيم باستخدام

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص32.

الأسلوب العلمي أي باستخدام العقل، فالقيم عندهم مطلقة، ولكن يمكن الحصول عليها وتقديرها عن طريق المشاهدة أيضا. كما يرون أنه من الممكن تحليل مجموعة من القيم العينية الكافية والشاملة يمكن أن لا يخرج عنها الناس وتكون هي القيم المطلقة، وعليه فكل القيم بالتالي هي قيم اجتماعية تحقق منفعة أو سعادة أو لذة، ومن ثم تحفزه على العمل، وهي أيضا الخير المرغوب فيه دون النظر إلى نتائجه وآثاره وبالتالي فإن معيار الأخلاق عندهم هو حب الذات، وإن أصاب صحاب السلوك من ذلك النفع أو الضر.

ب- **الإتجاه النسبي**: وهو جاء مناقضا للإتجاه المثالي، ولم يكن وليد العصر الحديث، إذ يضرب بجذوره في التاريخ منذ أن رد السفسطائيون القيم إلى الإنسان، واعتباره مقياس كل شيء خيره وشره، ومن ثم فلا معنى لوجود قيم موضوعية مطلقة. ثم أكمل ذلك النهج آخرون من طبيعيين واشتراكيين وعلماء إجتماع وغيرهم، ووجهتهم واحدة في انكارهم ما وراء العالم المحسوس من حقائق وقيم، وقيام الأخلاق على وجود اللذة والألم أو المنفعة والضرر، وتمثل ذلك في رؤية الوجودية بأن لا مصدر للقيم الأخلاقية إلا حرية الفرد، وهي فقط التي تلزمه بقيم معينة أو نظام معين من القيم، ذلك لأنه هو خالق القيم ومن ثم لا معنى لبقاء الأديان بل إن هناك منهم من غال في القول بأن الأخلاق لا علاقة لها بالدين بل إن الدين يضر بها، وهذا كله منطلق للهجوم على الفلسفة المثالية، أيد ذلك أيضا الماركسية والتي جعلت من الأخلاق ظاهرة تاريخية، والقيم بذلك عندهم وليدة التنظيم الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع، فإذا تغيرت علاقات الإنسان تغيرت معها القيم الأخلاقية، ومدرسة التحليل النفسي كذلك جعلت من الجنس مصدرا للقيم الإنسانية، وكذلك الوضعية المنطقية التي لا تأمن إلا بالمحسوس، فأي شيء لا يمكن التثبت منه بالتجربة لا يمكن أن يحمل معنى الصدق أو الكذب، ومن ثم استبعدت قصايا القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون في مجال الحق والخير والجمال، لأنه ليس بكائن بالفعل لكي يمكن التثبت منه، ثم الفلسفة العملية (البرجماتية) والتي كانت صراعا عنيفا ضد فكرة الحقيقة التي تتصورها المثالية، فالحق عندها ليس قائما يمكن أن يقال، وإنما هو طريقة في الحياة نمشي على هداها ومحك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة في دنيا الواقعوالحق كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها، والفكر ليس وسيلة لخدمة الحياة، وهذا ما جعل جون ديوي يلح على تطبيق منهج البحث العلمي في شتى مجالات التفكير ولا سيما مجال القيم أملا أن يؤدي ذلك إلى تغيير فيها، لتلائم ظروف الحياة، وتتمشى مع مقتضياتها[1].

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص33.

كما يعد (ويبر Weber) من أشهر المدافعين عن وجهة النظر التي تقول بحرية القيم (Value-freedom) ومن المؤيدين لفكرة القيم (Value-Relevance)، والتي ترى بأن اختيار البحث العلمي مرتبط بقيم الباحث وبثقافته أو بحكمه على بعض الأشياءأو مشكاة ما، من حيث كونها حقيقية أو مفترضة من حيث القيم، فنظرية حرية القيم هذه قد شجعت العلماء أن يتبنوا موقفا غير مسؤول فيما يرتبط بنتائج أفعالهم.

وهكذا كان من أبرز فلسفات الإتجاه النسبي البرجماتية التي أقامت نظرتها للقيم على أساس عدم وجود قيمة مطلقة، وأن الأحكام حول القيم قابلة للتغيير. وبالتالي فالقيم والأخلاق عموما نسبية، كما أن القيم تقاس عندهم بنتائجها، أي بما يعود منها بالمنفعة على الفرد والمجتمع في الموقف الذي تطبق فيه، فالطاعة مثلا تعد قيمة مرغوبة في الجيش، لكنها تصبح قيمة غير مستحبة أحيانا مع أولادنا وتلامذتنا لأنها لا تساعدهم على التفكير في الأوامر وبالتالي فالقيمة لديهم ذاتية وليست موضوعية، أي أنها تعود إلى الشخص الذي يقيم الشيء أو الموقف، وهم يؤكدون على أن القيمة جزء لا يتجزأ من الواقع الموضوعي للحياة والخبرة الإنسانية، وقيم الأشياء لا تكمن فيها بل نحن الذين نسقطها عليها من خلال رغباتنا واتجاهاتنا نحوها. والقيمة بذلك عندهم تتبع من الموقف والخبرة، وهي مرنة ونسبية بالنسبة للموقف، فالصدق قيمة مهمة ولكن الكذب قد ينجي الإنسان من أيدي الأعداء، وكذلك الوطن والمجتمع. ومن هنا كان تأكيدهم على نسبية القيم والأخلاق.

هذا الوضع في الإعتبار أن النسبية في مجال الأخلاق الإسلامية لا تعني افضل الاختبارات الممكنة في مظاهر السلوك في المواقف المختلفة بما يتفق ومعايير هذه القيم، ولذلك فإن الاختيارات هي مجال النسبية في الأخلاق الإسلامية، لأن هذه الاختيارات مرتبطة بتطور الحياة وظروف الزمان والمكان، وتتسع باتساع مدارك الإنسان وترتقي بارتقاء الحضارة والمدنية، والإسلام دين كل عصر وكل مكان، وقوانينه المتعلقة بالحياة الاجتماعية جامعة شاملة وقابلة للتغيير بما ينهض بالمجتمعات، وكخلاصة لما سبق فإن كل هذه الفلسفات تقريبا تتفق في كون القيم معايير توجه سلوك الفرد والمجتمع وأن هذه المعايير قد يكون للفرد فيها حرية الاختيار أو لا يكون، كما أن معظم هذه الفلسفات وغيرها يركز على القيم من زاوية بعدها المطلق (ما ينبغي أن يكون) وهذا البعد يصعب إخضاعه للدراسة العلمية والتفسير العلمي، وقد شكلت اتجاهين مختلفين في تناولهما للقيم وتفسيرهما لها ولمصدرها. أحدهما يعلي من شأن الإنسان كروح، والآخر لا يرى منه إلا الجانب المادي المسخر لقوى الطبيعة. من هنا كان التفاوت بينها واضحا، مما يدعو إلى التعرف على لمحة من القيم في المنظور الإسلامي[1].

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص34.

المطلب الثالث: تعريف القيم في المنظور الإسلامي

يعتبر الإسلام منبع القيم الفضلى والأخلاق الرفيعة، فقد جاء بمبادئ سامية وحث على التمسك بها وأرس في قلوب الناس معاني عظيمة لتلك القيم. وكانت شخصية النبي صلى الله عليه وسلم النموذج الأمثل لتطبيق تلك القيم قولا وعملا، ومنه فالقيم في الشريعة الإسلامية لها فضائل عظيمة وفوائد كثيرة لا بد من التعرف عليها حتى يستطيع المسلم أن يفرق بين القيم من المنظور الإسلامي والقيم من منظور غربي، وفق ما ساقه العلماء المسلمين من تعاريف.

- عرفها (جابر قميحة): "بأنها مجموعة الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإسلامية وتجعلها متكاملة قادرة على التفاعل مع المجتمع والتوافق مع أعضائه وعلى العمل من أجل النفس والأسرة والعقيدة الإسلامية"، فهنا يريد جابر قميحة توضيح فكرة مآلها أن القيم الإسلامية تؤثر على الفرد وعلى المجتمع.

- عرفها (عبد المجيد بن مسعود) بأنها: "تللك المفاهيم والمعاني التي يولد الإنسان بموجبها ولادة ربانية ويعيش في ظلال طاعة الله مع عمل النفس على تنفيذ مراده في الكون"، هنا يريد عبد المجيد مسعود توضيح فكرة أن القيم والأخلاق فطرية تؤهله إلى التعامل مع العالم الخارجي.

- وعرفها (قاسم محمد محمود الخزعلي): "بأنها الأحكام العقلية الوجدانية التي يرشد إليها الدين الإسلامي، وتشير إلى ما يؤمن به مجموعة من الناس، ويتفقون على أهميتها، ويعتبرونها ضوابط لأفعالهم، ويتخذون منها معيار يرجعون إليها في الحكم على سلوكياتهم وسلوكيات الآخرين"، في هذا التعريف جعل مصدرها الدين الإسلامي لأنها تضبط النفس وتحكم وجدانهم.

- عرفها (ماجد زكي الجلاد): "نظام يقوم على مجموعة من المعتقدات الربانية يؤمن بها الفرد ويتمثلها المجتمع وينبثق عنها سلوك محكوم بمجموعة من الأحكام المستوحات من الشريعة الإسلامية، يتمثلها الأفراد المختارين بغية الرقي في حياتهم المادية والروحية، ويتحدد من خلالها مجموعة معايير للحكم على الأشياء والأشخاص والأفكار على أنماط السلوك، من حيث كونها مرغوب فيها أو مرغوب عنها"، وماجد زكي الجلاد عرف القيم باعتبارها نظام يقوم على مجموعة من الأسس، الأساس العقدي، الأساس التشريعي، الأساس النفسي والأساس الاجتماعي[1].

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص35.

وبالنظر إلى التعريفات السابقة يظهر أن المفهوم المناسب للقيم الإسلامية: عبارة عن مجموعة المبادئ والمثل العليا المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية التي من خصوصياتها موافقة الفطرة، والتي يكتسبها المسلم من خلال فهمه لدينه، ويضبط بها سلوكه ويحكم على سلوك الآخرين بناء عليه، ويختار أهدافه في ضوئها، مما يحقق له ولمجتمعه سعادة الدنيا والأخرة[1].

[1] محمد رأفة محمد صابر الجارحي، تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، مرجع سابق، ص35.

المبحث الثاني: مصادر القيم في الفكر الإسلامي

تستمد مصادر القيم في الفكر الإسلامي من مصادر الدين الإسلامي الحنيف، حيث تعتمد الشريعة الإسلامية على تلك المصادر للحصول على القيم التي يحتاجها المجتمع الإسلامي، قال تعالى: " **رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** "[1]. فبعث الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم هاديا ومربيا ومنزلا معه الكتاب والحكمة، وانطلاقا من ذلك حددت الدراسة أربعة مصادر رئيسة للقيم الإسلامية، تمثلت في القرآن الكريم، السنة النبوية المطهرة، والإجماع والقياس، وفيما يلي توضيح لكل منها:

المطلب الأول: المصادر الرئيسية

أ- القرآن الكريم: فهو الكتاب الذي نزل بلسان عربي مبين (أي بلغة العرب فقط)، فاستنباط الأحكام الفقهية يجب أن يكون قائما على تفهم الأساليب العربية، هذا المصدر الإسلامي التشريعي الأول هو البيان الذي فيه تبيين لكيفية الإرث، الصلاة والزكاة...إلخ. استدل (الشافعي) على أنه نزل بلسان العرب بأدلة نقلية في الباب الخامس في كتابه "الرسالة" [2]، منها قوله تعالى: " **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** "[3].حيث ينظر (الشافعي) إلى هذا المصدر التشريعي على أنه كل الشريعة وجامع لأحكامها.

تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظ القرآن الكريم، أما الكتب السابقة فقد وكل حفظها إلى الناس. فلقد مضى على القرآن الكريم قرونا عديدة، ووصل إلينا كما أنزله الله تعالى، وسيخترق بإذن الله أحوال المجتمع المعاصر وظروفه وتحدياته ليصل إلى من بعدا إلى أن يرث الأرض ومن عليه، ما طالته الأفواه النافخة ولا الأصوات اللاغية ولا الأيدي المحرفة، وليتم الله نوره ولو كره الكافرون[4].

يدعو القرآن الكريم إلى تربية الأفراد والأمم على القيم، وما الأحكام والتشريعات فيه إلا وسائل لتحقيقها، فلا قيمة لتمثلها وممارستها إن لم تفضي إلى التربية الإيمانية، قال تعالى: " **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا**

---

[1] سورة البقرة، الآية 129.

[2] الشافعي، الرسالة، عن أصل بخط الربيع بن سليمان، كتبه في حياة الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1989 ، ط2، ص46.

[3] سورة الشعراء، الآية 192 إلى 195.

[4] مانع بن محمد بن علي المانع، القيم بين الإسلام والغرب، دار الفضيلة، سلسلة الرسائل الجامعية، السعودية ، الرياض ، 2005، ط1، ص182.

وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ "[1].

ويمكن القول أن القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للقيم إذ تنتظم فيه كالآتي:

- قيم اعتقادية تتعلق بالعقيدة وما يجب على المكلف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.
- قيم خلقية تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل وما يتخلى عنه من الرذائل.
- قيم عملية تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات[2] وهي على نوعين: العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج ونذر ونحوها، ويقصد بها تنظيم علاقات الإنسان بربه، والمعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات وجنايات وغيرها، ويقصد بها تنظيم علاقات المكلفين ببعض سواءا كانوا أفرادا أم أمما أم جماعات، وهذه تضم فيما تتصل بالأسرة والقضاء ونظم الحكم وأصوله ومعاملات الدولة الإسلامية، ومعاملات غير المسلمين كما تضم القيم المادية والاقتصادية، والقيم المتعلقة بالعبادات والأسرة، ملزمة ثابتة لأنها تتعلق بأمر تعبدي، لا مجال للعقل فيه ولا يتطور بتطور البيئات، أما فيما عدا العبادات والأحوال الشخصية من قيم المعاملات فتأتي قيما عامة كقواعد عامة ومبادئ أساسية لم يتعرض لتفصيله القرآن الكريم لأنها تتطور بتطور البيئات والمصالح[3].

من هنا يتضح لنا أن الإسلام قد وضع قواعد نظرية أخلاقية متكاملة تقود إلى الفضائل في أحسن ما تكون عليه، وهذا الأمر نابع بطبيعة الحال من غاية رسالة الإسلام التي هي رحمة للعالمين: "فلقد حدد الإسلام القيم الأخلاقية السلمية والفضائل النبيلة التي يجب على أي فرد أو جماعة أو مجتمع الالتزام بها، وبعد هذا الهدي المحدد للقيم الأخلاقية يصبح واجب المفكرين والمصلحيين الاجتهاد في شرح وتفصيل تلك القواعد، ودعوة الناس إلى الالتزام بما شرعه الله تعالى لعباده، وبما جاء في سيرة النبي الكريم"[4].

---

[1] سورة الحجرات، الآية 14-15.

[2] قاسم محمد محمود خز علي، القيم التربوية القرآنية والحديث النبوي الشريف، مجلة جامعة القدس للأبحاث والدراسات، العدد خمسة وعشرون، ايلول 6-11 ص36.

[3] مانع بن محمد بن علي المانع، القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق ص184.

[4] موزة احمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2008،ط1، ص117.

فالقرآن الكريم يدعو إلى مكارم الأخلاق، ويحث على الفضيلة والخير وينهى عن الشر، قال تعالى: " **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** "[1]. وإذا تأملنا الآيات القرآنية التي خاطبة الإنسان وأيقظت ضميره وأثارة شعوره، ونظرنا فيما فيها من الأوصاف الفاضلة والأخلاق الحسنة، فإن القرآن يرسم للإنسان طريق الخير في الحياة ويدفعه إلى السير فيه، ويعمل لإبعاده عن الشر فالله خلق الإنسان وهو يعلم ما يصلح للإنسان وما لا يصلح له.

والإسلام يجعل حسن الخلق في قمة الأهداف التي ينبغي أن يتنافس فيها الأفراد، ويجعل حسن الخلق لذاته درجة دينية ترفع قدر صاحبها عند الله.

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله هي أسس الحياة الفاضلة في المجتمع الإسلامي، قال تعالى: "**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** ".[2]

ب– السنة النبوية: وهي حسب اصطلاح المحدثين: "ما استنه النبي صلى الله عليه وسلم طريقة مشروعة لأمته بقوله أو بفعله أو تقريره، فهي على هذا تقابل القرآن الكريم".

حيث أثبت الشافعي حجية السنة كمصدر من مصادر الفكر الإسلامي، تبيين رسول الله عن الله: كيف فرضه، وعلى من فرضه، ومن يزول بعضه ويثبت ويجب، ...، وأثبت صحية خبر الآحاد إلى جانب الأخبار المتواترة أو المشهورة، الأولى هي: "التي لم تبلغ في رواياتها حد التواتر أو حد الشهرة، بأن يرويها واحد أو أكثر لا يبلغ عدد التواتر في طبقتين الصحابة والتابعيين، سواء بلغ روايتها في الطبقية الثانية هذا الحد ام لا. وبهذا فخبر الآحاد هو ما رواه واحد أو اثنان من حديث. أما الثانية أي الأخبار المتواترة فهي التي رواها جمع يحيل العقل اتفاقهم على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جمع مثلهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فهي في جميع مراحلها مستوية، فأول السند كآخره ووسطه كأوله وآخره". وبهذا فالتواتر هو ما رواه جمع علماء الحديث يستحيل اجتماعهم على الكذب من أوله إلى منتهاه. أما الأخبار المشهورة فهي: "ما رواها عن رسول الله واحد أو اثنان أو أي عدد لم يبلغ حد التواتر من الصحابة، ثم يرويه من تابعي التابعين جمع التواتر أيضا"[3].

---

[1] سورة النحل، الآية90.
[2] سورة آل عمران، الآية 110.
[3] محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1403هـ، 1983م ، ط4 ، الجزء1، ص139-140.

تعد السنة النبوية المطهرة المصدر الثاني من مصادر القيم في الإسلام، وقد بين القرآن الكريم مكانة السنة النبوية ودعا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم اتباعا كاملا، قال تعالى: " **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** "[1].

ووظيفة السنة النبوية المطهرة من القرآن الكريم أنها مؤكدة له ومفسرة لما جاء به، ومقيدة بمنطق القرآن الكريم ومخصصة لما أتى من حكم عام ومنشئة لحكم جديد لم يرد في القرآن الكريم، وناسخة لحكم ورد فيه.

ويعد القرآن الكريم الجانب النظري في صياغة القيم من أجل نشرها والعمل على ترسيخها، ووضعت السنة النبوية المطهرة الاجراءات التطبيقية في واقع المسلمين وحياتهم، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالناس ويقول لهم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[2].

وإذا كانت السنة المطهرة بهذه المكانة العظيمة بعد كتاب الله عز وجل فإنها مصدر عظيم من مصادر القيم الإسلامية، فكل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات يعتبر من القيم لأن السنة النبوية حجة كما أسلفنا، وواجب على المسلمين الاتباع لكل ما صدر عن النبي بصفته رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء وما صدر عن طبيعته البشرية فهو قيمة ملزمة إذا قام دليل يدل على أن المقصود من فعله الاقتداء، وقيمة غير ملزمة إذا كان غير ذلك، فهي قيم تخضع للاختيار، أما ما ثبت بدليل يقصد به التشريع واقتداء المسلمين به فهو قينة ملزمة وسنة واجب اتباعها.

وأما كيفية استنباط القيم من نصوص الكتاب والسنة المطهرة فلا بد لمن يريد القيام بها أن يعرف طرق الفقهاء في الاستنباط، وأن يتعرف على المدلولات اللغوية، والفهم العربي لهذه النصوص، والطريقة التي اتبعها الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام القرآن، ثم لا بد من التعرف على الطرق المعنوية للاستنباط من غير النصوص أيضا كالقياس والاستحسان والمصالح والذرائع وما إلى ذلك[3].

وأما السنة النبوية المطهرة فهي مصدر يزخر بالقيم الإسلامية الكثيرة، وحياة النبي صلى الله عليه وسلم كلها مواقف نبيلة والمجتمع الإسلامي الذي عاصر النبي صلى الله عليه وسلم لا مثيل له في التاريخ، ولأن السنة النبوية

---

[1] سورة الحشر، الآية07.
[2] قاسم محمد محمود خزعلي، القيم التربوية في ضوء الرؤية القرآنية والحيث النبوي الشريف، مرجع سابق، ص82.
[3] مانع بن محمد بن علي المانع، القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص190-191.

المطهرة مصدر تشريعي لهذه الحياة قامت بالتوجيه وملازمة القرآن الكريم، واعتبارها مصدرا رئيسيا للقيم بعد القرآن أمر لازم وضروري ومهم وواجب اشتقاق القيم منها ومن القرآن الكريم[1].

ومن هنا يتضح لنا أن من يقرأ السنة النبوية ويطلع على أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، فإنه سيجد جميع أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم مستقاة من الدين الإسلامي ومبادئه، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم أعظم نموذج أخلاقي يحتذى به، مثالا واقعيا يدركه الناس قبل البعثة وبعدها، فقد كان قبل بعثته يلقب بالصادق الأمين "فالصادق لا يكذب، والأمين لا يخون، وما أدراك ما الصدق والأمانة؟ وما أدراك ما الكذب والخيانة؟ أما الصدق والأمانة فيمكن أن تحيي أمة وليس فردا، وكذلك الكذب والخيانة يدمرا أمما وليس أمة" [2]. بل إن الله سبحانه وتعالى قال: "**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ** "[3]. وعندما سئلت عائشة رضي الله عنها عن أخلاقه قالت: "كان خلقه القرآن".

المطلب الثاني: المصادر الثانوية

أ- **الإجماع:** أثبت (الشافعي) حجية الإجماع، وأكد أنه في مرتبة بعد الكتاب والسنة ومقدما على القياس واعتبره أضعفا في الاستدلال من المصدرين التشريعيين الأولين ، إذ لا يعتمد عليه إلا عند عدم وجود نص منهما، والإجماع عنده: "هو أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم حجة فيما أجمعوا عليه"، كما وضع له حدودا ابستيمولوجية، فقد قيده بالسنة وباجتهاد الصحابة الذي يعد أول إجماع يعتبره لأنه اجتهادهم، ولا يمكن أن يغفلوا عن السنة في موضع الاجتهاد، فلا بد أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نص من السنة أو أثر على الرسول صلى الله عليه وسلم على خلاف ما اجتمعوا عليه، ولكن إذا حكموا السنة فيما اجتمعوا عليه كانت السنة هي الحجة[4].

وقيده أيضا بإجماع العلماء والفقهاء، لأنهم هم الذين يدركون الحلال والحرام في الأمور الغير المنصوص عليها في الكتاب والسنة، فما دام أساس الإجماع هو الوصول إلى رأي في الأمر بالتحليل أو التحريم، فلا يتصور أن يكون ذلك إلا من العلماء المجتهدين[5].

---

[1] مانع بن محمد بن علي المانع، القيم بين الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص191.
[2] موزة احمد راشد العبار، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص125.
[3] سورة القلم، الآية04.
[4] الإمام محمد أبو زهرة،الشافعي، حياته وعصره، أداؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ، مارس 1948م، ط2، ص228.
[5] المرجع نفسه، ص231.

ويعرف الإجماع في اصطلاح الأصوليين "بأنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في واقعة، قال تعالى "وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم". فإذا ثبت الإجماع حول حادثة بذاتها فإنها تندرج ضمن السلم القيمي الحاكم للجماعة المسلمة ولأفرادها[1].

ب– القياس: هو كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم إتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس [2]. فهو يتفق مع علماء أصول الفقه على أن القياس هو: "إلحاق واقعة لم يرد في حكمها نص ولا إجماع بواقعة أخرى ثبت حكمها بأحدهما لاشتراكهما في علة الحكم التي لا تدرك بمجرد معرفة اللغة العربية بل الاجتهاد" [3]. (فالشافعي) أثبت حجيته ووضع له حدودا ابستيمولوجية، فالقياس لا يكون مطلقا غير مقيد بنص شرعي، إذ يشترط فيه أن يعرف الفقيه الحكم الشرعي بطلبه من الكتاب والسنة، بأن يعرف المعنى من النص الديني، ويتحرى العلة في الحكم فإذا تبين انها ثابتة في غير المنصوص على حكمه، ثبت فيه الحكم بالقياس والخبر من الكتاب والسنة، عين يتأمن معناه المجتهد ليصيبه [4]. فعلى المجتهد (القائس) أن يأخذ الدلالة من النص بظاهرة، وإن لم يكن المعنى ظاهرا من النص، يأخذ الدلالة المستنبطة منه، وذلك باستخراج المعاني من النصوص، تعرف عللها ثم بالحكم بمثلها نصت عليه في كل ما يشترك مع النصوص في علة الحكم، إذا لا بد في الاجتهاد من عدم وجود نص يدل بألفاظه على الحكم من القياس بتحري معاني النصوص وعللها، ثم إلحاقه بما يشبهها[5].

هكذا قيد (الشافعي) القياس بالكتاب والسنة، كما قيده بوضع شروط يجب أن تتوفر في القائس منها:

1 – العلم بأحكام كتاب الله فرضه، وأدبه، ناسخة ومنسوخة، عامة وخاصة، وإرشاده.
2 – يستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم تجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن اجماع فبالقياس.
3 – أن يكون عالما بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب.

[1] الإمام محمد أبو زهرة، الشافعي، حياته وعصره، أداؤه وفقهه، مرجع سابق، الصفحة ذاتها.
[2] الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص488.
[3] محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص203.
[4] الإمام محمد أبو زهرة، الشافعي،مرجع سابق، ص241.
[5] المرجع نفسه، ص242..

4 - أن يكون صحيح العقل حسن التقدير، حتى يميز المشتبه ويثبت في حكمه[1].

المطلب الثالث: نماذج من القيم الإسلامية

إن مرجعية القيم الإسلامية هو كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لأنها مذكورة فيهما ومنصوص عليها نصا واضحا، فهي غايات لذاتها وفي الوقت نفسه وسائل لغيرها تهدف إلى تحقيق غاية، وهذه الغاية هي حياة صالحة للناس جميعا[2]. كما أن القيم الإسلامية في القرآن والسنة مترابطة متماسكة، ويذكر عدد من هذه القيم معا في آية واحدة أو في آيات متتابعة، وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن الفصل بين القيم الإسلامية، وأن محاولة الفصل بين القيم الإسلامية هو لغرض منهجي بحت، فقيمة الأخوة، وقيمة الإيثار، وقيمة البر قيم إسلامية متداخلة مع بعضها البعض، كما تؤكده الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولأن القيم الإسلامية أمر كامن في مدى عمق الإيمان سواء لدى الفرد أو المجتمع بأن الحياة الدنيا هي ما ييسره الله تعالى للعبد من الهدى والنعمة والخيرات، وأن الأخرة هو الفوز بالنعيم الدائم في الجنة، وأن من أيقن من دينه أن البعث حق، وأن الدار الأخرة هي المصير، وأن هذه الدار الدانية قنطرة إلى الأخرى، وباب إلى السوء أو الحسن عمل لها وقدم ما يجده فيها، فإن شك فيها، أو تكاسل عنها، وآثر عليها. واستعد لآماله، وغفل عن مآله [3]. وبهذه القناعة الدينية ما يبرز اختصاص العقيدة الإسلامية التي يلي ذكرها دون غيرها من العقائد.

