وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2
كلية العلوم الإجتماعية
أطروحة
لـــــنيـــــل شهادة دكتوراه L M D
تخصص فلســـفة الموسومة بـــ :

إشكالية القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية

من إعداد الطالب: **إشراف الأستاذ الدكتور:**

الشارف عيسى الحبيب **بـوشيبة مـحمد**

تشكيلة أعضاء لجنة المناقشة :

إسم ولقب الأستاذ	الرتبـــــة	الصفـــــة	مؤسسة الإنتماء
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	رئيـــــــــسا	جامعة وهـــران2
بـوشيبة مـحمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهـــران2
مقايز محمد	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقـــشا	جامعة وهـــران2
إبـــراهيم أحـمد	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقـــشا	جامعة مســـتغانم
بن بوحة أحـمد	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقـــشا	جامعة سيدي بلعباس

الموسم الجامعي: 2022 - 2023

إهـــداء

إلـى قـرة عيني والـدي الكـريميـن

إلـى رفيقة حـيـاتـي زوجـــتـي

إلـى زهـرة قلــبي وثمـرة فـؤادي

أبنـائي أسماء، هاجر، يوسف، هارون

إلـى كل العـائلة وكل محبي المعـرفـة

الحبيب

شـكر

الحمد والشكر لله الذي وفقني لإنجاز هذا البحث المتواضع ، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله نبينا وسيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم.

أتقدم بشكري الخاص إلى أستاذي الكريم المشرف الدكتور بـوشيبة مـحـمد

الذي كان سببا في ميلاد هذا البحث وساعدني، وأكب علي رعاية فكرية مميزة وتقديم التوجيهات والملاحظات القيمة، له مني كل التقدير والامتنان والمحبة.

كما أقدم شكري إلى كل من ساعدني ولو بكلمة طيبة، إلى كل أساتذة الفلسفة بجامعة وهران، كما أشكر أخي وصديقي الأستاذ بن صابر محمد على كل ما قدمه.

أشكر أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة و إثراء هذا الجهد والعمل الفكري وتقديم التوجيهات القيمة التي تنير مساري العملي والأكاديمي مستقبلا.

إلى كل الزملاء والأصدقاء الذين عرفتهم، لهم مني كل التقـدير والإخلاص والوفـاء

بسم الله الرحمن الرحيم:

"وَتلك الأيام نداولها بين الناس "

الآية 140 سورة أل عمران

مقدمة:

إن الحديث عن القيم باعتبارها جملة من المبادئ أو القواعد التي نرجع إليها للحكم على الأشياء، و لما كانت حياة الإنسان متعددة الأبعاد والمستويات فذلك يؤدي إلى وجود تعدد وتنوع على مستوى تلك القواعد أو القيم فهي مهمة في حياة الأفراد و المجتمعات، و هي لا تمثل مبحثا من مباحث الفلسفة فحسب، بل أصبح يُنظر إليها على أنها جوهر كينونة الإنسان . لكن الوعي الفلسفي بهذا السلوك لم يكن قديما قدم واقع هذه السلوك أو المبادئ ، لكنه وُجِدَ مع نتشه حين استعار مفهوم القيمة من الاقتصاديين، حتى أصبح هذا المفهوم ذائعا في الوسط الفكري و الفلسفي ، ولم تبق دلالة القيمة وقفا على الجانب الأخلاقي من النشاط القيمي الخصب الوسيع. فقد ألف الناس الإشارة إلى القيمة ، أكثر ما ألفوا، حينما يتناولوا حديثهم الكلام على الأفضل و الأجمل، والأكمل من شؤون الحياة كافة.

وقد ذهب الفيلسوف لوي لافيل إلى أن كلمة القيمة تحدث في أناس عصرنا سحرًا يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها. إنها وجود بمعنى جديد، ينتج طرازًا جديدًا من التفكير الفلسفي يعرف بعبارة علم القيم، أو فلسفة القيم، أو نظرية القيم أكسيولوجيا.

وإذا نظرنا للإنسان بوصفه كائنا حيا، يهدف إلى القيام بأعمال تتمثل في تلبية مطالب الحياة من سعي إلى كسب المال و الغذاء و اللباس و المسكن، وإثبات الذات من حفظ النسل بالزواج، وصلة الأهل و الأرحام، وقيامه ببعض الممارسات من لعب ولهو ورياضة، فيستخرج بها فائض قوته، ويعبر عن شعوره بالجمال عن طريق توظيفه لخياله وإبداعه، كل هذه الممارسات ترمي إلى قيم إنسانية بحتة، ومنها ما هي قيم فردية ذاتية كالتملك و بسط النفوذ السياسي و الاقتصادي، وما إلى ذلك من علاقات بين الأفراد داخل المجتمع وما ينتج عنها من حب وتضامن

مقدمـة

وصداقة، وقيم روحية وجماعية على اختلاف صورها، دينية، وقانونية، وثقافية، ومثل عليا، ولهذا فإن فلسفة القيم فلسفة شاملة تهتم بكل القضايا الأساسية للإنسان، بحيث تحاول الإجابة عن الأسلة التي طرحها الإنسان ومازال يطرحها، لعله يجد نورا في مسيرته، فهي بذلك تعتبر فلسفة الحياة.

إن مرض التخلف الذي يعاني منه المجتمع العربي عامة و المجتمع الجزائري خاصة دفع العديد من المفكرين الجزائريين إلى محاولة البحث عن تشخيص لهذا المرض، من أجل إيجاد الدواء المناسب، وعليه فمعالجة مشكلات الحاضر لا تتم إلا من خلال النظر إلى التخلف باعتباره نتيجة لأسباب عديدة، يجب البحث عنها ومعرفتها و معالجتها، حتى نستطيع تقديم الدواء الشافي لمرض التخلف الذي نعاني منه.

إن الوضع الراهن للمجتمعات العربية، يحتم على كل الباحثين وكل العلماء بغض النظر عن انتماءاتهم الإيديولوجية أو الثقافية أن يتحدوا جميعا أمام تحد واحد و هو حماية هذه المجتمعات من الأوضاع الخطيرة التي تهدده بها رياح العولمة، وخاصة في جانبها القيمي.

ولما كانت القيم بهذه الأهمية، بحيث لا تعتبر مبحثا من مباحث الفلسفة فحسب ، بل تعتبر ركيزة أساسية في حياة الأفراد و المجتمعات، فقد حاول الكثير من المفكرين البحث في مشكلة القيم منذ بداية النهضة مع دعاة الإصلاح من أمثال جمال الدين الأفغاني و محمد عبده، الطهطاوي وغيرهم.

وهكذا نجد كثيرا من الدراسات التي تتناول مسألة القيم في الوطن العربي، لكن نصيب المفكرين الجزائريين من هذه الدراسات نجدها في حدود ضيقة جدا ، الأمر الذي دفعنا إلى البحث في هذا المجال، من خلال البحث في كتابات بعض المفكرين الجزائريين من

مقدمـة

أمثال مالك بن نبي الذي نظر لمشكلة القيم باعتبارها مشكلة من مشكلات الحضارة، والدور الذي تلعبه في بناء الحضارة، وكذا كتابات عبد الله شريط في مجال القيم و خاصة في كتابه الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، و كتابات الربيع ميمون من خلال كتابه نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، ثم محمد أركون و نقد القيم الإسلامية.

ونحن إذ نعتبر مشكلة القيم من الإشكاليات المهمة في قيام أي مجتمع، فإننا حاولنا في هذا العمل الإجابة عن الأسئلة التالية : هل هناك كتابات فلسفية جزائرية في فلسفة القيم، أم أن كتاباتهم مجرد اجترار للفكر الفلسفي الغربي ؟ وما هي أهم الإشكاليات في فلسفة القيم التي طرحها المفكرون الجزائريون؟

وفي محاولتنا للإجابة عن الإشكالية اعتمدنا على المنهج التحليلي الذي من خلاله يمكن الوصول إلى حقيقة النصوص و الوقوف على آراء مؤلفيها ، وكذلك المنهج التاريخي الذي يكشف لنا تطور القيم عبر مراحل تاريخية.

إن **اختيارنا** البحث في هذا الموضوع الذي عنوناه: "**القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية** " له أسباب ودوافع معينة تعتبر أساس البحث يمكن تلخيصها فيما يلي:

فقر المكتبة العربية عامة و المكتبة الجزائرية بصفة خاصة من مؤلفات وبحوث في مجال فلسفة القيم، هذا من جهة ، و من جهة أخرى يعتبر ردا على بعض المشككين في قدرة الباحثين و المفكرين الجزائريين على إيجاد كتابات فلسفية جزائرية في مجال فلسفة القيم.

أما عن **الآفاق** التي نسعى لتحقيقها من خلال هذا العمل الذي يدور حول **القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية** إلى استخلاص نتائج تكون بمثابة رهان جديد، يفتح أفاق للبحث و المساءلة في مجال فلسفة القيم في الفكر الجزائري خاصة و الفكر العربي عامة

، وبيان قدرة الفكر الجزائري على المساهمة في تطوير نظرة الإنسان للجانب القيمي في حياة الإنسان ، وهذا من خلال كتابات بعض المفكرين الجزائريين.

أما الصعوبات التي واجهتنا في عملنا هذا " **القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية**" منها : قلة الدراسات المتخصصة و المتنوعة في مجال القيم و خاصة الكتابات الجزائرية، إلا بعض الإشارات أو كعناصر جانبية في مواضيع أخرى، هذا ومن أجل بلوغ الهدف المرجو من تحليلنا للإشكالية موضوع البحث و التي أشرنا إليها سابقا اتبعنا الخطة التالية:

لقد قسمنا عملنا هذا إلى مقدمة و ثلاثة فصول كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث وخاتمة .

مقدمة و تمّ التطرق فيها إلى موضوع البحث، وتحديد الإشكالية التي يدور حولها، وكذا المنهج المتبع، وكذا أهم الدوافع لاختيار الموضوع، كما أشرنا إلى الصعوبات التي واجهتنا في انجازنا للبحث، و الآفاق التي نرجو تحقيقها من ورائه.

الفصل الأول الذي ارتأينا أن نعنونه بـ **القيم من الماهية إلى الكرونولوجيا**، فالمبحث الأول عنوناه بـ مدخل مفاهيمي ، أما المبحث الثاني خصصناه لكرنولوجيا القيم في الفكر الفلسفي الغربي، وأما المبحث الثالث فهو كرونولوجيا القيم في الفكر الإسلامي.

أما الفصل الثاني عنوانه نظرية **القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية** ، ويحتوي على ثلاثة مباحث، جعلنا عنوان المبحث الأول دور القيم في بناء الحضارة عند مالك بن نبي ، أما المبحث الثاني فعنوناه بالقيم الأخلاقية في فكر عبد الله شريط ، والمبحث الثالث طبيعة القيم في فكر الربيع ميمون.

مقدمـة

أما الفصل الثالث المعنون ب **القيم من النقد إلى التأسيس في الفكر العربي المعاصر**، فقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث ، خصصنا المبحث الأول لـ نقد القيم الإسلامية لمحمد أركون ثم المبحث الثاني فهو نقد القيم في الفكر العربي الإسلامي أما المبحث الثالث المعنون بـ نقد القيم الغربية لطه عبد الرحمن.

وختمنا بحثنا بمجموعة من النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث.

ثم أثرينا البحث بملحق للأعلام.

أما عن الدراسات السابقة لموضوع أطروحتنا:" **القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية**" فإننا لم نجد دراسات دقيقة حول هذا الموضوع ، ولكن وجدنا دراسات حول القيم عامة. لكننا نعتقد أن موضوعنا استمرار لمشاريع تبحث في طبيعة ومسار وآفاق البناء القيمي، حيث نستفيد من مختلف الباحثين في مجال القيم من أمثال : الدكتور موسى معيرش من خلال كتابه فلسفة القيم ماهيتها وطبيعتها ، و كتابه تصنيف القيم بين الدين و الفلسفة ، الدكتور عبد الله موسى فلسفة القيم الأصول و الامتدادات.

أما فيما يخص الصعوبات التي واجهتنا في رحلتنا الفكرية أصبحت من الأمور البديهية والمعروفة لدى الكثير من الباحثين، إلا أنها تختلف باختلاف الموضوعات، واجهتنا بعض الصعوبات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، ندرة الدراسات السابقة فيما يخص القيم في الفكر الجزائري، رغم كل هذا حاولنا بذل الكثير من المجهودات المادية والمعنوية من أجل تحقيق هدف البحث وغرضه.

الفصل الأول

الفصل الأول: القيم من الماهية إلى الكرونولوجية

المبحث الأول: النسق المفاهيمي للقيم (القيم ،الأخلاق ،الجمال)

المبحث الثاني: القيم في الفكر الغربي

المبحث الثالث: القيم في الفكر الإسلامي

الفصل الأول : القيم من الماهية إلى الكرونولوجية

المبحث الأول : النسق المفاهيمي للقيم (القيم ،الأخلاق ،الجمال ،الحق)

مفهوم القيم :

لغة: إن مفهوم القيم لغة " من الفعل قام بمعنى وقف، واعتدل، وانتصب، وبلغ واستوى.."[1] و القيم مفردها قيمة وقد تتعدد معانيها ، فهي من " قام قواما وقياما وقوّم المعوج عدله وأزال عوجه، وقوم الشيء قدر قيمته ، واستقام الشيء اعتدل واستوى وقوام الإنسان قامته وحسن طوله ، وقوام كل شيء عماده ونظامه، وقيمة الشيء قدره وقيمة المتاع ثمنه ، والأمة القيمة المستقيمة المعتدلة كما في القرآن (وذلك دين القيمة) (سورة البينة الآية5) واستقام الشعر أي اتزن ، وكذلك يوم القيامة أي يوم البعث يقوم فيه الخلق بين يدي الحي القيوم ، وهو الله الذي يقوم بتدبير أمر خلقه ."[2] ويرى الربيع ميمون أن معنى القيمة له عدة دلالات " فتدل مجازا على ما اتفق عليه أهل السوق وقدروه في معاملاتهم بكونه عوضا للمبيع . ولا يعني هذا أن معناه مرادف لمعنى الثمن لأن بينهما فرقا "[3] وهذا ما يشير إليه الزبيدي حين يجعل التقويم قيدا لثمن الشيء في تعريفه وهذا ما عبر عنه التهانوي حين يقول " الثمن هو ما اتفق عليه العاقدان في البيع و يكون مساويا للقيمة ، وزائدا عليها ، وناقصا عنها. "[4]وكما جاء في المعجم الفرنسي لاروس ل ميشال لقران القيم هي "مجموع النقود في مقابل شيء

---

[1] . محمد مرتضى الزبيدي ، تاج العروس،المجلد 9 ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ،1966 ، ص35

[2] . المرجع نفسه، ص35

[3] . الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع . ، 1980ص27 .

[4] محمد علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ،خياط ، بيروت ،ج1، د ت ، ص 178

ما يعطى لمالكه دون أن يلحقه ضرر، وقول تضاعفت قيمة هذه الأرض أي زاد سعرها."[1]

من خلال التعريف السابق يبدو أن القيمة مثل الثمن ، ذات معنى اقتصادي ولكن الثمن على" خلاف القيمة ، غير ثابت إذ إنه نتيجة اتفاق العاقدين، بينما القيمة نتيجة لاتفاق أهل السوق "،[2] أما في لفظه الأجنبي " وجدنا أن مصطلح الأكسيولوجية Axiology عبارة عن كلمة يونانية مركبة من كلمتين هما :أكسيو Axio ويعني بها القيم ، ولوجي Logy وتعني علما أو مبحثا، وهكذا يصبح هذا المصطلح من الناحية اللغوية مبحث القيم "[3] ومصطلح قيمة يحمل عدة معان تختلف باختلاف المجال أو العلم الخاص بها، "فمن جهة يقصد بها فيما يتعلق بالاقتصاد وشؤون المعيشة : الفائدة ، المنفعة أو هي السعر أو هي السعر الذي نشتري به البضاعة أو نبيعها به ، وبهذا المعنى تعني كافة القيم المادية ، وفي مجال آخر ما يشبع رغبات أو ميولا روحية أو عقلية في الفرد، ويشتمل في هذه الحالة القيم التالية : الحق و الجمال و الخير ."[4]

اصطلاحا: أما المفهوم الاصطلاحي للقيم فمصطلح قيمة في الموسوعة العربية تشير إلى "أن القيمة اشتقت من فعل قام فكأنها قيام معياري ينقل موضوعه عن الاستواء إلى الاستقامة، ولكي تكون القيمة فعلا يقوم فهي تتمتع بقوة كافية محمولة على الصحة و الفاعلية و التأثير."[5]

---

[1] - Michel Legrain ,Dictionnaire Encyclopédique, p1626

[2]- الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق ص 27

[3] – موسى معيرش ، فليفة القيم ،دار بهاء الدين ،للنشر و التوزيع ،ط 1 ، 2016 ، ص23

[4]- عبد العزيز محمد ،القيم الفلسفية الكبرى ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2008 ، ص5

[5] – معن زيادة ،وآخرون ،الموسوعة الفلسفية العربية ،معهد الإنماء العربي ، مج 1 ، ص150

ومن جهة أخرى نجد أن الإنسان له ميول ورغبات و تطلعات فهو يحلم و يبحث ،يريد ، يحب ،" فإذا اتفقنا على تسمية غاية كل من هذه الميول بالقيمة فإن كل شيء يصير قيمة بالنسبة للإنسان لأن كل شيء يمكن أن يصير موضوعا للميل "[1] وتنقسم القيم بالنسبة لكل الإنسان إلى قيم حقيقية valeurs authentiques وقيم غير حقيقية valeurs inauthentiques وهي أنواع تختلف معاني ألفاظها المتقابلة كقولنا الشجاعة خير من الجبن و الصدق خير من الكذب و الخير أفضل من الشر"[2]، فالطبيعة الإنسانية تفضل بشكل تلقائي القيم السامية في الحياة.

مفهوم القيم فلسفيا:

يعرف عبد الرحمن بدوي القيمة في الموسوعة الفلسفية حيث يقول :"تقال القيمة على كل ما يقبل التقدير، وتستعمل في ميادين مختلفة كل الاختلاف ،في الرياضيات ، الاقتصاد، الأخلاق، و الجمال."[3] وفي تقديم لكتاب فلسفة القيم لجون بول رزفير يعرف عادل العوا القيمة فيقول : " كل ما له شأو في التصور، و في الفعل، لدى أفراد و جماعات ... وهي الوجود من حيث كونه مرغوبا فيه، أو موضع رغبة ممكنة، فهي إذن ما نحكم بأن من الواجب تحققه، وهي من الناحية الذاتية صفة في الأشياء قوامها أن تكون موضع تقدير إلى حد كبير أو صغير، أو أن يرغب بها شخص أو جماعة من أشخاص معنيين، ومن الناحية الموضوعية هي صفة الأشياء من حيث إنها جديرة بشيء قليل أو كثير من التقدير. "[4]

ومن هذا نستطيع القول بأن القيمة تستعمل في مجالات مختلفة مثل الاقتصاد والفن و الدين، أي ليست قاصرة على مجال واحد " ومن أجل ذلك اصطلح الفلاسفة و

[1]-Marcel de Corte,Valeurs et incarnation,Actes du 3Congrés ,p 187

[2] – Ruyer,philosophie de la valeur,colin ,paris ,1952,p 10

[3]- عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت،لبنان، ص 216

[4]– جان بول رزفير، فلسفة القيم،ترجمة عادل العوا، عويدات للنشرو التوزيع،بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 5

العلماء على أن هناك عالما للقيم، فالقيم الأخلاقية و الاقتصادية و الفنية و الدينية (مثل التقوى) كلها تشكل عالما خاصا للقيم حين تتكامل مع بعضها البعض "[1]

أما جميل صليبا فيعرف القيم في معجمه الفلسفي بأنها "البحث عن الموجود، من حيث هو مرغوب فيه لذاته، و هي تنظر في قيم الأشياء و تحللها، وتبين أنواعها و أصولها، فإن فسرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائية المرتسمة على صفحات الذهن، كان تفسيرها مثاليا، وإذا فسرت بأسباب طبيعية،أو تقنية، أو اجتماعية كان تفسيرها وجوديا."[2] أما أندريه لالاند في المعجم الفلسفي فيرى أن المقصود "بالأكسيولوجيا هي علم القيم، ويمكن النظر إليها من زاويتين: الأولى هو هذا النوع و ذاك من القيم، أما المعنى الثاني: فهو نظرية نقدية لمفهوم القيمة بعامة."[3] هذا مفهوم القيم بصفة عامة .

مفهوم الأخلاق :

لغة: تطلق كلمة أخلاق على الطبع و السجية، و المروءة والدين، يقول الفيروز ابادي في القاموس المحيط أن "الخُلُقُ بالضم والضمتين السجية و الطبع و المروءة والدين. "[4] أما في لسان العرب لابن منظور فجاء" الخُلُقُ و الخُلْقُ بمعنى السجية...فهو بضم الخاء الدين و الطبع و السجية"[5]، أما في اللغة الإنجليزية فإن كلمة Morals أو ما يناظرها في اللغات الأوربية الأخرى فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Moros جمع

---

[1]. محمد عزيز نظمي محمد،دراسات و مذاهب، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندية،1988،ص101

[2] جميل صليبا ،المعجم الفلسفي،مكتبة لبنان ،ج 2،ص 214

[3]. لالاند اندري، موسوعة الفلسفية، تر:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت،باريس،ج1، ط2، 2001،ص125

[4]. الفيروزابادي،القاموس المحيط،فصل الخاء،باب القاف، ص236

[5] . ابن منظور ،لسان العرب، ص1244

Mos،ومن هذه الكلمة جاء الاسم الآخر للأخلاق وهوEthics في الإنجليزية وما يناظر هذه الكلمة في اللغات الأخرى."[1]

فلسفيا:

إن لمفهوم الأخلاق تعريفات كثيرة، لا يتسع المجال لذكرها، ولكن سنحاول ذكر أهمها، يعرف أرسطو الأخلاق فيقول :"الفضيلة حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كما يحدها العاقل. و هي متوسط فيما بين خسيستين، أحدهما بالزيادة، و الآخر بالنقصان، ولذلك كانت الفيلة من حيث الجوهر و الحد الذي يعبر عن الماهية، توسطا، ولكنها من حيث الفل و الكمال غاية."[2] أما في العصور الوسطى فيعرفها القديس توما الاكويني بأن "الأخلاقيات هي وظائف رئيسة تساعد في إعداد و تجهيز الطبيعة البشرية لتبليغ الكمال، فالأخلاقيات بهذا المعنى مقدمة للغبطة والسعادة، ومصدر هذه السعادة هو الوصول للحقيقة التي تعرف بالمصطلح اللاتيني Gaudium De Veritae.و الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالي و الغاية القصوى Finis Ultimus. هي الحياة الأخلاقية التي تقود لهذه الغاية مباشرة."[3] أما في الفكر الإسلامي فنجد عدة تعريفات للأخلاق على اعتبار الفلاسفة المسلمين الذين عنوا بدراسة الأخلاق وسنقتصر على تعريف ابن مسكويه و أبي حامد الغزالي، يعرف ابن مسكويه الأخلاق فيقول : "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر و لا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج،

---

[1]– محمد مهران رشوان،تطور الفكر الأخلاقي الفلسفة الغربية،دار قبلء للطباعة في و النشر و التوزيع،القاهرة، مصر،ط1، 1998،ص19.

[2]– أرسطو طاليس، الأخلاق، تر: إسحاق بين حنين،تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت،ط1، 1979،ص96،97

[3]– ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر،ط1،2000،ص450.

كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه...ومنها ما يكون مستفادا بالعادة و التدريب وربما كان مبدأه الفكر ، ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة و خلقا"[1]. ويعرفها أبو حامد الغزالي بأنها "هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بيسر و سهولة من غير حاجة إلى فكر و روية."[2]، أما في الفلسفة الحديثة فنجد كانط ينظر للأخلاق على أنها أخلاق الواجب، و" الأخلاق عنده ليست هي ما يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء ولكن هي ما يجعلنا جديرين بالسعادة"[3]، إن أخلاق الواجب عند كانط ترفع الإنسان إلى أعلى مستويات الإنسانية.

وأفعال الواجب عند كانط هو: "محافظة الإنسان على حياته واجب، و الإحسان واجب وتأمين الإنسان لسعادته واجب غير مباشر ومحبة الجار ولو كان عدوا واجب" [4]، و الواجب عنده " ضرورة أداء الفعل احترام القانون."[5]، أما الأخلاق عند بينتام فهي أخلاق اللذة التي يعبر عنها في كتابه "علم الأخلاق" أو "علم الواجب"بأن الغاية في مجال الحياة الخلقية هي تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس"[6]، وهذه هي القاعدة أو القانون الذي تبنى عليه قواعد الأخلاق في المذهب النفعي .

---

[1]– ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، تقديم حسن تميم،مكتبة الحياء للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1، ص51

[2]– عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة،دار الوفاء للطباعة ،مصر، ط3، 1987، ص79ء

[3]– زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة،ص300 .

[4].كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،تر: عبد الغفار مكاوي، ص 25،26 .[4]

[5] –Kant,Fondements de la Métaphysique des Mœurs,p,2

[6]– توفيق الطويل، مذاهب الفلسفة العامة في فلسفة الأخلاق،نكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1953، ص104.

أما في الفلسفة المعاصرة فنجد جون ديوي الفيلسوف البرجماتي ينظر للأخلاق بأنها "ليست علما نظريا مجردا وإنما هو جزء من الحياة متمم لها"[1]، و البرجماتية كفلسفة عملية قامت على نقد الفلسفات التقليدية التأملية السابقة، حيث نجد " ديوي لا تروقه الفلسفة العامة التقليدية لأنها تجعل العقل متفرجا عاطلا وظيفته مجرد التأمل في الحياة ...مع أن الأخلاق النظرية تقوم على النقد و التفكير في غايات إنسانية، تغري بالحياة وتدفع إلى النشاط ومن ثم تصبح الحياة الفلسفية الخلقية أدلة كد وجهاد ونشاط."[2] كذلك ترفض البرجماتية التسليم برأي "التجريبية المنطقية التي قررت فيه أن الأحكام الخلقية لا تحمل أي معنى، لأن الأفكار في نظر العمليين أساس للعمل، وهي صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تحقق من منافع."[3]

كل هذه التعريفات تتفق ضمنيا أن الأخلاق أو علم الأخلاق علم معياري يدرس ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني.

مفهوم الجمال :

الجمال صفة تلمس في الأشياء بحيث تبعث في النفوس سرورا و إحساسا بالانتظام و التناغم.

لغة: الجمال في اللغة يعني الحسن و الزينة و الحلاوة و البهاء و الاتساق، وكما يعني أيضا اللطف و الاعتدال والمداراة والتخلق و الصبر.

---

[1]– توفيق الطويل، مذهب المنعة العامة ، في فلسفة الأخلاق،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، مصر، ط1، 1953، ص269.

[2]– المرجع، نفسه، ص272.

[3]. المرجع، نفسه، ص269.

ولقد جاء في لسان العرب " أن الجمال مصدر الجميل، و الفعل جمل أي حسن أي الجمال هو الحسن." [1]

وجمل الشيء أي جمعه بعد تفرق

أجمل أي اعتدل و استقام

الجمال بمعنى الحسن في الخَلق و الخُلق كما في قوله تعالى " **ولكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون.**"[2]

مفهوم الجمال اصطلاحا :

إنه من الأمر اليسير أن نصف سلوكا أو شيئا بالجمال، لكن من العسير علينا أن نصيغ له تعريفا جامعا مانعا.

إن الجمال هو الذي يعطي للحياة معنى، وهو كل ما ترتاح إليه النفس، فهو:"صفة متحققة في الأشياء وسمة بارزة من سمات هذا الوجود، تحسه النفوس وتدركه بداهة"[3] وبهذا يعتبر الجمال "ظاهرة ديناميكية متطورة، وتقديرا يختلف من شخص إلى آخر، ومن لحظة إلى أخرى. "[4]

الجمال بهذا المصطلح قديم :

---

[1] . ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار الجيل ،المجلد1،بيروت، لبنان، 1988 ص503

[2] ـ القرآن الكريم ، سورة النحل ، الآية 60.

[3]. محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت لبنان،1983

[4]. علي شلق ، الفن و الجمال، المؤسسة الجامعية للدرسات، بيروت لبنان،1982،ص50

يقول هازور:" الأسلوب تافني المرهف المحكم للصور التي رسمت في العصر الحجري القديم، هو شاهد على أن هذه أعمال لم يقم بها هواة، وإنما قام بها أخصائيون مدربون قضوا أوقاتا غير قصيرة من حياتهم يتقنون فنهم ويمارسونه"[1] ،

يؤسس أفلاطون نظريته الجمالية على اتجاه أخلاقي مثالي يجمع فيها بين الجمال و الخير، حيث أنه يعتقد " إن الخير هو أول و أسمى جمال رافضا الشعر لأنه في نظره خان الحقيقة معللا ذلك بسببين:أولهما أخلاقي لأنه لا يساعد على نشر الفضيلة، وثانيهما ميتافيزيقي لأنه يسند إلى باطل وكل منها لا يؤدي إلى المثل الأعلى الذي ينشده المواطنون في الجمهورية."[2]

يعرف أفلاطون الجمال:" ظاهرة موضوعية،لها وجودها، سواء يشعر بها الإنسان أم لم يشعر، فهو مجموعة خصائص إذا توفرت في الجميل عد جميلا وإذا امتنعت عن الشيء يحسب مدى اشتراكه في مثال الجمال الخالد."[3]

فإذا كان أفلاطون يرى أن للجمال مثال في عالم في عالم المثل ترجع إليه كل الجمالات الجزئية المحسوسة الموجودة في عالمنا، عالم الظلال و الأشباح، إلا أن أرسطو على عكس أستاذه، حيث يرى أن الجمال موجود في عالمنا الحسي، هذا دون أن يكون انعكاسا لما عداه من العوالم الاحتمالية التي لا نعرف عنها شيئا، حيث أن حقيقة الجمال عند أرسطو يتأتى عن المحسوسات لا عن المثل، وبهذا فالجمال عند أرسطو هو" التناسق التكويني وأن العالم يتبدى في أحلى مظاهره، فهو لا يفي برؤية الناس كما هم في الواقع، بل كما يجب أن يكونوا عليه"[4] .

---

[1]. بابير، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، تر:زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، 1996، ص13

[2]. راوية عبد المنعم عباس، تاريخ الفن وفلسفة الوعي الجمالي، دار مصر للطباعة، 1996،ص13

[3]. عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1974،ص37

[4]. دنيس هوسيمان، علم الجمال (الإستطيقا)،تر: أميرة حلمي مطر،دار احياء الكتب المصرية،القارة، مصر،ص24

أما الجمال عند المسلمين فنلمسه عند المتصوفة ونجد أكثرهم تحليلا هو أبو حامد الغزالي الذي يرى أن الجمال هو الجمال الباطن لا الظاهر،"ذلك أن الصفات الباطنية إدراك محاسن القلب ، ولفظ الجمال قد يستعار أيضا فيقال: محمود الصفات حسن وجميل ولا تراد صورته. وإنما يعني به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات حسن السيرة حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة ...ويؤكد أنه لا خير و لا جمال و لا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسنات الله وأثر من آثار كرمه وغرفة من بحر جوده."[1] هذا يبين أن الجمال عند أبي حامد متعلق بالجمال الإلهي، وهذا الموقف يشبهه موقف أفلاطون حينما يربط الجمالات الجزئية بمثال الجمال بالذات.

أما فلاسفة القرون الوسطى فنجد كلا من القديس أوغسطين وتوما الاكويني ينظرون إلى الجمال على أنه "يدخل السرور والبهجة في النفس عندما يرى، وهو مظهر متغير للجمال الأعلى الخالد، الله الذي هو مصدر كل جمال، وما الطبيعة إلا وجه لفنه العظيم." [2]

أما الفلسفة الحديثة فنجد الفيلسوف الألماني (باومجارتن) أول من استخدم لفظ استيطيقا للدلالة على علم الجمال، حيث يعتبر" الجمال كمال العلم الحسي، مثلما أن الحق كمال العلم العقلي "[3] أما ايمانوئيل كانط (1724.1804) فيعرف الجمال " بأنه اللذة المباشرة الخالصة التي يشعر بها الإنسان في إدراكه لصور الأشياء و النسب بينها، ويعرف الجلال بأنه الشعور باللذة عند إدراك شيء يهول أمره الحسي."[4]، أما

---

[1] . أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،الجزء الثاني ص290

[2] . . علي شلق ، الفن و الجمال،ص53

[3] . عبد الحميد خطاب، الجماليات و الفن عبر التوجيه الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، 2011، ص50

[4] . ا عبد الحميد خطاب، الجماليات و الفن عبر التوجيه الفلسفي، ،ص50

الجمال عند هيغل (1770.1831) فهو " التجلي المحسوس للفكرة ، إذ أن مضمون الفن ليس شيئا سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات ويتمثل ذلك الأثر بوضع الفكرة في مادة أو صورة." [1]، أما الفلسفة المعاصرة فنجد الفيلسوف المثالي الإيطالي بينيديتو كروتشه (1866. 1952) الذي لديه نظرة خاصة للجمال ويعتبره"حدسا أو إدراكا فطريا أو إحساسا فطريا بالطبيعة، تنبع من العقل و الخيال معا ويتم إدراك مكنوناتها بملكة تتفاوت درجتها وقوة إدراكها بين بني البشر." [2] هكذا نجد فلسفة كروتشه الجمالية فلسفة مثالية تجمع بين الحدس و الإدراك الفطري والخيال.وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه منذ أفلاطون إلى فلاسفة الفترة المعاصرة رغم اختلافاتهم في ماهية الجمال إلا أنهم يتفقون على أن التجربة الجمالية مهمة في حياة الإنسان.

[1]. علي شناوة وادي،فلسفة الفن و الجمال،صفحات للدراسات و النشر،دمشق، سوريا،ط1،2011،ص14

[2]. بينيديتو كروتشه،علم الجمال،تر:نزيه الحكيم،المطبعة الهاشمية،دمشق، سوريا،1963، ص156

المبحث الثاني:

. القيم في الفكر الغربي :

إن الحديث عن القيم في الفكر الغربي يدفعنا إلى البحث في أقوال و آراء بعض الفلاسفة الغربيين بدءا من الفلاسفة اليونان مرورا بفلاسفة القرون الوسطى ثم فلاسفة العصر الحديث انتهاء بالفلاسفة المعاصرين.

