الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف–المسيلة
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

المسألة الأخلاقية في فكر طه عبد الرحمن

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
– حيقون إبتسام

إشراف الأستاذ:
– أ. لصقع الربيع

السنة الجامعية: 2019/2018

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه
سنة ولا نوم له ما في السموات وما في
الأرض من ذا الذي يشفع عنده
إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم
ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء
وسع كرسيه السموات والأرض ولا
يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم

شكر وعرفان

أحمد الله تعالى وأشكره الذي وفقني في إنجاز هذا البحث، كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ المشرف لصقع الربيع على توجيهاته القيمة وإرشاداته النيرة، كما أوجه شكري الخاص إلى لجنة المناقشة التي شرفتني اليوم بقبولها لقراءة مذكرتي والشكر أيضا لكل من ساعدني من قريب أو من بعيد فلهم

إهداء

إلى ينبوع العطاء
الذي زرع في نفسي الطموح
والمثابرة... والدي
العزيز.

إلى نبع الحنان الذي لا
ينضب... أمي الغالية.

إلى من يحملون في عيونهم
ذكريات طفولتي محمد
ولخضر.

وإلى من شجعني في رحلتي
إلى التميز والنجاح
المرحوم عمي الحاج
لوبازيد.

مقدمة

مقدمة:

يعتبر الإنسان كائنا عاقلا خلافا للكائنات الحية الأخرى، وهذه الميزة العقلية التي بها يسمو تجعله يستطيع أن يفرق بين الموجودات في الوسط الذي يعيش فيه ،كما يستطيع أن يتحكم في تصرفاته وأفعاله متى استخدم عقله استخداما سليما يمكنه من التمييز بين صالح الأعمال وطالحها.

وفضلا عن هذه القدرة العقلية يمتاز الإنسان بأنه كائن أخلاقي وهي سمة يزداد بها تميزا وعلوا عن باقي الكائنات الحية الأخرى.

تعتبر الأخلاق منذ نشأة الفكر الفلسفي مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة ،حيث إهتم العديد من الفلاسفة والمفكرين بإثارة العديد من الإشكاليات حولها باعتبارها مسألة ضرورية، تتعلق بجوهر الإنسان وحقيقة وجوده.

وهذه المسألة التي قد لفتت إنتباه المفكرين في الفكر اليوناني مع كبار الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو وتطورت مع الفكر الوسيط والإسلامي لتبلغ الأخلاق ذروتها في العصر الحديث مع ديكارت وكانط.

ومثلما إنصب اهتمام المفكرين الغربيين المعاصرين بالأخلاق فأولوها عناية كبيرة دراسة وتحليلا كذلك فعّل المفكرون العرب المعاصرين فألفوا في الأخلاق ما ألفوا وطرحوا ما طرحوا من الأفكار وظهرت إسهامات هؤلاء المفكرين العرب من المغرب إلى المشرق العربي من خلال مشاريعهم المتعددة ومن أبرز هؤلاء المفكرين المغاربة محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن.

ولعل المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمان واحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين اشتغلوا اشتغالا بالغا بفلسفة الأخلاق من اجل تحرير الفكر العربي من سلطة التقليد وإرساء معالم نظرية أخلاقية إسلامية مستقلة.

ومن هنا يمكننا أن نطرح الإشكالية الكبرى التي عالجها طه عبد الرحمان.

- كيف قارب طه عبد الرحمان المشكلة الأخلاقية؟

ويمكننا تفريعها إلى عدة مشكلات جزئية.

- ما الأخلاق في نظر طه عبد الرحمان؟
- ما هي الأسس التي استند إليها في بناء فكره الأخلاقي؟
- ماهي ملامح المشروع الأخلاقي عموما عند طه؟ وهل لاقى هذا المشروع قبولا؟

ولمعالجة هذه الإشكالية وضعت خطة منهجية مكونة من مقدمة، فصلين وخاتمة.

أما المقدمة فكانت عبارة عن تمهيد نفتتح به المقدمة فتناولت فيها التعريف بالموضوع ثم طرح إشكاليته مع تحديد مشكلاته الجزئية .

وتطرقت إلى مدخل تمهيدي وعرجت على الأخلاق في مفهومها اللغوي والاصطلاحي في العنصر الأول، وكذا عند طه عبد الرحمان، أما في العنصر الثاني تناولت نشأة الأخلاق عبر العصور، وفي العنصر الثالث تحدثت عن مدخل إلى المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمان الذي يتضمن نبذة عن حياة طه ومنهجه وأهم مؤلفاته وفلسفته.

أما الفصل الأول فعنونته بعنوان الأسس العقلانية للمشروع الأخلاقي عند طه عبد الرحمن

الذي يحتوي على مباحث فالمبحث الأول تناولت فيه. مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن والمبحث الثاني مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمن .

أما في الفصل الثاني الذي سميته المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن الذي تكلمت فيه عن موقف طه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق اليونانية (الأرسطية) وموقفه من فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة .

وفي الأخير تحدثت عن النظرية الأخلاقية الطاهائية.

أما فيما يخص الخاتمة فكانت عبارة عن النتائج التي توصلت إليها من خلال دراسة فكر طه عبد الرحمن في المجال الأخلاقي.

أما من الناحية المنهجية فقد اعتمدت على المنهج التحليلي والنقدي وذلك من خلال دراسة بعض القضايا الأخلاقية التي أهتم بها العديد من المفكرين.

أما فيما يتعلق بأسباب اختيار هذا الموضوع فكانت ذاتية وأخرى موضوعية، فالذاتية تمثلت في شغفي للبحث في هذا الموضوع لأن الأخلاق تعد مسألة ضرورية فهي تمثل سر بقاء الأمم. ولا بقاء أمة تفرط في أخلاقها وتتهاون في قيمها ومبادئها الروحية .

وصدق الشاعر في قوله :

"إنما الأمم الأخلاق ما بقيت ...فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا.

هنا يتضح لنا مدى ضرورة الأخلاق لدوام الحياة الاجتماعية.

أما الموضوعية فالمسألة الأخلاقية في فكر طه عبد الرحمن تعتبر مبحثا جديرا بالدراسة والتحليل نظرا لعمق ما يطرحه خدمة للأمة.

ومن ناحية الصعوبات والعوائق التي واجهتني في إنجاز مذكرتي فكانت صعوبة التعامل مع المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في مصادر طه عبد الرحمن نظرا لخصوصية هذه المصطلحات ذات العلاقة الوطيدة بروح الدين الإسلامي.

وصعوبة أسلوب المؤلف المؤسس على روح الاستدلال المنطقي، ومع كل هذه الصعوبات فإنني بذلت أقصى ما يمكن من الجهد بغية تجاوزها وكان سندي في ذلك مشرفي الأستاذ لصقع الربيع .

أما بالنسبة لأهم المصادر والمراجع والدراسات المعتمدة فقد ركزت على مصدر "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية "وكذلك "العمل الديني وتجديد العقل "والمراجع كتاب "طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري "، أما الدراسات التي أفادتني كثيرا من بينها مجلة أمال موهوب " القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن"، وكذلك دراسة محمد همام " العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن".

أما فيما يتعلق بآفاق البحث فأطمح إلى أن تكون أخلاقنا أخلاقا حسنة و إسلامية ،كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"اتق الله حيث ما كنت واتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن "

وعلينا التحلي بالأخلاق الفاضلة، وكذلك طموحي هو التعرف على فكر طه عبد الرحمن عن قرب ومن ثمة ملامسة مشروعه الأخلاقي الذي يرمي من خلاله إلى تأسيس حداثة إسلامية مستقلة قوامها الأخلاق ذات المنبع الإسلامي.

مدخل
تمهیدی

مدخل تمهيدي:

تعتبر الأخلاق هي كل سلوك محمود يقوم به الإنسان بغية عمل الخير، بحيث أن الغاية من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم هي الدعوة إلى مكارم الأخلاق في قوله:" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

و ان دّل ذلك على شيء فإنه يدل على أهمية الأخلاق، فالخلق هو الذي يبين شخصية الإنسان و كيفية تعامله مع غيره من الناس، حيث ذكرت الأخلاق في قوله تعالى: " وإنك لعلى خلق عظيم "[1] صدق الله العظيم.

ففلاسفة اليونان يرون أن جوهر الأخلاق يتلخص في القيم المثلى " فأفلاطون" يعرفها بأنها توجه النفس و الروح إلى الخير و محاربة الجهل، أما " أرسطو" يرى أنها مرتبطة بسعادة الإنسان، التي تمثل كيانه ، ومن هذا المنطلق نطرح التساؤل التالي ، فما المقصود بالأخلاق؟.

[1] – سورة القلم، الأية 4.

1- تعريف الأخلاق

- **المفهوم اللغوي:**

الأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة و السجية و الطبع و المروءة و الدين ، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر و تكلف ، وقد يطلق لفظ الأخلاق على الأفعال الصادرة عن النفس المحمودة كانت ، أو مذمومة"[1].

الأخلاق في الدلالة اللغوية تعتبر جملة الأفعال و السلوكات التي تصدر عن النفس و تكون محمودة مما يدل على أدب الشخص ، أو مذمومة تدل على أن هذا الشخص سيئ الطباع

ويمكن أن نستنتج أن من الناحية اللغوية أن لفظ خلق تعني السجية و الطبع ومن هنا نعني "تكرر السلوك في الإنسان بحيث يكون ذا خاصية معينة فنصفه إما القبح و إما بالحسن"[2] وهذه هي الحلقة التي تدور عليها القيم .

- **المفهوم الاصطلاحي:**

و الأخلاق في الاصطلاح الشائع هي: " علم السلوك الذي موضوعه الفضائل و الرذائل و طبيعتها و كيفية اكتسابها و تهذيبها" حيث عرف إبن مسكويه الأخلاق بقوله" الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية" ، وهذا الحال ينقسم إلى قسمين ، منها يكون طبيعيا من أصل المزاج ، مثل أن الإنسان الذي يرتاح بسماع خبر ما يفرحه ، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة و التدرب ، وربما كان مبدؤه الفكر ثم يستمر أولا فأولا ، حتى يصير ملكة وخلقا[3].

---

[1] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، (د.ط)،1982،ص49.

[2] – رضا شريف : أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري (المعرفة ، السياسة ، الأخلاق)، دار كنوز الحكمة، الجزائر،(د.ط)،2018،ص307 .

[3] – رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل ، دار الحجة ، البيضاء ، لبنان ،ج1 ، ط1، 2013، ص56.

- **عند طه عبد الرحمن:**

ويرى طه عبد الرحمان أن اليونان استخدموا كلمة Ethico أي خلقي ، وهو ما نقله اللاتينيون التي لغتهم Moralis أما المتقدمون فقد استخدموا اللفظين بمعنى واحد أي كمترادفين ، بينما المفكرون المعاصرون أقرو بالفروقات الموجودة بينهما و نتج عن ذلك أربع مواقـــف:

الموقف الأول:

يرى أن كلمة Morale عبارة عن جملة الأوامر و النواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة ، أما Ethiques فهي العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأعمال إما تحسينا أو تقبيحا[1].

الموقف الثاني:

يرى أن كلمة Morale تختص بكونها واحدة و كلية تجري أحكامها بالسوية على الناس جميعا، في حين Ethique تختص بكونها متعددة و شخصية تختلف معانيها باختلاف مذاهب الأشخاص، وأنساق الفلاسفة و يعتبر هذا الموقف أن الكلمة الأولى أعلى درجة من الثانية.

الموقف الثالث:

يعتبر Morale خطاب معياري يبنى على التعارض الموجود بين الخير و الشر باعتبارهما

[1] – طه عبد الرحمان : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، 2000، ص 17.

قيمتين مطلقتين بغية كمال الفضيلة، أما بالنسبة إلى كلمة Ethique فيعتبرها خطابا معياريا يبنى على التعارض الموجود بين الخير والشر ، باعتبارهما قيمتين نسبيتين قاصدا تحصيل السعادة.

الموقف الرابع:

ينظر إلىMorale على أنها دائرة التأمل التي تبحث في مسالة الخير والشر من زاوية ما يجب أن يكون بينما Ethiques هي دائرة التأمل في مسألة الخلاص أي المصير النهائي للحياة الإنسانية.

يغلب على فكر طه عبد الرحمن انه فكر أخلاقي حيث حاول طه عبد الرحمن إخراج الإنسان من انه كائن عاقل في الفلسفة الغربية إلى كائن أخلاقي في الفلسفة الإسلامية.

فطه عبد الرحمن نظر إلى الإنسان من جانبه الأخلاقي و ركز عليه في مشروعه الفكري، وبذلك أعطى الأولوية الأخلاقية على العقلانية.

ومن هنا يعرف طه عبد الرحمن قائلا : " أن الأخلاق مأخوذة من الدين وتوضيح ذلك أنها تدور على الخير والشر، والخير والشر قيمتان لا تنشآن من الواقع، لان الواقع لا ينشئ إلا الواقع، والقيمة أمر واجب والواجب خلاف الواقع ".[1]

وعليه نلاحظ إن طه عبد الرحمن قد ربط بين الأخلاق والدين، ولا يمكن الفصل بينهما حيث انه لا يمكن تصور دين بلا أخلاق، كما انه لا يمكن تصور أخلاق بدون دين.

[1] – طه عبد الرحمن: تعددية القيم:ما مداها وحدودها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1 ، 2001 ، ص 37.

والمنبع الحقيقي للأخلاق هو الدين.

ربط بين الأخلاق والدين، ولا يمكن الفصل بينهما حيث انه لا يمكن تصور دين بلا أخلاق، كما انه لا يمكن تصور أخلاق بدون دين.

ويؤكد طه عبد الرحمن على وجود الأخلاق في الحياة الإنسانية، حيث لا يمكن الاستغناء عنها، حيث يعتبرها عنصرا أساسيا لتحقيق الإتزان في الحياة البشرية.

ويواصل طه عبد الرحمن في تعريفه للأخلاق: " إن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل. بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق، فيكون محمودا متى أفاد و مذموماً متى أساء و ليس بالعكس ". [1]

حيث ربط طه عبد الرحمن الوجود الإنساني بوجوده الأخلاقي، فليس العقل هو ما يحدد الإنسان، وإنما أخلاقه، فالأخلاق تعكس شخصيته ووجوده وماهيته.

يعتبر طه عبد الرحمن إن الأخلاق أولى من العقل، ومن هنا فان الإنسان كائن أخلاقي و ليس عقلاني فأفعاله وتصرفاته هي أفعال أخلاقية وليست عقلانية.

ويمكن أن نلخص إلى أن الأخلاق من المنظور الطاهائي لا بدّ أن تكون أخلاقا كونية (أو ما يسمى بالأخلاق العالمية) وعميقة تتسم بالحركية ليصطلح عليها فيما بعد بأنها الأخلاق الحسنى، والتي بإمكانها أن تردّ الهوية الإنسانية إلى أصلها،[2] والمتمثل في الدين.

[1] – طه عبد الرحمن : روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006، ص15.

[2] – نعيمة إدريس : الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ص 335.

2- نشأة الأخلاق:

لعـلم الأخلاق تاريخ طويل يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل متميزة ، لكل مرحلة خواصها و كيفياتها :

1-هناك الفترة اليونانية التي تبدأ من عام 500 ق.م وتنتهي عام 500 م.

2-فترة العصور الوسطي التي تبدأ من عام 500 بعد الميلاد إلى عام 1500 ميلادية.

3-الفترة الحديثة التي تبدأ من عام 1500 م حتى عصورنا الراهنة.

أ- الأخلاق عند اليونان:

حيث ظهرت أخلاق أفلاطون المثالية و تابعها أرسطو بأخلاق واقعية تقوم على أساس نظريته القائلة : بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، كما ظهر في هذه الفترة أيضا مذهب اللذة عند الابيقوريين و النظرية الرواقية في طلب السعادة، ففي مجال الأخلاق قد سادت أفكار الأخوة و المساواة بين البشر و العدالة وحب الإنسانية جمعاء ، ولقد بدأ سقراط الحوار الأخلاقي ، فأعلى من شأن الروح و أرسى دعائم الفضيلة ووقف ضد أوجه الفساد السوفسطائي.

نجد أفلاطون أنه قدم تحليلا أخلاقيا طويلا يتعلق بالفرد و بالدولة و ذكر أن فضائل الفرد تتركز في العفة و الشجاعة و الحكمة و العدالة.حيث العفة للنفس الشهوانية ، والشجاعة للنفس الغضبية، والحكمة للنفس العاقلة ومن هنا على الإنسان أن يسمو من النفس الشهوانية إلى الغضبية حتى يصل إلى النفس العاقلة ، حتى يحقق فضيلة رابعة و هي فضيلة العدالة.

إلا أن أرسطو اتجه في أخلاقه اتجاها واقعيا على عكس اتجاه أستاذه المثالي و أنه انتهى إلى أنما يحقق السعادة ليست اللذة أو التشريف السياسي و إنما حياة الحكمة[1].

- **الأخلاق عند أفلاطون:**

أعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس و البدن ، وتتلخص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة ، وهذا ما يسميه أفلاطون بعالم المثل ، وبعد ذلك عوقبت النفس لسبب ما ، دخلت في الجسد و لهذا يقول أفلاطون " البدن سجن النفس"، بحيث أصبح الجسد مانعا و عائقا لتحقيق الفضائل و هذا ما أكد عليه أفلاطون بأن الفضائل و القوانين الأخلاقية ، يتم توليدها بالحوار لهذا كانت كتابات أفلاطون أغلبها بأسلوب المحاورات ، بحيث يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان كي يحيا حياة فاضلة عليه أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة ويسعى إلى تزكية وطهارة نفسه ، ويوجهها إلا في تحصيل المعرفة و الحكمة ،وعلينا أن نقضي على الرذيلة و نحارب الجهل[2].

- **الفضائل عند أفلاطون :**

الفضيلة عند أفلاطون هي زهد أي أنها التقرب إلى الله تعالى و الابتعاد من ملذات الدنيا ، و التخلص من شهواتها و الآلام هو السبيل إلى السعادة و نستنتج أن الفضيلة بمعناها الفلسفي تقوم على العقل أما الفضيلة بمعناها الشائع هي الفعل الصائب الذي يقوم على أسس أخرى: كالعادات و التقاليد...إلخ ، ومن أراد معرفة الفضائل و العمل بموجبها فعليه اكتساب العلم و المعرفة و نستخلص في الأخير أن أهمية أفلاطون في فلسفة الأخلاق في إكثاره للتحدث عن القناعة و ضبط الرغبة إلى اللذات الحسية ،بل التعالي عنها في هذه

[1]– وليام ليلى : مقدمة في علم الأخلاق ، تربية وتقديم علي عبد المعطي محمد ، دار الكتب و الوثائق القومية ، الإسكندرية، د.ط ،2000 ، ص42–56.

[2]– أسعد السمراني : الأخلاق في الإسلام و الفلسفة القديمة ، دار النفائس ، بيروت ، ط1 ،1988،ص74.

الدنيا من سعادة ناتجة عن اللذات الحسية والسعي إلى تزكية النفس ، والتميز بالفكر و التأمل إلى تحقيق السعادة الحقيقية للاتصال بالعلوم الأخرى[1] إلا أن أفلاطون خاطر ووضع تعريفا للعدالة فهو يقول: " إن العدالة هي أن يملك الشخص و يفعل ما هو ملكه"[2].

- **السياسة عند أفلاطون:**

يقر بعض الباحثين بأن محاورة الجمهورية هي محاورة أخلاقية بالدرجة الأولى رغم تطرقها لتكوين المدينة الفاضلة، فالأخلاق و السياسة عند أفلاطون لا ينفصلان بحيث أن المدينة الفاضلة التي تتحقق فيها الفضائل الأربعة الرئيسية هي: الحكمة ،الشجاعة ، والعفة والعدالة[3].

عندما يبتدأ أفلاطون* المحاورة بطرحه لسؤال : ما العدالة التي كنا قد تطرقنا إليها من قبل و التي حاول أفلاطون الإجابة عليها ، حيث أن في استعماله للعدالة لا يقصد به معنى قانونيا ، فالعدالة مثلها مثل الشجاعة و ضبط النفس و العفة و الحكمة و هاته هي إحدى الفضائل الاربع التي تكون الصلاحية الأخلاقية وهذه الصلاحية من صفات النفس الفردية ، ومن صفات المجتمع في آن واحد ،و نستخلص في الأخير أن أفلاطون كبقية فلاسفة اليونان ، لا يفرق بين الأخلاق و السياسة ، لكنه يوحد بينهما[4].

- **الأخلاق عند أرسطو:**

فلسفته الأخلاقية: فلسفة أرسطو تنطلق من مبدأ هو : أن الإنسان مدني اجتماعي بطبعه و هذه الفطرة التي تجعل الإنسان متشوقا للاجتماع مع غيره و هذا الشوق يدفع إلى السعي

---

[1]– أسعد السمراني : الأخلاق في الإسلام ، المرجع السابق، ص77.

[2]– ول ديوارنت ترجمة فتح الله محمد المشعشع : قصة فلسفة ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6 ، 1988 ، ص53.

[3]– إمام عبد الفتاح إمام :الأخلاق و السياسة ،دراسة في فلسفة الحكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2002 ، ص 159.