العفة: العفة لغة: الكف عن القبيح، يقال عف عن الحرام أي كف، والاستعفاف طلب العفة، وقال ابن منظور العفة: الكف عما لا يحل ويجهل، والعفة أيضا النزاهة، والسؤال من الناس، والاستعفاف طلب العفافوهذا معنى قوله تعالى: "**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا** [4]".[5]

والعفة اصطلاحا: قال الراغب: العفة حصول حالة للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة، وقال أيضا: العفة هي ضبط الملاذ الحيوانية، وهي حالة متوسطة من إفراط هو شره وتفريط وهو جمود الشهوة، وقال الجاحظ: هي ضبط النفس عن الشهوات وقصرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد ويحفظ صحته فقط، واجتناب السرف في جميع الملذات وقصد الاعتدال، وأن يكون ما يقتصر عليه من الشهوات على الوجه المستحب المتفق على

---

[1] الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص510.
[2] فهمي محمد علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، الهيئة المصرية الهامة للكتاب ، مصر، 1989، ص11.
[3] صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، درا الوسيلة للنشر والتوزيع ، جدة، 1998، ط1، ص2197.
[4] سورة النور، الآية 33.
[5] صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، المرجع السابق، ص2872.

ارتضائهوفي أوقات الحاجة التي لا غنى عنها، وعلى القدر الذي لا يحتاج إلى أكثر منه، ولا يحرس النفس والقوة أقل منه، وهذه الحالة هي غاية العفة.

ومن أنواع العفة قال الماوردي: العفة والنزاهة والصيانة من شروط المروءة، والعفة نوعان: إحداهما العفة عن المحارم والثاني العفة من المآثم، فأما العفة من المحارم نوعان: إحداهما ضبط الفرج عن الحرام، والثاني كف اللسان عن الأعراض، وأما العفة عن المآثم نوعان أيضا: إحداهما الكف عن المجاهرة بالظلم والثاني زجر النفس عن الإسرار بخيانة[1].

ولقد امتدح المولى عز وجل الحافظين فروجهم والحافظات، وجعل ذلك من سمات الفلاح وعلامات الفوز في الدار الأخرة، فقال تعالى: " **قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (3) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (4) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ**[2]". [3]

وقد وعد الله هؤلاء المفلحين بقوله: "**أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ(10)الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**"[4]. وإذا كان ذلك هو الجزاء في الأخرة، فإن أثر القيمة الإسلامية في حفظ الفرج وما يستلزمها من غض البصر والعفة عن المحارم في الحياة سواءا على الفرد أو المجتمع يؤدي إلى تماسك بنيان المجتمع، وسلامته من الأمراض الاجتماعية الفتاكة، كاختلاط الأنساب والأمراض المهلكة كمرض الإيدز الذي انتشر في المجتمعات الفاجرة الماجنة، بصورة تؤدي إلى الخراب والدمار في الحياة بصورة عامة، أما على المستوى الفردي فإن حفظ الفرج يجنب صاحبه ويلات الزنا، ولا ريب أن الإسلام قد أوضح بجلاء الطرق الكفيلة بحماية الفرد والمجتمع من هذه الآفة المهلكة والمتمثلة في الزنا، فحث على العفة والطهارة، وأمر بغض البصر ونهى عن التبرج وغلظ عقوبة الزنا، وحث على الزواج لمن يقدر عليه تحصينا للفرج، وحفاظا على المجتمع، ووقاية من الانحراف، فطريقة النبي صلى الله عليه وسلم الحنيفة السمحة فإن منها التزويج لكسر الشهوة وإعفاف النفس وتكثير النسل [5].ومن مقاصد الزواج ذكر الإمام (الغزالي) تكثير النسل وابقاءه على أنه المقصد الأول للزواج، وجعل حفظ الفرج وكسر الشهوة المقصد الثاني [6].

---

(1) صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص2873.
(2) سورة المؤمنون، الآية 1-5.
(3) ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، بيروت، 1978، ص390.
(4) سورة المؤمنون، الآية 10-11.
(5) صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص9.
(6) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، دار الشعب ، القاهرة، د س ن، ص24.

أما قيمة النزاهة فقال (الجرجاني): النزاهة هي عبارة عن اكتساب مال من غير مهانة ولا ظلم للغير [1].
وأضاف المناوي قيد آخر في تعريف النزاهة على أنها الإنفاق في المصارف الحميدة، فقال: النزاهة هي اكتساب المال من غير مهانة ولا ظلم، وانفاقه في المصارف الحميدة[2].

صلة الرحم : حقيقة الصلة في هذه القيمة (صلة الرحم)، العطف و الرحمة، أما صلة الله تعالى لمن وصل رحمه و فهي عبارة لطفه بهم و رحمته إياهم وعطفه عليهم بإحسانه و نعمه ، أوصلتهم بأهل ملكوته الأعلى وشرح صدورهم لمعرفته و طاعته ، وأما الرحم فقال (النووي) : اختلفوا في حد الرحم التي تجب وصلها ، فقيل : كل رحم محرم ، وقيل : هو عام في كل رحم من ذي الأرحام في الميراث يستوي فيه المحرم وغيره، وصلة الرحم هي الاحسان إلى الأقارب على حسب حال الواصل و الموصول، فتارة تكون بالمال وتارة بالخدمة، وتارة بالزيارة و السلام و غير ذلك، كما أن الصلة بر وإحسانا، ويكون حسن العشرة و الصحبة للأهل و الولد بالمداراة، وسعة الخلق و النفس وتمام النفقة، وتعليم الأدب و السنة، وحملهم على الطاعة لقوله تعالى :" **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ** "[3]، و الصفح عن عثراتهم و الغض عن مساوئهم في غير إثم أو معصية، قال القاضي عياض: لا خلاف أن صلة الرحم واجبة في الجملة و قطيعتها معصية كبيرة ، و الأحاديث تشهد لهذا، ولكن الصلة درجات بعضها أرفع من بعض، وأدناها ترك المهاجرة بالكلام ولو بالسلام، ويختلف ذلك بإختلاف القدرة و الحاجة فمنها واجب، ومنها مستحب و لو قصر عما يقدر عليه وينبغي له لا يسمى واصلا[4].

والبر بالوالدين والإحسان إليهما والعطف عليهما والرفق بهما والرعاية لأحوالهما وعدم الإساءة إليهماوإكرام صديقهما من بعدهما، هو باب من أبواب صلة الرحم[5].

الإيثار: لغة يعني تقديم الشيء، وهو كذلك الاختيار والتفضيل [6]. واصطلاحا: قال (القرطبي): هو تقديم الغير على النفس في حظوظها الدنيوية رغبة في الحظوظ الدينية، وذلك ينشأ في قوة اليقين وتوكيد المحبة، والصبر على المشقة[7]. وأما درجات الايثار فقال (ابن القيم): الإيثار على درجات: الأولى أن تؤثر الخلق على نفسك

---

(1) علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتاب العلمية ، بيروت، 1980، ص260.
(2) صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص314.
(3) سورة التحريم، الآية 6.
(4) صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص2614-2615.
(5) مرجع سابق، ص727.
(6) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص26.
(7) صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص629.

فيما لا يحرم عليك دينا، ولا يقطع عليك طريقا، ولا يفسد عليك وقتا، يعني أن تقدمهم على نفسك في مصالحهم، مثل أن تطعمهم وتجوع، وتكسوهم وتعرى، وتسقيهم وتظمأ، بحيث لا يؤدي ذلك ارتكاب إتلاف لا يجوز في الدين، وكل صلاح يعود على الإنسان بصلاح قلبه ووقته وحاله مع الله فلا يؤثر به أحدا، والثانية: إيثار رضا الله تعالى على رضا غيره وغن عظمت فيه المحن وثقلت فيه المؤن وضعف عنه الطول والبدن، وإيثار رضا الله عز وجل على غيره: هو أن يريد ويفعل ما فيه مرضاته، ولو أغضب الخلق وهي درجة الأنبياء، وأعلاها للرسل عليهم صلوات الله تعالى وسلامه، وأعلاها لأولي العزم منهم، وأعلاها لنبينا صلي الله عليه وسلم، والثالثة أن تنسب إيثارك إلى الله دون نفسك، والسخاء أعلى مراتب العطاء والبذل، وهو الذي لا يصعب عليه العطاء والجواد أن يعطي الأكثر، ويبقي له شيئا، أو مثلما أعطى، والإيثار هو أن يؤثر غيره بالشيء مع حاجته إليه [1].

ومن الأسباب التي تعين الإيثار:

- تعظيم الحقوق: فإذا عظمت الحقوق عنده، قام بواجبها ورعاها حق رعايتها، واستعظم اضاعتها.
- مقت الشح: فإن مقت الشح وبغضه يلزم الإيثار.
- الرغبة في مكارم الأخلاق: فالإيثار أفضل درجات مكارم الأخلاق[2].

الأخوة: لغة: قال بعض النحويين سمي الأخ أخا لأن قصده قصد أخيه، والأخ من النسب معروف وهو من جمعك وإياه صلب أو بطن، وقد يكون الصديق والصاحب، قال الله عز وجل: " **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** "[3]. واصطلاحا قيل: هي مشاركة شخص لآخر في الولادة من الطرفين أو من أحدهما أو من الرضاع، ويستعار لكل مشارك لغيره في القبيلة أو في الدين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودة أو في غير ذلك من المناسبات، قال ابن حجر في قوله تعالى: "إنما المؤمنون إخوة" يعني في التوادد وشمول الدعوة[4].

وذكر أهل التفسير أن الأخ في القرآن الكريم ورد على خمسة أوجه: احدهما الأخ من الأب والأم أو من أحدهما، ومنه قوله تعالى: "**وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا** "[5]. والثالث في الدين والمتابعة، ومنه قوله تعالى في آل عمران

---

[1] ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 ، ط2، ص303.
[2] المرجع نفسه، ص304.
[3] سورة الحجرات، الآية10.
[4] صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص317.
[5] سورة الأعراف، الآية65.

عمران "**فأصبحتم بنعمته اخوانا** "[1]. والخامس الصاحب، ومنه قوله عز وجل في سورة ص " **إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً** "[2]. وأيا كانت المعاني، فإن من طبيعة الإنسان أن يكون آلفا مألوفا، ذلك أنه يستعين من خلال الاستخلاف والمؤاخاة من أهم أسباب حدوث الألفة بين الناس، وإذا كان الدين هو أكبر باعث في المؤاخاة والتآلف، فإنه بذلك يعزز الآلفة والتجمع على تعاليم الدين من أجل صلاح الدنيا والحياة والمجتمع، ومن الأمور التي من شأنها إشاعة الألفة والتآلف بين الاخوان، النصح والتناصح، والغض عن الهفوات، ووجوب زيارتهم ومودتهم وذلك كله بهدف تحقيق التماسك الاجتماعي المطلوب بما يعين على تحقيق مقاصد الشرع الإسلامي[3].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: المعروف لغة هو ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه، وقوله تعالى: "**وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا** "[4]. قال الزجاج: المعروف هنا ما يستحسن من الأفعال، والمنكر من الأمر خلاف المعروف، وهو ما قبحه الشرع وحرمه وكرهه[5].

أما المعروف اصطلاحا: فهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع، ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، والمنكر اصطلاحا: كل ما قبحه الشرع وحرمه ونهى عنه، أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اصطلاحا: فالأمر بالمعروف هو الدلالة على الخير، والنهي عن المنكر هو المنع عن الشر، ومن صور الأمر بالمعروف التعاون على البر والتقوى الذي يعني أن يظاهر المسلم أخاه ويعينه في فعل الخيرات، وعلى طاعة الله عز وجل وتجنب معصيته[6].

---

[1] آل عمران، الآية 103.
[2] سورة ص، الآية23.
[3] ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، أدب الدنيا والدين، المرجع السابق، ص175.
[4] سورة لقمان، الآية15.
[5] أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص233.
[6] صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح، موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مرجع سابق، ص525.

الفصل الثاني:

النظرة الإبستيمولوجيةوالنقدية

للتراث عند الجابري

المبحث الأول: القواعد الإبستميولجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه

إن (الجابري) [*] في رحلته للبحث عن التشكيلة الداخلية للعقل العربي ومكوناته وأسسه، لم يقم بتصنيف العلوم المختلفة تصنيفا تقليديا إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم الدين أو علوم اللغة، أو إلى علوم العرب وعلوم العجم، ولم يعتبر الفقه والنحو والبلاغة علوما منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة بموضوعاتها وبمناهجها وعلم الكلام والفلسفة علمين متجاورين ومتكاملين، ولم يصنف الرياضيات والطبيعيات...، فمثل هذه التصنيفات تقوم على المظاهر الخارجية.

بل صنف العلوم العربية التي شكلت الثقافة الإسلامية قديما على أساس آخر وهو البنية الداخلية للمعرفة العربية، أو على أساس آلياتها من المفاهيم، مناهج التصورات والرؤى التي أنتجت العلوم المختلفة، فصنف هذه الأخيرة إلى ثلاث مجموعات.

1/ علوم البيان (نحو، فقه، كلام وبلاغة): والتي يؤسسها نظام معرفي واحد وهو النظام البياني، يعتمد على منهجية قياس الغائب على الشاهد في إنتاج هذه المعرفة. يسمى هذا النظام بالمعقول الديني المعرفي.

2/ علوم العرفان (تصوف، فكر شيعي، فلسفة إسماعيلية، كيمياء، طب، السحر...): التي يؤسسها النظام العرفي العرفاني، يعتمد على منهجية الكشف والإتصال، يسمى هذا النظام باللامعقول العقلي.

3/ علوم البرهان (منطق، رياضيات، طبيعيات بفروعها المختلفة وإلهيات): يؤسسها النظام المعرفي البرهاني، يعتمد على الملاحظة التجريبية والإستنتاج العقلي كمنهج، يسمى هذا النظام بالمعقول العقلي[1].

المطلب الأول: المعارف البيانية

يقول (عابد الجابري): "نحن نقصد بالبيانيين هنا جميع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية والذين كانوا وما يزالون رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن العقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العرفية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونفي بها النحو والفقه والكلام والبلاغة"[2].

---

* مفكر مغربي وأستاذ الفلسفة والفكر العربي في كلية الأدب، ولد يوم 27 ديسمبر 1935 في قرية فجيج مدينة وجدة المغرب، إلتحق بمدرسة الدار البيضاء معلما في القسم التحضيري ثم في أقسام الشهادة الابتدائية سنة 1953، حصل على الشهادة الثانوية "البروفي"، كما حصل على شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي سنة 1956 مما خوله للالتحاق بسلك التعليم بوزارة التربية الوطنية كمعلم رسمي ابتداءا من 1 أكتوبر 1957، حصل على شهادة البكالوريا كمرشح حر وكان هذا بداية اتصاله بالشهيد المهيدي.

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1984، ط1، ص 333-334.

[2] المصدر نفسه، ص 13.

نفهم من هنا أن المعارف البيانية المتشكلة في علم اللغة، علم أصول الفقه وعلم الكلام، علم النحو وعلم البلاغة هي أولى مكونات العقل العربي التي حللها (الجابري) تحليلا علميا نقديا، مبرزا في ذلك الأسس الإبستيمولوجية من مفاهيم وتصورات، المناهج والرؤى التي أنتج بها العقل العربي هذه المعارف المؤسسة علميا في عصر التدوين، الإطار المرجعي للتفكير العربي الإسلامي ككل. يقول(عابد الجابري) [*]:"وبطبيعة الحال لقد تطورت الأبحاث البيانية التي انطلقت مع عصر التدوين تطورا عظيما هائلا".[1]

ويعد علم اللغة أول علم عقلي أنشأه العقل العربي. يقول (عابد الجابري):"ثمة معطيات كثيرة تمكن أن تبور إعطاء الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي...، ذلك أن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الوضيع الذي تتميز به" [2]. فالعربي هو الإنسان الأكثر امتلاكا لهذه اللغة، فمن فصاحة لغته تكتشف حقيقته ولهذا كانت اللغة العربية أولى مكونات العقل العربي.

ومن زاوية أخرى يمكن تبرير أن اللغة العربية أولى مكونات عقله هو"لأنهإذا كان أهم ما ساهم به العرب في الحضارة الإسلامية التي ورثت الحضارات السابقة لها هو اللغة والدين.فإن الدين الإسلامي بقى عربيا ولا يمكن أن يستغني عن لغة العرب، لأن القرآن هو كتاب عربي مبين" [3] ، وهذا أيضا مبرر لأن تكون اللغة العربية مكون أساسي للفكر العربي باعتبار القران وهو ركيزة الدين الإسلامي ينطوي على لغة واحدة وهي اللغة العربية فهذه الأخيرة تعتبر أصلا للأبحاثالإسلامية لما تحتويه هذه اللغة من فائض في الألفاظ، وأيضا تعتبر أصل العلاقات السياسية.

وفي هذا يقول عابد (الجابري):" تساهم مساهمة أساسية في تحديد نظرة الإنسانإلى الكون وتصوره له ككل وكأجزاء. حيث لاحظنا أن اللغة العربية ربما كانت اللغة الحية الوحيدة في العالم التي ظلت في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرنا على الأقل"[4] وهذا يعنى أن(الجابري) يريد توضيح نقطة مهمة كون اللغة هي المرآة العاكسة للتفكير الإنساني ومن بينها اللغة العربية. ويستشهد (الجابري) بالمفكر الألماني (هودر) الذي يعتبر من أبرز المفكرين الذين اجتهدوافي ضبط العلاقة بين اللغة والفكر وتحديدها ويقول الجابري:" من هنا ربط (هودر)بين

---

* قضي السنة الجامعية الأولى بدمشق وحصل على شهادة الثقافة العامة سنة 1958، التحق بجريدة العلم سنة 1958 كما التحق بكلية الأدب بالرباط في قسم الفلسفة سنة 1958، ساهم في انتفاضة 25 يناير 1959، والتحق بجريدة التحرير في سنة 1962، عاد إلى التعليم ومتابعة دراسته العليا وانتخب عضوا في المجلس الوطني للقوات الشعبية.

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ، بيروت ، 1986، ط1، ص 14.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص 85.

[3] المصدر نفسه، ص85.

[4] نفسه، ص86.

خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها. ذاهبا إلى القول بأن كل أمة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ فتنقلها اللغة إلىالأجيال الناشئة واللاحقة فتصبح أخطاء الماضي أو جزء منها على الأقل من ضمن التراث الذي تنقله اللغة عبر الأجيال والذي يساهم في تحديد نظرة أصحابهاإلى الكون، إلى الحق والخير والجمال...، إن هذا يعني أنه حتى القيم المجردة المثلى التي ينظر إليها عادة على أنها قيم إنسانية خالدة لا تتقيد بالزمان والمكان تكتسي مع ذلك طابعا قوميا من خلال اللغة" [1] فكلما كانت اللغة أرقى كان التفكير الإنسانيأيضاأعلى درجاته من الرقي، وهذا يعني أن (الجابري)عندهالقيم تتعلق باللغة،فالإنسان لا يمكنه أن يكشف حقيقة هذه القيم إلا من خلال ما نقلته إلينا اللغة.

ومن أهمية اللغة ننتقل إلى علومها، حيث تأسست علوم اللغة هي الأخرى في عصر التدوين، فقد اعتمد العلماء اللغويين على منهجية ذهنية (القياس) للإنتاج النظري في ميدان النحو والبلاغة "إن المشكلة الإبستيمولوجية الرئيسية في النظام المعرفي البياني المشكلة التي أسست هذا النظام، أو على الأقل بلورته وبقت تغذيه منذ عصر التدوين إلى اليوم، هي مشكلة الزوج: اللفظ والمعنى"[2].

فالعلاقة بين اللفظ المعنى تعد من أبرز المشكلات الإبستيمولوجية الرئيسية من وجهة نظر (الجابري)* في الخطاب البياني التي لابد من التركيز عليها وتسليط الأضواء اتجاهها، قصد تحديد النشاط القائم بين اللغة والعقل البياني العربي. "وانطلاقا من هذا الشاغل الإبستيمولوجي نسجل بادئ ذي البدء، أن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية. سواءا في اللغة والنحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام والواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى كتباينين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الأخر"[3]. ففي هذا الصدد يريد (الجابري) أن يوضح نقطة هامة وهي إشكالية اللفظ والمعنى أي العقل والنقل التي لا تزال موضع نقاش حاد بين العلماء والفقهاء والمتكملين.

ففي علم البلاغة، اعتمد العلماءعلى الكتابة، وهي عند (عبد القادر الجرجانيالمتوفي حوالي 481هـ): "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره بالفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجئ إلى معنى وهو تاليه وردفه في الوجود، فيرمي به وتجعله دليلا عليه"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 88.

[2] المصدر نفسه، ص 41.

* في المؤتمر الثاني سنة 1962 ساهم في إصدار مجلة الأفلام سنة 1964، وساهم في إعداد النقابة الوطنية للتعليم في سنة 1966 وفي سنة 1970 حصل على شهادة الدكتوراه دولة في الفلسفة وهي أول دكتوراه دولة بالمغرب في مادة الفلسفة، أطروحته الدكتوراه: العصبية والدولة، وتوفي يوم: الرابع أفريل 2010 .

[3] نفسه، الصفحة ذاتها.

[4] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة بيروت ، لبنان ، 1996، ط2، ص580.

بمعنى أن الكتابة هي التعبير عن المعنى بلازمه، أي بمنطوقه المتمثل في الجملة اللفظية المعبرة عن المعنى، ففي هذا إنتقال الذهن من اللازم إلى الملزوم. وقد عرفها (السكاكي توفي سنة 626هـ): "هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور إلى المتروك"[1].

كما اعتمد علماء البلاغة على منهجيتهم الاستدلالية على المجاز الذي عرفه (الجابري)* :"المجاز مفعل ما جاز الشيء إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصفه بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيها أولا" [2]. أما (السكاكي) فقد عرفه:" المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إدارة معناه في ذلك النوع، فالمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع لع لقرينة مانعة. ففي هذا انتقال من الملزوم إلى اللازم" [3].

واعتمد علماء اللغة البلاغيين على الاستعارة كذلك، عرفها (عبد القادري الجرجاني):"بأن تريد تشبيه الشيء وتظهره وتجيء إلى إسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه، وهذا التعريف يؤكد أنها مجاز لغوي وأنها ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل، وأن التشبيه كالأصل في الاستعارة وهي تشبيه بالفرع له أو صورة مقتضية من صوره، ولا بد للاستعارة من ثلاث أركان هي: المستعار منه والمشبه به، المستعار له وهو المشبه والمستعار وهو الفظ المنقول، يسمى الأول والثاني طرفي الإستعارة" [4]. مثل قوله تعالى: (**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**)[5].المستعار هو الإشتعال والمستعار منه هو النار، والمستعار له هو الشيب، والجامع بين المستعار منه والمستعار له مشابهة ضوء النهار لبياض الشيب، ولا بد للإستعارة من قرينة تدل على أنها ليست تعبيرا حقيقيا، بل معنويا خياليا كما إعتمد علماء البلاغة أيضا على التمثيل، من معانيه التشبيه الذي عرفه (الرماني 292-384هـ): " التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس".

---

(1) أحمد مطلوب، معجم المصطلحات والبلاغة وتطورها، المرجع السابق، ص580.

* من بين أعمال الجابري نذكر منها: في 1967 كتاب الفكر الإسلامي دراسة ومؤلفات، في 1973 صدر له كتاب بعنوان " أضواء على شكل التعليم"، 1976 صدر له كتاب "مدخل إلى فلسفة العلوم"، 1977 صدر له كتاب "نحن والتراث"، وفي 1980 صدر له كتاب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"، في 1982 صدر له كتاب الخطاب الغربي المعاصر وترجم إلى التركية، في 1984 صدر له كتاب "تكوين العقل العربي"، وفي في 1986 صدر له كتاب "بنية العقل العربي"، 1988 صدر له كتاب السياسات التعليمية في المغرب العربين 1988 " إشكاليات الفكر العربي"، 1988 صدر له كتاب "المغرب المعاصر الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية"

(2) المرجع نفسه، ص590.

(3) نفسه، ص 590.

(4) نفسه، ص85-86.

(5) القرآن الكريم: سورة مريم، الآية 4.

وقال (السكاكي):" إن التشبيه مستدع طرفين مشبها ومشبها به، وإشراكا بينهما على وجه وافتراقا من آخر" . وللتشبيه أربعة أركان هي: المشبه والمشبه به وأداة التشبيه ووجه الشبه، يطلق على المشبه به اسم طرفي التشبيه وهما الركنان الأساسيان في التشبيه[1].

هذا عن المنهجية المعتمد في إنتاج الخطاب البياني البلاغي خاصة.

أما من التي طرحها علماء البلاغة في فهمهم للنص الديني أي العلاقة بين اللفظ والمعنى (النقل والعقل) فلقد عرف علم البلاغة تطورا في كيفية معالجة هذه الإشكالية، بدءا من تأسيسه على يد المتكلمين والبلاغيين، النحاة اللغويين وعلماء أصول الفقه، أمثال سيبويه (148-180هـ)، (ابن جين ولد خولي 330هـ وتوفي 392هـ)، (الشافعي)، المعتزلة منهم، (القاضي عبد الجبار) حيث كان تفكير النحاة واللغويين في إشكالية اللفظ والمعنى حول الإعراب في إرتباطه بمنطق اللغة العربية، وكان إهتمام الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين يرتكز على مسألة والتأويل[2] . كيف نتصور ذلك لفهم النص الديني؟

اهتم علماء النحو بالألفاظ قبل المعاني، فقد كان المشكل الرئيسي في النحو العربيهو"الشكل" أو "الضبط"، أي وضع الحركات (ضمة، فتحة، كسرة...)، باعتبارها علامات تحدد المقصود،إنه الإعراب، فالملاحظ أن في النحو العربي تداخل ألفاظ اللغة العربية مع المعاني، أي تداخل اللغة مع المنطق بفهم النص الديني[3].

هذا عن مبحث الإعراب في إرتباطه بمنطق اللغة العربية، أما عن مبحث الدلالة والتأويل، فقد إهتم النحاة فيما بعد بالحث في الدلالة وأنواعها وترتيبها من حيث القوة والضعف، فقد ميز إبن جين مثلا بين ثلاثة أصناف من الدلالة: لفظية، صناعية، معنوية، ففعل قام يدل لفظه على مصدره أي على القيام، وهذه دلالة لفظية، ويدل بناؤه أي صيغته ووزنه على زمانه، وهذه دلالة صناعية، ويدل معناه بوصفه فعلا لا إسما ولا حرفا على فاعله، وهذه دلالة معنوية[4].