. القيم في الفلسفة اليونانية :

1. أفلاطون : plato (428 .347) :

إن أي محاولة لدراسة أو البحث في الفلسفة اليونانية لايمكن دون الحديث عن الفيلسوف صاحب النزعة المثالية أفلاطون الذي يعتبر أن العالم ينقسم إلى عالمين: عالمنا الذي نعيش فيه والذي ندركه بحواسنا وهو عالم الحس وهو ظل لعالم أسمى منه وهو عالم المثل الذي يوجد فيه نموذج أو مثال لكل ما هو موجود في هذا العالم من موجودات، فكل ما هو موجود في هذا العالم له ما يقابله في عالم المثل، مثال ذلك أن الحقيقة، العدل، الجمال هي مفاهيم موجودة في عالم المثل كلها أما الخير فهو أسمى مثال. أما القيم عند أفلاطون فتنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة :

فالبحث في القيم عنده فهو "يتجه أولا إلى البحث في الخير الأسمى، ويتجه ثانيا إلى البحث في تحقيق هذا الخير الأسمى في جزئياته ،وذلك عن طريق الفضائل ،وهو ما يتحقق بالنسبة لأفراد، وثالثاً يتجه البحث الأخلاقي إلى تحقيق الخير في الدولة، أي البحث في السياسة."[1]

[1] – عبد الرحمن بدوي :أفلاطون ، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ط3 . 1964 ص210

ومن هذا يتضح بأن آراء أفلاطون في القيم سواء الأخلاقية منها أو الجمالية مبنية على نظرية المثل وبيان ذلك أنه " بين هذه المثل مثالا للخير ومعنى مطلق أزلي أبدي بالغ الكمال وكلما قربت المعاملة منه وسطع عليها ضوء كانت أقرب إلى الكمال ، وفهم هذا المثال يحتاج إلى رياضة النفس وتهذيب العقل ، ومن ثم لايدرك الفضيلة في خير أشكالها إلا من كان فيلسوفا."[1]

ولقد اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن. وتتلخص نظريته في أن "النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة والحقائق، وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المثل، ومن ثمّ عوقبت النفس لسبب ما ، فحلّت في جسد هذا العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل، فأصبح هذا الجسد حاجزا كثيفاً بين النفس والفضائل ، ولذلك كانت مقولته الشهيره :"البدن سجن النفس ".هذا المفهوم قاد أفلاطون إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان ،ويتم التوليد بالحوار، ولهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المحاورات"[2]، انطلاقا من مفهومه هذا يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان ، كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوات، وأن يرضى من ذلك بما يحقق استمرار الحياة ، وفي المقابل يلتفت كلياً إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة. "فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأمان يرتبط أحدهما بالآخر ،وبالتالي من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولا، فباقتران الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية، وأفضل ما تولّد بالحدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار"[3]، الفضيلة عند أفلاطون هي كما اتضح : زهد تتساوى فيه بنظر الإنسان

---

[1] . أحمد أمين ، كتاب الأخلاق القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ط10 . 1985 ص120

[2]– أسعد السحمراني ، الأخلاق في الإسلام و الفلسفة القديمة ، بيروت ، دار النفائس ، ط2 ، 1994، ص75

[3] . أسعد السحمراني ، الأخلاق في الإسلام ص75

الملذات و الآلام ، فالتخلّص منهما هو السبيل إلى السعادة . وحياة الزهد و النسك هذه قد يحياها أناس ليسوا من الحكماء و الفلاسفة ، وهم طيبون ، وقد طهّروا أنفسهم من الانحدار إلى عالم الحس و الشهوة ، وهؤلاء حكماء لفهم فضل النفس في الحياة أرقى بكثير ممن أخضعوا النفس للبدن ، ولكنهم مع ذلك لا يبلغون مكانة الفلاسفة .[1]

السعادة عند أفلاطون :

يرى أفلاطون أن السعادة من لوازم الإحساس بالفضائل ، و الفضيلة حقيقية لا تتوفر إلا للفضلاء ، "وكما تكون السعادة في هذه الدنيا نتيجة اقتناء الفضائل كذلك تكون في الآخرة عندما يحصل الفاضل على جزاء عمله . ولا شك أن الإيمان بخلود الروح و بالتالي في الحياة الأخرى من الأسس القوية في تدعيم الأخلاق الفاضلة وتحصيل السعادة القصوى."[2]

والسعادة عند "أفلاطون" غاية لسلوك الإنسان وقد ظهرت لديه بوادر الأخلاق المطلقة، ففي مطلع الكتاب الثاني من "الجمهورية "نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى أشياء تطلب لذاتها بغض النظر عن نتائجها ، وثانيا تطلب لذاتها ولنتائجها معاً ، و ثالثا تطلب لنتائجها فقط. "[3]

ويشارك أفلاطون أستاذه سقراط فيما ذهب إليه، ويربط بين السعادة بالعدالة التي تمثل نظريته الأخلاقية.

ويرى أفلاطون أن "العدالة هي ذلك التوافق أو الانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل، فلا تبغي إحداهما على الأخرى ،وما ذلك إلا السعادة نفسها، وهكذا تقترن

---

[1] . أسعد السمراني ، الأخلاق في الإسلام ص 77

[2] . محمد عبد الستار النصار : دراسات في فلسفة الأخلاق (الكويت:دار القلم ،1982 ،ص325

[3] . أفلاطون ، حمهورية أفلاطون ، ترجمة و دراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ،1985 ،ص121

السعادة والعدالة في الفهم الأفلاطوني ، حيث إن العادل سعيد في حقيقة الأمر وإن أصابته المحن ،أو ألمت به النوائب والكوارث ،وخلت حياته من اللذات والمتع، وهذه السعادة عنده هي الخير الأقصى." [1]

أما اللذات عند أفلاطون غالبا ما " تصحبها الأفكار الزائفة، وهي نفسها قد تكون زائفة، وهناك حالة محايدة لا هي لذة ولا ألم ، واللذة لا يمكن أن تكون هي الخير، لأنها متولدة، فهي توجد من أجل شيء آخر غير ذاتها."[2]

الفضيلة عند أفلاطون :

هي فلسفة سقراط الأخلاقية، ظهر توحيده بين الفضيلة والعلم، إلا أن أفلاطون "يخالف سقراط في قضية الصلة بين الفضيلة والعلم ، بل إنه ينكرها تماماً، وحجته في ذلك أن العلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين والأدلة ، وأما الفضيلة فليست كذلك، فهي ترجع إلى إلهام أو بصيرة يشوبهما تحمس عاطفي ديني. وهنا يبرز دور الدين في تشكيل الفضائل لدى أفلاطون."[3]، ويقسم أفلاطون الفضائل على أساس تقسيمه للنفس. فإذا كانت النفس تنقسم إلى قوى ثلاث : القوة الشهوانية والقوى الغضبية والقوة العاقلة، فكذلك الفضائل تنقسم إلى هذه الأقسام.

لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذي وضعت عليه.

"وتبعا لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوانية أن تكون في خدمة القوة العاقلة وألا تندفع تبعا لهذا، وأن تستعين بالقوة الغضبية من أجل تحكم نفسها فكأن وظيفتها

[1] . يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص99

[2] . الموسوعة الفلسفية المختصرة ص60

[3] مجمد عبد الستار، ص323

الأساسية مادامت جموحاً تخرج على الحدود أن تضبط نفسها وألا تجاوز الحدود ،وأن تخضع لما تقول به القوة العاقلة أي إن فضيلتها هي العفة أو ضبط النفس."[1] وتليها القوة الثانية. "ومهمتها أن تلبي الأوامر التي تصدر من القوة العليا، وأن تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه، وأن تكون مقبلة، من أجل هذا التحقيق، على كل المكاره التي يتطلب تحقيق الخير مواجهتها، إذن ستكون هذه الفضيلة الثانية فضيلة الشجاعة، ثم تأتي القوة العليا، وقد قلنا إن مهمتها هي التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة أي إن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز ولذا تسمى الحكمة."[2] ولكن هذه القوة المختلفة لابد أن تجمعها وحدة تعلو عليها جميعاً لكي يتحقق هذا الانسجام التام بين ما تؤديه من أعمال، "فلا بد إذن من فضيلة رابعة مهمتها تحقيق الانسجام بين جميع الفضائل :فهي فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من هذه القوى، ومن أجل هذا سميت باسم العدالة."[3]

باختصار فإن الفضائل عند أفلاطون أربع هي:

الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل الثلاث الأولى: فالحكمة فضيلة العقل، والعفة فضيلة النفس الشهوانية ، وأما الشجاعة فهي وسط بينهما وهي فضيلة النفس الغضبية ، فإذا ما تحقق التوازن أي العدالة بين قوى النفس وفضائلها ، حصلت النفس على السعادة."[4] وفي هذا يقول أفلاطون: "إن فضيلة كل شيء تقوم على تنظيم وترتيب موفق ناتج عن النظام"[5] فضيلة العدالة هي من أهم الفضائل عند أفلاطون، وكتبه عن النواميس والجمهورية

---

[1]. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، مرجع سبق ذكره ص 216

[2]– . عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، مرجع سبق ذكره ص 217

[3]– المرجع نفسه، ص245

[4]– موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي و الغربي في عصر العولمة ،الدار العالمية للنشر و التوزيع ،2009 ، ص184

[5] -Platon, Gorgias ,Menon, LES Belles Lettre,Pris, 1967,p196

يهدفان إلى غاية واحدة هي وجود مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع، لأن الفرد والمجتمع متكاملان، فعدالة الفرد هي نفسها عدالة المجتمع، "فالأخلاق والسياسة لا ينفصلان. ولتحقيق ذلك لابد من معرفة ما تتصف به النفس الإنسانية، فالنفس الإنسانية ثلاث نفوس كما تم الإشارة إليه آنفا وهي كالتالي : عاقلة وغاضبة وشهوانية ، ولكل منها فضيلة خاصة بها ، ولن يبلغ الإنسان سعادته إلا إذا سيطرت نفسه العاقلة على الغضبية والشهوانية.

أرسطو :

تمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعددت الصور لدى أفلاطون و أرسطو بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، بصفة خاصة ابتداء من كانط، من الواضح أن الإنسان في جميع أفعاله يهدف إلى فعل الخير، سواءاً أكان هذا الخير حقيقيا كالفضيلة أم ظاهرياً كاللذة، فما خير الإنسان الذي يجب أن نختار؟ أو ما الغاية التي يجب أن نهتدي لإدراكها ؟ إن الخير هو ما يهدف إليه الجميع مع وجود اختلاف في الأهداف والغايات . "والغايات قد تكون في الأفعال ذاتها أو في نتائجها وإذا كانت هناك غايات منفصلة عن الأفعال المؤدية إليها، فإن طبيعة هذه النتائج أن تكون أفضل من الأفعال، وتعددت الغايات بحسب الأفعال

والفنون والعلوم، فمثلا الصحة غاية الطب والسفر غاية بناء السفن، والنصر غاية الفن العسكري، والثروة غاية الاقتصاد."[1]، والأخلاق عند أرسطو علم عملي وهي جزء من العلم السياسي ، ولا يقدح هذا في قيمة الأخلاق إذ إن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد مادامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد.

[1] . موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي، ص 129

وبعد أن يحدد أرسطو معالم الأخلاق كدراسة بين العلوم والعملية وصلتها بالسياسة يبدأ في تعيين أفضل المناهج التي تصلح لدراسة السلوك الأخلاقي، "فيذكر أن المناقشة حول الموضوع ومعرفة قواعد السلوك الأخلاقي لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث، إذا إننا لا يجب أن ننشد الدقة في مثل هذا الموضوع ، ذلك لأن الأفعال التي بحث فيها العلم السياسي . والأخلاق فرع منه . تكون دائماً موضوع اتفاق، وليست موضوع تصديق يقيني كما هو الحال في العلوم النظرية مثلا."[1]

الفلسفة الأخلاقية عند ارسطو :

يرى أرسطو أنّ الأسرة هي الوحدة الأساس في بناء المجتمع وليست الفرد كما يرى أفلاطون، وهنا نجده يخالف أستاذه، فيقول "إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي أي إنه مدني أو اجتماعي بالطبع؛ وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلا مطلقاً ؛ ولهذا فلا بد أن يوجد في جماعة."[2]

تنطلق فلسفة أرسطو الأخلاقية من قاعدة عرّف فيها الإنسان بأنه مدني اجتماعي بطبعه، "فهذه الفطرة تجعل الإنسان متشوقاً للاجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إلى السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع وسعادة الفرد. فالسعادة التي تحصل استنادا إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط والأفعال الطيبة هي غاية الاجتماع البشري."[3]، تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع "الثنائية بين النفس والبدن، وفي دعوته إلى الزهد، و إماتة الشهوات سعيا إلى الاتصال بعالم المثل. وكذلك خالف سقراط في مقولته :إن الإنسان مفطور على الخير، وإن القيم والمعارف هي قبلية موجودة في ذهنه ويتم توليدها منه

[1] . مصطفى غالب : أرسطو ، م س ص 131

[2] . عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ط3 . 1964 ص125

[3] . موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي و الغربي م س ص190

بالمحاورة."[1] واتجه أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد مفهوم السعادة، وقرر بأن كل معرفة يجب أن تتوجه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعة، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان. والقادة السياسيون و واضعو النظريات الإصلاحية، وكذلك المفكرون الاجتماعيون عليهم جميعا أن يوجهوا عنايتهم إلى الخير المحقق للسعادة، وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغايتهم." [2]

"إن أرسطو قد نظر إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة بوصفها متضمنة لجميع فروع المعرفة الإنسانية . ولو أنه لم يستطع مع ذلك أن يدخل فيها تلك العلوم التي استقلت في الواقع ولم يكن من سبيل إلى إنكار استقلالها مثل الرياضة والفلك . فإنه قد استخدم علماً من العلوم الطبيعية الصرف ،وهو علماً فلسفياً إلى جانب العلوم الحيوية."[3]

الفضيلة عند أرسطو :

الفضيلة عند أرسطو بوجه عام تطلق على جميع الأفعال الحائزة للكمال. فالفعل الإنساني أيا كان، عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل. وكما أي فعل، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه، الفضيلة بعينها."[4]

نظرية الأوساط :

أرسطو هو واضع نظرية الأوساط ، أي أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين كالكرم وسط بين السرف و البخل ، و الشجاعة بين التهور و الجبن .

---

[1] . أسعد السحمراني م س ص14

[2] . أسعد السحمراني ، الأخلاق في الإسلام ص14

[3] . عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، م س ص284

[4] . محمود حمدي زقزوق ، مقدمة في علم الأخلاق ، الكويت ، دار القلم ، ط3 ،1983 ،ص 145

فلقد حدد أرسطو الفضيلة بأنها "عادة الاختيار أو الخاصية التي تكمن في ملاحظة التوسط أو الاعتدال (طبقا لظروف الفرد محل نظر)كما ي محددة بواسطة العقل ، كما يحددها الفرد الفطن بصورة عملية."[1] فالفضيلة عند أرسطو هي" الوسطية بين حدي رذيلة، فالشجاعة فضيلة وهي وسط بين حدين هما: التهور والجبن وكلاهما رذيلة. والكرم فضيلة وهو وسط بين حدين هما: الإسراف و التقتير، و الاعتدال وسط بين الغرور و المسكنة أو الذلة وهذا الوسط ليس وسطا حسابيا، بل هو وسط اعتباري يتوقف على موقف الفرد وظروفه فشجاعة الجندي ينبغي أن تكون أقرب إلى التهور منها إلى الجبن."[2]

السعادة عند أرسطو :

يرى أرسطو أن" الغاية الأخيرة التي يطلبها الإنسان من أعماله هي "السعادة " بمعنى أن الغاية الأخلاقية عند أرسطو تتمثل في السعادة. وتتوقف هذه السعادة على ممارسة النفس للأفعال التي تتفق مع الفضيلة."[3] والفرق بين" السعادة والفضيلة أن الأولى هي الغاية أو العلة الغائية للحياة الأخلاقية، بينما الفضيلة هي الصور أو العلة الصورية للحياة الأخلاقية."[4]

---

[1]. وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق ، ترجمة وتعليق و تقديم علي عبد المعطي ، الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1999 ، ص388

[2] . وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق ص390

[3]– أرسطو طاليس ، الأخلاق ، ترجمة إسحاق ابن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الكويت وكالة المطبوعات ، 1979 ص70

[4] . وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق ، م س ص384

ويقرر أرسطو أن اللذة شرط من شروط السعادة الحقة." فالحياة التي تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تكون سعيدة أصلا، ويستحيل أن تكون السعادة قوة أو استعدادا محضاً ، بل ينبغي أن تكون فعلاً أو كمالاً يطلب من أجل ذاته وحسب. وكلما سما هذا الكمال أو الفعل كلما دنت طبيعته من طبيعة السعادة الحقة. وأسمى الأفعال أو الكمالات متصل بأسمى القوى التي لنا، لا محال، أي القوة العقلية."[1]

الخيرات عند أرسطو :

قسم أرسطو الخيرات إلى ثلاثة انواع :

1". خيرات البدن وتحصل باللذة .

2. الخيرات الخارجية كالثروة والجاه .

3. خيرات النفس وهي التي تسمى خيرات على الحقيقة ،وتكون بحياة التأمل والتفكير والتي أطلق عليها الخير الأسمى لأنها تحقق السعادة الكاملة ،وتجعل الإنسان قريبا من الآلهة ، وتحكم الشهوات لدى الإنسان."[2]

أخيرا يدعي أرسطو أن فلسفته الأخلاقية فلسفة عملية إنسانية بمعنى الكلمة، ولكنها لم تكن إنسانية لأنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء ، فقد قال أرسطو إن" العبيد لا نصيب لهم في السعادة ما دام لا نصيب لهم في الإنسانية. كذلك فإن الرجل الفاضل الذي يقف في الفضيلة عند الفضيلة الأخلاقية أو العملية وحدها لا يمكن أن يكون سعيدا لأنه قد يتمتع بلذات معينة عند قيامه بالأفعال

[1] ماجد فخري : أرسطو المعلم الأول ، بيروت ، الأهلية للنشر ، 1977 ، ص128

[2] . وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق ، م س ص387

الفاضلة، ولكنه ليس سعيدا، و إن السعيد هو الحكيم وحده الذي يتأمل الأمور الإلهية و يعمل بها ."[1]

وتأكيدا على أهمية القانون في حياة الإنسان و الجماعة و المجتمع يقول أرسطو في كتابه " السياسة ": إن" القانون هو العقل المجرد من الهوى ، وإن الإنسان في كماله أفضل الحيوانات ، فإن جانبه القانون العادل صار أكثر شرا."[2]

3. الأبيقورية :

الفلسفة الأبيقورية :

تنقسم الفلسفة عند أبيقور إلى ثلاثة أقسام : هي المنطق أو العلم القانوني ، والطبيعة ، والأخلاق، وغاية الفلسفة هي تحرير الفرد والأخذ بيده إلى حياة الهدوء والسلام والسكينة. ومعنى هذا أن الأخلاق هي أساس هذه الفلسفة وغايتها. أما المنطق وعلم الطبيعة فهما خادمان لها."[3]

والأساس النظري لفلسفة أبيقور "الأخلاقية "هو أن اللذة وحدها هي الخير ، وهو خير على الدوام، فاللذة عند "أبيقور ":هي إقصاء الألم وعندما ينقضي الألم يبقى للذة أن تتنوع ،ولكن لا تزيد في مقدارها .وهكذا رأى أبيقور أن اللذة خير ،والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر ،واللذة عند أبيقور إنما تنشأ عن إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان ، ومن الحالة النفسية التي تعقب إشباع تلك الحاجة .[4]

---

[1] . نجيب بلدي : مراحل التفكير الأخلاقي ، م س ص22

[2] . علي أحمد عبد القادر : تطور الفكر السياسي الإغريق الأقدمون ، القاهرة ، دار الكتاب ، 1983 ،ص 143

[3] . علي عبد المعطي محمد و آخرون :تطور الفكر الغربي ، رؤية نقدية ،الكويت ، مكتبة الفلاح ،1987،ص90

[4] . كريم متى : الأبيقورية ،بيروت مطبعة بيروت ، 1989 ، ص31

اللذة عند أبيقور :

يتضح مما سبق أن مذهب الأبيقوريين يرى أن غاية الحياة هي اللذة، واللذة عند أبيقور ليست اللذة القصيرة القوية، بل اللذة الدائمة طول العمر، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية المؤقتة التي قد تنقضي دون أن تحقق سعادتنا، وكذلك ينبغي تجنب المبالغة في طلب اللذة حتى لا تنقلب إلى ألم بما تحدثه من إجهاد واعتلال للصحة .

وقد أشار أبيقور إلى أن انفعالات الرجاء والخوف المستمدة من الذاكرة أي من النفس يوضحان لنا كيف أن النفس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور في مذهبه الأخلاقي يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ،فغاية الأخلاق عنده هي الوصول إلى راحة العقل وطمأنينته ،أي الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها . [1]

ويذهب" أبيقور " إلى أن اللذة تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي :

" **النوع الأول** : يشمل اللذات التي تنبع من حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش .

النوع الثاني : يشمل اللذات الصادرة عن الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق في المأكل .

النوع الثالث : يشمل اللذات الصادرة عن حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال."[2]

[1]. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، م س ص269

[2]. كريم متى : الأبيقورية ،ص32

والإنسان يسعى إلى اللذات من النوع الأول، لأنها ضرورية أكثر من غيرها، وإذا كانت بعض اللذات يعقبها ألم وجب اختيار اللذات دون بعضها، وهنا يكون للحكمة أهمية قصوى فهي التي تختار اللذات، "والحكيم عند "أبيقور " رغباته محدودة يحتقر الموت، ويملك بعيدا عن كل خوف فكرة صادقة عن الآلهة، ويحتقر الجدل ولا

يمكنه العيش بلذة بدون العيش حسب العقل والشرف والعدالة، ومن لايملك إحدى هذه الفضائل لا يمكنه أن يعيش بلذة."[1]

القيم في القرون الوسطى:

القيم عند القديس أوغسطين:

يعد القديس أوغسطين (345. 430م) من أهم الفلاسفة في عصر آباء الكنيسة، الذي يعتبر بداية العصر الوسيط حيث تعد نظريته في الأخلاق من أهم النظريات في عصره، كما أنه استطاع تطبيق نظريته الأخلاقية على كافة جوانب الحياة الإنسانية الحياتية و المعرفية، "ويعد أكبر ممثل للأفلاطونية المحدثة في المسيحية و التي وجد فيها نزعة عقلية تتفق تماما مع عقيدته المسيحية التي تؤكد أن العقل سابق على الإيمان."[2]

السعادة عند أوغسطين وغاية الإنسان منها:

"الفلسفة عند أوغسطين هي الحكمة، و الغاية من الحكمة هي السعادة، السعادة التي تفضي إلى طمأنينة النفس، ولا سبيل إلى إدراك حقيقة هذه السعادة إلا بمعرفة الإنسان

. بوياتسي بيار : أبيقورس ، ترجمة ،بشارة صارجي ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1980

[2]–فايزة أنور شكري، المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين و الغربيين، ص27.

لنفسه بنفسه...إن السعادة تقوم في حصول المرء على ما يريد.، ويجب أن يكون مراد المرء هو الله" [1] وتحصيل السعادة لا يكون إلا باليقين وإدراك الحقيقة المطلقة."و الشكاك لا يمكنهم تحصيل السعادة، لأنهم لا يظفرون بالحقيقة، التي هم مع ذلك يطلبونها، ومن لا يحصل على ما يطلبه، لا يكون سعيدا . فالشاك إذن غير سعيد."[2]

ولهذا يؤكد أوغسطين أن الحياة السعيدة و الغاية الأخلاقية و النعيم هي في الله و من أجل الله وهو يجمع بين السعادة و الحقيقة في مرتبة واحدة لأن مصدرهما هو الله "فكما أن الله مصدر الحقيقة و المعرفة فهو كذلك مصدر للأخلاق، فالخير عند أوغسطين هو السير على مقتضى القانون الإلهي، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون"[3]

أما الطبيعة الإنسانية فيرى أوغسطين أن الإنسان خيِّر بطبعه قبل خطيئة أدم "لكنه نتج عن ذلك أمران:الشهوة و الجهل، وبهذا تحولت طبيعته إلى طبعة فاسدة، ولكن الله بفضل منه يمكن أن يرد هذه الطبيعة إلى الخير. وهذا هو الفضل أو اللطف الإلهي ...وخاصية هذا اللطف الأساسية هي أنه خارق للطبيعة بحكم تعريفه."[4] ويمكن القول أن أخلاق العصور الوسطى " المسيحية "هي أخلاق دينية بالدرجة الأولى، فهي إن وافقت الدين المسيحي كانت صائبة و صالحة و خيِّرة وإن خالفته كانت خاطئة وفاسدة.

القيم في الفلسفة الحديثة:

بدأت ملامح الفلسفة الحديثة مع ظهور النهضة الأوربية في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، حيث استيقظ العقل من سباته فأخذ يعرض كل شيء للنقد والبحث.

---

[1]– عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية،ص250.

[2]–المرجع نفسه، ص 240.

[3]– فليزة أنور شكري،المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين والغربيين، ص67.

[4]– عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص252.

ومما عرض للنقد قضايا الأخلاق التي وضعها اليونان ومن بعدهم فظهرت نظريات أخلاقية كثيرة.وسوف نعرض نموذج أخلاق الواجب عند كانط .

أخلاق الواجب عند كانط:

لقد كتب كانط في الأخلاق ثلاثة كتب هي:

1. تأسيس ميتاقيزيقا الأخلاق سنة 1785

2 . نقد العقل العملي سنة 1788

3. ميتافيزيقا الأخلاق 1797

ومعنى ميتافيزيقا الأخلاق كما يشرحها عبد الرحمن بدوي في الموسوعة الفلسفية :"المعرفة القبلية بموضوع ما ، عن طريق التصورات المحضة."[1] وهذه التصورات تستمد أصلها بصفة أولية من العقل. "وتوجد القيمة الأخلاقية فقط عندما يفعل شخص عن إحساس بالواجب، فليس يكفي أن يأتي الفعل مطابقا لما يقتضي به الواجب، فالتاجر أمين يبغي مصلحته الخاصة ، أو الرجل اللطيف بدافع حب الخير, ليس شرطا أن جوهر الأخلاق يحتم أن يستخلص من تصور القانون، ذلك أنه وإن يكن كل شيء في الطبيعة يعمل بمقتضى فكرة القانون، أي الإرادة."[2] يبنى كانط تصوره حول الأخلاق على مفهوم الواجب. حيث يرى أن" صواب فعل لا يتوقف على النتائج التي تنتج عنه، بل يتوقف على الطبيعة الفطرية."[3] إن الفعل أو السلوك عند كانط لا يكون

---

[1]– عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص281.

[2]– برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب ،1977، ص311.

[3]– جون هوسبرس،السلوك الإنساني، مقدمة في مشكلات علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد،منشأ المعارف، الإسكندرية ،2002، ص209.

أخلاقيا إلا إذا انطلق من احترام القانون الأخلاقي في ذاته. وكذا اتباع عادات المجتمع أو سلطة معينة مهما بلغ سموها لا يضفي عليها صفة الخلقية.

إن قيمة" الواجب كامنة في صميم الواجب نفسه، بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي" والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعمل الواجب عالما في الوقت نفسه أن "قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسبب."[1] لقد وضع كانط صفات للواجب ليبين أنه غير متعلق بمنفعة أو بلذة أو مصلحة ذاتية وهذه الصفات التي يتميز بها هي أن يكون أولا: "صوريا محضا، بمعنى أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لها صلة بتغيرات التجربة...وثانيا: أن يكون منزها عن كل غرض، بمعنى بأنه لا يطلب من أجل تحقيق منفعة أو بلوغ السعادة... وكهذا يرى كانط أن الفعل حين يصدر عن الواجب، فإن قيمته الحقيقية لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو الغايات التي يسعى نحو الوصول إليها، وإنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوحيها الفاعل في أدائه لهذا الواجب."[2] ولهذا فإن أي فعل من الأفعال لا يكون له أي قيمة خلقية إلا إذا كان صادرا من مبدأ الإرادة، ولا يهم ما يحققه من غايات أو نتائج, حتى الحب أو الشعور بالتعاطف، ليس له أدنى قيمة أخلاقية إلا إذا كان الفاعل على وعي تام بمبدأ الإرادة التي يصدر عنها الفعل. وجوهر الإرادة الخيرة ليس هو نجاحها، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود، وإنما هي النية الطيبة التي تستمد خيراتها منها.

[1] –Kant, Critique De La Raison Pratique,Trad,Franç,Par,Picavet, Paris, 1906, P, 280.

[2] – زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية،دار مصر للطباعة، القاهرة، دط، ص170، 171

القيم في الفلسفة البرجماتية:

البرجماتية مذهب فلسفي ظهر في أواخر القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس بيرس، وتطورت مع وليام جيمس و جون ديوي، و يؤمن هذا المذهب بأن الفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، والحقيقة تقاس بصدق النتائج العملية.

ولقد "ذهب جيمس إلى أن منهجه يعتبر الحقيقة اختراع شيء جديد، لا اكتشاف شيء موجود و ليس في الحياة من هدف إلا العمل المنتج."[1]ويرى جيمس بأن على الإنسان أن يصيغ خطة عملية للسيطرة على الأشياء لخدمة الإنسان، وعليه يكون الحكم بقدر ما تتوصل إليه عقليا و عمليا. "إن الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة في معترك الحياة. وهذا النجاح هو القيمة الأولى، ومصدر القيم."[2] ، إن العملية التي بها نستطيع كشف مقياس الحق و الباطل و الصدق و الزيف و التي هي معيار الخير و الشر، هي المعيار الوحيد للحقيقة. ينتقد جيمس كل المعايير التي أقرها الفلاسفة حيث يقول: " لقد أقرّ َ الفلاسفة معايير شتى و افترضوا أسسا مختلفة للنظام الأخلاقي مثلا. وذلك كأن يكون الشيء وسطا بين طرفين، أو أن تعترف به قوة بديهية خاصة، أو أن يجعل الفاعل سعيدا وقت الفعل، أو أن يجعل الآخرين بالإضافة إلى الفاعل سعداء في النهاية...إنها معايير شتى اعترف بكل واحد منها جمع من الفلاسفة. ولكن المسألة المعيارية مسألة عملية."[3] وعلى هذا يؤكد جيمس على أن في واقعنا ما هو متاح أكثر بكثير مما هو منشود، بمعنى أن ما هو جائز و موجود أكثر من ما يجب أن يكون، أي يفرق بين ما هو واقعي و ما هو مثالي ، وأن "هناك دائما هوة بين المثالي و

---

[1]– عادل العوا ، العمدة في القيم، مرجع سبق ذكره، ص640

[2]– المرجع نفسه، ص 640

[3]– عادل العوا ، العمدة في القيم، مرجع سبق ذكره، ص641.

الواقعي في العالم، لا يمكن التنازل عن جزء من المثالي، ولا نكاد نتصور حسنا واقعيا في العالم إلا وهو يزاحم حسنا آخر في كل ما يشغل من زمان ومكان. و أن الغايات لتتعارض دائما: فهل يدخن المرء ويشرب أم يحتفظ بأعصابه في حالة جيدة؟ لا يمكنه أن يفعل كلا الأمرين."[1]

لقد قامت البرجماتية على نقد الفلسفات المثالية التي تنظر للقيمة باعتبارها قيمة في ذاتها لا في ما يترتب عنها من غايات كما ذكرنا سابقا، أما القيم عند البرجماتية هي قيم تجريبية عملية إذ بالتجربة نستطيع أن نكشف عن معيار حقيقة العمل المنتج.

[1]– لجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي ص641

المبحث الثالث:

القيم في الفكر الإسلامي :

إن الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي تعتبر أقل فروع الفلسفة حظًا من العناية لدى الدارسين و المؤرخين للثقافة الإسلامية، من القدماء أو المحدثين إلا القليل منهم، ولكن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك فلسفة أخلاقية لأن الإسلام كدين لاشك أنه يحمل نظاما قيما خاصا به، لأن الغاية السامية له هي نشر الفضيلة ومحاربة الرذيلة، وتبيان الحقيقة ومعرفة الله سبحانه تعالى و الابتعاد عن الزيغ و الغلط، والتأمل في مخلوقات الله كيف أبدعها وأحسن صورها، ولقد حدد الإسلام القيم الإسلامية السليمة والفضائل النبيلة التي يجب على كل فرد مسلم الالتزام و التحلي بها، ولقد مارس المسلمون هذه القيم ، ونشروا وأذاعوا ودعوا إلى هذه القيم بالوعظ و الإرشاد و القصص و الشعر وخطب سواء الجمعة أو في مناسبات دينية أخرى، لكن الكتابة في القيم و صياغة نظرية قيمية شيء آخر." تماما مثلما نشروا وأذاعوا الأحكام الشرعية الواردة في القرآن الكريم و المتعلقة بالعبادات و المعاملات، والعمل بها شيء، وصياغتها صياغة علمية كما فعل الفقهاء حينما أنشأوا علم الأصول وعلم الفقه شيء آخر."[1] فالإسلام ليس مظهرا من مظاهر الكهنوتية ، ولا حياة منعزلة عن الواقع، بل هو نظام كامل للحياة يوجه الإنسان لكي يحقق كمالاته التي استحق بها مقام الخلافة، فهو يسعى دائما إلى أن يصل إلى أسمى درجات الكمال في المادة والروح والخلق و العقل، لكي ينظم علاقته بربه و علاقته بأخيه المسلم في كل مظاهر الحياة .

[1] . الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1، 2001ص336.

. **القيم في القرآن الكريم و السنة النبوية :**

إن النظرية الأخلاقية في القرآن على مستوى الخطاب، واستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعه، وصياغة مبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك " لا يَأتيه البَاطلُ من بَين يَديهِ ولاَ من خَلفِهِ تَنزِلُ مِن حَكِيمٍ حَمِيدٍ" (سورة فصلت الآية 40) ، إنّ القرآن الكريم باعتباره خطابا إلهيا موجها للناس كافة يدعو إلى مكارم الأخلاق و يأمر بها، ويبين لهم الأخلاق الحميدة التي يجب أن يتصفوا بها و يرفض رذائل الأخلاق ويندد بها، " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الاحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ " (سورة النحل الآية 90)، وهو نظر للأخلاق باعتبارها عنصر مهم في الدين لا يقل أهمية عن العنصر العقائدي ذاته، و "قد بدأ منذ اللحظة الأولى، مع التنديد بفساد تصوراتهم الاعتقادية ...في دلالة معينة لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا وهي أهمية العنصر الأخلاقي في الدين، وارتباط التصور الاعتقادي بالسلوك الأخلاقي في شتى مناحي الحياة."[1] هذا ما يبين أن قيمة الأخلاق في الدين الإسلامي ليست عنصرا ثانويا أو عرضيا بل هو عنصر جوهري.

وهذه الأخلاق ليست مقصورة على المسلمين فقط، بل إنها شاملة للسلوك البشري كله. وكأنه ينبهنا بذلك إلى أن هذا النوع من الفساد ليس فسادا نظريا و لا فسادا في التصور المكنون داخل الضمير فحسب ، بل إن له آثارا سلوكية عملية يعرف ويتميز بها، ولو رأينا في أول سورة نزلت على محمد صلى الله عليه وسلم و هي سورة العلق لوجدنا أن القرآن الكريم يربط السلوك الجاهلي بالتصور الفاسد...ويبرر ذلك السلوك الفاسد ابتداءً ليصل منه في النهاية إلى الأصل الذي نبع منه و هو التصور الفاسد

[1]– محمد قطب ،دراسات قرآنية ، القاهرة ،دار الشروق ، ط6 ، 1991 ،ص 133

للألوهية و الربوبية.."[1] يقول الله سبحانه وتعالى : (كَلاَ إِنّ الإِنْسَانَ لَيَطْغى أَن رَآهُ اسْتَغْنَى) (سورة الفلق ، الأيتان 6 ،7) . و الطغيان خلق جاهلي ينشأ من فساد عقدي تصوري .

فحين يتصور الإنسان الوهم أنه قد استغنى بما في يده من المال و البنين و السلطان الممدود في الأرض فإنه يطغى ويتجبر.

لقد جاء الإسلام إلى جزيرة العرب فغير ما كانوا عليه من عقائد في جاهليتهم، لأنه وجدها كلها باطلة وضالة عن الحق، إلا أنه لم يفعل ذلك في ناحية الأخلاق. فالإسلام لم يأت لتغيير كل ما كان عليه العرب في الجاهلية، حتى وإن كانوا وثنيين مشركين في جانب العبادات إلا أنهم كانوا في الجانب الأخلاقي يمتازون بالكثير من الصفات الخلقية المحمودة، ولهذا نجد الإسلام قد أقر منها ما رآه صالحا، فأمر بها وحث عليها، ووعد من يسير عليها حسن العاقبة وخير الجزاء في الدنيا والآخرة، ولم ينه إلا عما رآه طالحا سيئا. ولقد كان العرب قبل الإسلام يتغنون ببعض الصفات الحميدة من شجاعة ووفاء وكرم، وفي هذا نجد الكثير من الأمثال، " ومن المثل الرائعة الفذة في هذا ما كان من حنظلة بن أبي عفراء الطائي، الذي ضمن شريك ابن عمر المنذر بن ماء السماء وقد طلع عليه يوم بؤسه، فأطلقه عاما، ليرجع بعده إليه ليقتله وفاء بنذر سابق له. فلما أنهى العام و أيقن النعمان وصحبه أن حنظلة لن يعود وقد نجا، وهم بقتل شريك جزاء ضمانه، إذا بحنظلة يصل وفاء بعهده وقد كادت الشمس تغيب، فعجب لذلك ومنّ عليه وأكرمه، فأنشأ يقول:

ولقد دعتني للخلاف ضلالتي فأبيت غير تمجدي وفعالي

إني امرؤ مني الوفاء سجية وجزاء كل مكارم بذّال."[1]

[1]– محمد قطب ،دراسات قرآنية،ص 134.