*– أفلاطون : ولد في أثينا سنة 430 ق.م ، وكانت وفاته سنة 348 ق.م ومن مؤلفاته : كتابه الجمهورية .

[4] - إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق و السياسة ، المرجع السابق ، ص 166.

لتكامل القدرات و تأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع ، وسعادة الفرد ،و أرسطو خالف أستاذه أفلاطون في موضوع ثنائية النفس و الجسد وفي دعوته إلى الزهد

الأخلاق: من منظور أرسطو إذن هي ليست علما نظريا يتعلق بالظواهر الأخلاقية وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها.

الفضيلة:هي ضبط للأفعال لتحقيق الاعتدال و ضبط للانفعالات و الأهواء لتحقيق الاتزان فالشجاعة مثلا: هي توسط بين الجبن و التهور، والكرم وسط بين البخل و التبذير، الفضيلة تعتبر إذن هي وسط بين رذيلتين، ومصدر الفضيلة هو العلم[1].

- **السياسة و الأخلاق عند أرسطو:**

لا يزال الدمج بين الأخلاق و السياسة قائما في فلسفة أرسطو مثلما كان في مذهب أفلاطون و سنتكلم عن ثلاث أفكار رئيسية تبرز لنا فكرة الدمج بين السياسة و الأخلاق عند أرسطو.

أولا: فكرة الغائية

بمعنى أن كل سلوك الإنسان غائي : أي أنه يهدف إلى غاية ما و غالبا ما نعتبر هذه الغاية خير فعلم الطب مثلا: يهدف إلى تحقيق الصحة ، ويهدف علم الاقتصاد إلى الوصول إلى الثروة وفي جميع هذه الحالات تكون الغاية خيرا.

ثانيا: الخير و الخير الأقصى

تحقيق الغاية هي الخير الأقصى أو الخير المطلق.

[1]– اسعد السمراني : الأخلاق في الإسلام و الفلسفة القديمة ، المرجع السابق ، ص 84.

ثالثا : علم السياسة هو الذي يحقق الخير الأقصى

يذهب أرسطو إلى أن علم السياسة هو العلم الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان، حيث يتضح لنا أن مضمون علم السياسة و هدفه هو تحقيق الخير للإنسان ،أي أنه مضمون أخلاقي و هدف أخلاقي.

علم السياسة هو علم السعادة وهو أسمى هدف للسلوك البشري[1].

ب- الأخلاق في العصور الوسطى:

تميزت أخلاق العصور الوسطى المسيحية ، بأنها كانت متأثرة إلى حد كبير بالديانة المسيحية ، فلقد ربط المفكرون في تلك المرحلة بين الأخلاق و بين الدين ، كما ذهبوا إلى أنه لا توجد قطيعة بين الأخلاق و بين علم السياسة.

يمكن القول بصفة عامة أن أخلاق العصور الوسطى المسيحية هي أخلاق دينية من الدرجة الأولى لتأثرها بالدين و بقضاياه و الكنيسة وتعاليمها إلا أنه تم تفسير السلوك و الأفعال على مدى توافق أو تعارض للدين المسيحي فإن وافقته كانت صائبة صالحة، وإن خالفته أصبحت خاطئة .

الأخلاق في العصور الوسطى هي ذات طابع ديني و من سماتها أنها مسيحية لتأثرها بالكنيسة و رجال الدين ، إلا أنه يتم تفسير القيم و السلوكات على ما يلائم و يوافق الدين المسيحي وما يقره من تعاليم و قوانين فإن وافقته كانت سلوكات سوية ناجحة و إن خالفت الدين المسيحي كانت خاطئة فاسدة[2].

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق و السياسة، المرجع السابق ،ص 175.

[2]- وليام ليلى : مقدمة علم الأخلاق ، المرجع السابق ،ص57.

- **الأخلاق عند أوغسطين :**

- الفضيلة عند القديس أوغسطين :

يركز أوغسطين في كافة تعاليمه وفي شتى مجالات الحياة على ضرورة الفضائل ، فلكي يتخلص الإنسان من الشرور و الآلام و الآثام ، و يتخلص من سجن الجسد عليه التحلي بالفضائل و اجتناب الرذائل ، فيجب بذلك رضا الله و محبته.

الفضائل هي التي يقصدها القديس أوغسطين هي تلك الفضائل التي نكسبها بالتربية السليمة و التجربة المعيشة استمد القديس أوغسطين هذه النظرة للفضيلة من تجربته في الحياة.

يعرف القديس أوغسطين الفضيلة: " على أنها كل ما على الإنسان أن يعمله و السعادة ،هي كل ما يشتهيه"[1]،فالسعادة عنده تتعلق بما يطلبه الجسد ، وترتبط بالشهوات و الملذات ، أما الفضيلة فتتعلق بما يقدمه و يعطيه الإنسان لغيره.

ويري أوغسطين أن طلب الحكمة يبدأ بالإيمان ، فالإيمان مصدر المعرفة و منبع اليقين ، القائم على سلطة الكتاب المقدس نجد أن القديس أوغسطين مجاله في الأخلاق حيث يرى أن حب الخير هو المبدأ الديناميكي الأساسي لكل الأخلاق[2].

بمعني أن المسيحية قد بينت أن الخير هو طاعة القانون و ليس هذا القانون هو ما يكتشفه العقل البشري بل هو الوحي المنزل من السماء ، فيجب علينا الالتزام به لمجرد كونه تعبيرا عن الإرادة الإلهية سواء بدا لنا معقولا أم غير معقول ، منطقيا أم تعسفيا عادلا أم ظالما.

---

[1]- القديس أوغسطين : مدينة الله ، ترجمة ،الخور أسقف يوحنا العلو ، دار الشرق، بيروت، ج2 ، ط2 ، 2008، ص193.

- الموسوعة العربية مختارات اجتماع فلسفة و عقائد 2 ، منتدى مكتبة إسكندرية ، ص 32.[2]

فوضع أوغسطين منهجه في المقولة الشهيرة "أعقل كي تؤمن ، وآمن كي تعقل" ، بمعنى العقل أولا ثم الإيمان ثانيا[1]، بمعني طلب العلم و المعرفة يبدأ بالإيمان و الإيمان مصدر الحقيقة.

يذكر القديس أوغسطين*أربعة فضائل منها :

الاعتدال، البر، القوة، و الفضيلة.

- فضيلة الاعتدال : الاعتدال هو الفضيلة التي تهتم بكبح الشهوات و الميولات الجسدية[2] فالإنسان عند أوغسطين نوعان : إنسان ارضي آثم قد انغمس في إشباع رغبات الجسد ، و إنسان سماوي قد أحب الله و عرف الحقيقة.
- فضيلة البر: هي الفضيلة التي تعنى بالحب الذي يجعل للإنسان سيدا واحدا وهو الله ، فيكون خادما له بصدق [3].
- فضيلة القوة : التي تحمل الحب الذي يجعل المرء يتحمل كل العذابات و الآلام في سبيل محبوبه[4].
- فضيلة الفطنة : وهي الفضيلة الرابعة و يقول " الفطنة هي الحب الذي يميز ما يقرب إلى الله وما يبعد عنه الفطنة عند القديس اوغسطين هي اسمي الفضائل من باب التفضيل بين الفضائل الأربع.

---

[1]– الموسوعة العربية مختارات اجتماع فلسفة و عقائد 2 ، منتدى مكتبة إسكندرية ، ص 34.

*– القديس اوغسطين : ولد اوغسطين في 13 نوفمبر 354م ، بطاجسكا (سوق الاهراس ، بالجزائر اليوم) وتوفي سنة 430 ويعتبر القديس اوغسطين من آباء الكنيسة ، ومن مؤلفاته : كتاب الاعترافات سنة 400م.

[2]– فيجل الهاشمي : التأسيس الأخلاقي للحضارة عند القديس أوغسطين، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ، إشراف مزواد نسيبة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، جامعة محمد بوضياف ، المسيلة ، 2016.2017 ، ص 24.

[3]– المرجع نفسه ، ص 25.

[4]–المرجع نفسه، ص 26.

ويقول القديس اوغسطين :" إن إعوزتك الفطنة فلا مجال للفضائل التي سبق الكلام عنها"[1]، بمعنى إذا تحلي الانسان بفضيلة الفطنة فلا حاجة له للفضائل الأربع.

- **الأخلاق عند توما الاكويني:**

لقد اهتم توما الاكويني بالبحث في القيمة الخلقية في كتابه " الخلاصة اللاهوتية" لبلوغ السعادة القصوى التي لا يمكن بلوغها إلا بتحقيق الفضائل و تجنب الرذائل ، هنانقول ما مصدر القيمة الخلقية عند توما الاكويني ، هل هو العقل أم الدين أم هما معا ؟

استند توما الاكويني في تحديده لمصدر القيمة الى موقف القديس أوغسطين الذي يرى أن الفضائل تكتسب عن طريق الإيمان ، ذلك أن كل الخيرات تأتي من الله ، و يضيف توما مصدرا آخر لاكتساب الفضائل وهو العقل.

ويؤكد بأن الفعل الأخلاقي قائم على إرادة الاختيار ، هذه الإرادة تختار بطبيعتها الفعل الفاضل الذي يقبله العقل ، و توما الاكويني هنا مقلدا لأرسطو[2].

إذ يعرف الفضيلة على أنها العادة المطابقة للعقل المستقيم ، فتوما يعطي للعقل القدرة على التمييز بين الفضائل و الرذائل مثل أرسطو، حيث اعتبر توما الاكويني **العدالة** : بأنها أشرف الفضائل ،كما اعتبرها أرسطو سابقا .

الحكمة: هي الرأس بين الفضائل العقلية، بحيث تبحث الحكمة في العلة الأولى و هي الله

المحبة: هنا توما في تحديده لماهية هذه الفضيلة اللاهوتية المحبة لا يعتمد على ارسطو ، وإنما على الكتاب المقدس ، و أن المحبة هي الفضيلة التي تمكن المحب من الاتصال

[1]– فيجل الهاشمي : التأسيس الأخلاقي للحضارة عند القديس أوغسطين ، ص 27.

[2]– تأليف مجموعة المؤلفين ، إشراف و تحرير سمير بلكفيف ، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلي مأزق الإجراء ، دار الإيمان ، الرباط ، ط1 ، 2013، ص 151.

بالمحبوب من خلال الانجذاب العاطفي إليه و الذوبان فيه.وهنا يتبين لنا مدى تأثر توما الاكويني بالعقيدة المسيحية ، واعتبرها جوهر العقيدة التي تهدف لبلوغ السعادة القصوى.

إن غاية الفضيلة عند توما الاكويني هي بلوغ السعادة القصوى التي تتمثل في توجيه النفس نحو الله.

ونستخلص في الأخير أن توما الاكويني في تأسيسه للقيمة الخلقية كان متأثرا بالفكر اليوناني لدرجة أنه لا يمكن الفصل بين أراءه و أراء أرسطو و أفلاطون [1].

نجد أن الأخلاق عند القديس توما الاكويني متأثر بأرسطو ، والفضائل في نضره ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، وهي فضيلة الحب أي حب الله ، أما الفضائل الأخرى ولاسيما الفضائل الأربعة الرئيسية ، حاول أن يرجعها جميعا إلى الفضيلة الرئيسية و هي حب الله ، وفي الحرية و علاقتها بالأخلاق[2].

القديس توما الاكويني* يتابع أرسطو في دراسته للفضائل الأخلاقية و العقلية بوصفها عادات ، كصفات خيرة ، أو عادات للذهن التي يعيش الإنسان بواسطتها حياة سليمة ، وتتشكل العادة الفاضلة بواسطة أفعال خيرة و تشمل إنجاز أفعال تالية للغاية نفسها ، و تعتمد الفضائل الأخلاقية على الوسط ، مثال : يشير إلى أن العفة الكاملة لا تكون فاضلة إلا عندما تكون مطابقة مع العقل مستنيرة بنور الآلهة قانون الأفعال البشرية و معيارها هو العقل ، فالعقل هو الذي يوجه نشاط الإنسان نحو غايته[3].

---

[1]–تأليف مجموعة المؤلفين، المرجع السابق ، ص 154.

[2]– حامد عبد الحمزة محمد علي ، النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الاكويني ، مجلة العلوم الإنسانية ، العدد الثالث، ايلول، 2016(ب ص).

* – لقديس توما الاكويني قسيس كاثوليكي إيطالي و راهب دومينيكي ، فيلسوف ولاهوتي ، ولد 1225 قرب قلعة والده الكونت لاندوف من روكاسكا في مملكة صقلية لاتسيو اليوم، توفي سنة 7 مارس 1274 ومن مؤلفاته : كتاب الخلاصة اللاهوتية.

[3]– حامد عبد الحمزة محمد علي ، المرجع السابق (ب.ص).

ج- الأخلاق في العصور الحديثة :

لم تنقطع الصلة بين النظريات الأخلاقية عند اليونان وبين فلاسفة أوروبا المحدثين، فإن ديكارت مثلا قد ترسم خطى الرواقية واقر زينون في اعتباره أن اسمى الخيرات هي ممارسة الفضيلة ، لان الفضيلة تتوقف على إرادتنا ، ولهذا فإنه كان يرى أن التغلب على هوى النفس أمر أسبق من التغلب على الحظ ، و أنه ينبغي نظام العالم ، و أن يروض نفسه على أن يعتمد أن أراء الإنسان و أفكار هي كل ما يملك في هذه الدنيا[1].

إن النظرة المقارنة لمعالم الأخلاق عند ديكارت و بعض الفلاسفة الآخرين تؤدي إلى القول "بأن الأخلاق عند ديكارت ليست إلا الأخلاق الرواقية ، وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي ، وما الأخلاق عند كانط إلا أخلاق الرواقيين في لغة جديدة وما مذهب المنفعة إلا مذهب الابيقوريين في ثوب جديد[2].

- **مذهب المنفعة العامة:**

قبل دراسة مذهب المنفعة العامة في الفلسفة الحديثة يجب أن نوضح جذوره الممتدة من أثر مذهب الابيقوريين اليونان ذهب الفيلسوف اليوناني ارستيس إلى أن اللذة هي صوت الطبيعة وأن الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان مثله في ذلك كمثل الحيوان والطفل، وجعل معيارا للذة و الألم هي معيار القياس لخيرية الأفعال و شريتها ، قصر اللذة على اللذات البدنية ، و جاء بعده أبيقور ، حيث يرى أن اللذة هي الخير الأعظم إلا أن لها أحيانا عواقب قد لا تكون خيرا، فالإفراط في اللذات يؤدي إلى عواقب جسيمة، إلا انه نادى إلى اجتناب اللذات التي تأتي بعدها آلاما ، لأنها تكون معيقة لتحقيق السعادة.

---

[1]- عثمان امين : اعلام الفلسفة الرواقية ، جميع الحقوق محفوظة المؤلف ، شبكة كتب الشيعة ، القاهرة ، 1945، ص270.

[2]- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، هنداوي ، القاهرة ، 2014، ص 233.

وفي العصر الحديث ظهر المذهب النفعي محاولا التحايل للعودة إلى تقرير مبدأ اللذة ، ولكن مع تدخل الفكر لتنظيم اللذات لأنها لو تركت لذاتنا و شانها لتحولت إلى حشد متناقض فوضوي من الملذات و تأثرت بمجال الوعي كله ، بينما العالم متناه ، ويستحيل أن تتحقق فيه سائر اللذات معا، إن إدخال التفكير أو التدابير أو التحطم على سلسلة اللذات ينتقل بنا إلى مذهب اللذة معدلا بعبارة أخرى يريد مذهب المنفعة لنفسه " أن يكون مجرد تصحيح عقلي لفلسفة اللذة[1].

أولا: النفعية عند بنتام (1748- 1832م)

اعتنق بنتام المذهب النفعي وأنشأ مجلة الدعوة إلى الإصلاح الدستوري ، أما مذهبه في المنفعة ، فهو يرى أن الناس بطبائعهم يسعون وراء اللذة و يجتنبون الألم ، مع امتيازهم عن الحيوان ، باعتبارهم لمبدأ النفعية لاستخدامهم للعقل ، لأن العقل هو الذي يحكم على الفعل الخير ، إذ يعود بلذة مستمرة تفوق فيه اللذة على الألم ، وبالعكس فإن الفعل الشرير يؤدي إلى زيادة الألم على اللذة ، مع استمراره وهو يقيس اللذات من حيث صفاتها الذاتية كالشدة و المدة و الثبات أو القدرة على إنتاج لذات أخرى و خلوها من الألم كما تقاس بالنظر إلى آثارها الاجتماعية كخوف المواطنين من عواقب الجريمة إذ أنها قدوة سيئة وتسبب اضطرابا اجتماعيا ينبغي على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية[2].

ثانيا: الأخلاق عند سبينوزا نموذجا

مذهب سبينوزا *في الأخلاق يتشابه مع مذهب الرواقية في الأخلاق فمثله الأعلى للحكيم وتوكيده ضرورة أن يعرف الإنسان مكانته في الكون و اعتقاده أن المعرفة تحمي الإنسان من

---

[1]- مصطفي علي: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ، (ب ص).

[2]- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة ، (ب.ت)،ص 333 .

*- باروخ سبينوزا : ولد بأمستردام في 24 نوفمبر 1632 في أسرة يهودية برتغالية و توفي سنة 1677 ومن مؤلفاته نجد :علم الأخلاق سنة 1674 ، كتاب اللاهوت و السياسة 1670.

اضطراب النفس اتجاه مصائب الحياة و ضربات القدر ، و الحاجة على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل ، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها ، كل هذه الملامح نجدها في المذهب الأخلاقي الرواقي ، كذلك يشتركان في تقرير الجبرية و إنكار الحرية الإنسانية[1].

كتب سبينوزا الرسالة الفلسفية الموسومة بعنوان " علم الأخلاق" الذي يتحدث فيها في الجزء الأول عن العلاقة بين الله و العالم الطبيعي وفقا للرؤية التقليدية ، فإن الله منفصل عن الكون و خلقه لسبب ما ، و الله لم يخلق لأي هدف ، وقد تحدث عن الأخلاق باعتبارها نوعا من فروع الفلسفة ،لكن الكتاب لا يتناول هذا المعنى المعروف لكلمة الأخلاق **Ethics** إلا في الجزء الأخير من الكتاب ، ونلاحظ أن هذا الكتاب لا يحتوي على مذهب سبينوزا في الأخلاق إلا في نهايته ، أما أغلبه فهو بحث عن الإله وفي الإنسان (طبيعته وطبيعة معرفته)، ويحتل كتاب علم الأخلاق لسبينوزا مكانة مهمة من بين مؤلفاته وقد تحدث في هذا الكتاب عن الله في الباب الأول حيث قال " أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهية على وجوده"[2]، وبعبارة أخرى : ما لا يمكن لطبيعته أن تتصور الا موجودة بمعنى أنه غير منتهي إطلاقا أي أنه أزلي.

وتكلم أيضا في الباب الثاني عن طبيعة النفس و أصلها بحيث يرى أن الانسان يتكون من نفس وجسم وأن الجسم البشري موجود كما نحس به، بحيث أن النفس البشرية متحدة بالجسم[3]، فالأخلاق بالنسبة في كتاب سبينوزا موضوع المقالتين الاخيرتين ، ولكن سبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله ، لان غاية النظر عنده العمل و لان اخلاق كما هو الحال عند الرواقيين[4].

---

[1]– عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ج1، ط1، بيروت 1979–1981،ص143.

[2]– باروخ سبينوزا : علم الأخلاق ترجمة جلال الدين سعيد مراجعة جورج كتورة ، ط1، بيروت ،2009، ص31.

3– باروخ سبينوزا: المصدر نفسه، ص 96.

[4]– باروخ سبينوزا : المصدر نفسه ، ص114.

د- الأخلاق عند العرب و الغرب:

- **مفهوم الأخلاق عند العرب : ابي نصر الفارابي و ابن المسكويه أ نموذجا:**

- الأخلاق عند الفارابي (339-260م)

تستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة مع أفلاطون في الأخلاق و السياسة ، كما تأثر أيضا بفكر أرسطو في المنطق و الطبيعيات فالأخلاق عند كل من الفارابي و أرسطو علم عملي ، أي أنه يقوم على ممارسة الفعالة المحمودة و إتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان لديه القدرة على فعل الخير و لكنه ينميها بالفعل و الممارسة.

فالأخلاق تعني:" دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفاضل و يحصل السعادة لكل فرد على حدى - بينما تعنى السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره فغاية الأخلاق و السياسة إذن واحدة"[1].

ويؤكد الفارابي بأن الأخلاق هي عبارة عن قيم راسخة في النفس تتم عنها الأفعال و قد تكون محمودة فيكون الخلق حسنا، أو تكون مذمومة فيكون الخلق سيئا إلا انه عندما لا تتوفر لدى الإنسان قيم و سلوكات و أخلاق حميدة بإمكانه اكتسابها بالتدريب و العادة و الممارسة حتى تتسم بأخلاق فاضلة[3].

و الأخلاق من وجهة نظر الفارابي لها مكانة كبيرة تشبه دور علم المنطق ، كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم المنطق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن

---

[1]-جلول خدة معمر : الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر ، مذكرة تخرج لنيل شهادة ماجيستير في الفلسفة، إشراف صايم عبد الحكيم ، فسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران2010-2011 ،ص 32.

3- مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ،(د ط) ،2007، ص34.

يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل و التجربة في الأخلاق اكبر مما هو في المنطق[1].

ولكن إذا لاحظنا أن الفارابي قد تأثر حقا بفلاسفة اليونان في دراسته لقضية الأخلاق و خاصة الحكيمين أفلاطون – أرسطو وتساءل هنا ، ما حقيقة العلاقة بين فكر الفارابي و الفكر اليوناني ؟

ويجيب ت.ج.دي.بور الفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة و أرسطو تارة أخرى وقد يتجاوز آراءهما أحيانا نازعا منزع تصوف و زهد[2].

– فلسفته السياسية و الأخلاقية:

ما تميز به الفارابي* بعد تميزه بالمنطق و السياسة و الأخلاق ومن أشهر كتبه أراء المدينة الفاضلة يقول الفارابي في كتابه أراء المدينة الفاضلة : أن الرئيس أو الملك له صفات منها: تام الأعضاء ، جودة الفهم ،و التصور ، جودة الحفظ ، جودة الذكاء و الفطنة، حسن العبارة في تأدية معانيه الاعتدال في المأكل و المشرب و المنكح – محبة الصدق– وكراهية الكذب– كبر النفس و محبة الكرامة أي تقدير الذات ، الاستحقاق بأعراض الدنيا – محبة العدل بالطبع و كره الجور ويتوج هذه الصفات بالحكمة و التعقل التام – جودة الإقناع [3].

---

[1]–جلول خدة معمر : الدراسات الفلسفية الاخلاقية في الفكر المغاربي، المرجع السابق ، ص 32.

[2]– ت.ج.دي.بورعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت ، 1954، ص183.

*– ابي نصرالفارابي: هو ابو نصر محمد بن طرخان بن ازولغ الفارابي نسبة إلى مدينة فاراب ،ولد عام 257م بدا حياته متفلسفا قضي كهولته متفننا و ختم حياته متصوفا توفي في دمشق عام 339 عن عمر يناهز 80 سنة ، من اهم مؤلفاته: إحصاء العلوم ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، الجمع بين الرئيين الحكيمين ، كتاب السياسة المدنية ،تحصيل السعادة.

3– ابي نصرالفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها.

- الفضائل الأخلاقية عند الفارابي:

إن الهدف من الأخلاق عند الفارابي إنما هو تحصيل السعادة يدل ذلك على مؤلفه الموسوم " تحصيل السعادة" هو أحد مؤلفاته في موضوع الأخلاق ، تحدث و عالج فيه الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الامم وفي أهل المدن ،حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى ، و السعادة القصوى في الحياة الأخرى ، وهذه الأشياء هي الفضائل بالنسبة إلى الفارابي أربعة هي:

الفضائل النظرية و الفضائل الفكرية الخلقية و الصناعات العملية.

- **الفضائل النظرية** : وهي العلوم التي يكون الغرض منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية و طرق إقناعية ، و هذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن اين حصلت ، ومنها ما يحصل بتأمل و عن فحص و استنباط وعن تعليم و تعلم.
- **الفضائل الفكرية** : وتتمثل هذه الفضيلة في القوة ، التي يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو انفع في غاية ما فاضلة لطائفة أهل المدينة أو أهل المنزل و القدرة على سن القواعد و القوانين التي يجب إتباعها.
- **الفضائل الأخلاقية:** هي التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير، وتوخي أفعالها متوقف على استعمال غيرها من الفضائل، فكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية، سابقة لها توجهها وكلما اكتملت الفضائل الفكرية كانت الفضائل الخلقية المرتبطة بها أشد وأقوى[1].
- **فضائل (الصناعات) العملية:** هي التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة و جميع هذه الفضائل إنما سبيلها أن تحصل بالطبع و هم ذو الفطرة الفائقة و

[1]– ابي نصر الفارابي :تحصيل السعادة قدم له وعلق عليه وشرحه الدكتور علي بوملحم ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ،ط1 ، 1995 ،ص26.

الطبائع العظيمة و تحصيلها يكون بطريقتين بالتعليم أولا و هو إيجاد الفضائل النظرية في الامم و المدن وبالتأديب ثانيا :هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية و الصناعات العملية في الامم ،و الفرق بين الطريقتين، هو أن التعليم كما يرى الفارابي يكون بالقول وحده أما التأديب فيجمع بين القول و العمل معا[1].

فإن الفضائل عند الفارابي ماهي الا وسائل للحصول على السعادة وهي ليست خيرات بذاتها و إنما هي خيرات لأنها توصل إلى السعادة.

- السعادة عند ابي نصر الفارابي:

ألف الفارابي مؤلف في فلسفة الأخلاق بعنوان " التنبيه على سبيل السعادة" ، يؤكد من خلاله أن السعادة هي "غاية يتشوق ما كل إنسان ، و أن كل من ينجو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها كمال ما ، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فإنما يتشوقها على أنها خير ما".[2]

إذن فكل إنسان يطلب السعادة وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية و هذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها و يؤثرها على غيره ، ولما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدرا، و إنها إذا تحققت للإنسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها، بين لنا أنها تطلب لذاتها وانما مكتفية بذاتها من حيث إنها الخير الأقصى و المطلق ، وأكمل الخيرات التي يفضلها على غيرها[3]....،إذن السبيل إلى تحقيق السعادة.

- المدينة الفاضلة:

الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعا للسياسة ، ولا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا في مجتمع ما، و هذا يفضي لنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الإنساني التي تتحقق عن طريقها غايات الإنسان و هي السعادة ونلاحظ الفارابي قد تاثر بصورة

---

[1]– جلول حدة معمر : الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي، المرجع السابق ، ص 34.

[2]– محمد علي ابو الريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1990 ، ص 257.

[3]–ابي نصر الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة، نقلا عن كتاب الفكر الأخلاقي العربي ، ماجد فخري، 306.

مباشرة بجمهورية أفلاطون و كان معنيا بترجمة آثاره السياسية وفي رايه سنرى أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الإطلاق[1].

1-الإنسان مدني بالطبع :

يقول الفارابي: " أن الإنسان لا يستطيع ان يبلغ كمالاته ، وحده بانفراد دون معاونة أناس كثيرين له ، و أن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغي ان يسعى له بإنسان أو اناس غيره ، ويؤكد الفارابي بان الإنسان مدني بطبعه.

2-تقسيم المجتمعات :

الاجتماع ضروري لبني البشر لتحقيق الكمالات الإنسانية ،ويتساءل الفارابي أي نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكمالات الإنسانية ؟ ولكي يجيب الفارابي على هذا الطرح يلجأ إلى التمييز بين المجتمعات الكاملة و المجتمعات الناقصة .

أ- **المجتمعات الكاملة:** المتمثلة في المجتمعات العظمى التي تتكون من مجموعة الأمم و الشعوب التي تقطن المعمورة.

ب- **المجتمعات الوسطى :** فهي مجتمع كل أمة على حدى[2].

ج- **المجتمعات الناقصة :** تجمعات القرى و السكك والبيوت، يقول الفارابي "وأما المجتمعات في القرى والسكك و البيوت فهي الاجتماعات الناقصة، ومنها ما هو أنقص حدا، و الاجتماع المنزلي وهو جزء للاجتماع في السكة، و الاجتماع هو جزء للاجتماع في الحلة، ومن الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني... .

وإذن فالمدينة هي أول الدرجات في الاجتماع الكامل ، وقد وضع الفارابي تقسيماته لأنواع الاجتماع لكي يصل إلى الوقوف طويلا عند مجتمع المدينة ، فقد كان تجمع المدينة هو

[1]- ابي نصر الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها.

[2]- ابي نصر الفارابي : المصدر نفسه.

الصورة المثلى للاجتماع البشري عند اليونان نظرا لعدم تجانس الشعوب في الدول الكبيرة و الإمبراطوريات القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو في عصر الفارابي فعلى الرغم من انقسام الخلافة إلى دويلات إلا أن كل دولة منها كانت تحتل رقعة كبيرة من الأرض و تشمل مدن و أقاليم كثيرة ، ولهذا كان التصور السياسي لمجتمع المدينة غريبا على الفكر الإسلامي[1].

- الأخلاق عند ابن مسكويه (320-421 م)

يعتبر مسكويه من ابرز الفلاسفة المسلمين الذين كان لهم الفضل الكبير في المساهمة في تحليل الفكر الأخلاقي الإسلامي ، بل أنه يوصف بأنه اكبر باحث عربي في الأخلاق ، و تعد فلسفته الأخلاقية عبارة عن مزيج من آراء أفلاطون و أرسطو ، وجالينوس ، فظلا عن الشريعة الإسلامية و تجاربه الشخصية.

ألف مسكويه في الأخلاق كتاب اسمه " تهذيب الأخلاق" ، ويعتبر أكمل دراسة علمية في هذا المجال و قد وضع مسكويه كتابه ليوضح فيه كيفية الوصول إلى السلوك المستقيم وحقيقة المسألة أن مسكويه يعرف الخلق بقوله " انه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية ". إذ يقول كل خلق يمكن تغييره[2]، حيث يؤكد مسكوية انه إمكانية تبدل الخلق ، بحيث أن الأخلاق بالنسبة إليه تكتسب و تصقل ، الهدف من الأخلاق هو صلاح الإنسان و سعادته.

إن الأخلاق عند مسكويه ليست أخلاقا نظرية كأخلاق اليونان فقط ، تكتفي بالتعريف الكلي للفضيلة و لكنها تسعى إلى العلم التام بكافة الموجودات و بخالق الكون و بهذا جعل مسكويه للدين اثر الكبير في تقويم الأخلاق و الوصول إلى تحقيق السعادة.

---

[1]-أبي نصر الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها ، المصدر السابق(ب ص).

[2]- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الرجع السابق ،ص 44.

ويقرر مسكويه أن السعادة ليست في المتع و اللذات الحسية، لان من رضي لنفسه لتحصيل اللذات البدنية و جعلها غايته و أقصى سعادته ، فقد رضي باخس العبودية لأخس الموالى لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبدا للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير و الديدان...، وعليه فإن مسكويه ينظر إلى اللذات و المتع الحسية نظرة سلبية تحط من شأن الإنسان[1].

نستخلص أن الحكمة هي السعادة و الحكيم هو السعيد لأنه الأقدر على النظر في الموجودات القريبة و البعيدة الضابط لحركة النفس.

ومن هنا يمكن أن نفهم مسكويه يوجه نقدا لاذعا لأصحاب اللذة ، وقد يكون كلامه هذا موجها لشريحة اجتماعية واسعة في عصره[2]. وهم الذين لا هم سوى البحث عن المتع و الشهوات الحسية وبعد ان تعرفنا على الأخلاق عند كل من الفارابي و مسكويه و تبين لنا أنهم قد تأثر بآراء غيرهم من الفلاسفة اليونانيين و خاصة أفلاطون و أرسطو ،إلا أنهم قد أضافوا إلى هذه الآراء الكثير من الأبعاد الدينية الإسلامية[3].

- فضائل النفس:

تتألف النفس* من وجهة نظر مسكويه من ثلاث قوى : القوى العاقلة وهى " التي بها يكون الفكر و التميز و النظر في حقائق الأمور".

و القوة الغضبية :" و التي بها يكون الغضب و الجدة والإقدام على الأموال ،و الشوق إلى التسلط".

و القوة الشهوانية وهي" التي بها يكون الشهوة وطلب الغذاء و الشوق إلى الملاذ التي في المآكل و المشارب والمناكح".

---

[1]- ابن مسكويه دراسة تحقيق عماد الهلالي: تهذيب الاخلاق و تطهير الأعراق، ط1 ، 1426، ص51.

[2]- المصدر نفسه ، ص52.

[3]- جلود خدة معمر : الدراسات الفلسفة الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر ، المرجع السابق ،ص41.

والقوى الناطقة هي " التي تسمى الملكية وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغ التي موضعها الرأس و فضيلتها التفكير و الحكمة ".

والقوة الشهوانية هي " تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن هي الكبد أو البطن و فضيلتها العفة".

والقوة الغضبية و هي " التي تسمى السبعية و ألتها التي تستعملها من البدن هي القلب و فضيلتها الشجاعة.[1]

فلذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب عدد هذه القوى ويجب أن تخضع القوتان الأخيرتان للقوى الأولى العاقلة باعتبار أن فضيلتها اسمي عن غيرها ، اي عندما يكون الجانب العاقل من النفس معتدلا، وكان يتشوق إلى المعرفة الصحيحة التي هي غرضها الحقيقي تنشأ فيها فضيلة العلم أو الحكمة[2]، ومتى كانت القوة الشهوانية معتدلة منقادة للنفس العاقلة ، تنشأ فضيلة العفة و تتبعها صفة السخاء ومتى كانت تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة ، تنشأ فضيلة الحلم و تتبعها الشجاعة ، ومن اتحاد هذه الفضائل الثلاث تنشا فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها من حيث اعتدالها ، وهي فضيلة العدالة ، التي تعتبر في الأخير هي نتيجة الاتحاد و الانسجام و الاعتدال أو التوسط بين القوى الثلاث وعليه فان مسكويه يعدد أربعة أجناس للفضائل وهي :

الحكمة، العفة، الشجاعة، و العدالة، وما أضدادها المقابلة لها فهي أربع:

الجهل، والشره، الجبن، الجور[3].

* مفهوم النفس عند مسكويه : لا يختلف مفهومها عند أرسطو وبن سينا ، فهي كما يقول" ليست جسما ولا جزء ولا عرض مسكويه : ولد بالري سنة 325ه ومات في اصفهان وهو معاصر البيروني و بن سينا ومن أشهر مؤلفاته في مجال الأخلاق : تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق.

[1]– ابن مسكويه : دراسة و تنسيق عماد الهلالي : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق ، ط1، 1426، ص7.

[2]– جلود خدة معمر : الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر ، المرجع السابق ،ص39.

[3]– ابن مسكويه ، المصدر السابق ص 8.

- **نظرية السعادة عند مسكويه:**

مفهوم السعادة عند ابن مسكويه ، قال ابن مسكويه" إن السعادة أفضل خير و هي تمام الخيرات و غايتها ولكنها تحتاج في مرتبتها الأولى من هذا التمام إلى أشياء في البدن و خارج البدن " ويرى ان السعادة جسمية و نفسية في الوقت نفسه ، لان طبيعة الإنسانية ذات نفسية تعكس الفضيلة و الروحانية فالسعادة الدنيوية في نظره ناقصة لانطلاقها من عالم الحس ، فلا بد من تعرض صاحبها للألم و الحسرات ، فمثلا حتى نشعر بلذة الطعام لابد من ان نشعر بالجوع ، وحتى نشعر بسعادة المال لا بد من العمل بتعب حتي تحصيله و السعادة الأخروية هي الأفضل والأكمل ، لأن صاحبها يتمتع بالخير فهو مقيم بروحه الداخلية بالقرب من الملأ الأعلى ، حيث يستنير بنور الإله القادر ، لذلك فالفرد يكون بعيدا عن الألم و الحسرات الدنيوية التي تشقيه فالأخلاق هي غاية السعادة ، فلا بد من تهذيب الخلق و تقويمه للوصول إليها و البحث عن السبيل للمحافظة عن الأخلاق السليمة وما يمكن أن نستخلصه من مذهب مسكويه الأخلاقي أنه مذهب اجتماعي ، لأنه دعا لان يعيش المرء في جماعة لا منفرد وحده ولا بد من تعاون كثيرين على تحصيل الخيرات ، فالغاية من الشعائر الدينية كالصلاة مثلا ، غرس الفضائل في نفوس الناس.

إن الأخلاق عند مسكويه تتميز في كتابه "التهذيب " بطابع المعقولية المتمثلة في قابليتها لان تصير علما ، وإمكانية حصولها في الإنسان، ومن هنا تبرز الواقعية التي تجعل من السلوك الإنساني فعلا يلائم حاجياته الطبيعية ،وترسم له منهجية واضحة في تهذيب كل إفراط يرجح كفه ممارسة معينة ويحقق له السلوك الإنساني ، الاعتدال ثم العلمية التي تعكس الإطار المعرفي الذي تنخرط فيه الأخلاق[1].

[1] – ابراهيم ونزار : مكانة الإنسان في الفلسفة الأخلاقية العربية قراءة في الفكر الأخلاقي لأبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (325-421هـ) ، مجلة مؤمن بلا حدود ،ص19.

- **الأخلاق عند الغربيين ديكارت أ نموذجا**

- الأخلاق عند ديكارت(1596-1650):

يمثل مذهب ديكارت* في علم الأخلاق هو آخر مراتب الحكمة و العلوم ، إذ يستلزم البحث فيه إحاطة تامة بسائر أنواع المعرفة ، وكان ديكارت يرغب بشكل كبير في تجديد الفلسفة و العلوم و رأى الفيلسوف أن يبنيها على أساس جديد و متين بدل من الاكتفاء بالبناء القائم على أساس ضعيف ، والتخلص من كل الآراء القديمة التي توصل على انها موضع الشك بغض النظر عن الدين و قال " إننا إذا شئنا تجديد المسكن الذي نقيم فيه ، وجب علينا قبل هدمه أن نجد منزلا آخر ناوي إليه أثناء العمل في مسكن ،وكذلك لما كانت السعادة و النجاح في الحياة العملية"[1]، تتلخص أخلاق ديكارت المؤقتة في ثلاث قواعد:

أولى : طاعة الإنسان لقوانين بلاده و احترام عاداتها مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها

الثانية: أن يكون ثابتا في أعماله على أكبر قدر ممكن و اجتنابه للشك و التردد في سياسته

الثالثة: الاجتهاد في مغالبة و مواجهة نفسه، والسيطرة على رغباته و شهواته[2].

إلا ان ديكارت يسعى إلى البلوغ إلى الحكمة التي تعتبر هي غاية الفلسفة وتعتبر الأخلاق المؤقتة هي فن الحياة السعيدة[3].

*- رينيه ديكارت : ولد في لاهاي في 31 مارس سنة 1596، توفي في السويد 11 فبراير 1650 ونقلت وفاته إلي باريس سنة 1666، ومن أهم مؤلفاته المقال عن المنهج.

[1]- رينيه ديكارت : مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل و للبحث عن الحقيقة في العلوم ،ترجمه وشرحه محمود الخضيري ،المطبعة السلفية ومكتبتها ،القاهرة،1348.1930ص65.

[2]- رينيه ديكارت المصدر نفسه، ص66.

[3]- إميل برهييه : ترجمة جورج طرابشي ، تاريخ الفلسفة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت ، ط 2 ، 1993 ، ص 123.

و الأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقي ، الذي كان يقول: " أن الحياة الفاضلة هي الحياة و فقا للعقل ،و أضاف ديكارت أخلاق المستقبل التي هي الأخلاق العملية.

أما الأخلاق النسبية المرتبطة بالمكان و الزمان، فهي لا تعبر عن الحقيقة المطلقة لأنها تتعلق بالظروف الراهنة.

حيث يتضح لنا ان ديكارت أقام مذهبه في التفاؤل ،وقد بين ديكارت في رسالته إلى الأميرة "إليزابيث" أن العقل لايكفي وحده لإقامة صرح الأخلاق أو الأخلاق لن تجد تتمتها إلا في الدين ،وعاد ديكارت إلى المنبع الأصيل للحياة ، والأخلاق بصفة خاصة ، ويتمثل هذا المصدر في الدين.

أما المستقبل فلا يعلمه إلا الله ، وبالتالي ، فأقدارنا مكتوبة فلنعش بهدوء[1].

- الأخلاق عند كانط* (1724-1804)

تصورنا عن الواجب من الاستعمال المألوف لعقلنا العملي، فلا ينبغي أن نستنتج من ذلك أننا تناولناه تصور تجريبي ، بحيث يظل العقل عقلا، أي ملكة مستقلة عن التجربة ، حتى في استعماله الشائع المألوف ، وفكرة الواجب تعتبر مبدأ لجميع الأحكام الأخلاقية لا مجرد معطي من بين معطيات وجدانية أخرى و أن الأفعال التي يحدث لها أن تتفق مع الواجب

*- إيمانويل كانط : فيلسوف ألماني ولد عام 22 ابريل 1724 في مدينة كوينغسبرغ عاصمة مملكة بروسيا ، وتوفي 12 فبراير 1804 ، مؤلفاته : نقد العقل المجرد ، وكتابه نقد العقل العملي الذي بحث فيه في جانب الأخلاق و الضمير الإنساني ، وكتابه نقد مملكة الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال و الغاية .

[1]- إبراهيم مصطفي ابراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، لدنيا الطباعة و النشر، الاسكندرية ،2001، ص115.

دون أن يكون الإنسان قد أداها عن شعور بالواجب أفعال مشروعة لأفعال أخلاقية بالمعني الدقيق لهذه الكلمة ،و إن كانت خيرة بنصها فليست خيرة بروحها[1].

تعتبر أخلاق كانط تلوح للناس شديدة الجهامة ، وقد ذهب كانط إلى القول بأن الواجب هو ما يكلفنا مشقة ، ويميز في الأخلاق بين معنيين جوهريين : الواجب و الخير في حين أن السابقين عليه كانوا يجعلون الواجب معتمدا على الخير ، نراه على العكس يريد ان يجعل الخير محددا بواسطة الواجب[2].