ثم تطور علم البلاغة فيما بعد مع المتكلمين البلاغيين والبلاغيين المتكلمين، أمثال (الجاحظ توفي حوالي 255هـ)، (أبي علاء الجبائي توفي عام 303هـ)، (الرماني)، (البافلانيتوفي عام 403هـ)، الذين طرحوا الإشكالية

---

[1] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، المصدر السابق، ص324-324.
[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص45-189.
[3] المصدر نفسه، ص43.
[4] نفسه، ص48.

البلاغية نفسها، لكنهم اهتموا بجانب آخر هو المفاضلة بين اللفظ والمعنى في العملية البيانية البلاغية، وأعطوا الأولوية للفظ على المعنى[1].

بعدها عرف هذا العلم تطورا مع عبد القادر الجرجاني الذي عالج إشكالية الإعجاز القرآني، فأكد أن هذا الأخير ينحصر في إزدواجية اللفظ والمعنى معا من دون المفاضلة بينهما كما هو الحال في السابق، فوضع نظرية النظم وطرح مسألة المنهج في معالجة هذه الإشكالية ففي علم النحو مثلا، أقام مطابقة بين ثلاثة مفاهيم في نظرية النظم: النظم، تعليق الكلمة ببعضها البعض، ومعاني النحو وأحكامه، هكذا ارتبط علم النحو بجملة من القواعد العقلية، وهي معاني النحو وليس إعرابه فقط، إذ يوجد المعنى (المفهوم من ظاهر اللفظ) ومعنى المعنى (استنساخ معنى اللفظ، ثم معنى من هذا المعنى، استعارة، كناية، تمثيل) [2]. فالطابع الجديد في هذه النظرية هو الطابع الإستدلالي للأساليب البيانية العربية من تشبيه، مجاز، كناية وتمثيل.

ما نلاحظه من هذا العالم اللغوي أحدث نقلة ابستيمولوجية على مستوى البيان النحوي، وأعطى الأولوية للمعاني أي خطاب العقل على حساب الألفاظ (خطاب النقل) من خلال نظرية النظم.

ننتقل سويا إلى علم الكلام أحد مكونات النظام المعرفي البياني الذي بني على قواعد عقلية ونقلية ارتبطت بالعقيدة والطبيعة "لم تكن إشكالية اللفظ والمعنى خاصة بعلوم الفقه واللغة والنحو بل لقد كانت حاضرة أيضا في علم الكلام خلال مختلف مراحل تطوره"[3].

حيث أول ما ظهر المتكلمون في صفة دعاة المذهب معتمدين بذلك عن الخطابة وأيضا ظهروا كأصحاب مقالة مدافعين بذلك عن الدين الإسلامي في بداية طرح المتكلمون إشكالية خلق القرآن الكريم، هل هو مخلوق حادث أم أنه قديم؟ قال المعتزلة بأنه مخلوق بألفاظه وبمعانيه بينما أكد الأشاعرة بأنه قديم بمعانيه بإعتباره كلاما نقيا ومخلوق بألفاظه وبحروفه[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص88.
[2] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[3] نفسه، ص63.
[4] نفسه، ص64.

وتفرعت عن هذه الإشكالية مسألة أصل اللغة: هل هي المواضعة والإصطلاح (الاتفاق عل معان واحدة بألفاظ محددة) الاتهام والتوفيق (المعاني من الله تعالى بواسطة بنيه) فقد جعل المعتزلة المواضعة أصلا للغة القرآن، بينما الأشاعرة ومعهم أهل السنة والجماعة. فقد حددوا هذا الأصل في الإلهام والسمع[1].

في إطار اشكالية ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى، وضع علماء الكلام نظرية في التأويل البياني، هذا الأخير لا يكون للآيات المحكمة بما أنها واضحة المعاني بل يكون للآيات المتشابهة، الآيات التي لم تتضح معانيها وتعذرت معرفة المقصود منها. مثل التي تقيد التشبيه والتجسيم ظاهريا، فهذه الآيات تحتاج إلى تأويل عند المعتزلة حيث يتم نقل المعنى اللغوي فيها إلى معنى مجازي يقيد التنزيه[2].

هكذا تقوم نظرية التأويل البياني عند المعتزلة على دعامتين هما:المواضعة(وضع الألفاظ للتعبير عن المعاني) وقصد المتكلم (المعنى المراد من اللفظ المعبر به، وقصد المعنى من كلام الله)[3]. ووضعوا شروطا لهذا التأويل هي:المواضعة، قصد المتكلم، والقرينة أو الدليل.

فقد حدد (القاضي عبد الجبار توفي سنة 415هـ) مثلاهذه الشروط فيما يلي :

1 -لفهم القرآن الكريم، لابد من المعرفة باللسان العربي (اللغة العربية)، والتقيد بالمعنى الذي تدل عليه ألفاظه وعباراته فيما هو متعارف في اللغة العربية ومتواضع عليه فيها، للوقوف على معاني الألفاظ المحكمة والمعاني المجازية أيضا.

2 -معرفة قصد المتكلم (الله) هنا يشترط اعتماد منهجية الاستدلال بالشاهد على الغائب، فإذا كان بإمكاننا معرفة قصد المتكلم (الإنسان) في الشاهد،إما بالسماع، أو بالخبر الصحيح عنه، أو يكون مجال مشاهدته هو نفس مجال مشاهدتنا فان المعرفة بقصد المتكلم (الله) تتم بالاستدلال عليه قياسا على قصد المتكلم في الشاهد.

3 -وجود علامة، أو أمارة تسمح بهذه العملية الاستدلالية (قياس الغائب قصد المتكلم(الله) على الشاهد قصد المتكلم الإنسان). تسمى عند علماء الكلام بالدليل، قد تكون قرينة سمعية تؤخذ من القرآن أو السنة أو الإجماع أو قرينة عقلية مثلما هو الحال مع اللطف الإلهي[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص65.
[2] المصدرنفسه، ص66.
[3] نفسه، ص69.
[4] نفسه، ص70.

ما نلاحظه في هذا المحور أن علماء الكلام ربطوا بين مسائل واقعية بما فيها القيم ومسائل إلهية أي صفاته، وجوده، كلامه، قصد إثباتها إثباتا عقليا دينيا لهذه الأخيرة. فاستنباط القيم الدينية في الفكر الإسلامي خاصة وجميع الظواهر الأخرى اعتمدوا منهج قياس الغائب على الشاهد، بهذه المنهجية أيضا اعتمدوا لغة القرآن الكريم، لذلك فإن هذا التأويل محدودا من خلال ربطهم بوجود البيان (النص الديني) نفسه، أي بأنواع العلاقة التي تقدم بين اللفظ والمعنى في أساليب اللغة العربية.

ننتقل سويا إلى مجال الفقه الذي يعد أيضا من أبرز القضايا التي نالت قسطا وافرا في الفكر الإسلامي بقول عابد الجابري:" إن الفقه الإسلامي كان ولا يزال أقرب مستحبات العقل العربي إلى التعبير في خصوصيته" [1]. وهذا يعني أن العقل العربي قد أنشأ علم أصول الفقه فبعد أن كان هذا الأخير ذا طابع عملي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم في كيفية ممارسة العبادات والمعاملات بين المسلمين، وتحول هذا العلم من المستوى العملي إلى المستوى النظري في عصر التدوين وهنا يقول عابد الجابري:"فمن جهة كان الفقه هو الميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات قبل عصر التدوين وخلاله وبعده" [2].فمن خلال هذا نفهم بأن علم الفقه يشكل أهمية كبرى في الثقافة العربية الإسلامية وحسب رأيي أن هذا الفقه كان باب من الأبوابالكبرى لتسطير القيم في الفكر الإسلامي.

يقول (عابد الجابري):"والحق أن أصالة الفقه الإسلامي، وبالتالي خصوصية العقل المتبع له، العقل العربي، إنما ترجع إلى هذا العلم المنهجي الذي لا نجد له مثيلا في الثقافات السابقة واللاحقة"[3].

أي أن هذا العلم هو ميزة الدين الإسلامي، لم تتسم به أي ديانة أو ثقافة. يقول عابد الجابري:" هو العلم الذي ابتكره المسلمون لأول مرة، والذي لا نجد له نظيرا لا عند اليونان والرومان في الغرب ولا عند البابليين والصين والهند وإيران ومصر في الشرق، ولا في أي مكان آخر" [4]. من هنا يعرف الجابري الفقه من الناحية الابستيمولوجية فيعرفه بقوله:"إذ هو القواعد التي يتوسل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة"[5].

نستنتج من هنا أن (الجابري) يجعل من هذا العلم أساس العقل العربي وأساس استنباط كل ما يسير حياة الفكر الإسلامي من بينها استنباط القيم النبيلة الإسلامية عن طريق الأدلة التي تتمثل في الكتاب والسنة اللذان

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص98.
[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
[3] المصدر نفسه، ص99.
[4] نفسه، ص99-100.
[5] نفسه، ص100.

يعتبران مصدرين هامين في الفكر الإسلامي ومن بين أهم الفقهاء المسلمين" (الشافعي) الذي حدد أصول الفقه أو التشريع في أربعة جمع فيها أصول أهل الحديث وأصول الرأي على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين: حدود الرأي وشروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللفظ بالمعنى من جهة أخرى"[1].

ذلك أن (الشافعي) لم يأخذ مسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم بدليل على كذبها، ولم يسلك أهل الرأي في توسيع نطاق هذا الأخير بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه، وجعلها سهلة في متناول الجميع. "نقول أن الشافعي حدد الأصول في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس" [2].

أي أن مصادر الفكر الإسلامي وأهمها القيم الإسلامية ترجع إلى أربع مصادر وهي الكتاب المتمثل في القرآن الكريم وسنة الهادي محمد صلي الله عليه وسلم والإجماع والقياس اللذين يأتيان نتيجة إجتهاد الفقهاء "... هكذا فالإجتهاد هو أساسا الإجتهاد في فهم النص الديني داخل مجاله التداولي"[3].

بهذا يكون (الشافعي) قد حدد قواعد التشريع الإسلامي في أربعة أصول: الكتاب، السنة، القياس، الإجماع والمناهج الأخيرة،مقيدة بالنصوص الشرعية إما قرآنا أو سنة. لذلك فهو يبطل الاستحسان في قوله:" إن لبقول بغير خير ولا قياس لغير جائز، بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله الكريم، ولا في القياس" [4] فهو يبطل الاستحسان باعتباره كل اجتهاد لم يعتمد فيه المجتهد على الكتاب أو السنة أو اثر أو إجماع أو على قياس بناءا على واحد من هذه المصادر التشريعية.

إضافة إلى هذا أن مجال الفقه كان من نتائج إعطاء الأولوية للفظ على المعنى أن أخذ الفقهاء يشرعون للفرد والمجتمع انطلاقا من تعقب دلالة الألفاظ على المعاني، فهذه تعتبر إشكالية علم أصول الفقه في إشكالية لغوية، إشكالية ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب القرآني: كيف تمكن إقامتها، ما هي أنواعها لإثبات قضية إعجاز القرآن الكريم، فكان الأساس الإبستيمولوجي هو:" بحث في الدلالة، دلالة النص ودلالة معقول النص"[5].

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص104.
[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص110.
[3] المصدر نفسه، ص111.
[4] نفسه، ص505.
[5] نفسه، ص56.

المطلب الثاني: المعارف العرفانية

نقصد بالعرفان، المعرفة وهو عند المتصوفة أسمى المعرفة، يقول (الجابري):"العرفان في اللغة العربية مصدر عرف فهو المعرفة بمعنى واحد"، ويقول في لسان العرب:"العرفان: العلم عرفه يعرفه عرفة، عرفانا ومعرفة" [1]. قبل أن يكشف الجابري عن الأسس التي أنتج بها العقل العربي معارفه العرفاني،قام بتحليل تكويني لهذه العلوم محددا مصادرها الأولى الناتجة عنها، وهي اللامعقول العقلي، حيث نحث عن أسس المعرفة اللاعقلانية في هذه الثقافة، وفي هذا يقول:" أما مشاغلنا هنا فهي البحث في أساسيات المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية ككل أي نظم المعرفة فيها"[2].

فالجابري يريد أن يوضح لنا من خلال هذا المطلب أثر الموروث القديم في الفكر العربي الإسلامي، يقول: " نعبر هنا بـ"الموروث القديم" والذي نقصد به ذلك الخليط من العقائد والديانات والفلسفات والعلوم التي انتقلت إلى الدائرة العربية الإسلامية عبر الفتوحات ودخول البلاد المفتوحة تحت راية الدولة الجديدة، دولة الإسلام"[3].

حيث كان (الجابري) يهدف إلى الكشف عن تأثير تلك التيارات الفكرية ومساهمتها في تكوين العقل العربي عندما وظفت قواعدها في تشكيل ثقافته العرفانية. حيث تمثل الموروث القديم في مختلف التيارات الفكرية: اليهودية، المسيحية، المجوسية، المانوية، الصائبة، الفلاسفة (الحكماء السبعة): (طاليس Thales)(أنكساغوراسAnasagore)، (أنكسمانسAnasimene)، (أنباذ واقليدس Enpepocle)، (فيثاغورس Pythagore)،(سقراط Socrate)، (أفلاطون plaon)، والبراهمية.

يري (الجابري)أن التداخل بين هذه التيارات الفكرية هي الدافع الأول لخلوها في الثقافة العربية الإسلامية "والنتيجة المترتبة على هذا التداخل هي أن فكرة معينة قد تنتمي في أصلها إلى تيار معين يمكن أن تكون قد انتقلت إلى الثقافة العربي الإسلامية عبر تيار آخر" [4]، حيث أطلق الجابري على هذا الموروث بالعقل المستقل الذي أثر على كل الإتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي مشرقا ومغربا، خاصة التأثير الذي مارسته الهرمسية والأفلاطونية المحدثة.

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص251.
[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص178.
[3] المصدر نفسه، ص141.
[4] نفسه، ص186-187.

يتساءل (الجابري):"ما هي أشكال حضور الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية؟، وما هي المواقع التي إحتلها "العقل المستقل" فيها؟"[1].

فالهرمسية من أبرز وأهم التيارات التي شكلت المورث القديم، " فلقد انتقلت الهرمسية إذن إلى الثقافة الإسلامية ضمن المركب الجيولوجي" [2]، فمن مظاهر حضور التيار الفكري الهرمسي في الثقافة العربي الإسلامية كان لعلومها (الكيمياء والتنجيم والطب)، لعقيدتها منها قضية الألوهية، ولفلسفتها منها قضية النفس، ففي المجال العلمي مثلا صنف (جابر بن حيان المتوفي نحو 20خ الموافق لـ 815م) العلوم إلى علوم الدين وعلوم الدنيا:"ويصنف علم الدين إلى شرعي وهو علم الظاهر وعلم الباطن، وعقلي وهو علم الحروف ويندرج تحته العلم الطبيعي والعلم الروحاني وعلم المعاني وهو قسمان: العلم الفلسفي والعلم الألهي،والفلسفي يظم العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية.أما علم الدنيا فهو قسمان: علم الصنعة وهو الكيمياء وفروعها، وعلم الصنائع الأخرى الخادمة لعلم الكيمياء. بالإضافة إلى هذا التصنيف، تحدث جابر بن حيان عن العلوم السباعية (العلوم الخفية السحرية)، وهي: علم الطب وحقيقة ما فيه، علم الصنعة وإخراج ما فيها، علم الخواص وما فيها، علم الطلمسات على استخدام الكواكب العلوية وما فيه وكيف هو، علم الطبيعة كله وهو علم الميزان، وعلم الصور وهو علم التكوين وإخراج ما فيه وكيف هو، وفعل ذلك على سبيل إخراج ما في القوة إلى الفعل. أما علم الطب فقد صنفه إلى علم نظري الذي ينقسم إلى النظر في العقل والنظر في الجسم...، ثم تحدث عن الطبائع الأربعة وتفاعلاتها وما ينتج عن ذلك على صعيد الكون الطبيعي ككل ثم على صعيد جسم الإنسان، لينتهي في الأخير إلى تشبيه الإنسان بعلم صغير وهذا مبدأ هرمسي محض"[3].

(فالجابري) في هذا القول أن الهرمسية كان لها التأثير الأعظم على الفلاسفة والعرب وأشهرهم جابر بن حيان. فأغلبية العلوم قد انتقلت إلى المحيط العربي وليس من إنشاء الثقافة العربية الإسلامية، هذا يعني أيضا أن القيم هي الأخرى قد انتقلت إلينا من مواريث أخرى سنكشف هذا الأمر في مسيرة كتابتنا.

بعد هذا يتساءل (الجابري) "كيف يؤسس العرفانيون الإسلاميون توظيفهم للزوج الظاهر والباطن في تأويل الخطاب القرآني أساسا"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص193.
[2] المصدر نفسه، ص 194.
[3] نفسه، ص196.
[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص282.

هنا يتفق العرفانيون على القول بالظاهر والباطن. الأول هو الصورة الحسية من الخطاب القرآني (ألفاظه) أما الثاني فهو الروح المعنوي (معانيه) والإنتقال من الظاهر إلى الباطن يكون بالاعتبار. وهذا يعني أن هناك آلية ذهنية يقوم عليها ما يعبرون عنه بالكشف. هذا الأخير بتعريف الجابري"الكشف في اللغة رفع الحجاب، وفي الإصطلاح على ما وراء الحجاب من المعاني العينية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا".

ويجيب (الجابري) عن السؤال الذي طرحه للزوج بين الظاهر والباطن في التأويل القرآني بقوله:" المعنى الظاهر والمعنى الباطن في القرآن كلاهما إذن من عند الله: الظاهر "تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه" بلسان قومهم، والباطن "تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين" قلوب العارفين، إذن فثنائية ظاهر/باطن في الخطاب القرآني ليست راجعة إلى الإنسان وفهمه وتأويله بل هي: راجعة إلى الله إلى عمله وخلقه" [1]. فالله تعلى هو الذي يتكلف بالظاهر والباطن والإنسان لا دخل له لأن الظاهر هو الصورة الحسية والباطن هو الروح المعنوي.

لكن (الجابري) في هذا السياق ينوه إلى نقطة أساسية في هذا المجال حيث يبين مدى تأثير المورث القديم في اعتماد المضمون الباطني في التأويل وتخص هنا الفلسفة الإسماعيلية والمتصوفة. فالفلسفة الإسماعيلية قدمت فهما خاصا للقرآن تخالف السلف وأهل السنة "لقد انتقل الفلاسفة الإسماعيليون بالخطاب القرآني عن طريف التأويل الباطني من مجال تداولي إلى مجال تداولي آخر، بين الفهم البياني العربي الذي كان يعتمده السلف بعبارة أهل السنة، إلى الفهم الفلسفي الهرمسي الذي ما كان يمكن الوصول إليه أبدا من مجرد تأمل النص القرآني تأملا خاليا من أية معرفة مسبقة بالأدبيات الهرمسية، وهذا ما قصدناه عندما ربطنا الفلسفة الإسماعيلية بالفلسفة الهرمسية".

كذلك المتصوفة فجل المسائل التي يعالجونها أي ما يرتبط بالظاهر والباطن، فهناك قضايا لم تكن لهم أي صلة بالنص القرآني، فالجابري يصرح بأنها ذات مرجعية هرمسية "إن ما يقوله المتصوفة في تلك المسائل لا تمكن التوصل إليه بمجرد تأمل النص القرآني والتعمق في فهمه، بل إن أقوال الفلاسفة المتصوفة في تلك المسائل مستمدة أساسا من الأدبيات الهرمسية، وهم قد ضمنوا بعض الآيات القرآنية وصورها البيانية هذا الذي اقتبسوه مباشرة أو بواسطة". فالتأويل الباطني يعتبر ريحا خارجيا ليس له أي علاقة بالثقافة العربية الإسلامية. بقول (الجابري):" ولما كان الفقهاء والأصوليون البيانيون قد استخرجوا من دراسة القرآن، كنص لغوي، طريقة عربية بيانية لفهمه واستنباط الأحكام منه، ولما كانت هذه الطريقة البيانية الفقهية القياسية لا تؤدي قط، ولا يمكن أن تؤدي إلى تلك المضامين التي صرح بها الباطنيون من الإسماعيلية والشيعة والمتصوفة بوصفها (الحقيقة) التي تقف وراء الشريعة.

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص298.

فإنهم أي الفقهاء قد اعتبروا التأويل الباطني، شيعيا كان أو صوفيا، دخيلا على الأفق القرآني معارضا وأحيانا مناقضا لظاهر النصوص، ومن هنا ذلك العداء المستحكم بين الفقهاء والمتصوفة، إنه عداء يعكس تعارض نظاميين معرفيين أحدهما يقوم على الإستدلال، أي يربطالمعرفة بـ"الحد الأوسط" الذي هو العلة عند الفقهاء، والأخر يقوم على "الوصال" أي على الإتصال المباشر والمعرفة الدينية".

هذه الرؤية العرفانية تدمج فيها الفلسفة والتصوف مع الدين، وتكرس معرفة روحانية للعقيدة كما هو الحال في التفسير الذاتي اللاعقلاني للنصوص الشرعية، ومعرفة روحانية للعالم الطبيعي نظرا للتأثير المتبادل بين العالم العلوي (عالم النفوس والملائكة)، والعالم السفلي (عالم الحوادث الطبيعية). أساس هذه الرؤية العرفانية منهجية الوراثة أو الإكتساب بواسطة المجاهدة والرياضة الأولى يعرفها ابن عربي:" المجاهدة حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال"، ويعرف الثانية:"الرياضة رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة الطب، وهو صحة المراد به، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية".

وما نستخلصه من هذا المبحث أن الجابري قام بدراسة علمية للمناهج، للموضوع، للمفاهيم والرؤى التي أنتج بها العقل العربي معارفه العرفانية، وهي دراسة تدل على عمق معرفته بالقواعد التي أنتجت هذه المعارف، ومعرفته الشاملة بها بالنظر إلى محتواها المعرفي أو تأثرها بالمورث القديم حيث كانت قراءاته للتراث العرفاني قراءة جديدة في بعض جوانبها. لكن (الجابري) لم يثبت في المعارف العربية العرفانية أصالة الفلسفة الإسلامية.

المطلب الثالث: المعارف البرهانية

سأحاول في هذا المطلب أن نركز على كيفية بناء الشريعة بمنهجية البرهان المنطقي من طرف بعض الفلاسفة المسلمين. لمنحدر التواصل والوحدة التي تجمعهم في القواعد المعرفية التي أنتجوا بها معارفهم. "البرهان في اللغة العربية هو الحجة الفاصلة البينة...، وفي اللغة الأوربية ... الإشارة والوصف والبيان والإظهار" [1]. لكن في السياق العام يعرفه (الجابري):"هو كل عملية ذهنية تقرر صدق فضية ما" [2]. وبعد هذا التعريف يبدأ الجابري بالمقارنة بين هذا النظام البرهاني والنظامين السابقين اللذان تكلم عنهما البيان والعرفان داخل ثقافتنا العربية الإسلامية " إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والإجتهاد سلطات مرجعية أساسية وتهدف إلى تشييد تصور للعالم تخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية، أو بالأحرى نوعا من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص383.
[2] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

من الولاية وبكيفية عامة من الكشف عن الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله. وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه. فإن البرهان يعتمد على قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية" [1]. أي أن الإنسان يحتكم إلى عقله ليثبت ما جاء في النص القرآني والسنة النبوية، فهو يعتمد على الطبيعةللدلالة على وجود الله وما أتى في القرآن الكريم والسنة النبوية.

نعتقد :"إذا كنا سنقتصر هنا في هذا المدخل على رسم صورة إجمالية للبرهان كما شيده أرسطو منهجا ومفاهيما ورؤية، فإن هذا لا يعني أن أرسطو كان المنتمي له من العدم، كلا إن تاريخ البرهان كنظام معرفي يبدأ مع بداية الفلسفة والتفكير العلمي في اليونان قبل أرسطو بثلاثة قرون" [2].وهذا يعني أن النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربي الإسلامية هو نظام دخيل عليه أصله يوناني حيث ينسب إلى مؤسسه أرسطو.

ويضرب (الجابري) مثلا عن تبني الفلاسفة المسلمين لهذا النظام أشهرهم ابن حزم الأندلسي، فلقد كان البرهان المنطقي حاضرا في مشروع ابن حزم في فلسفة الظاهرية التي تؤكد على استنباط المعاني والأحكام الشرعية من ألفاظ النصوص الدينية بمنهجية تختلف عن القياس الفقهي. كيف ذلك؟.

لقد رفض ابن حزم التعامل مع النصوص الدينية بمنهج القياس الفقهي باعتباره عملية مقايسة بين موضوعين مختلفين في النوع، وأكد ضرورة الإعتماد على البرهان المنطقي في تفسير النصوص الدينية لذلك وظف هذا المنهاج بنوعيه: الاستنتاج والاستقراء. إذ عمل على تطبيق القياس الجامع (القياس المؤلف من مقدمتين نصيتين تلزم عنها نتيجة لزوما منطقيا) والاستقراء في فهم الخطاب الديني (القرآن والسنة)، ولكن مع التمسك بظاهر اللفظ وتجنب كل تأويل يخرج به عن معناه الموضوع له، حقيقة أو مجاز إلا إذا وجد نص آخر تحمل معنى آخر، أو أن التأويل يوجب صرف المعنى ضرورة حس أو بديهة عقل [3].

هكذا يتعامل ابن حزم مع ألفاظ النص الديني بوصفها تستقي معناها من الكل الذي تنتمي إليه، فاللفظ الواحد يستنتج معناه من المواصفة (المعنى الذي وضع له أولا)، إذا كان معناه لا يثير اشتباها ولا تخالف بديهة الحس والعقل، أما إذا أثار اشتباها وتعارض مع تلك البديهة فيبحث عن معناه في سياق النص الذي ورد فيه، وإن بقي الاشتباه قائما حول اللفظ، لا بد من تصفح المعنى غير المخالف لبديهة الحس والعقل [4].

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص383-384.
[2] المصدر نفسه، ص384.
[3] نفسه، ص523.
[4] نفسه، ص524.

هذا عن كيفية التعامل مع ألفاظ النصوص الدينية (العقيدة)، أما على مستوى الشريعة، فقد اعتمد ابن حزم أيضا منهجية الاستنتاج والاستقراء، ووضع أربعة أصول هي: القرآن، السنة، للإجماع ودليل فقط، لذلك أن منهجية الدليل التي اعتمدها ابن حزم هي منهجية تأويلية استنتاجية استقرائية، وليس التقييد الحرفي بألفاظ النصوص الدينية.

أما (ابن رشد) فقد أخذ قسطا في كتابات الجابري، ويقول(الجابري):"لقد نظر (ابن رشد) إذن غلى الدين والفلسفة كبنائين أكسوميين، فرضيين استنتاجيين، يجب أن يبحث عن الصدق فيما داخل كل منهما لا خارجه"[1].حيث أن ابن رشد طور مشروع ابن حزم، حيث أعاد ترتيب العلاقة بين البيان (الشريعة) والبرهان (الفلسفة) مع إقصاء العرفان بروح عقلانية واقعية ونقدية.