لقد جاء الإسلام لينظم حياة الناس و يدعوهم إلى مكارم الأخلاق و إلى الفضيلة والخير، وهذا ما كانت تدعو إليه الأديان السماوية كلها.

لقد أرسل الله سبحانه وتعالى الأنبياء و الرسل إلى تحرير الإنسان من العقائد السابقة وإرشاد إلى الفضائل و إلى إقامة العدل و النهي عن الظلم وعن الفحشاء و المنكر.

ففي قول تعالى في سورة النحل الآية السابقة الذكر دعوة من الله سبحانه وتعالى بضرورة الالتزام بالعدل و الإحسان في جميع المواقف و المحافظة على حقوق الغير وتجنب المفاسد النفسية و الاجتماعية و الوفاء بالعهود . ." وقد ثبت عن عبد الله بن مسعود فقيه الصحابة رضي الله عنه أنه قال :" إن أجمع آية في القرآن للخير والشر هذه الآية " ولهذا يقرأها كل خطيب على المنبر في آخر كل خطبة ، لتكون عظة جامعة لكل مأمور ومنهي ."[2] فالخلق الكريم والاستقامة والفضيلة أساس من أسس السعادة ، وهدف من أهداف الرسالات السماوية .

" لقد تربى المؤمنون الأولون على أخلاق الإسلام فكانت قلوبهم نظيفة وأيديهم طاهرة ووجوههم مشرقة بنور الإيمان، فلما فتحت لهم البلاد وخضع لهم العباد لم يأخذهم الغرور ،ولم تلههم الدنيا عن الآخرة ،ولم يخرجوا عن الله ،بل حفظوا الأمانة وأحسنوا القيادة وسهروا لمصلحة الرعية وكانوا نجوماً ساطعة في تاريخ البشرية." [3]

أما السنة النبوية فإننا نجد أن النبي الكريم صلى الله عليه وسلم قد أمره الله سبحانه وتعالى بتحقيق القيم بدعوة المؤمنين إلى تزكية النفوس و تهذيبها وتحليتها

---

[1]– مجمد يوسف موسى ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، مطبعة الرسالة،القاهرة مصر، ط2، 1945، ص19

[2]. أبو النصر الطرازي الحسيني : الأخلاق في الإسلام ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1987 ، ص113

[3] . موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي و الغربي م س ص122

بالفضائل، وتخليتها من الرذائل **(هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة و إن كانوا من قبل لفي ضلال مبين)**

وقد تجسد في حياة الصحابة رضوان الله عليهم، والتي كان نتيجتها قيام مجتمع صالح، الذي شهد له التاريخ بأنه ليس له نظير. ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم نموذجا في الأخلاق يحتذى به قبل وبعد البعثة.

وقد كان قبل البعثة ملقبا بالصادق الأمين وهما فضيلتان من أعظم فضائل الأخلاق الصدق و الأمانة ،ولما جاء الوحي وقال الرسول صلى الله عليه وسلم لزوجته خديجة بنت خويلد رضي الله عنها " إني خشيت على نفسي ، فقالت كلا والله لن يخزيك الله أبدا ،إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتقري الضيف ، وتكسب المعدوم ، وتعين على نوائب الحق "رواه البخاري ومسلم " ، فمن كان خلقه هكذا لا يمكن أن يصيبه سوء ، وأما بعد أن بعث بالرسالة فليس بعد شهادة ربه شهادة أخرى ، إذ يقول له ربه تعالى : "وإنك لعلى خلق عظيم " (سورة القلم الآية4).

وهكذا نجد أن الإسلام جاء لينظم حياة الناس، وأن الأخلاق في الإسلام عبارة عن مبادئ و قواعد لتنظيم السلوك الإنساني وتحديد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان من أجل تحقيق الغاية التي خلق من أجلها، ومن هنا كان الدين الإسلامي متمثلا في القرآن و السنة هو المرجعية التي يستند إليها الفكر الإسلامي.

الأخلاق عند المتكلمين :

كانت فلسفة الأخلاق عند المتكلمين تمتاز بأن لها مبادئ قوية ولها أصول اعتقادية لم تكن لدى أصحاب الأخلاق الدينية من قبل وقد، بحثوا في مسائل منها الحرية والإرادة ومسألة الخير والشر و الحسن و القبح، فالإيمان هو المحدد للعمل وهو المنظم للسلوك.

ومن بين المتكلمين نجد المعتزلة و الأشاعرة و هما أكبر فرقتين كلاميتين في الإسلام:

1 . المعتزلة : هي من الفرق الكلامية الإسلامية ظهرت في البصرة في القرن الثاني من الهجرة على يد واصل بن عطاء، ولقد سمية المعتزلة بهذا الاسم نسبة للفعل الذي قام به واصل ابن عطاء حين اعتزل مجلس شيخه الحسن البصري، وتعتبر أول من تكلم في مسألة الأخلاق في الفكر الإسلامي الذين حاولوا إثبات رأيهم ببراهين عقلية وحجج منطقية. فالمعتزلة جماعة أقاموا مذهبهم على النظر العقلي ، وتأويل تعاليم الدين تأويلا عقليا بحتا.

وللمعتزلة أصول من لا يعتقد بها لا يعتبر معتزليا:

. التوحيد

. العدل

. الوعد و الوعيد

. المنزلة بين المنزلتين

. الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

تعتبر المعتزلة العقل هو المعيار الأساسي في كل الأمور ، فهم أهل العقل في الإسلام الذين فسروا كل أموره به، وموضوع الأخلاق موضوع لا يخرج عن هذه القاعدة.

ونفوا أن يكون الله خالقا لأفعال العباد وقالوا: أن العباد هم الخالقون لأفعال أنفسهم، إن خيرا وإن شرا، "والمسؤلية هي إحدى أهم جوانب المسألة الأخلاقية ، وقولهم بالاختبار والتقدير الإنسانيين هو الذي يبرر حصول الثواب والعقاب وبالتالي يبرر

حكماً حصول الشريعة الدينية والناحية العقلية .ومبدأ الخلق الإنساني للأفعال عندهم هو الذي يؤكد الاتجاه الخلقي الصرف لمذهب إنساني يرعى في فاعلية الإنسان." [1]

مصدر الأخلاق عند المعتزلة:

يعتبر العقل عند المعتزلة هو المصدر الأول، و هو القوة التي بها نتوصل لاكتساب العلوم و المعارف، فهو أيضًا القوة التي يتوصل بها العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن. " فالوظيفة النظرية الاستدلالية يتبعها حتماً وظيفة خلقية عملية تكمل الأولى وترتكز إليها ، والقدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية تبدو وكأنها أصل للانطلاق إلى وظيفته العملية الخلقية، فقدرة العقل على إدراك القبح والحسن في الأفعال إنما ترتكز أساساً على عملية تولد العلم بهذه الأمور عن النظر الذي يرتد فعلاً واقعاً من الإنسان."[2] وهكذا فإن العقل يعتبر الكاشف عن معيار القيمة الخلقية إن كانت حسنة أم قبيحة ، فالعقل هو المرجح في الحكم عن السلوك الصحيح في الاتباع و الانصراف و الإبتعاد عن السلوك القبيح، و العقل لا يستدل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم بها، وإنما إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي، ويستحق المدح والثواب على الطاعات .....كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية.

فالله الذي أكمل المكلفين من أجل النظر الذي يهدف بدوره إلى العلم والمعارف، قد يسر لهم سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة من أجل أن يمكنهم مما أمرهم به من فضائل وطاعات ويبصرهم بما نهاهم عنه من رذائل ومعاص.

---

[1]– موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي و الغربي م س ص131

[2]–سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992،ص 290 .

" فالعقل هو الذي يرشد الإنسانية في حياته العملية و به يكون استحقاق الثواب والعقاب، ذلك أنه لو فعل الإنسان الحسن دون علم استحق بذلك الجزء عن العلم، ولزم العمل عن النظر، وصدر النظر عن العقل مقوم الحياة الخلقية كلها." [1] و المعتزلة ترى بأن الله سبحانه وتعالى من صفاته العدل وعدالته تقتضى أن تكون أفعاله كلها حسنة، و الحسن هو فعل الصلاح للعباد، وما يمكن ملاحظته بصدد موقف المعتزلة من القول بالصلاح والأصلح هو التأكيد على أن فعل الحرية الإنسانية إنما هو جانب من جوانب الصلاح العام للخلق، وكلما ارتقى الإنسان بحريته ارتقى نحو الأصلح حتى يصل إلى الصلاح غاية خلق العالم والصورة من الخير المطلق، وكأن الحرية الإنسانية تتصاعد وترتقي حتى تبدو وكأنها صورة من فعل الحرية الإلهي، إنه ارتقاء تنزيهي تتبدى أمارته في تخطي عالم المعطيات والسيطرة عليه بتضمينه الوجوه التي نريدها منه، كل ذلك أقدار من الله لنا لأن فيه صلاحنا.

القيم عند بعض الفلاسفة المسلمين:

الأخلاق عند الفارابي(260-339):

يظهر على فكر الفارابي بأنه متأثر بأفكار أفلاطون وأرسطو سواء في الأخلاق والسياسة عند الأول أو في المنطق و الطبيعيات عند الثاني، وهذا لأنهما يعتبران الأخلاق فرعا من السياسة.

و الأخلاق هي سلوك لتحصيل السعادة عند الأفراد، أما السياسة فهي تحصيل السعادة لجميع الأفراد، "ويعطي الفارابي للأخلاق شأنا كبيرا في حياة الأفراد، فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي

[1]- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دلر المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2000، 43.

أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من شأن العمل و التجربة في الأخلاق أكبر مما في المنطق."[1] ، ولقد جعل الفارابي الأخلاق أحد فرعي العلم المدني في كتابه إحصاء العلوم وهو يتبع في ذلك خطى أرسطو في تصنيفه للعلوم وحتى في دراسته للأخلاق، وكان هذا في العلم الذي سماه العلم المدني يقول الفارابي:"فالعلم المدني هو الذي يفحص عن أصناف الأفعال و السنن الإرادية وعن الملكات و الأخلاق و السجايا و الشيم التي عنها تكون تلك الأفعال و السنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، ويميز في الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال و تستعمل السنن و يبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة و أن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك."[2] وقد قسم الفارابي هذا العلم المدني إلى جزءين:

" جزء يشتمل على تعريف السعادة و يميز ما بين الحقيقة منها و المظنون به، وعلى إحصاء الأفعال و السير و الأخلاق و الشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن و الأمم و يميز الفاضل من غير الفاضل.

و جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم و السير الفاضلة في المدن و الأمم، على تعريف الأفعال التي بها تمكن السير و الأفعال الفاضلة."[3] ويشير الفارابي إلى أن الأشياء الإنسانية إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى و السعادة القصوى في الحياة الأخرى."وهذه الأشياء على أربعة أجناس الفضائل النظرية، و الفضائل الفكرية، و الفضائل الخلقية، و الصناعات

---

[1]– ناجي التركيتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام،دار الأندلس،بيروت، لبنان، ط2،1982، ص306.

[2]– الفارابي، تحصيل العلوم المركز القومي، بيروت، لبنان، 1991، ص38.

[3]– المرجع نفسه، ص39.

العملية."[1] ومن هذا نجد أن الأخلاق عند الفارابي علم عملي يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة واتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية.

السعادة عند الفارابي:

لقد تأثر الفلاسفة المسلمون بالفلاسفة اليونان لدرجة أن البعض ينعتهم بأنهم مجرد ناقلين أو شارحين أو مقلدين وإن كان هذا الرأي له جانب من الصواب و لكن هذا يعتبر إجحافا في حقهم، إذ نجد لهم نظرة متميزة وإبداعا يعبر عن هويتهم الإسلامية. إن لفظ السعادة استعملها الفارابي كثيرا في عناوين المصنفات التي وضعها حول الأخلاق كما في "التنبيه على سبيل السعادة" و" تحصيل السعادة"، فلماذا أصر الفارابي على "وسم كتبه الأخلاقية باسم "السعادة" و لم يسمها بأسماء أخرى كالفضيلة وما إليها."[2] و السبب في ذلك تأثره بالفلسفة اليونانية . إن السعادة عند الفارابي هي الخير المطلوب لذاته، ليس شيء أخر يطب أعظم منها، و الأفعال الإرادية التي بها أو بواسطتها يتم بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، و "الملكات الإرادية التي تصدر الفضائل، و هذه الأخيرة هي الوسائل للوصول إلى السعادة التي هي الغاية القصوى للأخلاق، وهي ليست خيرات بذواتها وإنما هي خيرات لأنها توصل إلى السعادة، إن الوصول إلى السعادة لا يمكن إلا بفعل الخصال الحميدة و الحسنة التي تعتبر من الملكات الإرادية مثل جودة الروية و التمييز السليم و قوة العزم، وجودة التمييز هي التي بها يتم اكتساب وتحصيل المعرفة وبها كذلك نصل إلى الفلسفة وننال السعادة ، وهذه الأخيرة لا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة المنطق ." فالسعادة عند الفارابي ترتبط

[1]– موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي و الغربي، ص145.

[2]–فوزي عطوي، الفارابي، سلسلة أعلام الفكر العربي،دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص126.

بالحكمة التي تقوم على صناعة المنطق، و بذلك يكون للعقل أهمية رئيسية في الوصول إلى السعادة و الحصول عليها."[1]

المدينة الفاضلة عند الفارابي:

تتمتع المدينة الفاضلة التي رسمها الفارابي بمقومات تعتبر حلولا لعلاج فساد الحكم، وإقامة مجتمع يسوده العدالة و المساواة، مجتمع مثالي يحفظ للفرد كرامته و سعادته. وهو يكون رسمه لهذه المدينة على الجانب الأخلاقي الذي يتمثل في العلاقة التي تربط الفرد بمجتمعه، بفعل التعاون و التكافل الاجتماعي لأن الإنسان بطبعه يميل إلى هذا السلوك. " وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته ...إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه."[2] إن الفارابي جعل الأخلاق فرعا من السياسة كما فعل أرسطو من قبل، فإذا كان البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي الموصل إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره، فغاية الأخلاق و السياسة إذن واحدة، هكذا تصبح الأخلاق عند الفارابي لا تنحصر في تحصيل السعادة للأفراد فقط بل تتعدى هذا لتصل إلى المجتمع ثم إلى الدولة .

[1]– منذر الكوثر،فلسفة الفاربي،لندن،دار الحكمة،ط2002،1، ص264

[2]– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر ، دار المشرق، لبروت، لبنان، ط2، 1968، ص107.

الأخلاق عند مسكويه:

يعرف مسكويه الخلق : أنه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر و لا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيا من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه...ومنها ما يكون مستفادا بالعادة و التدريب وربما كان مبدأه الفكر ، ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة و خلقا"[1] هذا التعريف قد سبق وأشرنا إليه في مبحث المفاهيم والغرض من إعادته هو تبيان أن الخلق عند مسكويه منه ما هو فطري طبيعي كالذي تسوقه فطرته للقيام بفعل ما سواء كان حسنا أو قبيحا ، كأنه تأمره فطرته بأن يظلم أو يعدل أو أن يجود أو أن يمسك إلى نحو ذلك من الأفعال، ومنها ما يرجع للتعلم و الاكتساب و العادة، كالذي يتعود الكذب في القول أو الشجاعة في العمل، ويستمر في ذلك حتى يصبح خلقا له راسخا، يعتبر ابن مسكويه من الفلاسفة القلائل في الفكر الإسلامي الذين اهتموا بدراسة الأخلاق، ويبين موقفه من الأخلاق فيرى بأنه من الضروري تقويم الأخلاق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة من غير كلفة ولا مشقة، و هو يصرح في كتابه تهذيب الأخلاق فيقول:"غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها و مشقة و يكون ذلك بصناعة و على ترتيب تعليمي، و الطريق في ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هي أي شيء هي ولأي شيء وجدت فينا أعني كمالها وغايتها و ما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية. " ولما كان الخلق صادرا عن النفس فيلزم من هذا وجوب معرفتها و معرفة خصائصها، فالنفس عند ابن مسكويه " ليست بجسم ولا بجزء من

[1]– إبن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1985، ص3.

جسم و لا حال من أحوال الجسم، وأنها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره و أحكامه وخواصه و أفعاله."[1] ثم يشير إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون وما يتصل بها من فضائل حسنة و ما يقابلها من رذائل، و يرى ابن مسكويه أن قوى النفس تتكون من ثلاثة أجزاء متباينة تقوى إحداهما وتضعف بحسب المزاج أو العادات أو التأدب ، وهذه القوى هي: القوة العاقلة أو الناطقة و القوة الغضبية و القوة الشهوانية أو البهيمية. "فلذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى وكذلك أضدادها التي هي رذائل فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة ...حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة ، ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة ...حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخاء، ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة حدثت منها فضيلة الحلم و تتبعها فضيلة الشجاعة"[2]. وهكذا نجد ابن مسكويه مهد لفلسفته الخلقية بدراسته لقوى النفس وهذا " ليستهل بحثه في الأخلاق بتمحيص السعادة وتحديد الخير الأقصى ليستخلص السعادة التي يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان، إنها يجب أن تكون غاية قصوى كافية لنفسها فضلا عن قداستها لتعلقها بالعقل أشرف ما في الإنسان."[3]

---

[1]– إبن مسكويه، تهذيب الأخلاق ، مرجع سابق، ص9.

[2]–المرجع نفسه، ص14

[3]– أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي،ص 311.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية

المبحث الأول: دور القيم في بناء الحضارة عند مالك بن نبي

المبحث الثاني: القيم الأخلاقية في فكر عبد الله الشريط

المبحث الثالث: القيم بين النسبي و المطلق عند الربيع ميمون

.دور القيم في تطور الحضارة عند مالك بن نبي:

إن تقدم أو انهيار أي حضارة لا بد له من أسباب وعوامل، وقد تباينت الآراء واختلفت الاتجاهات حول هذه الأسباب، وإن الشعور بالمسؤولية اتجاه المشكلات التي يتخبط فيها عالمنا العربي والإسلامي يعطي المشروعية لطرح أسئلة تتعلق بهذه العوامل، وتكون سببا للتأمل في الدواء، ليس الدواء المسكن للآلام بل الدواء الشافي للأمراض التي تنخر جسد الأمة، ولكن قبل اقتراح الحل يجب أن تزول بقايا الانحطاط، ورواسب الفوضى التي عشنا فيها سنين عديدة.

عاش مالك بن نبي في أوربا مدة من الزمن كانت هذه السنوات الطويلة والخصبة بالنسبة إلى رجل مثقف عميق الثقافة سببا في إظهار ذاتية وإيقاظ الشعور في نفسه وفكره ، وكان تعمقه في الثقافة الأوربية سببا في تحرره من قيودها. فقد سلك طريقا عميقا في فهمه للأحداث وقراءتها ومنها طرح القواعد الثابتة لتطور التاريخ ، وساهم في تنوير الأمة الإسلامية عامة والشعب الجزائري خاصة بمفهومية راسخة في نبذ الاستعمار.

إن البحث عن مخرج للإصلاح و التغيير لواقعنا الحضاري و البحث عن العوامل التي تساعد الفرد المسلم لكي يساهم بدوره في مواكبة العالم المتقدم أدى إلى تعدد الجهود الفكرية داخل الواقع العربي و الإسلامي من أجل إيجاد حلول للمشكلات التي يتخبط فيها عالمنا العربي من أجل قيامه بحضارة وفق منظوره الفكري تكون مرجعيتها قيم إسلامية سامية تجعل من الفرد المسلم يعي دوره ومكانته داخل مجتمعه ويساهم بدوره في مواكبة العالم المتقدم. حيث انعكست علينا مظاهر الحضارة الغربية واستسلمنا لمعطياتها التي أرادت أن نكون عليها ، وقد أسهم هذا اللبس في شائعة الشعور بأزمة الإسلام في العصر الحديث، واتهامه بالتطرف والإرهاب والتعصب الديني. لكن عكس ذلك فالإسلام دين التعايش و التسامح بين الناس وتكريم قيمة الإنسان في الحياة.

ربما يعتبر الاستعمار من الأسباب الرئيسة ، بل حتى أنه نتيجة حتمية لانحطاطنا ، ولهذا يؤكد بن نبي على أنه "لكي لا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار" وكأن هذه العبارة استلهمها من الآية الكريمة " **إِنَّ اللهَ لاَ يُغيُر مَا بِقومٍ حَتَّى يغيروا مَا بِأنفُسِهم** " والتغيير يكون على جميع المستويات، ونحن هنا في هذا البحث نود أن ننظر إلى مشكلة الحضارة من جانبها القيمي .

. مكانة القيم:

إنّ أعظم تحدّ تواجهه الأمة الإسلامية هو كيفية التخلص من الانحطاط والتخلف ، وإن الشعور بالمسؤولية يدفعنا للمساهمة في تقديم توجيه محفز للمجتمع من أجل تجاوز هذا الوضع ، والتوجيه كما عبر عنه مالك بن نبي هو تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت ، وأي حديث عن مشروع حضاري يقود الأمة نحو التحضر ، والتخلص من مرض التخلف يستدعي تضافر الجهود " فهناك ملايين السواعد العاملة والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية صالحة في كل وقت، والمهم أن ندير هذا الجهاز الهائل المكون من ملايين السواعد والعقول في أحسن الظروف الزمنية والإنتاجية وهذا الجهاز حين يتحرك يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود ، وفي هذا تكمن فكرة توجيه الإنسان "[1] وهكذا نجد مالك بن نبي يؤكد على أن التوجيه عامل مهم في عملية بناء المشروع الحضاري.

والمفكر مالك بن نبي " 1323. 1393 هـ ، 1905. 1973 م" : أحد أكثر المفكرين في الفكر العربي المعاصر همّا واهتماما بفكرة الحضارة ومشكلاتها، وهذا ما نجده واضحا وبيّنا في كتاباته ومؤلفاته ما يثبت هذه الملاحظة ، التي لا يكاد يختلف عليها ، وذلك لشدة ظهورها ووضوحها بشكل يغني عن الحاجة للبرهنة عليها ، أو الجدل والنزاع بشأنها.

[1]. مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط 4 ،2000.ص 67

إذ يعتبر من القلائل الذين استطاعوا أن يقدموا دراسات علمية تستحق التأمل والاستقراء لعلها تقدم إجابات لأسئلة طرحت وما تزال تطرح حول واقع الأمة في حاضرها وفي ماضيها ، وهذا لما لها من تشخيص للمرض الذي ينخر جسد الأمة ، وفهم وتحليل للواقع بعيد عن التطرف والغلو وتمسك بالوسطية والاعتدال.

يقترح بن نبي حلا للمشكلة بحيث يرى أنه يجب علينا " بادئ الأمر تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي ، مما فيه من عوامل قَتَّالة، ورمم لا فائدة منها، حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة، وهذه التصفية لا تتأتى إلا بفكر جديد ، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد هو وضع النهضة "[1]

حيث يؤكد على دور الأفكار في تكوين الحضارة " فحين تبصر النورَ الأفكارُ التي صنعت تاريخ العالم فإنها دائما فعالة طالما أنها أثارت العواصف وشيّدت شيئا أو هدمته، أو أنها اكتفت بقلب صفحة من تاريخ الإنسانية ، وليست هذه الأفكار بالضرورة صحيحة بأكملها ، فالفكرة تكون صحيحة أو باطلة في المجال العقيدي والمنطق العملي و الاجتماعي. "[2] لقد ربط بن نبي حضارة أي مجتمع بمدى فعلية الأفكار. فكل خلل يحدث للمجتمع لابد من إعادة النظر في علاقة هذا المجتمع بأفكاره.

إن كتابات مالك بن نبي لا تعتبر ترفا فكريا أو مجرد كتابات انفعالية تعبر عن ردة فعل اتجاه قضية معينة فرضتها رهانات معينة ، بل هي تعبر عن شخصية تحمل هما

[1] . مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة** ، مرجع سابق ،ص79

2. مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ، ترجمة بسام بركة ، دار الفكر، دمشق، سوريا ، ط 1 ،1988 ص103. [2]

اتجاه مرض أصاب أمة جعلها مشلولة لا تستطيع التحرك نحو الرقي والتحضر ، وأي محاولة لإدراك واقع مجتمعنا الإسلامي المعاصر يجب تحديد المرحلة التاريخية وما هو الدور الذي يلعبه في بناء الحضارة بحيث يجب على الفرد المسلم أن يدرك لحظات انبثاقها وأنها مهما بلغت من التطور فإن مصيرها النهاية."لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة وهناك مرحلة يخرج فيها المجتمع من دورة الحضارة و يصبح ما بعد الحضارة مثقلا بديون خلفتها عصور حضارته السابقة وهي تتصرف برصيدها الروحي، هنا تصبح المشكلة أشد تعقيدا لأن علينا أن نتخلص من تلك الديون التي أفلس بها مخزون المجتمع الروحي و مخزونه التقني حيال وسائله، وهذه هي مرحلة مجتمعنا الإسلامي" [1].

وعليه فإنه مما ينسجم وطبيعةَ الأشياء حينما ندرس هذه الحضارة ، أن ندرس من حيث الأساس العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها، وإذن فكل القيم النفسية الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما، و في وقت معين، ليست إلا الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلا ، والفرد الذي يمثل بالنسبة إليها السند المحسوس، وهو هنا المسلم . [2]

و يؤكد بن نبي على أن مفتاح المشكلة يكمن في وضع برنامج لتوجيه الثقافة ، توجيها يتفق و سمو الغاية التي ننشدها ." وليس يكفي أن ننتج الأفكار بل يجب أن نوجهها طبقا لمهمتنا الاجتماعية التي نريد تحقيقها(...) و طبيعي أن يفقد النشاط فاعليته إذا ما أدار ظهره عمدا للمقاييس و القواعد، و في كلمة واحدة إذا ما أدار ظهره للأفكار، فإذا به يضل في متاهة من الإبهام و الغموض و الشك، دون أن يدرك أنه قد زاغ عن

[1] . مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ص 9

[2] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر، دمشق، سوريا،1980،ص67.

سواء السبيل."[1]، وهكذا يتضح أن الثقافة لا تكون إلا إذا كانت موجهة بأفكار تجعل الفرد يتحلّى بقيم اجتماعية و أخلاقية سامية.

تعتبر الثقافة عند بن نبي " هي مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا التعريف المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته."[2] إن مفهوم مالك بن نبي للثقافة ينطلق من نقده للتصور الشيوعي القائم على الجماعة وعلى التصور الرأسمالي القائم على الفردانية ليبين مفهومها في الإسلام القائم على تركيب أربعة عناصر أساسية " وفي هذا المركب الاجتماعي للثقافة ينحصر برنامجها التربوي، وهو يتألف من عناصر أربعة يتخذها الشعب دستورا لحياته الثقافية".[3]

وفي تحليله لمفهوم الثقافة ضمن سياق "ميلاد مجتمع" يذكر بن نبي "أنَّ الثقافة تحتوي بصفة عامة عددا من الفصول هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة الفنية. ولكن الأمر يقتضينا أن نتساءل: كيف ينبغي أن ندركها في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف نفسية زمنية معيَّنة، أو لإبقاء الإنسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية، وفي مستوى أهدافه الإنسانية"[4]. والحديث هنا عن الفاعلية والتفعيل، لا عن النظرية والتنظير.

---

[1]. مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة** ، مرجع سابق، ص،67،68

[2] . المرجع نفسه، ص 74

[3] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ، ص 87

[4] ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع،ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر،ط 2 ،1986 ص 100.

1 . التوجيه الأخلاقي :

يستهلّ مالك بن نبي فصل "التوجيه الأخلاقي" بقوله : "لسنا هنا نهتمُّ بالأخلاق من الزاوية الفلسفية، ولكن من الناحية الاجتماعية؛ وليس المقصود هنا تشريح مبادئ خلقية، بل أن نحدِّد قوَّة التماسك اللازمة للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية"[1] أي مجتمع طور الولادة من جديد؛ ومن ثم فالمعالجة ليست لغرض نظري تنظيري، بقدر ما هي لهدف بناء حضارة عملية مسؤولة.

ولو تتبعنا سلسلة الأسباب، أو عن نقطة الانطلاق في النهوض أي أمَّة وتكوين أي حضارة ما ، نجد أن للدين دور كبيرا أو هو العامل الرئيس وخاصة في عناصر تكوينها ومن بين هذه العناصر نجد العنصر الأخلاقي الذي يعود في تكوينه إلى جذور دينية وهذا ما عبر عنه بن نبي في قوله "هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض ، تأتيها مع نزول الأديان ، عندما تولد الحضارات ، ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض ،كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى : (وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)الآية "[2]، ويعلق بن نبي على الآية فيقول :" ومن العجب أن نجد اتفاقا له مغزاه ودلالته بين ما توحي به هذه الآية ، وبين معنى كلمة ((دين))(Religion) في أصلها اللاتيني فهي تعني هناك الربط و الجمع ."[3] لهذا يرى بن نبي أنَّ أوَّل عمل يقوم به مجتمع ما فور ميلاده هو ربط شبكة العلاقات الاجتماعية، أي هو خُلق التآخي في حال المجتمع الإسلامي،" وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده. ومن أجل ذلك كان

[1] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ،ص88

[2] . المرجع نفسه، ص88.

[3] . المرجع نفسه، ص 88

أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار و المهاجرين. وكانت الهجرة نقطة بداية في التاريخ الإسلامي، لا لأنها تتفق مع أول عمل شخصي قام به النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن لأنها تتفق مع أول عمل قام به المجتمع الإسلامي. "[1] ثم إنَّ أوَّل ما يفقده المجتمع وهو متوجه نحو حتفه هو تداعي البناء الخلقي، ويمكن أن نستنتج أنَّ خلق التآخي قد بلغ ذروته في العهد المدنيّ، ثم شرع في التدنِّي بعد صفين.

وفي سياق مغاير، يربط بن نبي بين الدين والسلوك بقوله: "العنصر الديني عامَّة، فضلا عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة، يتدخل مباشرة في الشخصية التي تكوِّن (الأنا) الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه الأنا.[2]

ويؤكد مالك بن نبي على أنّ العلاقات الاجتماعية هي نتاج العلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه " فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، إنها تلدها في صورة القيمة الأخلاقية، فعلى هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدينية معا من الوجهة التاريخية على أنها حدث، ومن الوجهة الكونية على أنهما عنوان على حركة تطور اجتماعي واحد" .[3]

وفي سياق آخر يرى بن نبي أنّ أيّ حضارة لا يمكن النظر إليها على صورتها الحالية أو إلى منتجاتها ، بل يجب أن ننظر إليها في تاريخ تشكلها ، وهذا هو حال شبابنا اليوم في تعاملهم مع الحضارة الغربية "وإنّ شبابنا اليوم لينظرون إلى المدنية الغربية في يومها الحالي ، ويضربون صفحا عن أمسها الغابر، حيث نبتت أولى بذورها ،

[1]ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع،ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر،ط 2 ،1986 ص 28

[2] . المرجع نفسه ص72

[3] . المرجع نفسه 56

وتلوّنت في تطوّرها ونموّها ألوانا مختلفة ، وما فتئت تتلوّن عبر السنين حتّى استوت على لونها الحاضر فحسبناها نباتا جديدا."[1]

ضرب بن نبي لذلك مثالا وهو جمعية حضانة أطفال في فرنسا بحيث يرى بأنها في الظاهر مشروع اجتماعي تقوم عليه دولة مدنية، بينما لو رجعنا إلى تاريخ وأصول فكرتها لوجدناها ذات أصل مسيحي ، فقد أنشأها القدّيس [فانسان دي بول] الذي أنشأ مشروع الأطفال المشرّدين خلال النصف الأول من القرن السابع عشر ، هذا يبين أن العلاقات الدينية تلد العلاقات الاجتماعية في صورة القيمة الأخلاقية ،هذا يعني أن منتجات الحضارة الغربية في أصلها دينية مسيحية حيث أننا لا يمكن أن" نتصور هذه الصناعات و الفنون بدونها، فهي الأساس الخلقي ، الذي قام عليه صرح المدنية الغربية ، في علومه و فنونه ، فلو أخذنا جهاز الراديو مثلا لرأينا فيه مجهودات علمية و فنية مختلفة ،دون أن يخطر ببالنا أثر القيم المسيحية في بناء هذا الجهاز على حين أنه في الواقع أثر من آثار العلاقات الاجتماعية الخاصة ، التي هي وحدة جهود مختلفة "[2] لمجموعة من العلماء الغربيين تجمعهم الرابطة المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عهد شارلمان كما يؤكد على ذلك بن نبي، وهكذا سوف نصل في النهاية . إذا ما تتبعنا كل مظهر مدني من مظاهر الحضارة الغربية . إلى الروابط الدينية الأولى التي بعثت الحضارة، وهذه حقيقه كل عصر وكل حضارة . "إن روح الإسلام هي التي خلقت من عناصر متفرقة كالأنصار و المهاجرين أول مجتمع إسلامي ، حتى كان الرجل في المجتمع الجديد يعرض على أخيه أن ينكحه من يختار من أزواجه ، بعد أن يطلقها له ، لكي يبني بذلك أسرة " [3] إن القيم السامية والأخلاق الحميدة التي يدعو إليها الإسلام كفيلة بأن تصنع مجتمعا إسلاميا متماسكا راقيا يشارك

[1] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ، ص 89

[2] . المرجع نفسه ، ص90

[3] . المرجع نفسه ، ص90

في بناء حضارة إسلامية تعيد لنا أمجاد الماضي التليد "، وقوة التماسك هذه جديرة بأن تؤلّف لنا حضارتنا المنشودة وفي يدها . ضمانا لذلك . تجربة عمرها ألف عام وحضارة ولدت على أرض قاحلة، وسط البدو، رجال الفطرة والصحراء "[1]

إن نقطة الانطلاق في النهوض بأي أمَّة من وهدتها، والإسراع بها نحو غدٍ مشرق، تكون فيه الكلمة للإسلام بكلِّ معانيه، غير مختزَل ولا مبستر ولا موهوم؛ تماما مثلما كانت فيه الكلمة للمسلمين الأُوَّل في مدرسة المصطفى عليه الصلاة والسلام.

2 . الذوق الجمالي :

يعد مبدأ الجمال أحد الدعامات الأربعة الأساسية التي يتأسس عليها البرنامج التربوي لثقافة تتخذ منها الأمة الإسلامية دستورا لحياتها ومنهجا في التغيير وإعادة البناء الحضاري، فلا يستهدف منهج التغيير عند مالك بن نبي الإنسان بصفته كائنا طبيعيا خلقه الله ووضع فيه تكريما، هذا الكائن لا تمسّه يد التاريخ بتغيير، وإنما التغيير يمسّ الإنسان بصفته كائنا اجتماعيا، وهي التي تكون فيه ميزة الفعالية تُعلي من قيمته الاجتماعية في ظروف معينة" [2]

يرى بن نبي أن الذوق الجمالي له تأثير في التوجيه الفكري و الحضاري، حيث أن تجلي المعاني التي تحملها دواخلنا في واقعنا، وفي مظاهرنا و سلوكاتنا ... حيث إن المظهر الذي يظهر به الإنسان يعكس في أحيان كثيرة دواخله وذوقه وفلسفته في الحياة، والدور الذي يريد أن يلعبه في المجتمع.... "فلا يمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل, فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالاً أقبح, والمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة, لا بد أن يظهر أثر هذه الصور في أفكاره وأعماله ومساعيه."[3]

---

[1] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ، ص90

[2] . مالك بن نبي، تأملات،ترجمة ، دار الفكر، بيروت ، لبنان،ط 1 ،1979 ،ص 27

[3] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ،ص91

إن الإحساس بالجمال إدراك أولي، والأفكار بصفتها روح الأعمال التي تعبر عنها أو تسير بوحيها, إنما تتولد من الصور المحسوسة الموجودة في الإطار الاجتماعي, والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه, وهنا تصبح صوراً معنوية يصدر عنها تفكيره. وقد بعثت هذه الملاحظة كل من عنوا بالنفس الاجتماعية من علماء الأخلاق أمثال الغزالي لدراسة الجمال وتقديره في الروح الاجتماعية, ويمكن تلخيص أفكارهم في هذا الصدد في اعتبارهم الإحسان صورة نفسية للجمال. فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد؛ يجد الإنسان في نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل, وتوخياً للكريم من العادات.