إن أساس الأخلاق لن يمكن ان يكون فيما يبدو إلا شعورا لا معرفة ، وتكون الأخلاق بالضرورة صوفية في مبدئها وفي منبعها ، غير أن كانط كان ينفر اشد النفور من التصوف ومن الاشراقية التي كان يسميها الشعوذة ، ووفقا عن نتائج النقد ، لا يستطيع الإنسان أن يفكر في أن يقيم الأخلاق على الطبيعة. فالأخلاق التي تقترحها لنا لا يمكن أن تكون إلا أخلاق النجاح و السعادة و المنفعة ، لأخلاق الواجب و الإلزام الذين يفترضان فاعلا حرا.

إن مبدأ أخلاق كانط مختلف عن مبدأ الأخلاق المسيحية ، الأخلاق المسيحية تقول للناس " كونوا كاملين كمال ربكم الذي في السموات، و الواجب يرجعونه إلى هذا الكمال" إذن أساس الأخلاق المسيحية في الله غاية ووسيلة معا ، أما عند كانط ، منطلق الأخلاق لا يمكن أن يوجد إلا في العقل نفسه [3].

يريد كانط في الفعل الأخلاقي أن يكون القانون وحده هو المبدأ المحدد للإرادة لأن القانون الأخلاقي عند كانط إنما هو فكرة خالصة كلها من الشعور [4].

---

[1]– إيمانويل كانط : تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي راجع الترجمة عبد الرحمان بدوي منشورات الجمل ، كولونيا ، المانيا ،ط1 ، 2002،ص65.

[2]– إيمانويل كانط ، تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، المصدر نفسه ص67.

[3]– إميل بوترو : ، فلسفة كانط، ترجمة عثمان امين ، دار الكتب، ،1972،ص 308.

[4]– إميل بوترو : ترجمة عثمان امين، المرجع السابق 357.

3 – مدخل إلى المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن

– نبذة عن حياة طه عبد الرحمن:

إنه المفكر و الفيلسوف الدكتور طه عبد الرحمان رائد المنطق و الأخلاقيات و الملقب بفيلسوف الأخلاق أحيانا و فقيه الفلسفة أحيانا أخرى ، و الذي يعد من القامات الرفيعة في سماء الفكر و المعرفة في المغرب و العالم الإسلامي.

ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام **1944** ودرس في منطقة دكالة الابتدائية ثم الثانوية بمدينة الدار البيضاء ثم جامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال جائزة في الفلسفة و استكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون و تحصل على جائزة ثانية في الفلسفة و دكتوراه عام 1972 برسالة في موضوع اللغة و الفلسفة: " رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود " تم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحة " رسالة في الاستدلال الحجاجي الطبيعي و نماذجه " ، درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات ، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين ثم على جائزة الاسيسكو في الفكر الإسلامي و الفلسفة عام 2006.

وهو رئيس زائر لعدة جامعات مغربية، ورئيس منتدى الحكمة للباحثين و المفكرين الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002[1].

[1]– حسن الاشرف : طه عبد الرحمان فيلسوف ، الأخلاق وعبد الخفاء، جريدة هسبريس الالكترونية الأحد ، 21 يوليو ، الرباط ، المغرب، 2013، https://www.hespress.com، 2019/05/12، 15:25، ص20.

- **منهجه:**

تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والتشقيق اللغوي والإرتكاز إلى إمدادات التجربة الصوفية وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم المكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق .

الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه التداولي والأخلاقي في كتابه" اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي" الذي كشف فيه طه عن وضعية تدريس المنطق في الجامعة المغربية في مطلع السبعينات من القرن 20 . وما بذله من جهد في ترسيخ تدريس المنطق الحديث في الجامعة المغربية إذ كان له الفضل في إحداث منعطف جديد في تدريس هذه المادة. بنقلها من المنطق القديم إلى المنطق الحديث .وكان راغبا في إصلاح التعليم الفلسفي.

لقد أحدث طه انقلابا منهجيا في الفكر العربي الحديث بناء على منجزات الثورة المنطقية واللغوية في العالم المعاصر ،بإبداعه لكتابة منطقية أصيلة تربط المضامين الفكرية بآلياتها.

وبهذا كان طه ظاهرة منهجية في هذا العصر وكان أحد كبار المناطقة في الفكر العربي الحديث [1].

يعتمد الدكتور طه عبد الرحمن بشكل أساسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع ,وهذا بطبيعة الحال نتيجة لكونه أحد كبار المناطقة في الفكر العربي المعاصر.

[1] – دالي زهية: المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن the philosophica project for taha abderhmane ، الأكادمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 16 جوان 2016، https://www.asjp.cerist.dz.eu، 2019/05/03، 10:30، ص99.

– أهم مؤلفاته :

طه عبد الرحمان له عدة مؤلفات و دراسات في المنطقيات و الفلسفيات واللسانيات و الإسلاميات باللغات الثلاث : العربية و الفرنسية و الانجليزية.

ومن كتبه في مناهج المنطق:

- المنطق و النحو الصوري1983 .
- في اصول الحوار و تجديد علم الكلام 1987 .
- تجديد المنهج وتقويم التراث1994.
- اللسان و الميزان 1998.
- حوارات من اجل المستقبل.

ومن كتبه في الفلسفة اللغة:

- اللغة و الفلسفة (بالفرنسية) 1977 langage et philosophie .
- فقه اللغة الفلسفية، الجزء الأول : الفلسفة و الترجمة 1995.
- فقه الفلسفة ، الجزء الثاني : القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل

ومن كتبه في فلسفة الأخلاق:

- العمل الديني و تجديد العقل1989.
- سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000[1].

[1]– طه عبد الرحمان : حوارات من اجل المستقبل ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ،2003 ،ص 175.

- فلسفته:

من الفلسفة المجردة من العمل إلى الفلسفة المسددة بالأخلاق شاع بين المختصين و جمهور القراء على التصور بأن الفلسفة معرفة كلية و تجريدية و برهانية إلا أن طه عبد الرحمان يؤكد أنه لا وجود لفلسفة برهانية مما جعله ينادي بضرورة إعادة النظر في التصور التقليدي للفلسفة ، وبناء تصور جديد قائم على مبدأ التعدد و الاختلاف ، ومن هنا قوله الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري،إذ يرى أن الحضارة الأوروبية الغربية التي تعيش _ في رأيه_أزمة صدق ناتجة عن فصل العلم عن الأخلاق ، و أزمة القصد ناتجة عن فصل العقل عن الغيب.

العالم الإسلامي عندما تلقى الفلسفة سماها الحكمة، الحكمة مشروطة أساسا بالعمل إذ كانت أحد تعريفات الفلسفة عند العرب قديما هي " أنها كمال العلم لكمال العمل".

بمعني أن الفلسفة مرتبطة بالجانب العملي ، والحكمة يرى طه عبد الرحمان أنها مفهوم راسخ في المصادر الأولى للتراث الإسلامي العربي.

العمل هنا هو جملة السلوكيات و التصرفات تحتمل إن توصف إما بالحسن أو بالقبح ، أي بالخير أو بالشر ومن هنا يكون دخولها في باب الأخلاق إلا أن المدرسة الرواقية كان تصورها للفلسفة تصورا عمليا ونحتاج هنا إلى إنشاء فلسفة تكون قادرة على التصدي للعقبات ،و الإشكاليات التي لا يكون حلها بواسطة الفكر المجرد وحده بل لا بد من فكر تطبيقي[1]،

نجد أن الأخلاق تشمل جميع أفعال الإنسان ، كائنة ما كانت ، إن التصرفات التي لا تعد أخلاقية ليست بالضرورة تصرفات لا عقلانية ، بل توصف بكونها تصرفات لا إنسانية ، نستخلص أن طه عبد الرحمان يؤكد على أن الأديان والشرائع السماوية تكمل بعضها البعض ، وأن لكل دين زمنا خلقيا خاصا به يفضل الزمن الخلقي للدين الذي سبقه ، وذلك لإثباته بصفات وفضائل و معان جديدة يضيفها إلي ما سبق ، فكلما كان هناك تراكما معرفيا فهناك

[1]- طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، ط1، 2013، ص53-55.

كذلك تراكم ديني، وحقيقة أنه تراكم أخلاقي و قيمي و روحي مما جعل الأخلاق الإسلامية أكمل قيمة و أكثر حركية[1] .وتمثل التجربة الروحية في حياة الدكتور طه عبد الرحمان منعطفا ذا أهمية قصوى ، أدى إلى إحداث تغيير جذري في أفكاره الفلسفية و الأخلاقية على السواء ، فساهمت التجربة الصوفية في توسيع مداركه و انفتاح الكون أمام ذهنه بشكل أكبر

فأسهمت هذه التجربة الصوفية في توسيع مداركه و فك القيود عن فهمه و كشفت له فضل التجربة الحية على العمل المجرد ، كفضل العمل على النظر المجرد وانطلاقا من هذا الأساس ، نرى مدى تلازم وترابط التصور الأخلاقي لطه عبد الرحمان بتجربته الروحية التي لا تتعارض عنده أبدا مع المعرفة العقلية بل هي في نظره تفعل في المعرفة الفعلية و تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة و التغلغل فيها، أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها، التجربة الروحية ليست الا الدخول في تجربة حية التي تبلغ القوة للإنسان و أن الحب الصوفي هو يعتبر مناط التجربة كلها و لتصفية الإنسان لنفسه حتى يضحى كائنا أخلاقيا كاملا وراقيا.

وهذا ما دفع طه عبد الرحمان بعد خوضه لغمار التجربة العرفانية ، ومعاناته لدقائقها ، أن يخرج منها معلنا على الملا إن الأخلاق هي التي تحدد ماهية الإنسان[2].

[1]– طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، المصدر السابق ، ص 58–62.

[2]– محمد أحمد الصغير: خصائص التجربة العقلية و الصوفية من منظور طه عبد الرحمان ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، العدد2، مايو ،2014.

الفصل
الأول

تمهيد:

يعتبر مفهوم العقل من أبرز المصطلحات التي شغلت بال العديد من المفكرين والفلاسفة العرب ومن أبرز الفلاسفة طه عبد الرحمن الذي صنف العقل لعدة مراتب بحيث نقد المفهوم الجوهراني للعقل وأقترح مفهوما آخر به يتجاوز المفهوم الجوهراني. فما هو هذا المفهوم؟ وماهي مراتب العقل؟.

المبحث الأول: مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن

1_ نقد مفهوم العقل الجوهراني (نقد أرسطو، ديكارت)

لقد أتى طه عبد الرحمن بالتعريف الأرسطي للعقل، الذي مفاده أن العقل جوهر قائم بالإنسان الذي يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة. إلا أن هذا التعريف لا يقوم على المعايير الضابطة للعقلانية المتمثلة في معيار الفاعلية ومعيار التكامل، إلا أننا نفهم من خلال ما سبق أن طه قد نفى ونقد أرسطو في مفهومه للعقل الجوهراني.

وما نقله طه عبد الرحمن في كتابه: "العمل الديني وتجديد العقل" أن ذكر فيه أن القلب بوصفه محلا لفعل العقل وورد في القرآن الكريم:[أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ[1] (46)]. وأيضا في الحديث الشريف: " أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"[2].

إلا أننا نجد بأن التعريف الأرسطي للعقل بالنسبة لمعيار التكامل فيقسم الإنسان ويفصله عن صفات أخرى تحدد ماهيته بالعمل والتجربة. وهذا التصور اليوناني للعقل الذي يسميه طه بالنزعة التجزئية، فلو جاز التسليم بجوهر العقل، فإنه يجوز التسليم بجوهرية العمل فيكون هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان.

[1]– سورة الحج ، الأية 46.

[2]– البخاري، الجزء الأول، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص200.

ومن هنا يتضح بأن التعريف الأرسطي للعقلانية يخل بمعيار الفاعلية والتكامل ويسيئ استعمال معيار التقويم، وعليه يجب على طه طلب تعريف غيره لا إساءة فيه.

أما التعريف الديكارتي للعقلانية بمعنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها، حسب طه عبد الرحمن يظهر لنا أنه لا يدع مجالا للشك أن مقاصد المنهج العقلي العلمي[1] تتصف بصفات ثلاث: النسبية، الإسترقاقية والفوضوية.

ومن خلال ما سبق يبدو من خلال هذه الصفات أنه يفتح آفاقا للنظر والبحث، وبذلك ممهدا لنقد فلسفي لأشكال العقلانية الديكارتية التي أثرت في العقل الإسلامي الحديث، ولكن نرى بأن ديكارت كان قد صرح في كتابه "مقال عن المنهج"، حيث اعتبر بأن العقل أعدل الأشياء توزيعا بين الناس، والذي يهمنا ليس امتلاكنا للعقل بل الفائدة في حسن استخدامه أي الطريقة التي نستخدم بها عقولنا، وهذه الطريقة تختلف من شخص إلى آخر.

ولما ثبت لنا خلو العقلانية الأرسطية والديكارتية من النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، وهذا ما سماه د. طه عبد الرحمن بالعقلانية التجريدية من خلال طرحه للسؤال التالي:" كيف يمكننا الخروج من هذا الضرر؟".

ويجيب طه بالعمل، ولا يكون هذا العمل أوفى إلا إذا كان مستمدا من شرع الدين الإسلامي، كما يقول طه عبد الرحمن: " أن العمل الشرعي بالنسبة إلى المؤمن هو العمل الأكمل، وأن كمال غيره يكون كماله، كما أن العمل يمد العقل المجرد على مستوى المقاصد بالثبات في القيم والمعاني، ثم الشمول في المعاني لكل الأفراد"، بمعنى أن منبع العمل مستمد من الدين الإسلامي.

[1]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص64.

2- مفهوم طه للعقل:

لقد إبتدا طه عبد الرحمن في تعريفه للعقلانية ،حيث يرى أن العقل ليس جوهرا قائما بذاته،بل هو فعل من الأفعال أي أنه مرتبط بالقلب .

ويعرف العقل على" أن يكون فعل من الأفعال وسلوكا من السلوكات .بل أن يكون أدلى الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها".

ومانفهم من هذا القول أن العقل عنده ليس ذلك العقل المجرد وإنما هو العقل المرتبط بالأفعال بمعنى أنه مرتبطا بالممارسة ويصبح سلوك من السلوكات وبذلك أن العقل هو عبارة عن فعل إدراكي داخلي يصدر عن قلب الإنسان وأن يكون مقترنا بالقصد[1].

إلا أنه كان التصور اليوناني للعقل بكونه جوهرا قائما بذاته . ولذلك فقد وصفوه الفلاسفة بأنه جوهر لطيف غير كثيف ،وروحاني غير جسماني بل نسبو أيضا إليه صفة البقاء في الحياة.

وهنا نفى طه ونقد هذه الصفة التي يتميز بها العقل . واذا كنا قد نفينا عن العقل صفة الجوهرية نكون قد أثبتنا له بالضرورة الأمر صفة العرضية .

وبذلك أراد طه عبد الرحمن تأسيس المفهوم الفعالي للعقل ويتضح ذلك في الوجوه الثلاثة التالية:

1- أن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلا:المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع في سمعه والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.

2 - أن العقل قد يحسن ويقبح ، كما تحسن الأفعال.

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 63.

ويرى أن العقل في حقيقته أنه فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي فعل البصر وفعل السمع وغيرهما من أفعال الإدراك ونضع هنا التعريف المجمل للعقل هو"أن العقل هو إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء[1]، فالعقل هو الفعل الذي يختص به القلب .

[1]– طه عبد الرحمن: سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص59.

المبحث الثاني: مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمن

يكمن العقل المجرد عند طه عبد الرحمان في قوله " أن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما معتقدا في صدق هذا الفعل مستندا في هذا التصديق إلى دليل معين، مصطلح الفعل المجرد شائع الاستعمال في الفكر الإسلامي العربي[1]، بمعنى أن العقل قد يحسن و يقبح كما تحسن الأفعال والأوصاف أو تقبح.

العقل يقوم على مبدأ التحول التي تقوم عليه الأفعال والأوصاف وبمقتضى هذا المبدأ يمكن توجيه القلب والتأثير عليه.

العقل المسدد: إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع.[2]

العقل المؤيد: إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريقة النزول في مراتب الانشغال الشرعي مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل، وهذا الأخير يقوم على التجربة الحية وبنشد الكمال الآخذ بمبدأ التحقق الأفضل ومبدأ التخلق الأكمل.[3]

أولا: العقلانية المجردة وحدودها

تحدث طه عبد الرحمان عن حدود العقلانية المجردة وكيف يمكن التصدي لها أخلاقيا؟

ومن كتبه أهمها سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، كما تحدث عن معأيير تعريف العقلانية فضبطها في ثلاثة وهي:

معيار الفاعلية – معيار التقويم – معيار التكامل.

[1] – طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997، ص 17.

[2] – طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص58.

[3] – طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 121.

إلا أن العقلانية تعتبر هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان، وتميزه عن البهيمة ، إلا أنها تمثل الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمة.

فالأخلاقية وحدها هي التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة، بحيث نجد أن البهيمة لا تسعى جاهدة إلى إصلاح سلوكها وتصرفاتها ولكنها تسعى جاهدة لكسب رزقها مستعملة في ذلك عقلها.

إلا أن هناك قسمين للعقلانية: القسم الأول المتمثل عقلانية مجردة من الأخلاقية وهي التي يشترك فيها الإنسان مع البهيمة.

والقسم الثاني المتمثل: العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص الإنسان بها دون سواه.[1]

ومن خلال تعريفه للعقلانية ضبط ثلاثة معايير لها متمثلة في:

1- **معيار الفاعلية:** وفي هذا المعيار الأول أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع، بحيث يتجلى اتساع مجال أفعاله وتنوعها في مظاهر ثلاثة.

- أولها كون أنواع هذه الأفعال ووسائلها متعددة.
- والثاني كون ظروفها المكانية والزمانية متقلبة.
- والثالث كون بواعثها ومقاصدها متفاوتة.[2]

2- **معيار التقويم:** يتمثل في التصحيح بمعنى مراجعة الأصول، والرجوع إلى الأصل، فلو دام المرء على الممارسة الغير شرعية ما دام واشتغل بالاستفادة منها، ولكن سرعان ما تتكشف حدودها وتصنيف آفاتها، إلا أنه يجب علينا تصحيح هذا السلوك أصله ووسيلته وغأيته.

وهذا المعيار الذي يستند فيه الأفعال إلى قيم معينة.[3]

---

[1] – طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر سابق، ص 14.

[2] – طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص62.

[3] – طه عبد الرحمان : العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 62.

3- **معيار التكامل:** في هذا المعيار نجد أن الإنسان على اختلاف وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية، إلا أن الإنسان هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفات العرفان مع صفات الوجدان وقيم الجسم مع قيم الروح لتحقيق الانسجام والتكامل فيما بينهم.[1]

وانطلاقا من هذه المعأيير ، قام طه عبد الرحمان بنقد تعريفين اثنين للعقلانية أحدهما قديم كان له بالغ الأثر في التراث الإسلامي، وهو التعريف الأرسطي وثانيهما حديث لا يقل أثر في الخطاب الإسلامي والعربي والمعاصر وهو التعريف الديكارتي.

فالعقل عند أرسطو: عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة، وفي هذا يقول طه:" لو عرضنا هذا التعريف على المعأيير السالفة الذكر لتبين أنه لا يقوم بمقتضى معيار الفاعلية ولا بمقتضى معيار التكامل، وان قام على وجه محدود بمعيار التقويم فمن حيث معيار الفاعلية، فهذا التعريف يجعل من العقل جوهر، أي شيء ينزل منزلة الذات بينما الصواب أن يكون العقل فعلا من الأفعال ، وسلوكا من السلوكات، بل أن يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى وأوصافها و أما من حيث معيار التكامل ، فان هذا التعريف يقسم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومتبأينة ، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات ويجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل وتشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، وأما معيار التقويم فهو يقول أننا لوكنا نسلم بأن التعريف الأرسطي يوفي بحقه في سياق المميز بين الإنسان والبهيمة، فإننا لا نسلم بأن هذه التوفية جاءت على الوجه الذي ينبغي أن تأتي عليه، حيث أن القيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها وقد تنقلب ا بأشد الضرر على صاحبها . وهكذا فالعقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان ولا ترقى بينه وبين باقي الملكات الأخرى إذا يقول: "أن العقل يدخل

[1] – طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 63.

في باقي الأفعال الإنسانية فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه والعامل يعمل وهو يعقل في عمله[1]".

ولما كان التصور الأرسطي للعقلانية يخل بمعيار الفاعلية والتكامل الضروريين في تعريفه لها مع إساءة استعمال معأيير التقويم أورد طه عبد الرحمان تعريفا أخر لديكارت الذي يقر أن العقلانية قائمة في معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها[2].