من هنا اقترح (ابن رشد) منهجية جديدة للتعامل مع الخطاب الديني تختلف عن منهجية القياس الفقهي والقياس العرفاني، تقوم على هذه المبادئ:

- إن الخطاب الديني هو دوما في وفاق مع العقل، إما بدلالته الظاهرة وإما بتأويله. إن القرآن يفسر بعضه بعضا، فإذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي، فلا بد من وجود آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي للآية الأولى، أي المعنى الموافق للعقل، ومبدأ يفصل فيما يؤول وما لا يؤول[2].

إذ التأويل عند (ابن رشد) هو:"إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن تخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مقارنته أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[3].

- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني، إذ لا يجب أن يفسر بمناهج وبتصورات خارج الخطاب الشرعي ذاته (الهرمسية وغيرها)، فهذا يشوش وحدتها الداخلية ويعطي معارف غير دقيقة، ومراعاة المستوى المعرفي والثقافي لمن يوجه إليه التأويل[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1993 ، ط6، ص341.
[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري ، 1978،ج1، ص236.
[3] فلسفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي بدار الأفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ، سنة 1402-1982، ط1، ص2.
[4] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المصدر السابق، ص321.

من هذه الثلاثة، هكذا يكون قد وضع قواعد ابستيمولوجية للعقل الفقهي الذي حدد بهذه الأصول الشرعية الأربعة، ولا يتعدها إلى مناهج الاستحسان والصالح المرسلة وفق منهجية الإجماع التي تعترف بضرورتها، فإنها تختلف عن منهجية الإجماع عند الأصوليين ذلك أنه لا يكون إجماع إلا لنص شرعي (قرآن وسنة) وينقسم إلى:

- إجماع متيقن لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام يخص ما هو منصوص عليه من العبادات والمعاملات أي القيم النبيلة في القرآن الكريم.
- إجماع الصحابة على شيء سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم، أو شهدوه يفعله أو عرفه عنهم من لم يشاهد النبي[1].

هذا عن الإجماع، أما عن الدليل فيؤخذ من النص أو الإجماع، وبنيته بنية القيا الأرسطي، إذ لا بد فيه من مقدمتين والنتيجة بحيث:

- إما أن تكون المقدمتان معا عبارة عن نص.
- إما أن تكون إحداهما إجماعا والأخرى قضية عقلية أولية.
- إما أن تكون إحداهما إجماعا والأخرى هي وجود الطاعة للإجماع، لأن النص ورد فيه ذلك.
- وإما أن تكون إحدى المقدمتين نصا يفيد حكما والأخرى حالة خاصة واقعة تحته[2].

ويؤكد الدكتور (سالم يفوت) في دراسة المقارنة بين منطق (ابن حزم) ومنطق (أرسطو)، أن الأول ليس إمتدادا للثاني، فقد تمت عملية توظيف المنطق الأرسطي في الدراسات الفقهية، إذ حدد (ابن حزم) مثلا وظيفته في فهم النص الديني، بمعنى فهم بناء كلام الله وفهم أحكامه وطرق استنباطها (منطق البيان)، ذلك أن معرفة القضايا الدينية وأقسامها ومعرفة الكلي منها والجزئي، فائدته فهم الأحكام الألهية والعلاقات القائمة فيما بينها وطبيعة الجهات الشرعية[3]. حيث أكد الجابري أن هذا المنهج التأويلي عقلي وليس ظاهريا.

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص526.
[2] المصدر نفسه، ص526-527.
[3] سالم يفوت، ابن حزم ومنطق أرسطو، مجلة دراسات عربية، فبراير 1983، العدد4، ص21.

ما نستنتجه هنا أن (ابن رشد) وضع حدودا ابستيمولوجية لفهم الشريعة ولإمكانية تأويلها منها: معرفة أساليب اللغة العربية، واعتماد القياس البرهاني والاستقراء، وليس القياس البياني أو العرفاني. (فابن رشد) هو أيضا اعتمد على البرهان المنطقي.

وكخلاصة لهذا المبحث، إن (الجابري) في قراءته الابستيمولوجية للتراث العربي الإسلامي أبرز الأسس المعرفية التي أنتج بها العقل هذا التراث سواءا البياني منه، أو العرفاني، أو البرهاني، وأبرز تأثير الثقافة العربية الإسلامية بمختلف الثقافات الأخرى من خلال النظام البرهاني الذي يعتبره دخيلا على الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني: أسس قراءة الجابري للتراث الإسلامي العربي

المطلب الأول: قراءة التراث

(الجابري) تغيره من الفلاسفة كان له النصيب الأوفر في الولوج إلى أعماق التراث مع تقصي كل أطرافه، لكن ما يميز الجابري أن نظرته للتراث وقراءته له كانت مغايرة، وبصفة عامة هي قراءة معاصرة أي تحديثية وليست أصلية.

يقول (الجابري): "هذه قراءات معاصرة لجوانب أساسية من تراثنا الفلسفي أنجزناها، مساهمة متواضعة منا في المجهود المتواصل الذي يبذله الفكر العربي الحديث والمعاصر من أجل إقرار طريقة ملائمة في التعامل مع التراث"[1].

"فالقراءة ليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية بل تقترح صراحة بوعي تأويلا يعطي للمقروء معنى تجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري والإجتماعي والسياسي وأيضا كذلك بالنسبة لنا نحن القارئين [2]. أما المعاصرة فلها معنيين تجعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوج ي، وتجعل كذلك المقروء المعاصر لنا لكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، بمعنى إقصاء المعقولية على المقروء إلى مجال اهتمام القارئ بالشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها"[3].

نفهم من هنا أن (الجابري) في قراءته للتراث ينطلق من الجزئي إلى الكلي على اعتبار الانطلاق من الكلي الجاهز يضلل القارئ ويشوه المقروء والجابري لا يفتأ يؤكد بأن قراءته للتراث هي قراءة معاصرة أو عصرية ففي اعتقاده:" أن القراءات السائدة في العصر الحالي كلها قراءات سلفية أساسها إسقاط صورة المستقبل على الماضي ثم البرهنة إنطلاقا من عملية الإسقاط هذه على ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل بحيث ينظر لليبيرالي الغربي إلى التراث من الحاضر الذي يحياه حاضر الغرب الأوزلي، فيقرأ قراءة أوروباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، فهو لا يري فيه إلا ما يراه الأوربي ويتعلق الأمر بالقراءة الإستشراقية تريد أن تفهم مدى فهم العرب لتراث من قبلهم، لأن العرب كانوا واسطة بين الحضارية اليونانية والأوروبية الحديثة"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص11.
[2] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[3] نفسه، ص11-12.
[4] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1991، ط1، ص45.

بمعنى أن المستقبل في الماضي العربي كان في استيعاب ماضي غير الماضي العربي، فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون إنعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع المادية والمثالية من جهة أخرى.

"ومن ثم تصبح مهمة القراءة لدى الفكر العربي هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع العربي المضاعف، فالفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر تاريخي يفتقد غلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[1].

فهنا يريد (الجابري) توضيح نقطة مهمة هي الخلل الذي يجوب الفكر العربي هو تشبثه بالماضي وتمسكه له، لأن (الجابري) يدعو إلى ضرورة التجديد والتحديث وهذا ما سنراه في المطلب الثاني، إلى جانب هذا ينتقد الجابري: "القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه" [2]. نفهم من هنا أن الجابري ينطلق في قراءته للتراث من التساؤل التالي: لماذا التراث؟

إذ يرى ما دام هو حاضر فينا أو معنا فإن الانشغال به ما هو إلا انشغال الإنسان بذاته، فالتراث عنده ضروري لفهم الحاضر، وما دام كذلك فلابد من أن يكون التعامل معه تعاملا علميا، ويقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث بأكبر قدر من المعقولية، وهما شرطان في رأيه أساسان في كل بحث علمي، علما أن الشرط الأول يقود إلى تحقيق الثاني[3].

وما يعنيه(الجابري) بالموضوعية هو جعل التراث معاصرا لنفسه وذلك بفصله عنا. أما ما يعنيه بالمعقولية فهو جعل التراث معاصرا لنا وإعادة وصله بنا.

من هنا فالتعامل مع التراث بموضوعية يتطلب النظر إليه في سياقه المعرفي، الاجتماعي والتاريخي، أما التعامل معه بصورة عقلانية فيقتضي النظر إليه نظرة عصرية وذلك بإخضاعه لآليات العصر وشروطه. ويعتمد (الجابري) في تعامله هذا على منهج تحليلي "ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بنى". بمعنى

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص12.
[2] المصدر نفسه، ص13.
[3] عبد الحكيم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، ص07.

أنه يقترح منهج يتجاوز التحليل البسيط الذي يحلل المركب إلى البسيط إلى التعامل مع المركب في حد ذاته على أساس أنه بنية قابلة للتفكيك.

أي تفكيك العلاقات الثابتة في كل بنية، ليتحول ما هو ثابت إلى متغير وما هو مطلق إلى نسبي وهكذا. ودون أن يعني التفكيك في رأيه نفي الموضوع والاعتداء عليه بقدر ما يعني التحرر من سلطته الخطابية وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام.

إن القراءة المعاصرة للتراث كما يراها (الجابري) إذن تجعل المقروء أو النص التراثي معاصرا لنفسه، أي في إطاره الابستيمولوجيوالسوسيولوجي والتاريخي من جهة وفي نفس الوقت ربطه بنا على صعيد الفهم والمعقولية، وفي هذه الحالة حسبه نتجاوز القراءة التراثية وفي آن واحد القراءة المعاصرة له، والتي تنظر إليه من فوق، بل وتتجاوز قراءة العصر بأدوات الماضي[1].

المطلب الثاني: مبررات قراءة التراث

لكي نصل إلى الدوافع والمبررات التي جعلت من الجابري نظرة خاصة للتراث العربي الإسلامي، لابد من فهم العلاقة القائمة بين مفهوم التراث ومفهوم الحداثة.

أ–مفهوم التراث: إن التراث مصطلح حديث النشأة في الفكر العربي المعاصر يعني: المضمون الديني، الروحي، الفكري، الأخلاقي، والفني قبل عصر الإنحطاط، وقد اتخذ موقفا من فترة إزدهار الدولة الإسلامية ومعارف رجالها وموقفا من حاضر الأمة المتأخرة وتعليلا لأدواتها التي استهدفتها، وموقفا من مستقبل هذه الأمة المأمول[2].

هذه الفكرة تتفق مع نظرة (الجابري) للتراث، فهذا الأخير لم يكن حاضرا كلفظ يدل على هذا المعنى في خطاب الفلاسفة القدامى أو في اللغات الحية المعاصرة (فرنسية أو إنجليزية) التي يستورد منها المفكرين العرب اليوم مصطلحاتهم ومفاهيمهم، بل إنه مفهوم جديد في الخطاب العربي المعاصر، يقول:" إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما"[3]. وأصبح بالنسبة إلى الوعي العربي عنوانا على حضور الأب والإبن، السلف والخلف، الماضي في الحاضر، فهو يمثل ما هو مشترك بين العرب، إنه التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، فهو العقيدة والشريعة والفلسفة، التصوف، علم الكلام، اللغة والأدب، العقل والذهنية، الحنين والتطلعات وبعبارة أخرى هو:"المعرفي والإيديولوجي وأساسها العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[4].

---

[1] عبد الحكيم بلواهم، قراءة في التراث العربي الإسلامي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة، ص07-08-09.
[2] المنصف بن عبد الجليل، التراث والمعاصرة، مجلة الفكر العربي، ماي/جوان 1991، العدد 98/88، ص42.
[3] محمد عابد الجابري،التراث والحداثة، المصدر السابق، ص22.
[4] المصدر نفسه، ص24.

بهذا يعني أن (الجابري) كانت له نظرة خاصة لمفهوم الأصالة التي يندرج ضمنها مفهوم التراث، فهي ليست إنتاج الثقافة العربية الإسلامية، ليست إسترجاءا وتوظيفا لقيمتها المعرفية والإيديولوجية والرفض المطلق للنموذج العربي بأسسه العلمية وبمظاهره التحديثية بل هي مفهوم متداخل مع مفهوم المعاصرة (الحداثة)، إنه رؤية معاصرة علمية للتراث.

ب– مفهوم الحداثة: "إن الحداثة المعاصرة هي موقف من حالة الأمة المختلفة ورؤية لمستقبلها المأمول، فهي تحويل الأمة العربية الإسلامية من حال الاقتراب في هذا العصر غلى حال التأسيس والوظائفي، من حال الهامشي في هذا العصر غلى حال التأسيس والوظائفي، من حال الهامشي إلى حال المبدع والمنتج والمؤثر في منحى العصر وقيمه"[1].

فهذا التغيير للأمة العربية الإسلامية من حالة التخلف إلى حالة التقدم على كل المستويات، من حالة الهامشي إلى حالة الإبداع والإنتاج والتأثير لن يتحقق في نظر الجابري، إلا بضرورة الرجوع إلى التراث وقراءته قراءة تحليلية نقدية وعلمية، وهي قراءة معاصرة حداثية له.

ويعرف (الجابري) الحداثة: "لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما، نسميه بـ: المعاصرة، أعني بمواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي" [2].

نلاحظ أن (الجابري) لا يستبعد التراث من مفهوم الحداثة، فهذا الأخير ليس الأخذ المطلق من النموذج الغربي المتقدم واستبعادا كليا للتراث بما يحتويه من منتجات فكرية ترتبط بقيمها الإيديولوجية، فهو مفهوم يوظف الجوانب المنطقية والعقلانية من التراث منهجا ورؤية.

ويقول:"الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها، الحداثة رسالة ونزوح من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية، ووجدانية "[3].

هكذا تشترط الحداثة ممارسة العقلانية في تفكيرنا سواءا بالنظر إلى محتويات التراث، أو بالنظر إلى قضايا العالم العربي الواقعية، ولا يمكن ممارسة هذه العقلانية في نظر الجابري إلا بضرورة تحديث العقل العربي.

---

[1] المنصف عبد الجليل، التراث والمعاصرة، مجلة الفكر العربي، ص42.
[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص15-16.
[3] المصدر نفسه، ص18.

يقول (الجابري):"وذلك إلى درجة تسمح بالقول أن الخطاب النهضوي العربي هو أساسا خطاب في تحديث العقل العربي"[1].

(فالجابري) يسعى إلى فك ذلك النزاع القائم بين الأصوليين والمحدثين. يقول:"سلطة النموذج هي التي جعلت فريقا منا يرى الأصالة في التراث، في العودة إليه وغليه وحده، وهي التي تمنعه بالتالي من أن تخطر بباله، إن الأصالة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين يغمرنا التراث من كل جوانبه هي تلك التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع الفكر العالمي[2] المعاصر ومن خلال التعامل معه، وهي أي سلطة النموذج، هي التي جعلت فريقا آخر منا يرى المعاصرة في الفكر الأوربي وحده، فحالت دونه ودون أن تخطر بباله أن المعاصرة الحقيقية بالنسبة لنا نحن الذين تتخبطنا يمينا ويسارا مركبات ذهنية وافدة إلينا من أوروبا، هي التي يجب أن نحققها في تعاملنا مع التراث، تراثنا نحن أولا".

(فالجابري) يرى في هذا القول أن الأصالة لا بد لها من مواكبة أحداث المعاصرة والسير جنبا إلى جنب، خصوصا في ثقافتنا العربية الإسلامية. "إذن فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولا، هو فك أسرها من قبضة النموذج السلفي حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملا نقديا، وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معا"[3].

نستنتج من المفهوم الذي قدمه الجابري عن التراث والحداثة، أنه لا يفصل بينهما، إذ توجد علاقة التداخل والترابط فوجود أحدهما يشترط وجود الأخر، فالتراث هو رؤية علمية نقدية ومعارة للثقافة العربية الإسلامية، والحداثة تشترط توظيف التراث توظيفا عقلانيا حداثيا وهذا لن يتم إلا بتطبيق المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة أثناء دراسة التراث.

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982، ط1،ص38.
[2] المصدر نفسه، ص60.
[3] نفسه، ص61.

المطلب الثالث: أسس قراءة الجابري للتراث

حدد (الجابري) الأسس التي يجب إتباعها في قراءة التراث ووجوب الإلتزام بها أثناء القراءة العلمية والنقدية للتراث، التي حددها فيما يلي:

المنهج والرؤية

خطوات المنهج:

- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، إن العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب الممارسة النظرية التي ساءت في عصر الانحطاط الأسلوب الذي قوامه القياس الغائب على الشاهد بدون مراعاة الشروط التي تجعل هذا القياس منهجيا علميا، إننا نعتقد إن الدعوة في تجديد الفكر العربي وتحديثه يظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط وأول ما يجب كسره [1] عن طريق النقد الدقيق الصارم وهو ثباتنا البنيوي، إن تجديد العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر، هذه القطيعة التي تتناول موضوع المعرفة، لذلك لا علاقة لها إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث المتاحف وتركه[2].

إن رفض التراث بهذا الشكل هو موقف لا تاريخي لا علمي، إذن نحن لا ندعو إلى قطيعة مع التراث وإنما ندعو إلى التخلي عن الفهم التراثي للتراث. هذا يعني أن (الجابري) يرفض رفضا مطلقا تطبيق مناهج علمية جاهزة بقواعدها وبمفاهيمها لدراسته، فلا بد من توظيف تلك المناهج مع مراعاة تاريخيته وخصوصيته. لا بد من توظيفها لنقد العقل العربي الذي أنتج التراث فهذا النقد يعد شرطا ضروريا لتجنيد العقل وتحديثه، ومنه تجديد الثقافة العربية الإسلامية.

- إلتزام الموضوعية في التعامل مع التراث: يتم التعامل الموضوعي مع التراث على مستويين فصل الذات (المفكر، القارئ العربي) عن الموضوع، النصوص التراثية، ومستوى فصل الموضوع عن الذات، فكيف يتم هذا العمل المنهجي فيما يخص عملية فصل الذات عن الموضوع؟.

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص46.
[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص12.

يشترط (الجابري) إقصاء الذاتية أثناء دراسة التراث، لا بد من التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسيقات التراثية، أو الرغبات الحاضرة، لا بد من التحرر من التراث نفسه بإعتباره مواد معرفية ثابتة توجه تفكيرنا، وذلك بضرورة التحرر من القراءة للمعاني وللأفكار قبل الألفاظ، بل لا بد من استخلاص معنى النص من النص، من خلال العلاقات القائمة بين أجزاءه (ألفاظه)، لا بد من تحويل النص التراثي إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة، بتحليل ألفاظه والكشف عن العلاقات القائمة فيما بينها.

- المعالجة البنيوية: حيث يتعلق الأمر أساسا بمحورة الفكرة حول إشكالية واضحة.
- التحليل التاريخي: يتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي.
- الطرح الإيديولوجي: وهو يعني الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي أداها المفكر المعني[1].

أما مستوى فصل الموضوع عن الذات فينص على أن التراث ليس إنتاجا تاريخيا وحسب بل هو عطاء ذاتي إنساني وهذا العطاء لا يقدم نفسه غالبا في شكل مباشر بسبب رقابة المجتمع المادية والمعنوية التي تمنحه وتظل تتدافع وتتحرك وراء قوالب الفكر وطرق التعبير مشكلة وراء اللغة والمنطق، وللوصول إليها يجب افتراق حدود اللغة والمنطق، ولا يتم ذلك إلا بالحدس ونقصد به الحدس الرياضي فهو رؤية مباشرة استكشافية وبهذا النوع من الحدس تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، كما أن هذا التراث يقدم لنا الجوانب عن سبب اللجوء إلى هذا الحدس فقد تحدث الغزالي عن كتابة المضمون به على غير أهله وكتاب ابن سينا الفلسفة المشرقية، وهذا الكتاب لم يصلنا لعل ابن سينا احتفظ به لنفسه مضمونا به على غير أهله.[2]

كما تحدث (ابن رشد) عن الحكمة البرهانية، وقبل هؤلاء تحدث الفرابي عن حقيقة وتحدث (جابر بن حيان) و (الرازي) الطبيب وغيرهما، ولقد آن لجميع فلا فلاسفتنا ما ظنوا به غير أهله فلم يصرحوا فهذا المضمون على غير أهله هو بمثابة "الهو" في نصوصهم فيجب البحث عنهم السعي إلى رفع الحجاب.[3]

أما بالنسبة للرؤية فكل منهج يصدر عن رؤية إما ظنا وإما صراحة كما أن الوعي بإبعاد الرؤية ضروري لإستعمال المنهج وتأطيره والقراءة التي نقترحها ونستمد التوجيه منها لها ثلاث:

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي،بيروت، د س، ط2، ص85 .
[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص29.
[3] المصدر نفسه،الصفحة ذاتها.

- الرؤية الكلية للتراث: تشترط النظر إلى الحقيقة الفكرية في المجتمع معين وفي عصر معين وفي عصر معين أنها تتميز بالوحدة على الرغم من التعدد والاختلاف في حقائقها الجزئية، وهي وحدة الإشكالية ومعها وحدة المفاهيم والتصورات، وحدة المناهج المعتمدة، ووحدة الرؤية في مرحلة تاريخية ما، وهي منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مجموعة من المشكلات الجزئية التي تحل نظريا إلا في إطار عام يشملها:"إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها فهي توتر ونزوح نحو النظرية أي نحو الإستقراء الفكري".[1]
- الرؤية التاريخية للتراث: تشترط ضرورة الربط بين المحتوي المعرفي (إشكالية، مفاهيم، مناهج ورؤى) لمنتوج فكري معين والمضمون الإيديولوجي (الواقع السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي والثقافي)، الذي يعبر عنه إنه المجال التاريخي لأي منتوج فكري في حقبة زمنية معينة، هذا المجال هو زمن من الإشكالية "إنه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية التاريخية في تاريخ فكر معين".
- الروح النقدية للتراث: هي رؤية علمية للثقافة العربية الإسلامية تشترط الكشف عن الأسس المعرفية (الإبستيمولوجية) التي أنتج بها العقل العربي ثقافته، وممارسة النقد العلمي لهذه الأسس بهدف التحرر من بعضها البعض وتجديد الثقافة العربية المعاصرة.[2]

ما نستنتجه من هذا الفصل أن الجابري اقترح إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة علمية، موضوعية، بنيوية، تاريخية، ونقدية وكانت له في ذلك مبرراته الذاتية والموضوعية كما رأينا في المبحث الأول أن كل القرارات السابقة عنه والتي توجد في عصره قراءات ذاتية ايديولوجية، لا علمية، لا تاريخية، لا نقدية التراث.

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص32.
[2] المصدر نفسه، ص42.

المبحث الأول: نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية

يعد ((الجابري)) من أبرز المفكرين المغاربة المعاصرين الذين اهتموا بالتراث العربي الإسلامي أو الفكر العربي الإسلامي على امتداد تاريخها، حيث تتمحور أبرز مساهماته الفكرية والفلسفية الأساسية حول فهم الموروث الفكري والحضاري والثقافي العربي الإسلامي، ومحاولة سد أغوار بنيات العقل العربي الإسلامي وادراك أسسه ومكوناته وخصوصياته، والبحث في أسس العقل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية الإسلامية.

اهتم (الجابري) بالعقل العربي الإسلامي بكل تجلياته في الفكر والسياسة والأخلاق، كما سعت إسهاماته الفكرية في فهم نظم القيم ونظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، وفهم محدداتها وتجلياتها وذلك من أجل بناء مشروع نظري يروم وضع تصور شمولي لأسئلة التراث وقضاياه في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، في محاولة لفهم متطلبات الحاضر ورهاناته وتحدياته، أو كما قال هو نفسه، فإن اهتمامه بالماضي إنما ينبع من غرض في الحاضر[1].

ولعل أبرز ما إهتم به (الجابري) في مشروعه الفكري دراسة العقل الأخلاقي الذي اعتبره يتكون من "نظم القيم" التي تميز الثقافة العربية، حيث صدر للجابري كتاب جديد يحمل عنوان "العقل الأخلاقي العربي" وهو دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة الإسلامية، ويعتبر هذا الكتاب الجزء الرابع من المشروع الفكري له، ويبدأ كتابه هذا بمقدمة عنوانها: "الفكر الأخلاقي العربي الوضع الواهن" يقول فيها: "واليوم، وبعد ما يقارب من عشرين سنة من ظهور أول كتاب في هذا المشروع إلى الوجود، وبعد أن لقيت الأجزاء الثلاثة من الرواج والاهتمام ما يبعث على الاعتزاز والرضا [...] فإن المكتبة العربية خالية من محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي"[2].

ومعنى هذا أن (الجابري) يرى أن الفكر العربي لم ينتج فكرا أخلاقيا ضخما بالنظر إلى إنتاجاتهم في ميادين أخرى، فحاجة المكتبة العربية للبحث عن القيم الأخلاقية العربية هو أمر ضروري[3].

---

[1] www.maghress.com/ahdath press/1981, le : 23/02/2016

[2] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة المغاربية، بيروت، ط2، 2002.

[3] المصدر نفسه، ص08.

ويقول أيضا عابد (الجابري): "إن عملنا هذا في هذا الكتاب (يقصد العقل الأخلاقي العربي) يكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرتبها ويربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت في جوفها وعلى ساحاتها مورثا من القيم والأخلاق ينتمي إلى خمس ثقافات"[1] .

فمن المعلوم لذى قراء (الجابري) والمهتمين بأبحاثه، أن جميع كتاباته في سلسلة "نقد العقل العربي" تتميز بإهتمامه الشديد أولا بتحديد ملامح رؤيته للموضوع والتعريف الدقيق بمنهج البحث الذي سيتبعه، ويشير دائما في بداية الكتاب إلى صعوبة هذه الدراسة.

كما يؤكد (محمد عابد الجابري) أن دراسة الأخلاق العربي وقيم الثقافة الإسلامية تحتاج إلى إستعمال المنهج وتوظيف المفاهيم نفسها التي اعتمدت في دراسة السياسة، يقول "ومع أن النظر في السياسة والأخلاق ينتمي إلى ما يسميه الفلاسفة بالعقل العملي أو العلم المدني حسب تعبير القدماء، بإعتبارهما: السياسة والأخلاق حقلا معرفيا واحدا ينتمي إلى مجال الإرادة وليس إلى مجال العقل، مما يجعل موضوعهما من طبيعة واحدة، ويسمح بالتالي بإستعمال نفس المنهج وبتوظيف نفس الجهاز المفاهيمي فيهما معا"[2].

ويقول محمد عابد (الجابري) أيضا: "لا شيء يمنعنا هنا في مجال دراسة العقل السياسي العربي من توظيف التصنيف نفسه الذي عملنا به في "العقل السياسي العربي"، فنتحدث مثلا عن أخلاق القبيلة وأخلاق العقيدة وأخلاق الخليفة وأخلاق الخاصة وأخلاق العامة" [3]. (فالجابري) في هذا القول يعترف بتوظيف التصنيف الذي عمل به في دراسة العقل السياسي العربي، ويردف قائلا: "ولا شيء يمنع كذلك من اعتماد التصنيف الذي عملنا به في العقل النظري، فنجعل الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية ثلاثة: أخلاق بيانية، أخلاق عرفانية و أخلاق برهانية"[4].