يقول الإمام الغزالي: " ولكن الجمال إن كان بتناسب الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم على الدوام، إلى غير ذلك من الصفات الباطنية أدرك بحاسة القلب ."[1]

يؤكد بن نبي بأن للذوق الجمالي أثرا كبيرا في قيام أي حضارة، بحيث يعتبر شرطا من شروطها و أن المجتمعات المتخلفة تفتقد إلى الذوق الجمالي بخلاف المجتمعات المتقدمة.

إن الجمال في نظر بن نبي له أهمية اجتماعية؛ إذا ما تم عده المنبع الذي تنبع منه الأفكار, وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع. "إن الأفكار . بصفتها روح الأعمال التي تعبر عنها أو تسير بوحيها . إنما تتولد من الصور

[1] . إحياء علوم الدين 280/2

المحسوسة الموجودة في الإطار الاجتماعي ، و التي تنعكس في نفس من يعيش فيه . وهنا تصبح صورا معنوية يصدر عنها تفكيره ."[1]

فإرادة الفرد تنبع دائما من الإطار العام للمجتمع الذي هو جزء منه ، وكلما كان المجتمع متماسكا و للأفكار فيه دور وظيفي انتظمت إرادة الفرد في اطرادها وتنافست الجهود في مسيرتها المتناغمة ." وهكذا فإن المجتمع و قدرته تضيفان صفة الموضوعية على وظيفة الحضارة "[2]

يؤكد مالك بن نبي على أن للذوق الجمالي دورا في حل بعض المشكلات التي تعتبر عائقا في بناء الحضارة " ولعل من الواضح أننا أصبحنا اليوم نفقد ذوق الجمال, ولو أنه كان موجوداً في ثقافتنا لسخرناه إذن لحل مشكلات جزئية, تكوّن في مجموعها جانباً من حياة الإنسان."[3]

و الجمال قيمة تتصل بالسلوك ، فالصورة الجميلة تدفع بالإنسان إلى الخلق و الإبداع و التفنن في الأعمال والرغبة في الإنتاج و بالتالي فالأفكار ثمرة للمحيط الاجتماعي و نتاج له "فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان و أصوات وروائح ، وحركات و أشكال ، يوحي للإنسان بأفكاره ، ويطبعها بطابعه الخاص ، من الذوق الجميل ، أو السماحة القبيحة "[4] و اكتساب الذوق الجمالي يقوم على التربية الصحيحة التي تقوم على غايات محددة وأهداف مرسومة وهي حب الخير و الإخلاص اللذين هما نتيجة للتربية الأخلاقية، و حب الحق و نبذ الزيغ و الباطل هو نتيجة للتربية العقلية، و الميل إلى كل ما هو جميل هو نتيجة للتربية الذوقية ، هذا ما هو بين في التربية الأخلاقية التي نشأ عليها مالك بن نبي في بيئته في الجزائر ، إلى جانب

---

[1] . . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ،ص91

[2] . مالك بن نبي . مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي . ص 43

[3] . . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ،ص91

[4] . المرجع نفسه ،ص91

المؤثرات التربية القيمية و الجميلة التي اكتسبها في باريس التي كان لها الأثر في بلورة أفكاره التربوية ، " ولا شك أنه كان للحياة الباريسية بما فيها من نظام وتنسيق و قيم جمالية تسري في سلوك الناس اليومي أثر بالغ في تشكيل الذوق و تصوراته الجمالية وإيحاءاته التربوية مما دفعه إلى القول بتضمنه الثقافة المربية عنصر الجمال الذي يمكن أن نلاحظه في نفوسنا وأن يتمثل في شوارعنا و في بيوتنا و مضامين"[1] وهذا ما وجده في سلوك زوجته في نظافتها وفي ترتيبها للأشياء وتنسيقها في فنون الأشغال اليدوية ، وغير ذلك من الأعمال و السلوكيات اليومية ذات المعطى الجمالي تحيي المناخ الاجتماعي وتزيده رونقا "إنه دالة على التطور النفسي الذي سيجعلني من أشد الناس نفورا من كل ما يسيء لذوق الجمال و يفسر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضع السخرية، غير أن الاستعدادات التي تدفعنا إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي وإنما وجودي في فرنسا ومعايشتي لزوجتي طورا هذه الاستعدادات الوراثية إلى أفكار اجتماعية واضحة ."[2] وهذا لا يعني أن الثقافة الإسلامية بعيدة أو معادية للذوق، فإذا كان الجمال يشكل فصلاً مهمًا من فصول الثقافة، التي تشكل المحيط الاجتماعي، وتكوِّن شبكة العلاقات الاجتماعية بل إن الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة.. والإطار الحضاري بكل محتوياته متصل بذوق الجمال، والقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أوليا عناية كبيرة للبعد الجمالي في شخصية الفرد والمجتمع والأمة، ويظهر ذلك جليًا من خلال التأكيد على جانب الطهارة في النفس والجسم والمحيط، حتى اعتبر الإسلام إماطة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان.

[1] حامد عزيز، التربية و بناء الحضارة في فكر مالك بن نبي ، مجمع الإطرش للكتاب المختص ، تونس 2014 ، ص47

[2] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ،ص103

3 . علاقة الذوق الجمالي بالمبدأ الأخلاقي:

إن الذوق الجمالي و المبدأ الأخلاقي كلاهما يتخذ لنفسه هدفا و هو الإنسان، فالأخلاق تبحث في الإنسان من ناحية ما يجب أن يكون عليه سلوكه الخاص و العام، و الجمال يبحث في الإنسان من ناحية اللذائذ التي تبعثها مناظر الأشياء الجميلة في الإنسان .

"فأنت حينما ترى النجوم التي لا عداد لها سابحة في الفضاء منثورة نثر الرمال في الصحراء ، أو حينما ترى وردة تشرق على الحشائش و الأعشاب ، حينما ترى هذا أو ما يشبه هذا تشعر بسرور يشرح صدرك ، و قوة تجري في وصالك ، واطمئنان يغير جوانب نفسك التي كانت من قبل حائرة قلقة مضطربة ...إن عدم العمل على تذوق الحسن، وإهمال تربية عاطفة الجمال لهو فقدان السعادة ذاتها ، على أن ذلك الإهمال يخمد شعلة الذكاء و يضر ضررا بليغا بالأخلاق ."[1]

يرى بن نبي أن اتجاه الحضارة يتحدد في إطار العلاقة بين المبدأ الأخلاقي والتوجيه الجمالي, وطريقة التراتب بينهما من جهة التقديم والتأخير," فالحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات, أي بالجانب المادي والاقتصادي من الحضارة, تتخذ لها اتجاهاً عاماً ولوناً شاملاً مما يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ الأخلاقي وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع أو ذاك .وبعبارة أدق إنها تكون مرتبطة بالعلاقة الخاصة القائمة بينهما ."[2]

[1] منصور، علي رجب ،تأملات في فلسفة الأخلاق ،مطبعة مخيمر ،القاهرة ،ط1 ،1953 ،ص60

[2] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، مرجع سابق ،ص101

وعليه فإنه يمكننا القول بأن هناك بصورة عامة نموذجين من المجتمع : نموذجاً يقوم فيه النشاط أساساً على الدوافع الجمالية ونموذجاً يقوم فيه النشاط على الدوافع الأخلاقية أولاً .

وهذا الاختلاف الأساسي في نظر بن نبي ليس مجرد اختلاف شكلي, بل إنه يؤدي إلى نتائج تاريخية ذات أهمية كبيرة, يجعل هذين النموذجين لا يتطوران في اتجاه واحد, بل إنه في بعض الظروف تنشأ بينهما تناقضات".[1] وهذا ما بينه بن نبي من خلال ضربه أمثلة يبين فيها الاختلاف الحاصل في سلم القيم بين الثقافة الغربية و الثقافة الإسلامية بحيث " أن المجتمع الغربي قد مارس من بين فنونه فن التصوير, وخاصة تصوير المرأة العارية, وذلك بسبب الدافع الجمالي, بينما لا نرى الفن الإسلامي قد خلف آثاراً في التصوير كالذي نشاهده في متاحف الحضارة الغربية, لأن الرادع الأخلاقي في المجتمع الإسلامي لا يطلق العنان للفنان أن يعبر عن كل ألوان الجمال وعلى الخصوص المرأة العارية."[2] هذا المثال يبين دور المعيار القيمي في تحديد تطور أي حضارة، أي الشروط الأولية التي تحقق للإنسان ما يبتغي من الثقافة ، شروط الفاعلية التي يمكن أن تقوم على أسبقية المبدأ الأخلاقي أو الذوق الجمالي . " إن تطور الملابس في المجتمع الغربي قد انطلق من نقطة معينة، هو إبراز جمال المرأة في الشارع بكل ما يمكن أن يوضح مظهره، بينما نجد أن تطور الملابس في المجتمع الإسلامي قد اتخذ اتجاهاً مخالفاً تماماً، إذ هو يهدف أساساً إلى أن يخفي جمال المرأة في الشارع تغليباً للمبدأ الأخلاقي. وليس الأمر في هذين الاتجاهين أمر تفكير واختيار، وإنما هو تقليد يخضع للوراثة الاجتماعية و للعادات و التقاليد. وليس يعني هذا أن الثقافة الاسلامية تفقد عنصر الجمال. وإنما تضعه في مكان آخر في

[1]. مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، ص101

[2]. المرجع نفسه ، ص102

سلم القيم. " [1] وإذا كان القرآن الكريم والسنة النبوية، قد وضعا دستور الجمال المؤسس على المبدأ الأخلاقي، فذلك يبين موقع الجمال في المنظور الإسلامي، الذي يعد قيمة غير قابلة للانفصال عن القيم الأخلاقية.. ولهذا فإن مسألة اللباس فيما يخص المرأة، منضبط بقيم الحياء والستر، وغض البصر، وعدم التبرج، وإخفاء المفاتن. أما الجمال في المنظور الغربي، وباعتبار أن الحضارة الغربية تتمحور حول الذوق الجمالي، فإن هذا أنتج موجات الموضة والأزياء التي لا تراعي قيم الحشمة والستر والحياء، وتعتبرها لا قيمة لها قياسًا إلى المنظر الجمالي. وليس هذا في مجال الأدب والزي فقط، بل إن العلاقة: (مبدأ أخلاقي–ذوق جمالي)، تدل دلالة واضحة على عبقرية أي مجتمع، وتحدد اتجاهه في التاريخ ، وعلى هذا نجد مالك بن نبي يؤكد على أن بناء أي حضارة منوط بتكوين الفرد الحامل للقيم في جانبها الأخلاقي و الجمالي .

إن القيم باعتبارها مكونا من مكونات الحضارة الإنسانية فقد نظر إليها مالك بن نبي على أنها مشكلة من مشكلات الحضارة بحيث يجب علينا من أجل المشاركة في تكوينها أن نقوم بتصفية عاداتنا و تقاليدنا و إطارنا الخلقي و الاجتماعي مما فيه من عوامل قتّالة حتى يصفو الجو للعوامل الحية الداعية إلى الحياة، وهذه التصفية لا تأتي إلا بفكر جديد، لأنه لا مكان في هذا العالم لمجتمع لا يواكب عجلة التاريخ .

[1] . مالك بن نبي، **شروط النهضة** ، ص 102.

المبحث الثاني:

القيم في فكر عبد الله شريط:

إن سؤال القيم في كتابات عبد الله شريط يقوم على البحث في الدور الذي يلعبه تراثنا الفكري، و كيف أن هذا التراث مازال يؤثر فينا وعلينا. أي كيف يمكن التحرر من سلطان الماضي على الحاضر؟ هذا السؤال القديم الجديد في الفكر العربي عامة و الفكر الجزائري خاصة، وإن اختلفت صيغه إلا أن مضمونه واحد، لماذا تأخر وتقدم غيرنا، هل يعتبر التراث هو المشكلة، "إننا نحن الشعوب المتأخرة يتحكم فينا الأموات أكثر مما تَتحكم فينا الحياة ومشاكلها، أقصد بالأموات عادات الأجيال السابقة، ... لهذا لا يوجد عندنا تفكير في المستقبل ، المستقبل عندنا هو عالم خارج هذا العالم ، هو الآخرة وحدها."[1] وهكذا يمكن القول بأن عبد الله شريط يريد أن يتجه نحو المجتمع الجزائري خاصة و إلى جميع الأقطار العربية عامة لينبههم إلى أنّ طريق المستقبل محفوف بالمخاطر. وأنه علينا التخلص من رواسب الماضي الذي مازال يفرض سيطرته علينا ، فالفكر المعاصر مازال لم يتحرر من مفاهيم الماضي التي ورثها من الأسلاف، لهذا فإنه لن يكون بناء المستقبل بمفاهيم وقيم استعملت في الماضي، وهي مفاهيم قد تجاوزها الزمن، فهي لا تصلح لا للحاضر و لا للمستقبل بل يجب علينا أن نختار أحسن القيم وأفضلها في تراثنا العربي الإسلامي وأفضل ثقافة و قيم في الفكر الحديث، إن تراثنا العربي باعتباره تراث حضارة تعتبر من بين أفضل الحضارات على مر التاريخ، والرجوع إلى هذا التاريخ للأخذ منه والاستفادة منه هو ضرورة ملحة، ولكن تجديد حاضرنا دون ربطه بأمسنا هو بتر أو تجزئة لخيوط تاريخنا التي يجب أن تكون مستمرة .

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص28.

وهذه العملية ليست سهلة، لأن قراءة التراث في الفكر العربي الإسلامي يعتبر مثار تحفظ لدى الكثير من المفكرين، لكن هذا لم ينل من عزيمة بعض المفكرين الذين حاولوا قراءة هذا التراث قراءة ابستومولوجيا تواكب التطور العلمي المتغير باستمرار، ويعد البحث الذي قدمه المفكر عبد الله شريط (الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون) قراءة في طبيعة الأخلاق عند ابن خلدون و هو محاولة جادة في قراء هذا التراث الفكري الثري. واستخلاص العبر من خلال فكر ابن خلدون. الذي يرى أن "هذا الإنسان العربي لم يتغير كثيرا عن ذلك الذي وضعه ابن خلدون أمام أعيننا منذ سبعة قرون ولكننا لم نشاهده بعد، لأن الإنسان الآخر الأوربي شغلنا عن مشاهدته كما هو في واقعه اليوم، وكما لم يتغير عما كان عليه منذ قرون، وهذه عصرية ابن خلدون إلينا."[1]

إن نظرة عبد الله شريط إلى الواقع العربي ومحاولة تشخيص المرض الذي ينخر جسد الأمة منذ عصر ابن خلدون ووعيه بالواقع. حيث يرى أن حتى المثقفين العرب يتفاعلون دوما مع كل المفاهيم التي ينتجها الفكر الغربي، وكأن هذا الغرب هو مرجعيتهم الفكرية الوحيدة، هذا الانبهار هو الذي شغل مفكرين على إنتاج مفاهيم تتلاءم مع الثقافة العربية ولهذا يرى عبد الله شريط أنه يجب العودة إلى ابن خلدون باعتباره قدوة و معلما وهذا من أجل ، أولا: " إننا نكرر الخطأ الذي وقع فيه الفارابي و ابن سينا وأضرابهما في تقليدهم الباحثين اليونانيين حتى غفلوا عن مجتمعاتهم التي لا علاقة لها بمشاكل المجتمع اليوناني، وهذا ما نبه إليه ابن خلدون في غير موطن.

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ص206.

وثانيا: بتقليدنا للبحوث الغربية لا نقنع بالمنهج فقط، بل نأخذ المنهج ومحتواه ، وهذا ما جعل القطيعة مستحكمة بيننا وبين مجتمعنا، وما جعل جهودنا عقيمة لا تفيده في تقدمه ولا تعينه على حل مشاكله."[1]

هذه الرؤية تعبر عن رؤية مفكر و فيلسوف ناقد للواقع الذي يعيش فيه، لأن الفلسفة ليست مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بل تجعلنا نشخص الواقع المعيش من أجل معالجة أمراضه.

من هو عبد الله شريط: قبل البدأ في قراءة فكر عبد الله شريط علينا أن نعرف من هو عبد الله شريط، لعل معرفة سيرته الذاتية تساعد القارئ في قراءة فكره، مع أنه تجده يتحاشى ذكر تفاصيل حياته وهو القائل: " ليس في نيتي بناء على ذلك أن أكتب هنا تاريخ حياتي فحياتي ليس فيها ما يستحق الاهتمام. إنها كحياة الآلاف من مواطني ، حياة بساطة وبؤس ومتاعب وحياة أفراح ساذجة ، أعجب كيف كانت تثير فينا السرور و المرح و لا تبعث فينا الأسف و الأسى"[2]، ولكن حياة البساطة و البؤس و الحاجة هي التي تصنع الرجال و المصلحين وتجعل في الإنسان الهمة، " ومن مظاهر البؤس هو الصراع الذي كان بين ما كان يرغب فيه هو وما كان رغبة أبيه الذي كان على تعليمه القرآن و تعلم العربية وحدها، "وكنت من ناحيتي أبكي بكاء مرا على أن أحرم من تعلم الفرنسية... و ظل أبي يحلم أن أصبح شيخا أدرس التفسير و أرشد الناس إلى الوعظ، ورحت أنا أبحث عن شيء أخر."[3]

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي ، ص6.

[2]– عبد الله شريط، الرماد، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ،دط، دت، ص6.

[3]– المرجع نفسه، ص 9،10.

وهكذا كانت حياة مفكرنا مليئة بالصراعات واستمرت حتى التي عاشها أو عايشها بين جمعية العلماء و الحركة الوطنية، هذه المواقف صنعت منه رجلا منفتحا على كل التيارات، وهذا دافع لمعرفة مفكرنا، " لأننا نعرف كل شيء عن حياة أي أديب في أوربا منذ عصر النهضة إلى اليوم، بل وحتى في العصر اليوناني، و أصبح في إمكان الناقد أن يجد المعلومات و حتى الخاصة التي يحتاجها ليربط بين حياة الأديب و بين أدبه وعصره. أما أديبنا العربي فقد بقي معلقا بين الأوطان."[1]، وعبد الله شريط يعد من كبار المفكرين المعاصرين وعميدَ الفلاسفة الجزائريين، صاحب ثقافة واسعة ومتنوعة، هو فيلسوف و أديب ومؤرخ ويعد من أبرز رواد الفكر النهضوي العربي، كرس حياته مناضلا في الثورة الجزائرية بقلمه وفكره. و هو أحد المؤسسين للخطاب التنويري و العقلاني في الجزائر و أحد مؤسسي جامعة الجزائر المستقلة و هو أيضا أحد الإعلاميين الكبار الذين كونتهم الثورة الجزائرية بثقلها الوطني و الدولي.

ولد عبد الله شريط ببلدية مسكانة بأم البواقي بالشرق الجزائري سنة 1921م، التحق في صباه بكتاب القرية لحفظ القرآن الكريم، وبدأ تعليمه الإبتدائي بمدرسة فرنسية بمسكانة عام 1927م. انتقل بعد ذلك إلى تبسة عام 1932م وهناك درس بمدرسة جمعية العلماء "تهذيب البنين" على يد العربي التبسي مدة سنتين (1932-1934)، توجه إلى تونس سنة 1938م ودرس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب العالمية الثانية، وعاد إلى قسنطينة و التحق ببعض مدارسها. ولما انتهت الحرب سنة 1945م عاد مرة أخرى إلى تونس وأنهى دراسته بجامعة الزيتونة ونال شهادة التطويع سنة 1946م. سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا سنة 1947م. بجواز سفر مزور.

[1]- عبد الله شريط، الرماد، ص5.

وهناك التحق بكلية الآداب قسم الأدب العربي، لكن تحول إلى قسم الفلسفة بنفس الجامعة، وقد تخرج منها بشهادة ليسانس في الفلسفة سنة 1951م، التحق سنة 1955م بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني التي تشكلت بعد اندلاع الثورة وأسندت له مهمة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية.

"يتميز الأستاذ شريط بسعة اطلاعه على التراث المعقول و المنقول، وما استجد من أدبيات الفكر الحديث و المعاصر، فهو الفيلسوف البارع في التنظير بلا لفظيات سطحية، أو تعقيد مفتعل، وهو عالم الاجتماع الخلدوني، فقد درس وحلل و أضاف مفاهيم جديدة لمسائل على درجة كبيرة من الأهمية، مثل بنية المجتمع، وأخلاقيات الدولة من المواطن إلى أجهزة و مؤسسات الدولة ...ويمكن وصف الأستاذ شريط بالمثقف الشامل أي الذي يوظف جملة من المعارف و المقاربات المنهجية للتعمق في القضايا التي تشغل النخبة الفكرية و السياسية."[1] يقول عنه د. إسماعيل زروخي: "تظهر في ثنايا كتبه هواجس الفكر الفلسفي الحقيقي التي يعبر عن كينونة مجتمع موجود، يصارع معركة التحرر من جهة ومعركة التطور من جهة أخرى، على أن يبقى موجودا رغم المحاولات الاستعمارية الهادفة إلى مسح الهوية من الوجود، ومع هذا المجتمع تذوق الأستاذ عبد الله شريط معنى الحرية و الاستقلال كما تذوق قراءة الفلسفة و الأدب."[2] وهكذا نجد أن الحياة التي عاشها عبد الله شريط وكل الجزائريين في ظل استعمار كان هدفه القضاء على كل جزائري أثرت بشكل كبير في شخصية هذا المفكر.

[1]–محمد العربي ولد خليفة، عبد الله شريط المفكر و المناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه و تلاميذه ، صوت الأحرار، العدد:18، 3780،جويلية، 2010م، ص11

[2]–حنفي حسن و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة ، ورقة بحث قدمها :إسماعيل زروخي بعنوان : الفلسفة السياسية و الاجتماعية في فكر عبد الله شريط، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط2، 200–، ص471.

قراءة في الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون:

يعتبر كتاب الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون لعبد الله شريط قراءة جادة في التراث الفكري لصاحب المقدمة ، وخصوصا في جذور قواعد السلوك أو الأخلاق، والذي صدر ضمن سلسلة الدراسات الكبرى بالمؤسسة الوطنية للكتاب، وهو في الأصل أطروحته التي قدمها لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة السياسية والأخلاقية، وبين الأسباب التي دفعته لتأليفه هذا الكتاب، يقول الدكتور شريط :" بعد الاستقلال دخلنا في مرحلة أخرى في المستوى الثقافي وفي المستوى الأخلاقي، وبصفة عامة علماء الاجتماع يقولون إن كل المجتمعات التي تدخل الحرب تخلف هوة أخلاقية بحيث يجد المجتمع نفسه غريباً عن نفسه،فهو غريب الأخلاق، وغريب الأطوار، وهذا ما دفعني في يوم من الأيام منذ السنوات الأولى للاستقلال أن أبحث في هذا الموضوع عند ابن خلدون، ووضعت فيه رسالة الدكتوراه،فالناس كانوا مهتمين بالسياسة عند ابن خلدون، والاجتماع عند ابن خلدون، والاقتصاد عند ابن خلدون،ولكن على ضوء ما لاحظته من انقلابنا الأخلاقي، فرحت أبحث عند ابن خلدون عن هذه الهوة الأخلاقية التي وقعنا فيها "[1]، لأن مفهوم الأخلاق عند ابن خلدون هي قواعد السلوك التي يتبعها الفرد أو الجماعات أو المجتمعات في تصرفاتهم، حيث يعتبر هذا البحث محاولة جادة وجديدة في تفكير ابن خلدون. حيث يرى صاحب هذا الكتاب أن البحث في هذا الجانب لم يحظ بالاهتمام من طرف الباحثين الذين عنوا بدراسة الفكر الخلدوني حيث يقول:

[1]. محمد العربي ولد خليفة: عبد الله شريط المفكر والمناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه وتلاميذه، المصدر السابق،ص11.

" قد غفل عن المسألة الأخلاقية حتى هؤلاء الباحثون الذين عُرفوا باهتماماتهم بالتراث الخلدوني أمثال ساطع الحضري و الخشاب و عبد الواحد وافي و ناصف نصار."[1] يعتبر هذا الكتاب عرضا موسوعيا وهو إثراء للتفكير الاجتماعي الخلدوني حيث أنه يربط بين المسألة الأخلاقية داخل إطار اجتماعي، وهذا العمل يقول عنه صاحبه "أن بحثه هذا ليس إلا مرحلة أولى من عمل ضخم يمكن أن يكون أساسا لإيديولوجية متكاملة لحياة المجتمع العربي في الميادين الاجتماعية و السياسية و الثقافية، وهو ما تحدثني نفسي بصرف بقية العمر في سبيله... فقد آن لنا أن نتحرر من طفولتنا في الفخر بعيوبنا وإخفاء أمراضنا على أنفسنا، لأن من أخفى عن نفسه مرضه، أوشك أن يقتله."[2] إن دراسة عبد الله شريط لفكر ابن خلدون قد وجد أن عبقرية ابن خلدون هي حالة تعكس أوضاع أمته الثقافية و الدينية و الفلسفية، فقد هاجم الفلسفة في إطارها الإغريقي باعتبارها علما بلا برهان ولا تخضع للتجربة المباشرة، فهو يختلف مع كثير من المفكرين المعاصرين أمثال ماركس لإيمانه بوجود العالمين معا: الروحي و المادي، فنظرية المعرفة عنده تشبه موقفي باسكال و بركسون ، والخلاصة التي يصل إليها شريط عن ابن خلدون " إنه ليس ماركسيا أو ماديا، كما لا نستطيع أن نزعم أنه رشديا أرسطيا أو صوفيا غزاليا، إنه طراز خاص، له شخصيته وقوته و نزعته الخاصة و فلسفته القائمة بذاتها، المتميزة عن غيرها، بعيوبها و كمالاتها، ولكن بملامحها البارزة على أية حال."[3] أما عن علاقة الفلسفة بالأخلاق فيرى أن النزعة الدينية في الحضارات القديمة قد سيطرت على سلوك الناس الأخلاقي وفي تفكيرهم، على اعتبار أن الدين هو رسالة أخلاقية وتأثير الدين في الأخلاق لا يستثني حتى "اليونان أنفسهم كانت الأخلاق عندهم دينية قبل أن تصبح فلسفية.

---

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص158.

[2]– المرجع نفسه ،ص29.

[3]– المرجع نفسه، ص 88.

قال "سترابون" الجغرافي اليوناني المشهور: إنك في معاملتك لحشد من النساء أو الرجال تريد أن تؤثر فيهم، لا تستطيع ذلك بالفلسفة أو العقل ...بل لابد من الخوف الديني."[1] هكذا نجد أن الدين استطاع أن يؤثر في سلوك الناس حيث أنه "جاء بسلاح التحريم ليقف في وجه الرغبات و الشهوات و يحد منها."[2]، لقد كانت الأخلاق عبارة عن طقوس تعبدية ولا يوجد أي فرق بين ما هو ديني وما هو أخلاقي، أي أنهما يؤديان وظيفة واحدة، ولكن قد حدث انفصال بين "الأخلاق و الدين إلى أن بلغ بينهما أحيانا درجة التعارض و العداء، وذلك سواء في مجال التفكير النظري الصرف أو في مجال العملي." [3] إذا كان الدين قضية علاقة الإنسان بربه فإن الأخلاق تعتبر علاقات اجتماعية أي بين الإنسان و أخيه الإنسان وهذا عند عامة الناس، فإنه مادام أن علاقة الإنسان بربه طيبة فلا يهم ما يفعله الإنسان من أفعال سيئة. "بل أصبحت هناك نماذج من مساوئ الأخلاق معروفة عند رجال الدين وحدهم سواء كانوا من المسلمين أو المسيحيين أو غيرهم، وأصبح من الكلمات المشهورة عند عامة الناس قولهم: اعمل بأقوال الفقيه و لا تعمل بأفعاله."[4]، هذا في المجال العملي أما في المجال النظري فيرى عبد الله شريط أن الفلسفة قد فشلت في التأثير في سلوك البسطاء وأفكارهم، وهذا عكس تأثير الدين عليهم، وهذا بيّن في تاريخ الفرق الإسلامية، بحيث نجد : " أن أهل السنة قد انتصروا على المعتزلة، وكذلك انتشار مذاهب الفقهاء بأنواعها، دليل على مدى تفوق الدين على الفلسفة في الأوساط الشعبية،

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص91.

[2]– المرجع نفسه ص94.

[3]– المرجع نفسه، ص94.

[4]– المرجع نفسه، ص94.

أما نفوذ المعتزلة بين عامة الشعب فقد انتهى بانتهاء فترة المأمون و لم يبق له ذكر في ديار المسلمين."[1]

ولكن ما هي حدود هذا الانفصال؟ إن هذا الانفصال ربما لا يمكن تمييزه وخاصة في الحضارات الشرقية مثل الهند و الصين و لا يمكن وضع حدود بين التفكير الديني و التفكير الفلسفي وكذلك ينطبق على الفلسفة الإسلامية و المسيحية، ولكن يمكن لهذه الحدود أن تظهر في الفلسفة الغربية مثل ما عبر عنها أغوست كونت بتطور الفكر الفلسفي الذي رأى بأن التفكير الفلسفي مر بثلاث مراحل، وهذا الرأي بالنسبة لعبد الله شريط صحيح فيما يتعلق بالرجل الأبيض، " ففي العصر اليوناني كانت هناك حدود واضحة تفصل بين عصر سقراط و أفلاطون و أرسطو بين العصر الذي سبقه و الذي كان في الأساس دينيا، وعلى هذا الفرق أقيم الكثير من المحاورات أفلاطون التي كانت نقاشا بين الفكر الديني و الفكر الفلسفي في مادة الأخلاق...إلى ديكارت الذي بدأت معه عملية التخلص النهائي من سيطرة التفكير الديني على الفلسفي."[2]، ولكن ربما الانفصال الحقيقي يعود إلى فلسفة أرسطو الأخلاقية التي تعتبر عند مؤرخي فلسفة الأخلاق الأوربيين أحسن فلسفة أخلاقية تقدم للإنسان، لم يطرحها قبله أحد ولا بعده ما عدا صاحب المقدمة كما يرى عبد الله شريط. أما الأخلاق في دراسة المحدثين، فتجدها تختلف باختلاف المذاهب و النظريات الفسلفية، فنجد مثلا الماركسية أسست نظرتنا الأخلاقية على نقد الأخلاق الدينية، بحيث ترى الفلسفة الماركسية أن الأخلاق الدينية لم تعتمد على القوانين الموضوعية، فظلت المجتمعات قرونا طويلة تحت وطأة الأخلاق الدينية، وأقامت قواعد و أرضية مادية للأخلاق.

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ،ص95.

[2]– المرجع نفسه ،ص102.

إلا أن اعتمادها على " الجانب المادي وحده في القيم و في البحث معا لا يخلو من مجازفة. فسد الحاجات الأرضية لا يعني سد حاجات الإنسان كلها. إذ يبقى وراء الحاجات المادية عالم زاخر من الحاجات الفكرية و الروحية لا تحل بحل الحاجات المادية."[1] وذهبت البحوث في الفلسفة الأمريكية إلى دراسة الأخلاق على أنها حالة اجتماعية مثلها مثل ابن خلدون، أما دوركايم فيرى بأن الأخلاق لا يمكن فصلها عن المجتمع، وهذه الإشارات كما يرى عبد الله شريط دليل على أن علمنة الأخلاق هو مطلب كل المفكرين قديما وحديثا. وفيما يخص الدراسات العربية الإسلامية في مجال الأخلاق فقد اتبع أصحابها المنهج اليوناني التجريدي، وبالتالي لم يبدعوا أي جديد إلا القليل مثل الغزالي، أما الاهتمام بأفكار ابن خلدون فلأن آراءه تشبه الطرح الغربي المعاصر أو ربما أفضل، لأن " حوادث التاريخ خاضعة لطبيعة العمران الاجتماعي ونابعة من واقعه، وطبيعة العمران هذه لها أسباب و علل يجب الوقوف عند غايتها"[2]. وهذا ما لم تجده عند من نظر في التاريخ الإنساني، بل إن الناظر في مؤلفاتهم لا يجد أسبابا لتلك الحوادث وتزاحمها، إن عبد الله شريط يرى بأن مؤلفات ابن خلدون كانت سابقة لمؤلفات زمانه بما لا يمكن مقارنته فهو أسس لمدرسة تحلل فيها طبيعة الإنسان ومشاكله المادية و النفسية و الخلقية. فحوادث التاريخ عنده هي إذن عِبر بما لذلك من معنى اجتماعي. وهكذا يمكن علاج الأخلاق بفضل ما يعرفه البشر تاريخيا و اجتماعيا. ولم يتخذ ابن خلدون الدين مادة لفلسفته الاجتماعية.

وهذا لا يعني" أن صاحب المقدمة لا يؤمن بتأثير الدين في حياة الإنسان. وإنما يؤمن فقط بأنه من النادر أن يأتي الشرع مخالفا لطبيعة الأشياء، وهذا المبدأ يعممه ابن

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ،ص 109.

[2]– المرجع نفسه، ص 137

خلدون على التطبيقات الاجتماعية وعلاقة الاجتماع بالأخلاق، بل أن الأخلاق الدينية أرفع من الأخلاق الفلسفية."[1]

وبهذا فهو يرى بأنه من النادر أن يأتي الدين مخالفا لطبيعة الأشياء، إن عبد الله شريط يدعو إلى استعمال المنهج العلمي وخاصة في العلوم الإنسانية بحيث أن هذا المنهج يكشف عن القوانين التي تتحكم في سلوك الناس أفرادا أو جماعات، ولهذا تجده يسعى إلى " إدخال الفكر العلمي إلى حياتنا الأخلاقية وعلى أن نخرج بها من الأسلوب البدائي الذي ظلت تعيش فيه إلى اليوم، وهو أسلوب الوعظ الساذج وإسداء النصائح اللفظية، و الفخر بالماضي غير متفطنين إلى أن هذا الأسلوب لم يعد يؤثر في أجيالنا الحديثة."[2] ولهذا علينا بضرورة القيام بثورة على كل المعتقدات و القيم الأخلاقية الفاسدة، بالاعتماد على المنهج العلمي الحديث. والابتعاد عن القراءات القاصرة التي هي بعيدة كل البعد عن كشف العلاقات الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري و بين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي و لذا بقي الفكر العربي الإسلامي سكونيا أو أنه منقطع الصلة بجذوره الاجتماعية.

أما في مجال علم الاجتماع وعلاقته بالأخلاق فيرى عبد الله شريط أن ما يميز ابن خلدون عن بقية الفلاسفة هو أنه حاول أن يفهم مصير الإنسان كما نحاول أن نفهمه نحن اليوم، وأن كتاب المقدمة يبهرنا بعصريته الخارقة للمألوف.

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ،ص 137،.

[2]– المرجع نفسه،ص6.

" ولكن عصريته ليست في ترتيب الأبواب بل في التفطن إلى المشاكل التي نتفطن نحن لها اليوم ونطرحها، وفي كونه يعتبر هذه المشاكل هامة وأصيلة كما نعتبرها اليوم، ويحللها بنفس الطريقة التي نبحث بها اليوم، وكل ما بيننا وبينه من اختلاف هو أننا نملك من وسائل النظر إلى الوراء ما لم يكن يملك في عصره."[1]

ويرى عبد الله شريط أن الباحث اليوم في كل المجالات إذا أراد البحث عن زميل له يجد في شخص ابن خلدون أو حتى إذا أراد معلما فهو كذلك، هذا ما لا نجده عند كثير من المفكرين القدماء، فإذا كان علماء عصره اهتموا بالقضايا الميتافيزيقيا، فهو نجده قد اهتم بمواضيع العلوم الإنسانية التي من شأنها أن تلامس مباشرة الوضع السيئ السائد في بلاد المغرب، هكذا يرى عبد الله شريط في شخص ابن خلدون الرجل العجيب، فهو عندما يقارن " تفكير ابن خلدون بتفكير القرون القديمة و القرون الوسطى الإسلامية و المسيحية على حدٍّ سواء نجده يشكل منعرجا أساسيا، إنه بداية التفكير العلمي في القضايا الإنسانية، وأسس تفكيره هذا مستمدة كما يقول هو عن نفسه من طبيعة الأشياء."[2]، أما منهج ابن خلدون في الدراسات الاجتماعية فإنه لم يفصح عنه أو لم يفرد له باب خاصا، وأهم قواعد منهجه هي الاعتماد على:

1. الملاحظة المباشرة لأن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب على طبيعة الأشياء المحسوسة.