فإمكانية معرفة الحقيقة بواسطة العقل دون مساعد اخر ، كما يرى ديكارت تؤكد على قدرات الإنسان اللا محدودة، فالعقل بهذا يرفض من حيث طبيعته الاعتراف بسلطة اخرى غير سلطته، فالعقل يوجب أن يكون هو الحكم الاعلى، وهو في الوقت نفسه النور الطبيعي الذي ينير طريق الانسان بل أكثر من ذلك ، فان جميع مسائل العلم والرياضيات والحياة العلمية قابلة للحل عن طريق النور الطبيعي للعقل...

ولكي يتسنى لطه عبد الرحمان الحكم على التعريف الديكارتي للعقل أضاف بعض التفاصيل للمعأيير الثلاثة التي ذكرناها من قبل ، فجعل معيار التقويم يتعلق بالمقاصد ، ومعيار الفاعلية يتعلق بالأدوات ، ومعيار التكامل يتعلق بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل ، والناضر في المقاصد هذا المنهج العقلي يتبين أنها تتصف بصفات ثلاث هي: النسبية الاسترقاقية و الفوضوية .

1 – النسبية : يسود الاعتقاد بان قوانين العقل المجرد مشتركة وكلية وواحدة عند جميع العقلاء وهذا باطل إذ "لما كانت طرق المنطق ، التي هي مناهج وضعت أصلا لوصف العقل المجرد وترتيب قوانينه ،يمثل هذا الاختلاف والتشعب ، بل والتضارب والتعارض ....فإن ذالك كاف للتشكيك إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا ، وأقصى مانحصل عليه كائن ماكانت

1– طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص64.

2– المصدر نفسه، ص64.

عليه وسائلنا العلمية ، إنما هو خطابات تقريبية يركب بعضها بعضا ركوب الطبقات ، ركوبا قد يزيدها بعدا عن المطلوب"[1].

2 – الاسترقاقية : فما أن تمكن الإنسان من بعض المناهج التقنية ، حتى صار إلى الاعتقاد بأنها الطريق الذي سيحقق له السعادة ، لأنها ستؤدي إلى تسخير الكون حسب توجهات الإنسان وقيمه لكن الواقع يحكي انقلابا للتقنيات على الإنسان وهذه الآمال الزاهية واحتواء الإنسان والاستحواذ على إرادته وتغييب آفاته ، وما انقلاب التقنيات هذا على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقل بنفسها ، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان ، من المنطق الذي يقوم أساسا على مبدأين اثنين كلاهما يضر بوضعية الإنسان في هذا الكون .

أول المبدأين لاعقلاني ومقتضاه : ان كل شيء ممكن ، ويترتب عليه الخروج عن كل القيود ، ومتى خضع الإنسان لهذا المبدأ الآلي استباحت كل شيء فيه ، فأضرت به أيما إضرار .

ثاني المبدأين لا أخلاقي ومقتضاه كل ما كان ممكن وجب صنعه ، ويترتب عليه التحلل من كل الموانع الأخلاقية التي تقف دون هذا الصنع كالموانع التي تحضر تغيير الخلق أو تدميره فضلا عن كون هذه التقنيات تتجه إلى السقوط في الظلمات، فان المبدأين المذكورين يبينان أن العقلانية الآلية تخرج إلى اللاعقلانية ، وكيف أن العمل بمطلق هذه التقنيات يخرج إلى اللاأخلاقية ، كأنما نموذج العقل المجرد في نتائجه وتطبيقاته ، يحمل بذور فنائه .

3 – الفوضوية : يسود الاعتقاد بان العلم ينمو بتراتبية في خط مستقيم ، وهذا الاعتقاد يكذبه تاريخ العلم ، والحقيقة أن علاقات النظريات العلمية علاقات تقاطع لا اتصال ، مثل ، العلاقة بين نظرية التطور ونظرية التكوين[2].

[1]– طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل ، المصدر السابق، ص 43–44.

[2] – طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 45–46 .

بالإضافة إلى أن هذه النظريات لا يكمل بعضها بعضا ، فما أن يجد احدها طريق للإجابة على بعض الأسئلة حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوض منها ، فتأخذ الأسئلة في التزأيد والانتشار في كل اتجاه قد يؤدي إلى الخبط .

ثانيا: العقلانية المسددة

بعدما انتهى طه عبد الرحمان من فحصه للحداثة الغربية وعقلانيتها المجردة ، بتبيان مفاسدها وحدودها ، في كونها لا تهدف إلى المقاصد الكلية والغأيات التكاملية للإنسان ، مظهرا للالتباسات التي غشيت أعمال دعاة العقلانية المحدثين و، لما أفرزته من أزمات ، ومن اجل تخليص الفكر العربي والإسلامي من المشكلة التي أوقعته فيها العقلانية الحداثية الفاسدة ، إلا أننا نجده يقترح نسقا عقليا أوسع لتجاوز النسق الحداثي الضيق ، ومرتبة ارقى من العقلانية المجردة ، اصطلح عليها – بالعقلانية المسددة – والتي هي بمثابة البديل الممكن لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد ، أي هي عملية إكمال لهذا العقل ، ويتم هذا من خلال العلاقة بين النظر المجرد وبين العمل على مقتضى الشرع[1] يقول : "ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني افضل واعقل ، والذي يتأمل مفهوم طه عبد الرحمان المسدد يستجلي مقصده، ومقصد خلقي ، أي إعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة ، وقيمة الأفكار خاصة الفلسفية منها ، تكون اكثر حركية وفاعلية ، إذ تحلى بها صاحبها في سلوكه بمقتضى الشرع ، أي انه مهتديا في قوله و فكره وعمله بالأهداف والمقاصد التي حددها الشرع في سكونها وشموليتها ، وفي إعطائها بالمنفعة ودفعها للضرر والألم ،

[1] – هبة قرماط : نقد العقل العربي عند طه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث انموذجا ، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر ، اشراف استاذة لامية عيطو ، قسم اللغة والادب العربي ، كلية الاداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي ، ام البواقي 2016.2015 ، ص 45 .

- فالعقل المسدد إذن : هو العقل الذي إهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة[1].

هذا يعني أن صاحب العقل المسدد قد حصل اليقين في القيم، ولكنه لم يحصل اليقين في نفع هذه القيم ولا في نجاعة الوسائل التي توصله إلى هذه القيم، ولا يمكن للعقل أن يهتدي إلى المقاصد النافعة إلا إذا كان على صفة التخلق التي تلقي في فهمه ما يبصره بهذه القيم العليا.

ولهذا فدعوة طه عبد الرحمان هي الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها العقل، وإنما الخلق، بحيث تتحدد حقيقة الإنسان لا بعقله أو قوله، وإنما بخلقه أو فعله، ومن أجل هذا يشترط طه عبد الرحمان في الفلسفة أن تكون تطبيقا ينفع، أي تكون معرفة من أجل التطبيق وحكمة تهدي إلى مكارم الأخلاق.

وفي هذا السياق يؤكد أن فقه الفلسفة آلية معرفية، بحيث اعتبر أن الفلسفة من مقتضاها المنطقي أن تجمع بين النظر العمل و أصبح لزاما أن نراجع مسلماتها التي انبتت عليها الأخلاق فالأخلاق صفات ضرورية جوهرية، يختل بفقدانها نظام السلوك بل نظام الحياة.

إلا الأخلاق تعتبر هي الأساس فلا حياة بغير أخلاق حيث أن الأخلاق هي التي تمثل جزء من السلوك الإنساني.

إبداعه لفقه الفلسفة بصورة لم يسبقه أحد إليها يقول:" إن من يدعي الإتيان بحقيقة من عنده داخل علم مقرر لا يسلم من شديد الاعتراض، إن لم يواجه بالقدح والمناهضة من لدن من غابت عنه آداب المناضرة ، فما بالك بمن يدعي وضع أصول علم ادعاه".[2] إنشاء نظرية تكاملية للتراث في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث حيث يقول عن موضوع مشروعه، " إن إنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث حرصنا فيها أشد الحرص على أن تستوفي مسائلها مقتضيات .

[1] – طه عبد الرحمان : سؤال الأخلاق ، ص 71.

[2] – دالي زهية: المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمان ، المرجع السابق، ص68.

وضعه لفلسفة الحوار يجعله الأصل في كل كلام وفي هذا يقول:" إن الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان الأول كانت حقيقة حوارية" إن غاية طه من تناول التراث بناء معرفة نافعة والإتيان بعمل صالح كما دعا إلى ضرورة إنشاء تراث جديد ، فالمطلوب ليس الإتيان بخطاب على خطاب، وإنما صنع خطاب جديد، خطاب يضاهي خطاب المتقدمين، كما يضاهي خطاب المعاصرين.

يتبين لنا من مقتضى العقل المسدد أن الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان، وإنما فعل شرطه أن يتصف بالأوصاف الثلاثة المتمثلة في:

" الموافقة للشرع" و" اجتلاب المصلحة" و " الدخول في الاشتغال".

أ- **موافقة الشرع:** إن العمل الذي يخالف الشرع قصدا أو الذي لا يبالي صاحبه سواء أخالف الشرع أم لم يخالفه، لا يمكن أن يقع به التسديد، وأن يصح أن يقع به التوجيه الا أن التوجيه غير التسديد، فليس كل عمل منوط بالتوجيه عملا منوطا بالتسديد،يجب ان يكون العمل موافقا مع أحكام الشرع الإسلامي لإتباع لأوامر الله عز وجل والابتعاد عن النواهي والمنكر، وبذلك لا عبرة ولا ثقة لهذا العمل بدون موافقة للشرع، يجب موافقة وإتباع وحفظ أحكام الشرع الإسلامي.

ب- اجتلاب المنفعة: ان المنفعة التي تنتج عن العمل الشرعي، ليست هي نفسها المنفعة التي تنتج عن طريق العمل غير الشرعي إلا أن العمل الغير شرعي واقعة تحدث لا محالة ولكن على المرء اجتنابها.

يقول:" أن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة ، فهذه الأخيرة واقعة لا محالة في النقائص ولو تحرى فيها المرء ما تحرى واتخذ من المثل غير الشرعية ما اتخذ".[1]

ج- الدخول في الاشتغال: وهو قوام العقل المسدد في مقال النظر في العقل المجرد، أي الاستغراق في العمل، وإتيانه على وقف مقتضى الحكمة منه وعلى وفق ما يؤول إليه في المستقبل، العبرة ليست في الأفكار المجردة وإنما بالنتائج العلمية التي تلازم هذا الاشتغال

[1] – طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، ص 60.

يقول: " حد الاشتغال بوجه عام هو الخروج من وصف النظري إلى وصف العمل، ومعلوم أن مفهوم الاشتغال قد همّ القدامى كما همّ المحدثين، إلا أنه نال مكانة متميزة عند هؤلاء حتى أصبح المعيار الذي يفرغ إليه في كل شيء، وإلا أن هذا المفهوم تواردت له أسماء مختلفة مثل: العمل- الشغل- الفعالية- النشاط- وبالأخص الممارسة".[1]

حيث يتضح لنا أن العقل المسدد هو عقل مجرد وقد خل عليه العمل الشرعي أي أنه ابتعد من أوصاف التجريد " النظري" وليس أوصاف التسديد العملي، إلا أن العقل الذي ينبني على التسديد حتى وإن حصل لديه إدراك ومعرفة المقاصد النافعة، فبإمكانية إدراكه للوسائل الناجعة، وبالتالي يكون استعراضه للآفات المتنوعة التي يحددها الفيلسوف طه عبد الرحمن في آفتين هما:

- **آفة التظاهر:** عبارة عن وصف يقوم به الإنسان متظاهرا بأنه متقربا إلى الله، وتستخرج من هذه الآفة المقاصد من الطاعات نستخرج ثلاثة مقاصد ويجب أن تكون أصيلة وكلية تتدرج تحتها مقاصد فرعية وجزئية كثيرة، وهذه المقاصد تستفاد منها من خلال توضيح آفة التظاهر والتي تعتبر هي مقصد التقرب إلى الله ومقصد التقرب إلى الناس ومقصد التوجه إلى النفس.

- **آفة التقليد:** وتترتب عن عمل المشتغل أو القرباني بقول أو بعمل الغير من دون تحصيل دليل يثبت فائدة هذا القول أو العمل أي الانكباب بالعمل على شكل أقوال وإعمال الغير من دون تمحيص وهو عند طه عبد الرحمن عبارة عن ثلاث أصناف: اتفاقي- عادي ونظري إذ نجده يقول: " أن التقليد إجمالا عبارة عن الوصف الذي يقوم بكل متقرب بالطاعات أو بكل قرباني يقع منه العمل. يقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو الاستناد إلى دليل نظري[2].

ثالثا: العقلانية المؤيدة

[1] - طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل ، ص61.

[2]- المصدر نفسه، ص 83.

على الرغم من سمو مكانة العقل المسدد وتفوقه درجة على العقل المجرد، وقدرته على هدم هذا العقل وحدوده، إلا أن الكثير من العوائق والآفات التي يمكن أن تنقص من كماله وقطع صلته بالشرع، لأنه شرط العقل المسدد هو مجرد دخول العقل في الاشتغال الشرعي، وليس التدني بمراتبه، ولذلك نجد اجتهاد الممارسة الشرعية في الخروج من هذه الآفات وعوائق العقل المسدد الخلقية الدخول إلى مرتبة أعلى وأفضل يورثها العمل الشرعي وهذا في الاشتغال اصطلح عليه طه عبد الرحمن باسم العقل المؤيد، والذي بواسطته يستطيع المتقرب من تحصيل التجربة الحية بمعانيها الروحية، وإقامة باقي أعماله على هذه التجربة.

فالعقل المؤيد هو "العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة"[1]، فالعقلانية المؤيدة تسلم بوصل العقل بالفعل، وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة الأسمى من العقلانية التي تمكن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برسومه اللفظية، وكان المتقرب في ترقية إلى العقل مرتبة العقل المؤيد غايته تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي ورثتها كل من العقلانيتين المجردة وبالخصوص المسددة، فالذين اقتصروا عليها، وإن حصل لديهم الإجماع بأن التوسل بالعلوم النقلية موصل إلى معرفة الله أو معينا على ذلك، فإنه لم يحصل عليهم الإجماع على مستوى العلوم العقلية لانفكاكها عن معرفة الله، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن[2]: " فكل العلوم نقلية كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية، وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك لا بد به أن يصل إلى إدراك غائب منها، أن يستزيد التقرب إليها، إلا كان علمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع".

فالمتقرب المترقي إلى مرتبة العقلانية المؤيدة من واجبه العمل والمزاولة عليه، والاستزادة منه حتى يكون مفتاحا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله من غير الخروج عن المقاصد الروحية التي جاء من أجلها الشرع، والدخول فيما فيه احتمال الضرر يقول: " يجب أن تكون

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 83.

[2]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 149.

الممارسة العقلية متسعا للاستزادة الدائمة من غير الخروج إلى ما فيه احتمال الضرر، فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الأفاق، ومتسعة الرحاب، بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول، أو تسي إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه، وبهذا فالعقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وجداني، وإقرار لفظي، وإنما هو يعتبر بالأساس اعتقاد حي يقيني يصدقه العمل، وقول يحققه الفعل، والأيمان الحي لا يوجد إلا مع العمل.

ومن هنا يؤكد لنا طه عبد الرحمن على أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية، حيث تظهر في الممارسات الصوفية، وتظهر لنا بشكل كبير نزعته الصوفية، وكيف أن الرجل الصوفي تسيطر عليه تجربة التبجيل للشرع، فتجعله يهتم بتزكية أعماله وبتربية أفعاله حتى تصير موافقة للمعرفة، ثم يهتم بترسيخ هذه الموافقة لتجلب له معارفه معرفة الله عز وجل.

ويقول طه عبد الرحمن: " ومتى سلمنا بأن الصوفي في نشدان الكمال والتكامل في السلوك...أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن من الأركان التي يتحقق ويتهذب بها السلوك عنده.

ويقول طه عبد الرحمن: " ....إن المتقرب لا يتحقق بالعبدية إلا إذا تحرر من رق الحرية الكونية، وأن لا سبيل له للتحرر من هذا الرق الكوني إلا إذا تحقق بالاضطرار وإن الافتقار جامع لمنن الخالقية الإلهية خلقا ورزقا[1]."

إلا أن طه عبد الرحمن يتطرق في كتابه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي إلى لفظ التكوثر* فمثلا : كل تكوثر تكاثر وليس مع كل تكاثر تكوثر.

وهذا متعلق الكثرة في التكاثر: هو كل شيء بأوصافه الموجودة. فقد تتكاثر المعرفة والأدب والفن كما يتكاثر النسل والمال. هنا متعلق الكثرة في التكوثر يتصف بصفات ثلاث جوهرية:

---

[1]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 147.

*– التكوثر: لفظ التكوثر الذي يعتبر أقل تداولا على الألسن من نظائره– المشتقة من نفس المادة اللغوية (ك ث ر)، والدالة على معان متقاربة وهي: التكاثر– التكثر– الإكثار– الاستكثار والكثر.

1- أن التكوثر فعل عقلي بمعنى ان العقل يتجدد ... ذلك ان العقل ليس جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، و إنما هو أصلا فاعلية، وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها.

2- الصفة الثانية للتكوثر انه فعل قصدي، حيث نجد طه عبد الرحمن يقول: " إن العاقل قد يقصد المنافع التي تفيده ولا تفيد غيره كما أنه قد لا يقصد المفاسد التي تضره كما تضر غيره"[1].

ويقول أيضا : " إن العاقل قد يقصد المنفعة العاجلة، ولا يقصد أبدا المنفعة الآجلة "[2].

وإذا كانت العقلانية بوجه عام هي عبارة عن خاصية الفعل الإنساني في طلب تحقيق مقاصد معينة بوسائل معينة. فالعقل إذن الذي هيمن على تصور الباحثين وعلى ممارستهم الفكرية وطموحاتهم النقدية والاجتهادية.

والعقلانية المؤيدة التي عرفها طه عبد الرحمن بأنها عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة. فقد اعتبرها بأنها كاملة لا يشوبها نقص كسابقاتها لأنها تجمع بين نفع المقاصد الثابتة والشاملة من جهة، ونجاعة الوسائل في تغيرها وخصوصيتها تحت مضلة دوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه.

ومن ثم اعتبرها أعلى مرتبة من الأخريات وهي المقصد والهدف الذي يسعى إليه الإنسان الكامل والعقل الكامل.

وبذلك أن طه عبد الرحمن قد حدد تعريفا للعقل المؤيد حيث قال: " بأنه الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء، بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"[3]، ويحلل هذا التعريف بأن يجري مقارنة بين العقول الثلاثة، ذلك أن العقل المجرد يسعى إلى أن يعقل رسوم الأشياء وظواهرها الخارجية فقط، بينما يحاول العقل المسدد أن يعقل أفعال الظواهر الخارجية، أو ما يسميها " أعمال الظواهر والأشياء، أما العقل المؤيد فهو يختلف عن السابقين من حيث مبتغاه ذلك

[1]- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 22.

[2]- طه عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص 23.

[3]- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 121.

أنه يسعى ليعقل، إضافة إلى الأوصاف والأفعال: " الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها، أي يكون الشيء هو هو، والتي لا يمكن إدراكها إلا بالتجربة الحية، وحتى يوضح لنا الفرق بينهما يعطينا مثالا: هو لمعرفة إنسان ما هناك ثلاثة احتمالات، نعبر عنها بثلاثة أقوال:

القول الأول: " إني أعلم من فلان كذا، لأنه بلغني عنه كذا " هذه المعرفة يعتبرها طه عبد الرحمن معرفة سطحية، لأنها معرفة نظرية بأوصاف الظاهرة.

القول الثاني: " إني أتعامل مع فلان لأني أنتفع به في كذا "، ويعتبرها معرفة عملية لارتباطها بالمنفعة[1].

القول الثالث: " إني أحب فلان لأنه يحبني"، ويعتبرها معرفة حية لأنها تعتمد على بيان الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية، بجملة من الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية.

وخلاصة القول فإن العقل المؤيد يحتوي على جميع صفات العقلين السابقين ثم يزيد عليهما بصفة جوهرية هي " التجربة الحية "، بحيث أن التجربة الروحية في نظر طه عبد الرحمن بأنها تفعل في المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية.

إن العقل المؤيد إذن هو العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة، ويشكل عند طه العقل هو خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان، إذ أنه يقطع به مرحلة يحصل فيها القدرة على اتقاء الآفات الخلقية للعقل المسدد كالتظاهر والتقليد، والآفات العلمية للعقل المادي المجرد، كالتجريد والتسييس، فالعقل المؤيد بذلك لا يعارض الشرع، بل يأخذ بأثر المعاني الغيبية والقيم الأخلاقية، ويتداخل فيه القول والعمل، والمعرفة العلمية بالمعرفة اليقينية، حتى مفهوم الطاعة التي تميز العقل المسدد أيضا، فإن العقل المؤيد يخرج معنى الطاعة من الطاعة في العبادة والطاعة في المعاملة إلى معنى الاشتغال بالله، والتعامل في الله، وهذا ما نفي به التجربة الصوفية في الممارسة التراثية[2].

---

[1]– علي بوقليع: العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، إشراف، د. الزواوي بغورة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، ص 38.

[2]– محمد همام، العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن، مجلة الإحياء.