ولكن (الجابري) يلفت القارئ إلى موضوعه الرئيسي في هذا الكتاب والتي تعد من أبرز المشكلات والمسائل التي لا بد من التطرق إليها ودراستها ودراسة نقدية تحليلية وهي نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، يقول "ليس مقصورا على الأخلاق الفلسفية أو النظرية في الحضارة العربية الإسلامية، ولا على الأخلاق الدينية أو العملية في الإسلام، بل هو نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية"[5].

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
[2] المصدر نفسه، ص20.
[3] نفسه، ص21.
[4] نفسه، الصفحة ذاتها.
[5] نفسه، الصفحة ذاتها.

وتعني كلمة نظم عند (الجابري): "النظام مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة يستمد منه كل عنصر هويته ووظيفته، إلا أنها تنطوي أيضا على فكرة الترتيب والتشايع على أساس أن القيم في كل ثقافة ليست فقط منظومة أو منظومات، بل هي أيضا نظام بمعنى ترتيب أو سلم" [1]. ويقصد (الجابري) من كلامه هذا أن القيم في كل ثقافة لا تكون بنفس الدرجة وليست على مستوى واحد، بل هناك قيم أساسية تتفرع عنها عدة قيم أدنى درجة منها، وهذا يعنى أن هناك قيمة ثابتة ومركزية تنتظم حولها كل القيم في عصر من العصور، وقيم أخرى تندرج تحت هذه القيمة المركزية.

ويعتمد إلى تعريف لفظ قيمة و نظام القيم بأنها: "أن نظام القيم ليس مجرد خصال حميدة، أو غير حميدة يتصف بها الفرد فتكون خلقا له، بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الإجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراق المطلق"[2]. وهذا القول تأكيد للقول السابق أن نظام القيم هو معيار أخلاقي ينطوي على جملة القيم في العالم المختلفة.

ثم ينتقل (الجابري) إلى توضيح القصد من استخدامه لكلمة نظم بالجمع، لأن الثقافة العربية عرفت عدة نظم من القيم وليس نظاما واحدا، فالعقل العربي الأخلاقي هو: "عقل متعدد في تكوينه، ولكنه واحد في بنيته، وهو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت ولا تزال مسرحا تلتقى فيه عدة مورثات ثقافية، فمنذ عصر التدوين الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة برز المورث الفارسي والمورث اليوناني والمورث الصوفي علاوة على المورث العربي الخالص والإسلامي الخالص بمكونات رئيسية وأساسية في الثقافة العربية" [3]. أي أن العقل الأخلاقي العربي مكون من عدة ثقافات طرأت على كيانه وساهمت في تكوينه ويلخصها (عابد الجابري) في خمس موروثات ثقافية وهي: المورث الفارسي والمورث اليوناني والمورث الصوفي وصولا إلى المورث العربي الخالص والمورث الإسلامي، فكان لا بد لهذه الثقافات أن تحصل بينها احتكاك وتداخل ومنافسة وصراع، لينتج لنا ما يسميه (الجابري) بالمحصلة التي تبرز كممثل للثقافة العربية الواحدة، وبالتالي كعقل أخلاقي عربي.

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
[2] محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية –محمد عابد الجابري–، مجلة التفاهم، العدد الثالث والأربعون، 1432هـ/2011م.
[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص22.

فإشكالية الفكر الأخلاقي والقيمي التي طرحها عابد (الجابري) ليس هدفها قراءة نقدية لتراثنا العربي الإسلامي ومعالجة النقص الفادح الموجود في المكتبات العربية في هذا المجال فقط، بل لتوضيح فكرة رئيسية مفادها في قول (الجابري): "أن العرب لم ينتجوا لا في الجاهلية ولا في الإسلام فكرا أخلاقيا بإستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان"[1].

فمن خلال مجهودات (الجابري) يعرف القارئ العربي تراثه الأخلاقي ومدى مساهمته في التراث الأخلاقي العالمي، ثم يبين مكونات هذه الأخلاق ومصادرها وهل استفادت القيم الإسلامية من الثقافات الشرقية في تراثنا الأخلاقي.

وأول ما إستهل به (الجابري) للإجابة عن تساؤله الذي سبق ذكره، أن المسلمين في عصر الفتوحات الإسلامية قد أخذو قسطا كبيرا من أخلاق خارج موروثها، وأهم موروث هو الموروث الفارسي وهي أخلاق الطاعة التي تبنتها الثقافة الإسلامية من الموروث الفارسي حيث روجتها بإسم الإسلام وخاصة في العصر الأموي، ف(الجابري) يصرح وبشكل مباشر أن مصادر القيم في الثقافة الإسلامية كانت لها جذور عدة من مواريث خارج فكرها، وهذا في قوله: "... يكرس قيما جديدة تخدم وحدة المجتمع والدولة وتؤكد على ضرورة الطاعة، وهي قيم كانت جاهزة في الموروث الفارسي، وأكثر من ذلك كانت ملائمة لطبيعة الأزمة وحاجة الدولة لأنها تربط بين وحدة الدين والملك وتجعل طاعة صاحب الدولة من طاعة الله، لم يكن الأمر يتطلب إذن سوى تبنيها والترويج لها بإسم الإسلام، وهذا ما تم بالفعل في العصر الأموي ذاته"[2].

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص08.
[2] المصدر نفسه، ص126.

المطلب الأول: الموروث الفارسي (أخلاق الطاعة)

قبل أن نبدأ في تفصيل هذا الموروث، طرح (الجابري) إشكالا وهو: كيف ولماذا أخذت قيم الموروث الفارسي في الاحتكاك بالثقافة العربية؟ ومتى بدأ يقدم نفسه داخل الثقافة العربية للإسلامية؟.

يتعرف (الجابري) أن بداية عصر التدوين للأخلاق والقيم في الثقافة العربية الإسلامية كانت في أواخر العصر الأموي، فهذا العصر الذي انتشرت فيه الخطابة والشعر والرسائل، يقول (الجابري): "كيف حدث أن شهد العصر الأموي بداية التأليف في القيم والأخلاق من داخل الموروث الفارسي، وهو العصر الذي كان عربيا خالصا"[1].

فهنا يتساءل (الجابري) في كيفية تمكن الموروث الفارسي من التوغل داخل الثقافة الإسلامية، رغم أن هذا العصر أي العصر الأموي كان عربيا خالصا أي لا توجد حضارة أخرى أو فكر آخر محتك به.

وللإجابة عن هذه التساؤلات يقرر (الجابري) أنه لا بد من الإنطلاق في فحص الخطابة والرسائل التي اعتمدها العصر الأموي لنشر القيم وتكريسها في المجتمع آن ذاك، فهذا العصر كما أسماه عابد (الجابري) عصر الخطابة، يقول في هذا: "والتي تعود إلى العصر الأموي الذي كان يحق –كما يصفه مؤرخو الأدب– بعصر الخطابة". فكانت حاضرة في كل وقت وفي كل مكان، سواءا في المسارح أو المساجد والساحات والأسواق والمجالس، تداوله الناس عبر السنين بواسطة الرواية، حتى تجسدت في عملية التأليف بعد ما نشطت حركته في الأدب فأصبحت لونا أدبيا ضروريا منها أدب اللسان، ومن النماذج الضاربة في التاريخ خطبة الثراء لزياد بن أبيه وبخطبة للحجاج، وغيرها الكثير من الخطب التي تنسب للأمويين التي ترسي وتكرس قيم الاستبداد القبلي والأثني بلهجة شجية وفصاحة بالغة مشحونة بالتهديد تارة والوعيد تارة أخرى والعقاب مرة ثالثة[2].

والعصر الأموي لم يكن عصر الخطابة فقط، بل شهد في أواخره ظاهرة أدبية تسمى الترسل، فرسائل ملوك بني أمية كانت من أهم الوسائل لنشر القيم، قيم الطاعة على الخصوص، تقرأ في المساجد والساحات...، والترسل صيغة تفيد معن التكلف، فإذا كان موضوع الرسالة أمرا يحتاج إلى جملتين، فن الترسل هو صياغة هذا الأمر في نص بلاغي تتزاحم فيه الإستشهادات في قالب لغوي يراد لها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي، هذه

(1) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص132.
(2) المصدر نفسه، ص132-133.

الطريقة هي الكتابة أعيد انتاجها عبر العصور وصارت تقلد وتعلم، ولأنها تجمع بين البلاغة وبين الدعوة إلى التحلي بقيم معينة اعتبرت النموذج الأعلى للأدب الذي يجمع أدب اللسان وأدب النفس.

من هنا صار الترسل أول صيغة من صيغ التأليف في الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية[1].

فما نستنتجه هنا أن الترسل إذن ظاهرة أدبية ساهمت في التأسيس لهذا الطرح، ولعل اسم المؤدب الذي كان يطلق على الكاتب لهذا النوع من الأدب لدليل واضح على بعده الأخلاقي القيمي، والمؤدب المقصود به المعلم والمربي الذي يربي الناس ويوجههم وينورهم بأفكار تدعو إلى قيم الخير والتسامح والطاعة.

ويعتبر عابد (الجابري) أن عبد الحميد سالم هو المؤسس الفعلي لخطاب الترسل، حتى لقب بـ: عبد الحميد الكاتب، فلقد سهل سبيل البلاغة في الترسل، وعمد إلى تطوير الرسائل، فصار الترسل نمط يعمل على تكريس القيم، فعن عبد الحميد أخذ المترسلون هذه الطريقة في الكتابة[2].

حيث يفهم من هذا كله أن للترسل أهمية كبيرة في نشر القيم التي تريد السلطة تكريسها أو تطبيقها، هذا من جهة ومن جهة أخرى صارت مع تعاقب الأيام نصوصا تعد بمثابة مراجع في أدب اللسان "حتى بقيت رسائل عبد الحميد نموذجا في الكتابة يكرس قيما سلطانية تتكرر عبر العصور والأجيال بتقليد أسلوبه"[3].

فرسائل عبد الحميد آن ذاك كانت تهدف إلى تحقيق الاستقرار في الدولة وهذا الأمر لم يتحقق إلا بإرساء قيم الطاعة لشخص الأمير أو الخليفة أي رئيس الدولة، وأيضا قيم الجبر، وهي القيم التي كانت تشكل أساس الإيديولوجيا الأموية[4].

والفرق بين الخطابة والترسل –على مستوى آليات التأثير– أن الخطابة تلجأ إلى توظيف ضمير المخاطب للتأثير على المتلقي، بينما تلجأ الرسائل إلى ضمير الغائب، فتضفي على الغائب ما يفرض حضوره على المتلقي، من أوصاف وألقاب تحول غيابه إلى حضور دائم، إلى الخلود، وترفع منزلته، فيتحول الخطاب إلى رسالة تعج بالقيم الدينية والأخلاقية التي تتحول بتكرار الألفاظ المعبرة عنها إلى قيم نمطية تفرض نفسها كعادات أخلاقية، وهكذا تصبح الطاعة، مثلا قيمة لا تقبل النقاش عندما يتكرر ربط طاعة الأمير بطاعة الله، وتصبح الخلافة وضعا لا تجوز المس به، عندما يتكرر ربطها بـ: خلافة الله[5].

---

(1) محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية –محمد عابد الجابري–، المصدر السابق.
(2) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص134.
(3) المصدر نفسه، ص135.
(4) نفسه، الصفحة ذاتها.
(5) محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية –محمد عابد الجابري–، المصدر السابق.

وهذه الرسائل كانت عند سالم في رسائله الذي سبقه قيمة مركزية هي قيمة القيم كلها، هي الطاعة، فمن أراد الله إسعاده وتوفيقه وتبصير حظه لزمها وعرف حقها.

وخطاب الطاعة الذي ابتدعه سالم عبد الحميد لا نجد مرجعية في الخطاب المؤسس لشرعية الحكم لدى الأمويين، كما نجده في القرآن بل إن القرءان يطرح مفهوم الطاعة بشكل مختلف (هناك آية وحيدة تدعو إلى الطاعة ولي الأمر)، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، فهي طاعة تراض وتوافق[1].

يقول محمد عابد (الجابري): "والسؤال الذي يفرض نفسه علينا الآن، بعد هذه الرحلة من نصوص سالم عبد الحميد هو التالي: أي مرجعية وأي موروث كان وراء هذا النوع من الخطاب الجديد في الثقافة العربية؟" [2]. أي أن هناك دخيل على الثقافة العربية الإسلامية وأن القيم التي توارثت عبرها الأجيال في الفكر العربي جذورها ضاربة إلى حضارات أخرى، ومرجعيتها ومصدرها هي من موروث آخر.

فالعديد من المقولات تنفي فكرة الطاعة، فنحن هنا إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى غير ثقافتنا العربية الإسلامية ويستشهد عابد (الجابري) برواية معاوية التي تنص على أنه لا وجود لأي نوع من الطاعة والجبر، لكنه يطلب الرضا والإخلاص وهذا من شمائل الدين الحنيف، يقول عابد (الجابري): "تروي مصادرنا أن معاوية قدم المدينة عام الجماعة (سنة 41هـ) فتلقاه رجال من قريش فقالوا الحمد لله الذي أعز نصرك وأعلى كعبك، فما رد عليهم شيئا حتى صعد المنبر، ثم قال: "أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسيرة بولايتي، جالدتكم بسيفي هذا مجالدة"، ثم دعاهم إلى تعايش سلمي على أساس عقد منفعي". فالقرآن الكريم يطرح الطاعة طرحا مخالفا تماما.[3]

فالطاعة في القرآن الكريم على حسب (الجابري) ليست موضوع دعوة وأمر دوما، فهناك آيات تنهى طاعة غير الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: " **وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا** "[4]، " **وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ** "[5]، فليس هناك في القرآن ما يسمح من قريب أمن بعيد، بالربط بين طاعة السماوات والأرض لأمر الله وبين طاعة البشر للخليفة كما فعل سالم عبد الحميد. وأيضا لم يستعمل لفظ الخليفة

[1] محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية –محمد عابد الجابري–، المرجع السابق.
[2] محمد عابد الجابري، العقل العربي الحديث، المصدر السابق، ص142.
[3] المصدر نفسه، ص142.
[4] سورة الأحزاب، الآية67.
[5] سورة القلم، الآية10.

للحاكم، بل استعملها للإنسان ككل فهو خليفة الله في الأرض ولم يخص إنسان عن آخر. فكل هذا لا يجد مرجعيته ولا اصوله في التراث العربي الإسلامي، يقول عابد (الجابري): " نحن إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل ومصدر في ثقافة أخرى وفي الثقافة الفارسية بالذات"[1].

وأول مسلمة بدأ (الجابري) إثبات كلامه السابق هي أن هناك تحول قد طرا على الدولة الأموية جعلها تنفتح على الموروث الفارسي الأخلاقي والسياسي.

فلقد اعتمدت الدواوين والكلمة الفارسية، وقد نقلت زمن عبد المالك بن مروان، فكتاب الدواوين وأبرزهم سالم عبد الحميد كانوا يتقنون اللغة الفارسية وعلى صلة بمجمل ثقافتها، وهنا يؤكد (الجابري): "أن معلوماتنا عن صلتهم بالثقافة الفارسية لا تترك مجالا للشك في هذا الحضور المبكر للموروث الفارسي في عملية تأسيس الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، فعبد الحميد كما هو معروف صديق ملازم للابن المقفع الذي كرس كل جهده لنقل أدب الفرس أي نصوصهم الأخلاقية والسياسية" [2]. وبناءا على هذا الحديث فعبد الحميد الكاتب الذي اعتبرناه فيما سبق المؤسس الفعلي لقيم الأخلاق في ثقافتنا العربية، إنما إنتاجه كان نابعا من الموروث الفارسي، ويستشهد عابد (الجابري) أيضا في قوله: "ألا ترى أن عبد الحميد الكاتب استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده من اللسان الفارسي فحولها إلى اللسان العربي" [3]. ومما يؤكد تقليد عبد الحميد في رسائله لطريقة الكتابة عند الفرس ما يروى من أن مروان بن محمد كان ينزعج من التطويل الذي كان يطبع رسائل كتابة عبد الحميد، والتطويل يخالف الذوق العربي في استحسان القول الوجيز الذي فيه فصل الخطاب، كما نلمس ذلك في رسائل خلفاء بني أمية السابقين في معظم خطبهم[4].

كنتيجة لما سبق أن أول ما تلقاه العقل العري في القيم كان عنوانه الطاعة عن طريق مادة الأدب، أي لسان الأدباء، وقد تواصل هذا الموروث إلى العصر العباسي، وفي هذا يقول عابد (الجابري): "أن هناك مؤلفات ذات أصل فارسي ترجمت حرفيا بكاملها أو بتصرف واختصار إلى أخبار وحكايات عن تاريخ الفرس وأسماء ملوكهم نقلها مؤرخون كبار كالطبري والمسعودي إلى عبارات وأقوال مأثورة ونصوص مقتضبة لا تخلو منها كتب الأدب، وواضح أنا ما يهمنا هنا ليس تراث الفرس وتاريخهم في ذاته، وإنما يهمنا منه شكل حضوره في الثقافة العربية بوصفه موروثا يحمل قيما معينة" [5]. وما نفهمه من هذا القول أن ثقافتنا العربية الإسلامية غنية بالجانب القيمي الفارسي.

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص144.
[2] المصدر نفسه، ص145.
[3] نفسه، ص146.
[4] نفسه، الصفحة ذاتها.
[5] نفسه، ص152

فالدولة العباسية –يتابع (الجابري)– التي لم توظف الذين حين الدعوة، فقد تحولت بمجرد انتصارها إلى دولة تبني شرعيتها على الدين وتحكم باسمه فقيل: "إنها ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك، فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تدينا، والباقي يطيعونها رهبة أو رغبة". وهذا المفهوم لا يقول به الإسلام لا على مستوى النصوص ولا على مستوى تجربته التاريخية، إنه الموروث الفارسي الذي تم الشروع بنقله على عهد (هشام بن عبد المالك)، والذي غرف منه سالم عبد الحميد، وله في العصر العباسي الأول حضور غزير: مؤلفات ذات أصل فارسي، أخبار وحكايات عن تاريخ الفرس، أقوال مأثورة مقتبسة لا تخلو منها كتب الأدب، والتي في مجال القيم تتمحور حول موضوعين هما علاقة الدين بالملك من جهة وعلاقة الطاعة بالعدل من جهة أخرى [1]. وهذا أن الموضوعان يعودان إلى ملكين فارسيين هما: (أرد شير وكسدي وأنوشوان)، التي كانت تتمحور كلها على قيم العدل والطاعة وعلاقة الدين بالملك، وهذه ترتكز على مبدأ الطبقية ويقول عابد (الجابري): "النظام الطبقي هو قيمة القيم بالنسبة للملك في مجال العلاقات الإجتماعية، إذ به يتم ضمان الاستقرار والاستمرار". وهو علاقة قوى، يمارس فيه الأعلى سلطته على الأدنى وهو في الغالب خفي عن الأنظار، والتبرير الأخلاقي لهذا [2]العنف ما يسمى بالعسف، وهو التضحية بالبعض لصالح الباقي، وعموما تأكيد النقطة الرئيسية المتعلقة بالطاعة واعتبارها ذات أصل فارسي نابعة من الأخلاق الكسروية (نسبة إلى كسرى). بحيث كانت طاعة الملك تعد قيمة مركزية في هذه الأخلاق[3].والدولة العباسية قد ورثت هذه القيمة يقول (الجابري): "على أن خطاب الطاعة هذا قد تبنته الدعوة العباسية قبل دولتها، ذلك أنه أمام تعدد مكوناتها وتنافس بل وصراع الفئات المنخرطة فيهان لم يكن من الممكن تحقيق نوع من الإجماع على من سيكون الخليفة بعد نجاح الثورة، فكان الحل هو رفع شعار الرضا من آل محمد، الشيء الذي يعني تقديم الطاعة مسبقا لمن سيقع الاتفاق عليه بعد انتصار الثورة من آل محمد" [4].

كنتيجة نهائية نخرج بها نقول أن قيمة الطاعة كقيمة أخلاقية كانت ذات صيغة فارسية وموروثا لا يعد انتاجا صلبا خالصا أبرزته ثقافتنا العربية، بل عبارة عن وافد جسدته قبل ذلك الأخلاق الكسروية.

وقد أكد هذا الشهرستاني أن أخلاق الطاعة تعود إلى الموروث الفارسي التي انتقلت عدواها أيضا إلى حظيرة أهل السنة، ونحن ندهش من كثرة الأحاديث التي تروى في هذا الموضوع ، مما يؤكد اختراق القيم الكسروية للموروث الإسلامي الخالص في أسمى أصوله بعد القرآن الكريم[5].

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص153.
[2] المصدر نفسه، ص157.
[3] نفسه، ص158.
[4] نفسه، ص252
[5] محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية، المرجع السابق.

وهنا نطرح تساؤل هل انتقال القيم إلى ثقافتنا توقف عند هذا الحد؟ أم أن هناك موروث ثاني وقيم أخرى ولجت في هذه الثقافة.

المطلب الثاني: الموروث اليوناني (أخلاق السعادة)

أول ما لمحناه في عنوان هذا الموضوع، الأصول فكأم (الجابري) قبل الخوض في هذا الموضوع طرح مسلمة أن الفكر اليوناني له تأثير كبير على الثقافة العربية الإسلامية.

في البداية يقرأ (الجابري) أن الفكر اليوناني قد ربط ربطا واضحا بين الأخلاق والدولة والسياسة وهذا ما عهدناه في فكر (أفلاطون) و (ارسطو) و(سقراط) في قوله: "أن مسألة الدولة والمشكلة الأخلاقية تبدوان كوجهين لعملة واحدة في مؤلفات (أفلاطون) و(أرسطو)"[1]. حيث اعتبروا أن الأخلاق هي الركيزة الأساسية لبناء أي دولة والمحافظة على استقرارها، ولقد اهتمت مؤلفاتهم بالفرد وليس الدولة، والدولة كانت مدينة وليس سلطانا فهي منسوبة إلى المواطن، ومن هنا كانت المدينة مجموعة من المواطين.

فلقد بحث مفكري اليونان عن اصل الطبيعة والاجابة عن عدة تساؤلات فأسسوا نظريات فلسفية كبرى عدة، قصد الوصول إلى بلوغ الحقيقة، حيث لم تتفق هذه النظريات مع بعضها البعض عن شيء يمكن اعتباره حقيقة، مما دفع البعض إلى تبني نظرية جديدة تقصي وجود حقيقة ثابتة للكون، بل "ليس هناك شيء في العالم له حقيقة خاصة يمكن أن نجعل منها أصلا للكون، وإنما الإنسان هو الذي يضفي على هذه الأشياء ما يعتبره فيها حقائق ثابتة، وهي في الحقيقة غير ثابتة، فما يراه هذا الشخص ثابتا قد يراه شخص آخر متغيرا، وما يراه جميلا وفضيلة قد يراه آخر قبيحا ورذيلة، إذن الإنسان هو مقياس الأشياء، ما يوجد منها وما لا يوجد، كما أنه مقياس الخير أو الشر"[2]. فهذا القول يبين أن قيم الإنسان نابعة من ذاته ومن قناعته الشخصية، وهذا ما نجده في النزعة السوفسطائية، فالإنسان بالإضافة إلى أنه مقياس الأشياء كلها يمتلك ميزة خطابية تجعله يؤثر على سامعيه، وهنا يقول (الجابري): "وهكذا تحول الفرد من موضوع للقيم إلى واضع لها، من الكائن لأجل غيره (القبيلة، المعبد، الدولة) إلى كائن من أجل ذاته، فتحولت الأخلاق من أخلاق جماعية دينية إلى أخلاق فردية"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص258.
[2] المصدر نفسه، ص259.
[3] نفسه، الصفحة ذاتها.

لكن هذه الحقيقة قد ولدت ردت فعل من قبل سقراط منتهجا طريقا يعتمد على الحوار والإقناع بواسطة العقل لأن الهدف السوفسطائي يرمي الإقناع عن طريق اللغة أي الخطابة، لا بأدلة عقلية صحيحة.

فقد اهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس أمورا ثابتة أو ما هيات هي القيم، فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس، والشر كذلك[1].

ولكن يجب معرفة النفس أولا لبلوغ هذه الحقيقة يقول (الجابري): "إذن لمعرفة النفس اعرف نفسك بنفسك تلك هي الحكمة التي قرأها سقراط مكتوبة على معبد دلفي"، فالمعرفة هي الفضيلة وهي الخير الأعظم الذي يقودنا إلى السعادة[2].

ونفس الطرح نجده عند أفلاطون الذي حاول أن يعمق أفكار سقراط، وأبطل القيمة الكبيرة للنفس لأن أصلها الحقيقي هو عالم الثبات أي المثل في قول (الجابري): "وبالتالي فالتراتب في القيم الذي نلاحظه في الأشياء المحسوسة لا بد أن يكون هناك ما يقابله في العالم المعقول عالم المثل، وبالتالي فالتراتب في القيم الذي نلاحظه في العالم الحسي، لا بد أن يقابله تراتب يماثله في العالم العقلي". فهناك الخير الأسمى هو قيمة المثل ومنه تتفرع القيم الأخرى جميعا[3].

والنفس حسب أفلاطون ثلاثة قوى: القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة العاقلة، فالناس يختلفون في قيمهم باختلاف سيطرتهم على هذه القوة، والقوة العاقلة منزلة الحكمة وعن طريقها يزول كل قلق وتتحقق السعادة التي يطمح لها كل انسان.

فالطرح الأفلاطوني ينسجم وبصورة كبيرة مع رأي أستاذه سقراط عندما يشير إلى مسألة القيم ومدى أهميتها في تحقيق السعادة، وعليه "فالسعادة لا تكون مع الجهل، وحتى لو كان الجهل مقرونا بالذات كلها، آية ذلك أن الرجل العالم لو خير بين أن يكون عالما وبين أن تكون اللذات بين يديه لاختار العلم". لكن النقطة التي يضيفها أفلاطون في هذا الاتجاه وهي وجوب توفير العلم مع اللذة "لأنه لو خير بين أن يبقى عالما دون التمتع بالذات، وبين أن يجمع العلم واللذة لديه لفضل العلم واللذة معا"[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص259.
[2] المصدر نفسه، ص262.
[3] نفسه، ص261.
[4] نفسه، ص263.

فمن خلال هذا التوضيح يمكننا أن نعتبر السعادة تكون في حالة الجمع بين اللذة والعلم حسب الطرح الأفلاطوني.

أما نظرية (أرسطو) فقد اختلفت عن سابقيه حيث أن النقطة المهمة في فلسفته الأخلاقية وهي الوسط أو الإعتدال، فالفضيلة هي وسط بين رذيلتين، فلا إفراط ولا تفريط ولا الوصول إلى هذه الوسطية ليس بالأمر السهل، ويمكن التمييز بين الوسط في المعنى وبين الوسط بالنسبة لنا، فالوسط في المعنى هو البعد عن كل واحد من الطرفين بعدا متساويا، وهذا وسط ثابت ويعم كل شيء. أما الوسط بالنسبة لنا فليس هو بعينه في كل شيء، فالفضيلة حسب هذا المعنى "أن يكون الشيء بالمقدار الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي وبالطريقة التي تنبغي". ولكن من دون الخوض في تفاصيل الأخلاق التي طرحها أرسطو بالنسبة لموضوع القيم، مهمتنا هي إبراز كيفية إقتباس الثقافة العربية لمسألة السعادة، باعتبارها القيمة المركزية في نظام القيم في الموروث اليوناني[1].