2 . القاعدة الثانية هي المقارنة فهو يعرض بإسهاب أثر الطقس و الأقاليم و أحوال المعيشة في أخلاقية كل شعب من الشعوب و طباع كل واحد منهم .

[1]- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص 140

[2]– المرجع نفسه ،ص 141، 142.

كما تفطن إلى علاقة الأخلاق بالظواهر الاجتماعية الأخرى، كدراسة أخلاق طبقات المجتمع أمثال التجار و الصناع و الملوك.

كما أن منهجه يقوم على الشرح و التحليل و تعليل الحوادث"[1]. الأمر الذي أدى إلى إنشاء نظريات جديدة أثارت دهشة المفكرين و المحللين.

لقد استعمل ابن خلدون كلمة عمران بدل كلمة مجتمع لأنها تحمل في طياتها عند صاحب " العبر " معنى أخلاقيا بعيد المدى من الناحية الاجتماعية، فحكمه على الأشياء اتخذ من العمران معيارا أخلاقيا من حيث مساعدة أو معارضة هذه الأشياء إلى ظاهرة العمران.

ويرى شريط أن المادة الأخلاقية هذه تصدق بالخصوص على مجتمعات المغرب والمشرق العربيين بل و العالم المتخلف كله، هكذا يرى عبد الله شريط أن ابن خلدون " لم يقدم لنا بحثا أخلاقيا متكاملا ولكنه قد قدم لنا مادة غزيرة في ميدان البحث الأخلاقي "[2]، أما فيما يخص علمية الأخلاق فإن الدراسات العربية في موضوع الأخلاق قليلة باستثناء بعض الفلاسفة الذين درسوا الأخلاق دراسة علمية منهجية مثل" إخوان الصفا والفارابي و ابن سينا و الغزالي و ابن رشد و ابن مسكويه و ابن خلدون".[3] و يرى شريط أن الفلاسفة الإسلاميين . باستثناء الجاحظ و الغزالي و ابن خلدون . ظلوا يرددون ترديدا غامضا مخلوطا لفلاسفة اليونان في مادة الأخلاق. "يتخللها كل ما زخرت به حضارة المجتمع الإسلامي من تيارات ومذاهب دينية تذهب من الشرك الفارسي إلى الزهد الهندي و الإسرائيليات و المسيحيات الباطنية التي لا

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص 142– 143

[2]- المرجع نفسه ، ص146

[3]- المرجع نفسه، ص153

تكاد تحصر."[1]، أما بالنسبة لتحليل قيمة الفرد عند صاحب كتاب العبر كان ينطلق من واقعه كعضو في جماعة ينتمي إليها ، و الإنسان الفرد عند ابن خلدون لا قيمة له في الدراسات الفلسفية ، فالإنسان الخلدوني ابن بيئته لا أكثر ولا أقل" فالخير و الشر ليست وليدة نفوسنا بقدر ما هي نتيجة لما يحيط بنا من ظروف و شروط موضوعية خارج نفوسنا.

إن العمل الذي نمارسه يكيف أخلاقنا و الطبيعة الجغرافية التي نشأنا فيها نبتت منها أخلاقنا ، و المبادئ و التقاليد التي نعتنقها لم نكتشفها بأنفسنا بل وضعها المجتمع بين أيدينا."[2]

وهكذا نجد عبد الله شريط ينقد إهمالنا لفلسفة ابن خلدون، حيث أنه في مقارنته دوي Dewey وصاحب المقدمة ، وجد أن ابن خلدون استطاع أن يدرك العلاقة الوثيقة بين الحياة الاجتماعية و التعليم. ويرى صاحب الفكر الخلدوني أن الاختلاف بين "دوي" وابن خلدون اختلافات جزئية ، فكل منها كانت فلسفة التربية عندهم بمثابة ثورة، على اعتبار أنها فلسفة قامت على أساس اجتماعي واقعي، وهذا " لأن كل تربية أو نظام تعليم يتجاهل الوسط الاجتماعي و المستوى الحضاري الذي يجري فيه هي تربية محكوم عليها للإفلاس."[3] وفي الأخير يصل عبد الله شريط لدراسته للفكر الأخلاقي الخلدوني "أننا بدلا من أن نسمي هذا خيرا ونمتدحه ونسمي هذا شرا و نذمه يحسن أن نبحث عن السبب الذي أنبت الشر و السبب الذي أشاع الخير."[4]

[1]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ص 154.

[2]- المرجع نفسه ، ص 169

[3]– المرجع نفسه، ص668.

[4]- المرجع نفسه، ص170

يجب علينا أن نتجاوز الطريقة التقليدية في معالجة الأخلاق، وأن نتبع الأسباب الظاهرة وتحديدها بوضوح من أجل أن تسهل علينا معالجتها.

قيمة التنمية و مشكلة الإيديولوجية :

إن قيمة التنمية في فلسفة عبد الله شريط تتمحور حول ضرورة الحفاظ على الهوية الوطنية ، باعتبارها مسألة وجودية ...وكذلك مسألة التعريب لأن اللغة تعتبر عنصرا أساسيا في تكوين أي أمة مثل التاريخ و الدين، وهي مرتبطة بالثقافة، فالاستعمار الفرنسي من بين أساليبه التخريبية طمس الهوية ولهذا "فإن المعركة السياسية التي جرت بين القوات الوطنية و قوات الاستعمار، لم تكن فقط معركة سجون وانتخابات و قمع وإضرابات وقوانين مجحفة و تمرد صارم عليها، ولكنها كانت أيضا بالخصوص معركة مفاهيم تتصارع فيها الأفكار بين الاستعمار و الحركة الوطنية."[1] إذا كانت الإيديولوجية في مفهومها العام علم الأفكار أو بمفهوم آخر تعتبر نسقا من المعتقدات والمفاهيم، وإذا كانت التنمية عنصرا أساسيا للاستقرار و التطور الإنساني و الاجتماعي وهي تتخذ أشكالا مختلفة تهدف إلى الرقي بالوضع الإنساني إلى الرفاهية و الاستقرار و التطور بما يتوافق مع احتياجاته وإمكانياته الاقتصادية و الاجتماعية و الفكرية.

فيما تكمن قيمة التنمية عند عبد الله شريط وما علاقتها بالإيديولوجية ؟

إن الإخفاقات المتكررة و التجارب الفاشلة للكثير من المجتمعات العربية هو السبب الأول لجعل التنمية من أولويات القضايا التي تمثل مطلبا ومطمحا لكل هذه الشعوب من أجل السير في طريق الرقي و التقدم من أجل اللحاق بركب الدول المتقدمة ومواكبة التطور الحاصل على المستوى العلمي و الاقتصادي و السياسي و الاجتماعي

[1]– عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر، ص122.

وحتى الأخلاقي، و يعتبر الوطن العربي عامة و الجزائر خاصة من الدول السائرة في طريق النمو فهي تسعى لتحقيق التنمية في جميع المجالات، وإن كان الشعب الجزائري قد استطاع أن يتجاوز معركة السلاح ، عليه أن يدرك بأن المعركة لم تنته بعد لأن معركة السلاح أفسحت مكانها لمعركة المفاهيم . ولهذا نجد عبد الله شريط يذكر الشعب الجزائري "أن انتصارهم في حربهم التحريرية ضد الاستعمار الفرنسي ليس معناه أنهم حققوا كل شيء.

و أن النصر ليس سوى نقطة بدء فقط، فإن الشعب المقتدر ليس هو الذي يقوم بثورة رائعة فحسب، بل إلى جانب ذلك يحافظ على قيمتها و يعرف كيف يستفيد من تضحياته."[1]، وإن مستقبل هذه الأمة في المحافظة على ثوابتها ومكوناتها مع مسايرة الفكر الحديث وتجاوز الثقافة السلبية التي يرتكز أصحابها على مفاهيم قد تجاوزها الزمن، مفاهيم عصر الانحطاط و التدهور، ومن بين هذه الثوابت نجد اللغة و مشكلة التعريب التي تعتبر مشكلة حضارية و فكرية وهي كذلك مسألة وجودية وهي جزء من الهوية الوطنية التي هي مجموعة من القيم و الأخلاق، فتخلف اللغة هو انعكاس لتخلف المجتمع، ولهذا لابد أن "نبتعد عن الاكتفاء بتمجيد اللغة و هي بعيدة عن المجتمع كما يحدث الأمر نفسه بالنسبة إلى تمجيد المبادئ الأخلاقية و هي منفصلة عن الحياة."[2]، ولذلك فيجب تضافر الجهود من أجل إنقاذها من التخلف، والمسؤولية الكبرى يتحملها الأساتذة و المعلمون، فعلى الأمة العربية أن تنهض بلغتها العربية وتطورها وهذا من خلال الاستعانة بالمناهج الحديثة، والابتعاد عن كل مشروع تغريبي يسعى لطمس الهوية الوطنية وإلى تدمير أكبر شيء فينا و هو الجانب الأخلاقي وإذا انهارت القيم تدمر المجتمع.

[1]–عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، ط2. 1981م، ص9.

[2]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص675.

فالمفكر عبد الله شريط يرى أنه لا يجب أن نعول كثيرا من أجل النجاح في هذه المعركة على ما تقدمه الجهات الرسمية ممثلة في الحكومة و وزارة التربية و المفتشين و غيرهم من دعم مادي وما تصدره من قرارات، فهذا الدعم المادي و القانوني رغم أهميته فهو غير كاف، فالمفكر عبد الله شريط يعول على همة معلمي العربية، فهذه الهمة لها فاعلية في إنجاح عملية التعريب.

وهنا نجده يدعوهم للقيام بثورة علمية و بإحداث قطيعة ابستمولوجية يتم من خلالها التخلص من كل ما له صلة بعصر الانحطاط حيث يقول "أريد أن أقول بدون تحرج لإخواني المعلمين و أساتذة اللغة العربية أنهم يجب أن يثوروا على أنفسهم، أعني أن يراجعوا كل الأساليب التي تعلموا بها هم العربية و أن لا يطبقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم. وهذه الثورة لا تكون إلا بالمستوى الثقافي العام، لا في العربية و التخلص من أساليب عصور الانحطاط فقط، بل وأيضا برفع هذا المستوى الثقافي في ميادين علم النفس و التربية الحديثة و في التاريخ العام تاريخ الأدب و تربية الذوق الجمالي."[1] إن عبد الله شريط كما عبر عنه محمود قاسم في تقديمه لكتاب معركة المفاهيم إنه "رجل مثالي يريد لمواطنيه أن يشكلوا دائما مسلك البطولة وأن لا يخففوا حدة هذه البطولة بعد النصر، وهو مثالي و صادق مع نفسه لأنه كما أعرفه يسلك مسلك الجد في حياته العملية."[2]، وهكذا فإن التقدم و التطور ليس أن تقوم بثورة ضد الاستعمار من أجل التحرر وإنما عليك أن تحافظ على مكتسبات هذه الثورة " فالشعب المقتدر ليس هو الذي يقوم بثورة رائعة فحسب بل إلى جانب ذلك عليه أن يحافظ على قيمتها و يعرف كيف يستفيد من تضحياته."[3]

---

[1]–عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية،ص8.

[2]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم،ص12.

[3]– عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص9.

هذا يبين أن عبد الله شريط يؤكد على أن التنمية لا تكون ولا يمكنها أن تتحقق إلا عن طريق أبنائها المخلصين لهذا الوطن وهؤلاء هم الذين لديهم الروح الوطنية متأصلة فيهم.

أما ما يمكن أن يكون عائقا في طريق التنمية في نظر شريط هو أن هذا الإنسان العربي إنسان متناقض، بحيث تجدهم في مواقف يمتازون بالمروءة بكل ما تحمله من معنى وفي المقابل تجدهم يتقاتلون في أتفه الأسباب، وهذا هو نموذج الإنسان المتخلف، وهذه القيم تجدها راسخة متأصلة في عاداتهم وتقاليدهم، ولهذا يجب على الدولة أن تحرص على تنمية القيم الخلقية في المجتمع. إن التحسيس بالانتماء للوطن لهو مطلب ضروري، ونشر الوعي الإيديولوجي له تأثيره في تعبئة الشعب من أجل قيامه بثورته التنموية، وهذا ينعكس بالإيجاب على الجانب الاقتصادي و الأخلاقي و السياسي، " إن الحياة تعطي لكل ما يستحقه، و إن الأمة التي أنجبت حامورابي و ماسينيسا و بُعِثَ فيها محمد صلى الله عليه و سلم وخلق فيها ابن خلدون وطردت الصليبيين بعد قرنين من الحروب وينتمي إليها شعب نفخر بثورته وتنظيماته سبع سنوات ونصفاً هي أمة قادرة على أن تتغلب على نفسها و تتجاوز أقدارها البائسة. لأن المعركة . في آخر الأمر . بيننا و بين أنفسنا وهذا ما يفهمه مع الأسف قادتنا في العالم العربي."[1]، وهنا يبرز دور المثقف وهو التعبير عن المشكلات التي يواجهها مجتمعه، فإذا كانت الثقافة هي سلوكا اجتماعيا ومعيارا موجودا في كل المجتمعات البشرية، فلابد من إيجاد إيديولوجيا واضحة الأحكام لتوجه سلوكاتنا في مجال التنمية الاجتماعية و في بناء القيم الخلقية. وحتى تتحقق لنا النهضة الفكرية التي نرجوها، علينا البحث عن الحلول المناسبة على كافة المستويات الثقافية و الاقتصادية و السياسية و حتى الأخلاقية. وإذا أردنا أن نصنع حضارتنا فعلينا إصلاح ذواتنا وعاداتنا

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم،ص24.

وثقافاتنا، وهذه الأخيرة يقول عنها عبد الله شريط: "إن كل مشاكلنا وعيوبنا التي تفضحنا بدون شفقة مردها إلى مشكلها الثقافة. أعني الثقافة بأوسع معانيها : المدارس و الكتب و الصحف و المحاضرات، و العادات و التقاليد و مفاهيمنا للسياسة و الاقتصاد و الأخلاق و مشاكل التربية و تناقضات الأجيال و تنازع الأفكار."[1]

إن تقدم أي أمة أو أي مجتمع مرده إلى ازدهار ثقافته، التي تعبر عن إيديولوجية صحيحة وسليمة قادرة على السير بهذا المجتمع نحو التنمية، وبهذا تكون هناك علاقة بين قيمة التنمية و إيديولوجية أي أمة في تطورها.

قيمة المفهوم عند عبد الله شريط:

إذا كان المفهوم بصفة عامة هو مجموع الصِّفات والخصائص التي تحدِّد الموضوعات التي ينطبق عليها اللفظ تحديدًا يكفي لتمييزها عن الموضوعات الأخرى، فهو يختلف باختلاف الأمم والحضارات والثقافات، ولهذا فقيمة المفاهيم في حياتنا العملية الثقافية و السياسية تأخذ طابع المعركة، وتتجلى قيمته في ممارسته كما هو لا كما يتراءى للعيان، إن مسألة المفاهيم لدى عبد الله شريط لا تعتبر مهمة فحسب، بل اعتبر الخوض فيها وممارستها بمثابة المعركة، ومعركتها أخطر من معركة السلاح، وهي معركة حقيقية لأن الكثير من المفاهيم اختلط وضاع وسط الزحام والاختناق مما يتطلب فرزه وتصحيحه، ويشير المفكر المصري الدكتور محمود قاسم في تقديمه لهذا الكتاب أن المفكر عبد الله شريط قد اهتم بهذه المسألة تأقلماً مع المجتمع الجزائري، وأوضاعه السياسية، حيث يقول : " إن معركة المفاهيم بالجزائر قد بلغت الذروة في حدتها، ولن تجد جزائريا يحدثك قليلا من الوقت حتى ينقلك إلى صميم المعركة، ونحن نرحب دائما أن نصطلي بنيران المعركة بدلا من أن نفر منها ذلك أن عصر الهروب

[1]– عبد الله شريط، معركة المفاهيم ، ص 277.

من المشكلات الواقعية قد غبر، سواء أكان ذلك في المشرق أو المغرب، وتلك علامة صحية، وهي تبشر بخير"[1] وعلى هذا فإن عبد الله شريط يركزّ على أنّ قضية المفاهيم يجب إدراكها بدقة، ولهذا فإن ضبط المفاهيم مسألة تعد غاية في الأهمية، ويؤكد بأنها المعركة الأهم، والتي لابد أن يُقدم المرء من أجلها رؤى معمقة، إن قيمة المفهوم يتجلى في إيضاح مجموعة من التصورات التي تبدو واضحة ولكنها في الحقيقة غامضة، لأن ما تتميز به المجتمعات العربية عموماً هو الاتجاه إلى العمل مباشرة، دون وضع تصورات مُسبقة، وأفكار مُوجهة، وخطط مرسومة،لأننا لا نستطيع أن نبني بيتاً من الحجر، ونحن لا نحمل رؤية مُسبقة عنه في تصوراتنا الذهنية، إلا إذا سبقه بيت من الأفكار، و لهذا السبب فقد حرص المفكر شريط على بذل جهد خاص يؤكد فيه على قيمة المفاهيم في حياتنا العلمية والثقافية والسياسية عموما، والمفاهيم في المجتمعات الناشئة كثيرا ما تأخذ طابع المعركة.

[1] . عبد الله شريط، معركة المفاهيم،ص278.

. مشكلة القيم عند الربيع ميمون:

منذ أن أوجد الله سبحانه وتعالى الإنسان وهو يعيش أفعاله ويتصرف وفق ما تمليه عليه حاجاته البيولوجية." وقد انتقل من عيش أفعاله إلى وعي هذه الأفعال، وميز الوسيلة عن الهدف ، وتذرع بالمعرفة طلبا لتحقيق الغاية المرموقة، وأنجب في دروب بحثه عن المعرفة العلوم الوضعية كافة." [1] ، إن الوعي الفلسفي بهذا السلوك لم يكن قديما قدم واقع هذه السلوك لكنه وجد مع نتشه حين استعار مفهوم القيمة من الاقتصاديين، حتى أصبح هذا المفهوم ذائعا في الوسط الفكري و الفلسفي ، ولم تبق دلالة القيمة وقفا على الجانب الأخلاقي من النشاط القيمي الخصب الوسيع. فقد ألف الناس الإشارة إلى القيمة أكثر ما ألفوا حينما يتناولون في حديثهم الكلام عن الأفضل و الأجمل والأكمل من شؤون الحياة كافة. " وقد ذهب الفيلسوف لوي لافيل إلى أن كلمة القيمة تحدث في أناس عصرنا سحرًا يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها، إنها وجود بمعنى جديد، ينجب طرازًا جديدًا من التفكير الفلسفي يعرف بعبارة علم القيم، أو فلسفة القيم، أو نظرية القيم أكسيولوجيا"[2]. و لا يمكن تصور القيم خارج الوجود ، فنتشه يرى " بأنها الحادث الأول و نسيج كل وجود أو هي الوجود لأن تصوره مستحيل خارجه "[3]، ومن هذا المنطلق فلا يستغرب أحد أن يجد فلسفة القيم تلم بفلسفة الحياة كلها، فالقيم الاقتصادية تتمثل في المال، و القيم الروحية في الأولاد و الأزواج، و القيم الاجتماعية تتمثل في التكافل و التآزرو التعاون ...الخ.

[1]. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر ،ص 9

[2] . جان، بول رزفبر ، فلسفة القيم ، ترجمة عادل العوا، عودات للنشر و الطباعة، بيروت ،لبنان، ط1، 2001، ص5

[3] - André Gresson. Nietzsche. P. U. F. Prise. P. 20.

وإذا كانت القيمة هي الميزة أو الخاصيّة التي بتوافرها تعطي قيمةً للشيء وتجعله مرغوباً فيه، أو أنّ هذا ما يجب أن يكون الحال عليه ، " و القيمة هي المطلق من حيث أنها المطلب الأبعد الحافز الجاذب الدافع إلى العمل ، وكلما حقق المرء قسطا من المطلوب وجد أن ما أنجزه من قيمة أولى قد غدا في الوقت ذاته وسيلة لمرحلة تالية على درب القيمة المثلى."[1]، وهكذا فإن القيم مطلقة من حيث هي مبادئ، وتبقى نسبية من حيث هي ممارسات في الواقع.

ويعتبر المفكر والفيلسوف الجزائري الربيع ميمون من بين الأوائل الذين عنوا بالبحث في موضوع القيم في الجزائر، وقد قدم بحثا مستفيضا في كتابه (القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية)، وقد "عمل أستاذا للفلسفة بقسم الفلسفة بجامعة الجزائر، حيث تتلمذ على يديه العديد من أساتذة الفلسفة في الجزائر في مختلف المستويات، ينحدر من ولاية جيجل الساحلية بشرق الجزائر، من مؤلفاته مشكلة الدور عند ديكارت، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، عرف عنه جديته وحرصه الدقيق على أعماله، يتقن اللغتين العربية والفرنسية إتقانا تاما، كان دوما معتدا بنفسه، مما جعله يضع نفسه ضمن فلاسفة الدنيا "[2] وقد نقل عن من حضر محاضراته أنه كان يقول: " فلاسفة الدنيا ثلاث: ديكارت، بول فاليري، وأنا العبد الضعيف" [3]

[1] . الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص12

[2] . معيرش موسى ، تصنيف القيم بين الدين و الفلسفة ،دار بهاء الدين للنشر و التوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2016، ص241

[3]. المرجع فسه، ص242

لماذا فلسفة القيم:

من المعلوم أنه كان هناك صراعا إيديولوجيا قد نشب بعد أن وضعت حرب التحرير أوزارها ، وهذا في مؤتمر طرابلس حول مشروع بناء مجتمع جزائري وهذا في النص الثاني من القرن الماضي بين تيارات تختلف في مرجعياتها، منها تيار إسلامي إصلاحي وهو امتداد للتيارات في المشرق الإسلامي الذي يرى المبرر في عالمية الإسلامي ، وفكر آخر يتبنى الفكر الجزأري ، وفكر آخر تغريبي يرى في النموذج الغربي مرجعية لبناء الإنسان الجزائري، ورابع وطني يرى فيما هو سائد هو التوجه الصحيح. ونجد الدكتور الربيع ميمون قد ابتعد عن هذه الصراعات.

فالإنسان مهما كان مستواه، لا يستطيع أن يعيش بدون قيم، و أن يترك البحث عما هو أسمى في نظره من القيم الحاصلة له لأن القيمة في النهاية هي كل شيء بالنسبة إليه، وفي نظر الربيع ميمون " كل شيء، وكل فعل أو نشاط، وكل وصف مرغوب فيه أو قابل للرغبة فيه يحفظ وجوده، ويسعده، ويثريه، ويمكننا أن نقول عنها بعبارة أخرى: أنها كل ما يثبت إنسانيته، ويؤكدها، ويسمو بها من درجة إلى أخرى أعلى منها، وباستمرار، مع رغبته فيه أو قابليته للرغبة فيه"[1]

إن الربيع ميمون في معالجته لنظرية القيم يحاول بناء إنسان جزائري حامل للقيم . وقد اختار بحثه هذا " في مرحلة حاسمة من حياتنا الوطنية تمتاز فيها من انجازات غايتها تربية إنسان جزائري جديد يؤمن بالقيم، ويعمل بهديها، ويعيش من أجلها. واخترناه أيضا ، لأن دراسته باللغة العربية تكاد تكون معدومة على الرغم من أهميته القصوى."[2] فهذا دافع محفز لخوض هذه المغامرة، إذ يعتبر من بين القلائل الذين كتبوا

[1] الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص327

[2]. المرجع نفسه، ص 16

في موضوع القيم في عصرنا و اعتبرها الوسيلة التي تمهد للإنسان الطريق إلى التقدم و الرقي.

مكانة فلسفة القيم :

إن القول بنسبية القيم يلغيها إذ لا يمنحها سوى وجود وهمي، و القول بمطلقيتها يفصل بيننا و بينها، ويجعلها بعيدة عنا. وأما القول بمطلقيتها النسبية، فإنه يثبتها لنا ويقربها منا،ويمنحها وضعا وجوديا يلغي مشاكلها أو يعيننا على حلها حلا كلاميا لا يوجد فيه خلل، ولا يوجد فيه انكسار."[1]

مشكلة القيم:

" يقول ((جان فال)): يجب على الإنسان، عندما يواجه مشكلة القيمة أن يشحذ ذاتيته، و أن يزيدها جدة، وأن يحافظ على الشعور بعلو القيمة و موضوعيتها، وأن يؤكد التوتر بين الذاتي و الموضوعي، وعليه في النهاية أن يذهب إلى أبعد من هذين الحدين (الذاتي و الموضوعي) تجاه شيء أعمق منهما." [2] وهي المشكلة التي يطرحها الربيع ميمون ويحاول معالجتها علاقة النسبية بالمطلقية في القيم. "وهي زاوية هامة لأنها تتيح لنا أن نطل منها على أطراف المشكلة فتكون لنا عنها صورة عامة نسير في ضوئها إلى صميم الموضوع فندرس مختلف النظريات عنه، ونستخلص منها النتائج ، ونبدي فيها ما نستطيع أن نبديه من آراء"[3]

يرى الربيع ميمون أن القيم هيكل الوجود، وقوامه، وفي دراستها مشكلة تعترض الباحث وهي من الصعب تعريفها لأنها تفلت منا و " لأنها تتجاوزنا على الرغم من

---

1. الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص345
2. المرجع نفسه، ص111
3. المرجع نفسه، ص17

قربها منا، وخواصها كثيرة تجلو لنا جوانب منها ولكنها لا تسمح لنا بالقبض عليها ، وتعييناتها وجوه يعكس بعضها بعضا فلا ندري ونحن نتأمل واحدا منها، هل نتأمله بمفرده، أم نتأمل القيم كلها في ذاته ومن خلاله، و أهمية كل منها بالنسبة إلينا عظيمة جدا فلا نستطيع أن نبحث عن واحد منها وأن نهمل غيره، ووجودها عجيب يبدو لنا أحيانا أنه مستقل عنا ، ويبدو لنا أحيانا أنه تابع لوجودنا وأن لا معنى له بدوننا."[1]

القيم النسبية:

قد نحكم على جمال لوحة أو امرأة بأنها ذات قيمة نسبية، مع أن الواقع غير ذلك ، فالجمال وصف غريب عنهما، ولكننا نثبته لهما، لأن هناك وهما يظللنا، ويجعلنا نؤمن بوجوده،" مع أنه لا وجود له في ذاته، وكذلك الأمر بالنسبة لكل قيمة، ونحن بذلك نثبت قيمة ما خطأ وبشكل مطلق، لأن نسبية القيمة بهذا المعنى تنفي وجودها في ذاتها، وتثبتها كظاهرة وهمية خاصة."[2] ، و بهذا فالقيم النسبية هي تلك التي تختلف باختلاف المواقف والمتغيرات للشخص، مثل الطبقة الاجتماعية أو الجنسية أو العمرية أو التجارب الشخصية، و القيم التي توجه سلوك البشر تتغير بتغير المجتمع وخاصة في جوانبها الثقافية أو الدينية أو القانونية أو السياسية التي تسود في بلد أو مجتمع.

هذا ويتحدث الربيع ميمون عن نسبية القيم بمعنى آخر حين يقول:" أن شيئا ما تتبدل قيمته تبعا للظروف التي تتغير، وذلك من غير أن يتغير في ذاته. فاللوحة التي ينتجها فنان في وقت ما لا تحافظ على قيمتها عندما تظهر لوحة أخرى تضاهيها في الإبداع، وكذلك المنهج، و النظريات والآلة و غيرها.

---

[1]. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص62

[2] . عبد الله موسى ، فلسفة القيم الأصول و الإمتدادات ، مرجع سبق ذكره، ص25

لقد كانت السيارة تعتبر أسرع وسيلة للنقل، وأحسن ما يمكن السفر على متنه قبل الحرب العالمية الأولى، ولكن هذه القيمة لم تبق لها حين ظهرت الطائرة التي هي أحسن منها."[1] ويعتبر الربيع ميمون الإنسان هو العنصر الفاعل في هذه المتغيرات، ولهذا " يجب علينا أن نتأمل القيم من جهة الإنسان إذا كنا نريد أن نصل إلى شيء في معرفتها لأنه هو الذي يكشف عنها، ويمكنه أن يقدم لنا فيما يتعلق بها شيئا مفيدا بواسطة تجربته لها. إن الإنسان، على ما يظهر ، هو الذي يجعل من متطلباته قيما. وعليه فهي قيم نسبية إليه، ولا يمكن أن يكون لها قدر بدونه."[2] ولهذا فإن القيمة لا وجود لها في ذاتها ، وإن الإنسان هو واجد القيم وهو مبدعها ولا يوجد عالم للقيم مستقل عنه، و الفلسفة السفسطائية تقدم لنا مثالا رائع عن نسبية القيم، لأنهم يعتبرون " الإنسان مقياس الأشياء كلها. إنه مقياس الأشياء الموجودة من حيث هي موجودة ، ومقياس الأشياء غير الموجودة من حيث هي غير موجودة"[3] وهكذا فالقيم بهذا الشكل تعتبر ذاتية تتغير من شخص إلى آخر، " فقد تكون فكرة ما صادقة لدى فئة أو جماعة، ولا تكون كذلك لدى فئة أخرى، فحتى الإيمان بدين ما لدى البعض يكون مقبولا، إذا حقق منفعة واطمئنانا ، ولا يكون كذلك إذا لم يحقق هذه المنفعة وذلك الاطمئنان."[4] وحتى داخل الدين الواحد نجد أن النظر إلى بعض الأحكام يختلف من جماعة و طائفة إلى أخرى، فمثلا التوسل بالأموات نجده مقبولا لدى البعض، بل حتى أنه عند البعض من القربات ،وعند البعض الآخر مرفوضا، وحتى هناك من يعده من الشركيات، إن النظريات التي تعتبر القيم نسبية في نظر الربيع ميمون كثيرة و متنوعة و يصعب التعرض لها كلها .

---

[1]. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص 115

[2]. المرجع نفسه، ص328

[3]المرجع نفسه، ص131

[4] معيرش موسى ، فلسفة القيم ، ماهيتها طبيعتها ،مرجع سبق ذكره، ص93

وهو بذلك يرى بأنه يكتفي "بدرس نماذج منها تظهر لنا كافية لأن تعطينا صورة عامة عنها، وكافية للاعتماد عليها في الاستنتاجات النهائية و الأحكام الأخيرة. ويظهر أن الفرودية، و السارترية، و الماركسية، و الدوركهايمية تعبر أحسن تعبير عن نسبية القيم في الفلسفات المعاصرة، وتمثل التيارات الفكرية التي تأثرت بها، أو تقترب منها أحسن تمثيل."[1] وهذه التيارات الفلسفية في نظر الربيع ميمون كلها تعتبر القيمة نسبية و من إنتاج الإنسان، سواء كان فردا أو ينتمي لجماعة، ولا تعتبرها كيانا مستقلا بذاته. وهذه النظريات نجد" فريد يفسر القيم كلها بالطاقة الجنسية أو الليبيدو، وساتر يعتبرها من إبداع الحرية المطلقة، و دوركهايم الذي يعدها من نتائج الروح الجماعية."[2]

القيم المطلقة:

يقول نقولاي هارتمان :"إن القيم فيما يتعلق بكيفية وجودها أفكار أفلاطونية. وهي جزء من ذلك العالم الآخر للكينونة الذي اكتشفه أفلاطون، والذي يمكننا أن ندركه بحدس الفكر من غير قدرة على رؤيته أو لمسه"[3]

إن فكرة المطلق في القيم تعود إلى الفلسفة اليونانية عندما وصلت المدرسة السوفسطائية إلى أن "أخلاقنا وتشريعاتنا وضعية وعرفية وأن أفكارنا نسبية متغيرة أي تعتمد على الظروف وتتغير بتغيرها. وقد قام سقراط ومن جاء بعده بمهمة فصل خطي الخبرة و التخيل، أو الواقع و الميتافيزيقا فصلا تاما مؤكدين على جعل الأفكار نفسها عالما قائما بذاته. وكان سقراط و أفلاطون يهدفان إلى الدفاع عن الخط المثالي الذي هدمه السوفسطائيون(...)وبالنسبة للأخلاق ما كان يمكن وضعها على أساس ثابت

[1] . الربيع ميمون، نظربة القيم في الفكر المعاصر ،ص145

[2]. المرجع نفسه، ص19

[3] . المرجع نفسه، ص223

بدون افتراض قيم كاملة ومطلقة"[1] وهكذا يمكن القول أن القيم في مطلقيتها تعني عدم ارتباطها في وجودها بسبب من الأسباب فهي بهذا مستقلة بذاتها عن غيرها. وهذا ما يذهب إليه الربيع ميمون، إلى أن القيمة " تمتاز في نظريات المطلقية باستقلالها عن الواقعات الطبيعية و الأشخاص، و تعاليمهم. فهي كيان مثالي، ثابت مثل المفاهيم الرياضية يفرض نفسه علينا، و لا يمكننا أن نتلاعب به كما أنه لا يمكننا أن نتلاعب بقانون الجاذبية لأنه مستقل هنا، وعن أفكارنا و رغباتنا، و لأنه هو الذي يعتمد عليه كل نظام في العالم"[2]. أي أن أي نظام سياسي أو اجتماعي أو قانوني أو ديني لا يمكن صياغته إذ لم يكن أساسه و مرجعيته قيم مطلقة تضمنها. " فالقيمة المطلقة تكتفي بذاتها، وتستغني عن التقويم الإنساني لأن لها الوجود بدونه، وأنها خاصة في الأشياء تثير رغبتنا فيها بفضل طبيعتها الذاتيه. فهي موضوعية ونبحث عنها لأنها جديرة بذلك، خارجية و متعالية، ضرورية ودائمة، لامتناهية وأبدية. إنها سبب رغبتنا فيها بواسطة الصورة التي توجهنا إليها، وليست رغبتنا سببا لها."[3] ويرى الربيع ميمون أن الذين يمثلون هذا الاتجاه الأفلاطونية التي تعتبر نموذج الفلسفات المطلقية والأنظمة الماورائية في جملتها.

القيم المطلقة نسبيا:

لقد بينا سابقا معنى القيم النسبية وأن وجودها مرتبط بغيرها أما مطلقتها فهي عدم ارتباطها في وجودها بسبب من الأسباب. ولكن ألا يمكن أن تكون نسبية و مطلقة،

---

[1] . حسام محي الدين الآلوسي، التطور و النسبية في الأخلاق ،دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروت لبنان،ط1،1989 ، ص84

[2]. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص

[3]. المرجع نفسه، ص119

فالمشكلة كما يرى الربيع ميمون معقدة، فهي موضوعية عند فريق، وذاتية عند فريق آخر، فهي بهذا " لا تتعدى مشكلة النسبية و المطلقية لأنها صورة لها كمشكلة المحايثة و التعالي، تعكسها، وتعرضها بكيفية أخرى. فالنسبي محايث، وذاتي ، و المطلق متعالي و موضوعي."[1] وهذه المشكلة هو أن هناك طبيعة ثالثة لديه وهي القيم المطلقة نسبيا وهو يقصد " بأن القول بمطلقية القيم لا يمكن الاعتماد عليه كالقول بالنسبية. وهو ما يراه (لوسين) الذي يقول: بأن مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة. وكذلك (لافيل) الذي يرى فيها مثالية تجعلنا نشارك في المطلق بقدر ما نجتهد في تحقيقها، و المحافظة عليها. إن هذين الفيلسوفين لهما نظرية في القيمة تقوم على القول بمطلقيتها و نسبيتها في آن واحد. وهي النظرية التي نراها وجيهة لأنها تحل المشاكل التي يتعرض لها الباحث في القيمة بطريقة موفقة."[2] وهكذا فإن الفصل في مشكلة القيمة كما يراها الربيع ميمون هي التوفيق بين النسبية و المطلقية أو بين الذاتية و الموضوعية. وهكذا فإن "القول بنسبية القيم يلغيها إذ لا يمنحها سوى وجود وهمي، و القول بمطلقيتها يفصل بيننا و بينها، ويجعلها بعيدة عنا. وأما القول بمطلقيتها النسبية، فإنه يثبتها لنا ويقربها منا، ويمنحها وضعا وجوديا يلغي مشاكلها أو يعيننا على حلها حلا كلاميا لا يوجد فيه خلل، ولا يوجد فيه انكسار."[3] وهكذا نجد الربيع ميمون ينظر للقيم من جهة تصنيفها من الجانبين النسبي و المطلق و لا يرجح جانب على جانب آخر، يرى بأنه لا يمكن النظر للقيم على اعتبار أنها نسبية و ذاتية لأن ذلك يجعل وجودها غير ممكن.