وإذا كان العقل المؤيد قد تميز عن العقلين السابقين بالقدرة على تحصيل الوسائل الناجعة، فإنه قد اعتمد في ذلك على آليات تصورية ومعرفية ومنهجية هي الجمع بين المقال والسلوك، والجمع بين معرفة الموضوع المتعقل ومعرفة الله، وأن يكون في الاشتغال العلمي متسع للزيادة الدائمة، فالقول إذن في العقل المؤيد، لا ينفصل عن العمل، كما أن الزيادة لا تنفصل عن الفائدة والنفع.

وانتهج طه عبد الرحمن طريق الغزالي في تأصيل مفهوم المنطق بمعنى الميزان، من القرآن الكريم، ذلك أن طه عبد الرحمن حمل الألفاظ القرآنية " تعقل" و" يعقل " وتعقلون" و" يعقلون" على معنى العقل المؤيد فتفيد هذه الألفاظ إذن حصول التأييد في العقل، أي القدرة على التوسل إلى المقصد النافع بالسبب الناجع.

وهنا في مجمل قولنا حسب طه عبد الرحمن الذي يقول: " إن نموذجنا النظري يثبت أن عقلانية المقرب والتي هي (العقل المؤيد) هي أشمل وأكمل العقلانيات الثلاث، لأنها تجمع إلى فوائد عقلانية المقارب وفضائل عقلانية القرباني، الكمالات المميزة لمرتبتها، وكانت أعقل العقلانيات الثلاث[1].

رابعا: مقاصد العقلانية حيث قال طه في كتابه " العمل الديني وتجديد العقل " أن له علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية..."ويذكر، فقصدي الأول كان هو ان أبين كيف أن التجربة الروحية لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها[2].

ولو شئنا أن نختزل المشروع الفكري لطه عبد الرحمن لرددناه إلى عناصر ثلاثة ألا وهي: " العقلانية" والحوارية " والأخلاقية ".

فقد استوفى هذا المشروع " العقلانية " من جهة دفاعه المستميت عن توسيع العقل وعدم تضييع آفاقه، كما دعا إلى ربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية، وهذا

[1]– طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 223.

[2]– إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت، ط1 ،2009، ص 45.

من شأنه أن يحد من تجريد العقل ويحول دون تعريته من القيم، ويحاول طه من خلال كتابه: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" أن يؤسس لحوارية أخلاقية تعتمد عقلانية مفتوحة على إمكانات التوسيع بالمناظرة بعد أن وضع خصائصها وعين ضوابطها وحدد طرائقها وقرر غاياتها.

ويعتبر مظهر " الأخلاقية " من المظاهر القوية في المشروع الطاهائي فهو ينطلق من تجديده لماهية الإنسان بإخراجه من التحديد اليوناني، الذي نادى بأن الإنسان حيوان عاقل، إلى التحديد الإسلامي الذي اعتبر الإنسان كائنا أخلاقيا.

وأن طه عبد الرحمن تحدث عن حدود العقلانية المجردة وتحدث كذلك عن معأيير تعريف العقلانية فضبطها في ثلاثة وهي: معيار الفاعلية- معيار التقويم- ومعيار التكامل، فالعقلانية الأولى التي تعد عقلانية مجردة من الأخلاقية والثانية التي تعد عقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها الإنسان فقط.

والثالثة التي تعرف باسم العقلانية المؤيدة بحيث إذا كان العقل المؤيد عبارة عن ذلك الفعل الذي يطلب به صاحب معرفة أعيان الأشياء عن طريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤيدا النوافل.....الوجه الأكمل.

بمعنى أن هناك علاقة وطيدة بين العبد وربه، وذلك أن يتوسل العبد لله عز وجل بالدعوات لاستجابة الله، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: " ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه "[1].

ويقول عز وجل: " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون "[2].

يركز طه عبد الرحمن كثير على ما يمكن تسميته " المقاصدية " في تحليلاته على هذا المستوى، فلقد بين في مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل" على أن العقلانية المجردة تتصف

[1]- رواه الشيخان في صحيحهما.

[2]- سورة المائدة، الآية 35.

بصفات ثلاث هي النسبية والاسترقاقية والفوضوية وهو ما يشكل ما أسماه بالحدود الواقعية لتلك العقلانية.

بحيث أن هذه العقلانية تجلب الضرر، ومن ثم تكون غير محققة لنفع المقاصد، يقول طه عبد الرحمن: " يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث، أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق من التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام ".

في العقلانية المسددة، يسعى الإنسان المتخلف إلى إدراك مقاصد الشريعة بحكم ثباتها ونفعها، وهي المقاصد التي حددها الإمام الشاطبي في مؤلفيه " الموافقات" و"الاعتصام" والتي أخذ بها جمهور علماء الأصول، وهي المقاصد الضرورية والمقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية، فهذا الارتقاء إلى مرتبة أعلى[1].

الآفات الخلقية للممارسة الفقهية:

آفة التظاهر: التظاهر إجمالا عبارة عن وصف يقوم بكل متقرب بالطاعات أو كل قرباني يقع منه التفاوت في الأعمال بين " واقع الاشتغال " وبين " المقاصد " المتوخاة من هذه الأعمال.

أولا: واقع الاشتغال

هو ما يأتيه القرباني من الطاعات بالسجية لو بقي على قصد التقرب بها إلى الله، من غير أن يداخل هذا القصد اعتبار مراعاة الناس أو اعتبار مرضاة النفس[2].

ثانيا: المقاصد المتوخاة

نستخرج من المقاصد من الطاعات ثلاثة مقاصد أصلية تفيدنا في توضيح آفة التظاهر وهي: مقصد التقرب إلى الله

– مقصد التقرب إلى الناس

---

[1]– بن سعيد محمد: الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 15 جانفي 2016، ص 53.

[2]– طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 79.

- مقصد التوجه إلى النفس

بناء عليه تكون أصناف سلوك التظاهر:

1- التكلف: وذلك في الإتيان بأعمال لا تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال، فمبنى التكلف على أمرين: " التباعد بين الأعمال وواقع الاشتغال ثم التقرب إلى الناس.

2- التزلف: وذلك في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس.

3- التصرف: وذلك في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التوجه بها إلى النفس.

بمعنى التوجه إلى النفس بالأعمال هي أن ينسب المتقرب أعماله إلى قدراته الخاصة عقلا وإرادة ووجدانا، سواء في اعتزام القيام بالطاعات أو في إقامتها، وفي تحصيل النتائج من هذه الإقامة، أو في هذه الأمور جميعا، أو نقول أن التوجه إلى النفس هو الشعور بالاكتساب والملكية للأعمال[1].

[1]- طه عبد الرحمن العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق ، ص 81.

الفصل
الثانى

الفصل الثاني: المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن

المبحث الأول: نقد طه عبد الرحمن للنظريات الأخلاقية

أولا: موقفه من فلسفة الأخلاق اليونانية (الأرسطية)

لقد كان موقف طه عبد الرحمن من الأخلاق كنظرة الفلسفة اليونانية وبوجه خاص للفكر الأخلاقي للمعلم الأول أرسطو موقفا نقديا، في تأثيره على المسار التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي عموما والفكر العربي والإسلامي خصوصا وفي هذا الإطار يقول طه عبد الرحمن: " وأما أرسطو فقد سار في الأخلاق على نهجه المألوف في وضع قواعد العلوم، فوضع فصول هذا العلم في كتابين أساسيين وهما: الأخلاق إلى أوديموس في خمس مقالات.

والأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات، وقد أحاط المسلمون بالنظرية الأخلاقية الأرسطية بفضل نص الترجمة الكاملة فكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وقد تناولوه بالشرح ومن جملة من شرحه " الفارابي" وابن رشد"[1].

معنى النهج هنا هو العقلانية الأرسطية والتي ينتقدها طه عبد الرحمن ويعتبرها عقلانية مجردة كما ذكر ذالك في كتابه سؤال الأخلاق حيث يقول :"العقلانية على قسمين كبيرين،فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية...وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية[2].

إلا أننا نلاحظ عقلانية أرسطو هي عقلانية مجردة، وهذا يعني بالنسبة لطه عبد الرحمن أن الأخلاقية هي أسمى وتعتبر هي أولى من العقلانية.

والحقيقة أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال

---

[1]– طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص 387.

[2]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14.

التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية، حتى أنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد[1].

بمعنى أن ترى العقلانية عند طه عبد الرحمن أنواع: من أشهرها العقلانية البرهانية (المجردة) التي هي مفصولة عن الأخلاق.

والعقلانية الحجاجية (المسددة) والعقلانية مؤبدة التي هي مرتبطة بالأخلاق إلا أن الفكر الأرسطي ينتمي إلى العقلانية البرهانية إذ أننا لا نستطيع الاعتماد على القيم الأخلاقية التي تكلم عنها أرسطو من فضيلة وشجاعة وعدل.... وغيرها.

حيث يقول طه عبد الرحمن: " إذا كان المقصود بالفلسفة البرهانية فلسفة تكون عبارة عن جملة من الأدلة التي تستوفي نفس المقتضيات المنطقية التي تستوفيها الأدلة في العلوم الدقيقة فلا وجود لمثل هذه الفلسفة على الرغم من أنف مجموعة الفلاسفة من أمثال " أرسطو" و" ابن رشد" و" ديكارت" و" سبينوزا " و" لايبنتز "[2].

ومن هذا وقد وجه طه عبد الرحمن انتقادا لاذعا لمفهوم العقل عند أرسطو فيقرر أرسطو أن العقل هو جوهر الإنسان بمعنى يختص بالإنسان ويفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة، حيث يرى أن التصور الأرسطي للعقلانية لا يتفاهم مع معايير مفهوم العقلانية: " ولما كان التصور الأرسطي للعقلانية..يخل بمعيار الفاعلية ومعيار التكامل الضروريين في تعريفه لها مع إساءة استعمال معيار التقويم، لزم من نطلب تعريفا آخر لا يقع في هذا الإخلال ولا في هذه الإساءة[3].

ونستخلص أن طه عبد الرحمن يرفض القيم الأخلاقية التي نادى إليها أرسطو كلها، حيث يقول: " إن أرسطو يستهل حديثه عن الأخلاق في كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس"، الذي تحدث عن الخير الأسمى بوصفه الهدف الأقصى الذي تتجه إليه

[1]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ، ص 15.

[2]– طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل المصدر السابق، ص 52.

[3]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 64.

أفعال الإنسان، فيقول إن البحث فيه ينبغي أن يختص (بأفعال) بأفضل العلوم رتبة، وأن العلم أشرف أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها...ومتى كان علم السياسة يستخدم كل العلوم العملية الأخرى، وكان هو الذي يشرع ما يجب فعله ويجب تركه"[1].

ويضيف لنا بقوله: " إن هذه الأخلاق التابعة للسياسة والخادمة للمدينة، عرض لها بسبب هذه التبعية وهذه الخدمة القصور من وجهتين:

أ- أن هذه الأخلاق موضوعة وضعا إنسانيا، فتعلقت بالإرادة الإنسانية من دون الإرادة الإلهية.

ب- أنها موضوعة لفئة من الناس، فتعلقت بالمواطنة المدنية دون الفطرة الإنسانية[2].

ثانيا: موقف طه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق الحديثة (ديكارت - كانط)

أ- موقف طه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق الحديثة (ديكارت):

قدم طه عبد الرحمن ترجمة جديدة للكوجيتو الديكارتي وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي من عقيدة ومعرفة ولغة، وعند ممارسة التأثيل يتبين لنا أن هذه النصوص المترجمة تحوي أخطاء، مع ما لا يتوافق مع المجال التداولي الإسلامي، ويسمو من خلال مشروعه تأثير الحداثة وتقويم التراث، بمعنى إعادة النظر في كل الترجمات، هذا ما فعله طه عبد الرحمن في تقديمه لنا ترجمة جديدة للكوجيتو الديكارتي وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، لأن ترجمة الكوجيتو الديكارتي غير صحيحة لأنها لا تتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، حيث مارس التأثيل على الكوجيتو الديكارتي ليبين لنا عدم توافق الكوجيتو الديكارتي مع المجال التداولي الإسلامي، فإذا ديكارت أقام منهجه على الشك فإن الكوجيتو الطاهائي قائم على اليقين ومستغرق فيه، وقدم لنا بعد انتقاده للكوجيتو الديكارتي الذي بناه على مقولة: " أنا أفكر، إذن أنا موجود"، متخذا من

[1]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 402.

[2]- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 402.

الشك مبدأ له ليقلبه طه عبد الرحمن إلى " أنظر تجد" بحيث رأى أن هذه المقولة تتوافق وتحقق الشروط المجال التداولي الإسلامي منطلقة من اليقين وصولا إليه، وعليه فإن الكوجيتو الطاهائي مستغرق في الإيمان عكس ديكارت مستغرق في الشك، فإذا ديكارت أقام نسقه الفلسفي على الشك، فإن طه عبد الرحمن أقامه على اليقين من خلال فقه الفلسفة فهو بذلك لا يؤمن بالعقلانية الواحدة بل العقلانية متعددة حتى يتمكن الفيلسوف من ممارسة التفلسف الذي يبنى على الإيمان ويدفع الفيلسوف إلى الإبداع وليس مجرد التبعية والتقليد.

لقد حاول طه عبد الرحمن في سنة 1995 في متن كتابه فقه الفلسفة إعادة ضبط ترجمة كوجيطو ديكارت من عبارة " أنا أفكر إذن فأنا موجود" إلى ترجمة جديدة، وجدها أقرب لتأصيل المعنى هي " أنظر تجد " بحيث فهناك من أيد طه عبد الرحمن في محاولته تقريب وتأصيل المفاهيم الفلسفية الغربية لتلاءم خصوصية اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وهناك من انتقد موقفه هذا مثل علي حرب الذي كتب في الفكر والحدث، لكن نظرية الترجمة لدى طه عبد الرحمن تستند إلى التمييز بين الفلسفة والترجمة فهو يقول في كتابه فقه الفلسفة: " السبب في ظهور الفلسفة هو إرادة إنسانية تمثلت في كون الإنسان قرر أن يستخدم العقل في تحصيل المعرفة بأسباب الوجود، بينما يبدو أن السبب في ظهور الترجمة هو إرادة إلهية تجلت في كون الإله شاء أن تختلف الألسنة بين بني الإنسان وأن تنزل الصحف المقدسة ببعض منها. ففلسفة الترجمة هي: " النظر في الترجمة من جوانبها الثلاثة: الجانب الوجودي" والجانب المعرفي، والجانب الأخلاقي" هي النظر في بعض الخصائص الكلية للترجمة"[1].

نجد أن طه عبد الرحمن وديكارت كلاهما ثار على التقليد إلا أننا نجد أن ديكارت شك في القيم المسيحية، أما طه عبد الرحمن لم يشك في هذه القيم الدينية الإسلامية بل بالعكس دعى إلى ضرورة العودة إليها، إلا أننا نجد طه عبد الرحمن من خلال نقده

[1]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ، ص 104.

للترجمة العربية يقدم نموذجين للترجمة المتمثلة في الجانب النظري للكوجيتو، والجانب التطبيقي، والمتمثل هذين النموذجين في الترجمات الثلاثة وتطبيقها.

ونرى أن الكوجيتو عند طه عبد الرحمن المتمثل في: " انظر تجد" فإذا كان ديكارت كلما شك زاد تفكيرا، فإن طه عبد الرحمن كلما زاد يقينا زاد تقربا لله، ويقول طه عبد الرحمن : " إن الأصل الظاهر في كل أمر فلسفي في محل للإيمان هو استواء اليقين في الوجود هذا الإيمان والشك فيه فإن تفرع عليه وجود الإيمان كان الأصل الحقيقي فيه اليقين وإن تفرع عليه عدم الايمان كان الاصل الحقيقي فيه الشك "يعني أن كل تفلسف محله إيمان أي منبعه[1].

الكوجيتو الديكارتي جاء ثورة لتخليص الفكر الأوروبي من هيمنة وسيطرة الكنيسة والدعوة إلى إطلاق العنان للعقل للإبداع.

أما فيما يخص الكوجيتو عند طه عبد الرحمن جاء لتحرير العقل العربي من التبعية والتقليد والدعوة إلى التجديد وليس انصهار في التقليد.

طه عبد الرحمن فلم يرضى بواقع الأمة العربية بما تعيشه من تخلف نتيجة التبعية للغرب فدعى إلى رفض التقليد.

الهدف من الكوجيتو عند طه عبد الرحمن هو ممارسة فعل التفلسف ودفع الفيلسوف العربي إلى ممارسة التفلسف.

نجد طه عبد الرحمن من خلال الكوجيتو يربط ربطا محكما بين العقل والحواس،وبالتالي يصبح العقل عنده فعلا من الافعال او سلوك من السلوكات وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: " بل تتعداه إلى حصول التفاعل بينهما فكما أن في الحس عقل

[1]– طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب مفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص 30.

فكذلك في العقل حس" يعني أن هناك علاقة وطيدة وتفاعل بينهما أي لا يمكن أن يوجد حس بلا عقل ولا عقل بلا حس[1].

ب- موقف طه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق الحديثة (إيمانويل كانط)

وسنتعرف في هذه النقطة على موقف طه عبد الرحمن من الفكر الفلسفي الأخلاقي الحديث، وبالتحديد النظرية الأخلاقية للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي أصبح يمثل ركيزة الحداثة الفلسفية في الغرب، والتي كانت وراء ما يسمى بالأخلاق اللادينية.

إن كانط جعل الأخلاق تعبير عن الإنسان من حيث هو غاية في ذاته.

يعتقد كانط ، أنّنا نختبر إرادتنا الأخلاقية ، أولا، عندما نقوم بعمل رغم إرادتنا، حيث يكون دافعنا هنا، هو حسنا بالواجب الأخلاقي. وإنّ كانط إذ يفعل ذلك، لأنّه يعبّر عن مدى ابتعاده عن جميع أشكال الأخلاق القائمة على اللّذّة. ولمّا كان هذا الأمر الأخلاقيّ المطلق" ينبغي عليك "،يمثّل أمرا فطر يافينا، فإنّ جميع البشر – بالطبع – خاضعون لهذا الواجب الأخلاقي. وهكذا، يتّضح القولب أنّ أخلاق كانط تقوم على مبدأ مطلق، ينبع من الذات.

حيث اعتبر كانط الأخلاق مفصولة عن المصدر الإلهي، وهذا الأمر الذي أدى بطه عبد الرحمن إلى بيان مواطن النقص والضعف في هذا التصور الدنيوي المحض للأخلاق، وأيضا نجد أن كانط قد أقام تصوره للأخلاق على قدرة العقل على الإيصال إلى قوانين أخلاقية مطلقة، تلزم الكائنات العاقلة جميعها، إلا أنه اعترض على هذا التصور العقلاني الخالص للدين الطبيعي.

[1]– قروش حيزية، الكوجيتو بين ديكارت وطه عبد الرحمن، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، إشراف مقورة جلول، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2016–2017، ص 90.

إن طه عبد الرحمن يقرر 03 حقائق فطرية غابت عن كانط في تصور العقلاني للتعبد[1]:

1- إن التعبد للإله هو الأصل في التخلق الحق، لأنه يورث القدرة على تجريد الأفعال من الأغراض.

2- إن عبادة الأخلاق أولى بالوثنية من غيرها، ذلك لكونها تعلق بما سوى الله يعترض طه عبد الرحمن على موقف كانط في مسألة واحدة يعتبرها أساسية وهي التي سماها تقديم المعرفة الخلقية على الاعتقاد الديني وذلك من وجهين :

أولهما: وقوع كانط بمقتضى هذا التقديم في شُبه التناقض، حيث أنه خالف مبدأ التجرد المطلق من الأغراض، والذي تقوم عليه نظرية الواجب التي اعتمدها والشاهد طه عبد الرحمن، هو إقرار كانط بالعجز عن التأكد مما إذا كان الإنسان قد قام بعمل أخلاقي.

ثانيهما: تقدم تخلق المؤمن على إيمانه المتخلق بحيث أن تخلقه يقتضي أن تكون أخلاقه ثمرة لإيمانه، فيكون بناء الخلق على الإيمان عبارة عن بناء يقام على الذي هو أعلى فيزداد الخلق ارتقاء، كما أن إيمان المتخلق يقتضي أن يكون نتيجة لأخلاقه فيكون بناء الإيمان على الخلق على الذي هو أدنى، فينخرط الإيمان في السياق المادي نازلا عن رتبته.

وبناء على هذا فيقرر طه عبد الرحمن «أن الأصل في تخلق المؤمن أن يرتقي بأخلاقه في الأفق الروحي بينما الأصل في إيمان المتخلق أن ينزل إيمانه إلى السياق المادي والارتقاء بالروح مقدم على النزول المادي.

في كتابه " سؤال الأخلاق" قد عرض طه عبد الرحمن الموقف الأخلاقي الكانطي الذي يتأسس على مبدأ الإرادة الخيرة (النية الطيبة أو الحسنة) والتي تتمثل خيريتها في ذاتها من حيث هي أمر مطلق يطاع لذاته، وليس في آثارها ونتائجها النافعة، حيث

[1]- طه عبد الرحمن:" بؤس الدهرانية للنقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص 52.