والسعادة عند (أرسطو) نوعان: سعادة بالنسبة لجميع الناس والسعادة بالنسبة للفيلسوف، يقول (الجابري): "ولذلك نرى كثيرا من محبي السعادة يستهينون بالآلام الجسمية التي تلحقهم من جراء طلبها، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن السعادة في هذه الحالة ليست تابعة للجسم بل هي مرتبطة بشيء يرأس الجسم وهذا الشيء هو العقل"، هذه هي السعادة بإختصار حسب وجهة نظر أرسطو

وبعد هذا العرض الذي يعده (الجابري) ضروريا لفهم الكيفية التي وظفت الموروث اليوناني في الفكر العربي يستعرض تيارا تعرض للإهمال مع أهميته البالغة في مجال الأخلاق، وهو مرتبط بالطبيب جالينوس، ورصد جميع الاتجاهات في الفكر الأخلاقي المنتمي إلى الموروث اليوناني في الثقافة العربي، ومعالجة مسألة السعادة حسب جالينوس، وانحدارها للثقافة الإسلامية العربية[2].

لم يقتصر جالينوس في أبحاثه في مجال الطب فقط، بل توسع إلى أن شمل الفلسفة والأخلاق، فهو أفلاطوني النزعة وهذا يتضح لنا في قول (الجابري) "ربط نظرية أفلاطون في الأخلاق بالطب" [3]. كما استفاد من أفكار أبو قراط فعمل على الربط بين أفكار أفلاطون وأبو قراط، فكانت نظرية جالينوس عبارة عن فيزيولوجيا للأخلاق

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص271.
[2] المصدر نفسه، ص275-276.
[3] نفسه، ص208.

"وهكذا قال بنظرية طبية ترجع جميع الأمراض إلى إختلال توازن الأخلاط، فنظر إلى الشفاء بوصفه إعادة هنا للتوازن، بواسطة الإستفراغ أي التخلص من فضلات هذه الأخلاط بالقيء أو الإسهال".

وعمل (جالينوس) الجديد الذي أضافه على عمل أبو قراط هو "تشييد نظريته على الكيفيات الأربعة وهي اليبوسة والرطوبة والحرارة والبرودة التي تجعل منها جوهر الأشياء" [1]. إضافة إلى عوامل خارجية مثل الإقليم والمناخ وفصول السنة والعمر... إلخ، وهكذا صار المزاج محصلة التوازن، لكن تحولت نظرية جالينوس إلى نظرية أنثروبولوجية في تصنيف البشر حسب أمزجتهم وأخلاقهم، مما أعطى لهذه النظرية بعدا سلوكيا، أخلاقيا، إجتماعيا وسياسيا.

وتقوم نظرية (جالينوس) في الأخلاق على القول بتبعية قوى النفس الشهوانية والغضبية والعاقلة للمزاج، وتحتج لصحة ذلك بما هو مشاهد في الأطفال الصغار الذين لم يتلقوا بعدا تدريبيا ولا تعلما، وإنما يتصرفون حسب ما تقتضيه طبيعة البدن فيهم"

فهذا المزاج الذي يوضح لنا اختلاف الأخلاق وأفعال النفس وانفعالاتها، فنجد الصبيان منهم شجاع والآخر ذكي وما يؤيد طرح جالينوس هي كتب الفراسة، ما دام فحوى هذه النظرية —الفراسة– يحكم على طبيعة الشخص من خلال قسماته وأجزاء من جسمه، وفي هذا الباب نقول "إن كتب الفراسة تدل على أن أخلاق النفس تابعة للمزاج" [2]. فحسب هذا القول فإن أخلاق النفس تابعة للمزاج الذي اكتسبه من الوسط الذي يعيش فيه، وهذه الفكرة رئيسية بالنسبة لجالينوس والتي تؤسس الأصول والأخلاق.

ويصرح (الجابري) على ضرورة التمييز في الفكر الأخلاقي العربي ذي الأصول اليونانية، بين نزعات ثلاث أمر ضروري: نزعة طبية علمية مرجعيتها جالينوس ونزعة فلسفية مرجعيتها أفلاطون وأرسطو ونزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث، وكثيرا منها لا يميز بين الصحيح والمنحول[3].

وينطلق (الجابري) في توضيح تأثير هذه الأفكار على الفكر الإسلامي فنجدها واضحة في فلسفة الكندي الذي يلقب بفيلسوف العرب وأول فيلسوف مسلم قد ألم بالطب والفلسفة وغيرها من علوم أخرى، لأننا من خلال قراءتنا لأعماله المتمثلة في بعض النصائح الجالينوسية خاصة عند تحدث الكندي عن الحزن وتعريفه ومحاولة

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، الصفحة ذاتها.
[2] المصدر نفسه، ص281.
[3] نفسه، ص290.

تقديم الحلول لمعالجته كل ذلك مما لا يدع مجالا للشك في ارتباط (الكندي)(بجالينوس)، ومن ثم أول "ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم هو تلك النزعة الطبية الفيزيولوجية التي كرسها جالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أخلاق (أفلاطون) قراءة طبيب لا فيلسوف"[1].

وفي هذا المجال أيضا نجد الرازي التي لا تختلف مكانته في الثقافة العربية عن أهمية (جالينوس) في الموروث اليوناني، من خلال كتابة الطب الروحاني، وكذا إصلاح الأخلاق، وهذا عن طريق التعامل مع النفس من منظور مهنته كطبيب يعالج مريضا.

وهكذا ترتبط أخلاق الطب الروحاني عند (الرازي) من حيث مادتها وأفقها العلمي بجالينوس، ومن جهة أخرى في مجال الفلسفة والفكرة التي اتهم بها وهي التجانس (فأفلاطون) نفسه كان يميل لهذه الفكرة، ومهما يكن فالرازي ينتسب بنفسه إلى (أفلاطون) ويتبني نظرية هذا الأخير في قوى النفس كأساس لنظام القيم عنده[2].

وفكرة السعادة عندما يعالجها (الجابري) وكيفية ولوجها إلى ثقافتنا، فإذا شئنا فهم هذا الموقف نأخذ العامري على سبيل المثال من خلال كتابه السعادة والإسعاد، بحيث يبدأ بحثه حول مسألة السعادة بالتمييز الأرسطي لهذا الموضوع، يقول: "فهناك السعادة الأنسية اي التي تخص الإنسان بوصفه نفسا وبدنا (يشتهي ويغضب ...إلخ)، وبين السعادة العقلية، وهي الخاصة بالنفس الناطقة". ففي هذا الكتاب نجد الكثير من الصيغ الكثيرة التي يعتمد عليها العامري، يقول أفلاطون، أو قال أرسطو، أي الإقتباس دون أبداء رأيه في تلك المسائل[3].

ومن هذا إلى فلسفة (الفرابي) حيث انتقل (الجابري) إلى دراسة فلسفة (الفرابي)، المعلم الثاني بعد بعد أرسطو، الذي فصل في أخلاق السعادة، لكن لا سعادة لجميع الناس بل تلك التي تخص الفيلسوف وفي الأخلاق (للفرابي) كتاب التنبيه على سبيل تحصيل السعادة، يقول فيه: "السعادة هي غاية ما، يتشوقها كل إنسان، إنها كمال ما" والكمال مفهوم أرسطي، والأخلاق التي منها الجميل ومنها القبيح مكتسبة بالإعتياد، ولما كانت من عوارض النفس كالأفعال، فمتى كانت على حال التوسط والإعتدال، حصل منها الخلق الجميل، والصناعة التي مقصودها الجميل فقط هي التي تسمي الفلسفة وتسمى الحكمة[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص290.
[2] المصدر نفسه، ص287.
[3] نفسه، ص293.
[4] محمد أمين فرشوخ، نظم القيم في الثقافة العربية، المرجع السابق.

ومن دون الإشارة إلى نماذج أخرى ذكرها عابد (الجابري) يتضح لنا أن السعادة هي الأخرى عنصر قيمي ثاني لم يكن من ابداع الفكر العربي الإسلامين بل هي موروث مثلها مثل الموروث الفارسي الأول أخلاق الطاعة وقد تمثل في فكرنا الأخلاقي العربي فيما بعد عن طريق مساهمات بعض فلاسفتنا والذين جعلوه جزء لا ينفك عن منظومة أخلاقنا فغرقت بأخلاق السعادة، وتحولت فيما بعد إلى سوق القيم، كل يعالجها ويفهمها حسب منطقه.

وبعد تحليل هذين المفهومين تبين أنهما غير أصليين في ثقافتنا، فهمل من أخلاق أخرى وجدت في ثقافتنا أرضا خصبة لتنمو وتؤسس مذاهبها؟.

المطلب الثالث: الموروث الصوفي (أخلاق الفناء)

قبل الخوض في معالم هذا الموروث لا بد من توضيح شيء مهم أن حركة الأخلاق الصوفية وتوغلها في الثقافة العربية، لا تقل أهمية عن أخلاق الطاعة التي مثلت القيمة المثلى التي ميزت القيم الكسروية في الحضارة الفارسية في تسربها إلى ثقافتنا، وأصبحت من أبرز البنى المشكلة لقيمنا الأخلاقية التي انتقلت عبر التدوين.

ففي الباب الثالث من الكتاب يدرس (الجابري) الموروث الصوفي، أو أخلاق الفناء وفناء الأخلاق، موطئا بإستعادة الكلام في صدق الكتاب، وأنه كتابة تاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، يطمح في تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية ما زال كثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة.

ولكن الشيء المهم الذي نريد أن نتوصل إليه هو "تلك العلاقة التي يمكن أن تكون قد قامت بين أخلاق الفناء –موضوع البحث– وبين الأصناف الأخرى من الموروثات، وما نقصده هنا ليس ما قد يكون هناك من علاقة داخلية على مستوى نظام القيم، [...] وإنما يهمنا في هذا الفصل، ما قد يكون هناك من علاقة على مستوى البداية، بداية انتقال أخلاق الفناء إلى الحظيرة العربية الإسلامية"[1].

وقبل الإسهاب في هذه الفكرة، يجب توضيح فكرة أخرى هي أن حقيقة أخلاق الفناء هي ليست نفسها أخلاق الحياة التي دعى إليها القرآن الكريم وأحاديث النبي صل الله عليه وسلم وأفعال وأقوال الصحابة الكرام، هذا إلى جانب "أن فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن، والتي تعني بكل بساطة نقيض الشرك، سواء بمعنى الشريك أو بمعنى الاشراك"[2]. لكن التوحيد في الإسلام معناه وحدانية الله سبحانه وتعالى، ولا شريك له أي ليس مماثل مع شيء آخر كما هو في الصوفية، إذن هناك فاصل كبير بين مفهوم الفناء عند المتصوفة ومفهومه في الإسلام، "فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه التوحيد أو الإتحاد أو التوحيد –وتتضمن جميعا معنى الفناء–، لا أصل له في الإسلام، وبالأحرى لا أصل له عند العرب ما قبل الإسلام الذين جعلوا المسافة بينهم وبينه غير قابلة لأي اتصال، حتى على مستوى الدعاء والعبادة إلا بتوسط الأصنام، إنه الشرك نقيض التوحيد"، وعليه ففكرة الفناء أو أخلاق الفناء لا توجد مرجعية له في ثقافتنا الإسلامية أو العربية.

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص428.
[2] المصدر نفسه، ص429.

فالنتيجة الحتمية أن أخلاق الفناء هي أمر وافد سواء من الموروث الفارسي أو من الموروث اليوناني، وبالتالي فما ادعته الصوفية أنها ذات أصول إسلامية أي من الكتاب والسنة أمر غير صحيح حسب (الجابري)، من هنا يتضح لنا أن الموروث الصوفي جذوره تمتد إلى الموروث الفارسي أي هو وافد خارجي [1].

ولكن المشكلة هنا كيف لهذه القيم السلبية في الحياة أي أن أخلاق الفناء هي قيم سلبية، تمكنت من الإستيطان في الثقافة العربية رغم أن القيم في حد ذاتها تنبت وتزدهر إذا وجدت التربة الصالحة، مع العلم أن هذه القيم هي عامل تناقض مع القيم الإسلامية والعربية التي انبتت على فضائل وقيم إيجابية خاصة مع الخلفاء الراشدين الذين كانوا ينظرون إلى الحياة بنظرة إيجابية مكنتهم من الأخذ بالأسباب، والإعتماد كذلك على البعد الروحي والديني لهذه الرسالة.

فلا بد إذن من استحضار العاملين الداخلي والخارجي، وأول ما نبدأ به العامل الخارجي الذي كان له السبق في تكوين هذا المفهوم في ثقافات متعددة، "وتحدثنا المصادر التاريخية أنه في عام 200هـ ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون (الصوفية)، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويعارضون السلطان في أمره، وقد ترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمان الصوفي". وبالتالي هذا الموروث كانت له كذلك قبليات في مصر وسوريا والعراق، والذين حاولوا التميز [2] بالعبادة فكانوا يلقبون بالسائحين وكان هذا الأمر واقع قبل الإسلام، كما أننا نجد ظاهرة مختلفة عن هذا الإتجاه إذا عاينا البصرة والكوفة في أواسط الفترة الأموية، بحيث نجد أنفسنا أمام الموروث الصوفي الفارسي بصيغ متعددة وتركز في هاتين المدينتين بصورة واضحة لأن سكان تلك المناطق كانوا من الفرس ومناوشين للحكم الأموي فحاولوا أن يقفو في وجه هذه السلطة بأسلوب يتميز بنشر الأفكار المعارضة لهذا الوضع –السلطة–، أفكار تتسم بالسلبية قوامها الزهد والإعراض عن الحياة ومحاولة نشر أخلاق الفناء بصفة إسلامية بهدف توظيفها كما أشرنا عند حكام الدولة الأموية، "وهذا ما أكده عدد غير قليل من الباحثين الإيرانيين المعاصرين على غرار (الشيبي) الذي قال أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم" [3]. وهذا ما يؤكد هذا القول ويرسخ فكرة الصوفية بأنها ذات أصول فارسية، إذا ما حاولنا استعراض زعماء هذه الحركة، نجد مثلا حبيب العجمي الفارسي الذي لقب بالقطب الغوث، والذي نستخلصه من سيرة هذا الشخص "أنه يمثل نموذج الشخصية التي تترك الترف والمال والامارة والجاه وتصطنع الزهد والتصوف

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
[2] المصدر نفسه، ص431.
[3] نفسه، ص432.

طلبا لمنزلة أكبر وجاه أوسع". إضافة إلى نماذج معروفة في التاريخ شكلت بداية انتقال الوافد الجديد إلى الثقافة العربية الإسلامية، ومن أبرزهم ابن الأدهم الذي عرف باسم شيخ الصوفية وأول زاهد على وجه الحقيقة، لكن كما سبق ووضحنا من تضافر تلك العوامل التاريخية التي ساهمت في تسرب هذا الموروث غلى ثقافتنا، إذ ذلك لم يحدث لولا الوضعية المتقلبة التي عاشها المجتمع العربي وهي ما تعرف بأزمة القيم خاصة بسبب تلك الحرب الأهلية الطويلة والمأساوية التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي منذ الثورة على عثمان: حرب الجمل [1]، حرب صفين وحروب الخوارج فحروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الديني والخلقي هزا كضرب الكعبة وقتل الحسين...إلخ[2].

وكخلاصة نهائية لهذا الموروث وأقصد الموروث الصوفي نقول أن عملية الفناء في حد ذاتها هدف الفكر الصوفي، بل هي عبارة عن مرحلة يصل من خلالها المريد أو الفرد إلى حقيقة الكشف، وهذا لن يتم بالحصول على مرحلة الفناء والتخلص من كل المعطيات الحسية والشهوانية، والأهم من كل هذا التحليل هو معرفة "أن أخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد أصولها فيما قبل الإسلام في التصوف الفارسي من جهة والتصوف الهرمسي في الإسكندرية وإنطاكية من جهة أخرى" [3]. ووجود أزمة قيم شابت منظومتنا الثقافية العربية سهلت وساهمت في استقبال هذا الموروث.

وبعد كل ما كتبناه في القيم السابقة الذكر، وهي أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة والأخلاق الصوفية، ثبت لنا أن هذه القيم ليست من نبع ثقافتنا العربية الإسلامية بل هي عبارة عن وافد خارجي ولجت إلى ثقافتنا، فهل من قيمة أخلاقية تدين بها إلى الثقافة العربية؟.

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
[2] المصدر نفسه، ص436-437.
[3] نفسه، ص478.

المطلب الرابع: الموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة)

يدرس (الجابري) الموروث العربي الخالص –أي أخلاق المروءة– مبتدأ بمراجعة تلخص ترتيب مسار كتابه فيشير إلى أن التداخل كان واضحا بين الموروثين الفارسي واليوناني، والمنافسة بينهما كانت ظاهرة، مثل التلازم والتداخل بين الموروثين العربي والإسلامي، والتبرير هو تاريخي فقط للبدء بالموروث العربي الخالص المنسوب إلى ما قبل الإسلام، والذي عرف حضورا في العصر الأموي، ثم متابعة ذلك مع الموروث الإسلامي [1].

أما التداخل بين مصادر كل من هذين الموروثين الأخيرين فهو قليل، لأن هاجس التوافق بينهما غائب، فالموروث الجاهلي انحصرت قيمته في كونه مصدرا مساعدا، لغويا لفهم القرآن، خصوصا إذا تعلق الأمر بالأخلاق والقيم، ومصادره إذن هي كتب الأدب، وهذه الكتب فيها كم هائل من المرويات، ولو رتبها أصحابها بنظام معين، فالمفهم فيها هو مادتها وليس مستوى نظام القيم فيها، كما لن يكون هناك اهتمام لدرجة صحة هذه المرويات، فالتركيز سيكون على رواجها وحملها قيما معينة فقط [2]. اي تحديد قيم تميز العقل الأخلاقي العربي وهذا لا يكون إلا عن طريق الاعتماد على دليل يسميه الحضور والغياب، أي محاولة توضيح المفاهيم والقيم الغائبة في موروثنا العربي، فمثلا كلمة طاعة والتي قلنا أنها ذات منبع فارسي والتي راجت بصورة واسعة في مفاهيمنا خاصة الدينية والسياسية كطاعة الله وحده وطاعة السلطان كان في الجاهلية كلمة تعرف بالسؤدد والتي تعنى كذلك الطاعة والرئاسة، وكانت عبارة عن قيمة إجتماعية كبيرة في مجتمع القبيلة [3].

وأهم مرجعيتين في القيم والأخلاق في الموروث العربي الخالص المنحدر إلينا من الجاهلية وصدر الإسلام أكثم بن صيفي، والأحنف بن قيس، وهما جملة من عدوا مرجعيات في الحكمة، أما أكثم بن صيفي التميمي فهو اشهر حكماء العرب في الجاهلية وأشهر خطبائهم وحكمائهم –تحتكم إليه العرب– وخطبته كلها حكم تجمع بين بلاغة اللفظ وعمق المعنى، وهي عبارة عن كلمات قصار فعلا، تقرر قيما بدون الحاجة إلى البرهان على صلاحيتها مثل قوله مثلا: الهوى يقضان والعقل راقد، حيث تقيم تضادا بين الهوى وهو ومصدر الرذيلة وبين العقل وهو مصدر الفضيلة، فالكلمات القصار التي أوردناها تكثف بصورة بليغة الأسس التي تنبني عليها النظريات الأخلاقية وإذا جاز القول أن أكثم بن صيفي كان مختصا بالحكمة القولية النظرية فقد يجوز وصف (الأحنف بن قيس) بأنه كان مختصا بالحكمة العملية الفعلية [4].

---

[1] محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية –محمد عابد الجابري–، المرجع السابق.
[2] المرجع تفسه.
[3] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص496.
[4] المصدر نفسه، ص501-503.

أما (الأحنف بن قيس) كان يعتبر في زمانه أحلم الناس، حيث يضرب به المثل في الحلم والسيادة، فقد كان واقعيا حيث كان يربط السيادة برضا الدهماء ووجود السفهاء، وتتجلى واقعيته وبراجماتيه في هذا المجال في قوله: "لأن يعطيني سفهاء قومي أحب إلي من أن يعطيني حلمائهم"[1].

وفي توضيحنا لأخلاق المروءة وباعتباره كقيمة محورية في ثقافتنا العربية يتطلب منا البدء بإبنقثيبة، الذي يعتبره (الجابري) المصدر الأول في الموضوع ما دام أنه خصص حيزا لا بأس به من كتاباته خاصة كتابة السؤدد والتي جعلها في المرحلة الثالثة ضمن أخلاق طبقة الخاصة بعد السلطان والجند وهنا هي في هذا الإطار "ليست قيمة مركزية، بل هي جملة القيم التي يتحقق بها السؤدد"[2]. ورغم هذا التطبيق، فغن قتيبة لا يوليها الشرح والكلام الوافي، بحيث خصص لها صفحة ونصف فقط، وعموما كلمة المروءة كانت مفردة نادرة في الجاهلية وبعد الإسلام، حيث لم تذكر في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، وإن ذكرت فإنما وردت في الأحاديث الضعيفة،، أما رواج هذه اللفظة كان في الفترة الأموية وذلك لملاءمتها للأوضاع الإجتماعية السائدة التي كانت تندرج في ما يعبر عنه اليوم بالسلوك الارستقراطي، أي ذلك السلوك الذي كانت تسمى به الدولة الأموية، وعليه فالمروءة وكأنها عبارة أو مفردة خاصة بفئة معينة وفقط، وامتداد لهذا الطرح فإن (الجابري) يعتبر "ابن المقفع المروج الأكبر للفظ المروءة كفضيلة أخلاقية تلخص وتكشف معاني الفضل والأدب وسمو المنزلة"[3].

وكل هذا المعنى ينحو وبدرجة كبيرة إلى أن هذه القيمة متعلقة بأدب الدنيا، لكن هذه الملاحظة لا تلغي بالضرورة أدب الدين، وبالفعل ما جاء في البعض أنه لا دين إلا بالمروءة، وبصفة عامة يمكننا القول أن المروءة كقيمة أخلاقية بارزة لاقت كثير من الإهتمام والتمجيد سواء في الماضي أو الحاضر، "ومن جملة من امتدحوا المروءة من المحدثين شيخ الأزهر محمد الخضر حسسين الذي كتب نصا بعنوان المروءة ومظاهرها الصادقة، بحيث اعتبرها حصلة رفيعة القدر"، وكذا احمد أمين في كتابه فيض المخاطر وهي مقالة تشمل أخلاق المروءة، ولكن بعد هذا كله يطرح السؤال نفسه بكل قوة ما المقصود بالمروءة[4].

إن مفهوم المروءة في الثقافة العربية يشمل الخصال المحمودة كلها ويمنع من جميع الصفات المذمومة، ومن الصفات الحميدة مثلا صفة الكرم، والتي تميزت في تاريخنا العربي، وتهدف ابرز الموروثات التي تنفرد بها هذه

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص504.
[2] المصدر نفسه، ص506.
[3] نفسه، ص507.
[4] نفسه، ص509.

الحضارة، وقد امتدح القرآن فيما بعد هذه اللفظة ووعد المتصفين بها بالجزاء خيرا، كما تعنى كلمة الكرم في موروثنا العربي بدلالة أخلاقية أخرى المعروف "والمعروف هو ضد المنكر من جهة، وهو الجود والكرم من جهة ثانية"[1].

بالإضافة إلى تضمن هذا المفهوم دلالات أخرى كالتخفيف من آثار القحط والجفاف وبرد الشتاء وغيرها، وبالتالي فإن هذا اللفظ يعني عموما الخير للفضائل، ويعد من أبرز الباحثين الذين عالجوا هذا الموضوع خاصة في كتابه آداب الدنيا والدين، بحيث نجده يعرف المروءة بقوله: "اعلم أن من شواهد الفضل ودلائل الكرم المروءة التي هي حيلة النفوس وزينة الهمم، فالمروءة مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجب إليها ذم باستحقاق"[2].

ومن هنا نستطيع القول مجددا أن المروءة عبارة عن قيمة إجتماعية كما تتجلى في الظاهر، ليست متأصلة في الفرد، أي بالطبع، بل الوصول إليها يتوجب علو الهمة وشرف النفس، وهي عبارة عن جهد ومعاناة يبذله الفرد لبلوغ هذه القيمة الأخلاقية السامية ما دام أنها كل مكارم الأخلاق تلتقي فيها، وما دام أن المروءة ليست سهلة التحقيق كأن يسعى دوما شيخ القبيلة لبلوغها وهي بذلك "سلطة معنوية تنوب عن سلطة الدولة في مجتمع اللادولة، إنها من هذه الناحية جماع خصال الأرستقراطية القبلية، كما عرفها المجتمع العربي في الجاهلية" [3]. وبالتالي تعد هذه الخصلة من أبرز موروثات العقل الأخلاقي العربي ومكوناته، فبعد معرفة الموروث الخالص الذي أنجبته الثقافة العربية ينبغي علينا معرفة القيم الإسلامية الخالصة.

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص507.
[2] المصدر نفسه، ص526.
[3] نفسه، ص536.

المطلب الخامس: الموروث الإسلامي (اخلاق إسلامية)

يعترف (الجابري) منذ البداية أن الإسلام هو دين القيم، فمنذ ظهوره حكل نظاما للقيم خاصت به، فالقرآن الكريم هو كتاب الأخلاق قبل كل شيء، فهو كتاب هداية وإرشاد، ويشكل القرآن الكريم محورا في الموروث الإسلامي الخالص، أما الأحاديث النبوية فهي لا تقل أهمية عن القرآن الكريم [1]. فعلى مر العصور ومنذ أن ظهر الإسلام والقرآن الكريم والأحاديث النبوية تدعوان إلى مكارم الأخلاق.

لكن ومع هذه الأهمية فإن التأليف في مجال الأخلاق الإسلامية تأخر شيئا بالنظر مع ظهور الشريعة الإسلامية، وهذا راجع حسب (الجابري) إلى التنافس بين أنصار الموروث اليوناني والموروث الفارسي وبما تحملانه من قيم أخلاقية أقل ما يقال عنها أنها مؤثرة في السلوك الإنساني، وبالتالي هذا الانفتاح على موروث آخرهو الذي دفع بعض علمائنا إلى الاحساس والشعور بالحاجة إلى علم أخلاقي إسلامي يضاهي أو يمتص أخلاق الموروثات الأخرى بعد تأسيسها على مبادئ الإسلام، وخاصة عند (العامريمسكوي) ...إلخ، فلقد سعو إلى ما يطلق عليه أسلمة الأخلاق[2].

على أن هناك طرف ثالث كان له الدور في تحفيز العلماء إلى العناية بالعقل الأخلاقي وهو الجانب المتصوفة المتكلمين حسب (الجابري) والذين ألغو ما أسموه بعلم المعاملة، وهو عبارة عن خندق إن صح القول يميزهم عن باقي العلماء والفقهاء الذين يمتازون بعلم الظاهر أما علم فنهم يختصون بعلم الباطن، وبعد هذا التوضيح يقول (الجابري) أن (الحارث المحاسبي) يعد صاحب أقدم نصوص في الأخلاق والتي تشير إلى الموروث الإسلامي الخالص[3].