---

[1]. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص121

[2]المرجع نفسه، ص340، 341

[3]. المرجع نفسه، ص345

و ليست مطلقيتها و موضوعية وهذا يجعلها مثالية بعيد عنا،

معلوم أن وجود القيم لا يمكن فصله عن الوجود الإنساني، فهو ينظر إليها على أنها مطلقية نسبية وهذا في نظره يقربها منا، ويمنحها الوجود الحقيقي الأسمى.

" الكينونة لا معنى لها إلا إذا كانت حاملة للقيم، و القيم لا تكون لها فاعلية إلا بشرط أن تُعبر الكينونة عنها. وأن تحقيقها. فهناك قيمة أوحد يتماثل فيه المفهومان. "[1]

إن الربيع ميمون في كتابه نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية قد أبرز مختلف النظريات وعرضها بدقة وأمانة، فيصل إلى نتيجة أو إلى موقف عام تركيبي أو حلا توفيقيا يرفض القول بنسبية القيم فقط أو بمطلقيتها، ورأى ما رآه (لوسين) من أن مطلق القيمة لا يساوي القيمة المطلقة.

[1] . الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر، ص299

الفصل الثالث

الفصل الثالث: القيم في الفكر العربي المعاصر

نقد القيم الإسلامية (محمد أركون)

نقد القيم في الفكر العربي المعاصر (الجابري)

نقد القيم عند (طه عبد الرحمان)

نقد القيم الإسلامية (محمد أركون):

يعتبر البحث في مشكلة القيم الأخلاقية من المباحث الرئيسية في الممارسة الفلسفية على اعتبار أنه يتناول قواعد السلوك الإنساني أو مجموعة المبادئ أو المعايير التي توجه الفرد و تضبط سلوكه في الحياة ، هذا ما يميز موضوع القيم عن المواضيع الأخرى، ومعالجة هذه المشكلة تختلف من فيلسوف إلى آخر كل حسب نظرته أو حسب فلسفته، لأن كل فيلسوف له نظرة شاملة حول القضايا الفلسفية بشكل عام، و القضية الأخلاقية بشكل خاص. وهذا محمد أركون يرى أنه قبل خوض غمار معالجة مشكلة الرؤيا السياسية و الأخلاقية للإسلام اليوم التي تعتبر مهمة صعبة على اعتبار أنها " تفترض القيام بعدة تحريات أولية عن مكانة علم الأخلاق وعلم السياسة في الفكر العربي الإسلامي منذ أصوله الأولى ."[1]، بمعنى أنه يعود إلى التراث ويحاول قراءته قراءة نقدية يستطيع من خلالها الوصول إلى ما يصبو إليه ، ولكنه يرى أن الأمر ليس بالسهل و أن صعوبة المهمة تتمثل في " أن المؤلفات العلمية التي تأخذ بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة لعلوم الإنسان و المجتمع ، تظل نادرة جدا خصوصا فيما يتعلق بالموضوع الذي سندرسه هنا."[2]، لأن علم الإسلاميات الكلاسيكية الذي يعني الاستشراق ظهرت و بكل وضوح أنها محدودة و خاصة بعد تغير الساحة الفكرية و المشهد الثقافي و الاجتماعي، وبهذا يرى أركون أن المناخ العام يفرض على بعض الباحثين " التزام الحذر الشديد من الناحية الفكرية و المنهجية.

فهم يقدمون بعض التنازلات لوجهة النظر الإسلامية ، يخففون من استخدام منهجيتهم التاريخانية التي سيطرت في بيئات الاستشراق منذ القرن التاسع عشر و حتى اليوم ،

[1] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان ، ط1،1990 ، ص 5.

[2] . المرجع نفسه، ص5

وأما بعضهم الآخر فيلتزم بالوصف البارد ، و العرض الحيادي التام لمبادئ الإسلام الأزلي ، كما لو أن المسألة الحقيقية المطروحة هي مسألة إسلام المبادئ، وليست بالأحرى مسألة المعاش الإسلامي اليومي بكل جذوره المحلية وتشكلاته التاريخية المحسوسة "[1]. ويؤكد أركون على أن دراسته لنظرية القيم ليس من أجل إعادتها إلى الساحة الفكرية أو من أجل تدعيم هذه التعاليم ضمن منضومة القيم، فهذه المهمة يقوم بها أناس آخرون من فقهاء ووعاظ وخطباء. فهو يهدف إلى تحقيق شيء آخر. حيث يقول " نحن نريد أن نموضع هذه القيم المحورية بالقياس إلى القيم المحورية الخاصة بالعقل المستقل الذي يَعتبر معطى الوحي بمثابة مادة للمعرفة النقدية وليس فقط مصدرا للتربية و التأسيس وتهذيب الأخلاق."[2] ولهذا فإنه في استحضار النص القرآني الذي هو مهيمن على الرؤيا الإسلامية للعالم منذ تجليات الوحي في المدينة علينا أن ننظر إليه باعتباره خطابا غير موجه إلى مجتمع مغلق له شروطه الخاص به، بل إلى الناس كافة، مجتمعات تختلف من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، وبالتالي فتلقي هذا الخطاب لابد له من تحديد شروط لممارسته، وهذه الشروط ضرورية لممارسة فكر مسؤول إسلاميا و عقليا اليوم كما يؤكد على هذا أركون، وهو "يقصد بذلك ممارسة فكر حر ومستقل ومرن بلا شروط، فكر نقدي بالمعنى الفلسفي و العلمي للكلمة ، فكر يهدف إلى التمييز و البصيرة و الفطنة" [3]، إن محمد أركون يريد أن يفتتح نوعا من الفكر اليوم وهو بذلك يصرح بأنه يتحمل المسؤولية الكاملة،

[1] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ، ص 6

[2] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ص22

[3] - محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ،ص7

وهذا "عن طريق تنشيط تراث غني من الفكر المتعلق بعلم الأخلاق و علم السياسة. ولكنه في نفس الوقت "[1] وفي هذا يتساءل أركون عن كيفية فهم الموضوع ،"هل ينبغي أن نكتفي باستعراض الرؤيا النظرية التقليدية المتضمنة في المؤلفات و الرسائل و الكتب المدرسية ومصنفات النصائح و الوصايا التي سادت الفترة الكلاسيكية من الفكر العربي الإسلامي ؟ هل ينبغي أن نكتفي بسرد مضامينها في اللغة الفرنسية بشكل خارجي بارد دون أي تحليل، أو تفكيك، كما يفعل المستشرقون ؟ أم أنه ينبغي علينا أن نوسع من دائرة التحري لكي يشمل الرؤيا المشتركة لكل المسلمين؟ "[2] والإجابة عن هذه الأسئلة في نظر أركون هو أن تتحمل المسؤولية الفكرية و العقلية لكل الصعوبات المتولدة عن القطيعة الإبستمولوجية بين كل المفاهيم التقليدية و بين الأفكار الجديدة التي فرضها إدخال الحضارة الصناعية و المعلوماتية الحديثة فيما يخص المرحلة الراهنة، نجد أن الإيديولوجية الإسلامية أو الثورية، والإيديولوجية الرسمية المحافظة متفقان على الاكتفاء بالتغني بعظمة الإسلام الذي تعتقد بأنه سوف يعبر كل مرحلة التنمية الصناعية و العمرانية دون أن يلحقه أي أذى، أو تغير، على عكس المسيحية وما شهدته في الغرب من تطور."[3] و هذا في نظر أركون يكذبه علماء النفس و الاجتماع و الانتروبولوجيا و المؤرخون الذين يبرهنون أن الإسلام في طريق التعلمُن و العلمنة كالمسيحية." في الوقت الذي يستخدم فيه المناضلون السياسيون مفرداته وشعائره و فضاءاته المقدسة لإثارة حركات سياسية واجتماعية مهمة.

[1] ، محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ،ص7

[2] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ،ص7

[3]. محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ص7.

وهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل انبعاث الإسلام الصافي و الصحيح."[1] هذه هي المنهجية التي يتخذها أركون في نقده لعلم الإسلاميات الكلاسيكية إنها المنهجية التقدمية التراجعية التي أختطُ هنا ملامحها العريضة. إنها تتطلب منا الرجوع في الزمن إلى الماضي في الحاضر، أي إلى وقتنا الراهن لكي نحدد الأشياء التي انقرضت إلى غير رجعة في هذا الماضي (مفهوم القطيعة)."[2] وهذا من أجل تحديد المكتسبات الإيجابية التي أهملت ونسيت ظلما و عدوانا، وهذه المكتسبات الإيجابية الخاصة بالماضي و التراث تستحق أن تستعاد من جديد، وفعل ذلك هو عمل للمعرفة العلمية ، و لهذا فإن الحديث عن التراث من القضايا التي تثير الكثير من الجدالات و النقاشات بين الدارسين نظرا لما يتميز به التراث من سلطة على الفكر العربي المعاصر و خاصة الخطاب القرآني فهو يعتبر مثار تحفظ لدى كثير من المفكرين المسلمين ، لكن المفكر الجزائري محمد أركون يبدو أنه كان جريئا لحد بعيد حيث أنه حاول نقد القيم الدينية نقدا موضوعيا يبتعد عن أسلوب التبجيل التقليدي السائد وكذلك اقتحامه الشجاع للمناطق الممنوعة عن التفكير وقيمتها أمام المساءلة التقليدية والبحث العلمي.

إن محمد أركون من خلال نقده للإسلاميات الكلاسيكية يحاول أن يؤسس لعلم يدرس كلّ الأنظمة الأخلاقية المختلفة من نقطة خارجها، لكي يُفهم أوجه تشابهها ومظاهر اختلافها وآليات اشتغالها .لذلك يعتبر أركون أنّ المقاربة التاريخية والفلسفية التي سيتوخّاها في هذا المضمار لدراسة مسألة الأخلاق في الإسلام لا يمكن أن تسمح لأيّ موقف عقائديّ دوغمائيّ أن يتدخّل فيها أو يسيّج مدار اشتغالها.

[1] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ص7

[2] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق، ص19.

ويستعرض أركون بعض النماذج من المؤلفات الإسلامية التمثيلية التي تمثل أفكار أغلبية المسلمين و من بين هذه النماذج كتاب محمد العوا. النظام السياسي للدولة الإسلامية الذي طبع عدة مرات وقد فسر أركون إعادة طبعه بشكل متكرر لحاجة الجمهور لمثل هذه الكتب و مطابقته لحساسيته ولما يتوخاه من أجوبة . فهو يطرح في هذا الكتاب الموضوعات الإسلامية التبجيلية الخالية من العلمية من أجل إرضاء رغبات الجمهور بشكل خاص. وكذا من أجل تدعيم الشعارات و المطالب الحالية للمخيال الاجتماعي، فقد استعمل أسلوب " احتقار السياق التاريخي، اختيار الوقائع المناسبة أو الأحداث الإيجابية وحذف ما عداها، اختيار مقاطع متفرقة إما من الفكر الليبرالي، أو من الفكر الاشتراكي الحديث السائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر مع نزعها من سياقاتها و حيثياتها التاريخية، وإما من النصوص الكبرى للإسلام الكلاسيكي، مع نزعها أيضا من سياقاتها التاريخية السائدة في زمنها، ثم إسقاط الصور المثالية النموذجية."[1] ويرى أركون أن نجاح هذه النماذج من الكتب في المجتمعات العربية و الإسلامية الراهنة هي :

" 1. الحاجة الإيديولوجية لأصحابها في معارضة السلطات السياسية التي وصلت إلى السلطة عن طريق الانقلابات العسكرية غالبا.

2. انعدام الثقافة العلمية التي تتيح للنخبة المثقفة على الأقل أن تكشف و تعري الآليات الخادعة لكل تركيبة أيديولوجية من هذا النوع."[2]

مع أن هذه القيم الدينية التي تمتلئ بها المواعظ وخطب الجمعة في العالم الإسلامي في نظر أركون لم تتعرض أبدا للنقد الجينيالوجي الذي دشنه نيتشه ، بحيث حاول

[1]. محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان ، ط1990،1 ، ص14

[2] . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ص14

نزع صفة التقديس منها و دراستها دراسة ابستومولوجية تخضع لمناهج البحث الحديثة ،إنه نقد منفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان و المجتمع وخصوصا مفهوم المتخيل أو الأسطورة أوالحقائق السوسيولوجية الضخمة. والنقد لا يعنى التنقيص من قيمة التراث أو رفضه. "لا يعني اطلاقا القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم، ولا يعني أبدا المس بالتجربة الروحية التي تجلت بعد القرآن الكريم في المؤلفات و شخصيات إسلامية تنتمي إلى كافة الاتجاهات و المذاهب: من سنية و شيعية و إباضية و معتزلة وصوفية وفلاسفة،...إلخ. وإنما هو يعني نقد التجسيد التاريخي و التطبيقي للمبادئ المثالية الروحية."[1]، وهذا لأن طبيعة النقد صعبة باعتباره في الأصل نوعا من الطرح المنهجي و المعرفي، و أن الموضوعية دائما ما تصطدم بعوائق أهمها الذاتية الناتجة إما من مبدأ التعاطف الذي يمليه موقف الاتفاق في العقيدة و الفكرة أو الاختلاف الذي يُنظر إليه على أنه خلاف و عناد.

إن البحث في المسألة الأخلاقية عند أركون لها معلم زمني يتمثل بشخصية ابن مسكويه . فهو يرى بأن " فهذا الفيلسوف و المؤرخ الذي عاش في القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي كان قد ألف كتابا بعنوان (تهذيب الأخلاق) وهكذا رفع الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل من علوم الفلسفة . وفرض بذلك في المجال الإسلامي اختصاصا فكريا موازيا لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكية عندما كتب ((رسالة في الأخلاق إلى نيكاماخوس))."[2]

و الواقع أن كتاب التهذيب يستعيد نظرية أرسطو، ويرى أركون أن هذا الكتاب لا يوجد في اللغة العربية ما يعادله إلى يومنا هذا و حتى تدريس هذا الكتاب قد توقف منذ أيام محمد عبده وحتى يومنا هذا .

[1]. محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي . ص8

[2]. محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي ، ص182

فمن المعروف أن الإمام المصلح كان يدرسه ويعلق عليه في رحاب الأزهر في بداية هذا القرن . محمد أركون لا ينكر أن تدريس الأخلاق و تصنيف القيم بالصيغة التقليدية بأنه مازال قائما إلى يومنا هذا "لكن لم يعد هناك أي تساؤل فلسفي أو لاهوتي عن الأسس النظرية للقيم الممارسة عمليا (أي في الحياة الجارية من يوم ليوم). "[1] إن المثقف العربي اليوم خضع و رضخ للتهديدات و الإدانات الأخلاقية و السياسية التي تمارسها السلطة السياسية اليوم.

ولم يستطيع أن يتحرر بفكره مع أنه ما أشبه الليلة بالبارحة كما يقال، "كان التفكير النظري حول الأخلاق في الحقبة الكلاسيكية قد دعم وأُكمل من قبل إدانة التصرفات الأخلاقية و السياسية المضادة لتلك التي يأمر بها العقل الديني الفلسفي. وقد تمت هذه الإدانة على طريقة أدبية ظريفة ومن خلال الرسائل أو القصائد الشعرية أو الأدبية التاريخية و الجغرافية، ومسكويه نفسه كان قد ألف كتابا مشهورا في علم التاريخ يدعى ((تجارب الأمم))، وقد ألقى فيه على مجتمع زمانه نظرة الفيلسوف المؤمن كليا بنظرية الممارسة الأخلاقية و السياسية."[2]

إن محمد أركون في تحليله لعلاقة الأخلاق بالسياسة في الفكر الإسلامي يحاول أن يزاوج في المنهجية السوسيولوجية التي تدرس علم الأخلاق المعاشة فعليا وبين التحليل السياسي القانوني لجهاز الدولة التي تحتكر السلطة بين يديها ، فهما مرتبطان بنيويا ، ومنه يحاول أركون ضرب مثال لتوضيح رؤيته لعلاقة السياسة بالأخلاق وما أشبه اليوم بالأمس . في هذا السياق يدعو أركون المثقف العربي بأن " لا يقدم أي تنازل للتيارات التبجيلية التي تغرق في الاسترجاع الحنيني و الماضوي للأصول الضائعة ، أصول الإسلام الأولى التي يعتقد بأنها قد لوثت و دمرت من قبل الغرب

[1] . محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي ،ص183

[2] . المرجع نفسه، ص183

الملحد و المعادي للتقاليد"[1]. لقد أراد أركون دراسة المسألة الأخلاقية و الفقهية و السياسية من جميع أبعادها ، من خلال الماضي و الحاضر على حد سواء ، وهو يهدف إلى تحرير الفكر العربي من السجن الدغمائي المتحجر الذي رسخته المنهجية الاستشراقية الفيلولوجية التي ظلت طيلة مائة وخمسين عاما من تحقيق في النصوص الإسلامية الكلاسيكية و البحث في التراث.

وفي هذا يؤكد أركون على أننا مازلنا في التذكير "بضرورة إدخال مناهج ومصطلحات علم النفس التاريخي و علم الاجتماع التاريخي إلى ساحة الدراسات العربية الإسلامية، "[2] إن غياب الخيال و المتخيل في بناء النصوص الدينية التي تهدف إلى بناء الإنسان المسلم ،هي نتيجة الأدبيات الأخلاقية ذات المنبع الإسلامي القائمة على أفكار مسبقة تفترض وجود عقل مطلق وعقل محض بالمفهوم الكانطي يحكمان الأوامر الموجهة إلى الإنسان المسلم . " في الواقع إن الفكر العربي و الإسلامي بشكل عام يعيش القطيعة التاريخية مع التراث على المستوى الإيديولوجي أكثر مما يعيشها على المستوى العلمي الإبستمولوجي . فهو يفترض وجود استمرارية عقائدية للإسلام الأولى في حياة المجتمعات النامية الراهنة ، فإنه ينفي إيديولوجيا وجود أية قطيعة تاريخية بين المعرفة ذات النمط الأسطوري و المعرفة التجريبية المرفقة بالعقلانية الوضعية ."[3]

ولهذا يدعو أركون إلى تأسيس لأخلاق كونية تنطبق على جميع البشر من دون استثناء ، بغض النظر عن أعراقهم و أديانهم ومذاهبهم . و يرى أن علم الأخلاق و الآداب السلوكية بحاجة إلى أن تؤسس مشروعيتها بتجاوز الأخلاق كموضوع متصل

[1] . محمد أركون ، أين هو الفكر الاسلامي ، ص189

[2] . . محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ،ص12

[3] . المرجع نفسه ص13

بالسلوك إلى كونها متصلة بالتفكير، أي تجاوز القيم التي تحث على مكارم الأخلاق دون الرجوع إلى الخلفية الفلسفية التي تستند إليها، وهذا " داخل ما ندعوه ب "علم ما فوق الأخلاق "، أو علم أعلى يتجاوز علم الأخلاق . وهذا العلم الجديد أصبح يتساءل بشكل دائم اليوم عن المضامين و المنشأ التاريخي و الاجتماعي و العقائدي و البراغماتي العملي و الأنتربولوجي للمبادئ و القيم المتغيرة التي تخلع عليها المشروعية.

وهذا هو الشرط الأوّلي و الأسبقي لكل تفكير أخلاقي حيث تصبح الآداب العامة و علم الواجبات الأدبية في المقدمة على مستوى الممارسات العملية و السلوك اليومي"[1] أخلاق تبتعد عن التحديد المسبق للمعايير الثابتة للقيم ، بمعنى أن نبتعد عن القيم و الفضائل المحصورة داخل الجماعة أو داخل حزب أو وطن وما شابه ذلك. وهذا لا يمكن إدراكه إلا بالعودة إلى فكر حر يبتعد عن كل الاتجاهات و الإيديولوجيات من أجل تجاوز الضعف الذي تعيشه الأمة، وهذا لأننا نعيش احتباسا حضاريا لأننا نعاني من تلوث أخلاقي، وهذا ما يراه البعض سببا من أسباب تخلف العالم العربي الإسلامي و تقدم الغرب، مع أن أركون يرجع تخلف العرب وتقدم الغرب إلى أن الفلسفة في الغرب " سرعان ما انتصرت و ظلت صاعدة منذ القرن السادس عشر حتى اليوم من دون توقف، فقد شهدت أوروبا تلك القفزات المتتالية للعقل التنويري الانقلابي التفكيكي: أقصد الذي فكك اللاهوت المسيحي القديم ومعتقدات العصور الوسطى ، ورافق ذلك كله الثورات العلمية و التكنولوجية."[2] بخلاف العالم العربي الإسلامي فقد كان في العصر الكلاسيكي المبدع من الحضارة العربية الإسلامية توتر وصراع

[1] . أركون ، نحو تاريخ مقارن للأديان، ص 145

[2] . المرجع نفسه ، ص 101

خصب بين المبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الديني و المبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الفلسفي.

وكانت هذه الأخلاق النظرية بشقيها الديني و الفلسفي هي التي تؤثر على السلوك أو الأخلاق العملية في الحياة اليومية. " لكن هذا التناغم و التعايش بين الأخلاق الدينية و الأخلاق الفلسفية لم يدم طويلا، فقد حصل انفصال بين الخط الديني الذي انتصر و هيمن حتى اليوم و بين الخط الفلسفي الذي هزم و سحق و لم تقم له قائمة."[1]

إنه المتخيل الإسلامي . ذلك أنه منذ كانت قد حصلت تجربة المدينة (المقصود ظهور الإسلام) فإن آمال المسلمين لم تنفك تحلم و تتعلق بإيجاد المدينة الفاضلة و المثلى ، المشكّلة و المحكومة بشكل كامل من قبل المبادئ التي كان النبي قد طبقها عندما أسس دولة المدينة. لقد أصبحت هذه الدولة مثالا نموذجيا أعلى يتحكم بوعي كل المسلمين ، لدرجة أنه فقد تاريخيته، أو طابعه التاريخي المحسوس، لكي يتحول إلى مثال تقديسي أكبر خارج التاريخ."[2] وهذا راجع في رأي أركون إلى أن الفكر الإسلامي الأرثوذوكسي السني كما الشيعي قد أحدث قطيعة أو أنه" يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة : القطيعة الأولى مع الفتوحات الفكرية السابقة ، و القطيعة الثانية مع الفتوحات الحداثية الأوربية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، من هنا الفقر المدقع للفكر الإسلامي المعاصر"[3] لم يحظ الإسلام في تاريخه في نظر أركون بممارسة السلطة الروحية و الأخلاقية العليا، باستقلالية عن سلطة الفقهاء و القضاة ، وظلت سلطة الدولة هي المهيمنة. " و لكي نفهم بالفعل الرؤى السياسة (أو العقائد

[1] . اركون ، نحو تاريخ مقارن للأديان، ص101

[2] . محمد اركون ، ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ،ص 127

[3] . اركون ، نحو تاريخ مقارن للأديان، ص 102

السياسية) التي انتشرت و نمت في أرض الإسلام، فإنه من الضروري أن نؤسس هنا علم اجتماع الأمل.

إن ضرورة هذا العلم تبدو ملحة بشكل أكثر مما يخص علم الأخلاق."[1] نقصد بعلم اجتماع الأمل دراسة الآمال و التطلعات التي حلم بها المسلمون عبر الأجيال، و ملأت عليهم أقطار وعيهم دراسة سوسيولوجية متينة تشمل مختلف الفئات و الطبقات الاجتماعية."[2] هكذا تبدو الإستراتيجية المعرفية لمحمد أركون تجاوزية، تتجه نحو الماضي لتفكيكه، ومن ثمة تخطيه، في إطار زحزحة المكانة الابستمولوجية لبعض الإبستميات التي التف حولها العمل النظري والثقافي للمسلمين.

[1]. محمد اركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ،ص 127

[2]. محمد اركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ص127.

المبحث الثاني: القيم في الفكر العربي المعاصر:

القيم عند محمد عابد الجابري:

يعتبر محمد عابد الجابري من بين المفكرين المعاصرين الذي حاولوا دراسة التراث العربي الإسلامي دراسة نقدية، محاولا تجاوز الدراسات السابقة و الابتعاد عن القراءة التراثية للتراث من أجل تأسيس لقراءة إبستمولوجية علمية يستعمل فيها المناهج العلمية المعاصرة، بحيث يعتبر مشروعه محاولة تخليص التراث من طابعه العام و المطلق و المقدس، ووضعه في إطاره الحقيقي أي النسبية و التاريخية و لا يتحقق ذلك إلا بتأسيس لفهم حداثي للتراث على أساس الديمقراطية و الفهم العقلاني الحديث. وكذلك تحرير الذات العربية من الفهم التراثي للتراث. فقد اهتم الجابري بالعقل العربي الإسلامي بكل تجلياته في الفكر و السياسة و الأخلاق من أجل بناء مشروع يضع من خلاله تصورا شاملا لأسئلة التراث و قضاياه في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة ، وهذا من أجل فهم متطلبات الحاضر ورهاناته و تحدياته ، وأما من الجانب القيمي و الأخلاقي فقد ألَّف كتابا سماه العقل الأخلاقي العربي وهو يسعى من خلاله إثراء المكتبة العربية التي يراها " خالية من أية محاولة جادة و شاملة، و تحليلية و نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية. بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي. ولو من النوع الذي كتب في تاريخ الفلسفة الإسلامية سواء من طرف مستشرقين أو أساتذة عرب."[1]

هذا ما أشار إليه الجابري في تقديم لهذا الكتاب الذي هو دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، و هو الجزء الرابع من المشروع الفكري له.

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1، 2001، ص8.

والجابري دائما ما يحدد ملامح رؤيته للموضوع و التعريف بالمنهج الذي يتبعه، ويصرح بالصعوبات التي يواجهها في عمله هذا " إن عملنا في هذا الكتاب سيكون أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة سيكون عليه أن يستكشفها و يصفها، ويدرس أشياءها ليربطها بأصولها و فصولها، قارة جمعت في جوفها و على ساحاتها موروثا من القيم و الأخلاق ينتمي إلى خمس ثقافات. و هذه المغامرة سيقوم بها القارئ معنا."[1] إنها مغامرة نتحمل فيها المشاق ونتلذذ بمضامينها. ولمَ لا و الجابري مع كل موضوع تجده يغير المنهج الذي يتبعه في دراسته لموضوع معين فإذا كان في الجزأين الأول و الثاني استعمل التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، برهان)الذي بنى عليه تحليله لبنية العقل العربي، أما "في العقل السياسي كان الموضوع هو السياسة كما مارسها الحاكم فكانت الكلمة للحكم الموضوعي، أما هنا فالسياسة فرع من علم الأخلاق أو تتويج له، و بالتالي فالموضوع هو: كيف كان العرب يرون أن تمارس السياسة لتحقيق الهدف الأخلاقي الإنساني المطلوب منها، وهو السعادة والخير للجميع؟ الكلمة هنا إذن، لحكم القيمة."[2] و لأن الثقافة العربية الإسلامية ليست في الحقيقة ثقافة بالفرد بل ثقافة بالجمع أي أن عالم القيم في الثقافة العربية هو عوالم وليس عالما واحدا، هذا ما يفرض اتخاذ " تصنيف آخر و نمذجة أخرى يستجيبان لطبيعة الموضوع، ويستوعبان مفاصله و تفاصيله، إن الموضوع هنا ليس مقصورا على الأخلاق الدينية أو العملية في الإسلام. بل الموضوع هو: نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية. و هو ما نعنيه بـ العقل الأخلاقي العربي."[3]

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ، ص 19.

[2]– المرجع نفسه ، ص20.

[3]– المرجع نفسه ، ص21.

إن الجابري في قراءته النقدية للتراث العربي الإسلامي ليست قراءة من أجل النقد أو من أجل معالجة النقص الموجود في المكتبة العربية لدراسات في مجال الفكر الأخلاقي و القيمي وفقط، بل أكثر من ذلك، إنه يحاول أن يبين أن " العرب لم ينتجوا لا في جاهليتهم ولا في الإسلام فكرا أخلاقيا باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان."[1] وهو بهذا يرى أن العرب لم ينتجوا دراسات تعرضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي أي البحث النظري في فلسفة الأخلاق، وما ذهب إليه الجابري قد سبقه كثير من المفكرين العرب وقد أشار إلى ذلك في كتابه هذا " العقل الأخلاقي العربي" بحيث يرى بأن من " أقدم من أشار إلى ذلك أحمد أمين في كتاب له بعنوان "الأخلاق" أصدر عام 1920 أنه: " لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأينا عند اليونان (...) لا. وإنما كان عند العرب حكماء و بعض الشعراء أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارفة في عهدهم. كما ترى في حكم لقمان وأكثم بن صفي و أشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي."[2]، وحتى بعد ذلك في العصر الإسلامي فقد نجد المسلمين حسب الجابري قد قنعوا بأن يأخذوا الأخلاق من الدين فهم ليسوا بحاجة إلى فلسفة أخلاقية لأن في الدين ما يكفيهم عن البحث العلمي عن أساس الخير و الشر و ما إلى ذلك. إن مشروع الجابري في نقد العقل العربي عامة و العقل الأخلاقي خاصة هو تعريف القارئ العربي على تراثه الفكري والأخلاقي ومدى مساهمته في التراث الفكري و الأخلاقي العالمي ومحاولة الإجابة عن أسئلة طرحت ومازالت تطرح في الساحة الفكرية وهي:

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ، ص8.

[2]- المرجع نفسه، ص8.

ما هو مصدر الأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية، وما مدى تأثر الثقافة العربية بالثقافات الأخرى في عصر الفتوحات الإسلامية؟

يرى الجابري أن القيم في كل الثقافات ليست كلها في مستوى واحد، بل أي ثقافة تقوم أصلا على " تعدد النظم المعرفية و النظم الأخلاقية فضلا عن التعدد السياسي ، سواء على مستوى المحددات أو على مستوى التجليات، و إذن فالعقل الأخلاقي العربي هو عقل متعدد في تكوينه ولكنه واحد في بنيته، هو متعدد في تكوينه لأن الثقافة العربية الإسلامية كانت و لا تزال مسرحا تلتقي فيه عدة موروثات ثقافية: فمنذ عصر التدوين الذي تلا عصر الفتوحات مباشرة، بروز الموروث الفارسي، و الموروث اليوناني و الموروث الصوفي، علاوة على الموروث العربي الخالص و الموروث الإسلامي الخالص. كمكونات رئيسية و أساسية في الثقافة العربية."[1]

نظم القيم في الثقافة العربية:

الموروث الفارسي : (أخلاق الطاعة).

إن أول نقطة ينطلق منها الجابري و هو بصدد التقديم لدور الموروث الفارسي ودوره في تكوين نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، " كيف أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية ؟"[2]...و للإجابة عن هذا السؤال لا بد من فحص الخطابة و الرسائل التي اعتمدها العصر الأموي لنشر القيم و تكريسها في المجتمع في ذاك العصر (عصر الخطابة) حيث أنها كانت حاضرة في كل مكان في المساجد و الساحات و الأماكن العامة.

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص22.

[2]– المرجع نفسه، ص 132.

"ولم يكن العصر الأموي عصر خطابة وحسب ، بل شهد هذا العصر أيضا خاصة في أواخره ظاهرة (أدبية) جديدة كان لها شأنها هي الأخرى في تكريس قيم معينة، نقصد بذلك ما يسمى بـ الترسل."[1] فالترسل إذن أصبح ظاهرة أدبية ساهمت في تأسيس لقيم الخير و التسامح و الطاعة، وهذه الظاهرة هي ظاهرة دخيلة على الثقافة العربية وهي في أصلها ترجع إلى الثقافة الفارسية، وهي من ابتداع عبد الحميد سالم الذي يعتبر المؤسس الفعلي لخطاب الترسل، وهذا ما لا نجد له "مرجعيته ولا أصوله في التراث العربي الإسلامي، إذن فلا يبقى إلا أن نقول: نحن إزاء نصوص يجب البحث لها عن أصل و مصدر في ثقافة أخرى، وفي الثقافة الفارسية بالذات، وإذن فلا بد من القول إن هذه النصوص هي من أوائل ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث الفارسي في ميدان "الأخلاق و السياسة. "[2]، وفي الأخير و كنتيجة نقول بأن أخلاق الطاعة كقيمة خلقية تعتبر كوافد من الموروث الفارسي على الثقافة العربية الإسلامية .

الموروث اليوناني: (أخلاق السعادة)

يرى الجابري أن الفكر اليوناني قد ربط بين الأخلاق و السياسة و الدولة هذا ما هو ظاهر في فلسفة أفلاطون و أرسطو، حيث أنهم يعتبرون الأخلاق ركيزة أساسية في تكوين الدولة، أما تأثير الموروث اليوناني على الثقافة العربية الإسلامية فهو واضح عند الفلاسفة المسلمين، ابتداء مع أول فيلسوف في الثقافة العربية ألا وهو الكندي الذي يبدو تأثره بالفلسفة اليونانية واضحا " فإن رسائله في الطبيعة و ما بعد الطبيعة تكشف بوضوح عن ميول أرسطية، حتى قال عنه ابن أبي أصيبعة:

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ، ص 133.

[2]– المرجع نفسه، ص144.

"ولم يكن في الإسلام غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطو طاليس . غير أن رسائله في النفس تبتعد ابتعادا وتربطه بأفلاطون ربطا مباشرا."[1] ، هذا ودون أن نتطرق إلى نماذج أخرى التي تبين تأثير الموروث اليوناني في الثقافة العربية التي ذكرها الجابري حتى أصبحت تشكل جزءًا من منظومتنا الأخلاقية.

الموروث الصوفي: أخلاق الفناء.

و السؤال الذي يطرح نفسه هنا، ونحن بصدد تحديد بداية ظهور هذا الموروث في الثقافة العربية بوصفه موقفا سلبيا من الحياة ينشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق... متى وكيف ولماذا احتل هذا الموروث المشحون بالقيم السلبية من الحياة موقعا هاما في الحضارة العربية منذ انطلاقتها عبر الفتوحات التي جعلت منها الحضارة العالمية في ذلك الوقت؟."[2] ، للإجابة على هذا التساؤل الذي قدمه الجابري لا يسعنا هنا إلا أن نتبع المسار التاريخي الذي قدمه الجابري و العقائدي لمحاولة تبيان أن مفهوم الفناء يتعارض مع مفهوم التوحيد الذي دعت له كل الأنبياء و الرسل: "وأما ما يدعيه بعض المتصوفة المتكلمين من أن علم التصوف عبارة عن علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب و السنة ...نظير ما انقدح لعلماء الشريعة من أحكام حين عملوا بما عملوا من أحكامها."[3] هذا التأصيل أو التبرير عند الجابري هو أبعد ما يكون عن الحقيقة التاريخية فيما يخص أصول التصوف النظري منه و العملي من زهد وإعراض عن الدنيا، ويرى الجابري أن" أسماء الذي تزَّعموا هذه الحركة في أول أمرها باسم التصوف سنجد أبرزهم حبيب العجمي الفارسي. وكذلك نجد إبراهيم ابن أدهم المتوفي سنة 161هـ .

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ، ص192.

[2]– المرجع نفسه ، ص435.

[3]– المرجع نفسه ، ص429.

وهو كذلك من النماذج التي ذاع صيتها في بداية الموروث الصوفي الفارسي، و ما يهمنا هو أنه يجسد نموذجا فارسيا معروفا، نموذج الشخصية التي تترك الترف و المال و الإمارة و الجاه و تصطنع الزهد و التصوف طلبا لمنزلة وجاه أوسع."[1] ، هذا يعتبره الجابري دليلا على أن الموروث الصوفي أو أخلاق الفناء تعتبر قيما دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية تجد أصولها فيما قبل الإسلام في التصوف الفارسي و التصوف الهرمسي من جهة أخرى.