يقول: " لقد ذهب كانط إلى أنه لا بد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خير بإطلاق، بحيث يكون شرطا وسببا في كل قيمة أخلاقية، وليس هذا الشيء إلا ما سماه بالإرادة الخيرة[1].

ويقول أيضا: " ولما كانت الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل خالص، صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليه عليه هذا العقل..ولا مجال فيه للتبعية لغيره، إن طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب[2]، أي أن الإرادة الخيرة كما يراها كانط هي التي تفعل وتعمل بدافع الواجب من أجل الواجب.

ولكن طه عبد الرحمن كانت وجهة نظره إلى هذا التصور الأخلاقي نظرة نقدية حيث يقول: " وهكذا بفضل مبدأ الإرادة الخيرة، يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالله أو قاعدة إرادته المطلقة، بمعنى أن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين، بل تكتفي بذاتها.

حيث أن كانط جعل من الدين فرعا من الأخلاق عوض أن يكون الدين هو الأصل والأخلاق هي الفرع : وهكذا يتضح أن هذين المعتقدين الدينيين " خلود الروح " و" وجود الإله" اللذين هاهنا أنزلا منزلة مسلمتين، جاءا تابعين للأخلاق[3].

بالإضافة يقول: " يمكن القول بأن كانط سلك في بناء نظريته الأخلاقية طريقين اثنين يوضحان كيف أن تأثير الدين في الأخلاق لا يمكن أن نحصره في شكل أو شكلين...بل إن له أشكالا عدة منها الظاهر والقريب، ومنها الخفي والبعيد، ومن أخفاها وأبعدها أن يقع في التوسل بالدين في قطع الصلة بالدين، كما إذا أراد العلماني أن يصنع نظرية علمانية بعناصر مأخوذة من الدين، ولعل الطريقين الآتيين هما شكلان من أشكال هذا التأثير الديني الفلسفي في بناء نظرية أخلاقية علمانية[4].

---

[1]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 35.

[2]– المصدر نفسه: ص 36.

[3]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 38.

[4]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ، ص 39.

ونستخلص بان طه عبد الرحمن يرفض الأخلاق الكانطية رفضا تاما، من خلال صريح العبارة " إنه لا مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه، فإذن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر، بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن ديانية خفية مثلها مثل الديانية الجلية في الأخلاق المنزلة، لا تفترق عنها إلا في كون المستحق للتعظيم فيها صار وهو الإنسان العيني، وليس الإله الغيبي[1].

ثالثا: موقف طه عبد الرحمن من النظريات الأخلاقية المعاصرة

أ – موقف طه عبد الرحمن من الأخلاقية المعاصرة الغربية:

طه عبد الرحمن فيلسوف الأخلاق الذي نال جائزة الإيسيسكو للفكر والدراسات المعاصرة عرفانا للمجهود العلمي الباهر الذي يعد مساهمة نوعية في النقد الأخلاقي الذي قدمه في كتابه المعروف "سؤال الأخلاق: للحداثة الغربية. إن فعل النقد الذي مارسه طه عبد الرحمن على الحضارة الغربية ليس نقدا من خارج السياق الفكري للحضارة الغربية الحديثة إلا أنه تم النقد من خلال بنية الفكر الغربي، وهنا تكمن قدرة هذا المفكر و الفيلسوف على أنه ملم ومطلع على الأسس و الآليات التي تتحكم في ذهنية الرجل الغربي إلا أن نقده للحداثة الغربية لم يأت من فراغ معرفي إلا أننا نلاحظ إن نقده كان بناءا، وهو نقد يتجه نحو معرفة المشكلة أو المسألة من داخل نسقها وليس من خارجه.

إن النقد الذي مارسه طه عبد الرحمن على الحضارة الغربية نقد ينسجم و يتماشى مع روح طه عبد الرحمن الفلسفية، نجد أن نقده للحضارة الغربية نقدا غير مبني على أهواء

[1]– المصدر نفسه، ص 40.

أو دوافع إيديولوجية وعرقية، وتاريخية وسياسية، وإنما نقدا موضوعيا يتماشى وروحه الفلسفية[1].

يشرع الدكتور طه عبد الرحمن في تقديم نقد أخلاقي للحداثة الغربية، على خلفية ثقته بأصالة الأخلاق الإسلامية، وقدرتها على تدارك الخلل الأخلاقي الواضح لهذه الحداثة. هذا النظام التقني أحد نماذج المعرفة البشرية القائمة على تحقيق السلطة والمصلحة، لذلك هو نظام ينطوي على أزمات أخلاقية، بسبب منطلقاته المعرفية المؤسسة لمثل هذه الأزمات، فمجانية الغيب والاكتفاء بالعقل، ومجانية القيم والاكتفاء بالعلم، بحيث لا يمكن أن توصل إلى نتيجة أخرى[2].

فمسعى الدكتور طه عبد الرحمن هو إحاطة بسؤال الأخلاق بوظيفة إخراج الحداثة الغربية عن ضيق أفقها العقلاني المجرد وربطها بمقتضيات المجال الأخلاقي والديني في الممارسة الفلسفية التي تنتمي إليها.

إن أزمة الحداثة الغربية في واقعها هي أزمة إنسانية أخلاقية، فالحداثة الغربية تأسست على فصلين: فصل الغيب عن العقل" وفصل الأخلاق عن العلم، فهي ليست أزمة عملية فقط، وإنما هي جزء من منظومة معرفية تنطلق من منطلقات حسية وتجريبية، وتستند إلى استنتاجات عقلية بعيدا عن القيم المعنوية والأخلاقية، مما أسس بناء لا تدخل الأخلاق بسبب النظام التقني دفعه لمحاولة إيجاد حلول تسعى لتجنب هذه المشاكل والأضرار، غير أنها لم تفلح في تعديل مسار هذه الحداثة، بسبب انطلاقها من نفس الأسس التي بنيت عليها هذه الحداثة[3].

نقد طه عبد الرحمن مقومات حضارة الغرب الحديث بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها الأساطير التي تنبني عليها، ففي كتابه سؤال الأخلاق الذي تحدثنا عليه سابقا

---

[1]– آمال موهوب: القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، ،المرجع السابق، ص 140.

[2]– ستار جبر حمود الأعرجي: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن، جامعة الكوفة، كلية الآداب، ص 73.

[3]– ستار جبر حمود الأعرجي: المرجع نفسه، ص 89.

الذي انتقد فيه الحضارة الغربية ووجد أن حركيتها لا تنضبط بأخلاق فهي حضارة ضالمة ناقصة متأزمة متسلطة، كما أن حداثتها نبذت الدين والأخلاق في العلم، فلم تهضم حقيقة الغيب فصارت المعارف دون مقاصد سعى طه عبد الرحمن من خلال مشروعه أن يقدم كيفيته للخروج من التبعية العمياء للحضارة الغربية[1].

أ/- طه عبد الرحمن ناقدا للحضارة الغربية (التمديد الأخلاقي للعقلانية):

إن واقع الحداثة الغربية بهذه التطبيقات فقد أدى بالإنسان إلى الوقوع في آفات أخلاقية لا يمكن حصرها وليس هناك من مخرج سوى التطبيق الإسلامي لروح الحداثة على أساس مبادئ وضوابط وغايات أخلاقية.

ففي نظر طه عبد الرحمن إنه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فإن النقد الأخلاقي للحداثة يقصد الحداثة الغربية لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني، إن الإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقية.

ويقول طه عبد الرحمن: " القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداءا تحت التقويم الأخلاقي"[2].

ويبدو واضحا أن الحداثة الإسلامية في الخطاب الفكري لطه عبد الرحمن هي في جوهرها حداثة أخلاقية، على نقيض الحداثة الغربية التي تنادي بالفصل بين العلم والأخلاق.

ب/- انفصال العلم عن الأخلاق:

إن النقائص التي حددها طه عبد الرحمن في الحضارة الغربية جعلتها تتجه نحو اتجاه واحد وهو تأليه الطبيعة والعلم على حساب الدين والأخلاق والروح والقيم، والإنسان، أي أنه بذلك اتجاه مادي، وبالتالي أصبح الطابع المادي هو ما يميز الحداثة

[1]- دالي زهية: المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 68.

[2]- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، ، المصدر السابق ، ص 15.

الغربية، ومنه نقول أن المادة هي مبدأ أصل النظام المعرفي الغربي، إلا أنه يصبح العلم هو عقلنة للطبيعة[1].

نستنتج أن الحداثة الغربية قد أقامت نظامها المعرفي على مبدأ: لا أخلاق في العلم أو ما يسميه أغلب الفلاسفة اغتراب العلم عن الأخلاق.

وقد ذكر طه عبد الرحمن في كتبه ولا سيما كتابه سؤال الأخلاق انعكاسات فصل العلم عن الأخلاق، وأثرها على البيئة وعلى الإنسان.

إن الحداثة الغربية حسب طه عبد الرحمن باعتبارها حداثة عقلانية تعتمد على العقل والعلم لا غير، قد أقامت نظامها المعرفي على مبدأ لا أخلاق في العلم، ومبدأ لا غيب في العقل، فحسبه طه عبد الرحمن فإن هذا العقل ناقص لأنه يقوم على أساس من الحس والتجريد، ولهذا فهو عقل منقطع ومنفصل، ولهذا كانت نتائجه نظرية جزئية لا ترقى إلى مستوى الفعالية والكمال.لأنه مهما بلغ من الكمال فلا يمكنه إدراك الغيبيات.

ج/- مواجهة الحداثة:

نستخلص أن مشروع طه عبد الرحمن الأخلاقي أنه يرى بأنه من الضروري إعادة النظر في الحداثة الغربية، وذلك من خلال الانتقادات التي استهدفتها على أوجه عديدة، ولعل أبرز هذه الوجوه كونها حداثة لا تتخذ من الأساس الأخلاقي ركيزة لها[2]، خاصة إذا اعتبرنا أن الأخلاق هي من الصفات الضرورية التي يختل بنقصها نظام الحياة لدى الإنسان والمجتمع، فما بالك إذا انعدم هذا الأساس أصلا، إلا أنه عمل طه عبد الرحمن على هدم واقع الحداثة الغربية المعاصرة ومواجهتها بمختلف نحلها ومللها التي جرفت الكثير من العقول واخترقت العديد من سيادات المدن.

د/- مواجهة العولمة:

تعتبر العولمة من أهم التغييرات التي حدثت على نطاق العالم في حياتنا المعاصرة، بكل ما تحمله من حقائق وتجليّات ومخاطر، وقد نتج عنها تغييرات كبيرة ثقافية و

[1]- آمال موهوب: القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 141.

[2]- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المصدر السابق، ص 210.

اقتصادية، مما جعل بعض الباحثين والمفكرين يتوقعون حدوث العديد من التغييرات العميقة في نظم التعليم الجامعي.

وتؤكد مجموعة من المقترحات على ضرورة زيادة الوعي بالثقافات الأخرى، وينادي البعض بأهمية الحفاظ على الخصوصية الحضارية والهوية الثقافية في ظل هذا العالم المفتوح والمترامي الأطراف.

يقول طه عبد الرحمن: " فالعولمة هي السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد، ومن هذا المفهوم الخاص للعولمة من الضروري الارتقاء بالتعقيل المادي المضيق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسع وذلك على ضوء مبادئ مادية[1] تتمثل في:

مبدأ الفضل: مفاده التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية، ودوام اتصاله بالأفق الروحي .

مبدأ الاعتبار: مفاده أن العلم النافع لا يكون بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه، وفي مآله قبل حاله، أي أن العلم لا يجب أن يورث المضار.

مبدأ التعارف: مفاده أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام الطيب من المتكلمين بعضهم أكرم من بعض، أي أن تكون العلاقات مبنية على الحوار والتفاهم.

ولهذا نجد طه عبد الرحمن يضع مسؤولية درء آفات العولمة على عاتق كل مسلم في هذا قال: " إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة هو دين الإسلام[2] أي من مهمة المسلمين.

ب- موقف طه عبد الرحمن من الأخلاقية المعاصرة العربية (الجابري)

يعد الباحث المغربي طه عبد الرحمن من الدارسين العرب الذين تمثلوا المقاربة المنطقية أو التداولية في تقويم التراث، وبالتركيز على المناظرة باعتبارها منهجية تداولية

[1]- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 84.

[2]- المصدر نفسه، ص 87.

تراثية. ويتجلى ذلك واضحا في كتابه(تجديد المنهج في تقويم التراث) الذي خصه بدراسة نقدية واعتراضية للكتابات المعاصرة من بينها كتابات محمد عابد الجابري.

بالإضافة إلى موقفه النقدي من فلسفة الأخلاق المعاصرة من حيث هي إمتداد للعقلانية الحديثة التي فشلت في منظوره عن تقديم تصور شامل لمنظومة الأخلاق التي هي عبارة عن منظومة كونية، وهذا ما يتعارض مع الاتجاه الأخلاقي في النزعة الصوفية لطه عبد الرحمن، وفي هذا الإطار لم يكتف بنقده لفلاسفة الغرب المعاصرين له فقط، بل اتجه إلى نقد معاصرين من المفكرين العرب الذين تأثروا بالحداثة الغربية، من بينهم نذكر محمد عابد الجابري الذي نعتبره نموذجا نقديا في هذا المجال[1]، وفي كتاب طه عبد الرحمن " سؤال الأخلاق" الذي أشار فيه إلى موقف بعض الباحثين والمفكرين العرب وخاصة المغاربة منهم، يقول طه عبد الرحمن:"لقد ظهرت في دراسات التراث العربي في النصف الثاني من القرن المنصرم بدع فكرية كثيرة نشرها بعض الباحثين المغاربة والتي تقول بأن العطاء الفكري في الغرب الإسلامي تميز بكونه عطاء عقلانيا برهانيا، فبينما ظل في المشرق عطاء عرفانيا خياليا[2].

نلاحظ أن في الفصول الثلاث من الباب الأول في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث تطرق طه عبد الرحمن لموقف محمد عابد الجابري من التراث العربي الإسلامي وفي هذا السياق يقول: " إن الآليات الاستهلاكية التي استخدمها الجابري في تقويم التراث تنبني على مبادئ ثلاث تعارض المبادئ التراثية الأصلية، وهذه المبادئ المعارضة هي: مبدأ الموضوعية، مبدأ العلمانية ومبدأ النظر المتوحد[3].

بمعنى انه أراد إعادة النظر للتراث العربي الإسلامي ومنه طه عبد الرحمن رأى أن الجابري قد وقع في أخطاء كثيرة في معالجته التحليلية ودراسته التقويمية للتراث العربي الإسلامي، إلا أننا نلاحظ ونفهم من كل هذا أن محمد عابد الجابري حسب طه عبد

[1]– جلول خدة معمر: الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 146.

[2]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 200.

[3]– طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 41.

الرحمن قد اهتم بالنقد للتراث ولكنه لم يعتمد على الآليات المناسبة لذلك، لأن "كانت معالجة الجابري للتراث مفتقرة إلى هذا النقد الضروري، حق القارئ أن يتحفظ في النتائج التي توصل إليها وسائله، إن لم يذهب به هذا التحفظ إلى حد التشكيك في قيمتها الإجرائية"[1].

طه عبد الرحمن يقدم اعتراضه على هذا الاتجاه التجزيئي، لأنه يخل بالمبدأ النقدي الذي يدعو إليه وينقد أيضا الخطابات التجزيئية التفاضلية في قراءة التراث إلى الكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها تجزيء التراث.

بقي يواصل نقده طه عبد الرحمن للأسس التي اعتمدها الجابري قائلا: " الحاصل أن استخدام الجابري الآلية المقابلة خروجا عن الضوابط المنطقية المقررة فيها" ويؤكد ذلك أكثر: " إن التقسيم الثلاثي البرهان، البيان، والعرفان تقسيم فاسد [...] ولو أن الجابري اعتمده معيارا موحدا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة[2].

بمعنى هنا طه عبد الرحمن يلوم الجابري على هذا التقسيم والتجزيء الفاسد الذي اصطنعه للعقل.

ونستخلص أن طه عبد الرحمن يعترض إلى ما ذهب إليه الجابري شكلا وفي المضمون كذلك واعتبره بدعة شاذة ويقول " إن العقلانية المجردة التي يرفعها هذا الباحث إلى أعلى المراتب لا تنزل عندنا إلا الرتبة الدنيا من رتب العقلانية إذ تعلوها رتبة العقلانية المسددة ومن فوقها رتبة العقلانية المؤيدة[3].

يفتقد طه عبد الرحمن القراءات التجزيئية للتراث ويدعو إلى قراءة التكاملية لا تفصل بين أجزاءه ولا تفصله عن تاريخه، ودعوته هذه لا تعني الاستغراق في التراث والتمسك به والعيش وفق مقتضياته، وقطع الصلة بالحاضر، وإنما الاستفادة من آليات التراثيين القيمية، وذلك بتقييمها ومقاومتها وإقامتها، وذلك لاعترافه بحيوية تراثنا الإسلامي بمعنى

[1]– المصدر نفسه، ص 42.

[2]– المصدر نفسه، ص 55.

[3]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 200.

لا لإلغائه للمناهج المعاصرة الغربية الوافدة، وإنما يرى ضرورة الإحاطة التامة بها وبسياقها التاريخي والمعرفي، كما يرى أنه هناك ضرورة إخضاعها لمحك النقد والغربلة لنتفادى أزمة البعد عن المجال التداولي العربي الإسلامي.

وبعد عرضنا للموقف النقدي لطه عبد الرحمن للفكر الأخلاقي اليوناني والحديث والمعاصر ننتقل إلى مرحلة البناء والبديل الذي يقترحه طه عبد الرحمن كنموذج ونظام أخلاقي يراه مناسبا للإنسان، فما هو هذا البديل؟.

المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية الطاهائية

أولا: البعد الديني في النظرية الاخلاقية عند طه عبد الرحمان

فرؤيته أن الأخلاق متصلة بالدين تعني على هذا الأساس:

1- أن الدين هو الأصل في الأخلاق.

2- الدين هو الأصل في التقويم الأخلاقي للأفعال.

3- الدين كله أخلاق، أحكاما ومقاصدا.

إن رؤية طه عبد الرحمن مبنية على أساس أن لا أخلاق دون دين ولا دين دون أخلاق، وهذا ما لم يكن يعتقد في الحضارة الغربية التي اعتبرت أن الأخلاق ليس لها علاقة بالدين، ومنه فالأخلاق أكثر منها دنيوية على أن تكون أخروية، ولهذا تكون نظرية طه عبد الرحمن الأخلاقية مبطلة لمسلمات النظريات الأخلاقية غير الإسلامية، ومبطلة أيضا لمسلمات درج على الأخذ بها بعض علماء المسلمين وهي التفرقة بين العقل والشرع، والتفرقة بين العقل والقلب والتفرقة بين العقل والحس، ومن هنا كانت أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية (نظرية التعبد) عند طه عبد الرحمن ثلاث[1]:

أولهما: ركن الميثاق الأول والأخلاق الكونية

وهو الذي يتعلق بالجمع بين العقل والشرع، ويتفرع عنه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية لأنها أخلاق مؤسسة أي أنها ليست ناقصة ولا محدودة.

ثانيهما: ركن شق الصدر والأخلاق العميقة

يتعلق الأمر هنا بالجمع بين القلب والعقل، ويتفرع عنه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق عميقة لأنها أخلاق تطهير لا تجميل، وتأهيل لا تثبيط، وتجديد لا تقليد.

ثالثهما: ركن تحويل القبلة والأخلاق الحركية

وهو الذي يتعلق بالجمع بين العقل والحس، ويتفرع عنه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق حركية، لأنها أخلاق إشارة لا عبارة وانفتاح لا انغلاق، واجتماع لا انقطاع.

[1]- أمال موهوب: القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن ، ص 145.

ونستنتج بأن الأخلاق السامية هي أخلاق تحث على العلم، وعلى الصدق وعلى الإخلاص في العمل، ومعناه الأخلاق في العمل ما جاء في كتاب طه عبد الرحمن هو التقرب بصالح الأعمال وأتقنها إلى الله، ويرى طه عبد الرحمن أن هذا الركن يترتب عنه أخلاق تتصف بالخصائص التالية:

- أخلاق القبلة أخلاق إشارية:

"يكون كمال التخلق عبارة عن كون الإنسان لا يرى شيئا محسوسا إلا ويرى فيه معنى معقولا "، ومعنى هذا أن القبلة مجرد رمز مادي يحمل دلالات أخلاقية عميقة[1].

- أخلاق القبلة أخلاق انفتاحية:

يقول طه عبد الرحمن: " ولما كان المتوجه إليه حسا هو البيت، ولكن عقلا هو ربه الحامي له[2].

- أخلاق القبلة أخلاق اجتماعية:

" يكون أصحاب القبلة أكثر من غيرهم قدرة على التخلق بأخلاق الجماعة متى استوفوا شرط شق الصدر والشاهد على ذلك تحولهم جماعة من القبلة الأولى إلى القبلة الثانية[3]، وهذا معناه أن أخلاق القبيلة هي أخلاق جديدة.

وأخيرا نستخلص بعض النتائج وهي كالتالي:

- أن الأخلاق تابعة للدين.
- نظرة طه عبد الرحمن نظرة تجديدية للمسألة الأخلاقية.
- أخلاق طه عبد الرحمن تحمل صبغة صوفية قريبة من الغزالي، وبعيدة عن ابن رشد، وغيره من العقلانيين المسلمين.
- محاولة وضعه لنظرية أخلاقية تجعل الإسلام هو دين المستقبل.