الذي عاش في البصرة وبغداد عصر الخلفات وتنوع أساليب الحياة، شكا وآخرون من أزمة روحية في كتابه الوصايا أو النصائح، حيث أفرزت أزمة أخلاق حادة ومتشعبة دفعت بعضهم إلى اعتزال الحياة العامة، والامتناع عن الانخراط في الصراع، ومن كان قريبا من التصوف صار يدعو إليه، لكن (المحاسبي) لم يكن متصوفا، بل كان متكلما وفقيها مجادلا، فكان خروجه مرتين: مرة عن صف المتكلمين والفقهاء ليلتحق بالغرباء الذين رأى فيهم الفرقة الناجية، ومرة عن صمت المتصوفة، فتكلم في التصوف، وكان خروجه تدشينا لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص535.
[2] المصدر نفسه، ص536.
[3] نفسه، ص536-537.
[4] نفسه، ص540.

ففي فترة عيشه في زمن صار فيه الدين مجرد قشور ومظاهر، وطغت المنفعة والمصلحة على الناس الأمر الذي جعله يبحث في مجال الأخلاق، ليكشف بعد ذلك أن ليس الفساد هو حب الدنيا، ويعد المال هو المحرك الرئيسي للشهوات والملذات لذا الحل يكمن في رأيه هو كف أيدي الناس عن جمع المال، كما ان ظروف الصراع التي كانت حاصلة بين حكام تلك الفترة الأمين والمؤمون (ابني هارون الرشيد) على الحكم وما أفرزته من اضطرابات خطيرة وخوف وقلق وعدم الاطمئنان، كلها عوامل ساهمت في إبراز أزمة القيم دفعت الناس إلى الحياد في أغلب الأحيان، فأخذ المحاسبي على عاتقه تأسيس مشروع علم أخلاق الدين فكان كتابه (العلم) والذي ميز فيه بين ثلاث أصناف من العلم: علم يتخذ الدين موضوعا له، العلم بالحلال والحرام (الفقه)، والعلم بأخلاق الدين والعلم بالله.

ومجمل هذه العلوم تتركز على أمر رعاية ما أمر به الله ان يرعاه وخاصة العلم الثاني وهو أخلاق الدين التي ترسخ هذه النقطة، لأن ما امر الله القيام به فقد امر برعايته، والرعاية في الأخير تقوي لدى الإنسان الخشية من الله أو التقوى، وبالتالي نكون امام علم شيده المحاسبي وهو علم الاستعداد للآخرة. [1]

وبالتالي حسب هذا الطرح فقد أعطى المنهاج الصحيح للمسلم المثالي وتواصلت هذه المجهودات من بعد، مع عالم آخر هو الماوردي خاصة من خلال كتاب أدب الدين والدنيا، فإذا كان المحاسبي اهتم بالآخرة فقط، فهل (الماوردي) كان يعي ذلك؟ [2]

يعد (الماوردي) من كبار الأشاعرة والفقهاء الشافعية، كانت له مكانة سامية لدى الخلفاء العباسيين، يرسلونه في التوسطات بينهم وبين ما يناوئهم ويرتضون بوساطته، فالمطلع على كتاب الماوردي أدب الدين والدنيا يرى أن وجهته كانت لا تميز بين الدين والدنيا، وبالتالي فكأنه يريد على الذي يقصرون الأخلاق على الدين، وبالتالي فالمرجع في الاخلاق والقيم في الثقافة الاسلامية عنده هما: "العقل والشرع، وهما معا حاضران في أدب الدين والدنيا" محاولا من خلال هذا ترتيب العلاقة بين الاثنين (الشرع والعقل) بالصورة التي تجعلها متكاملين. [3]

[1] محمد عبد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 547.
[2] المصدر نفسه، ص 561.
[3] نفسه، ص 570.

إضافة إلى أن (الموارديي) في إعتماده على القرآن والسنة، يستشهد أيضا بأمثال الحكماء والأدباء لبلغاء وأقوال الشعراء، فالماوردي يقر شأن المرجعية الاسلامية للقيم هي العقل والشرع معا، فهو حامل لمشروع تشييد اخلاق إسلامية.[1]

وأقرب مشروع للماوردي هو مشروع (الأصفهاني) الذي بدوره جمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه، وهذا نجده اكثر في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة والذريعة معناها الوسيلة التي يمكن بها اقتناص مكارم الشريعة الذي اجتهد من خلاله أن يجعل هذا الكتاب موضوعا لعلم خاص مبدؤها [2]طهارة النفس، باستعمال العفة والصبر و العدالة والحكمة والجود والعلم و الإحسان، "فبالتعلم يتوصل إلى الحكمة وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود وباستعمال الصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحح الأفعال"، لكن (الجابري) يرد هذه الفضائل التي تتميز بها النفس إلى الموروث اليوناني وبالتحديد إلى (أفلاطون) وكأنه يريد أن يقول أن (الأصفهاني) لم يأتي بالجديد بل هي قيم انتشرت في الموروث اليوناني ولكن تحاول أسلمه هذه القيم أي إضفاء الطابع الديني عليها.[3]

من خلال هذا يطرح (الجابري) التساؤل التالي: كيف نجعل علم الأخلاق المتداول والمنحدر من اليونان علما إسلاميا؟ هذا يعتبر مشروع جديد وطموح.

يقول (الأصفهاني) عن قيمة العدل والإحسان، ويستشهد بها من القرآن الكريم لقوله تعالى: " **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** "[4].

لكن يطرح (الجابري) تساؤلا: هل يكفي الاستشهاد بالقرآن والحديث لتحويل علم نشأ خارج الإسلام إلى علم إسلامي أو مؤسلم؟ يقر (الجابري) أنه إذا ما تم الاطلاع على فهرس الكتاب للأصفهاني نجدها تحكمه بنية الأخلاق والقيم اليونانية الأفلاطونية، والأرسطية، وهذا راجع إلى وعي الراغب الأصفهاني بعمق الحاجة إلى كتاب في الأخلاق الإسلامية، يكون بديلا للمؤلفات التي تنتمي إلى المورثين الفارسي و اليوناني، غير أن هذه المنهجية تحتاج إلى معرفة بـ: "آلة العلوم" أي مأ أطلق علي الغزالي "معيار العلم" (المنطق)[5].

---

[1] محمد عبد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 580.
[2] المصدر نفسه، ص580-581.
[3] نفسه، ص581-582.
[4] سورة النحل، الآية90.
[5] نفسه، ص583.

ويصرح (الجابري) أنه بالفعل سنجد هذه المنهجية واضحة عند الغزالي ومع (أبي حامد الغزالي 455-505) المعروف بمؤلفاته في الفقه والأصول والكلام والمنطق والفلسفة والتصوف، ولكن ما يهمنا هنا هو مؤلفاته في القيم والأخلاق وأهم كتابين: كتاب "ميزان العمل" وكتاب "إحياء علوم الدين" الأول يعتقد (الجابري) (ميزان العمل) أن لا تختلف في روحه وفي بنيته عن النموذج الأفلاطوني والأرسطي أي ينطلق من السعادة للانتقال إلى النفس. [1]

إما إحياء علم الدين فهو كتاب في أخلاق الدين وهو غي بنيته العميقة مرتبط بالأخلاق اليونانية، يابس لباس الفقه، لكنه ليس منه فيما كان الراغب الأصفهاني يحصر مجال الفقه في أحكام الشريعة ويجعل مجال مكارم الشريعة: هو الاستخلاف، استخلاف الله الإنسان في الأرض بقصد عمارتها، يخص الغزالي الفقه بـ: "مصالح الدنيا" بما في ذلك عمارة الأرض، وتخص "علم المعاملة بـ "مصالح الآخرة"، مع أن السعادة عند كل منهما في الآخرة، فالكتاب إذن هو في علم الآخرة، وقد كان شديد التأثير في مسار الحضارة العربية الإسلامية وفي نظام القيم الذي ساد فيما بعد. [2]

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 583.
[2] محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم في الثقافة العربية –محمد عابد الجابري–، المرجع السابق.

المبحث الثاني: بعض نماذج من القيم الإسلامية

المطلب الأول: الديمقراطية

مفهوم الديمقراطية: جاء تعريف الديمقراطية في القاموس الجديد كما يلي:

الديمقراطية هي نظام حكومي تكون مباشرة السلطة فيه للشعب [1] فالكلمة مركبة من مفردتين يونانيتين وتعني (سلطة الشعب أو سلطة الجماهير) و بتعبير موجز هي سلطة الإنسان[2].

فأصل الكلمة يوناني وهي مركبة من لفظتين هما:

ديموس Demos: أي الشعب، وكلمة **كراتوس Cratos**: أي السلطة ومعناها: **"سلطة الشعب"**[3].

والديمقراطية كما يرى (الجابري) من المفاهيم الكثيرة الاستعمال لكنها في نفس الوقت من المفاهيم التي يصعب تحديدها و إعطائها تعريفا واحدا يكون محل اتفاق الجميع، وهو ما يدفعنا إلى تتبع تاريخ هذه الكلمة لعل ذلك يساعدنا على معرفة المقصود منها، والذي تغير تبعا لحركة التاريخ، إذ اختلف مفهومها من زمان إلى آخر [4].فمفهومها في العهد اليوناني تعني **"حكم الشعب نفسه بنفسه"** وهو معناها الأصلي.

نستنتج هذا المفهوم مثلا من تفسير (أفلاطون) لكيفية الانتقال إلى الديمقراطية، التي هي نتيجة حتمية لتشجيع الطبقة الأليجاركية التي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الثراء [5]، فينتصر الفقراء على أعدائهم ويقتسمون أمور الحكومة بالتساوي، وغالبا ما تختار الحكام في هذا النوع من الدولة بواسطة القرعة، أما حكوماتها فهي تعددية لأنها تتشكل من طباع شتى وهو أفضل نظام ممكن، تماما كما يعجب الأطفال و النساء برداء مختلف ألوانه، فهي حكومة حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع[6].

---

(1) علي بن هادية، القاموس الجديد، المكتبة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، ط1، ص 35.
(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، الجزائر، 1991، ط1، ص 135.
(3) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، الجزائر، 1991، ط1، ص 42-43.
(4) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996، ط2، ص 14-15.
(5) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكرياء، درا الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، 1978، ص 302.
(6) المرجع نفسه، ص 305-306.

ومن خلال هذا يرى (الجابري) أن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب نفسه بنفسه لا يمكن تجسيده إلا في إحدى المدن الفاضلة كتلك التي تحدث عنها أفلاطون لأن كلمة شعب تستدعي وجود دولة إذ لا يمكن تصور شعب ليس له نظام يسهر على تسيير شؤونه ومن جهة أخرى فإن كلمة حكم تقتضي وجود حاكم ومحكومين فكيف إذن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه[1].

وهي الحقيقة التي أكدها (جون جاك روسو) عندما قال بأن الديمقراطية بذلك المفهوم لن توجد أبدا لأن تجسيدها بذلك المعنى يتنافى مع القانون الطبيعي الذي يقتضي تسيير العدد الصغير للعدد الأكبر وليس العكس، كما أن العشب لا يمكن أن يبقى دائما مراقبا وساهرا على تسيير الشؤون العامة للدولة، ومن جهة ثالثة فعندما نكون وظائف الدولة موزعة بين عدة هيئات فإن أقلها عددا يستولي على السلطة لاستحواذهم على النفوذ واستئثارهم بالغرض دون غيرهم[2].

فهنا تخلص (الجابري) إلا أن تحقيق الديمقراطية في مثل تلك المجتمعات أمرا صعبا لأن تعريف الديمقراطية نفسه هو مخالف للطبيعة الإنسانية.

لكن يوضح (الجابري) هدف (أفلاطون) وراء تعريفه للديمقراطية لأن الهدف الذي يرمي إليه هو تحقيق العدالة في المجتمع يقول (الجابري) "فالديمقراطية بمعنى حكم العشب نفسه بنفسه لم تكن هدفا في ذاتها عند (أفلاطون)... فالهدف عنده هو تحقيق العدالة في المجتمع"[3].

حيث يرى (الجابري) أن مشكلة الديمقراطية من أعمق المشاكل التي تواجه العالم العربي لأنها تعتبر من أهم القيم التي يجب أن تسود بين المجتمعات العربية، لأنها أصبحت من بين أهم القيم العالمية في عصرنا الراهن، هذا ما دفع ب(الجابري) إلى تصنيفها كأهم مشكل لابد من دراسته و التركيز عله، أما المشاكل الأخرى كعلاقة الدين بالدولة مثلا أصبحت مجرد أسماء وشعارات زائفة ونسبة الحقيقة فيها ضئيلة، هذا ما عبر عنه عابد (الجابري) في قوله: "المشكل المطروح فعلا، ولكن لا على أنه مشكل علاقة الدولة بالدين أو الدين بالدولة ... بل على أنه مشكل الدولة ذاتها سواء لبست لباسا دينيا أو لباسا علمانيا ... المشكل هو مرة أخرى، مشكل الديمقراطية

[1] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 14-15.
[2] جون جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار العلم، بيروت، لبنان، ص 118.
[3] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997، ص 69.

مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم هذا هو المشكل الحقيقي، أما باقي الأسماء والشعارات فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة"[1].

فالديمقراطية تعتبر قضية أساسية واحدة يمكن من خلالها إصلاح القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

من هنا يطرح (الجابري) سؤالا "من بين القيم التي تشكل نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، ما هي القيمة التي تمكن إن تقارب بينها وبين الديمقراطية بمفهومها المعاصر"[2].

فعبارة نظام القيم نعني بها جملة القيم المترابطة التي تشكل كلا واحدا يضفي على كل جزء من أجزاءه معناه ويعطيه بعده أو إبعاده، في إطار سلم معين تتسلسل فيه وفق منطق معين فالشجاعة والصبر والعدل والمساواة والغير ومضاداتها قيم تمكن النظر إلى كل واحدة منها بمفردها، ويمكن النظر إليها في المنظومة التي تعطي لهذه القيم معناها الخاص ذلك يجب النظر إليها بوصفها قيم وحسب، بل بوصفها كذلك منظومة ثقافية حضارية[3].

وبعد هذا يتوصل (الجابري) أن معنى الديمقراطية في نهاية المطاف إلى فكرة جوهرية وهي العدالة باعتبار العدل من بين أهم القيم التي أجمعت عليها جميع المذاهب و الفرق الإسلامية على التمسك بها [4]، لكن ما يجب التنبه به حسب (الجابري) أن فكرة الديمقراطية التي ترادفها في الإسلام فكرة الشورى في خطاب المتملكين والفقهاء بصورة مباشرة، وهذا بالرغم من أن القرآن ينوه لفكرة الشورى التي ترادفها الديمقراطية بصيغة معاصرة، وأيضا يلح القرآن على العدل، فلا يجد القارئ العربي نصوصا صريحة لهذين اللفظين كنصوص الماوردي.

أما عن المعتزلة والأشاعرة فقد بحثوا في هذا المجال إلا أنهم ربطوا العدل بالعدل الالهي أي أعطوه المعنى الأخروي وليس الدنيوي السياسي الذي يبحث عنه (الجابري) يقول: "لقد أعطى المعتزلة لقيمة العدل بهذا المعنى الأخروي أهمية بالغة، فجعلوها في مستوى "التوحيد" توحيد الله و تنزيهه، فسموا أنفسهم "أهل العدل والتوحيد" كما ذكرنا، وجعلوا أصول منهجهم، وما يتفرغ عنها من آراء محكومة كلها بهذين المبدأين: العدل و التوحيد"[5].

ويترتب على هذا الفهم المعتزلي "العدل الالهي" أن ما يأتيه الناس من أفعال نتيجة من ذنوب و جرائم وظلم الحكام ... إلخ هي منهم وليس من الله، فسوف تحاسبون عليها يوم القيامة.

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1989، ط1، ص 107.
[2] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، الصدر السابق، ص 69.
[3] المصدر نفسه، ص 69-70.
[4] نفسه، ص 73.
[5] نفسه، ص 73-74.

وما يراه (الجابري) في هذا أن السياسة كانت تمارس باسم الدين ولمفاهيمه ومصطلحاته، فالحاكم آنذاك كان يضع نفسه خليفة الله، لكن حسب (الجابري) أن هذه القيمة يجب أن تمارس في السياسة بصفة مستقلة عن الدين وهنا يقول (الجابري) "نعم إن الحاجة إلى بيان من أجل الديمقراطية، قائمة فعلا... غير أنه لن يكون لهذا البيان أي مفعول تاريخي، ولن يكون هو نفسه في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه، أو على الأقل يرافقه بيانا من أجل العقل ... العقل العربي بالذات " [1]. معناه أن العالم العربي أو بصورة أوضح العقل يجب تفعيله واستغلال طاقته لتشكيل معنى حقيقي للديمقراطية خارج إطار الدين.

من نظرة الحكماء والفقهاء للعدل تنقل مفهومه إلى مضمونه في الأدبيات السلطانية، فهذا الأخير يربط العدل بقيمة أخرى وهي الطاقة أي "حق الأمير في طاعة الرعية له، وحق الرعية في عدل الأمير" [2].

فالرعية أو الشعب لا بد أن تطيع الحاكم في ضوء عدله وهنا يتضح لنا أن قيمة العدل في نظام القيم الذي تشيد هذه الأدبيات تجعل منه قيمة لا في ذاتها وإنما من أجل قيمة أخرى وهي: الطاعة.

ولكن قيمة العدل في هذه الأدبيات من وجهة نظر (الجابري) المساواة بين الأمير والخليفة وعامة الناس [3].

هذه الفكرة نجدها في الصيغة اليونانية كرسها أفلاطون في جمهوريته ولكن في إطار نظري وليس ديني كما عهدناه سابقا، فالمجتمع اليوناني هو مجتمع طبقي ولتعزيز هذه الفكرة يربطها بالنفس الإنسانية عند أفلاطون وهي: "القوة الشهوانية وفضيلتها الفقه وتقابلها في المدينة طبقة المنتجين للثروة والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة وتقابلها في المدينة طبقة الجند و الحراس، ثم القوة الناطقة (العقل) ويقابلها في المدينة الحكام فضيلتها الحكمة وكي يستقيم النظام و تتحقق قيمة العدل يجب على النفس الشهوانية والغضبية أن تخضعان للقوة العاقلة أي لسلطة العلم والمعرفة وكي لا تتصرف القوة العاقلة بجموح لا بد من قيمة أخرى عليا وهي العدالة، ومن هذه القيم الأربعة تتفرع جميع القيم الأخرى في الصيغة اليونانية لنظام القيم الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية. [4].

ومن خلال ما سبق يوضح (الجابري) أن الديمقراطية هي قيمة غائبة عن نظام القيم الثقافية العربية الإسلامية بصيغة الثلاث أي أن قيمة العدل لم تكن حاضرة في حقل تفكيري مفكري الإسلام من متكلمين وفقهاء وفلاسفة ومؤلفين في الآداب السلطانية غير أن هذا الغياب بالأمس لا يعني استحالة إمكانية تأسيسها

[1] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، الصدر السابق ، ص .74
[2] المصدر نفسه، ص75.
[3] نفسه، ص 76.
[4] ا نفسه، ص 77-78.

تبيينها اليوم في الثقافة العربية الإسلامية أي يكون بصفة مغايرة عن تفكير أسلافنا لأن الديمقراطية كانت في مجال ما لا يقبل التفكير به عن تفكير أسلافنا لأن الديمقراطية كانت في مجال ما لا يقبل التفكير به ومن هنا تمكن القول أن ما تردد في المرجعية الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وأعني القرآن والسنة من تنويه بالشورى والعدل وحث على العمل بهما يمكن أن جد اليوم آذانا أخرى تجعل من الديمقراطية بمعناها المعاصر قيمة القيم فتؤسس عليها فقها جديدا تجعل الشورى ملزمة وليس معلمة فقط، وينقل العدل من الآخرة إلى الدنيا ويحرره من قيود الطاعة للأمير ومن هنا جس المماثلة بين نظام الطبيعة ونظام المجتمع ويقطع الصلة بين النظامين باعتبار أن الطبيعة ميدان للحتمية وأن المجتمع ميدان للحرية[1].

من خلال ما سبق يتضح لنا أن محمد عابد (الجابري) من خلال تغلغله في قضية الديمقراطية هذه القيمة التي يعتبرها غائبة عن الفكر الإسلامي، لكن ما ينوه إليه (الجابري) أنه باعتماد مصادر الثقافة الإسلامية المتمثلة في القرآن والسنة يمكن تطبيقها في العالم العربي باعتبار أن الديمقراطية هي نفسها الشورى الذي تحدث عنها القرآن الكريم وأيضا العدل لكن شروط تحويلهما من طابعهما الإرشادي فقط إل طابع إلزامي تطبيقي.

المطلب الثاني: التسامح

إن مما يبرز أهمية وقيمة الفلسفة هو تبيينها لقيمة التسامح، وهي قيمة جوهرية في بناء التعايش المشترك بين الناس في إطار من الإيمان بالاختلاف ودفاع عنه ما دام يتوسل السبل الشرعية والسلمية للتعبير عن نفسه وما دام يعتمد الإقناع والحجج بعيدا عن العنف والإقصاء وإدعاء امتلاك الحقيقة بكل أشكاله.

وقد أبرز (محمد عابد الجابري) لهذه القيمة وأولاها اهتماما كبيرا خاصة في كتابه القيم "قضايا في الفكر المعاصر"، حيث عرف (الجابري) قيمة التسامح بأنها "موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكري و العملية التي تصدر من الغير سواء إدا كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا" وعرفها بعبارة أوضح "التسامح هو احترام الموقف المخالف"[2]. وهنا يحصر (الجابري) التسامح بأنه احترام الآخر وعدم تهميشه أي تقبل آراءه الفكرية و العملية مهما اختلفت الأعراف والأجناس، وهنا يطرح (الجابري) أو يشير إلى مشكلة عويصة تواجه الفكر الإنساني في تحدياته الراهنة وهي عدم تقبل الآخر وعدم احترام ازدواجية الأنا والآخر وخصوصا في الفكر العربي فالحل يكمن في قيمة التسامح ووجوب احترام الآخر.

---

[1] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، الصدر السابق ، ص 79-80.
[2] المصدر نفسه، ص 20.

لكن ينظر (الجابري) إلا "أن الفلسفة هي أكثر المجالات استعدادا لتقبل التسامح والعمل به، لأن الفلسفة وحدها تؤمن بالتعدد و الاختلاف وتجنب إصدار أحكام إقصاء الآخر لأن الفلسفة في هذا المعنى ميدان للاجتهاد والتسامح يتحقق في الاجتهاد، فالتسمح في نهاية المطاف هو اعتراف بالاختلاف و بمشروعية الخلاف"[1].

وفي هذا الصدد يطرح (الجابري) خطرا يهدد الفلسفة والتسامح والمتمثل في الموثوقية أو الدوغماتية التي تتنكر للاجتهاد وتلغي الاختلاف وترفع شعار الإجماع وتشهر السلاح نحو الخروج عن الإجماع ضد كل مخالف و تنحو نحو الاستبداد و الهيمنة[2]. فيحل التلقي و التلهي محل البحث و التقصي، فالتلقي وإيثار التكرار و الحفظ ارتبط غالبا بالجهود وتكلس الفكر.

ورغم تحول الفلسفة في مراحل زمنية محددة إلى إيديولوجيا وقوالب وثوقية أحيانا إلا أنها احتفظت دوما بقوة الدافع التي تمكنها من استعادة ما هو جوهري فيها وأصيل ورجعت على مبدئها الأصيل وهو البحث عن الحقيقة.

ينتقل (الجابري) من مفهوم التسامح وارتباطه بالفلسفة عامة إلى مفهوم التسامح داخل حيز الثقافة العربية الإسلامية و يحصرها في العصر الأموي وخصوصا فئة المتكلمين منهم، فهم لم يشكلوا حزبا ولا كانوا فرقا بل كانوا مثقفين وهذا الجيل الأول في الحضارة العربية الإسلامية ارتبط ظهوره بظهور الخلاف وتحوله إلى فتنة عملية وفكرية حول مشكلة الإمامة وما رافق ذلك من تفكير للطرف الآخر، فكان خاطبهم إسلاميا مرتبة بالقرآن و السنة وكذلك قيمة التسامح فقد ربطوه بالإيمان هذه الفكرة، فتطرقت في زمن الحرب بين معاوية و علي حين اعتزل الفتنة لأنه كان يسمح برفع القضية من مستوى الاستغلال السياسي الأموي والتطريف الخارجي إلى مستوى التفكير الموضوعي الحيادي لأن الحرب قد ترتب عنها قتل المسلمين وهذه مسألة ارتبطت بمسألة نرتكب الكبيرة، وهكذا أصبح تحديد معنى الإيمان انطلاقا من موقف التسامح في عصر الفتوحات الإسلامية[3].

من هذا المنطلق أصبح المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية من الجيل الأول يقرون أن مفهوم الإيمان قائم على الاعتدال والتسامح.

---

[1] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، الصدر السابق ، الصفحة ذاتها.
[2] المصدر نفسه، ص 21.
[3] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، ط1، ص 43- 47.

وكذلك (ابن رشد) الذي كان له موقفه قيمة التسامح، حيث التسامح بالاعتراف وعدم إقصاءه "حيث يبلغ التسامح قيمته في موقف ابن رشد من آراء المخالفين والخصوم ، حينما يلوم الغزالي على كونه لا يحاول أن يتفهم موقف "الخصم" بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدت إليه، يقول: "إ، من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ويناب عنهم إذائهم أن يحتجوا بها " والضمير هنا يعود على المعتزلة والفلاسفة الذين حكم الغزالي على آرائهم بالخطاء واتهمهم بالإتيان بالشائعات، ولقد رفع ابن رشد قيمة التسامح ليعادلها مع قيمة العدل "[1]. من ثم يصرح (الجابري) بقوة ابن رشد بربط التسامح بالإيثار.

بعد هذا الكلام يقر (الجابري) أن التسامح غائب في الخطاب الفلسفي عموما سواءا تعلق الأمر بالفلسفة العربية أو بالفلسفة اليونانية أو بالفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة، ففي سجل القيم الأخلاقية نادرا ما نجد لفظ التسامح لقيمة أخلاقية فلسفية.

وهذا راجع إلى أن هذا المفهوم ليس أصيلا في الفلسفة بل هو واقع بين الفلسفة و الإيديولوجية [2].

وأول ما ظهرت كلمة التسامح في كتابات الفلاسفة في القرن السابع عشر الميلادي بين الصراع و البروتستانت و الكنيسة الكاثوليكية حينما نادوا بحرية الاعتقاد و ضرورة التسامح مع المخالفين، الشيء الذي يعني السماح لهم بحق الوجود وحق التعبير عن مذهبهم واستمر هذا إلى فلاسفة عصر الأنوار لكن حسب (الجابري) أنه رغم تطور مفهوم التسامح كقيمة أخلاقية بين الفلاسفة إلا أنهم لم يتمكنوا من السير على خطاه إلى أبعد مما يتعلمه المذهب الذي يدينون به [3]. وهذا نجده عند جون لوك في كتابه "رسائل"، حيث أنه ينفي التسامح مع الملحدين دلك أنه يعتبرهم خطرا على المجتمع والدولة لأنه يرى أن مبدأ الإيمان بالله هو مبدأ اليقين في القوانين الطبيعية التي يتأسس عليها العقد الاجتماعي والمجتمع المدني وبالتالي الدولة.