الموروث العربي الخالص: (أخلاق المروءة)

يرى الجابري أن من الأمور التي تثير الدهشة و الاستغراب كون التأليف العلمي في الأخلاق داخل إطار الموروث العربي الخالص قد تأخر إلى ما بعد عصر التدوين (...)بينما ظهرت مؤلفات في الأخلاق و السياسة تنتمي إلى الموروث الفارسي منذ أوائل القرن الثاني الهجري، وأخرى إلى كل من الموروث اليوناني و الموروث الصوفي في القرن الثالث.[2] ، يرى الجابري أن حضور الموروث العربي الخالص في الثقافة العربية كقيمة هو كونه مصدرا مساعدا لغويا لفهم القرآن. ويعتبر أكثم بن صيفي و الأحنف بن قيس أهم مرجعيتين في القيم و الأخلاق في الموروث العربي الخالص، ويعد أكثم بن صيفي أشهر الحكماء العرب في الجاهلية وأشهر خطبائهم و حكامهم، وقد اشتهر بـ أدب اللسان الذي يعتبر جزءًا لا يتجزء من أدب النفس. "وأنه بالتالي قيمة ضرورية في نظام القيم الذي يحكم الموروث العربي الخالص."[3]، أما قيس بن الأحنف بن معاوية بن حصن السعدي ، فيضرب به المثل في الحلم و

[1]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ، ص 433.

[2]– المرجع نفسه ، ص491.

[3]– المرجع نفسه، ص502.

السيادة ." كان يعتبر في زمانه أحلم الناس. و بالحلم نال السيادة على قومه." [1] أما عن القيم في الموروث العربي الأصيل نجد المروءة كقيمة مركزية وهي ليست مجرد خصلة حميدة بل إنها جماع مكارم الأخلاق.

الموروث الإسلامي: (أخلاق إسلامية)

يرى الجابري أن الإسلام يحمل نظاما للقيم خاصا به. فحامل هذه الدعوة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قال "**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.**" فالإسلام دين السلام و العدل و المحبة. " فالقرآن الكريم هو كتاب أخلاق قبل كل شيء . فضلا عن كونه محور ما نسميه هنا بـ الموروث الإسلامي الخالص. أما الأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق فأكثر من أن تحصى، وقد تزايد عددها مع العصور بسبب أن بعض علماء الإسلام قد أجازوا وضع الحديث في مجال الترغيب و الترهيب أي في مجال الأخلاق، خصوصا و الحديث و الأثر في هذا المجال سيكون عبارة عن صياغة أخرى لما ورد في القرآن و الحديث الصحيح من قيم و أخلاق. "[2] يرى الجابري أن القرآن و السنة قد استحسن الكثير من القيم " الأخلاق الحميدة" التي كانت على الدوام دليل المسلم، سواء كانت من الموروث الإسلامي أو غيره، المهم أن تكون في دائرة مكارم الأخلاق، وأن نأخذ الحكمة أنى وجدت، ولكن هنا يفرق الجابري بين ممارسة الأخلاق وبين البحث و التأليف في القيم، فهو يرى أن المسلمين منذ بدء الدعوة المحمدية قد مارسوا "أخلاق القرآن" بدرجات مختلفة." هذا ما لا شك فيه . وأكثر من ذلك نشروا و أذاعوا ودعوا إلى الأخلاق القرآنية بالوعظ و الإرشاد و القصص و الشعر و خطب الجمعة وغيرها من خطب المناسبات الدينية الخ. وهذا

[1]– المرجع نفسه ص504.

[2]– الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص535.

شيء. ولكن الكتابة المنظمة التي تصوغ هذه الأخلاق صياغة نظرية على طريقة أهل العلوم، شيء آخر.

تماما مثلما أن نشر وإذاعة الأحكام الشرعية الواردة في القرآن و المتعلقة بالعبادات و المعاملات و العمل بها شيء، وصياغتها صياغة علمية كما فعل الفقهاء حينما أنشأوا علم الأصول وعلم الفقه شيء آخر."[1] ولكن هذا لا يعني بأنه لم تكن هناك كتابات في مجال الأخلاق فقد كان الفقهاء يخصصون ملحقا خاصا بالآداب الشرعية، لكنه يبقى فقيرا من المضمون الأخلاقي، حتى عندما بدأت التآليف في " آداب السلوك " لدى المتصوفة، حينها أخذت "الآداب الشرعية " التي يكتبها الفقهاء تغتني بما تستقيه من آداب الصوفية. ولكن كيف تكوّن الموروث الإسلامي الخالص. فقد أجاب الجابري عن هذا بأنه نتيجة التنافس بين الموروث اليوناني و الموروث الفارسي إضافة إلى " الصراع بين من أطلقوا على أنفسهم "أهل الحقيقة " و سموا خصومهم الفقهاء ب " أصحاب الرسوم". وهكذا يتكرر هنا ما حدث في الموروث العربي الخالص . و الواقع أن الأمر يتعلق بظاهرة حدثت في نفس الوقت . و هو التأليف في الأخلاق داخل هذين الموروثين و بالاستناد إلى مرجعياتهما إنما حدث لا كفعل، بل كرد فعل."[2] وهنا يحاول الجابري البحث عن القيمة المركزية المعتمدة في هذه الكتابات، وكيف يمكن تمييزها عن القيم الأخرى كقيم "السعادة" في الأخلاق اليونانية و قيم "الطاعة" المنقولة إلى الثقافة العربية عبر الموروث الفارسي، وقيم المروءة في الموروث العربي الخالص، وأخلاق العرفان قبل الإسلامية، وهنا يتساءل الجابري: عن " متى ظهر التأليف في الأخلاق من المنظور الإسلامي خارج مجال

[1]- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص534.

[2]- المرجع نفسه، ص537.

الفقه والآداب الشرعية؟ و عن الدوافع أو الأسباب التي كانت وراء هذا النوع من الممارسة للعلم، مع العلم أنه لا يأتي هكذا، يقال عادة إن الدهشة كانت وراء التفلسف.

وأن الحاجة وراء العلم و الصناعة ... فما الذي يمكن وضعه وراء التأليف في القيم و الأخلاق في الإسلام؟"[1] يحاول الجابري أن يبحث في الكتابات الأولى للقيم في التراث الإسلامي الأصيل فيجد الأقرب إلى ذلك " أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي" (243.165) الذي ولد في البصرة ثم غادرها مع عائلته إلى بغداد حيث درس على علمائها من لغة و تفسير و حديث و فقه، وعلى المتكلمين علم الكلام. ولقد عاش المحاسبي في زمن الفتن السياسية و العقائدية و حتى الصراعات المذهبية، ولهذا كان من الطبيعي أن يفرز ذلك كله أزمة في القيم. وفي رأي الجابري " و المحاسبي لم يكن متصوفا من أصحاب الشطح بل كان ضدهم و عاملهم بقسوة.، كان متكلما وفقيها مجادلا ولكنه لم يكن متمذهبا و إن كانت آراؤه الكلامية ستتحول إلى مذهب على يد تلامذته كما سنرى."[2] والمحاسبي حسب الجابري لم يكن يدعي بما يسميه المتصوفة العلم اللدني الذي يحصلون عليه بواسطة الكشف بل كان مشغول بـ "علم" آخر هو العلم بـ "أخلاق الدين" ، علم العبادة الباطنية أي القلبية، و هكذا فإن العلم الذي أسس عليه المحاسبي العلم الأخلاقي لم يكن "الكشف" بل العلوم الإسلامية النقلية و العقلية ، فمارس المحاسبي حسب الجابري التصوف بمعناه السلوكي الأخلاقي ، ربما أول مرة في الإسلام. " ومن هنا كانت نصوصه أقدم ما وصلنا من النصوص المنسوبة إلى التصوف، أعني ما كتبه " المتصوفة"، أو من اعتبروا كذلك، بأقلامهم أو

[1]- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ص537.

[2]- المرجع نفسه، ص540.

بإملائهم، وليس ما يروى عنهم أو ينسب إليهم."[1] يذكر الجابري أن المحاسبي قد عانى من " أزمة القيم" فأخلاق الدين لم تكن موجهة " لرسوم الفقهاء" . وهذا المصطلح الذي كان يطلق على أصحاب الشريعة . فقط بل كانت موجهة إلى تجاوزات الصوفية وادعاءات " العارفين" منهم أي أصحاب علم الحقيقة. وهنا يرى الجابري وحتى الكثير من الناقدين و المفكرين ملاحظة جديرة بالاهتمام هو هل "استنسخ الغزالي كتابه "المنقذ من الضلال" اعترافات المحاسبي ونقده لفرق عصره مثلما نسخ واستنسخ في كتابه " إحياء علوم الدين " كتاب " الرعاية لحقوق الله" للمحاسبي أيضا؟

ملاحظة لم يفت على القدماء و المحدثين تسجيلها. ولكن الشيء الذي يجب أن نضيفه هو أن نقد المحاسبي للفقهاء و المتكلمين و المتصوفة يقع على مستوى الأخلاق[2]، فهو لم يكفر أحدا ولم يحاكم النوايا و المعتقدات و إنما انتقد السلوك و الممارسة. أما نقد الغزالي فقد كان نقدا إيديولوجيا بدون أخلاق، على الأقل لأنه لم يكفر الفلاسفة في مسائل يقررها و يقول بها في بعض كتبه كما هو معروف." وهذه من بين الأسباب التي دفعت الجابري أن يجعل المحاسبي أول معلم لعلم الأخلاق في الفكر الإسلامي الخالص، وهو أن المحاسبي قد شيد فعلا بخطاب مرتب علما في الأخلاق ربما كان مرجعا لما سيأتي من بعد وأسماه بـ"أخلاق الدين"، وهو علم في الأخلاق معتمدا على القرآن يبتغي من وراءه الاستعداد للآخرة. هذا في رأي الجابري لا يمثل الإسلام ككل بل يمثل جانبا واحدا منه، لأن الإسلام دين ودنيا.

[1]- المرجع نفسه، ص541.

[2]- الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ،ص546.

نقد القيم عند " طه عبد الرحمن" :

يعتبر سؤال الأخلاق من الأسئلة التي شغلت فكر المفكر المغربي طه عبد الرحمن، بحيث نجد أغلب مؤلفاته قد أشار فيها إلى الارتباط الوثيق بين سؤال الأخلاق و الأسئلة الأخرى، وقد نجده قد أعلى من شأن القيم الأخلاقية فوق كل القيم.

و من المعروف أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو العقل لكن المفكر طه عبد الرحمن يرى خلاف ذلك بحيث يرى أن العقلانية هي التي تجمع الإنسان بالحيوان، أما ما يميز الإنسان عن الحيوان، " هو الذي نسميه باسم "الأخلاقية"، فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة، فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي يتفرع عنه كل صفات الإنسان من حيث هو، كذلك و العقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي... إن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة."[1] وهكذا نجده يعلي من شأن الأخلاق في مقابل العقل.

" فقد ثبت عندنا أن الاعوجاج الخلقي للحداثة بلغ تأثيره في النفوس حدا لا ينفع في تقويمه ما نسميه ب"أخلاقيات السطح" . وهي عبارة عن الأخلاقيات التي وضعها

[1]. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المعرب، ط1، 2000، ص14

الحداثيون وما زالوا يضعونها من أجل دفع أسباب الشر أو الأذى الذي لحقهم و ما زال يلحقهم بما كسبت يد الحداثة .، ذلك لأن ..."[1]

نقد لقيم الحداثة:

إن نقد طه عبد الرحمن للتصور الغربي للأخلاق قائم على العلاقة بين الدين و الأخلاق، على اعتبار أن نظرتهم للأخلاق لم تكن لعموم الأخلاق بل كانت كما يرى فيلسوفنا "بين الأخلاق الكريمة . أو قل الفضائل . و الدين، وليس العلاقة بين عموم الأخلاق . بما فيها الرذائل . و الدين، وفي هذا إشارة إلى أنهم كانوا يبنون أحكامهم فيها على أصل مضمر في نفوسهم، وهو أن الدين لا يمكن أن يكون إلا مصدر الأخلاق الحسنة، وإلا فلا أقل من أنه لا يستحق أن يقارن إلا بهذه الأخلاق وحدها، حتى بين أولئك الذين يحشرون أنفسهم ضمن العلمانيين الذين يخاصمون الحقيقة الدينية."[2] وقد اتخذت هذه العلاقة لدى الغربيين كما يرى طه عبد الرحمن ثلاثة مواقف تختلف كل منها عن الأخرى." ففرقة أولى ترى أن الأخلاق تابعة للدين، وفرقة ثانية ترى أن الدين تابع للأخلاق، وفرقة ثالثة ترى أنه لا واحد من الطرفين تابع للآخر، ولهذا وجب طرح السؤال:هل الدين هو الموجه لهذه العلاقة أو الأخلاق هي الموجهة للدين أو أنه لا واحد منهما يوجه الآخر؟

. تبعية الأخلاق للدين:

[1]. المرجع نفسه، ص26.

[2]. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، ص29.

ويرى طه عبد الرحمن أن من يمثل هذا الموقف في الفلسفة الغربية كلا من الفيلسوفين : القديس "أغسطين" و القديس "توما الأكويني" ويستند الأول إلى "الإيمان بالإله" و الثاني " إرادة الإله".

إن الفلسفة الغربية الممزوجة بتعاليم المسيحية و الاعتقاد بمبدأ " الإيمان بالإله" يتقرر لديها أنه لا أخلاق بلا إيمان، "علما بأن الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، فمادام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطيبة للإنسان، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان و آجله معا، وما ذاك إلا لكون الدين ينبني على الإيمان بإله قادر على كل شيء، يعين المؤمن على الوصول إلى هذه الحياة الطيبة، متفضلا عليه بجوده و رحمته وشفقته."[1] وبالإيمان يرتقي المؤمن من درجة إلى أخرى ابتداء من المحبة ثم الرجاء وصولا إلى الخلاص، وهذه المقامات يصل إليها المؤمن بموجب الفضل الإلهي. ولكن الفلسفة التي هذه أوصافها لا تعجب من هو على التقليد الفلسفي اليوناني، لأن في رأيهم أن الفلسفة جاءت لتحرر الإنسان من التفكير الأسطوري إلى التفكير العقلي ، أي من الميتوس إلى اللغوي، و الإيمان في نظرهم نوع من الأسطورة، " فلا يتسع صدرهم و لا عقلهم لمفهوم "الإيمان" لأنه عندهم بمثابة تقهقر إلى الأسطورة التي تؤسس هذا التقليد من أجل الخروج منها كليةً."[2] ولكن في رأي طه لو كانوا منصفين في أحكامهم لأقروا بأن الدين لا يشبه الأسطورة اليونانية، ولم يبقوا على تقليدهم الفلسفي القديم."[3] أما من جانب آخر فإن الفلسفة الأخلاقية التي من أصولها الإيمان بالإله، " لابد أن تعتبر كذلك صفات هذا الإله الواجبة في حقه، ولا

[1]. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، 31.

[2]. المرجع نفسه، ص33.

[3] المرجع نفسه ،ص33.

سيما تلك التي تكون باعثة على الأفعال الخلقية، وأولى هذه الصفات الإلهية هي كونه مريدا بإرادة كاملة، وإرادته في أفعال مخلوقاته من البشر إنما هي الأمر بخيرها، فيلزم إتيانه وكذا النهي عن شرها فيلزم اجتنابه."[1] أما أهل التقليد الفلسفي اليوناني فيرى طه عبد الرحمن أنهم لا يؤمنون بوجود إله واحد فكيف يقبلون بوجود إرادة إلهية واحدة، فلا عجب أن يعترضوا على هذا التصور.

تبعية الدين للأخلاق:

إن هذا التصور والذي يمثله الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"، يبني فلسفته الأخلاقية "تبعية الدين للأخلاق" في الفلسفة الحديثة على مبدأ " الإرادة الخيّرة للإنسان" أو الإرادة الحسنة أو الطيبة".

لقد أسس كانط نظريته الأخلاقية على شيء هو سبب وشرط لكل قيمة أخلاقية هذا الشيء هو ما سماه بـ " الإرادة الخيرة"، وخيريتها ليس مما ينتج عنها من فائدة سواء حسية أو معنوية، لكن خيرتها تكمن في ذاتها، أي أن ما ينتج عن هذه الإرادة من فعل هو غاية في ذاته لا وسيلة لغيره. ويرى كانط أن الإرادة الخيِّرة لا تكون خيِّرة إلا إذا اهتدت في جميع أفعالها بمقتضيات العقل الخالص وحده. "ولما كانت الإرادة الخيِّرة إرادة عاقلة بعقل خالص، صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يمليه عليه هذا العقل، ولابد أن يكون واجبا لا اعتبارَ فيه لمادة عارضة ولا توجُّه فيه لغرض محدود و لا مجال فيه للتبعية لغيره، إن طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب، بمعنى أن الإرادة الخيِّرة هي الإرادة التي تفعل على مقتضى الواجب لذات الواجب، أي لا يحركها في هذا الفعل إلا احترام الواجب وحده، لذلك، كانت

[1]. المرجع نفسه، 33.

تصدر في أفعالها الخلقية عن قواعد أو مبادئ مصوغة في صورة أوامر جازمة و مطلقة."[1]، و هكذا فإن النظرية الأخلاقية الكانطية المبنية على الإرادة الخيرة، هي في نظر كانط في غنى عن الإيمان بالإله أو إرادته المطلقة، أو حسب تعبير كانط ، تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف و أعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه." لكن يجوز بموجب مبدأ الإرادة الخيِّرة أن تستتبع الأخلاقُ الدين كما يستتبع الأصل الفرع، ذلك أن العقل الذي ينضبط بهذه الإرادة و الذي يأمر بطاعة الواجب، يتطلع إلى تحقيق الجمع بين الفضيلة التي تصحب أداء الواجب و بين السعادة التي لا تصحب بالضرورة الفضيلة، وهذا الجمع هو الذي يُدعى ب" الخير الأسمى"، إلا أن العمل على تحقيق هذا الخير الجامع يوجب علينا أن نسلَّم بحقيقتين إيمانيتين: إحداهما خلود الروح، و الحقيقة الثانية وجود الإله."[2] وهاتان الحقيقتان الدينيتان أو هاتان المسلمتان، ليستا قضيتين غير مبرهن عليهما كما في الممارسة الرياضية، بل هما مسلمتان على قانون العقل الخالص النظري، لا على قانون العقل الخالص العملي، وهو ينتمي إلى العالم الباطن والغيبي الذي يمارس فيه العقل العملي قانونه، وما على العقل النظري إلا اعتقادهما كما يعتقد ما يعرف. ولكن كل هذه المقولات كما يرى طه عبد الرحمن هي مقولات مقتبسة، من الدين إما بطريقة المبادلة أي أن " واضع النظرية الأخلاقية يأخذ بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة بنفس الاستخدام النظري في هذه الأخلاق، ومثالا على ذلك، فقد أخذ كانط مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان، ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة بدل مفهوم الإحسان المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي، ومفهوم

[1]. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، ص 36.

[2] طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ص37 .

التجريد بدل مفهوم التنزيه..."[1] وفي هذا يورد طه عبد الرحمن عدة أمثلة على ذلك، أو بطريقة المقايسة أي أن "واضع النظرية الأخلاقية يقدِّر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية، ومثالا على ذلك، كما أن هناك أخلاقا من تقرير الدين المُنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأُولى هو الذي يشرع القوانين فكذلك الإنسان في الثانية هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع هذه القوانين." [2] والأمثلة على ذلك كثيرة، وعلى هذا يرى طه أن المعاني و الأحكام الأخلاقية التي أسس عليها كانط نظريتة الأخلاقية مبنية على قواعد دينية، بالإضافة إلى نوع من الإبداع، حيث نجده استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه، وهذه النظرية الأخلاقية العلمانية التي أقامها كانط، هي نظرية دينية خفية كما عبّر عنها طه عبد الرحمن تختلف عن الديانة الجلية في أن التعظيم للإنسان بدل الإله.

3 . استقلال الأخلاق عن الدين:

وهذا ما نجده في فلسفة هيوم الذي يخرج الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية، وكذلك يعتبر الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، لكن طه عبد الرحمن يرى بأن إخراج هيوم للحكم الديني من الحكم الخلقي يقوم على تصوره للدين، بحيث يجعله أشبه بالنظرية. "بينما حقيقة الدين أنه أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، بل هو أصلا مؤسسة، ومقتضى المؤسسة أن تكون مجموعة أحكام و معايير تحدد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة."[3] وفي إنكاره لحضور الدين في الأخلاق، بحيث يعتبر أن أصل الأخلاق تبقى في نطاق الوجدان الإنساني أو كما عبر عنها ب" الحس

---

1. المرجع نفسه ، ص39.
2. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، ص39.
3. المرجع نفسه ، ص44.

الأخلاقي المشترك بين الناس". وهو الأصل في نسبة قيم الخير و الشر إلى الأفعال الإنسانية وكذلك تجده ينسب له صفات، لكن هذه الصفات تَبَيَنَا أنها " عين الصفات التي جاء الدين على وفقها و بغرض حفظها في النفوس وتزكيتها و صرف أسباب الانحراف و الفساد عنها، إذ أنها تطابق السمات التي اختص بها ما أسماه الدين باسم "الفطرة"، فالفطرة هي إجمالا عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته، ولا بد لشعورٍ هذه حقيقته أن يكون تلقائيا لأن الإنسان مخلوق به، و أن يكون جماليا لكمال هذا الخُلق، وأن يكون عمليا لتعلقه بأفعاله."[1] هكذا نجد هيوم قد اضطر إلى افتراض وجود حس خلقي، له تعلق بالقيم، وهو يدعي أنه اهتدى إلى هذا الافتراض بمحض النظر الفلسفي، بحيث نجده في موضع آخر يقلل من قدرة العقل، واعتبره قاصرا ولا " يوصل إلى إدراك القيمة، فكيف بعقله أن يوصِّله إلى مصدر القيم جميعا، والذي يسميه " الحس الخلقي". هكذا نجد الفلسفة الغربية قطعت صلة الأخلاق بالدين، حيث نجد أهلها قد سعوا بكل ما أوتوا من قوة "إلى تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية، حتى لا تقوم على الخوف من عذاب جهنم، ولا على الطمع في نعيم الجنة."[2]

. نقد طه عبد الرحمن للنموذج الأخلاقي الإسلامي:

إن نقد طه عبد الرحمن لقيم الحداثة الغربية من جانب صلة الأخلاق بالدين، غرضه تقديم لرؤيته لهذه العلاقة، لكن رُأيتِه أو موقفه يختلف عن ما هو شائع في التصور الإسلامي، سواء عند الفقهاء أو الأصوليين أو المتكلمين أو الفلاسفة المسلمين.

[1]. طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ص46.

[2]. طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص100.

إن نقد طه عبد الرحمن لصلة الأخلاق بالدين عند الفلاسفة و المتكلمين وتذبذبهم في موقفهم بين القول بتبعية الدين للأخلاق و القول باستقلال الأخلاق عن الدين، نقده لم يكن من جانب القوة أو الضعف، إنما كان من جانب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة وفق مقتضيات المنقول اليوناني، أما الفقهاء و الأصوليون وإن كان يوافقهم في تبعية الأخلاق للدين على اعتبار تسليمهم بأن الدين جاء لتنظيم حياة الإنسان ، فإنه يلومهم لأنهم اعتبروا الأخلاق في مرتبة المصالح الكمالية.

"في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها، فما ينبغي لدين إلهي ناهيك عن الإسلام، أن ينزل على الناس مقدِّما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات غير الأخلاق ! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي !"[1] فالدين و الأخلاق في نظر طه عبد الرحمن شيء واحد فلا يمكن فصل الدين عن الأخلاق ، كما لا يمكن فصل الدين عن الأخلاق، ولكي نتبين هذه الحقيقة وجب التخلص من الاعتقادات الشائعة وهي:

. الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة:

إن أداء الشعائر هي أمور يقوم بها كل متدين ، ويكون الغرض من أدائها هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة للقائم بها تنقله من حال إلى حال أفضل، بحيث تكون الشعائر معقولة لا بظواهرها وإنما بآثارها، ولكن ما هو شائع أن الدين ينحصر في أداء الشعائر الظاهرية، وان الغرض من الشعيرة هو الشعيرة نفسها ، أما طه عبد الرحمن فيرى أن "الآثار أو النتائج التي تُخلفها ممارسة الشعائر هي عبارة عن علامات أو مؤشرات تظهر في تصرفات المتدين كلها، زيادة أو نقصانا، عرفنا أنها أساسا آثار ذات طبيعة سلوكية، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الغرض الأول

[1]- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، ص51.

من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخُلُق الذي تحتها، إذا زاد فضلُ الخُلق زادت درجة الشعيرة، وإذا نقص نقصت كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخُلق في سلوك مؤديها."[1]

. الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية:

في هذا الأصل يرى طه عبد الرحمن أن هناك لبسا، إذا يُعتقَدُ أن الأخلاق صفة كمال، أي أفعال تتعلق بما زاد على وجوده وهويته، أي أن مفهوم الفضيلة هو ما زاد عن الحاجة، وهذا المفهوم . أي الزيادة أو التكملة . عمل على ترسيخه المنقول الأخلاقي اليوناني، "و الحال أن الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تتركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فُقدت هذه الضرورات فُقدت الهوية، وإذا وجدت وجدت الثانية، بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها . أي ساءت أخلاقه .،لَعُدّ، لا في الأنام، وإنما في الأنعام، بحيث يتعين علينا أن نعتبرها بمثابة مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها، ولن يتأتى لنا هذا إلا إذا جعلنا وجود الإنسان لا متقدما على وجود الأخلاق بل مصاحبا لوجودها."[2]

. المعتبر في الأخلاق أفعال معدودة:

إن ما هو شائع ومتداول أن الذين تناولوا الأخلاق بالدراسة سواء فلاسفة أو علماء الأخلاق، قاموا بتصنيف وترتيب الأخلاق، وأشهر التصنيفات التصنيف الأفلاطوني، لكن هذه التصنيفات مقدوح فيها من عدة وجوه:

[1] - المرجع نفسه ، ص53

[2]- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، ص54.

. أن الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان، فلما كانت هذه الأفعال أكثر من أن تُحصى، كانت الأخلاق مِثلها لاتُحصى...

. أن الفعل الخُلقي الواحد ليس رتبة واحدة، بل هو رتب متعددة قد لا تقف عند حد...

. أن الأخلاق هي طريق إدراك اللامتناهي وليس هو التعداد كما هو سائد بذلك الاعتقاد...

. أن أفعال الإنسان فد ننظر إليها من جهة معقوليتها التي لها من ذاتها، وهي التي سمَّيناها ب المعقولية التجزيئية،[...] أو من جهة معقوليتها التي لها من غيرها، التي سمَّيناها ب المعقولية التكاملية، أو معقولية العمق...

. أن الشعائر الدينية، لما كانت معقوليتها تكاملية، كانت أقرب وأهدى إلى إدراك اللامتناهي...

. أنه لا ترتيب أقرب إلى حقيقة الأخلاق من أن يكون على وفق المعقوليتين المذكورتين: المعقولية السطحية و المعقولية العميقة، فيكون هناك ضربان من الأخلاق أخلاق السطح و أخلاق العمق، فأخلاق السطح هو ما انحصر من الأفعال في التعلق بالمتناهي، بينما أخلاق العمق هو ما ارتقى من الأفعال إلى طلب اللامتناهي."[1]

من نقد الدهرانية إلى تأسيس النموذج الإئتماني:

إذا كان الأنموذج الدهراني يقوم على فصل الأخلاق عن الدين، بحيث ينكر الآمرية الإلهية ، "و أن القيم ليست معاني مُنزَلة، وإنما هي من صنع الإنسان الخلاق وحده و المعلوم أن القيم رتبة الواجب، و الواجب يعلو على الواقع الذي له رتبة الوجود، ينتج من هذا أن الإنسان قادر على خلق الواجبات قدرة الإله على خلق الموجودات، بل

[1]- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، ص55ص56.

ينتجُ منه أن القدرة على الواجبات أسمى من القدرة على الموجودات، و بالتالي أن الإنسان أقدر خلقا من الإله، غير أن الدهراني لما تيَّقن أن للقيمة سموا على عالمه، وأن هذا السمو لا يمكن أن يأتيها من هذا العالم، راح يُقدِّر صدوره من عالم ليس من جنسه..."[1]

فهذه التصورات في نظر طه عبد الرحمن باطلة من جانب علاقة الإنسان بالإله ، لأنها تقدر الإله حق قدره، حينها يتعين طلب أو تأسيس نموذج غير دهراني يقول بالآمرية الإلهية هذا الأنموذج أطلق عليه اسم " الأنموذج الإئتماني". فما هي المبادئ التي ينبني عليها ؟

1. مبدأ الشاهدية :

إذا كان الأنموذج الدهراني ينكر الأوامر و النواهي الإلهية ينظر إليها على أنها مطالب خارجية تقهر إرادة الإنسان وتقيدها، فإن " المبدأ الإئتماني الأول" الشاهدية الإلهية أصل التخلق"، يقر بهذه الآمرية باعتبارها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية، بل يقر بصفة إلهية أخرى تقارنها، وهي ما نسميها ب" الشاهدية "، جاعل منها أساس عملية التخلُّق الإنساني، فعلى خلاف الآمر الإنساني الذي لا يلزم من أمره أو نهيه أنه يراقب نفسه إقامتها، فإن الآمر الإلهي سبحانه لا تفارق مراقبتُه أوامرَه و نواهيه، فهو يأمر ويرى . أو قل يشهد . وهو لا يشهد ظاهر الأعمال التي يأتيها المأمور فحسب، بل يشهد أيضا خفي باطنها."[2] وهكذا فإن الإنسان في مبدأ الشاهدية يحظى من الإله بمكانة خاصة "ورتبة تزيد على رتبة الشعور بالآمرية درجة، وعلى قدر شعوره

[1]. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان، ط2، 2014، ص91.

[2]. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية ، ص93

بالشاهدية يكون الترقية من مكابد المشقة في أداء الأوامر و النواهي إلى التنعم بالود الإلهي الذي يورثه التقرب بهذه الأوامر و النواهي.

وهكذا، فإن أخذ الأنموذج الائتماني بمبدأ الشاهدية يجعله يتوصل غلى نتيجتين غاية في الأهمية :

إحداهما أن القيم و المعاني الأخلاقية تتحول إلى قيم ومعاني جمالية، أي أن التخلق ينقلب إلى تجمُّل ، بحيث يصبح الإحساس الوجداني مصدر اتصال لا انفصال.

و النتيجة الثانية أن القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية، أي أن التجمل ينقلب إلى تعرف بحيث يصبح الإدراك المعرفي مصدر رحمة، لا مصدر قوة. " [1]

2 . مبدأ الآياتية:

إذا كان الأنموذج الدهراني يدعي أن العلاقة بين الإنسان والإله لا تخضع للمقولات المادية يتحدد بها العالم، فإن الأنموذج الائتماني في مبدأ الآياتية "يعتبر أن هذا التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان واقع لا محالة، في آفة التشبيه، إذ يشبه هذه العلاقة بعلاقة الإنسان بالعالم، فمقولتا الخارج و الداخل لا تنفكان عن العالم، لذلك فإن الأنموذج الائتماني ينفي نفيا باتا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية، و الدين مجموعة من الآيات التكليفية، فالآية تدل على أن لها موجدا نصبها أمارة شاهدة عليه كما تدل على قيم أخلاقية و معان روحية لا ينفذ إليها إلا من فتح بصيرته قدر فتحه بصره."[2]

[1]. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية ص95.

[2]. المرجع نفسه ، ص95.

وهذا اتصال بين العالم و الدين يتجلى في الحقائق التالية :

" **أ.** أن العالم و الدين يشتركان في الدلالة على وجود الشاهد الأعلى بالسوية.

ب. أن الصلة بين الدين و العالم باقية ببقاء الإنسان.

ج. أن مَثَلَ علاقة الإنسان بالدين كآيات تكليفية كمَثل علاقته بالعالم كآيات تكوينية وجودا وشعورا.

د.أن علاقة الإنسان المزدوجة بالدين و العالم علاقة بطرفين متلازمين تلازم الظاهر و الباطن.

وهكذا يرى طه عبد الرحمن أن الدين لا يختص بتكوين الفرد أخلاقيا كما يعتقد العلماني، وبتدبير المجتمع كما يرى الدهراني، لكن التدبير الأخلاقي للعالم هو الأصل في الدين.

وهكذا يرى طه عبد الرحمن أن " الأنموذج الائتماني كما أخذ بالشاهدية بنوعيها الإلهي والإنساني، فإنه كذلك يأخذ بالآياتية بنوعيها التكويني و التكليفي، بل إن أخذه بالأولى يلزم منه أخذه بالثانية، فالشاهد الإنساني لا يشهد إلا الآيات، مع العلم بأنه لا آية بدون دلالة على الشاهد الإلهي، أما في أخذه بالثانية، أما في أخذه بالثانية، فالشاهد الإنساني لا يشهد إلا الآيات، مع العلم بأنه لا آية بدون دلالة على الشاهد الإلهي، أما في الصيغ الأربع للأنموذج الدهراني، فيقوم مقام الشاهد الملاحظ لا يلاحظ إلا الظاهر والظاهر، كما قررت هذه الصيغ الدهرانية، لا دلالة لها على الشاهد الإلهي."[1]

3 . مبدأ الإيداعية:

[1]. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص97.

إذا كان الأنموذج الدهراني في صيغته الاجتماعية يبنى على تصور تسييد للعلاقة بين الإله و الإنسان، متخذا المجتمع إلهه، فإن الائتمانية تتصدى التصور، " وهي أن ننسب الأشياء إلى بارئها وشاهدها نسبة مطلقة، وإلا فلا أقل من أن ننسبها إليه قبل أن ننسبها إلى أنفسنا، لأن خالق الشيء وشاهده الأول أحقُّ بأن يملكه."[1]

4 . مبدأ الفطرية:

إذا كان الأنموذج الدهراني يتبنى التصور التجسيدي للعلاقة بين الإله و الإنسان، بحيث يشبه الإنسان بالإله ، واشتراكه في الخلق، " فإن الأنموذج الائتماني لا يَرُدُّ شيئا ردَّه لهذه الدعوى التي يرى فيها ظلما عظيما في حق الشاهد الأعلى الذي يتقدس و يتنوه عن مشابهة مخلوقاته، ويقيم الدليل على أن هذه الدعوى تصادم حقيقة الفطرة التي يُسلم بها إذ يرى أن الأصل في نشأة الفطرة هو الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب بأنه لا إله إلا هو الذي سيتولى الرسل عليهم أفضل الصلاة و السلام نقله إلى أقوامهم في عالم الشهادة."[2]

5 . مبدأ الجمعية:

إذا كان الأنموذج الدهراني بصيغته الطبيعية يأخذ من الدين الصفات الإلهية و ينتقي بعض الآيات المنزلة التي لها صلة بالأخلاق، وهو بذلك كما يرى طه عبد الرحمن ينبني على التصور التجزيئي للعلاقة بين الإنسان و الإله،" فإن الأنموذج الائتماني، على عكسه، يردُّ هذا التبعيض للصفات الإلهية و الآيات المنزلة، ويدعي أن الدين المنزل أخلاق كله، وذلك لسببين رئيسين:

---

[1]. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص98.

[2]. المرجع نفسه، ص101

أحدهما، أن إنسانية الإنسان لا تتحقق بعقلانيته المجرَّدة، وإنما بأخلاقيته المسدَّدة، ولم يزل الدين إلالهي يرقى بهذه الإنسانية بفضل كمال التخلق.

و السبب الثاني، أن الأخلاق لا تخصُّ بعض صفات الإنسان التي لا ترقى إلى رتبة الضرورات، وإنما تعمُّ جميع أفعال الإنسان."[1]

هذه المبادئ الخمس التي ارتكز عليها طه عبد الرحمن في جوابه للسؤال الأخلاقي، بحيث ينبني عليها النموذج الائتماني الذي طرحه، ويرى بأن هذا النموذج به يستطيع الإنسان تحقيق إنسانيته، وتخرجه من مشقة التخلق إلى متعة التخلق.

[1]. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص104

خاتمة:

من خلال بحثنا وبعد عرضنا لموضوع القيم في الكتابات الجزائرية ، توصلنا إلى مجموعة النتائج التالية:

إذا كانت القيمة هي الميزة أو الخاصيّة التي بتوافرها تعطي قيمةً للشيء وتجعله مرغوباً فيه،أي أنها كافة القيم المادية و الروحية و العقلية ، فكلمة "القيمة" تحدث في أناس عصرنا سحرًا يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها. إنها وجود بمعنى جديد، ينجب طرازًا جديدًا من التفكير الفلسفي يعرف بعبارة علم القيم، أو فلسفة القيم، أو نظرية القيم أكسيولوجيا.