وكذلك يعد المشروع الفكري لطه عبد الرحمن حربا على التقليد والتبعية، حيث يقول قائلا في كتابه سؤال الأخلاق في الفصل السابع يقول: "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ

---

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 166.

[2]- المصدر نفسه، ص166.

[3]- المصدر نفسه، ص166.

صدور كتابنا العمل الديني و تجديد العقل(ط1 1989) إلى الإسهام في تجديد الفكر الإسلامي بما يؤهله بمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية "[1].

ثانيا: مقاصد النظرية الاخلاقية عند طه عبد الرحمان

أ- مشروع طه الاخلاقي

ركز طه عبد الرحمن في أبحاثه على الجانب الأخلاقي وقد حثنا على إقامة علاقة حوارية بين الأخلاق والفلسفة والعلم، وأردنا توضيح دور الفلسفة في جانبها الأخلاقي في ظل التحديات الأخلاقية المعاصرة بالاستناد إلى موقف طه عبد الرحمن من هذه المسألة وطريقة معالجته لهذا التحدي الأخلاقي في ظل التطورات العلمية المعاصرة.

بعد أن فشلت الحضارة الغربية عن تحقيق سعادة الإنسان وطمأنينته، حيث قامت برميه في دوامة القلق والضياع، إلا أنه لا بد من الفكر الإسلامي للوقوف في وجه النموذج الغربي من خلال الكشف عن زيف وفساد مفاهيمه وقيمه، وهذا بتقديم منهج يتلاءم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، مستمدا من أصول الشريعة الإسلامية، يعد بمثابة المخرج الآمن من الأزمات التي تتخبط فيها الإنسانية جراء اتباع النهج الحداثي، فالنظرية الأخلاقية الإسلامية غايتها ترشيد أفكار الإنسان وأفعاله وممارسته، وإكساؤها بعدا دينيا وأخلاقيا، يدفع بها إلى التحكم فيما يترتب عن التقدم من نتائج[2].

ومن أجل هذا عمد الإسلام إلى سد الثغرة بين العلم والأخلاق، وإحداث التوازن بين عنصري الروح والمادة وأخلاقية الحياة والعلوم، فالإسلام لا يفرق بين العقيدة والعلم

[1]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ، ص 171.

[2]- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ، المصدر السابق، ص 233.

والتقنية، بل على العكس يوحد بينهما في بنية واحدة متماسكة، كما لا يفرق في البحث عن القوانين والأسباب والبحث عن الغايات والمعاني، ومن هنا يرى طه عبد الرحمن: " أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درأ آفاتها إلا بالعودة إلا الإسلام وذلك وفق مبدأين أساسيين هما:التعقل والتخلق، أما التعقل فإنه من أهم الفضائل التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، يقول: " التعقل هو التحفظ في اصطناع تقنية ممكنة، والتصون من الإكثار من هذه الوسائل دفعا لسوء العواقب"[1].

أما التخلق فهو جوهر الإنسان وماهيته ،فماهية الإنسان ماهية خلقية ،أن المتخلق الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية هي صلب أفعاله"، أي لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخلقي والروحي.

فالتخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في إستثمارها"[2].

ويعمد طه عبد الرحمان إلى الربط بين هذين المبدأين التعقل والتخلق بوصل الإنسان بمرتبة العبادة، فمتى وصل العقل إلى مرتبة التعبد طمع في تحصيل المعية الإلهية أثناء سعيه إلى ترسيخ الذات الإنسانية وتصير بذلك حركة الإنسان في الكون بفضل العبادة امتدادا لتأمله في العالم الحسي الطبيعي وصارت الحسيات عنده معابر للعقليات، فالعبادة تعتبر همزة وصل بين النظر والفعل وبالتعبير الطاهائي مجال الاعتبار فمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العبر فيكون المعتبر هو من يرى الظواهر على أنها آيات، وينسب على الكون إلى صاحب هذه الآيات[3].

وهكذا فالنظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم، فالإسلام هو دين البشرية جمعاء: إ ن حاول الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أن يعيد الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره البوابة الرئيسية لإعادة إحياء الإنسان بعدما

[1]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 132.

[2]– طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ، ص 113.

[3]– طه عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص113.

تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق، وكذا صناعة موقف أصيل ومستقل يمكن الانطلاق منه لنقد الحداثة الغربية من خلال أرضية مغايرة، بحيث تكون الأخلاق كمدخل للنقد كمشاركة أصيلة إسلامية في تلك الحداثة الكونية.

وهذه النظرية الأخلاقية الإسلامية تجعل الإسلام دين المستقبل وقد قدم طه رؤية حضارية مستقبلية، يرى من خلالها دور المسلمين في النهوض بالأخلاق ويحمل المسلمين مسؤولية تاريخية في أن يصبح الإسلام دين عالم المستقبل.

ب- تأسيس الأخلاق الإسلامية عند طه

بعد أن تطرقنا على موقفه النقدي من بعض النظريات الأخلاقية الغربية والعربية ننتقل إلى التعرف عن المشروع الأخلاقي البديل الذي يقترحه المفكر المغربي طه عبد الرحمن فعلى ماذا ينبني هذا المشروع؟

إن الأخلاق البديلة التي اعتمدها طه عبد الرحمن في إعادة تأسيس للسؤال الأخلاقي يقوم على جانبين[1]:

الجانب الأول المتمثل في أن الأخلاق ليست جملة من الصفات الحسنة التي تكمل سلوك الأشخاص وإنما هي مجموعة من الصفات الضرورية لهذا السلوك، بحيث إذا فقدها الفرد نزل عن رتبته كإنسان.

الجانب الثاني الذي يتمثل في أن الأخلاق لا تنحصر في مجموعة جزئية من أفعال الإنسان بل تشمل كل الأفعال فما من فعل يأتيه الإنسان إلا وينطبق عليه الحكم بالخير والشر، فنظرته الأخلاقية تنبني على التأكيد على الصلة بين الأخلاق والدين.

[1]- أمال موهوب: القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن ، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية ،العدد 20 سبتمبر 2017 ،جامعة الجزائر2 ، ص 144.

ثالثا: نقد وتقييم

خاتمة

خاتمة:

يتضح لي في الأخير بأن الأخلاق ذات أهمية كبيرة لا يمكن تجاوزها فهي تعكس ذاتية الإنسان ووجوده وماهيته، حيث انه لا يمكن تصور الإنسان بدون أخلاق، ذلك أن الصلة بين الأخلاق والإنسان هي صلة وثيقة وهي التي أكد عليها طه عبد الرحمن من خلال مشروعه الأخلاقي، حيث اعتبر أن الأخلاق هي التي تجعل من الإنسان أن يسمو ويرتقي بنفسه من مرتبه الحيوان إلى إنسان عاقل ذو أخلاق تحدد وجوده.

وقد استخلصت من خلال المشروع الفكري لطه عبد الرحمن حيث أن الأخلاق الإسلامية يجب إن تكون نابعة من الثقافة العربية ذاتها و بوسائلها، دون الاستعانة بالغير وبذلك نجده يرفض ظاهره التقليد والتبعية للغرب.

كما أشار إلى العقلانية و المراتب التي تتألف منها، وخلاصة القول في دراستي لأفكار طه عبد الرحمن الأخلاقية .

وقد تحدثت عن مراتب العقلانية وقد قسمها الى ثلاثة أقسام وأننا تعرفنا على تعريف طه عبد الرحمن للعقل الذي اعتبره بأنه عبارة عن فعل إدراكي داخلي يصدر عن قلب الإنسان وأن يكون مقترنا بالقصد.

ويجب عليه إتخاذ إتجاه معين ،الذي هو إتجاهان: إتجاه أفقي المتعلق بظواهر الأشياء في إتصال وجودها ببعضها البعض .

وإتجاه عمودي الذي يطلب خفي دلالات الأشياء بالنسبة لوجوده ، وطه عبد الرحمان نجد أنه عدد وذكر أن العقلانية مراتب ثلاث المتمثلة في:

العقلانية المجردة التي تعتبر أدنى مراتب العقلانية ولا تعبأ بالممارسة الدينية فتعتريها شبهات الانتكاس والانقلاب بسبب أنها لا تأبه للمقاصد ،ولا تؤمن بنجاعة الوسائل.

أما العقلانية المسددة ففيها يقين بنفع المقاصد وحتى بحفظ العقل اتجاهه الأفقي، ولا ينقلب فلا بد من أن يسدد إلى مقصد معين .

والأخيرة التي تسمى بالعقلانية المؤيدة والتي هي في أعلى مراتب العقلانية، احتوت يقينا في نفع المقاصد ،ويقينا في نجوع الوسائل ،وحتى يحفظ العقل اتجاهه العمودي ولا ينتكس فلا بد من أن يؤيد بوسيلة معينة.

فلا سبيل إلى التيقن من التأييد بالوسيلة المطلوبة، وأيضا إلى التيقن من التسديد إلى المقصد المطلوب إلا بممارسة العمل الديني الحق.

ورؤية طه عبد الرحمن كذلك أن أعلى درجات العقلانية هي العقل المؤيد وتظهر في التصوف ، فمتى نال المتقرب درجة العبدية ،حصل له التأييد .

وتميزت فلسفة طه عبد الرحمن بالدعوة إلى الإبداع والتحرر والاستقلال الفلسفي .

ونستخلص إلى أن طه عبد الرحمن يضع أصول فلسفة علمية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجديد التي تدعمها وتحصنها .

وسعى طه عبد الرحمن إلى بناء فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم السابقة الذي كان مستحضرا فيها المسلمات الأساسية في نقد واقع الحداثة الغربية وهي :مسلمة لا إنسان بغير أخلاق ومسلمة لا أخلاق دون دين .

إلاّ أنه يصل في نهاية نقده إلى أن الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية مقابل الأخلاق السطحية التي كانت قد تولدت بفعل سيادة الحضارة الحديثة.

خاتمة

أرى انه حاول محاولة جادة لتأسيس لفكر فلسفي مغاربي عموما وأخلاقي خصوصا، حيث طه عبد الرحمن يرى من خلال أبحاثه في هذا المجال أن صفة الأخلاقية هي الصفة الجوهرية التي تحدد ماهية الإنسان وليس العقلانية كما يعتقد ارسطو قديما و رونييه ديكارت حديثا، حيث ركز طه عبد الرحمن على الجانب العملي من الأخلاق أكثر من الجانب النظري، وبالإضافة إلى ذلك نرى أن طه حاول وضع فلسفة إسلامية وفكر أخلاقي يضاهي في ذلك الفلسفة الغربية الحديثة، وهذه المحاولة التي وضعها المتمثلة في وضع نظرية أخلاقية مبنية على إيمانه بقدرة العقل العربي على الإبداع والتحرر من سلطان التبعية للفكر الغربي فضلا على إيمانه الراسخ بقيم الدين الإسلامي باعتباره دينا سمويا خلدا صالحا لكل الأزمان.

نقد وتقييم:

يتبين لنا أن طه عبد الرحمن قد حاول تأسيس حداثة إسلامية من خلال نقده للحضارة الغربية ،حيث أراد بناء حضارة إسلامية مستقلة عن الأسلوب الغربي ،إلا أنه كان من ابرز المساهمين في تحرير الفكر العربي من سلطة التقليد ،وأيضا نجده قد أكد على العلاقة بين الأخلاق والدين من خلال مشروعه الأخلاقي ،حيث يؤكد على أن الأخلاق الإسلامية ،يجب أن تكون نابعة من الثقافة العربية دون الاستعانة بالغير ،ونلاحظ أن طه عبد الرحمن قد اجتهد من خلال مشروعه الإصلاحي الذي يؤسس لفلسفته الأخلاقية ومن هنا نجد بأن طه قد حاول التأصيل لرؤية أخلاقية عالمية معاصرة بقدر عالمية الإسلام وأن هذا ما يفتقده الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وكأي مشروع لاقى النقد الكثير وأثار جدلا بين بعض معاصريه الذين لا يستسيغون هذا النوع من التفكير ومن القراءات :ومنهم على سبيل المثال "علي حرب" الذي لا ينكر الزاد المعرفي والعدة المنطقية التي يشغلها طه عبد الرحمن في مقاربته فهو علامة قدير ،لكن لو بقي في مجال اختصاصه، ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل أو الاستدلال، لعدّ أكبر فيلسوف بيد أن الفلسفة هي خبرة وجودية يتحقق فيها ابتكار مقولات يتداخل فيها الاستدلال والمنطق والعقل.

قائمة
المصادر
والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا المصادر:

- القرآن الكريم

1. طه عبد الرحمن:" بؤس الدهرانية للنقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
2. طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت، ط1، 2013.
3. طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط1، 2003.
4. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
5. طه عبد الرحمان : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، 2000.
6. طه عبد الرحمن: سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
7. طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997.
8. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب مفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005.
9. طه عبد الرحمن : روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006.
10. طه عبد الرحمن: تعددية القيم، ما مداها وحدودها؟، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1 ، 2001.
11. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.

ثانيا: المراجع

1. ابي نصر الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها.

2. ابي نصر الفارابي : تحصيل السعادة، ،قدم له وشرحه الدكتور علي بوملحم ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1،1995.
3. ابن مسكويه دراسة تحقيق عماد الهلالي: تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ط1 ، 1426.
4. إيمانويل كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي راجع الترجمة عبد الرحمان بدوي منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ،ط1 ، 2002.
5. أسعد السمراني : الأخلاق في الإسلام و الفلسفة القديمة ، دار النفائس ، بيروت ، ط1 ،1988.
6. إبراهيم مصطفي ابراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، لدنيا الطباعة و النشر الاسكندرية، 2001.
7. إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.
8. إمام عبد الفتاح إمام : الأخلاق و السياسة ،دراسة في فلسفة الحكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2002.
9. إميل بوترو : فلسفة كانط، ترجمة عثمان امين، دار الكتب، 1972 .
10. اميل برهييه: ترجمة جورج طرابيشي ، تاريخ الفلسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1999.
11. باروخ سبينوزا : علم الأخلاق ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة ، ط1، بيروت ،2009 .
12. ول ديوارنت: ترجمة فتح الله محمد المشعشع، قصة فلسفة ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6 ، 1988.
13. وليام ليلى : مقدمة في علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم علي عبد المعطي محمد ، دار الكتب و الوثائق القومية ، الإسكندرية، دط،2000.
14. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، كلمات عربية للترجمة و النشر، القاهرة ، (ب.ت).
15. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية،هنداوي ، القاهرة ، 2014.
16. محمد على ابو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1990.
17. مصطفي علي : الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام.

18. تأليف مجموعة المؤلفين ، إشراف و تحرير سمير بلكفيف ، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلي مأزق الإجراء ، دار الإيمان ، الرباط ، ط1 ، 2013.
19. ستار جبر حمود الأعرجي: النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن، جامعة الكوفة، كلية الآداب.
20. عثمان امين : أعلام الفلسفة الرواقية ، جميع الحقوق محفوظة المؤلف ، شبكة كتب الشيعة ، القاهرة ، 1945، ص270.
21. القديس أوغسطين : مدينة الله ، ترجمة الخور أسقف يوحنا العلو ، دار الشرق، بيروت ، ط2 ، 2008، ج2 .
22. رينيه ديكارت : مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل و للبحث عن الحقيقة في العلوم ، ترجمه وشرحها محمود محمد الخضيري ، المطبعة السلفية ومكتبها، القاهرة، 1930.
23. رضا شريف : أسئلة التراث و الحداثة في فكر محمد عابد الجابري (المعرفة ، السياسة ، الأخلاق)، دار كنوز الحكمة، الجزائر،(د.ط)،2018.
24. ت.ج.دي.يور علق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية بيروت ، 1954.

ثالثا المعاجم والموسوعات:

01. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، (د.ط)،1982.
02. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دارقباء الحديثة ، القاهرة ،(د ط) ،2007.
03. رحيم أبو رغيف الموسوي: الدليل الفلسفي الشامل ، دار الحجة ، البيضاء ، لبنان ،ج1 ، ط1، 2013 .
04. الموسوعة العربية مختارات اجتماع فلسفة و عقائد 2 ، منتدى مكتبة إسكندرية .
05. عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ج1،ط1، بيروت 1979-1981.

رابعا المجلات:

01. أمال موهوب: القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن ،مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية ،العدد 20 سبتمبر 2017 ،جامعة الجزائر2.

02. ابراهيم ونزار : مكانة الإنسان في الفلسفة الأخلاقية العربية قراءة في الفكر الاخلاقي لأبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (325-421هـ) مجلة مؤمنون بلا حدود.

03. بن سعيد محمد: الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 15 جانفي 2016.

04. دالي زهية: المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمان the philosophica projet for tahaabderahmane ، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد16، جوان 2016.

05. حامد عبد الحمزة محمد علي: النظرية الأخلاقية في فلسفة القديس توما الاكويني ، مجلة العلوم الانسانية ، العدد الثالث، أيلول، 2016.

06. محمد احمد الصغير: خصائص التجربة العقلية والصوفية من منظور طه عبد الرحمن، مجلة مؤمنون بلا حدود، العدد 2، مايو، 2014.

07. محمد همام: العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن ،مجلة الإحياء.

08. حسن الأشرف: طه عبد الرحمن فيلسوف الأخلاق وعبد الخفاء، جريدة هسبريس الإلكترونية، الأحد 21يوليو، الرباط، المغرب،2013.

09. نعيمة إدريس : الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، قسنطينة.

خامسا الرسائل الجامعية:

01. جلول خدة معمر : الدراسات الفلسفية الأخلاقية في الفكر المغاربي المعاصر ، مذكرة تخرج لنيل شهادة ماجيستير في الفلسفة، اشراف صايم عبد الحكيم ، فسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران2010-2011 .

02. هبة قرماط : نقد العقل العربي عند طه عبد الرحمان وتجديد المنهج في تقويم التراث انموذجا ، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر ، إشراف أستاذة لامية عيطو ، قسم اللغة والادب العربي ، كلية الاداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي ، ام البواقي ، 2016-2015 .

03. علي بوقليع: العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، إشراف، د. الزواوي بغورة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة.

04. فيجل الهاشمي : التأسيس الأخلاقي للحضارة عند القديس أوغسطين، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ، إشراف مزواد نسيبة ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، جامعة محمد بوضياف ، المسيلة ، 2016-2017 .

05. قروش حيزية: الكوجيتو بين ديكارت وطه عبد الرحمن، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، إشراف مقورة جلول، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2016- 2017.

الخطة:

مقدمة:

مدخل تمهيدي.

1-تعريف الأخلاق - لغة.

- إصطلاحا.
- عند طه عبد الرحمن.

2-نشأة الأخلاق:

3-مدخل إلى المشروع الاخلاقي.

- نبذة عن حياة طه عبد الرحمن.
- منهجه.
- أهم مؤلفاته.
- فلسفته.

الفصل الأول: الأسس العقلانية للمشروع الأخلاقي عند طه عبد الرحمن.

- تمهيد.
- مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.
- مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمن:

أولا: العقلانية المجردة وحدودها.

ثانيا: العقلانية المسددة.

ثالثا: العقلانية المؤيدة.

رابعا: مقاصد العقلانية.

الفصل الثاني: المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن.

أولا: موقفه من فلسفة الأخلاق اليونانية (الأرسطية).

ثانيا: موقفه من فلسفة الأخلاق الحديثة.

ثالثا: موقفه من فلسفة الأخلاق المعاصرة.

رابعا: النظرية الأخلاقية الطاهائية.

خاتمة.

فهرس
المحتويات

فهرس المحتويات:

المحتـــــــوى	الصفحـــة
مقدمة	أ-ب-ج-د
مدخـل تمهيدي	
1-تعريف الأخلاق	8 -10
2-نشأة الأخلاق	11-35
3-مدخل إلى المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن	36 -40
الفصل الأول: الأسس العقلانية للمشروع الأخلاقي عند طه عبد الرحمان	
المبحث الأول :مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن	42 -45
1-نقد مفهوم العقل الجوهراني(نقد أرسطو ،ديكارت)	42-43
2-مفهوم طه للعقل	44 -45
المبحث الثاني :مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمن	46-62
الفصل الثاني: المشروع الأخلاقي لطه عبد الرحمن	
المبحث الأول: نقد طه عبد الرحمن للنظريات الأخلاقية	64 -84
اولا:موقفه من فلسفة الأخلاق اليونانية (الأرسطية)	64-60
ثانيا: موقف طه عبدالرحمن من فلسفة الأخلاق الحديثة	66 -72
ا-ديكارت – ب-كانط	66 -72
ثالثا:موقف طه عبد الرحمن من النظريات الأخلاقية المعاصرة	72 -79

ا-الغربية	80-79
ب_العربية (الجابري)	84-82
المبحث الثاني:النظرية الأخلاقية الطاهائية	83- 80
أولا:البعد الديني في النظريةالأخلاقية عند طه	80
ثانيا :مقاصد النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمان	84- 82
ثالثا: نقد وتقييم	85
خاتمة	87- 86
قائمة المصادر والمراجع	93- 89