وكذلك الأمر مع (فولتير) الذي وضع هو الآخر حدود للتسامح عندما ما يتعلق الأمير بشؤون الدولة والسياسة، ويحصر جون هرمان المسألة بقوله: "كان عصر التنوير مستعدا للتسامح في أمر الاختلاف الديني لا السياسي ففي هذا يبدوا أن التسامح ليس مفهوم فلسفي ولا مبدأ أخلاقي بل هو تعبير عن علاقة قوي [4]. فهو هنا لا يعبر عن احترام رأي الآخر أو لآخر بين الأنا و الآخر".

---

[1] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص 22.
[2] المصدر نفسه، ص 25.
[3] نفسه، ص 25- 26.
[4] نفسه، ص 26.

حيث ينظر (الجابري) أن الحاجة إلى التسامح تتعدى السياسة والدين فهو ظاهرة إنسانية حضارية وبالتالي فالتسامح هنا هو التقليل إلى حد كبير من الهيمنة وعدم اضطهاد الناس داخل الدين الواحد أو أكثر من دين، ويرى (الجابري) أن التطرف هو مصطلح شائع منذ الأصوليين هو نقيض التسامح وهذا التطرف لا يعاني منه العالم الإسلامي فقط بل جميع أقطار العالم من أمريكا إلى بريطانيا وأوروبا إلى العالم العربي والإسلامي إلى الهند وباكستان والفيلبين[1].

وقد خص في هذا الجانب السياسة وكيفية تطبيق قيم التسامح، فيعتقد (الجابري) أنه بعد الديمقراطية التي قوامها احترام الحق في الاختلاف والحق في التعبير الديمقراطي يأتي التسامح.

وفي الأخير يخلص (الجابري) أنه لكي يغدو التسامح قيمة يدخل العدل في مضمونها وتزيد عليه، حيث يجب إعطاء الأولوية لتوفير حق الغير: إن العدل يقتضي المساواة، أما إعطاء الأولية للغير داخل المساواة. [2].

فذاك هو التسامح، إن التسامح حين يقرن بالعدل بهذا المعنى يبتعد عن أن يكون معناه التسامح مع الغير أو الترخيص له بكذا أو كذا الشيء الذي يضع المسامح في وضعية أعلى من المسامح له بل التسامح هنا يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار[3].

يفهم من خلال الأفكار السابقة للجابري أن يريد تأصيل قيمة التسامح في التراث الإسلامي والحضارة العربية انطلاقا من أطروحته التي تقول: "بتبينه المفاهيم الحديثة في ثقافتنا، وعملية التنبيه للمفاهيم الحديثة المنقولة من الفكر الأوروبي" أصبحت من ضمن الآليات التي يشتغل بها (الجابري) في جل ما كتبه عن التراث، وهو يعتبر أن اللجوء إلى تبينه مفهوم ما من المفاهيم في حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل، فما هي إذا الحاجة التي أملت على (الجابري) تبينه مفهوم التسامح الحديث؟ و البحث له عن مرجعية إسلامية يستند عليها؟ يرى (الجابري) أن ثمة قضايا ومشاكل معاصرة تدفع إلى ذلك وجعلت التسامح اليوم إحدى الشعارات التي تطرح بحدة، وهذه القضايا أو المشاكل عنده هي التطرف الديني باسم الدين أو ضد الدين التطهير العرقي، التفكير الأحادي الذي يطمح للسيطرة على العالم، انتشار الإيديولوجية القاتلة بصراع الحضارات.

[1] محمد عابد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، المرجع السابق ، ص 29.
[2] المصدر نفسه، ص 31.
[3] نفسه، الصفحة ذاتها.

فكيف إذا سيعمل على بناء مفهوم التسامح داخل التراث العربي الإسلامي مادامت الحاجة تملي ذلك. إنه بكل بساطة سينقب في هذا التراث عما يعبر عن التسامح أي عن كلمة ومفهوم يرادفه أو عن تجلياته في بعض مواقف المفكرين المسلمين وتأويلاتهم، وهكذا انطلاقا من تعريفه للتسامح باعتباره يقوم على ضرورة فهم الأخر وإعطائه الأسبقية والتماس الحجج له بقدر ما نلتمسها لأنفسنا وتوفير الحق له(إعطاء الأسبقية للآخر هو جوهر التسامح)، سيجد (الجابري) ضالته في مفهوم الاجتهاد والعدل، خاصة هذا الأخير [1]. كما ورد استعماله عند المعتزلة وابن رشد، الذي يعتبره (الجابري) صوتا متميزا في هذا المجال لما سجله من ملاحظات وانتقادات على (أبو حامد الغزالي) الذي لم يكن متسامحا مع مخالفيه في المذاهب الأخرى، أما عن التجليات الأولى للتسامح فيجدها (الجابري) لدى الجيل الأول من المثقفين في الإسلام و يعني بهم ما عرف في كتب الفرق الكلامية بالمرجئة والقدرية "الذين كانت أفكارهم تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة والتأكيد على حرية الإنسان ... " أما التسامح فيتجلى في تحديهم لمعنى الائتمان والمعروف تاريخيا أن هذه المسألة كانت موضوع خلاف زمن الحرب بين (علي) و (معاوية) كما ذكرنا سابقا، واعتزلت جماعة من المسلمين هذا الصراع (المرجئة والقدرية)، وقالت يفضل الإيمان عن العمل و عدم تفكير أي واحد من المتصارعين خلاف لجماعة الخوارج التي تطرقت وحكمت بالتفكير انطلاقا من ربط الإيمان بالعمل، من هنا ظهرت هذه المسألة الشائكة التي طرقت على الشكل التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ ويذكر (الجابري) أيضا أن من بين الأسماء المتسامحة صنف هذا الاتجاه أبا حنيفة الذي نقل عنه قوله: "لا يفكر أحد بذنب ولا ننفي أحدا من الإيمان" ، ويعلق (الجابري) على هذا الموقف بقوله: "من هذا المنطلق إذن راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم الإيمان القائم على الاعتدال و التسامح، مفهوم ليبيرالي، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام ".

وهكذا ينتهي (الجابري) إلى إعادة بناء مفهوم التسامح بالصورة التي تجعله يعبر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي أعطي له داخل الفكر الأوروبي كمفهوم ليبيرالي وهو بهذه النتيجة يضع أطروحته في تعارض مع أطروحة آرون محمد هذا الأخير الذي انطلق مقيدا بمعني سابق، ومفهوم محدد للتسامح استوحاه من الثقافة الأوروبية، لذا فليس من الغرابة في شيء أن لا يعثر عما يبحث عنه، بينما لوا انطلق من واقع التجربة الإسلامية الفنية وتطوراتها في شتى المجالات الفلسفية والصوفية والإبداعية، لا بد و أن تجد هذه التجربة إلى مفهوم تقليد في مستوى التسامح الأوروبي لكن بكلمة وتعابير أخرى نابعة من واقع المجتمعات العربية الإسلامية وثقافتها[2].

(1) www.aljabsiabed.net
(2) www.aljabsiabed.net

وهذا ما يفيد في الختام بأن التساؤل عن التسامح ومرجعيته والتفكير فيه كمفهوم يؤول إلى التفكير في الديمقراطية والحداثة وأسئلتها وما تطرحه من تحد وإشكالات وقضايا على الوعي العربي الإسلامي و مثقفيه بمختلف تياراتهم وكيفية التعامل معها وبأية رؤية؟ وبأي منهج؟[1].

(1) www.aljabsiabed.net

الخاتمة

لقد إنبثق عن عملي هذا جملة من النتائج التالية:

أولا: بالنظر إلى بعض الدراسات العربية حول التراث العربي الاسلامي نجدها قد حددت علمياموضوع الدراسة –التراث-، وطبقت مناهج علمية معاصرة عليه،مثل ما هو الحال مع مشروع الدكتور **زكي نجيب محمود** ليحرر العقل العربي المعاصر من تأثير اللامعقول.

ثانيا: توجد بعض الدراسات العربية لفلسفة الإسلام اثبتت أصالة الفلسفة الإسلامية بالنظر إلى القضايا الفكرية و الدينية التي عالجتها، وبالنظر إلى التواصل المعرفي بين مكونات الثقافة العربية الإسلامية مثل الدراسة التي قدمها الدكتور **إبراهيممدكور** لهذه الثقافة في كتابه **الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق**، حيث أثبت أصالتها من خلال بعض نظرياتها، وأثبت التواصل المعرفي بين بعض الفلاسفة المسلمين، ففكر **ابن سينا** مثلا هو امتداد لفكر **الفرابي**، وفكر**ابن رشد** هو امتداد لفكر **ابن سينا**، وفي اعتقادي لا توجد قطيعة ابستيمولوجية فيما بينها.

ثالثا: كما توجد دراسات عربية لفلسفة الإسلام بدءا من المصادر الأولى للقيم الاسلامية (القران والسنة) إلى تطوره في عصر الترجمة بعد تأثره و استيعابه للتراث السابق عن الاسلام(التراث الفارسي، اليوناني، الهندي...إلخ)،حيث حصل الإبداع على مستوى الفكر العربي الإسلامي بدءا من إنشاء علم أصول الفقه،إلى اللغة، إلى تطوره في مباحث الطبيعيات و الالهيات مع **ابن سينا وابن رشد** وغيرهما، الدراسة التي قام بها الدكتور مصطفى عبد الرزاق في كتابه **تمهيد في تاريخ الفلسفة الاسلامية** حيث أثبت أصالة الثقافة العربية الإسلامية.

رابعا: بالنظر إلى الدراسات التي أشرنا إليها سابقا، يمكننا الحكم على مشروع الجابري في القيم بأنه لم يكن القراءة الوحيدة للتراث العربي الاسلامي، فهو إن كان يمثل في نظره البداية، لكن الفلسفة لا تبدا من الصفرفلابد وأنه تأثر بسابقيه من المفكرين العرب أمثال الدكتور **إبراهيم مدكور**والمعاصرين له.

خامسا:وقراءته للتراث لم تكن كلية بنيوية له،بل فيها اقتطاع وتجزؤ بناءا على تحليله النقدي للمعرفة العربية،إلى نظم معرفية منفصلة عن بعضها البعض البياني، العرفاني، البرهاني، فلا وجود للتواصل المعرفي بين هذه النظم المعرفية، في حين أن النظرة الكلية تشترط دراستها دراسة متطورة، اللاحق منها ناتج عن السابق.

في الأخير نقف عند القيمة الإيجابية لهذا المشروع، لناكد على أنه مشروع علمي موضوعي في بعض جوانبه، فقد حدد موضوع دراستهوهو الثقافة العربية السلامية، وبالتحديد الجانب القيمي، ممارسا في ذلك التحليل والنقد لها.وكان هدفه إبرازالقطيعة الإبستمولوجية من جهة، وإبراز مجموعة المواريث التي ساهمت في تشكل القيم في الثقافة العربية الإسلامية،ما أطلق عليها الجابري مصطلح النظم، ليعطي في الأخير حلا فلسفيا لإشكالية الأصالة والمعاصرة، المندرجة ضمن إشكالية النهضة العربية ككل.ذلك الحل في القطع المعفي الكلي على قواعد التفكير القديمة و إبداع قواعد تفكير جديدة على مستوى الشريعة، القيم... إلخ،تتماشى مع متغيرات العالم العربي الاقتصادية ،الاجتماعية،السياسية، العلمية و الثقافية.

الملاحق

فهرس الأعلام

Ibnjni	إبن جنى
Ibnhizzam	ابن حزم
Ibn Rochd	ابن رشد
Ibn Sina	ابن سينا
Ibn Qutaiba	ابن قتيبة
Abiqirat	بقراط
Ibrahim Ibn Adham	ابراهيم ابن الأدهم
Thomas Alalukin	توماس الالوكين
Aflaton	أفلاطون
aqlids	اقليدس
Aristote	ارسطو
Isfahani	الاصفهاني
Ahnaf bin Qais	الأحنف بن قيس
Aktham Bin sayfi	أكثم بن صيفي
Ahmed Amin	أحمد أمين
Abu Abdul–Rahman al–Sufi	أبو عبد الرحمن الصوفي
Ben Ali Aljbabi	ابن علي الجبابي
Al–Ghazali	أبو حامد الغزالي
Al bayhlani	البافلاني
Bertrand Russell	برتراند راسل
jalinus	جالينوس
Jabir bin hian	جابر بن حيان
aljahiz	الجاحظ
John Dewey	جون ديوي
John Herman	جون هرمان
John Locke	جون لوك
Jean–Jacques Rousseau	جون جاك روسو
Durkheim	دوركايم
Descartes	ديكارت
Razi	الرازي
Al Romani	الروماني

Salem yafot	سالم يفوت
Salem Abdul Majid	سالم عبد المجيد
Spinoza	سبينورا
Sprinjer	سبرنجر
Alskaki	السكاكي
Socrate	سقراط
Sibawayh	سيبوية
Shafei	الشافعي
Shahristani	الشهرستاني
Ghorabi	الغرابي
Pythagoras	فيثاغورس
Al kadhiAbdul–Jabbar	القاضي عبد الجبار
Amery	العامري
Thales	طاليس
Maurdi	ماوردي
Mohasibi	محاسبي
Mohammed Arkoun	محمد أركون
Mohammed Khader Hussein	محمد خضر حسين
Al mquih	مسكوية
Marwan bin mohamed	مروان بن محمد
Levy Brill	ليفي بريل
leibuiz	لبيتز
Anksmas	انكسماس
Anaxagore	أنكساغوراس
Weber	ويبر
Howard Baker	هوارد بيكر
Harder	هردر

فهرس المصطلحات

العرفان	هو العلم بأسرار الحقائق وهو أرقى من العلم	gnose	Gnosis
الفضيلة	خلاف الرذيلة وهي مشتقة من الفضل وهي الزيادة بلا حاجة أو الإحسان	Vertu	Virtue
الفكر	اعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها	pensée	Thonght
الفناء	عدم شعور الشخص بنفسه أو شيء من لوازم نفسه	Anéantissentent	Anihilalium
القياس	رد الشيء إلى نظيره والقياس الفقهي حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما	syllogisme	syllogisme
القيمة	هي ما يدل عليه لفظ العير بحيث حجية الفعل تابعة لما يتضمنه من خبرية (2،3)	Valeur	Value
الماضي	هو الزمان الذاهب (2،3)	passé	past
النظم	هو التأليف والترتيب والتنسيق	coordination	coordination
النقل	هو إعطاء الإشارة قيمة المشار إليه والواسطة قيمة الغاية	Transfert	transfer
الهرمسة	يطلق على جملة من النظريات التي يعتقد أنها فرض إلى كتب مصرية قديمة تسمى بكتب طاط المثلث العظمة	hermétisme	hermitisme
موروث	مجموعة من العادات والأعراف ينظر إليها كسوابق تشكل الجزء الأساسي المؤثر على الحاضر	hermétisme	hereditary
الاجتهاد	حكم أو تغيير شرعي يقوم به فقيه عالم استنباط الأحكام العامة في الأدلة الشرعية	effort	Dilligence
القيم	مجموعة المبادئ والتقاليد والضوابط التي تحدد سلوك الفرد	Valeurs	Value
الابستمولوجيا	لفظ مركب من لفظين ابستما وهو العلم والآخر وهو النظرية أو الدراية إذن نظرية العلوم	epistémologie	epistemology
الإجماع	وهو العزم والاتفاق	consencus	consençus
الأخلاق	جمع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة	Fthique	Ethies

		كانت أو مذمومة	
Reasoming	Raisonement	طلب الدليل وفي عرف الأصوليين المتكلمين: النظر في الدليل	الاستدلال
originality	originalité	النسخة الأصلية وتدل على معنيين: الصدق و الابتداع	الاصالة
Altriusm	Altruisme	أن تقدم غيرك على نفسك في النفع والدفع عنهم وهو ضد الأنانية	الإيثار
Demonstraion	Démonstration	الحجة الفاصلة البينة	البرهان
anagoojic	Anagogique	تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية	التأويل
Invation	Innovation	إنشاء شيء جديد	التجديد
Toleraion	Tolérance	تسامح في شيء تساهل فيه والمسامحة المساهلة	التسامح
Mysticism	Mysticisme	طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد	التصوف
culture	culure	تنمية بعض الملكات العقلية ومنها الثقافة الأدبية أو الفلسفية	الثقافة
Good	Bien	اسم تفضيل وهو يدل على الحسن لذاته	الخير
Democraty	Démocratic	وهي نظام سياسي تكون فيه البادرة لجميع المواطنين	الديمقراطية
Religion	Religion	وضع ألوهي يسوق ذوي العقول إلى الخير	الدين
Obedience	Obéissance	هي الخضوع لمن بيده الأمر	الطاعة

فهرس الآيات والأحاديث

- "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً" سورة مريم الآية 04.
- "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" السنة النبوية
- "وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا" سورة الأحزاب الآية 67.
- "وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ." سورة القلم الآية 10.
- "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" سورة البقرة الآية 129.
- " وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ " سورة الشعراء 192-195.
- " قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ " سورة الحجرات 14-15.
- "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ " سورة النحل الآية90.
- "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ " سورة آل عمران الآية 110.
- " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ " سورة الحجر الآية 07.
- " وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ " سورة القلم الآية04.
- " وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا" سورة النور الآية33.
- "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (3) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (4) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ" سورة المؤمنون الآية1-5.
- "أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ(10)الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" سورة المؤمنون الآية10-11.
- "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ" سورة التحريم الآية06.
- " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ " سورة الحجرات الآية10.
- " إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً " سورة ص الآية23.

قائمة المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

-القرآن الكريم

-الكتب:

1. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، آيار مايو، سنة 1998، ط1.
2. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز الدراسات العربية، بيروت، يوليو سنة1991م، ط1.
3. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ماي، سنة 1994م، ط2
4. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس سنة 1994م، ط4.
5. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 2002م، ط2.
6. محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996، ط2.
7. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997م، ط1.
8. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، 1989م، ط1.
9. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1999م، ط1.
10. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، درار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، جانفي 1982م، ط2.
11. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر: الجزائر، 1991م، ط1.
12. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.س، ط2.
13. الشافعي: الرسالة، عن أصل بخط الربيع بن سليمان، كتبه في حياة الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة ، 1989م، ط2.
14. مانع بن محمد بن علي المانع: القيم بين الإسلام والغرب، سلسلة الرسائل الجامعية، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، 2005.، ط1
15. موزة احمد راشد العبار: القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي والغربي في عصر العولمة، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2008م، ط1.

16. محمد مصطفى شلبي: أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت ، 1403هـ، 1983م، ط4، الجزء1.
17. الإمام محمد أبو زهرة: الشافعي، حياته وعصره، أداؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ، مارس 1948م، ط2.
18. فهمي محمد علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، مصر، الهيئة المصرية الهامة للكتاب، 1989م.
19. فلسفة ابن رشد: تحقيق لجنة إحياء التراث العربي بدار الأفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة،بيروت ، سنة 1402-1982م،ط1،.
20. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكرياء، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1978.
21. محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسراء، قسنطينة ، 1991م، ط1.
22. جوزن جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت، دار العلم.
23. فلفة ابن رشد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي بدار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ، 1402هـ/1982م،ط1.

المعاجم و الموسوعات:

1. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها (مكتبة بيروت، لبنان ناشرون، ط2، عام 1996م).
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري سنة 1978م)،ج1.
3. علي بن هادية، القاموس الجديد(المكتبة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991م، ط1).
4. مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، الهيئة العام لشؤون المطابع الأميرية، 1994.
5. مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1982م.
6. صالح بن عبد الله بن حميد، عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن ملوح: موسوعة نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، درا الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة ، ص 1998م، ط1.
7. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، 1978م، ج1.

المجلات والدوريات:

1. سالم يقوت، ابن حزم ومنطق أرسطو، (مجلة الدراسات العربية، دار الطليعة، بيروت، السنة 19، العدد 4، فبراير 1983م).
2. المنصف بن عبد الجليل، التراث والمعاصرة(مجلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 89/88 ماي/جوان 1991م).
3. محمد أمين فرشوخ، نقد نظم القيم الثقافية العربية الاسلامية عابد الجابري (مجلة التفاهم، العدد 43، 1432هـ/2011م).
4. قاسم محمد محمود خز علي: القيم التربوية القرآنية والحديث النبوي الشريف، مجلة جامعة القدس للأبحاث والدراسات، العدد خمسة وعشرون، ايلول 6-11.
5. المنصف بن عبد الجليل: التراث والمعاصرة، مجلة الفكر العربي، العدد 98/88، ماي/جوان 1991م.

المذكرات:

1. عبد الحكيم بلواهم، قراءة في التراث العربي الاسلامي(مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة قسنطينة.
2. محمد رأفة محمد صابر الجارحي: تنمية بعض القيم التربوية لتلاميذ الحلقة الأولى من التعليم الساسي في مصر في ضوء خبرة اليابان، رسالة دكتوراه الفلسفة في التربية، جامعة الزقازيق، 1426هـ، 2008م.

المواقع الالكترونية:

1. www.aljabriaded.net
2. www.maghress.com/ahdath press/1981, le : 23/02/2016

تم بحمد الله

فهرس المحتويات

الفهرس المحتويات

شكر وعرفان

مقدمة عامة ..... أ

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: القيم وما يدخل تحتها في الإصطلاح..... ..... **05**

المطلب الأول: المعنى اللغوي..... **05**

المطلب الثاني:المعنى الفلسفي 06

المطلب الثالث: تعريفالقيم في المنظور الإسلامي **13**

المبحث الثاني: مصادر القيم في الفكر الإسلامي..... **15**

المطلب الأول:المصادر الرئيسية..... **15**

المطلب الثاني:المصادر الثانوية **19**

المطلب الثالث:نماذج من القيم الإسلامية..... **21**

الفصل الثاني: النظرة الإبستيمولوجية والنقدية للتراث عند الجابري

المبحث الأول: القواعد الإبستميولجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه..... ..... **27**

المطلب الأول:المعارف البيانية..... **27**

المطلب الثاني:المعارف العرفانية..... **36**

المطلب الثالث:المعارف البرهانية..... **39**

المبحث الثاني: أسس قراءة الجابري للتراث الإسلامي العرب..... **44**

المطلب الأول:قراءة التراث **44**

المطلب الثاني:مبررات قراءة التراث **46**
المطلب الثالث:أسس قراءة الجابري للتراث **49**

الفصل الثالث: مرجعيات القيم في الثقافة العربية الإسلامية

المبحث الأول: نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية **53**
المطلب الأول:الموروث الفارسي (أخلاق الطاعة)..... **57**
المطلب الثاني:الموروث اليوناني (أخلاق السعادة) **62**
المطلب الثالث:الموروث الصوفي (أخلاق الفناء) **68**
المطلب الرابع:الموروث العربي الخالص (أخلاق المروءة) **71**
المطلب الخامس:الموروث الإسلامي (أخلاق إسلامية) **74**
المبحث الثاني: بعض نماذج من القيم الإسلامية **78**
المطلب الأول:الديمقراطية **78**
المطلب الثاني:التسامح **82**
الخاتمة **89**
الملاحق .....
فهرس الأعلام .....
فهرس المصطلحات .....
فهرس الآيات القرآنية .....
قائمة المصادر والمراجع .....
الملخص

الملخص:

لقد اشتغلت في دراستي هذه عن موضوع يجدر التعمق فيه وهو موضوع: القيم في الفكر الإسلامي الذي يعتبر ركيزة المجتمع، حيث حاولت جاهدة أن أوضح معاني القيم ومصادرها في ثقافتنا العربية التي تنطوي على مصادر رئيسية وهما القرآن والسنة، إضافة إلى المصادر الثانوية القياس والإجماع، والذي تظهر فيه إعمال العقل العربي واجتهاد هذا بصفة عامة، أما بصفة خاصة القيم لدى الجابري، والذي بحث عن البنية الداخلية للعقل العربي وما أسماه هو بأزمة العقل العربي من خلال دعوته إلى إعادة برمجة نظراتها إلى هذا التراث الإسلامي، وهذا عن طريق ذكره لمكونات العقل العربي المعرفية ولخصهم في ثلاث محطات البياني والفرقاني و البرهاني ومدى إسهام كل من هؤلاء في تشكيل المنظومة القيمية الإسلامية ومن أزمة العقل العربي عامة إلى أزمة القيم خاصة وطرحه لفكرة جديدة وهي أن القيم في الثقافة العربية تشكلت عن طريق مواريث وحضارات مختلفة من شعوب أخرى غير الإسلام أهم هذه القيم الطاعة ... العادة ... إلخ.

وهذا راجع إلى الفكر الكبير في مجال القيم لدى الساحة الفكرية الإسلامية

Résume:

J'ai travaillé dans mon étude de ce sujet plus profondément et meilleur est le thème : les valeurs dans la pensée islamique, qui est considérée comme un pilier de la société, parce que j'ai essayé tant de mal à expliquer les significations des valeurs et de leurs sources en arabe culture impliquant les principales sources sont le Coran et la Sunna, en plus des sources secondaires de mesure et de l'unanimité, qui montrent le travail de l'esprit arabe et cette jurisprudence en général, en particulier les valeurs soit Gabri, qui trouvent la structure interne de l'esprit arabe et ce qui est en crise l'esprit arabe en l'invitant à reprogrammer Son regard à ce patrimoine islamique et ce, en mentionnant l'esprit arabe et source de composants cognitifs dans trois stations graphiques walfrkani et Al et la mesure dans laquelle chacune de ceux formant le système de valeurs islamiques et de la crise générale de l'esprit arabe à la crise des valeurs spéciales et mettent la nouvelle idée est que les valeurs dans la culture arabe formé par héritage et d'autres peuples de différentes civilisations, l'Islam est la plus importante de ces valeurs est l'obéissance. Obéissance. L'habitude. Etc.

Découvrez cette grande intelligence ont des valeurs Intellectuel islamique

Abstract:

I worked in my study this topic deeper and better is the theme: values in Islamic thought which is considered a pillar of society, because I tried so hard to explain the meanings of the values and their sources in Arabic culture involving the main sources are the Qur'an and Sunnah, in addition to secondary sources of measurement and unanimity, which show the work of the Arab mind and this jurisprudence in General, particularly the values either Gabri, who find the internal structure of the Arab mind and what is in crisis the Arab mind by inviting him to reprogram Her gaze to this Islamic heritage, and this by mentioning the Arab mind and cognitive components source in three stations chart walfrkani and Al and the extent to which each of those forming the Islamic value system and of the general crisis of the Arab mind to special values crisis and put the new idea is that the values in the Arabic culture formed by legacy and other peoples of different civilizations, Islam is the most important of these values is obedience. Obedience. The habit. Etc.

This is due to the considerable thought in the values in Islamic intellectual.