. إن القيم باعتبارها مكونا من مكونات الحضارة الإنسانية فقد نظر إليها مالك بن نبي على أنها مشكلة من مشكلات الحضارة بحيث يجب علينا من أجل المشاركة في تكوينها أن نقوم بتصفية عاداتنا و تقاليدنا و إطارنا الخلقي و الاجتماعي لما فيه من عوامل قتّالة حتى يصفو الجو للعوامل الحية الداعية إلى الحياة وهذه التصفية لا تأتي إلا بفكر جديد، لأنه لا مكان في هذا العالم لمجتمع لا يواكب عجلة التاريخ .

إن مالك بن نبي لا يهتم بالقيم من جانبها الفلسفي ، بل ينظر إليها من جانبها الاجتماعي باعتبارها تحدد التماسك اللازم للأفراد في المجتمع، بهدف بناء حضارة علمية، لأن تكوين أي حضارة ما، نجد للدين دورا كبيرا أو هو العامل الرئيس في عناصر تكوينها، ونجد العنصر الأخلاقي الذي يعود في تكوينه إلى جذور تاريخية.

يرى مالك بن نبي أنّ الذوق الجمالي له تأثير في التوجيه الفكري و الحضاري، بحيث أنّ تجلّي المعاني التي تحملها دواخلنا في واقعنا، و في مظاهرنا و سلوكنا، حيث أنّ مظهر الإنسان يعكس في أحيان كثيرة دواخله و ذوقه و فلسفته في الحياة.

خاتمة:

اعتمد مالك بن نبي في أبحاثه على قضية القيم في بناء الحضارة واعتبرها مشكلة من المشكلات التي يجب علينا أن نهتم بها و أن ننظر لها نظرة متمعنة ومتفحصة ، لأنها تشكل مشروعا مستقبليا ينطلق من الإنسان كمحور أساس أو كمفتاح لقيام الحضارة و كمنتج للأفكار وينتهي عند هذا التفاعل الإيجابي بصفته مكونا هاما لأي مشروع حضاري منتظر منه تحصيل ميكانزمات وآليات، لقد ساهم هذا المفكر الجزائري باستعادة الدور الهام للقيم في النهوض بالأمة العربية في قراءة استشرافية مستندة على معطيات تاريخية وطرق تحليل وشحن بطاريات الفكر الفردي الذي يعتبر فعالا في البناء الحضاري.

أما سؤال القيم في كتابات عبد الله شريط فهو يقوم على البحث في الدور الذي يلعبه تراثنا الفكري، و كيف أن هذا التراث مازال يؤثر فينا وعلينا. أي كيف يمكن التحرر من سلطان الماضي على الحاضر. وهكذا يمكن القول بأن عبد الله شريط يريد أن يتجه نحو المجتمع الجزائري خاصة و إلى جميع الأقطار العربية عامة لينبههم إلى أنّ طريق المستقبل محفوف بالمخاطر، وأنه علينا التخلص من رواسب الماضي الذي مازال يفرض سيطرته علينا ، فالفكر المعاصر مازال لم يتحرر من مفاهيم الماضي التي ورثها من الأسلاف.

. أما الربيع ميمون ففي معالجته لنظرية القيم فهو يحاول بناء إنسان جزائري حامل للقيم. وقد عالج مشكلة القيم في مرحلة حاسمة من حياتنا الوطنية ، غايته في ذلك تربية إنسان جزائري جديد يؤمن بالقيم، ويعمل بهديها، ويعيش من أجلها.

. ومن جهة أخرى فمعالجة مشكلة القيم عند محمد أركون، فهو يشترط على أنه قبل خوض غمار معالجة مشكلة الرؤيا السياسية و الأخلاقية للإسلام اليوم التي تعتبر مهمة صعبة على اعتبار أنها تفترض القيام بعدة تحريات أولية عن مكانة علم الأخلاق ، وعلم السياسة في الفكر العربي الإسلامي منذ أصوله الأولى ، فهو يرى أنه يجب العودة إلى التراث ومحاولة قراءته قراءة نقدية يستطيع من خلالها الوصول إلى ما يصبو إليه ، ولكنه يرى

خاتمة:

أن الأمر ليس بالسهل و أن صعوبة المهمة تتمثل في " أن المؤلفات العلمية التي تأخذ بعين الاعتبار المكتسبات الجديدة لعلوم الإنسان و المجتمع ، تظل نادرة جدا خصوصا فيما يتعلق بالموضوع القيم.

– إن معالجة مشكلة القيم باعتبارها مشكلة مهمة في بناء مجتمع حامل للقيم الإنسانية الفاضلة التي تدعو لحب الخير وكراهية الشر تساهم في تربية الفرد الجزائري نفسيا واجتماعيا وتكوين شخصيته ، وتؤثر إيجابا أو سلبا على المجتمع مستقبلا. وتسعى فلسفة القيم إلى تعريف الفرد الجزائري بالدين والعقيدة واحترام الديانات والمذاهب الأخرى ، فهي تلعب دور الموجه للسلوك والمرشد والمؤثر في عقول الأفراد و الجماعات في اتجاهاتهم وسلوكاتهم.

– في الأخير يمكن القول أن فلسفة القيم في الفكر الجزائري لم تحقق ما كان يسعى إليه هؤلاء المفكرون الذين أفنوا حياتهم في سبيل ذلك ، وهكذا يبقى مشروع النهضة ضرورة ملحة يفرضها واقع المجتمعات العربية، مشروع يتماشى و خصوصيات هذه المجتمعات والابتعاد عما يتعارض مع ديننا ، و يناسب عروبتنا و يتماشى وفق قيمنا وأخلاقنا الإسلامية، لأن الموضوع هو من يحدد المنهج ، لهذا يجب التفكير والعمل على تحقيق مشروع قيمي نهضوي ديني إسلامي لأجيالنا مستقبلا.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

-**القرآن الكريم**، برواية ورش عن الإمام نافع، موفم للنشر، الجزائر، سنة2010.

كتب الحديث

-صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط، 2019.

-سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دط، 2019.

1- المصادر:

أ-باللغة العربية:

1- الربيع ميمون،نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع .1980.

2_ عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، ط2. 1981م.

3 _ عبد الله شريط، الرماد، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر،دط، دت،

4 _ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ط1، 1981.

5 _ عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر،

6 _ مالك بن نبي، تأملات،ترجمة ، دار الفكر، بيروت ، لبنان،ط 1 ،1979 .

7 _ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر،1986 دمشق، سوريا.

8 _ مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ، ترجمة بسام بركة ، دار الفكر، دمشق، سوريا ،ط 1 ،1988

9 _ مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر،ط 2000،.

10_ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع،ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر،ط 2 ،1986 .

11 _ محمد أركون ، الإسلام ، السياسة و الأخلاق ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان ، ط1990،1 .

12 _ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، ترجمة و تعليق هاشم صالح، ترجمة و تعليق هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت لبنان، ط2، 1995.

13 _ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ مقارن للأديان، ترجمة و تعليق هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 1999.

14 _ محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 1991.

15 _ معيرش موسى ، تصنيف القيم بين الدين و الفلسفة، دار بهاء الدين للنشر و التوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2016.

16 _ عبد الحميد خطاب، الجماليات و الفن عبر التوجيه الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، 2011،

قائمة المراجع :

مصادر و مراجع

1 – أبو النصر الطرازي الحسيني : الأخلاق في الإسلام ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1987

2 – أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،الجزء الثاني .

3 – ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، تقديم حسن تميم،مكتبة الحياء للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1، 1985.

4 – ابن منظور،لسان العرب

5 – الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،ط1، 2001.

6– عبد الرحمن بدوي :أفلاطون ، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ط3 . 1964

7 – أحمد أمين ، كتاب الأخلاق القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ط10 . 1985

8– أسعدالسحمراني ، الأخلاق في الإسلام و الفلسفة القديمة ، بيروت ، دار النفائس ، ط2 ، 1994، ص75

9 – محمد عبد الستار النصار : دراسات في فلسفة الأخلاق (الكويت:دار القلم ،1982

10 – أفلاطون ، حمهورية أفلاطون ، ترجمة و دراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ،1985 .

11 – عبد الرحمن بدوي :أرسطو ، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ط3 . 1964

12– موزة أحمد راشد العبار ، القيم الأخلاقية بين الفكرين الإسلامي و الغربي في عصر العولمة ،الدار العالمية للنشر و التوزيع ،2009 ، ص184

13_ منذر الكوثر،فلسفة الفاربي،لندن،دار الحكمة،ط2002،1

مصادر و مراجع

14 – محمود حمدي زقزوق ، مقدمة في علم الأخلاق ، الكويت ، دار القلم ، ط3 1983 .

15 – وليام ليلى : المدخل إلى علم الأخلاق ، ترجمة وتعليق و تقديم علي عبد المعطي الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1999 .

16 – أرسطو طاليس ، الأحلاق ، ترجمة إسحاق ابن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، الكويت وكالة المطبوعات ، 1979

17 – ماجد فخري : أرسطو المعلم الأول ، بيروت ، الأهلية للنشر ، 1977

18 – علي أحمد عبد القادر : تطور الفكر السياسي الإغريق الأقدمون ، القاهرة ، دار الكتاب ، 1983 ،

19 – علي عبد المعطي محمد و آخرون :تطور الفكر الغربي ، رؤية نقدية ،الكويت ، مكتبة الفلاح ،1987.

20– كريم متى : الأبيقورية ،بيروت مطبعة بيروت ، 1989.

.21 – بوياتسي بيار : أبيقورس ، ترجمة ،بشارة صارجي ، بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1980.

22– فايزة أنور شكري، المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين و الغربيين

23– برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب ،1977.

24– جون هوسبرس،السلوك الإنساني، مقدمة في مشكلات علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد،منشأ المعارف، الإسكندرية ،2002،

مصادر و مراجع

25- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية،دار مصر للطباعة، القاهرة، دط،

26- محمد قطب ،دراسات قرآنية ، القاهرة ،دار الشروق ، ط6 ، 1991

27- مجمد يوسف موسى ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، مطبعة الرسالة،القاهرة مصر، ط2، 1945،

28- سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.

29- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دلر المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2000،

30- ناجي التركيتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دارالأندلس،بيروت، لبنان، ط1982،2

31- الفارابي، تحصيل العلوم المركز القومي، بيروت، لبنان، 1991

32- فوزي عطوي، الفارابي، سلسلة أعلام الفكر العربي،دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002،

33- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر ، دار المشرق، لبروت، لبنان، ط2، 1968.

34 - جميل صليبا ،المعجم الفلسفي،مكتبة لبنان ،ج 2،

35- محمد عزيز نظمي محمد،دراسات و مذاهب، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندية، مصر، 1988.

مصادر و مراجع

.36- عبد العزيز محمد ،القيم الفلسفية الكبرى ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2008 .

37- دنيس هوسيمان، علم الجمال (الإستطيقا)،تر: أميرة حلمي مطر،دار احياء الكتب المصرية،القارة، مصر ،

.38- علي شناوةوادي،فلسفة الفن و الجمال،صفحات للدراسات و النشر،دمشق، سوريا، ط1، 2011.

.39- بينيديتوكروتشه،علم الجمال، تر:نزيه الحكيم،المطبعة الهاشمية،دمشق، سوريا،1963

40- محمد مهران رشوان،تطور الفكر الأخلاقي الفلسفة الغربية،دار قباء، للطباعة في و النشر و التوزيع،القاهرة، مصر،ط1، 1998.

41- أرسطو طاليس، الأخلاق، تر: إسحاق بين حنين،تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت،ط1، 1979.

42- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر،ط،2000.

.43- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة،دار الوفاء للطباعة ،مصر، ط3، 1987،

زكي نجيب محمود،قصة الفلسفة الحديثة .

.44- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،تر: عبد الغفار مكاوي.

45- محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت لبنان،1983،

مصادر و مراجع

46- بيير، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، تر:زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، 1996.

47- عبد المنعم عباس، تاريخ الفن وفلسفة الوعي الجمالي، دار مصر للطباعة، 1996.

48 - عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة،1974.

. التربية وبناء الحضارة في فكر مالك بن نبي ، مجمع الإطرش للكتاب المختص، تونس 20147.

49- جان، بول رزفبر ، فلسفة القيم ، ترجمة عادل العوا، عودات للنشر و الطباعة، بيروت ،لبنان، ط1، 2001.

50- حسام محي الدين الآلوسي، التطور و النسبية في الأخلاق ،دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروتلبنان،ط1، 1989.

51- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المعرب، ط1.

52- طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2006.

53- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت لبنان، ط2، 2014.

المراجع باللغة الأجنبية :

مصادر و مراجع

1- Marcel de Corte, Valeurs et incarnation, Actes du 3Congrés

2- Ruyer, philosophie de la valeur, colin, paris ,1952

3- Kant, Fondements de la Métaphysique des Mœurs

4- André Gresson. Nietzsche. P. U. F. Prise

الموسوعات و المعاجم :

أ . باللغة العربية:

1- محمد مرتضى الزبيدي ، تاج العروس،المجلد 9 ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ،1966 .

2- عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ،لبنان.

3- معن زيادة ،وآخرون ،الموسوعة الفلسفية العربية ،معهد الإنماء العربي ، مج 1

4- محمد علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ،خياط ، بيروت ،ج1، د

5- لالاند اندري، موسوعة الفلسفية، تر:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت باريس،ج1، ط2، 2001.

6- جميل صليبا ،المعجم الفلسفي،مكتبة لبنان ،ج 2،

7- ابن منظور،لسان العرب

مصادر و مراجع

8- الفيروز آبادي ،القاموس المحيط،تحقيق محمد نعيم العرقوسي ،ط الرسالة ، 2005م

ب- باللغة الفرنسية:

1 -Michel Legrain ,**Dictionnaire encyclopedique,** larousse,vuef, paris,2002.

2-**Larousse Grand dictionnaire de La philosophie**, sous la direction de Michel Blay, CNRS édition vuef, imprimé en Italie par LTV la tipogravica Varese, 2003.

3 -**Nouveau la rousse encyclopédique dictionnaire** en 2 volumes, kondratiev, zythum, imprimé en Italie, anné2003.

المجلات و الدوريات :

أ . باللغة العربية:

1- محمد العربي ولد خليفة، عبد الله شريط المفكر و المناضل الحر بأقلام نخبة من معاصريه و تلاميذه ، صوت الأحرار، العدد:18، 3780، جويلية، 2010م.

2- حنفي حسن و آخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة ، ورقة بحث 3- قدمها :إسماعيل زروخي بعنوان : الفلسفة السياسية و الاجتماعية في فكر عبد الله شريط، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط2، 2000 .

4- مسعود بولجويجة ، العلامة الدكتور الربيع ميمون العالم الججيحلي الجزائري ، مقال نشر في جريدة جيجل الجديدة ، 21نوفمبر 2022.

5- بوصفصاف، عبد الكريم، السيرة الذاتية و المسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، الندوة التكريمية العلمية .

الفـهارس

- فهرس الأعلام

- ثبت المصطلحات

- فهرس المحتويات

الفهارس

فهرس الأعلام الواردة في الأطروحة

أوغسطين[1]: Saint Augustin

رجل دين مسيحي ملقب بالقديس اوغسطين، ولد في تاغستا المعروفة اليوم في الجزائر ب سوق اهراس سنة 354م، نهل العلم عن أساتذته الذين توسموا فيه الذكاء والخير فأخذوا يعدونه لمستقبل مشرق بالعلم والثقافة العالية بمعهد مادورا، لكن حين شب واستوى عوده طلب الحقيقة في شهوات الجسد اقتفاء لكتاب شيشرون فأخفق، واستهواه المانويون فمال إلى خزعبلاتهم وجلس إلى موائدهم ورضي لمدة بتعاليمهم عن أصل الكون ونهاية العالم ونظريتهم في الخير والشر، وفي ميلانو تعرف إلى امبروسيوس أسقف المدينة وأعجب بمواعظه وألف فيما بعد كتابه الشهير ب(الاعترافات)، له دور عظيم في إنقاذ الرومانيين من أيدي الغوط بقيادة ألاريك سنة410م، وقام يوطد الإيمان في النفوس فألف كتابه (مدينة الله) الذي ظل ولا يزال منارا للمؤمنين بالمسيحية و أتباع الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانت على السواء، اتخذت نظرته العامة للعالم وللتاريخ طابعا إيمانيا واضح المعالم فحيث لا يوجد إيمان ليس هناك حقيقة ولا معرفة، توفي سنة 430م.

ابن خلدون[2] Ibn Khaldoun :

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (1332–1406م) مؤرخ إسلامي، ولد في تونس وشبّ وترعرع فيها، وتخرج من الزيتونة بعد أن تعلّم بها العلوم الدينية واللغوية والعقلية والطبيعية، تولى مناصب سياسية وإدارية للدول الثلاث التي كانت تتقاسم المغرب آنذاك، كما عرف أيضا ألوانا من الاضطهاد وتقلّب في السجون، ثم طمح إلى الأندلس لعظم

[1]– اعترافات القديس اغوسطينوس، تر الخوري يوحنا الحلو، مرجع سابق، ص(من 1إلى 6)، بتصرف.

[2]– شريط عبد الله، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1984، ص(من 5إلى 7)، بتصرف.

حضارتها فاستوزر عند خلفائها، ثم عاد إلى بجاية ومنها إلى تلمسان بعد أن سئم الحياة السياسية ونزل بقلعة ابن سلامة بالقرب من فرندة وبدأ بتأليف كتابه الضخم كتاب العبر، التي اشتهر منها جزؤه الأول المعروف ب (المقدمة) التي أتى فيها بعلم جديد (علم الاجتماع)، وأخيرا رحل إلى القاهرة التي تولّى فيها منصب قاضى قضاة المالكية واستقرّ بها حتى وفاته عام1406 م، ولا تزال أفكاره التي أودعها مقدمته وكتاباته مجالا خصبا للتأمل والدراسة، ومرد قوة تلك الآراء إلى قدرة ابن خلدون على استنباط القوانين والقواعد المتحكمة في سير المجتمعات وحركتها بعد رصد الظواهر و تحليلها.

مالك بن نبي:

المفكر مالك بن نبي " 1323. 1393 هـ ، 1905. 1973 م" : أحد أكثر المفكرين في الفكر العربي المعاصر همّا واهتماما بفكرة الحضارة ومشكلاتها **مؤلفاته**تحلَّى مالك ابن نبيّ بثقافة منهجيَّة، استطاع بواسطتها أن يضع يده على أهم قضايا العالم المتخلِّف، فألّف سلسلة كتب تحت عنوان «مشكلات الحضارة» بدأها بباريس ثم تتابعت حلقاتها في مصر فالجزائر، وهي :

. الظاهرة القرآنية.1946 . شروط النهضةصدر بالفرنسية في 1948م وبالعربية في1957.. وجهة العالم الإسلامي.1954 . الفكرة الإفريقية الآسيوية 1956.

. النجدة...الشعب الجزائري يباد 1957.. فكرة كومنولث إسلامي 1958.. مشكلة الثقافة 1959.. الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة 1959.. حديث في البناء الجديد 1960

. تأملات 1961.. في مهبِّ المعركة 1962.. آفاق جزائرية 1964.

. القضايا الكبرى.. مذكرات شاهد للقرن _الطفل 1965.. إنتاج المستشرقين 1968.

. الإسلام والديمقراطية 1968.. مذكرات شاهد للقرن _الطالب 1970.. معنى المرحلة 1970.. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي 1970.

. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (محاضرة ألقيت في 1972).

. بين الرشاد والتيه 1972.. المسلم في عالم الاقتصاد 1972.. من أجل التغيير.. ميلاد مجتمع.

الربيع ميمون :

هو العالم الجزائري الموسوعي، ذو الثقافة المزدوجة، قيمة فكرية وأكاديمية كبيرة، قامة لغوية وعلمية كبيرة،مترجم، رجل من رجالات الفكر في الجزائر، فيلسوف القيم والوسطية، من نوابغ الفكر الفلسفي العالمي، باحث مقتدر، وصاحب رؤية وحكمة، هو العالم العامل المخلص، هي أوصاف تحلى بها هذا الوطني الغيور.

مولده ونشأته الأولى :

ولد الشيخ الربيع ميمون بن محمد بن أحمد في : 22 أفريل 1928م ، بمنطقة الطاهير ، بولاية جيجل حاليا ، أخذ مبادئ القراءة والكتابة ومبادئ الدين الإسلامي في عدة كتاتيب بمسقط رأسه.

كما درس بمدرسة التعليم العربي الحر " مدرسة التوفيق " بالطاهير، التي تأسست في البلدة بإشراف المصلح الشيخ محمد بن عامر من بريكة،وهو أحد تلاميذ الاستاذ عبد الحميد بن باديس

آثاره العلمية :

الفهارس

_1كتاب بعنوان: " نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية."وهو الكتاب الذي اشتهر به، و هو في الأصل رسالة الدكتوراه بإشراف الفيلسوف الفرنسي (بولريكور).

_2كتاب: " مشكلة الدور الديكارتي."

_3سلسلة كتب أرشيف الإسلام،والتي تكفلت بطبعها الشركة الوطنية للنشر والإشهار بالجزائر ،وأهم كتبه ضمن هذه السلسلة،هي :

_كتاب: " الأستاذ الشيخ أحمد حماني 1915_1998: تذكر وتكريم."

_كتاب: " القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها."

_كتاب: " المذهب المالكي وإعلامه في بلدان المغرب العربي."

_كتاب: " عثمان أمين فيلسوف الجوانية بين اللغة والديكارتية."

_4 كما ترك العشرات من المحاضرات والمقالات العلمية المنشورة في الداخل والخارج.

كما أشرف على العشرات من الأعمال الفكرية والأكاديمية،ورسائلالماجستيروالدكتوراه.

وإذا كانت تأليفه قليلة، فإن تلاميذه كثيرين، ولعل من أبرز الطلبة الذين تتلمذوا على يديه: الدكتور بوحجلة محمد، والدكتور عجوط محمد، والدكتور بن زهرة يوسف، والبروفيسور زواوي بغورة، والدكتور عبد المجيد بيرم، والدكتور جلول حدة معمر، والدكتور فاتح عزي، والدكتور محمد زويد، والدكتور بوجمعة فارح، والدكتور محمد شريف، والدكتور مؤنس بخضرة، والدكتورة حميدي بوجلطية، والدكتور فارح مسيرحي، والدكتورة آمال موهوب، وغيرهم كثير.

مرض الدكتور الربيع ميمون ووفاته :

انتقل البروفيسور الجيجلي الجزائري " الربيع ميمون " الى رحمة الله يوم السبت :20 جويلية 2013م، على الساعة الخامسة صباحا، عن عمر ناهز (85) سنة، بعد معاناة طويلة مع المرض، ودفن عصرا بمقبرة العالية بالعاصمة[1].

2. عبد الله شريط :

أستاذ و كاتب وأديب مثقف جزائري معروف في مجالات الفكر والفلسفة والأدب والتاريخ ولد ببلدية مساكنة ولاية أم البواقي بشرق الجزائر سنة 1921 , حفظ القرآن الكريم على عادة أبناء عصره، وبدأ تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكانة سنة 1927.

انتقل إلى مدينة تبسة سنة 1932 حيث درس بمدرسة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وتتلمذ على يد الشيخ العربي التبسي.

انتقل إلى تونس وانضم إلى جامع الزيتونة ونال بها شهادة التطويع سنة 1946.

وفي سنة 1947 سافر إلى الشام والتحق بالجامعة السورية ودرس فيها الأدب ثم الفلسفة، وتوجت دراسته في الجامعة السورية بنيله شهادة الليسانس في الفلسفة سنة 1951. عاد إلى تونس واشتغل مدرسا في جامع الزيتونة . وفي سنة 1955 التحق بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني وكان مكلفا بالترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية في ذلك جريدتي المقاومة والمجاهد .

وغداة الاستقلال وبعد خلاف سياسي مع مسؤولين في الحزب والدولة تم فصله من الحزب. فاعتزل السياسة ليلتحق بجامعة الجزائر متفرغا للتدريس وللبحث العلمي حيث حاز على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة حول موضوع "**الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**" سنة 1972. وظل يمارس التدريس والإشراف على الرسائل والأبحاث العلمية إلى

[1]. مسعود بولجويجة ، العلامة الدكتور الربيع ميمون العالم الججيحلي الجزائري ، مقال نشر في جريدة جيجل الجديدة ، 21نوفمبر 2022.

أن وافته المنية يوم 09 جويلية من سنة 2010. تاركا لنا الكثير من والمؤلفات والمقالات والأبحاث في ميادين عديدة كالأدب والفلسفة والتاريخ والاجتماع والسياسة. ومن أهم الصحف التي كان يكتب فيها مقالاته : جريدة "المقاومة"، " المجاهد"،" الشعب" و مجلة " المجاهد الأسبوعية" وجريدتي " الصباح"، " الدستور" التونسيتين، ومن بين مؤلفاته نذكر ما يلي:

مؤلفاته:

. شخصيات أدبية، نشر بتونس سنة 1958م.

. الرماد، مجموعة من القصائد الشعرية.

. معركة المفاهيم

. الجزائر في مرآة التاريخ بالاشتراك مع محمد الميلي

. الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية

. مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر

. المنابع الفلسفية للفكر الاشتراكي في الجزائر

. ومن واقع الثقافة في الجزائر

. الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون

. المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية

يقول الراحل الدكتور عبد الكريم بوصفصاف :" إن عبد الله شريط بالإضافة إلى هذه الأعمال الخالدة فإنه من بناة الثقافة الوطنية الحديثة ...فهو من الأساتذة الأوائل الذين

وضعوا اللبنة الأساس في بناء صرح الجامعة الجزائرية،منذ استرجاع الاستقلال الوطني،وقد شغل الساحة الفكرية الجزائرية بالمقلات والمؤلفات العلمية".[1]

. محمد أركون

الدكتور محمد أركون (1928 – 2010) مفكر جزائري/فرنسي له توجه ما بعد حداثي (وراء حداثي) ينقد العقل الإسلامي وفكر الحداثة اعتمادا على الأنثروبولوجيا التاريخية ويسعى إلى تأسيس علم "الإسلاميات التطبيقية".

نشأته ودراسته

ولد محمد أركون في بلدة توريرة ميمون بمنطقة القبائل الكبرى بالجزائر. قضى فترة الدراسة الابتدائية في توريرة ميمون والثانوية في وهران. الدراسة الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر ثم في السوربون في باريس. حصل على دكتوراة في الفلسفة من جامعة السوربون سنة 1968.

عمل من 1961–1991 أستاذاً جامعياً في جامعة السوربون، كما عمل أستاذا زائرا في جامعات عديدة حول العالم. ومنذ سنة 2000 مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة. وهو يعمل حاليا أستاذ متقاعد في السوربون، أستاذ زائر وعضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ 1993. المدير العلمي لمجلة Arabicaمنذ سنة 1980. كما يشغل عضو مجلس إدارة في عدة هيئات عالمية.

[1]بوصفصاف، عبد الكريم، السيرة الذاتية و المسيرة العلمية لعميد الفلاسفة الجزائريين الدكتور عبد الله شريط، الندوة التكريمية العلمية ، ص من10إلى 16

الفهارس

طه عبد الرحمن:[1]

مفكر مغربي ويد سنة 1944 بالمدينة الجديدة بالمغرب، متخصص في فلسفة منطق العلوم ، تلقى دراسته الجامعية في المغرب في فرنسا، حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة السربون سنة 1972 ببحث عنوانه " رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"تحصل على شهادة الدكتوراه دولة من الجامعة نفسها سنة 1985 بأطروحة عنوانها " رسالة في المنطق الحجاجي و الطبيعي و نماذجه"

مؤلفاته:

. المنطق و النحو الصوري 1983.. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987.

تجديد المنهج في تقويم التراث 1994.. حوارات من أجل المستقبل 2003.

اللغة و الفلسفة (بالفرنسية) 1977.. فقه الفلسفة، الجزء الأول . الفلسفة و الترجمة 1995.. فقه الفلسفة، الجزء الثاني . القول الفلسفي 1999.. العمل الديني و تجديد العقل1989.. سؤال الأخلاق . مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000.. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري 2005.. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ط2، 2006.. روح الحداثة . مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006.

ثبت المصطلحات الواردة في الأطروحة

الحضارة	Civilisation	Civilization
التاريخ	Histoire	History
الدين	Religion	Religion

[1]. طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص 165،166.

الفهارس

الثقافة	Culture	Culture
المجتمع	Social	Society
السياسة	Politique	Politics
الأديان	Religions	Religions
التدين	Religieuse	Religious
علم النفس الاجتماعي	Psychologie Sociale	Social Psychology
المنهج الفلسفي	Philosophie Méthode	PhilosophicMethod
الخبرة	Expérience	Experience
الديمقراطية	Démocratie	Democracy
الاشتراكية	Socialisme	Socialism
الطبيعة	Nature	Nature
مستقبلية	futurisme	Futurism
العملية	Opérationalisme	Opérationalisme
لغة	Langage	Language
أخلاقي	Morale	Moral
عمل	action	Works

الفهارس

Thought	Pensée	فكر
freedom	Liberté	الحرية
Subject	Sujet	الذات
individual	individu	فرد
Growth	croissance	النمو
Mind	intellect	العقل
faith	foi	إيمان
Belief	Croyance	اعتقاد
Life	Vie	الحياة

فهرس المحتويات

الإهداء

الشكر

مقدمة.....أ . هـ

الفصل الأول: من الماهية إلىالكرونولوجية

المبحثالأول:

الفصل الأول: القيم من الماهية إلى الكرونولوجية 7

المبحث الأول: النسق المفاهيمي للقيم (القيم ،الأخلاق ،الجمال) 7

مفهوم القيم 8

مفهومالأخلاق 11

مفهوم الجمال 14

المبحث الثاني: القيم في الفكر الغربي 18

القيم في الفلسفة اليونانية 18

القيم القرون الوسطى 30

القيم في الفلسفة الحديثة 32

القيم في الفلسفة البرجماتية 14

المبحث الثالث: القيم في الفكر الإسلامي.....36

القيم في القرآن الكريم و السنة النبوية 37

الأخلاق عند المتكلمين 40

القيم عند بعض الفلاسفة المسلمين 43

الفصل الثاني: القيم في الكتابات الفلسفية الجزائرية.....49

المبحث الأول: دور القيم في بناء الحضارة عند مالك بن نبي.....52

التوجيه الأخلاقي.....55

الذوق الجمالي.....59

علاقة الذوق الجمالي بالمبدأ الأخلاقي.....62

المبحث الثاني: القيم الأخلاقية في فكر عبد الله الشريط 66

قراء في الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.....70

قيمة التنمية و مشكلة الإيديولوجية.....77

قيمة المفهوم عند عبد الله شريط.....81

المبحث الثالث: مشكلة القيم عند الربيع ميمون.....83

القيم النسبية..... 87

القيم المطلقة.....89

القيم المطلقة نسبيا.....90

الفصل الثالث: القيم في الفكر العربي المعاصر.....97

فهرس المحتويات

نقد القيم الإسلامية (محمد أركون).....99

القيم عند محمد عابد الجابري.....110

نظم القيم في الثقافة العربية.....113

الموروث الفارسي : (أخلاق الطاعة)..... 113

الموروث اليوناني: (أخلاق السعادة).....114

الموروث الصوفي: أخلاق الفناء. 115

الموروث العربي الخالص: (أخلاق المروءة).....116

الموروث الإسلامي: (أخلاق أسلامية)..... 117

المبحث الثالث: نقد القيم " طه عبد الرحمن".....121

نقد لقيم الحداثة.....122

نقد طه عبد الرحمن للنموذج الأخلاقي الإسلامي.....127

من نقد الدهرانية إلى تأسيس النموذج الإئتماني.....130

خاتمة:.....140

قائمة المصادر والمراجع.....141

فهرس الأعلام.....150

ثبت المصطلحات.....158

فهرس المحتويات.....163

ملخص الاطروحة.....166

ملخص الأطروحة

ملخص:

إن الحديث عن القيم باعتبارها جملة من المبادئ أو القواعد التي نرجع إليها للحكم على الأشياء، و لما كانت حياة الإنسان متعددة الأبعاد والمستويات فذلك يؤدي إلى وجود تعدد وتنوع على مستوى تلك القواعد أو القيم فهي مهمة في حياة الأفراد و المجتمعات، و هي لا تمثل مبحث من مباحث الفلسفة فحسب، بل أصبح يُنظر إليها على أنها جوهر كينونة الإنسان، ولهذا فإن فلسفة القيم فلسفة شاملة تهتم بكل القضايا الأساسية للإنسان، بحيث تحاول الإجابة عن الأسلة التي طرحها الإنسان ومازال يطرحها، لعله يجد نور في مسيرته، فهي بذلك تعتبر فلسفة الحياة، ولما كانت القيم بهذه الأهمية، فقد حاول الكثير من المفكرين البحث في المشكلة القيم،

إن الدراسات التي تناول مسألة القيم في الوطن العربي كثيرة، لكن نصيب المفكرين الجزائريين من هذه الدراسات نجدها في حدود ضيقة جدا الأمر الذي دفعنا إلى البحث في هذا المجال، من خلال البحث في كتابات بعض المفكرين الجزائريين من أمثال مالك بن نبي الذي نظر لمشكلة القيم باعتبارها مشكلة من مشكلات الحضارة، والدور الذي تلعبه في بناء الحضارة، وكذا كتابات عبد الله شريط في مجال القيم و خاصة في كتابه الفكر الأخلاقي عند أبن خلدون، و كتابات الربيع ميمون من خلال كتابه نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية، ثم محمد أركون و نقد القيم الإسلامية.

كلمات مفتاحية: الحضارة،القيم، المجتمع، الأخلاق، الجمال.

Sommaire: Les valeurs sont un ensemble de principes et de règles auxquels on se réfère afin de pouvoir porter des jugements , et compte tenu du fait que la vie humaine est multi - niveaux et multidimensionnelle , cela conduit à l'existence de règles e valeurs diverses et variées . Elles sont importantes dans la vie des individus et des communautés , Elles ne représentent pas uniquement un thème de la philosophie , mais elles sont perçues comme étant l'essence de l'existence humaine ; ainsi , la philosophie des valeurs est exhaustive et elle traite de toutes les questions . humaines essentielles , dans la mesure où elle essaie de répondre aux questions que l'homme a toujours posé dans le but de trouver la lumière de sa carrière , elle est donc considérée comme une philosophie de vie . Et puisque la question des valeurs est si importante , de nombreux penseurs ont tenté de l'examiner . En fait , il existe de nombreuses études qui traite de la question des valeurs dans le monde Arabe ; toutefois , les études des penseurs Algériens dans ce thème étaient dans un domaine restreint , ce qui nous a encourage à faire des recherché en la matière en examinant les écrits de certains penseurs Algériens comme Malek ibn Nabi qui a théorisé sur la question des valeurs comme étant l'une des questions de la civilisation , et le rôle qu'elle joue dans la fondation de la civilisation , aussi bien que les écrits de Abdellah Chriet dans le domaine des valeurs , en particulier dans son livre intitulé " La pensée morale chez Ibn Khaldoun " , ainsi que le écrits de Rabiaa Mimoun à travers son livre " La théorie des valeurs dans la pensée contemporaine entre l'absolu et le relatif » > , et puis Mohamed Arkoun dans " La critique des valeurs Islamiques "

Les mots clés : civilisation,social,valeur,moral

Abstract:
Values are a set of principles and rules to abide by in order to make judgements , and considering that human life is multilevel and multidimensional , his leads to the existence of diverse and varied rules and values . They are important in the life of individuals and communities , they do not merely represent a theme of philosophy , but they are viewed as the essence of human existence ; therefore , the philosophy of values is exhaustive and deals with all essential human issues , insofar as it attempts to answer the questions that man has and is still asking in an attempt to find the light of his career , it is thus considered the philosophy of life . And since the issue of values is so important , many thinkers tried to examine it . Actually , there are many studies that deal with the issue of values in the Arab world ; however , Algerian thinkers ' studies in this theme were in a narrow area , which encouraged us to do research in this field through examining the writings of some Algerian thinkers such as Malek ibn Nabi who theorised about the issue of values as one of the issues of civilisation , and the part that it plays in the foundation of civilization , and also the writings of Abdellah Chriet in the area of values , particularly in his book " The moral thinking in Ibn Khaldoun's work " , and the writings of Rabiaa Mimoun via his book " The theory of values in contemporary thinking between the absolute and the relative , and then Mohamed Arkoun with the critique of Islamic values " .

Keywords: civilization**,** the société**.**moral,value.